

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის

შალვა ნუცუბიძე

ქართული ფილოსოფიის
ისტორია

ტომი მეორე



საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა
თბილისი 1958

თავი პირველი

საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ბრძოლა XI—XII საუკუნეთა საქართველოში

1. საქართველოს საზოგადოებრივი ვითარება XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე

XI—XII საუკუნეთა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სახე, როგორც აღნიშნული იყო I ტომში, ერთგვარი გაგრძელება და დამთავრებაც იყო X—XI საუკუნეთა ბრძოლებისა საქართველოში. მეორეს მხრივ, აღნიშნულ პერიოდში შექმნილი ვითარება მოასწავებს საქართველოს აღორძინებას როგორც ეკონომიურისა და პოლიტიკურის მხრივ. ისე კულტურისა და, კერძოდ, ფილოსოფიის მხრივაც. თავის გადამწყვეტ მომენტებში ეს პროცესი ემთხვევა დავით აღმაშენებლის პერიოდს და, მაშასადამე, სწორედ XI—XII საუკუნეთა მიჯნას აკრავს. სწორედ ამ დროს დაისვა და ასე თუ ისე გადაწყდა ძირეულად ერთმმართველობისა და ფეოდალურ-პარტიკულარულ ელემენტებს შორის ბრძოლის საკითხი. XII საუკუნეს გადაჰყვია ერთმმართველობის წინააღმდეგ შებრძოლების რეციდივი როგორც საერო, ისე სასულიერო არისტოკრატის მხრივ, მაგრამ მან საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებას პოტენს ვერაერთარ კვალი ვერ დააჩნია.

XI საუკუნის საქართველოში სოციალური პირობები ძირითადად იგივეა, რაც წინა საუკუნეში: სოფლის მეშაყნი, რომლებიც იყოფოდნენ სხვადასხვა ჯგუფად თავისუფალი გლეხით დაწყებული (განაპირა და მთიან ადგილებში) და ყმით გათავებული, უკანასკნელი თავისი წარმოშობის მიხედვით ჯგუფდებოდა, მაგრამ, საერთოდ, დამოკიდებულთა ფენას წარმოადგენდა. სოფლის მოსახლეობა უმდაბლესი ფენა იყო XI საუკუნის საქართველოში.

სოციალურ-კლასობრივად საწინააღმდეგო ჯგუფს წარმოადგენდა უმაღლესი წოდება ანუ აზნაურნი. ეს ჯგუფი მრავალ ფენად იყოფოდა — დაწყებული დიდებულთა წრიდან, რომლებიც წარმოშობის მიხედვით ფასდებოდნენ, ვიდრე მსახურეულ აზნაურებამდე, რომელთაც მამული და მდგომარეობა პირადი დამსახურებით ჰქონდათ მოპოებული. ამ ჯგუფის ხალხი შეიძლებოდა მდაბიოთაგანაც გამოსულიყო, რადგან გვარის პრინციპს ახლა უკვე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა.

XI საუკუნიდან მსახურეული დემოკრატია იყო გადამწყვეტი სოციალური ფენა, რომელიც ტონს აძლევდა პოლიტიკური ცხოვრების ვითარე-

ბასა და მიმართულებას. ამას ემყარებოდა ერთმმართველობა. მსახურეული დემოკრატია, ფაქტიურად დიდგვარიანთა გვერდით დაყენებული, საქართველოში შექმნილი ახალი მდგომარეობის გამომხატველი იყო. საზოგადოებრივი ცხოვრება ისე აიგო, რომ ასეთი გავლენიანი ჯგუფი შესაძლებელი გახდა. ეს განსაზღვრავდა XI საუკუნის საზოგადოებრივ აზროვნებასა და, საბოლოო ანგარიშში, ფილოსოფიასაც.

სასულიერო წოდება შეიძლება არ იქნეს ცალკე მიღებული მხედველობაში, რადგან სოციალურად იგი არსებული დაჯგუფების მიხედვით ნაწილდებოდა. ყოველ შემთხვევაში, მასშიაც წარმოებდა მძაფრი ბრძოლა მალა—სადავეს მპყრობელთა და დაბალ — საეკლესიო მსახურთა შორის. პირველნი მომეტებულად, თუ სავსებით არა, დიდგვარიანთა წრიდან გამოდიოდნენ. ეკლესია დიდგვარიანთა საფარს წარმოადგენდა როგორც ყოველგან, ისე საქართველოშიაც. სწორედ ამ საფარის მეოხებით ეკლესიის არისტოკრატიას ემარჯვებოდა ერთმმართველობის წინააღმდეგ ბრძოლა და დავით აღმაშენებელს საგანგებო ზომების მიღება დასჭირდა ეკლესიის საფარს ქვეშ შეთარებულ დიდგვარიანთა წინააღმდეგ ბრძოლისას.

საეკლესიო დემოკრატია, ღარიბ მსახურთაგან შემდგარი, ხშირად, ახლო იყო გლეხობასთან და თუმცა უკანასკნელის აჯანყებებს ბატონთა წინააღმდეგ მხარს ვერ უქერდა, მაგრამ თავისი ბრძოლით საკუთარ დიდებულთა წინააღმდეგ მასთან ობიექტურად ერთი ფრონტი ჰქონდა.

გიორგი მთაწმიდელის საეკლესიო-რეფორმისტული ტენდენციები ამ სოციალურ ატმოსფეროში დაიბადა. ეკლესიის დიდგვარიანთა წინააღმდეგ წარმოშობის პრინციპის მოხსნა, რომელსაც გიორგის სოციალ-რეფორმატორული მძოდვრება შეიცავდა, ბასრი იარაღი იყო ძალთა განწყობის ამ ახალ სოციალურ ვითარებაში. გიორგის მოძღვრების მიერ იყენენ შემზადებულნი ის მოღვაწენი, რომელთაც გამოიჩინეს თავი რუის-ურბნისის კრებაზე, სადაც გიორგი ბერი საეკლესიო დემოკრატის ტენდენციებს გამოხატავდა ეკლესიაში და დავით აღმაშენებლის დასაყრდენი იყო.

XI საუკუნის საქართველოს სოციალურ აღნაგობაში სრულიად ბუნებრივია ახალი ფენა, რომელსაც მომავალი ეკუთვნოდა. ეს იყო ვაჭართა ფენა. ვაჭრობა, როგორც ასეთი, დიდი ხნის ამბავი იყო საქართველოში. დიდი სავაჭრო გზები, რომელთა შესახებ ცნობები აღრიდაწვე არსებობს და რომლებიც სწორედ საქართველოში ან შემოდიოდა, ან მასზე გადადიოდა, თავის კვალს ტოვებდა საქართველოს მიწა-წყალზე, აგრეთვე, საზოგადოებრივ ფენათა განწყობისა და კულტურული ექსპანსიის თვალსაზრისითაც. მაგრამ, ვაჭართა ფენა და მისი როლი მაშინ თუმცა ფრიად მნიშვნელოვანი, მაგრამ მაინც სხვა იყო. XI საუკუნიდან ვაჭართა ფენა საქალაქო ცხოვრების განვითარებასთან ერთად საგრძნობ სოციალურ ძალად იქცა. რამდენადაც ქალაქებმა ერთგვარი როლის თამაში დაიწყეს საზოგადოებრივ-ეკონომიურ ცხოვრებაში, ამდენად ვაჭართა ფენა თანდათან მნიშვნელოვან მოვლენად იქცა. საქალაქო და მსახურეული დემოკრატია იყო ის ორი ფენა, რომელთა ძალის კოორდინაცია შეადგენდა ერთმმართველობის დასაყრდენს.

მართალია, ყველა ეს ფენა გლეხის—მძვის მუშაკის ხარჯზე ცხოვრობდა და მის ექსპლოატატორთა ბანაკს შეადგენდა, მაგრამ სამეურნეო ცხოვრებისათვის აუცილებელი მშვიდობა და კანონიერება, რომლის გამომხატველად ფეოდალური ძალმომრეობის დაუსრულებელი ანარქიის ფონზე სწორედ ერთმმართველობა გამოდიოდა, არევედარევისადმი მტრულად განწყობილ გლეხობას ერთმმართველობის მომხრედ ხდიდა.

ასეთი იყო სოციალური სიტუაცია XI—XII საუკუნეთა საქართველოში, როდესაც ეკონომიურმა გაერთიანებამ ეროვნული კონსოლიდაცია გამოიწვია და ერთმმართველობამ, დემოკრატიულ ფენებზე დამყარებულმა, გადამწყვეტი ბრძოლები გადაიხადა. აქ შემთხვევითი არაფერი იყო და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო. აქ უბრძოლველად არაფერი მომხდარა. მართალია, ეკონომიურ-ეროვნული კონსოლიდაცია არ იყო უმადლეს საფეხურზე ასული და, მასთან დაკავშირებით, არც საზოგადოებრივი დაპირისპირებანი იყო მძაფრად გამოკვეთილი, მაგრამ იგი საკმარისი აღმოჩნდა როგორც სოციალური დაპირისპირებისა, ისე იდეოლოგიური ბრძოლისათვის XI—XII საუკუნეებში.

სოციალური ბრძოლების გარემოცვა დაახლოებით იგივე იყო XI საუკუნის საქართველოშიაც: შინაგან ბრძოლას საგარეო ბრძოლები ართულებდა. თუ, ერთის მხრივ, დიდგვარიანი ფეოდალები, მაგალითად, კლდეყარის ერისთავები ან კახეთის ხელისუფალნი ებრძოდნენ დავით აღმაშენებლის გამართიანებელ პოლიტიკას, მეორეს მხრივ უკვე მოძალბებული ძურქები ებრძოდნენ ბრძოლის პროცესში და მას ართულებდნენ. გამაერთიანებელი ტენდენციები მაინც უფრო მძლავრი აღმოჩნდა, ასე რომ თბილისს ზღუდეებს, დედაქალაქის თურქთაგან განთავისუფლების მიზნით, დავით აღმაშენებელი გაერთიანებული საქართველოს დროშით მიაღწია.

თუ საერო არისტოკრატის სანხედრო ძალით დატუქსვა და დამორჩილება ხერხდებოდა, საეკლესიო არისტოკრატის წინააღმდეგ სხვა გზა და საშუალებები შეიქნა საჭირო. რა თქმა უნდა, გიორგი მთაწინდელის პროგრესული იდეები მნიშვნელოვანი და დროის პირობებით იყო ნაკარნახევი. შთამომავლობის პრინციპის შეცვლა პირადი ღირსების პრინციპით გადატრიალება იყო ისტორიით განმტკიცებულ შეხედულებათა, მაგრამ მთავარი იყო ამ გადატრიალების სინამდვილეში განხორციელება. საანაზო საგანგებო ორგანიზაციული ზომები იყო საჭირო.

XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე საზოგადოებრივი განვითარების მეოხებით შესაძლებელი გახდა მოწვევა ისეთი შედგენილობის საეკლესიო კრებისა, რომელმაც გაბედულად დასვა საკითხი შთამომავლობით („მამულობით“) მძალად საეკლესიო თანამდებობათა დაქვრის შესახებ. რუს-თრნისის 1103 წლის კრებამ ზოგიერთი დემოკრატიული წევრის მტკიცებით არათუ მიიღო პირადი ღირსებებისა და დამსახურების პრინციპი, როგორც აუცილებელი პირობა საეკლესიო მძალად თანამდებობათა დასაქვრად, არამედ გადააყენა იმ ქამად ასეთ ადგილებზე „მამულობით“ მჯდომი ხალხი — ერთმმართველობისა და გაერთიანების მტრების ბუდე. კრების დადგენილება საქართველოს აღმავლობითი მომავლის დიდი სოციალური გამარჯვება იყო.

რა თქმა უნდა, საეკლესიო წრეები ამით საბოლოოდ არ აღმოჩნდნენ შებოქვილნი. ეკლესიის მეთაურები ყოველი ხელსაყრელი მომენტიტ სარგებლობდნენ ბრძოლის განსაახლებლად. XII საუკუნეში ქართველმა არისტოკრატებმა ერთმმართველობის წინააღმდეგ ბრძოლის ტაქტიკა შეიცვალა: თუ იგი მანამდე ერთმმართველობას ებრძოდა, როგორც ასეთს, და ყოვლის ღონით ცდილობდა მისი განმტკიცება შეეფერხებინა, ახლა იგივე არისტოკრატია, ვითომცდა, ერთმმართველობას იცავდა, მემკვიდრეობის კანონიერების დამცველის საფარს ისხამდა და საქმეში ერეოდა. ეს კი შინაური არეულობის შექმნის საშუალებას იძლეოდა და ერთმმართველობისა და, საზოგადოდ, მმართველობის საქმეს აფერხებდა.

ასეთი იყო, მაგალითად, შინაური აღრევა, რომელიც გამოიწვიეს დიდგვარიანებმა ვითომცდა კანონიერების დასაცავად, ტახტის მემკვიდრეობის საკითხში. საქმე ეხება, როგორც ცნობილია, დემნა უფლისწულის გამეფებისათვის ატეხილ აჯანყებას, რომელიც დიდგვარიანმა აზნაურებმა მოახდინეს ერთმმართველობაზე თავდასხმის ახალი ტაქტიკის კარნახით.

ეს უკანასკნელი საქართველოს გამაერთიანებელი ტენდენციის ძალთა დიდი გამოცდა იყო. მოწინააღმდეგე კარგად დარაზმული იყო, საკმაო ძალაც მოიყვანა მოძრაობაში. მეფეს — გიორგი მესამეს ჯარის მეთაურიც, იოანე ორბელი — ერთი დიდგვარიანთაგანი, გადაუდგა და მტრის ბანაკში აღმოჩნდა. მიუხედავად ამისა, საქართველოს პოლიტიკურმა კონსოლიდაციამ გაუძლო ამ გამოცდას და დიდგვარიანთა ბრძოლის ეს ახალი ტაქტიკაც ერთმმართველობის საწინააღმდეგოდ სასტიკად დამარცხდა. საქართველოს გაერთიანებული სახელმწიფოებრივი ორგანიზმი უფრო მტკიცე აღმოჩნდა, ვიდრე დაშლის ძალები. ეს გავლენას ახდენდა ქართველთა საზოგადოებრივ ცხოვრებასა და აზროვნებაზე. რენესანსის პოეზიამ კი დემნას ამბავი თავისი ქებანის ნაქლერში გამაჩჯვების მიძვად ჩააქსოვა.

ფეოდალური არისტოკრატის ახალი ტაქტიკა სავსებით დამარცხდა, დიდგვარიანმა აზნაურებმა ამ დამარცხების შედეგები იგემეს. როგორც რუისურბნისის კრებამ საეკლესიო თანამდებობებიდან გადააყენა „მამულობით“ მოკალათებული დიდგვარიანნი, ისე სამემკვიდრეო ბრძოლის დამარცხების შედეგად დიდ ადგილებზე სულ უბრალო წარმომომის ხალხი იქნა წამოწეული. ამისი ყველაზე მაჩვენებელი მაგალითი იყო მსახურთუხუცესის მალალ თანამდებობაზე აზნაურთა ყმობიდან გამოსული კაცის — აფრიდონის დანიშვნა. ასეთი მოვლენა შემთხვევითი როდი იყო: იგი დროის ვითარებას გამოხატავდა — ერთმმართველობამ XII საუკუნისათვის სძლია ფეოდალურ არისტოკრატიას.

ეს არ ნიშნავდა, როგორც ითქვა, რომ ბრძოლა დამთავრდა. ცდა ერთმმართველობის მოწინააღმდეგეთა მხრივ მდგომარეობის გადასარჩენად კიდევ ერთხელ გამეორდება, მაგრამ ისტორიის ტენდენცია, რაც მთავარია, უკვე გამორკვეული იყო.

დროებითი წარმატება დასახელებულ ბრძოლაში შეიძლებოდა კიდევ ხელომოდა წილად არისტოკრატის ამა თუ იმ ფრთას. მაგალითად, როდესაც

ერთმმართველობის მდგომარეობა დემნას სახელთან დაკავშირებული აღრევის დროს ასე თუ ისე გართულდა საერო არისტოკრატისთან ბრძოლის პროცესში, ეკლესიამ, მიუხედავად მისი ერთმმართველობისადმი ვითომდა მორჩილებისა, კრება მოიწვია, გაძნალებულ მეფეს ეკლესიის შეუვალობის აღდგენა მოსთხოვა და მიაღწია კიდევ მიზანს.

მეორეს მხრივ, საერო არისტოკრატია ვერ ითმენდა ისეთ დიდ ადგილებზე, როგორც იყო ჯარისა და სახელმწიფო აპარატის ხელმძღვანელობა, უგვარო და ყოფილი ყმები მსხდარიყვნენ. ამის გამო, როგორც კი ოდნავ ხელსაყრელი პირობები დაუდგათ, დიდგვარიანებმა სწორედ ეს ორი თანამდებობა და მათი შემსრულებელი — ნაყიფაღარი ყუბასარი და ნაყმევი აფრიდონი ამოიღეს მიზანში. ამ ბრძოლის დროს ფეოდალურმა არისტოკრატამ უჩვეულო ხერხს მიმართა — მან უარი განაცხადა მდებო ხალხიდან გამოსულ თანამდებობის პირთა განკარგულებათა შესრულებაზე. ეს აშკარა ურჩობა კი არა, აჯანყების ახალი სახეობა იყო.

ერთმმართველობას არ აღმოაჩნდა არავითარი დასაყრდენი ძალა. დაბალ ხალხს, საიდანაც იყვნენ გამოსულნი საცილობელი პირები, ერთმმართველობა ვერ დაუკავშირდა. მართალია, საქართველოს განვითარებამ გზა გაუხსნა უბრალო ხალხს ამაღლება-აღზევებისაკენ, მაგრამ ეს მხოლოდ ცალკეულ, დამსახურებულ პირებს ეხებოდა და არა მასას, ამიტომ დასაყრდენის არმქონე ქართული ერთმმართველობა იძულებული შეიქნა დათმობაზე წასულიყო. მაშასადამე, სოციალური ბრძოლა საერო და სასულიერო არისტოკრატისა და ერთმმართველობას შორის ნაინც გრძელდებოდა XII საუკუნის საქართველოშიაც.

მიუხედავად ამისა, ასეთი მოვლენები საქართველოს სოციალურ განვითარებას ვერ აჩერებდა. XII საუკუნე საქართველოში უკვე ალორძინების (რენესანსის) საუკუნე იყო და განვითარების შეჩერებასა და, მით უმეტეს, უკანსვლაზე ლაპარაკი ზედმეტი იყო. ვერც ფეოდალური არისტოკრატია ახერხებდა რეაქციონური გეგმების წამოყენებას.

ერთადერთი, რაც არისტოკრატამ სცადა ახალ პირობებში, იყო ერთმმართველობასთან რალაც ისეთი კავშირის გამონახვა, როდესაც დაშვებული იქნებოდა დიდებულთა მონაწილეობა მართვა-გამგეობის საქმეში. ამრიგად, ერთმმართველობა აღიარებულ იქნა, როგორც საქართველოს პოლიტიკური ვითარების ფაქტი, ხოლო დადგენილებები მიიღებოდა არისტოკრატის ერთგვარი თანხმობით, თანხლებით ანუ „თანადგომით“. ეს პრინციპი „თანადგომისა“ ახალსა და ძველ არისტოკრატის გულისხმობდა და ოდნავადაც არ წარმოადგენდა მხოლოდ დიდგვარიანთა მიერ ერთმმართველობის უფლებათა შეზღუდვას. ასე გაგება იმ მოვლენისა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საქართველოში XII საუკუნის მეორე ნახევარში, სრულიად უმართებულო იქნებოდა.

XII საუკუნის ქართული პარლამენტი, ანუ „ინისის კარავი“, ის ფორმა იყო მმართველობისა, რომელიც ფეოდალურ თვითნებობასაც ალაგმავდა და მეფის, როგორც „პირველის“, ნებასაც დაქვემდებარებულ მსახურეულთა თუ

შთამომავლობით დიდებულთა ნებასთან აკავშირებდა. ეს არ იყო დესპოტური ერთმმართველობა აზიისა ანუ ბიზანტიისა, რომელიც „ერთის“ ანუ „პირველის“ აბსოლუტურობას წარმოადგენდა. ეს იყო ერთგვარი წინამორბედი ევროპული წარმომადგენლობითი მართვისა, სადაც „ერთი“ განსაზღვრული კი არ იყო მრავალთა დაქვემდებარებით, არამედ — გაძლიერებული.

საქართველოში ამ სისტემას მართლაც მოჰყვა ძლიერი სახელმწიფოებრივი მართვა-გამგეობა. ეს რომ ერთმმართველობასთან მსახურეულთა თანამშრომლობა იყო, იქიდანაც ჩანს, რომ „ისნის კარავის“ მეთაური ყუთლუ არსლანი იყო.

ასე შეიკრა განვითარების ეს სპირალი XII საუკუნის საქართველოს ისტორიაში და მან „პირველის“ და დაქვემდებარებულთა ის დემოკრატიული ფორმა მონახა, რომელმაც, როგორღაც, ამ საფეხურზე დაამთავრა სოციალური ბრძოლის სიმძაფრე. ამის ირგვლივ გაიშალა XII საუკუნეში იდეოლოგიური ბრძოლა „პირველის“ ირგვლივ, რაც ორი ბანაკის სულისკვეთებას გამოხატავდა.

2. იდეოლოგიური ბრძოლა XI ს. საქართველოში

XI—XII საუკუნეთა საქართველოში პრინციპიალურად იგივე ბრძოლა გრძელდებოდა, რაც წინა საუკუნეში, ხოლო განვითარების პროცესში მან ახლა უფრო გამოკვეთილი ხასიათი მიიღო. თავისთავად ცხადია, რომ ეს გარკვეულობა თან ახლდა იმ გადაწყვეტ ნაბიჯებს, რომლებსაც დგამდა ერთმმართველობა ფეოდალთა ბანაკის წინააღმდეგ, ხოლო, მეორეს მხრივ, ფეოდალებიც, იცვლიდნენ რა თანდათანობით ტაქტიკას, მაინც სწორედ კონკრეტულ ფორმებში გამოხატავდნენ მას. დამარცხებული დიდებულები ჯერხნობით შეურიგდნენ მმართველობის ფორმას, რომელიც მსახურეული დემოკრატიის მეთაურობით მოეწყო, „თანადგომის“ პრინციპს; მრავალი ხნის ბრძოლა ამ სახით დამთავრდა და ქართული აღორძინების სინამდვილის დასაყრდენი გახდა XII საუკუნის საქართველოს საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრებისათვის.

განვიხილოთ ახლა სწორედ ეს კულტურული ცხოვრება და მისი მთავარი ნაკადი — ფილოსოფიური აზროვნება ამ ეპოქაში.

მთავარი და წამყვანი ქართული აზროვნების ერთი ბანაკისათვის, ამ შემთხვევაში, „პირველის“ ანუ, როგორც ხანდახან იტყოდნენ იმ დროს, „პირმშოს“ ფილოსოფია იყო. ბიზანტიისა და, ნაწილობრივ, აღმოსავლური დესპოტიის პირობებში, როგორც ვიცით, შემუშავდა „პირველის“ ანუ „ერთის“, როგორც აბსოლუტურის, თეორია. თუმცა თავდაპირველად ეს მოძღვრებები მონათმფლობელური საზოგადოების დაშლის პერიოდში შეიქმნა, მაგრამ ეს მონების განთავისუფლებისა და ბატონობის მოსპობად როდი უნდა წარმოვიდგინოთ. დაიშალა ერთი ეკონომიური ფორმაცია, რომელიც მიწის შრომაზე იყო აგებული, რადგან მისი წარმოებითი ნაკლოვანება გამოირკვა. ამას-

თან დაკავშირებით, მოიშალა ლატიფუნდიური მეურნეობა, რომელიც მონობის პირობებში და მის ნიადაგზე შეადგენდა ანტიკური ხანის ფართო, მსხვილი წარმოების ერთ-ერთ კომპონენტს.

ეს არ იყო რაიმე იდეალური ან მაღალი ფორმის ეკონომიკის მოშლა. ცალკე მეურნის — კოლონის, რომელიც ჯერ ყმა არაა, მაგრამ მომავალში ამის შესაძლებლობის მატარებელია, შრომა-საქმიანობა უფრო ხელსაყრელად იქნა მიჩნეული ცხოვრების პრაქტიკის მიხედვით. ამიტომაც, ისტორიულმა განვითარებამ ამ საფეხურზე ეს ფორმა გაამართლა და მონათმფლობელური მეურნეობის ნაცვლად კოლონატის სისტემაზე აგებული მეურნეობა დაამკვიდრა. საიმპერატორო ძალაუფლებას ამის გამო თავის შარავანდედზე ხელი არ აუღია და „ლვთისწობის“ („იზოთეოსის“) — ადრინდელი და არა შემდგომი — ეპიგონური ცნება განამტკიცა.

ეს წარმართული შეგნების გადმონაშთი იყო. ქრისტიანული გაგება ამ სახით აღამიანის გაღმერთებას ვერ მიიღებდა და არც მიიღო. მისთვის შესაძლებელი იყო ღვთის მიბაძვა, ღვთის მაგვარობა, მომეტებულად, ზნეობრივი სიქველთა და გონების სინათლით ღმერთების მაგვარის იდეა. ამიტომ, როგორც ითქვა, პირველი დიდი ქრისტიანული ფილოსოფია ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის რეაქციონური ელემენტების გადაშუშავენას ისახავდა ზიზნად.

თავისთავად ცხადია, რომ ეს იყო შერბილება ნეოპლატონიზმის რეაქციონური ელემენტებისა და არა რაიმე დიდი სიახლისა და გადატრიალების შემცველი მოძღვრება. საეკლესიო მოღვაწეთა ნაწილი როგორც უცხოეთში, ისე საქართველოში მზად იყო მხარი დაეჭირა რეაქციონური ნეოპლატონიზმისათვის, თუკი მიწიერი კენსრის ნაცვლად ზეციერი იქნებოდა ნაგულისხმევი. ეკლესიის მიერ ნეოპლატონიზმის ასეთი გამოყენება კიდევ უფრო რეაქციონური იყო: „იზოთეოსიას“ ნაცვლად ისევ „თეოზისი“ თავსდებოდა და ფილოსოფიას აზრი ეკარგებოდა: იგი თეოლოგიის მსახურადაც აღარ ვარგოდა.

ასეთი გაგების ნომარენი საქართველოშიც იყვნენ, როდესაც ეფრემ მცირე მათ ებრძოდა. ამ ფაქტის მნიშვნელობის მიჩქმალვა ეკლესიის ისტორიას, შეიძლება, სჭირდებოდა, მაგრამ მეცნიერებას ეს არ ესაჭიროება. რა ვუყოთ, რომ ორივე ბანაკის მწიგნობარნი სასულიერო წოდებას ეკუთვნოდნენ. საქმე ის კი არაა, ვინ აკეთებს საქმეს, არამედ ის, რას აკეთებს. იმ ხანაში მწიგნობრობა საეკლესიო წრეების ხელში იყო, მაგრამ ეს თუნდაც არ აბრკოლებდა იდეოლოგიური ბრძოლების გამოვლენას. მსოფლიო ისტორიამ საამისო უამრავი მაგალითი იცის.

ეფრემ მცირის მობოდიშება მხოლოდ მისი თავაზიანობის საკითხია ან სიფრთხილის გამოვლინება. არც ერთსა და არც მეორეს არ შეუძლიათ ჩვენს შეცდომაში შეყვანა.

XI—XII საუკუნეებში, ბრძოლის გამძაფრებასთან ერთად, ერთმმართველობის მხარეზე თვით მისი მატარებელი — დავით აღმაშენებელი ჩაება იდეოლოგიურ ბრძოლაში. ეკონომიურ ღონისძიებათა და სახელმწიფოებრივ-საგამაერთიანებლო ნაბიჯების გვერდით ამ დროს დიდი საგანმანათლებლო

მუშაობაც წარმოებდა. საგანმანათლებლო პოლიტიკას გათვალისწინებული ჰქონდა არა მარტო შინაური წარმატება, არამედ უცხოეთთანაც — საბერძნეთთან — სათანადო კავშირის დაკერა, კერძოდ, ახალგაზრდათა სასწავლოდ მივლინებით.

ისტორიული წყაროების ცნობით დავითი ფართოდ უწყობდა ხელს ხელნაწერთა გამრავლება-გადაწერას, უცხოურიდან თარგმნასა და სხვ. საგანმანათლებლო და საფილოსოფიო საქმეში დავით აღმაშენებლის პოლიტიკა დამოუკიდებლობის გზაზე დგება და თავის საკუთარ ცენტრებს ქმნის, კერძოდ, უმაღლესი განათლებისათვის. ეს არის — გელათის აკადემია. საქართველოს ისტორიული მატრიანე განსაკუთრებულად ჩერდება ამ ფაქტზე და მას ისეთსავე მნიშვნელობას აწერს, როგორც ათენს ჰქონდაო. იგი, გელათი, მემატრიანის დაბაბათებით, აღმოსავლეთით სათავეში დგას, ვითარცა მეორე იერუსალიმი, მაღალი სიკეთის შესასწავლად და სწავლის ხელმძღვანელად და ათენზე მეტიც არისო.¹

ქართველი ისტორიკოსი აღნიშნავს არა მარტო ფაქტს გელათში კულტურის ცენტრის შექმნისა, მას იმის პრეტენზიაც აქვს, რომ იქ წარმოებულ თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ საქმიანობასაც შეეხოს. იერუსალიმისა და ათენის შეერთება ერთი ცნების — სიკეთის შესასწავლად თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში იმ საკვირველი სწორღირებულების აღიარებას მოასწავებს, რომელიც არა მარტო ეფრემ მცირის სამწიგნობრო-საფილოსოფიო დებულების შინაარსი ყოფილა XI საუკუნის საქართველოში, არამედ ღრმად შესულა მწიგნობართა შეგნებაში.

თავისთავად ცხადია, რომ ისტორიკოსი თანაუგრძნობს დავითს და განადიდებს მის საქმეს, მაგრამ მის მიერ აღნიშნული ფაქტის მნიშვნელობა მაინც ძალაში რჩება. გელათის აკადემია, მისი აზრით, აღმოსავლეთის სიბრძნის წყარო იყო. ცხადია, რომ ეს სინამდვილეს არ შეეფერებოდა, მაგრამ ისტორიკოსს იმის თქმა მაინც მოუხერხებია, რომ აღმოსავლეთის წიაღში გელათს თავისი გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდაო. რაც მთავარია, ქართველ ისტორიკოსს კარგად ესმის თეოლოგიისა და ფილოსოფიის სწორღირებულების იდეა, როგორც ეს ზემოთ აღინიშნა.

ცხადია, რომ ეს იმ სოციალური ჯგუფის შეხედულებაა, რომელიც მეფეს მხარს უჭერდა და ერთმმართველობის იდეას ექომავებოდა.

მდგომარეობის საერთო-კულტურული თვალსაზრისით გასარკვევად საკმარისია მივხედოთ, თუ რა მდგომარეობაა ამ ღროს ბიზანტიაში. კეთილსაღებო კომუნის მიერ წარმოებული პოლიტიკა იბრძოდა „ელლინთა სიბრძნის“ წინააღმდეგ. თუ ქართველი ისტორიკოსი წერს იერუსალიმისა და ათენის შესახებ, ბიზანტია კეთილსაღებო პარტიის სახით მხარს უჭერდა იერუსალიმს ათენის წინააღმდეგ. ნათელია, რომ ასეთი პოლიტიკა მდგომარეობდა ანტიკური ფილოსოფიის ანუ „გარეშე“ ფილოსოფიის საქმის დევნაში მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაღიღებლად.

ათენთან შედარება, რომელსაც ქართველი მემატრიანე აკეთებს, უპირვე-

¹ ქართლის ცხოვრება. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1953, გვ. 330-331.

ლეს ყოვლისა, იდეოლოგიურ შედარებას ნიშნავს და, ყოველ შემთხვევაში, საეკლესიო იდეოლოგიიდა დაშორებული უნდა იყოს. ამდენად, იგი უფრო მეორე — საერო ნაკლად მომასწავებელია XI საუკუნის იდეოლოგიურ ბრძოლაში. ასე გაიგო ათენთან შედარება ქართულმა საერო პოეზიამ და იგი შედარებისავე სახით შეინარჩუნა როგორც რუსთაველაზე, ისე რუსთაველის პოემაშიაც. აქ განსხვავება იხაზია ბოლოდ, რომ ევატიამე ერთგვარ პრიმატს ათენს აკუთვნებს.¹

ერთმმართველობის იდეოლოგი — საქართველოს მემკვიდრე არა ნაკლებ უსვამს ხაზს დავით აღმაშენებლის ღირსებასა და დამსახურებას. ამ ხოტბაში, რომელიც პროზაულადაა გამართული, პირველ ადგილზე მოხსენიებულია იგივე პომეროსი, არისტოტელე, ვითარცა მაქებარნი, პირველი—ტროელ გმირთა (აგამემონი, პარნი, ანკლევი და ჰექტორი, შემდეგ ოდისეუსი, ორესტე და სხვები), ხოლო არისტოტელე — აღქსანდრე მაკედონელია. ეს მოქმედები, აგრეთვე, მოცემულია რენესანსის პოეზიაში: ჩახრუხაძე თამარის განსაღიდებლად მოუწოდებს არისტოტელეს, პომეროსს, ხოლო ქართველი ისტორიკოსის მიერ ნახსენები ვებრელი ისტორიკოსის იოსების ნაცვლად ჩახრუხაძეს მოხსენებული აქვს შედგენა („შესხმა“) დიონის(სი)ს წიგნთა, რაც, როგორც აღინიშნა, ადამიანთა დასახელების სერიაში აგრეთვე პიროვნებას, ე. ი. დიონისის სახელით ცნობილ წიგნთა შემდგენელს, უნდა ნიშნავდეს. ამდენად, XII საუკუნის ქართველმა პოეტმა ვებრელი ეროვნების ისტორიკოსის ნაცვლად თამარის მეხოტბედ დასახელა პირი, რომელიც, ჩანს, საქართველოსთან ეროვნულადაც უფრო ახლო იქნებოდა — დიონისის სახელით ცნობილი წიგნების შემდგენელი („შესხმელი“).²

ერთმმართველობის იდეოლოგი და დავითის პარტიის მონაწირე ქართველი მემკვიდრე უაღრესად განათლებული კაცი ჩანს. ფილოსოფოსთა დასახელების გვერდით არაა მნიშვნელობას მოკლებული შედარებები, რომელთაც გამარჯვებული იდეოლოგიის წარმომადგენელი საზეიმო სტილით ასრულებს. ამ შედარებათა შორის უკანასკნელი ადგილი არ ეკუთვნის ბიზანტიის კეისარ კონსტანტინე დიდთან დავითის შედარებას, რასაც არ შეიძლებოდა გარკვეული აზრი და მიზანდასახელობა არ ჰქონოდა სარჩულად. ასევე მნიშვნელოვანია სხვა შედარებები, კერძოდ პავლესთან, რაც შეითვისა ქართული რენესანსის ფილოსოფიურმა პროზამ ფილოსოფოს იოანე პეტრიწის სახით.

ყველა ამ შედარებას არა აქვს არსებითი მნიშვნელობა. სანაგებროდ, ისინი მაჩვენებელია იმ იდეოლოგიის გამარჯვებისა, რომელიც ერთმმართველობის მომხრეთა ბანაკს ახასიათებდა. XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე საქართველო, მართლაც, მივიდა შინაგან ბრძოლათა მიმდინარეობის პირობებში

¹ ამაზე წერდა ჯერ კიდევ შავთელი I—დავით აღმაშენებლის ნებოტბე. ჩახრუხაძე მიმართავს იმავე ათინულ ბრძენთ შველისათვის: პლატონსა და არისტოტელეს, ხოლო, დასასრულ, სარენესანსო პოეზიის მეთაური—რუსთაველი ნესტან-დარეჯანის შექების შესახებ ამბობს: „მე ვინ ვაქებ—ათენს ბრძენთა ხმს აქებდეს ენა ბევრი“.

² ქართლის ცხოვრება, ს. ყუბუჩიშვილის გამ., გვ. 342, შეადარე ჩახრუხაძე, თამარ-იანი, სტროფი 86.

სწორედ ამ ჯგუფის გამარჯვების ნიშნის ქვეშ. ამ ფაქტის გამომხატველია მემატინანის საზეიმო ჭტილი და გონიერი შედარებანი და მეტი არაფერი.

თვით სააზროვნო ვითარებისათვის XI—XII საუკუნეების მიჯნაზე უფრო მნიშვნელოვანია სარწმუნოების საკითხებისადმი თავისუფალი დამოკიდებულების ფაქტი, რომელიც აღინიშნება ისტორიკოსის მიერ დავითის მიმართ. VII—X საუკუნეებში განმტკიცებული დოგმატიზმის შემდეგ ასეთი ტოლერანტობა ანუ მომთმენობა სხვადასხვა აღსარებათა და საკულტო ვითარებათა მიმართ უაღრესად მნიშვნელოვანია იმდროინდელ საქართველოში გამარჯვებული სოციალური ჯგუფისათვის.

ორი სოციალ-კულტურული ჯგუფის ბრძოლა, ცხადია, გრძელდებოდა და ხან მძაფრ, ხან შენელებულ ფორმაში ვლინდებოდა. თავისუფლებისა და მომთმენობის ჯგუფს უპირისპირდებოდა მეორე — დოგმატიკური ჯგუფი, რომელიც სოციალ-კლასობრივად სასულიერო და საერო არისტოკრატის რეაქციონური ჯგუფის სახით არსებობდა. საქართველოში ჩამოსულ სხვადასხვა ერის წარმომადგენელთა კულტურული ურთიერთობის განსახორციელებლად ამ დროს აგებულ იქნა საგანგებო სახლი, სადაც თავს იყრიდნენ და ერთიმეორეს უზიარებდნენ თავ-თავიანთი ლიტერატურისა და ხელოვნების ნიმუშებს. აქვე იმართებოდა სხვადასხვა სარწმუნოებრივი დისკუსიები, რომლებშიც თანამედროვეთა მოწმობით, მონაწილეობას იღებდა თვით დავითიც.

ცხადია, ეს უკანასკნელი ცნობაც გამარჯვებული იდეოლოგიის გამოვლენაა, მაგრამ არაფერი იყო შეუძლებელი ასეთი მოღვაწეობის თვით ფაქტში: საკმარისია გავიხსენოთ ფრიდრიხ ბარბაროსა და რობერტ იტალიელი, რომლებიც მსგავს პირობებში ასეთსავე მოღვაწეობას ეწეოდნენ თავიანთ ქვეყნებში.

დავითს, ჩანს, მრავალი მონაცემი ჰქონდა თანამედროვე საფილოსოფიო ვითარებაში მონაწილეობისათვის. თანამედროვე წყაროები ადასტურებენ მის ნაკითხობას ბერძნულ ფილოსოფიურ მწერლობაში. ზოგი ამ წიგნთაგანი იქვეა დასახელებული, ამას ერთვის მეხოტბის განცხადება, რომ დავითს სხვებზე უკეთ ესმოდა სწორედ პროკლეს ფილოსოფია¹. ამ საკითხის დაზუსტებაც შეიძლება. XII საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსი პეტრიწი ამ ცნობას ურთავს კიდევ იმ ცნობას, რომ დავითი მას, ე. ი. პეტრიწს, დახმარებას უწევდა ფილოსოფიური მუშაობის დროს, მხარის დაჭერისა და სათანადო პირობების შექმნის სახით. ამასთან დაკავშირებით, გასაგები ხდება პოეტის თქმა დავითის მიერ პროკლეს გაგების შესახებ.²

ამავე გარემოებას უნდა ადასტურებდეს ქართველი მემატინანის მიერ მოთხრობილი ამავე დავითის ოპის დროსაც კი წიგნებით გატაცების

¹ ამის შესახებ პოეტი XII ს. წერს ხედვისუფაღარ სინლოთ სიხზოსა სტრ. 53.

² ამ განცხადებას პეტრიწი აკეთებს სწორედ პროკლეს წიგნი „აკავშირნი თეოლოგიურნი“-ს შესახებ დაწერილ შენიშვნებში, რომლებიც მოცემულია პეტრიწის ნაშრომის შესამე ნაწილში. იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, ტ. II, გვ. 222.

შესახებ და იქვე მოხსენებული ცნობა, რომ წიგნი, რომლითაც დავითი ყოფილა გატაცებული, იყო წიგნი „სალმრთისმეტყველო“¹.

დავით აღმაშენებელზე იმიტომაც საჭირო შეჩერება, რომ იგი უკუფენს იმ კულტურული მუშაობის სურათს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ანალოგიურ პირობებში სხვა ქვეყნებშიაც. ეს ვითარება იყო სიცილიაში — ფრიდრიხ ბარბაროსას სახით უყუფენილი; ისეთივე მწიგნობრობა, როგორც აღინიშნა, იყო იტალიაში — რობერტოს სახით მოცემული. ასეთი მდგომარეობა ყველა აღნიშნულ შემთხვევაში წინა-რენესანსულ ვითარებად იყო ცნობილი.

დავითი, როგორც უკუფენა საქართველოში ასეთივე ვითარებისა, გამომხატველია ერთსა და იმავე დროს იდეოლოგიური ბრძოლის იმ საფეხურისა XI საუკუნეში, როდესაც ბრძოლა ერთმმართველობისათვის გამარჯვების სტადიაში შევიდა და სათანადო სააზროვნო გამოხატულება ჰპოვა იმ ნააზრევის სახით, რომელიც თვით დავითის პიროვნებასთანაა დაკავშირებული. ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა და მისი განვითარებისათვის ხელის შეწყობა, აკადემიის დაარსება გელაში, რომელიც ფილოსოფიური მუშაობის ცენტრად გადაიქცევა თუ მთელი აღმოსავლეთისათვის არა, როგორც უეჭველი განდიდებით აღნიშნავს ქართველი თანამედროვე წყარო, ყოველ შემთხვევაში საქართველოსათვის, პირადი გატაცება პროკლეს ფილოსოფიით, თავისუფალი აზროვნება, მონაწილეობა თავისუფალ საკულტო დისკუსიებში — ეს მრავალმხრივობა ინტერესისა და ცოდნისა იმიტომაც საგულისხმო დავითის პიროვნებაში, რომ იგი სარენესანსო განწყობის მონასწავებელია.

XI საუკუნის საქართველოში ისტორიული სიტუაცია ხალხის, როგორც ამ ისტორიის შემქმნელის, სურვილებს ემორჩილებოდა. ხალხი იბრძოდა ფეოდალთა ასალაგმავად — საეროსი და საეკლესიოსი — და ერთმმართველობის განსამტკიცებლად. XI საუკუნის საქართველოში აზროვნება და ლიტერატურა ამ მისწრაფების უყუფენა იყო. დავით აღმაშენებელი როგორც პიროვნება არაფერი იქნებოდა, რომ ის ხალხის მისწრაფებათა გამომხატველი არ ყოფილიყო. მან ეს შეიგნო, საქმითაც აჩვენა და ნააზრევიც გამოხატა, ხალხმაც ასწია დავით აღმაშენებელი და მისი სიტყვა და საქმე ისტორიას გადასცა. მართლია, ეკლესია მიხვდა ამ კავშირს, დავითის გამოყენება თავისი მიზნებისათვის მოინდომა, მის ფრესკალურ გამოსახვას ერთ ხელში ხმალი და მეორეში ტაძარის გეგმა მისცა, მაგრამ თანამედროვე ისტორიკოსმა უფრო ნათელი სურათი დაგვიტოვა: არა მახვილისა და ეკლესიის, არამედ მახვილისა და წიგნის გაერთიანების ამბავი.

XI საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლები საქართველოში უფრო XII საუკუნისათვის სამზადისს წარმოადგენენ. XI საუკუნეში მომხდარ იდეოლოგიურ ბრძოლათა დოკუმენტალური ძეგლები ნაკლებად მოიპოვება. აქ შეიძლება თვით დავითის ნაწერები ჩაითვალოს ფრიად დამახასიათებლად. ამის გარდა, ორ ბანაკს შორის არსებული ბრძოლის ძეგლად შეიძლება ჩაითვალოს

¹ იმდროინდელ საქართველოში ბერძნულ „თეოლოგიკს“ ჩვეულებრივ თარგმნიდნენ პროკლეს წიგნის სათაურის გადმოცემის დროს სიტყვით „სალმრთისმეტყველო“. ეს ტრადიცია უფრომ მცირისაგან წამოვიდა.

კუთხე-ურბნაის კრების სეგლანწერა. განსაკუთრებული და ფილოსოფიურად მეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს იმ ორი იდეოლოგიური ჯგუფის შექმნას, რომელთაც, მართალია, განათლება საქართველოს გარეშე მიიღეს, უცხოურ გავლენასაც განიცდიდნენ დასაწყისში, მაგრამ შემდეგში ორივე ჯგუფი საქართველოში მოღვაწეობდა და აქ XI—XII სს. მიჯნაზე გამძაფრებული სოციალური ბრძოლის იდეოლოგიურ უკუცენას წარმოადგენდა.

დავით აღმაშენებლის თხზულებათა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი ძეგლია „გალობაჲი სინანულისანი“. ეს თხზულება, ერთის შეხედვით, წარმოადგენს სათაურის შესაფერ მონანიებას ავტორის მიერ ვითომდა მანამდე ჩადენილ შეცდომათა. ბევრს სწორედ ასე ესმის ეს ძეგლი და კიდევ უფრო სპეციალურ, ვიწრო პიროვნულ ხასიათს აძლევს ამ თხზულებას. ფიქრობენ, რომ თხზულებაში ოჯახურ ცხოვრებაში ჩადენილი ზოგიერთი საქციელით გამოწვეული გრძნობები იყო გადმოცემული. თუ საქმეს ისტორიულად მივუდგებით და ზოგიერთ ანალოგიასაც მივხედავთ, შეიძლება გამოირკვეს, რომ საქმე სხვანაირადაც იყოს. ცნობილია, რომ დავითს თავისუფალი გაგება ახასიათებდა ზოგი საკანონის მიმართ, კერძოდ, მარიამის ღვთისშობლობის დოგმის მიმართაც. აქედან დანახული შეიძლება შემთხვევითი არც ის იყოს, რომ XII ს. თანამედროვე ქართველმა პოეტმა დავითი მაქსიმე აღმსარებელს შეადარა¹. ცნობილია მაქსიმეს ბედი მისი მწვალებლობაში ბრალდებასთან დაკავშირებით, რაც იმდენად მძიმე აღმოჩნდა, რომ იგი მაქსიმეს სიცოცხლედ დაუჯდა.

სოციალური ბრძოლების მიხედვით, უკეთუ დავითი კალმითაც უკუფენდა თავის დროს, მას სწორედ ისეთივე პოზიცია უნდა დაეკირა, როგორც მან მართლაც დაიჭირა: ერთის მხრივ, მან დაწერა თანამედროვე, მის წინააღმდეგ მებრძოლ არისტოკრატიათან ანგარიშის გასწორების ძეგლი, ხოლო, მეორეს მხრივ, იდეოლოგიური დოკუმენტი, რომელიც, უკეთუ მას ვიწრო პიროვნულად არ გავივებთ, შეიძლება გამოდგეს, როგორც ერთგვარი იდეოლოგიური ვითარების გამომხატველი.

ჩვენი ძეგლის ზემოთ დასახელებული ადგილები შეუძლებელს ჰყოფენ ვიფიქროთ, რომ აქ ოჯახური ამბებია გამოვლინებული. ერთი მართლაც შესაძლებელია, რომ დასახელებული თხზულება წარმოადგენდეს ერთგვარი სინანულის გამოხატულებას იმ გაბედულ შეხედულებათა გამო, კერძოდ, კულტის საკითხში, რომელთა შესახებ ერთმხრივ მოწმობს რამდენიმე წყარო. ადვილად დასაშვებია, რომ მოგვიანო ხანაში ავტორი, მართლაც, მიეცა ერთგვარ სინანულს ყველა ამის გამო. მაგრამ ეს ხომ სწორედ იმის საბუთია, რომ აქ მოსანანიებელიც ყოფილა.

ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით მნიშვნელობა აქვს დავითის მიერ გამოვლენილ თავისუფალ აზროვნებას ზოგიერთი საეკლესიო დოგმატის მიმართ, ვიდრე იმ სინანულს, რომელიც მას ამასთან დაკავშირებით შემდეგ გამოუთქვამს. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ასეთი სინანულის ამ-

¹ შავთელი, იხ. მის „ოდებში“ სტროფი 6.

ბავი, მოგვიანო ხანაში გამოთქმული. ასეთი მაგალითია ბოკაჩიოს სინანული თავისი აღრინდელი ნაწერების გამო. დღეს ბოკაჩიოს სინანულს არავინ ყურადღებას არ აქცევს, გარდა მისი ბიოგრაფებისა; ყოველ შემთხვევაში, იტალიის რენესანსის დინებაში სრულიად შეუმჩნეველად ჩაუარა მოხუცებულ ბოკაჩიოს ბუზღუნს და იტალიურ საზოგადოებრივ აზროვნებას ოდნავი კვალიც ვერ დააჩნია. საქართველოს სინამდევალეშიც XI საუკუნის იდეოლოგიურ ბრძოლათა სფეროში „გალობანი სინანულიანი“ არც ბიოგრაფიულ ეგვლია, არც დიდი ფილოსოფიური, მაგრამ ამხელს იმ სააზროვნო ვითარებას, როცა ერთმმართველობის ნატარებელიც კი იმდენად ჩაითრია თავისუფალმა აზროვნებამ, რომ მერე ეს გარემოება სანანიებელი შეექმნა.

რუის-ურბნისის „ქეგლისწერაც“, აგრეთვე, ნიშნენელოვანია არა როგორც რაიმე ლიტერატურული ანუ სააზროვნო ძეგლი. იგი ქეგლისწერა და მეტი არაფერი, რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებასთან დაკავშირებული, რომელზედაც უკვე იყო ზემოთ ლაპარაკი. ეს ძეგლი, რუის-ურბნისის კრების ვითარების გამომხატველი, უკუფენს იმ დემოკრატიულ სოციალურ იდეებს, რომელთა მატარებელი იყო ამ საუკუნეში გიორგი მთაწმიდელი. კრების დემოკრატიული ფენის გავლენა ჩანს რუის-ურბნისის „ქეგლისწერაში“, ხოლო დემოკრატიული იდეები, მასში გამოვლენილი, იყო ის სიახლე საუკუნისა, როცა ხალხის გავლენა გაძლიერდა და გიორგი მთაწმიდელის მაგვარ მოღვაწეთა პირით მეტად თუ ნაკლებ მწყობრ იდეებად დალაგდა. სიტყვითა და საქმით დემოკრატიული იდეების გამარჯვება იდეოლოგიური ბრძოლის ერთი ნაკადთაგანია XI—XII სს. მიჯნაზე.

არისტოკრატიამ, სასულიერო არისტოკრატიის სახით, მარცხი განიცადა ამ კრებაზე, რომელზედაც ხალხმა თავისი წარმომადგენლების — დაბალი სამღვდლოების სახით საქმეში ერთგვარი სიცოცხლე შეიტანა; ყველაფერი ეს ერთვის იმ საერთო სურათს, რომელიც იქმნება, როგორც ჩარჩოები, იდეოლოგიური ბრძოლის გასაშლელად, რომელსაც XI საუკუნე ამზადებს და რომელიც XII ს. საბოლოოდ განაძაფრდება.

XII საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლისათვის ყველაზე დამახასიათებელია, რომ საქართველოში ყალიბდება სამეცნიერო-საფილოსოფიო მუშაობის ორი ცენტრი: იყალთოს აკადემია და გელათის აკადემია. უმაღლესი განათლების ორი ცენტრის არსებობის ეს ფაქტი თავისთავად აყენებს მათი ხასიათის შესახებ საკითხს — რა კავშირი ჰქონდა ამას საქართველოს იდეოლოგიურ ბრძოლებთან XI—XII საუკუნეებში.

საქართველოში XI საუკუნეში შექმნილი ვითარების გასაგებად არაა აუცილებელი მეზობელ სახელმწიფოთა ვითარებას მივხედოთ, მაგრამ ბიზანტიის მიმართ ცოტა თავისებური მდგომარეობაა. საქმე ისაა, რომ XI საუკუნეში, როგორც აღინიშნა, მკიდრო კავშირი დამყარდა საგანმანათლებლო საქმეში საქართველოსა და ბიზანტიას შორის. საქართველოდან ბიზანტიაში მასიურად იგზავნებოდა ახალგაზრდობა განათლების მისაღებად. ეს არ ნიშნავდა, რომ თვით საქართველოში არ იყო განათლების მიღების შესაძლებლობა: სამონასტრო-საგანმანათლებლო ცენტრები საქართველოშიაც არსებობდა და

ბიზანტიისათვის დაესხება მაინცა და მაინც დიდ საქიროებას არ წარმოადგენდა.

გიორგი მთაწმიდელის სახელთანაა დაკავშირებული საქართველოდან, მომეტებულად სამხრეთ ქართლიდან, უცხოეთში (ბიზანტიაში) ახალგაზრდობის წარგზავნის პრაქტიკა განათლების მიღების მიზნით. რამდენადაც გიორგი მთაწმიდელს ეს ახალგაზრდობა ბერძენ მასწავლებლებთან კი არ მიჰყავდა, არამედ თავისსა და თავის თანამოაზრეებთან და ახალგაზრდათა სოციალური წარმოშობაც — უბრალო აზნაურთაგან — საგანგებოდ იყო გათვალისწინებული, ყველაფერი ეს გარკვეულ მიზანდასახულობას ემსახურებოდა. ჩანს, მიზანი იმაში მდგომარეობდა, რომ გარკვეული მიმართულებით მომხდარიყო ახალგაზრდათა იდეოლოგიური მომზადება.

თვით საქართველოში საგანმანათლებლო საქმე არცთუ ისეთ მდგომარეობაში იყო, რომ უცხოური დახმარება დასჭირებოდა, მაგრამ საგანმანათლებლო წრე და არე განმსჭვალული იყო გარკვეული საეკლესიო ვიწრო და, რაც მთავარია, საეკლესიო პოლიტიკით: „ქართული სინა“ ძლიერი იყო ცოდნის მიღების შესაძლებლობით, მაგრამ ეს „სინა“ იყო და მას თავისი მტკიცედ მიღებული წანამძღვრები ახასიათებდა. ერთმმართველობის მომხრე ჯგუფს ხალხური ტენდენციები და აზროვნების მეტი სიფართოვე ესაჭიროებოდა. შემთხვევითი როდია, რომ უცხოეთში ახალგაზრდობის გაყვანას სწორედ ის კაცი ხელმძღვანელობდა, რომელიც ხალხური იდეებით იყო განმსჭვალული და ერთმმართველობასაც მხარს უჭერდა, სახელდობრ, გიორგი მთაწმიდელი.

ამდენად, განათლების საქმესაც XI საუკუნეში ორ ბანაკს შორის იდეოლოგიური ბრძოლის დადი აზის და მხოლოდ ამ ნიშნის ქვეშ არის შესაძლებელი იმ მოვლენის გაგება, რომ, მიუხედავად თვით საქართველოში მრავალგზისი შესაძლებლობისა, ახალგაზრდობას სათანადო განათლება მიეღო, იმათ მაინც გიორგი მთაწმიდელის ზედამხედველობისა და ხელმძღვანელობის ქვეშ გზავნიდნენ საზღვარგარეთ. იდეოლოგიური ბრძოლა სკოლის ირგვლივ ბრძოლასაც ნიშნავდა და წარმოებდა კიდევ.

ამრიგად გაზრდილ ხალხს იდეოლოგიური პოზიციები უნდა დაეჭირა საქართველოში წარმოებულ ბრძოლაში; ჩუის-ურბნისის კრებაზე არა ერთი და ორი ცნობილი ასეთი მოღვაწე იმ რეფორმებისათვის მებრძოლი, რაიცა აღბეჭდილი სათანადო ძეგლისწერაში.

ცალკეული პირები შეიძლებოდა გამოპყოფოდნენ ახალგაზრდათა ჯგუფს და თავისი უნარისა და მონაცემთა მიხედვით უფრო შორს წასულიყვნენ, საბერძნეთში უმაღლეს განათლებას ზიარებოდნენ და საქართველოში უფრო თვალაჩინო საქმიანობა გაეშალათ.

სოციალურ-იდეოლოგიურმა ბრძოლამ საქართველოში, ამრიგად, განსაზღვრა განათლების საქმე შეიგნითაც და გარეთაც. საქმე ისე კი არ უნდა წარმონდგეს, თითქოს საქართველოში XI საუკუნის ესა თუ ის მოღვაწე ამა თუ იმ ბანაკს მიეზნრო იმისდა მიხედვით, თუ რომელი მიმდინარეობის გავლენას განიცდიდა უცხოეთში; ასეთი ახსნა არამეცნიერული და, შეიძლება

ოქტეას, იდეალისტურიც იქნებოდა. სინამდვილეში, პირიქით უნდა ყოფილიყო: საქართველოში წარმოებული სოციალ-იდეოლოგიური ბრძოლა ახდენდა გავლენას იმ ფაქტზე, თუ რომელ მიმდინარეობას ეტანებოდა უცხოეთში ქართველი ახალგაზრდობა.

ბიზანტიაში, ისე როგორც საქართველოში, XI საუკუნეში გამწვავებული ბრძოლა იყო იმ განსხვავებით, რომ იქ საკეისრო ძალაუფლება, ალექსი კომნენის სახით, ეკლესიასთან შეკავშირებული ებრძოდა ფილოსოფიური განაზღვების, რენესანსის წარმომადგენლებს. ბრძოლა იყო მკაცრი და დაუნდობელი, კეისარი განსაკუთრებით მკაცრ პოლიტიკას აწარმოებდა მწვალებელთა (ერეტიკოსთა) წინააღმდეგ მას შემდეგ, რაც ამ საფარს ქვეშ ბიზანტიას ბრძოლა დაუწყეს სლავიანთა ტომებმა და ჩრდილ-აღმოსავლეთით ნამდვილი საფრთხე შეუქმნეს. ბიზანტიურმა დაპყრობითმა პოლიტიკამ, რომელმაც დიდი ხანი არ იყო მას აქეთ, რაც სისხლიანი ომებში გადაიხადა მწვალებელთა წინააღმდეგ მცირე აზიაში, კავშირი გააბა „მართლმადიდებელ ეკლესიასთან“ და ამ მოკავშირეთა შეტევა. ცხადია, კონსტანტინეპოლის აკადემიასაც სწვდა.

ამ აკადემიაში ფილოსოფიურ რენესანსს ჯერ ცნობილი ფილოსოფოსი მიქაელ პსელოსი ხელმძღვანელობდა¹. იგი არ აღმოჩნდა ისეთი მეტროპოლი, როგორსაც მოითხოვდა შექმნილი მდგომარეობა: პრინციპულობას მან ამჯობინა კეისრის მიერ დაპირებული პატივი და მდგომარეობა. ფილოსოფიის რენესანსს კონსტანტინეპოლში სათავეში ჩაუდგა მეორე პირი — იოანე იტალი, რომელიც უფრო მტკიცე აღმოჩნდა წარმოებულ იდეოლოგიურ ბრძოლაში. იოანე იტალი ისე, როგორც მიქაელ პსელოსი. სათანადო ფილოსოფიური ხარისხით, სახელდობრ, ხარისხით „ფილოსოფოსთა იპატოსი“ (Ἰπατοσὶ φιλσοσοφῶν) შემკული, ენერგიულად განაგრძობდა ბიზანტიაში ფილოსოფიური რენესანსის საქმეს. მოწინააღმდეგე ბანაკს ხელმძღვანელობდა კონსტანტინეპოლის აკადემიაშიც და მის გარეც ცნობილი კონსერვატორი იოანე ქსიფოლინი. იგი სასტიკად ებრძოდა პროგრესულ ბანაკს ბიზანტიურ ფილოსოფიაში. რისთვისაც წარჩინებულ იქნა მეფის მიერ და კონსტანტინეპოლის მღვდელმთავრად აღწევებულ.

ასე ებრძოდა კონსტანტინეპოლში ეკლესიისა და საკეისრო ძალაუფლების კავშირი „ელინთა სიბრძნის“ აღორძინებას. იოანე იტალი მის თანამოაზრეებთან ერთად საეკლესიო სასამართლოთი გასამართლებულ და დაწყევლილ, ანუ ანათემეტირებულ, იქნა, ხოლო საერო ფილოსოფოსი. „ელინთა სიბრძნის“ მომხრენი. განიღვენენ კონსტანტინეპოლიდან.

უკანასკნელთა შორის აღმოჩნდა ქართველი მოაზროვნე, იოანე იტალის მოწაფე, ხოლო შემდეგ თანამებრძოლი — იოანე, მოგვიანო დროში პეტრაწო-

¹ მიქაელ პსელოსი ცნობილი იყო არა მარტო ამა თუ იმ საკითხის შესახებ დაწერილი კომენტარიებით, არამედ მას მიეწერებოდა სახელგანთქმული „სინოპსისი“, ე. ი. „მიმოხილვა“ არისტოტელეს ლოგიკისა, რომელიც საფუძვლად დაედო დასავლეთში არისტოტელეს ლოგიკისადმი ინტერესს. იხ. Prantl, Geschichte der Logik, II, 271—294.

ნელად ანუ პეტრიწად წოდებული. კონსერვატიული ბანაკის თანამოაზრეთა შორის აღმოჩნდა ქართველი მოაზროვნე — არსენი, შემდგომში იყალთოელად სახელდებულ.

საქართველოში წარმოებულმა სოციალურმა ბრძოლამ, როგორც ითქვა, განსაზღვრა ის გარემოება, რომ იდეოლოგიური ბრძოლის გამწვავების დროს საქართველოში აღმოჩნდა ორი, ერთიმეორისაგან განსხვავებული, მეტი — ერთიმეორისათვის დაპირისპირებული მოაზროვნე. ეს ორი პიროვნება საჭიროა აზროვნების ისტორიისათვის საქართველოში, როგორც მოწინააღმდეგენი, რომლებშიც უკუიფინება თვით საზოგადოებაში წარმოებული მძაფრი ბრძოლა ორი ბანაკისა: პროგრესულისა და კონსერვატულის.

ამ გარემოებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ქართული სინამდვილე, როგორც აღინიშნა, იმდენად პურობილი იყო შინაგანი ბრძოლით, რომ მან განათლების მთელი ხაზი თავისი გავლენის ქვეშ მოაქცია. რუსულბუნისის კრების მოწინავე მონაწილენი, ერთის მხრივ, და რეაქციონური ბანაკის წარმომადგენელნი, მეორეს მხრივ, პრინციპულად იმავე საქმეს აკეთებდნენ, განსხვავება მხოლოდ ხარისხში იყო. საერთო ვითარება ბრძოლის შინაარსით ხასიათდებოდა და სათანადო დაწესებულებებსა და იდეოლოგიებს მოითხოვდა. დაწესებულებები იყო — ორი აკადემია, ხოლო იდეოლოგიები — არსენ, იყალთოელად წოდებული, და იოანე, შემდეგში პეტრიწონელად სახელდებულ.

XI საუკუნეში წარმოებული იდეოლოგიური ბრძოლა მხოლოდ ნაწილობრივ ემთხვევა ორი აკადემიის დაარსების ისტორიას. რაც შეეხება არსენ იყალთოელისა და იოანე პეტრიწის, როგორც ორი დაპირისპირებული ბანაკის, ბრძოლას, იგი, XI საუკუნეში შემზადებული, არსებითად გაიშლება მხოლოდ XII საუკუნეში.

ბრძოლა კონსერვატულსა და პროგრესულ ბანაკ შორის XI საუკუნის საქართველოში წარმოებს დოგმატიკურსა და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შეთვისებას შორის. საეკლესიო არისტოკრატია და, ამასთან ერთად, საერო, ე. ი. ერთი მთლიანი ბანაკი ერთმმართველობის წინააღმდეგ მამართლული, ჩანს, უფრო ადრე აღწევს ერთგვარად მყარ მდგომარეობას. ყოველ შემთხვევაში, როცა ი. პეტრიწი ბიზანტიიდან დევნილი ი. იტალის გასამართლების შემდეგ საქართველოში ბრუნდება, იგი აქ დიდ წინააღმდეგობას წააწყდება დოგმატიკოს-კონსერვატორთა მხრივ და იძულებულია სამშობლო დასტოვოს. საჭირო შეიქმნა ოც წელს სამშობლოს გარეთ იძულებითი ყოფნა, რომ პეტრიწისათვის შესაძლო გამხდარიყო საქართველოში დაბრუნება. მაშინაც ეს შესაძლებელი გახდა მხოლოდ იმის წყალობით, რომ საქართველოში ბრძოლა ერთმმართველობასა, როგორც პროგრესულ მოვლენასა, და ფეოდალურ წრეებს შორის პირველის უპირატესობით დამთავრდა¹.

იგივე ითქმის აკადემიების შესახებ. ჩანს, არსენის ხელმძღვანელობით აკადემია იყალთოში უფრო ადრე ჩამოყალიბდა. დასაშვებია, რომ იგი კონ-

¹ ცნობები მოცემულია თვით პეტრიწის მიერ. იხ. თხზ., II, ნაწილი მესამე.

სტანტინეპოლის აკადემიის მიხედვით იქნებოდა შექმნილი, სადაც თვით აკადემიის ფუძემდებელი არსენი სწავლობდა. ცხადია, რომ არსენი არ მიიწვევდა იყალთოს აკადემიაში სამოღვაწეოდ პეტრიწს, რადგან ისინი საწინააღმდეგო ბანაკს ეკუთვნოდნენ ჯერ კიდევ ახალგაზრდობიდან. პეტრიწის ცნობა, რომ მას თავისი „ნათესავი“, ე. ი. ქართველობა, თანაგრძნობით არ შეხვდა, ამ ფაქტის დადასტურება უნდა იყოს¹. ვიდრე სასულიერო და საერო არისტოკრატია შეუბღალავად ბატონობდა XI საუკუნის საქართველოში, იდეოლოგიური უპირატესობაც მათი იყო და სათანადო ცენტრიც² ჰქონდათ იყალთოს აკადემიის სახით, სადაც დოგმატიკურ-კონსერვატიული ვითარება ბატონობდა.

XII საუკუნის დასაწყისში რუს-ურბნისის კრების შემდეგ წელმომაგრებული ერთმმართველობის მატარებელი დავით აღმაშენებელი გელათის მონასტერთან, როგორც იმდროინდელი წესი იყო, აარსებს ახალ აკადემიას — უმაღლესი ცოდნის მოსაპოვებელ კერას მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დარგში. სიტუაციის მიხედვით გელათის აკადემია უკუფენაა სოციალ-იდეოლოგიური ბრძოლის ახალი ფაზისა, რომელმაც შესცვალა წინა დრო, რომლის იდეოლოგიურ დაკვეთას იყალთოს აკადემია ასრულებდა.

გელათის აკადემიის დაარსების უმაღ დავითმა გამოიწვია უცხოეთში თავშეფარებული იოანე პეტრიწი და მას გელათის აკადემიის მეთაურობა შესთავაზა. პეტრიწი დაბრუნდა სამშობლოში და „თანადგომითა დავითისათა“ (ე. ი. დავითის დახმარებით) ფართო ფილოსოფიურ საქმიანობას შეუდგა.

სარწმუნოებრივი მომთმენობისა და თავისუფალი აზროვნების ინტერესებისათვის დავითმა მიანიც სცადა ქართული სამეცნიერო-საფილოსოფიო მოღვაწეთა გაერთიანება და არსენ იყალთოელსაც შესთავაზა გელათის აკადემიაში თანამშრომლობა. ეს, ჩანს, იყალთოს აკადემიის გაუქმებას ნიშნავდა, რის გარეთ არსენ იყალთოელისათვის ასეთი წინადადების გაკეთებას აზრი ეკარგება. ასეთ გარემოებას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ, ისტორიული საბუთების მიხედვით, არსენი დავითის წინადადების უარყოფის შემდეგ შიომღვიმის მონასტერში იყო³.

XI საუკუნის სამზადისი მნიშვნელობა ქართული კულტურის ვითარებისათვის XII საუკუნეში, საერთოდ, და, კერძოდ, ფილოსოფიური კულტურის განასერო სავესებით აშკარავდება აღნიშნული ფაქტებით. იდეოლოგიური ბრძოლა, ცხადია, XII საუკუნეშიაც გადავიდა, რადგან, როგორც ზემოთ სოციალ-პოლიტიკური ვითარების მიმოხილვიდან დავრწმუნდით, საერთოდ, ეს ბრძოლა გაგრძელდა XII საუკუნეშიც.

ერთი რამ ამასთან ერთად ხდება ნათელი და ეს არცთუ უმნიშვნელო გარემოებაა: ისე, როგორც საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრება შედის XII საუკუნეში სოციალური ბრძოლების ნიშნის ქვეშ, ასევე უპირისპირდება ერთიმეორეს ორი მებრძოლი იდეოლოგია, ორგვარი ფილოსოფიური

¹ იოანე პეტრიწი, დასახ. ნაშრომი, III, გვ. 222.

² ქორონიკები, ტ. I, გვ. 246.

პოზიციით. ეს დაპირისპირება უფრო ნათელპყობს იმ წინააღმდეგობებს იდეოლოგიის სფეროში, რომლებიც წინა ხანას ახასიათებდა, რადგან ბრძოლის სოციალური დასაყრდენი უფრო გამოიკვეთა XII საუკუნისათვის.

XII საუკუნის სოციალ-პოლიტიკური სიტუაცია უკვე განვიხილეთ, საშაღისი იდეოლოგიური ბრძოლა XI—XII საუკუნეთა მიჯნისათვის ჩვენთვის ცნობილი გახდა. ჩვენი მორიგი ამოცანაა XII საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის განხილვა მისი მეთაურების: იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის ფილოსოფიური საქმის განხილვის გზით.

თაში მეორე

იდეოლოგიური ბრძოლა XII საუკუნის საქართველოში

XII საუკუნე საქართველოში, როგორც გაირკვა, ერთმმართველობის უპირატესობის ნიშნის ქვეშ ვითარდებოდა. „თანადგომა“, რომელსაც ბრძოლით მიიღწია სასულიერო და საერო არისტოკრატია, უფრო პოლიტიკური განვითარების ნიშანი იყო, ვიდრე ერთმმართველობის შევიწროება. „პირველი“ ანუ „ერთი“ ერთმმართველობის სახით მაინც თავის ადგილზე რჩებოდა — იგი კვლავ პირველი იყო „თანამდგომ“ მრჩეველთა შორის და „ერთი“ რადგან მისი ადგილის შენაცვლება არავის შეეძლო. ეს რომ ასე იყო, ე. ი. რომ „ისნის კარავი“ საქართველოს პოლიტიკური წარმატების გამოხატულება იყო და არა არისტოკრატის მიერ სამეფო ძალაუფლების დამარცხება და განსაზღვრა უფლებრივად, იქიდან ჩანს, რომ „თანადგომის“ პრინციპის შემოღებას დემოკრატიული ელემენტები მეთაურობდნენ.

უდავოა, რომ ამ მდგომარეობით, როგორც გაირკვა, არისტოკრატიაც სარგებლობდა და ერთმმართველობის საწინააღმდეგო ბრძოლამ აქ ერთგვარი შედეგების ტაქტიკა ამჯობინა.

ამდენად, არცთუ ისე მძაფრი, მაგრამ ბრძოლა ერთმმართველობასა და ფეოდალურ არისტოკრატიას შორის XII ს. გრძელდებოდა. ამან, ცხადია, თავისი უკუფენა ჰპოვა იდეოლოგიურ ბრძოლაშიაც. მწიგნობრულად, დროის პირობების მიხედვით, ორივე მებრძოლი იდეოლოგია სასულიერო მოღვაწეთა წიაღიდან გამოდიოდა. ასე იყო ყველგან, ასე იყო საქართველოშიაც. იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი, როგორც ორი მებრძოლი ბანაკის იდეოლოგები, სასულიერო პირები იყვნენ; კიდევ მეტი, ორივენი ბევრსა წერდნენ სწორედ თეოლოგიურ საკითხებზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ორივენი ერთნაირად მსჯელობდნენ. აქ ძალაშია მეცნიერული დებულება: საქმე ის კ არაა, რაზე ლაპარაკობს (თუ წერს) ესა თუ ის ავტორი, არამედ — როგორ ლაპარაკობს და წერს.

რაც შეეხება სასულიერო წოდებას — ისტორია უამრავ მაგალითს შეიცავს, რომ მწიგნობრობის ეს მონოპოლისტური წრე იძლეოდა როგორც რეაქციულ, ისე პროგრესულ მოღვაწეებსა და მოაზროვნეებს. ასე მაგალითად, იტალიის რენესანსის ერთი მეთაურთაგანი პეტრარკა სასულიერო პირი იყო; ასეთივე იყო საფრანგეთის რენესანსის ერთი მეთაურთაგანი — ფრანსუა რაბლე და სხვ.

მთავარია, რომ არსენ იყალთოელი დავითს არ თანაუგრძნობდა არა მარტო პოლიტიკის საკითხებში, არამედ საგანმანათლებლოშიც. ის არ თანაუგრძნობდა გელათის აკადემიის დაარსებას და არ მიუღია მონაწილეობა მის მუშაობაში. ის გარემოება, რომ არსენ იყალთოელის მთავარი თხზულება — „დოგმატიკონი“ გელათის ხელნაწერთა შორის აღმოჩნდა, ოდნავადაც არ ამტკიცებს საწინააღმდეგოს. წიგნი შეიძლება გავრცელდეს და აღმოჩნდეს ისეთ ადგილას, სადაც მისი ავტორი არასოდეს არ ყოფილა.

XII საუკუნის საქართველოში მოწინავე ძალას წარმოადგენდა ერთმმართველობა. იგი იყო ეროვნული კონსოლიდაციის მატარებელი: ეკონომიურად, პოლიტიკურად და კულტურულად ეს იყო გაერთიანება, გამართლება და, მასადაბე, წინსვლა. ამიტომ, ვინც ამ ძალასთან იყო, მას ან ხმლით, ან კალმით ეხმარებოდა, იგი პროგრესულ ბანაკში იყო. პირიქით, ვინც ერთმმართველობას ებრძოდა, იგი ფეოდალურ-არისტოკრატიულ დაქუცმაცებას ემხრობოდა, ეკონომიური კარჩაკეტილობისა და ეროვნული დამლის მომხრე იყო და, ამდენად, რეაქციას ემსახურებოდა.

ყველა ისტორიული მონაცემის მიხედვით არსენ იყალთოელი რეაქციის ბანაკში იყო. იგი იდეოლოგიურად დოგმატიკურ ბანაკში იყო, „ერთის“ ანუ „პირველის“ ფილოსოფიას ებრძოდა. ეს ნათელი გახდება, როცა განვიხილავთ მის თხზულებას — „დოღმატიკონს“ და სპეციალურად „პირველის“ შესახებ დაწერილ ტრაქტატს სათაურით — „პირმშოისათვის“, რომელიც ამ „დოღმატიკონის“ ერთ-ერთ ნაწილს წარმოადგენდა...

ვიდრე ამ ნეგატიურ პოზიციას შევეხებოდეთ, XII საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის ისტორიაში უფრო გამართლებულია პოზიტიურ პოზიციას გავეცნოთ. ასეთ პოზიტიურ პოზიციას წარმოადგენდა იმავე XII საუკუნეში იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმიანობა.

1. მრთმმარტველოზის იდეოლოგია XII საუკუნის საქართველოში და იოანე პეტრიწი

ერთმმართველობის იდეოლოგიის დამახასიათებელ ფილოსოფიას XII საუკუნის საქართველოში წარმოადგენს „ერთისა“ და „პირველის“ ფილოსოფია. ამ ფილოსოფიის ძირი ისტორიულად შორს მიდის, მაგრამ არსებითად საქართველოს კულტურის ფარგლებიდან არ ამოდის. ეს არაა ნეაპლატონიზმი, ისტორიულად არსებული და გარეგნულად იმავე პრობლემატიკისათვის განკუთვნილი, რომელიც „ერთისა“ და „პირველის“ საკითხს უკავშირდებოდა. აქ მსგავსება ამ გარეგნულობის იქით არ მიდის. არსებითად, ნეოპლატონიზმი ანტიკური ფილოსოფიის თავისებურ გაგრძელებასა და დამთავრებას წარმოადგენდა და, ამდენად, ეკლექტიკის ასაცდენად სინკრეტიზმის გზაზე დადგომას შეიცავდა. ამიტომ, მას დასჭირდა ანტიკურ ძირითად ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა „ფანტასტიკური შერწყმა“, რამაც ეს ფილოსოფია მაინც ვერ გადაარჩინა ერთგვარი სიჭრელისაგან. ეს ნაკლი იგრძნო ნეოპლატონიკურმა სკოლამ, მომდევნო განვითარებამ სამგზის შესცვალა სკოლის საფუ-

ძვლები და მისი გაჯანსაღება სცადა. პორფირე, იანბლიხე, პროკლე — ასეთი იყო სახელები იმ მთავარ მოღვაწეთა, რომელთაც ჩაატარეს „ფანტასტიკურად შერწყმულ“ ანტიკური ფილოსოფიის ელემენტების ერთგვარ სისტემაში მოყვანის ეს ცდა. პორფირემ არისტოტელეს ლოგიკის წინ წამოწვივით, საზოგადოდ, ლოგიკური პრობლემატიკის გამახვილებით, იამბლიხემ — თეოლოგიური საკითხების დაყენებითა და მთლიანი თეოლოგიური სისტემის ჩამოყალიბებით, ხოლო პროკლემ — პლატონის სისტემასთან შეგუებით სცადეს „ფანტასტიკური ნაერთის“ უფრო ორგანულ მთლიანობად გადაკეთება.

მთელი ეს ცდები უნაყოფოდ დამთავრდა და ფილოსოფიის ისტორიულმა განვითარებამ თანდათან გამოარკვია, რომ აქ იყო არსებითად ჭიდილი პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრევს შორის და იგი ხან ერთის, ხან მეორის უპირატესობით და ხან კი მათი სიმფონიით — შეთანხმებით თავდებოდა. არსებითად, ნეოპლატონიზმის ძირითადი საკითხი იქცა „ერთისა“ და „სიმრავლის“ საკითხად, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიას გადაუქრელი დარჩა და ვერც ნეოპლატონიზმმა გადაჭრა.

როგორც I ტომში გაიკვია, ამ საკითხის გადაჭრა ბიზანტიის სოციალ-პოლიტიკურ სიტუაციაში ე. წ. არეოპაგეტიკამ სცადა. ბიზანტიის სინამდვილემ „ერთის“ აბსოლუტიზაციით უკარნახა ე. წ. არეოპაგისტული წიგნების ავტორს ერთისა და სიმრავლის საკითხის გადაჭრა და იგი კვლავ შეუძლებელი გახადა სწორედ ამ აბსოლუტიზაციის მეოხებით.

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ აღნიშნულ ისტორიულ-ფილოსოფიურ პროცესში ერთისა და იმავე თეზისის ფილოსოფიურ-ისტორიულ ფილიაციასთან გვეჩინდეს საქმე. სინამდვილეში, სხვადასხვა პირობებში საკითხი სხვადასხვანაირად ისმებოდა და სწყუდებოდა. ანტიკურობის მიწურულში საკითხი ერთისა და სიმრავლს შესახებ ისე აღარ ისმებოდა და წყუდებოდა, როგორც ანტიკურობის კლასიკურ პერიოდში. ბიზანტიის სოციალ-პოლიტიკურ პირობებში საკითხი სხვადასხვაგვარად დაისვა და „ერთის“ აბსოლუტიზაციით გადაიჭრა. საკითხის ასეთი გადაჭრა ოდნავადაც არ გამომდინარეობდა ლოგიკურად მისი წინანდელი გადაჭრიდან. უამისოდ კი ფილიაცია არაა, რადგან საკითხს სწყვეტს ისტორიული გარემო, სოციალ-კლასობრივად გაშლილი კონკრეტული ისტორიული მონაცემები.

ასე იყო XII საუკუნის საქართველოშიაც. მართალია, ი. პეტრიწის თხზულებები დროის მიხედვით კომენტატორული ფორმით იყო შესრულებული, მაგრამ ეს მხოლოდ საფარი იყო იმ თავისებურ პირობებში, როდესაც ავტორისაგან მომდინარე აზრები ვისმე აზრებს უნდა ამოფარებოდა.

ი. პეტრიწის წარმომოხმისა და ფილოსოფიური განვითარების შესახებ მოგვებოვება ძალზე მცირე მასალები, საიდანაც მისი სააზროვნო განწყობისა და ინტერესების შესახებ რაიმე დასკვნის გაკეთება ძნელია. ვიცით, რომ ერთხანს ის კონსტანტინეპოლის ფილოსოფიურ წრეში ტრიალებდა; საიდან მოხდა ის იქ, ძნელი სათქმელია. იმავეთვე მიემხრო მემარცხენე მიმდინარეობას; იყო იტალის მახლობელი, რომელთანაც კავშირი სწავლის დამთავრე-

ბის შემდეგაც განაგრძო. ეს მეგობრობა, სხვათა შორის, როგორც ჩანს, მცინიერულ-საწიწკრულო თანამშრომლობაშიაც გადავიდა¹.

მალე ეს ურთიერთობა სრულ მეგობრობად გადაქცეულა. ციხეში მოთავსებულ იოანე იტალს წერილი მიუწერია თავისი მოწაფისათვის, სადაც უკანასკნელის პრინციპიალობას და სააზროვნო სიმტკიცეს აქებს. აქედან ნათელი ხდება ვის მხარეზე იყო იოანე ბიზანტიაში წარმოებულ ცხარე ბრძოლაში².

იოანე პეტრიწს ეს სახელწოდება დაერთო მას შემდეგ, როცა იგი, საქართველოში დაბრუნებული, ბიზანტიაში დარჩენის აკრძალვის შემდეგ, კვლავ განდევნილ იქნა სამშობლოდან რეაქციონერების შთაგონებით და პეტრიწონის ქართულ მონასტერთან დაასრებულ მასწავლებელს ხელმძღვანელობდა ოცი წლის განმავლობაში³.

საქართველოში ი. პეტრიწი დაბრუნდა და მის სახელს არასოდეს მოსცილებია დანართი წოდება „ფილოსოფოსი“. „იოანე ფილოსოფოსი“ — ასე სავანეებოდ იწოდება იოანე პეტრიწი და შეიძლება ითქვას, რომ ეს სახელწოდება ინმარება არა ნაკლებ ხშირად ძველ ქართულ ძეგლებში, ვიდრე „პეტრიწი“. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ბიზანტიაში სახელდება „ფილოსოფოსი“ სამეცნიერო ხარისხს ნიშნავდა, გასაგები იქნება, რომ იოანე პეტრიწს უკვე საბერძნეთში მიღებული აქვს სამეცნიერო ხარისხი — „ფილოსოფოსისა“⁴.

ყველაზე მნიშვნელოვანი საქმე ი. პეტრიწმა საქართველოში ყოფნისას გააკეთა. ეს მისი საქმიანობა უკავშირდება გელათის აკადემიას. შეუძომწმებელი ისტორიული ცნობების თანახმად ის აქ აპირებდა პლატონისა და არისტოტელეს თარგმნას, მაგრამ ასეთ რამეს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ჩვენი მსჯელობის საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ ნემესიოს ემესელის წიგნის „ბუნებისათვის კაცისა“ თარგმანება და პროკლეს წიგნის „კავშირნი თეოლოგიური“ თარგმანი-კომენტარი წინასიტყვაობითა და ბოლოსიტყვაობით.

ორივე წიგნის თარგმანება მნიშვნელოვანია, მაგრამ XII საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის უკუფენისათვის მთავარია მაინც უკანასკნელი თხზულება.

¹ ამას ადასტურებს ერთ-ერთი ნაწარმოების „სხვადასხვა ნარკვევნი“ (დიდიფორა ძეტემატა) ერთი ადგილი, სადაც აღნიშნულია, რომ გარკვეულ ადგილამდე იოანე იპატოსის ნაწერია, მხოლოდ შემდეგ მოდის იოანე მოწაფის ნაწერი. ამ ადგილის შესავალი ფრაზა ასეთია: „როგორც ამბობს ჩვენი მასწავლებელი“. კონტექსტის მიხედვით ეს მასწავლებელი არის იოანე იტალი.

² იოანე იტალის წერილი საპრობოლიდან შეიცავს მეგობრობის გამომხატველ მიმართვას: „ჩემო მშვენიერო აფხაზო“, ხოლო შემდეგ აღნიშნულია, რომ იტალიის ადრესატმა სხვებივით არ უღალატა მასწავლებელს.

³ ამ მონასტერს ერქვა პეტრიწონის მონასტერი ადგილობდებარეობის მიხედვით. იქ დღემდის არის ე. წ. „პეტრიწის“ მთები. ბერძნები „წ“-ს გამოსთქვამდნენ როგორც „ჩ“-ს (ჩატალჯა-წათალჯას ნაცვლად). სლავიანური (ადგილობრივი) გამოთქმით პეტრიწის ნაცვლად უნდა ყოფილიყო „პეტრიჩი“.

⁴ ამის შესახებ იხ. ჩემი ნაშრომი—სამეცნიერო ხარისხები ძველ საქართველოში, ეურ. „აქადემიკური მეცნიერებათა საკვლევი ინსტიტუტის შრომები“, 1947

ნემესიოს ემესელის წიგნით დაინტერესება დამახასიათებელია იმ მხრივ, რომ ნათელყოფს XII საუკუნის აზროვნების ინტერესთა სფეროს. ცხადია, ეს სფერო ნაქარნახევია XII საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლით, მაგრამ სათანადო იდეოლოგიურ ფორმებს, საესებით შესაფერისს მოთხოვნების წარმომდგენი ეპოქისათვის, ძებნა უნდა. იგი ერთბაშად არ იპოვნება, თუნდაც ობიექტურად სოციალური ჯგუფები, რომელთა ინტერესებს უნდა უკუფენდეს ეს იდეოლოგია, ხელზე იყოს ყველა თავისი ობიექტური ნიშნით.

XII საუკუნის საქართველოში ხელზე არის სახელმწიფოებრივი სისტემა, რომლის სათავეში დგას „ერთი“ პიროვნება, რომელიც იმავე დროს „პირველიცა“, მაგრამ ეს ურთიერთობა ამ „ერთსა“ ანუ „პირველს“, ერთის მხრივ, და მისთვის დაქვემდებარებულ პირთა შორის არ ხასიათდება „ერთის“ აბსოლუტიზაციით, რომელიც „პირველის“ ცნებას აზრს უკარგავდა. „პირველი“ ხასიათდებოდა როგორც „ერთთან“ დამთხვევით, ისე მეორეს. შესამესა და ასე შემდეგ სიმრავლესთან ურთიერთობით.

ერთისა (პირველის) და სხვათა „თანადგომის“ სისტემა არსებითად განსხვავდებოდა ბიზანტიის თეოკრატიულ-აბსოლუტური სისტემისაგან და, მეორეს მხრივ, აღმოსავლური დესპოტიებისაგან. იგი უკვე XII საუკუნეში ერთგვარ წარმომადგენლობით სისტემას გულისხმობდა, რომელიც უმაღლესი უფლების მატარებელი „ერთიდან“ ხალხის საფეხურამდე ჩამოდიოდა. ეს არ იყო ერთისა და სიმრავლის ურთიერთობის დაალექტიკური გადანაცვლება, მაგრამ არსებითად განსხვავდებოდა როგორც ნეოპლატონიზმის, ისე არეოპაგეტიკის ცდისაგან არისტოტელეს მიერ ღიად დატოვებული საკითხის ვალდებულებისა.

ამდენად, იოანე პეტრიწი პირმშო შეილია საქართველოში სინამდვილისა. სადაც ერთმმართველობა იყო ხალხთან დაკავშირებული და დიდსა და პატარასთან თანაბარ კავშირზე აგებული. „პირველის“ სინათლე ვითარცა შარავანდელი მზისა — გვეტყვის პეტრიწი თავისი მთავარი წიგნის შესავალში — თანაბრად ეფინება ყოველივე მისდამი მიწვდომილ საფეხურსა. „პირველის“ ასეთ არა მარტო ფილოსოფიურ გაგებაში იყო პეტრიწის მთელი ფილოსოფიური საქმის სიახლე და იგი აქ და არა პროკლეს ამა თუ იმ ადგილის მეტნაკლებ ადეკვატურ გარდათქმაში უნდა ვეძიოთ.

მართალია, პეტრიწს ამ გარდათქმაშიაც შენარჩუნებული ჰქონდა იგივე თვალსაზრისი პირველისა და მის „თანადგომ“ საფეხურთა შესახებ. ეს ეხება ისეთ კარდინალურ საკითხს, როგორიც იყო საკითხი მიზეზთა ბუნებისათვის. მაგრამ ამაზე ცალკე.

აქ გარკვეული უნდა იქნეს ის ძირითადი, რაც პეტრიწის მიერ დამუშავებულ ფილოსოფიურ დებულებებს ეხება და რაც არსებითად არის საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური იდეოლოგიის ანარეკლი XII საუკუნეში. მართალია, პეტრიწი რთულ ფილოსოფიურ საკითხებს ეხება და მძიმედაც ალაგებს თავის აზრებს, მაგრამ ეს იმ დროის დამახასიათებელია. მთავარი აზრი კი იმაშია, რომ გაირკვეს ერთის ანუ პირველის ბუნება, მაგრამ ისე კარა, როგორც ეს პროკლეს უნდოდა.

პროკლეს შესახებ პეტრიწი ლაპარაკობს თავისი დასახელებული წიგნის შესავალში, რომ იგი „თანაჰყვა თვსთა პირველთა, ვიტყვ პლატონისთა, და მის უმწუერვალესისაჲცა გონებისაგან მიუწდომელსა ერთსა“¹.

პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე სავსებით ეხმაურება დავით აღმაშენებლის პოლიტიკის იმ ნაწილს, სადაც გათვალისწინებული იყო სხვადასხვა ზარწმუნოებათა გაცნობა, მათ შორის კამათი და სიტყვის გება, რის მეოხებით შესაძლებელი უნდა გამხდარიყო ერთგვარი ჭეშმარიტების მიახლოებები. უკვე აღნიშნული იყო, რაოდენ დიდ მნიშვნელობას აკეთებდა დავით აღმაშენებელი ზარწმუნოებათა შედარებას, დისკუსიებს, რომლებშიაც თვითონაც მონაწილეობას იღებდა, ვიძარცა მწიგნობარი.

იოანე პეტრიწი პირდაპირ აღიარებდა სხვადასხვა ზარწმუნოებათა შედარების საჭიროებას. იგი წერდა: „და დართე კუალად მრავალ გამოცდილებამ ტოლებთა შორისთა მსხუეაბათა და განთვსულთა მეთნეობათა რწმუნებათაჲე თანა. რამეთუ ამას არა მცირედი გულმეკეობამ მოაქუს თვს შორის“. თუ ეს ადგილი სწორად იქნა გაგებული, იგი ზემოთ დახასიათებული დავითის პოლიტიკის ანარეკლია².

პეტრიწის ფილოსოფიური საქმიანობა რომ გააფთრებული ბრძოლის პირობებში იქმნებოდა, ამას მოწმობს მისი ავტობიოგრაფიული ფრაგმენტები. მე როდესაც ჩემს ფილოსოფიურ საქმეს ვაკეთებდი — მოგვითხრობს პეტრიწი — ჩემს ირგვლივ შური, მტრობა და უცხოობა მძვინვარებდაო. აქ ყველაფერი თავის ადგილზე აქვს მოხსენიებული პეტრიწს. „ღმობათაგან მიღმო ვიბნეოდი, სენთა, უცხოებათა, და შურთა, და ვერაგობათა საქუმილისაგან მექმე აწ ამის ჟამისა ქართველთა და ბერძენთა შორის“ — მოწმობს პეტრიწი. მაშასადამე, მას, იოანე პეტრიწს, საქართველოში ისევე ებრძოდნენ, როგორც „ბერძენთა შორის“³.

აქედან ნათელია იმ ბრძოლის ხასიათი, რომელთანაც საქმე ჰქონდა პეტრიწს საქართველოში: იგი ისეთივე ყოფილა, როგორც ბიზანტიაში. უკანასკნელს კარგად ვიცნობთ — ეს იყო დევნა ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური მუშაობისა, რომელიც ეკლესიას დაუშვებლად მიაჩნდა. განსხვავება საქართველოსა და ბიზანტიას შორის იმაში იყო, რომ ბიზანტიაში აბსოლუტიზმი სანახევროდ თეოკრატიული ბუნების იყო, ეკლესია მას მხარს უჭერდა და „ღვთისსწორობის“ (იზოთეოსისის) პრინციპით ხელმძღვანელობდა. საქართველოში საეკლესიო არისტოკრატია ებრძოდა ერთმმართველობას და რეაქციის ბანაკს წარმოადგენდა.

პეტრიწის ნათქვამი ეხება დევნას, რომელსაც იგი თანაბრად განიცდიდა როგორც „ბერძენთა შორის“, ისე თავის სამშობლოშიც, ქართველები — ამბობს პეტრიწი — თანაგრძნობას კი არ მიცხადებდნენო, არამედ მებრძოდნენ, ნაცვლად იმისა, რომ ეთქვათ: „თან დაუდგეთ, ვაიძულოთ, ღმობათა

¹ იოანე პეტრიწი, ციტირებული თხზ., გვ. 6.

² იქვე, გვ. 220.

³ იქვე, გვ. 222.

მისთა უნუგეშინისთ, ტკიელთა მისთა ვეწამლნეთ და სხვ.“...¹ ამის მაგიერად „ბრკალეებში“ მიყურებდნენო — ამბობს პეტრიწი და მოჰყავს სათანადო ადგილი „ბოქალსა ჩეშსა უფხირდეს სასაფრთვოდ სულსა ჩენისად“.

ასეთი ბრძოლა, მეორეს მხრივ, გულისხმობდა ერთმმართველობის მხრის თანაგრძნობას, „თანადგომას“ და ამით ირკვეოდა მთელი იდეოლოგიური ბრძოლის ხასიათი XII საუკუნის საქართველოში. პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე მიუღებელი ყოფილა: დევნიდნენ ისინი, ვინც ერთმმართველობის პოლიტიკას უპირისპირდებოდა, ხოლო მზარს უპერდნენ ერთმმართველობის მომხრენი.

პეტრიწი უფრო ღრმად ეხება საკითხს. მისთვის დავით აღმაშენებლის მხრივ დახმარება არა მარტო მისაღები იყო მწვავე იდეოლოგიური ბრძოლის პირობებში, არამედ გამოყენებული იყო მისგან „სწორადვე წყალობათა ღვთისათა“. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია, რომ პეტრიწი ლაპარაკობს „დავითის გამგონებაზე“, რაც პეტრიწის ფილოსოფიურ ენაზე ნიშნავს, რომ დავითს ესმოდა და იზიარებდა პეტრიწის ფილოსოფიურ იდეებს. პეტრიწი „დავითის გამგონებას“, რაც არავითარ შემთხვევაში არ უდრის მოგვიანო მნიშვნელობას ამ სიტყვისა — დაჯერებას, დამორჩილებას, უპირისპირებას მეორე, მოპირდაპირე ბანაკის იდეოლოგიურ ვითარებას.

იდეოლოგიურად მოწინააღმდეგე ბანაკი, პეტრიწის აზრით, იმიტომ ებრძოდა მას, რომ ისინი „უმეცარნი“ იყვნენ. ეს ტიპიური იდეალისტური ახსნა იყო მოწინააღმდეგის იდეოლოგიური ვითარებისა, რაც პეტრიწისათვის არ იყო უცხო. პეტრიწი ფიქრობდა, რომ მისი მოწინააღმდეგენი „ორითა იპყრობვოდეს უმეცრებითა: პირველ მარტივად უმეცნეობითა სასწავლოთადათა, და კუალად მეორედ თვს მის უმეცრებასა უმეცრებითა, ვითარ იტყვს სოკრატ²... და სხვ.

პეტრიწის მიერ XII საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის ახსნა საქართველოში სრულიადაც არაა ჩვენთვის სავალდებულო. როგორც ითქვა, იგი სოკრატისებურად, ე. ი. ცოდნისა და უცოდინარობის მიხედვით, ლამობს ახსნას ეს იდეოლოგიური ბრძოლა, რაც ოდნავადაც არ შეეფერებოდა სინამდვილეს. ამის გვერდით, ი. პეტრიწს აქვს ამავე იდეოლოგიური ბრძოლის მეორე ახსნაც, სადაც ნაჩვენებია, რომ ერთმმართველობის თანაგრძნობა თუ მოწინააღმდეგეობა — ასეთი იყო სადემარკაციო ხაზი ორი სოციალური ბანაკისა, რომელთა იდეოლოგიურ ბრძოლაში პეტრიწს თავისი ადგილი ეკავა.

უნდა ითქვას, რომ იოანე პეტრიწის დასახელებული წიგნის შესავალი და ბოლოსიტყვაობა არაა ჩვენამდე მთლიანად დაცული. განსაკუთრებით ეს ეხება ბოლოსიტყვაობას. აქ მაინც უძვირფასესი ისტორიულ-ფილოსოფიური მასალა მოიპოვება და მათ შორის იმისი ვახსნა, თუ რაში ხედავდა პეტრიწი თავის საგანმანათლებლო-საფილოსოფიო მიზანს. ეს გარემოება დაკავშირე-

¹ იოანე პეტრიწი, იქვე. სიტყვა „დაუდგეთ“ წინართთან ერთად, ე. ი. „თანდაუდგეთ“, ნიშნავდა „დაეხმარო“-ს. პეტრიწის „თხულებათა“ ტ. II-ს გამოცემაში ეს სიტყვა შეცდომით დაბეჭდილია ასე: „დაუგეთ“. უნდა გასწოვდეს, როგორც ხემათ.

² იოანე პეტრიწი, იქვე.

ბულია იმ უეცილობის მხილებასთან, რომელზედაც ი. პეტრიწი ახლახან მოგვითხრობდა.

თავისი მთავარი ნაშრომის შესახებ პეტრიწი ლაპარაკობს, რომ მან ეს გარდამოღება ამ წიგნისა შეასრულა იმ მიზნით, რათა მოესპო გაგებათა სხვადასხვაობა¹. ამ სხვადასხვა აზრთა ავტორები — ზოგნი უეციცი იყვნენ, განაგრძობს პეტრიწი².

განსაკუთრებით იგი ჩერდება იმ შემთხვევაზე, როდესაც პროკლეს წიგნის დამმუშავებელთა („გარდმომღებელთა“) შორის იყო ისეთიც, რომელმაც, ვინაიდან ის შემოსილ იქნა დიდების სახელით, დაიზარა თავის თანამემამულეთა „უსწავლელობის მხილება“; აი, ამ პირმა გადმოიღო, თურმე, პირველად პროკლეს „კავშირნი“, მაგრამ მით დაკმაყოფილებულა და თანამემამულეთა ვერ ემსახურაო.

თავის მიზანს, როგორც ჩანს, პეტრიწი ხედავს ამ ნაკლის შევსებაში. ქართველთა სააზროვნო-სალიტერატურო ნაკლის მაჩვენებლად ი. პეტრიწს ქართული საეკლესიო წიგნების უხეირო თარგმანი მიაჩნია. პეტრიწი შიშობს გაამწვავოს საქართველოში მდგომარეობა თავისი რეფორმატორულ-სალიტერატურო სიახლით და, თუ სიტყვა ბოლომდე არ იმწარებდა, იგი მზადაა შეებას ქართველ ლიტერატურულ ოლიმპიელებს³.

უნდა ვითქვით, რომ ამ „ულუმპიანთა“ შორის, რომელთა განადგურებით ი. პეტრიწი იმუქრება, უნდა ყოფილიყო არსენ იყალთოელიც — მისი იდეოლოგიური მოწინააღმდეგე.

შეიძლება ი. პეტრიწის განცხადება ტექსტის გასწორების შესახებ პატარა საქმედ მოგვეჩვენოს, მაგრამ ეს ასე არაა. წინარენესანსისა და რენესანსის პერიოდში ახალ მეცნიერთა და მწერალთა მოღვაწეობის მთელი დიდი ნაკადი სწორედ აქეთ იყო მიმართული მთელს კულტურულ მსოფლიოში და ეს მოღვაწენი რენესანსის წინა რიგებში იდგნენ.

მთავარი მაინც ისაა, რომ პეტრიწი თავის მიზანს ხედავს ადრინდელი ქართველი მოღვაწის გაკრიტიკებაში, რომელმაც პროკლეს წიგნი ქართულად გადმოიღო, მაგრამ მისგან ყოველივე ის სარგებლობა ვერ არგუნა თავის ფანამემამულეებს, რაც შესაძლებელი და სავალდებულო იყო. საქართველოს სინამდვილესთან დაკავშირება, საგანმანათლებლო მიზნების დასახვა ფილოსოფიურ მუშაობაზე დამყარებით — ასეთი ყოფილა ი. პეტრიწის მიზანდასახულობა და იგი ამ მიზნისაკენ მტკიცედ მიდის, თუმცა იცის, რომ შეიძლება წინააღმდეგობასა და ბრძოლას წააწყდეს.

¹ „განმრავლდეს გარდმომღებელნი და სხუასა აღუჩნდეს სხუად“ და ასეთი მდგომარეობა „დაუღუღენელ იყო უსაზღვროობისათა ვერ სადა მიყენებისათა“. იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 219.

² „რომელნი და უმეცარ იყვნეს“. იქვე.

³ „თუმცა სიტყუაჲ სივრცოდმი არ... იწარებდა გიჟუნემცა თქუნთა ულუმპიანთა ძღუენი“. იქვე.

2. „ერთის“ ან „პირველის“ ფილოსოფია და ქართული ერთმმართველობა

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე, ამრიგად, XII ს. ქართული სინამდვილის ძირზეა ამოყვანილი და მის იდეოლოგიურ ანარქულ წარმოდგენს. ქართული ერთმმართველობა არა ჰგავდა არც აღმოსავლეთის დესპოტიზმს და არც ბიზანტიის ნახევრად თეოკრატიულ აბსოლუტიზმს. XII საუკუნისათვის იგი ჩამოყალიბდა, როგორც ფეოდალებთან ბრძოლაში გამომუშავებული ერთმმართველობა, და ია იყო ფეხზე დამდგარი ეკონომიური და ეროვნული კონსოლიდაციის ნიადაგზე აღმოცენებული. მის დასაყრდენს წარმოადგენდა მსახურეული დემოკრატია, რომლის „თანადგომით“ ერთმმართველობა სათავეში ედგა ქვეყანას, როგორც „ერთი“ და იმავე დროს „პირველი“. „ერთი“ უმალესი იყო სხვებს შორის, მაგრამ როგორც „პირველი“ სხვების გვერდში იდგა ანუ, უფრო სწორად, სხვები ედგა მას გვერდით „თანადგომის“ განსასახიერებლად და, ამდენად, პირველი მხოლოდ სხვათა მიწაზე იყო პირველი, მათი ფერი ანუ გვარი იყო.

ცხადია, პეტრიწი ფილოსოფიურად ამ ცნებებს თავისებურ ენაზე თარგმნიდა და სათანადო სააზროვნო კონტექსტში ათავსებდა, მაგრამ ამ უაღრესად ძნელი ფილოსოფიური საფარის ქვეშ გარკვეული იდეოლოგიური გარემოებანი უკუიფინებოდა. იოანე პეტრიწი უსაყვედურებს თავის „უშეცარ“ მოწინააღმდეგეებს, რომ მათ არა უწყიან, რომელ პირველი შემდგომთა არს პირველი, და მათი არაჲს თუ უცხო ბუნებათა, არამედ ერთ და იგივე ბუნებითა, ვითარ ითქუმის კაცი კაცისა პირველად¹...

აქ პეტრიწი ავითარებს შეხედულებას, რომ პირველი მიმართებითი ცნებაა და არა თვითარსი, რომ იგი პირველია სხვების მიმართ. კიდევ მეტი, სხვების მიმართ პირველობა ნიშნავს მათ შორის განსხვავების დატოვებას, მაგრამ ისე, რომ ეს განსხვავება ერთი გვარის ფარგლებში ხდება.

მართალია, ი. პეტრიწის მსჯელობა აქ გამილილია სპეციფიკური მასალის ვაშლი და მასთან კავშირში, მაგრამ თვით ცნებები „ერთისა“ და „პირველისა“, რომლებიც გამოყენებულია ფილოსოფოსის მიერ როგორც ქვეყნის წყობის გასაგებად, ისე გონების აღნაგობის ნათელსაყოფად, განსაზღვრულია სოციალ-პოლიტიკური გარემოთი. უკანასკნელით უნდა აიხსნას ის განსხვავება, რომელიც უდავოდ არსებობს ამავე ცნების ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის გაგებასა და პეტრიწის მიერ მოწოდებულ გაგებას შორის.

თანდათანობით ირკვევა, რომ იოანე პეტრიწს თავისი საკუთარი ქართული დასაყრდენი ჰქონდა და უნდოდა ჰქონოდა. რომ მისთვის ნეოპლატონიზმი, როგორც ასეთი, და არც არეოპაგიტიკათავისთავად მისაბამ მოვლენას არ წარმოადგენდა. პირველი იმიტომ, რომ ის ანტიკურობის ათვისების ფორმა იყო, მეორეც იმიტომ, რომ არეოპაგიტიკა სოციალ-იდეოლოგიურად, ყოვლის უწყინარეს, ნაკარნახევია ბიზანტიური თეოკრატიული აბსოლუტიზმით. ი. პეტრიწის ფილოსოფიას იტაცებდა არა პროკლესანური ნეოპლატონიზმის ცენტრა-

¹ იოანე პეტრიწი. იქვე. გვ. 219.

ლური პრობლემა — სიკეთის იდეის წინ წამოყენება, არამედ ერთისა და პირველის საკითხი. უკანასკნელი, ცხადია, დიდ როლს თამაშობდა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, მაგრამ იგი გზა და საშუალება იყო მთავარი იდეის — სიკეთის იდეის ნათელყოფისათვის.

როდესაც პეტრიწი თავისი თხზულების შესავალში ინტერპრეტაციას უკეთებს პროკლეს ფილოსოფიურ საქმეს და მასში პლატონის მიერ დატოვებული პრობლემატიკის სრულყოფას ხედავს, ეს უკანასკნელი წარმოუდგენია სიკეთის იდეამდე გზის მონახვის სახით¹. ამ პროცესში „ერთი“ ირკვევა, როგორც სიკეთის გამოსახულება და არა როგორც თვით სიკეთე. სიკეთე ერთია პროკლესათვის და არ არის სხვა რაიმე, გარდა სიკეთისა, ვინაიდან ბოროტება „უდგმოა“ და სუბსტანციურობას მოკლებული. ამან დააშორა ი. პეტრიწი პროკლეს, კიდევ მეტი, იოანე პეტრიწმა საწინააღმდეგოდ შეაბრუნა ნეოპლატონისტური დამოკიდებულება ერთსა და სიკეთეს შორის: იმიტომ კი არაა ღირებული ერთი, რომ ის სიკეთეა, როგორც ფიქრობდა პროკლე, პირიქით, სიკეთე მითაა ღირებული, რომ იგი ერთია. პროკლესათვის სიკეთე პირველია, მაგრამ როგორც ერთი და განუყოფელი. აქ პროკლემ უღალატა თუნდაც ნეოპლატონიკურ დიალექტიკას; მან „ერთი“ აბსოლუტიზაციის გზაზე დააყენა, რითაც არეოპაგოტიკას საბაბი მისცა ერთის აბსოლუტიზაცია მოეხდინა.

ი. პეტრიწისათვის ერთიც მიუღებელია, ე. ი. მიუღებელია როგორც პროკლეს მოძღვრება ერთზე, როგორც თვითარსზე, დამოუკიდებელზე, ისე მისი საბოლოო აბსოლუტიზაცია. არეოპაგოტიკის ავტორი ბიზანტიის, ე. ი. მაშინდელი მსოფლიოს, მასშტაბით აზროვნებდა და იმავე დროს ბიზანტიის სოციალ-პოლიტიკურ ვითარებას უკუჰტენდა. მან იმოდენა სიმაღლეზე აიყვანა ერთი (=სიკეთე), რომ მის იქით აღარაფერი მძლეობდა. ეს ბიზანტიის კენისრის აღწევებული სახე იყო, ფილოსოფიური შარავანდებით შემოსილი. ისტორიულად, არეოპაგოტიკის ავტორს არ შეეძლო სხვანაირად მოქცევა, რადგან, როგორც ვარკვეულია, ის პატარა ქვეყნისა და ერის შვილი იყო; უკანასკნელი ვერ განსაზღვრავდა მის მოღვაწეობას, რომელიც მაშინდელ მსოფლიო სახელმწიფოებრივობას უკუჰტენდა.

ი. პეტრიწს არც პლატონური ფილოსოფიის დარჩენილი პრობლემები ჰქონდა გადასაწყვეტი — სიკეთის იდეის საბოლოო დამუშავება, არც ბიზანტიის სახელმწიფოებრივობის უკუჰტენა ევალეობდა. მან ასახა XI—XII საუკუნეთა ქართული სინამდვილე, სადაც ერთმმართველობა ის იყო გზას იკაფავდა და გამარჯვებას უახლოვდებოდა; ხოლო მის ირგვლივ იდგნენ მასთან დაახლოვებული ძალები, რომლებიც მოწინააღმდეგეებთან ბრძოლაში მას თანაუდგნენ. ეს თანადგომა პოლიტიკურად თამარის დროს გაფორმდება, მაგრამ მისი დადგენის პროცესი იშვიათი სიზუსტითაა უკუჰტენილი ი. პეტრიწის მოძღვრებაში „ერთისა“ და „პირველის“ შესახებ.

„ერთი“ არის უმაღლესი, მაგრამ „პირველი“ და ამით ისაზღვრება მისი

¹ იოანე პეტრიწი, დასახ. ნაშრომის შესავალი, გვ. 5.

ბუნება. თუ ხაზი არ გაესვა მის პირველობას, თუ „ერთი“ აღებულ იქნა მიმართებათა გარეშე, მაშინ გვაქვს განსხვავებული მდგომარეობა, მაშინ იგი აღებულა თავისდათავად და ამის თავისდათავადობაში იგი იაზრება დამოკიდებულებათა გარეშე, ანუ დამოკიდებულებათა მალა. გარეგნულად ანუ ფრაზეოლოგიის მიხედვით არც ნეოპლატონიზმს, პროკლეს სახით, აკლდა, თითქოს, „ერთის“ სხვა ელემენტებთან ურთიერთობის დანახვის უნარი. მაგალითად, „ერთი“ იყო საწყისი ყოველივესი. მისგან ყოველი ამოდიოდა და მისკენვე ისწრაფვოდა. მაგრამ ასეთი გაგება ერთის სხვებთან დააპლოვებას, „მის გუარყოფნას“ არ გულისხმობდა, არამედ — ამ სხვებზე მალა დგომას, მათზე არსებით წარმატებას, „სხუა გუარ“ ყოფნას. ეს რომ ასე იყო, ჩანდა იქიდან, რომ „ერთი“ თვისობრივად წარმოდგენილი სიკეთის სახით იაზრებოდა და, ამდენად, არსებითად, სუბსტანციონალურად „ერთად“, რომელსაც „სხვა“ არ გააჩნდა. ამ „სხვის“ გარეშე იგი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო „პირველი“, ხოლო „პირველის“ გარეშე არ არსებობდა კავშირი, შედარება და დამოკიდებულება.

ასე მოიხსნა შიგნიდან აუცილებელი „ერთის“ მიმართებითობა, რადგან მისი „პირველობის“ ცნება შეუძლებელი აღმოჩნდა.

ამის საპასუხოდ ი. პეტრიწმა განაცხადა თავისი წიგნის „ბოლოსიტყვაობაში“: ლაპარაკობენ „პირველზე“ და არ უწყიან რომელი „პირველ“ არს პირველი! თუ „ერთი“ აბსოლუტურია, ის აღარაა „პირველი“, მისი სხვასთან შედარება და მიმართება მოხსნილია; „პირველი“ კი სწორედ ამ მიმართებითობას მოითხოვდა და გულისხმობდა პეტრიწისათვის. „ერთს“ წაერთმეოდა აბსოლუტურობა, იგი იმდენად იყო პირველი, რამდენადაც მისდაგვარნი არსებობდნენ, რომელნიც „ერთის“ პირველობას კიდევ ქმნიდნენ, კიდევ განსაზღვრავდნენ.

ასეთია პეტრიწის მიერ გადამუშავებული „ერთის“ ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის, გინდა არეოპაგტიკის მიერ ამავე საკითხებზე მოწოდებულ მოძღვრებათა ძირითადი განსხვავება. პროკლეს მიერ აბსოლუტურობებული „ერთი“ არეოპაგტიკის მიერ ქრისტიანული მონოთეიზმის დასაბუთებად იქნა გამოყენებული; ეს იყო ანტიკურობის ათვისების ის ფორმა, რომელიც ყველაზე მოქნილად არეოპაგტიკაში იქნა მიღწეული. მართალია, არეოპაგტიკამ „თეოზისის“ ცნობით, თითქოს, ოდნავად შეარბილა ანტიკური ფილოსოფიის დასკვნები, მაგრამ არსებითად მაინც მის ნიადაგზე დარჩა. ეს შერბილება არეოპაგტიკის ავტორმა ერთგვარი შეუსაბამობის ხარჯზე შეიძინა, რადგან „ერთის“, სიკეთის — ღმერთის უსაზღვრო სიმალემდე აყვანის გვერდით გაუმართლებელი იყო გაღმერთების შესახებ ლაპარაკი. რამდენადაც მეტად ხაზი ესმებოდა არეოპაგტიკაში სიკეთის ანუ ერთის, გინდა ღმერთის აღზევებას, იმდენად ირონიად ისმოდა ადამიანისადმი მოწოდება ღმერთს დამსგავსებოდა, გაღმერთებულიყო. ეს შეუსაბამობა მაშინაც ძალაში

¹ იოანე პეტრიწი, იქვე.

რჩება. „თეოზისის“-გალმერთება მარტოლენ მორალურ კატეგორიადაც რომ წარმოვიდგინოთ.

შეიძლება პირდაპირ ითქვას, რომ „თეოზისის“-გალმერთების შესახებ მოძღვრება გამომხატველი ანუ მაჩვენებელი იყო „ერთის“ (=ღმერთის) ცნების აბსოლუტიზაციისა და მის კორექტის, შესწორებას წარმოადგენდა. ფილოსოფოსი თითქოს გრძნობდა, რომ მან მეტად განადიდა „ერთი-ღმერთი“, და, სინამდვილესთან (აღაშიანებთან) რომ კავშირი საბოლოოდ არ გაეწყვიტა, მოუწოდებდა — ემსგავსეთ უფალსაო (ერთსაო).

ი. პეტრიწი სხვა სოციალ-პოლიტიკური იდეოლოგიით სუნთქავდა. საქართველოს ერთმმართველობა არ ერიდებოდა „ღვთისწორობის“ (იზოთეოსის) ტიტულს, მაგრამ იგი ბიზანტიიდან ჩამოტანილი სამკაული იყო, სხვა სამკაულთან ერთად ჩამოტანილი, და XII საუკუნის ქართულ ცნობიერებას, რამდენადაც იგი ერთმმართველობის მომხრე სოციალური ჯგუფის შეგნებას გამოხატავდა, ოდნავადაც არ უკავშირდებოდა.

ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ საქართველოში უფრო პატიოსანი და საქებარი სამეფო ხელისუფლება სუფევდა. არა, აქ ფაქტი იყო ერთმმართველობის ის სახე, რომელიც მსახურეული დემოკრატიის მეოხებით განმტკიცებისაკენ ისწრაფოდა და სადაც იგივე მსახურეული დემოკრატიის მეთაურობით დამარცხების გამო ტაქტიკაშეცვლილი გვაროვნული არისტოკრატია ამ დემოკრატიის ხელმძღვანელობით „თანადგომის“ სისტემისაკენ მიდიოდა.

XII საუკუნის საქართველოს სოციალ-პოლიტიკურ სიტუაციაში მეფე-როგორც ერთმმართველი, „ერთი“ იყო, მაგრამ ის არ იყო მოწყვეტილი და დაპირისპირებული იმ ხალხისათვის, რომელთა მეოხებით მან ერთმმართველობა მოიპოვა და შემდეგშიაც განამტკიცებდა. ერთმმართველობა XII საუკუნის საქართველოში ისეთი „ერთი“ იყო, რომელიც სხვებით იყო ერთი და იმავე დროს პირველი სხვათა შორის. ეს თავისებურება თანდაყოლილი თვისება კი არ იყო ქართული სახელმწიფოებრივობისა ან რაიმე მისი ღირსება და უპირატესობა, არამედ ის უბრალო ფაქტი, რომ საქართველოს პოლიტიკური და ეროვნული კონსოლიდაცია ძლივძლივობით, ბრძოლით, განდგომით და თანადგომით ხერხდებოდა და თაობათა მცდელობის წიაღში მხოლოდ „ზოგიერთი ბედნიერი“ პირის ზვედრი შეიქნა.

ამდენად, რაიმე დიდი ღირსებისა და უპირატესობის მომასწავებელი კი არაა ერთმმართველი XII ს. საქართველოს სახელმწიფოებრივობაში, არამედ გაკირვებისა და ნაკლის გამომხატველი უფროა.

ამ ფაქტს უკუფენს ი. პეტრიწის ფილოსოფია „ერთისა“ და „პირველისა“ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ განასერში დანახული. ისტორიულ-ფილოსოფიურად იგი, თითქოს, გადამუშავება, კრიტიკა და დაპირისპირებაა ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგეტიკის დებულებათა, მაგრამ თავის პოზიტიურ მონაცემში იგი XII საუკუნის საქართველოს იდეოლოგიური ბრძოლის პირმშოა ერთმმართველობის, ე. ი. საქართველოს ეკონომიურ-ეროვნულ-პოლიტიკური გამართლების (კონსოლიდაციის), მომხრეთა და მის მოწინააღმდეგეთ შორის.

ამან მისცა დასაყრდენი და ასაზრდოვა ი. პეტრიწის აზროვნების ორი-

გინალობა; სხვა კი მასში ფილოსოფიის ისტორიის, საერთოდ, და, კერძოდ, საქართველოში სააზროვნო მონაპოვრის ლოგიკური აუცილებლობის საქმეა, დასახელებული მიზნისათვის მიყენებული და გამოყენებული.

ამის ანარეკლია იმ დებულების ზაზგასმა, რომ „პირველი“ მხოლოდ მისდაგვარ სხვათა მიმართ არის პირველიო. აქ აბსოლუტურობა გამორიცხულია და „ერთი“ გადაქცეულია შედარებით ცნებად. ი. პეტრიწის მაგალითი — „კაცი კაცისადმი“, „ცხენი ცხენისადმი“ და სხვ. არ უნდა გავიგოთ, როგორც პლატონის იდეათა მაგვარი. იქ კაცი კაცისადმი, თუ იგი იგულისხმებოდა როგორც იდეა, არ ნიშნავდა მარტო პირველს, არამედ უკანასკნელსაც და, ამდენად, პირველობის ცნება კაცის იდეის მიმართ სულ სხვა სიბრტყეში იაზრებოდა.

ი. პეტრიწს იმის თქმა კი არ უნდა, რომ პირველი თავიდან ბოლომდე ერთია, არამედ იმის, რომ „ერთია“ პირველი და სხვათა მისდაგვართა მიმართ იაზრებისო. მაშასადამე, განსხვავება პირველსა და სხვებს, მის დაგვართა შორის არის, მაგრამ გვარისა და სახის განსხვავება კი არა, როგორც ეს პლატონის იდეასა და მოვლენებს ან პირველ იდეასა და სხვათა იდეათა შორის არის, პლატონის ენაზე რომ ითარგმნოს. ი. პეტრიწის ნააზრევი „ერთსა“, „პირველსა“ და სხვათა „მის გუართა შორისთა“ განსხვავება სახეთა განსხვავება იქნებოდა და არა გვარსა და სახეთა შორის. პლატონის აზრი სწორედ გვარსა და სახეთა შორის ურთიერთობას გულისხმობს და გვარი პირველია სახეთათვის, პარადიგმა, პირველი ფორმა. პეტრიწისათვის პირველი-ერთი „სხვათა თანაგვართა და არა სხვადასხვა გვართა შორის იგულებიან“.

ამ განსხვავების გაგება აუცილებელია ი. პეტრიწის როგორც დამოუკიდებლობის, ისე ღირებულების შესაფასებლად. ი. პეტრიწი ძალიან მორიდებით ლაპარაკობს პროკლეს შესახებ, რომ მან, ე. ი. პროკლემ, „რაოდენ შესძლო იმეცადინა“ პლატონის მიერ ვერ ამოვსებული ზღვარის შევსებისათვის იმ პირველსა და სხვებს, ე. ი. მოვლენასა და სინამდვილეს, შორის. ეს „რაოდენ შესძლო“ და ეს „იმეცადინება“ თავისი ფაქტიური შესრულების მხრივ ვერ გვიჩვენა ი. პეტრიწმა პროკლეს ნააზრევიში. მან პორფირეც მოიშველია, მაგრამ ზუსტად მეცნიერული, პროზაული ფორმულირება პროკლეს ვითომდა მიღწევისა ვერ მოგვცა და პოეტური შედარებით გაათავა საქმე მზის დისკოს მარადიულ შარავანდელთა შესახებ¹.

მის მაგივრად, ი. პეტრიწმა თვით სცადა იგივე ამოცანა გადაეწყვიტა. განსხვავება მისი თვალსაზრისისა პროკლეს ანუ არეოპაგითიკის თვალსაზრისიდან იმაში იყო, რომ „ერთი“ არ უნდა ყოფილიყო აბსოლუტიზირებული; წინააღმდეგ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნებოდა მისი შეერთება ან რაიმე კავშირის დამყარება მასა და სხვა მოვლენებს შორის, რომელიც „მისგუარი“ არ იქნებოდა. ასეთი „ერთი“ არ შეიძლებოდა ყოფილიყო „პირველი“, რად-

¹ ციტირებული ადგილი „შესავლიდან“, გვ. 5 და 7, შეად. ჩვენი შესავალი იოანე პეტრიწის ნაშრომის 1937 წ. გამოცემისას, იქვე, გვ. XLIII.

გან აბსოლუტიზირებული „ერთი“ ყოველგვარ კავშირსა და გარდასვლებს უარყოფდა. „ერთი“ მხოლოდ მაშინ იყო „პირველი“, თუ იგი შედარებითი და არა აბსოლუტური იქნებოდა, ასეთ „ერთს“ მიუდგებოდა და ეგუებოდა „პირველობის“ ცნება და ამის საშუალებით იგი კავშირში მოდიოდა მის სხვასთან, როგორც მის გვართან.

აი, აქაა ის დიდი შესწორება, რომელიც გაუკეთა პეტრიწმა ძველ ნააზრევს. ეს ლოგიკურ-ისტორიული ფილიაცია კი არ იყო „ერთის“ და „პირველის“ ცნებაში, არამედ მათი სრულიად ახლებური გაგება, აბსოლუტიზაციის საწინააღმდეგო, კავშირისა და გარდასვლის აღმნიშვნელი. პლატონური თეზა, ნეო-პლატონიზმის მიერ არსებითად განმეორებული, იგივე დარჩა არეოპაგოტიკაში, მხოლოდ მონოთეისტურ-ქრისტიანულ ენაზე თარგმნილი. მათი ძირითადი შეცდომაა დიალექტიკის დალატი იქ, სადაც იგი ყველაზე საქირო იყო. „ერთის“ მეტაფიზიკამ უდგმო-ჰყო „პირველის“ დიალექტიკა და მით მთელი სისტემა დაუმთავრებელი დასტოვა, რადგან კავშირი და გარდამავალი, ერთხელ მოხსნილი, აღუდგენელი აღმოჩნდა.

არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ქართულმა ერთმმართველობის მომხრე იდეოლოგიამ XII საუკუნის საქართველოში პლატონიდან მოყოლებული მანამდე დარჩენილი პრობლემატიკა შეაგსო და სრულჰყო. ასეთი პანეგირიკი უსაფუძვლო იქნებოდა და მეცნიერულადაც გაუმართლებელი. საქმე ისაა, რომ XII საუკუნის ქართული საზოგადოებრიობის პირობებში ქართველ მოაზროვნეს, ერთმმართველობის ჯგუფის მოაზროვნეს, საშუალება მიეცა შეემჩნია, ზომ „ერთი“ შეიძლება იყოს „პირველი“, თუკი იგი და მისი სხვები „ერთგუარ“ იქნებოდნენ. რამდენად შეძლო მან ამ საკითხის გადაწყვეტა, ეს სხვა საკითხია და მისი, ისე როგორც ყოველი სხვა საკითხის, ისტორიული გადაწყვეტის გარდა სხვა ფორმა არ არსებობს. ქეშმარიტების კონკრეტულობა XII საუკუნის საქართველოში ერთი მებრძოლი ჯგუფთაგანის იდეოლოგიაში იმაში გამოიხატა, რომ მან უკუჰფინა თავისი საზოგადოებრივი დასაყრდენი და მისი მეოხებით სიახლე შეიტანა საკითხის დასამაში.

ი. პეტრიწის დამსახურება იმაში იყო, რომ მან მოახერხა, საერთოდ, სინამდვილის პროგრესული ნაკადის ვითარების გაგება და მას ფილოსოფიური იდეოლოგიური გამოხატულება მისცა. ისტორიულად ერთგვარი ქეშმარიტების გარანტია იყო აი ეს მონახული თანხმობა განვითარების პროგრესულ ნაკადთან. ეს იყო ი. პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე „ერთისა“ და „პირველის“ გაგებაში — არც მეტი, არც ნაკლები.

ი. პეტრიწის ნააზრევის ეს მნიშვნელოვანი თავისებურება შეუმჩნეველი არ დარჩა მეცნიერებს. მის ნაშრომში, ამ მხრივ, საინტერესოა არა მარტო ის ადგილები, რომლებიც უკვე აღვნიშნეთ და მისი ნაშრომის შესავალსა და ბოლოსიტყვაობაში მოიპოვება¹. თვით თარგმანის დროს ი. პეტრიწი ინტერპრეტაციას უკეთებს პროკლეს წიგნს, რომელიც გამოყენებული აქვს როგორც საბაზი საკუთარი აზრების განსავითარებლად. ეს მეთოდი, საქარ-

¹ იხ. ზემოთ მოყვანილი ადგილები შესავლიდან და ბოლოსიტყვაობიდან.

თველოში დიდი ხანია „თარგმანებად“ ცნობილი, გამოყენებული აქვს პეტრიწის პროკლეს წიგნის ტექსტის გადმოღების დროს¹. ამ მეთოდის გამოყენებით ი. პეტრიწი არ კმაყოფილდება კომენტარებით და შესაფერისი შევსება-შესწორება შეაქვს პროკლეს ტექსტში. ჩვენი საკითხისათვის — „ერთისა“ და „პირველისათვის“ ამ გარემოებას ერთგვარი მნიშვნელობა აქვს, რასაც არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს².

ბერძნულ დედანთან შედარებამ გარკვევა აღნიშნულის თვალსაზრისით საინტერესო ქართული თარგმანის ორი დამატება. ერთი მათგანი ეხება გამოთქმას — „მსგავსად უზესთაესისა“, ხოლო მეორე — „შიგან წყობათა სირაისა“.

ერთის შეხედვით, აქ, თითქოს, არაფერი განსაკუთრებული არაა მოცემული. სინამდვილეში კი აქ მართო ფილოლოგიურის თვალსაზრისით საგულისხმო ადგილები კი არაა, არამედ გაცილებით მეტი. ჯერ ერთი, ტექსტს რომ ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით მივუდგეთ, გავრკვევა, რომ, ვიდრე ი. პეტრიწი პროკლეს ტექსტის თარგმნას შეუდგებოდა, მას უკვე შემუშავებული ჰქონდა გარკვეული თვალსაზრისი. ი. პეტრიწის თვალსაზრისის ეს დამოუკიდებლობა მხილდება მით, რომ ის ავსებს პროკლეს ტექსტს არა გრამატიკულ-სტილისტურად, არამედ — აზრობრივად.

რაში მდგომარეობს პროკლეს ტექსტის ეს აზრობრივი შევსება ი. პეტრიწის მიერ? იგი მდგომარეობს იმაში, რომ ი. პეტრიწს საკმაოდ არ მიაჩნია ამა თუ იმ ელემენტის ცალკეული დახასიათება, მისი გამოყოფით განხილვა. როგორც ზემოთ აღინიშნა, „ერთის“ მიმართ, რომელიც „პირველი“ შეიძლება გახდეს ნხოლოდ მისდაგვართა, მის მსგავსთა შორის, ისე აქაც, სხვა მხრიდან, ი. პეტრიწი იმავე საკითხს აშუქებს; განსხვავება იმაშია, რომ იგი ამ შემთხვევაში, გადმოგვცემს რა პროკლეს ტექსტს ელემენტის (კავშირის) შესახებ, საჭიროდ სთვლის ხაზი გაესვას მის მსგავსებას უმაღლესთან (=პირველთან).

ადვილი გასაგებია, რომ პრინციპულად ამ განსხვავებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს: სისტემის, როგორც მთლიანობის, მიმართებანი ერთნაირად ირკვევა ერთიდან (=პირველიდან) შემდგომთა მიმართ, თუ შემდგომთაგან პირველის მიმართ, ოღონდაც თვით მიმართების ბუნება იყოს სწორად გაგებული და მიმართებას აფუძნებდეს. პროკლემ საჭიროდ არ დაინახა ამ გარემოებისათვის ყურადღება მიექცია. როგორც ბერძნული დედნიდან ჩანს, მან ეს შექცევითი დამოკიდებულების მომენტი უგულებელი დასტოვა; ი. პეტრიწ-

¹ „თარგმანების“ შესახებ ზემოთ იყოს ლაპარაკი.

² ინგლისელი მკვლევარი დოდსი (Dodds), გაეცნო რა პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის განმარტებათა მეოხებით იოანე პეტრიწის მიერ გადმოღებულს პროკლეს ტექსტს, იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ იოანე პეტრიწს ხელში უნდა ჰქონებოდა უფრო ადრინდელი ტექსტი პროკლეს წიგნისა, რომელიც დაკარგულად უნდა ჩაითვალოს. Dodds, Proklus, XLII, ეს, რა თქმა უნდა, შეცდომაა. ინგლისელი მკვლევარი ანგარიშს არ უწევს ქართული თარგმანების მეთოდს, რაც სათარგმნელი ტექსტის თავისუფალ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

³ ამ ორ ადგილზე იხილე იოანე პეტრიწი, თხზ., ტ. I, ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი, გვ. XIX—XX.

მა საკიროდ მიიჩნია აქ ხარვეზი დაენახა პროკლეს მსჯელობათა მიმდინარეობაში და მას გაუსწორა.

ეს გასწორება ნათელყოფს, რომ ი. პეტრიწი თანმიმდევრობის ნაკლს კი არ ამხელს პროკლეს ტექსტში, არამედ კითხულობს მას გარკვეული თვალსაზრისით. თუ ეს ასეა, და ტექსტის მიხედვით ეს ასეა, მაშინ საქმე გვაქვს საყურადღებო მოვლენასთან: ი. პეტრიწი თუ კითხულობს პროკლეს ტექსტს გარკვეული თვალსაზრისით, ეს იმას ნიშნავს, რომ თვით ეს თვალსაზრისი მას იმავე ტექსტიდან არ ამოულია და არც ამოიღებდა. მაშასადამე, პეტრიწს უკვე აქვს თავისი თვალსაზრისი, თავისი მსოფლგაგება, ვიდრე იგი პროკლეს ტექსტის კითხვას შეუდგებოდა.

ეს დამოუკიდებლობა ი. პეტრიწისა პროკლეს ტექსტისაგან მტკიცდება კიდევ მეორე ადგილის განხილვიდან, რომელიც, აგრეთვე, დამატებაა პროკლეს ტექსტისათვის და იმავე სააზროვნო კონტექსტიდან აქვს მოწოდებული პეტრიწს, როგორც პირველი. დამატება სირათა შორის ყოფნისათვის მიუთითებს იმ გარემოებაზე, რომ ცალკეული ელემენტის ღირებულება ირკვევა არა მარტო უმაღლესთან მსგავსებით, არამედ თვითონ ეს მსგავსება მთლიანობაა, რიგია ანუ, ბერძნული ტერმინით, სირაა (σείρα). „ერთის“ ანუ „პირველის“ მიმართება სხვათაკენ, რომელთა მიმართ იგი არის პირველი, მხოლოდ სირათა შორის ზორციელდება, რადგან არა-რა ცალკე, თვითარსის სახით აღებული, ეზიარება პირველთან ურთიერთობას, კავშირს. ეს მსგავსება განსახიერებელია სირათა შორის. ყოველ ელემენტს, ყოველ კავშირს თავისი ადგილი აქვს გარკვეულ წყებაში, სირაში.

ასეთია ეს ორი სანიმუშოდ აღებული დამატება, ი. პეტრიწის მიერ შესრულებული პროკლეს დასახელებული წიგნის ტექსტის მიმართ. დიდი მნიშვნელობის მქონე ფაქტი არის ის, რომ პეტრიწი სრულიად დამოუკიდებელია თავის მთავარ დებულებებში იმ წყაროთა მიმართ, რომლებსაც იგი შეგნებულად უკავშირდება. ეს კავშირი უფრო საფარს მოგვაგონებს და გამართულია ტაქტიკურ მოთხოვნილებათა მიხედვით, რაც გამწვავებული იდეოლოგიური ბრძოლის პირობებს ავლენს. ამასთან ერთად, ირკვევა ისიც, რომ პეტრიწი სწორედ მთავარი საკითხის „ერთისა“ და „პირველის“ შესახებ ვერ დაემყარებოდა ვერც ნეოპლატონიზმს და ვერც არეოპაგეტიკას.

თუ წინათ ეს გარემოება მტკიცდებოდა მით, რომ პეტრიწმა არსებითად, შეამჩნია რა პროკლესა და არეოპაგეტიკის ავტორის ნააზრევის შინაგანი სიძნელე, მისი დაძლევა საკუთარი ძალით სცადა, ახლა, როცა ის პროკლეს ტექსტის შევსებას შეეცადა გარკვეული თვალსაზრისით, მისი სააზროვნო მიდგომის დამოუკიდებლობა თვალსაჩინო ხდება. მით უფრო მეტი სიმძაფრით ისმება საკითხი — საიდან მოდის ი. პეტრიწის ორიგინალური ხასიათი აღნიშნული საკითხის დასმა-გადაჭრაში.

რა თქმა უნდა, ი. პეტრიწი იცნობს ადრინდელ ფილოსოფიას და მათი ცოდნით და მათში გარკვევით იკვლევს თავის გზას. ამ პირობის გარეშე ფილოსოფიის ისტორია შეუძლებელი იქნებოდა. ერთგვარი ფილოსოფიურ-ისტორიული მემკვიდრეობის გამოყენება, სახელდობრ, XII ს. საქართველოს

სიტუაციამ ი. პეტრიწს საშუალება მისცა ისეთი გზა მოენახა, რომელიც ამ სინამდვილეს უკავშირდებოდა, მას უკუპყენდა.

ი. პეტრიწის ნააზრევი რომ დაკავშირებული იყო ქართულ სინამდვილესთან, ჩანს არა მარტო იმ ფაქტიდან, რომ მან იდეოლოგიურად ასახა ქართული სოციალ-პოლიტიკური ვითარება. საქმე ისაა, რომ გარკვეული მიმართულების ქართულმა საზოგადოებრივმა აზროვნებამ, ე. ი. ერთმმართველობის მომხრე სოციალურმა ჯგუფმა, და, განსაკუთრებით, მისმა მხატვრულმა მწერლობამ სწორედ ასე აითვისა პეტრიწის ნააზრევი.

ავილოთ ასეთი ათვისების რამდენიმე შემაჯავებელი.

ჩვენთვის ცნობილია, რომ პეტრიწმა პოეტური გამოსახულება მისცა პროკლეს ცდას პლატონის „პირველი“ ანუ მთავარი იდეა დაეკავშირებინა სინამდვილესთან. უკვე აღინიშნა, რომ ი. პეტრიწმა ასეთ ხატოვან საშუალებას მიმართა იმის გამო, რომ პროკლეს ცდის შედეგიანობის თეორიულ-ფილოსოფიური ჩვენება არ მოხერხდა, და თან, როგორც გაირკვა, ი. პეტრიწი არც ფიქრობდა სერიოზულად, რომ პროკლემ პლატონის ფილოსოფიის ხარვეზი მართლაც შეავსო. ამიტომ, სურდა რა, რომ ასეთი ფილოსოფიური წარმატება მიეწერა პროკლესათვის, ი. პეტრიწმა გამოიყენა მზის სახის პოეტური შედარება. გამოდიოდა, რომ „ერთი“ არის მზე, რომელსაც. რა უნაშ გამოჩნდება მისი დისკო, თან ახლავს „შარავანდენი“, ე. ი. სხივები, რომელთაგან იგი წარუტყვეთელია. „ერთის“ ეს სხივები მიეფინება ყოველივე არსსაო — აცხადებს პეტრიწი და ამნაირად, მხატვრულად, მან თითქოს შექმნა შთაბეჭდილება, რომ პროკლემ სძლია სიძნელე და შეავსო პლატონის ფილოსოფიის ძირითადი სიძნელე.

უკვე აღვნიშნეთ, რომ ი. პეტრიწმა ვერ მოახერხა პროკლეს წარმატების ჩვენება და რომ „ერთს“, როგორც მზეს. თან ახლავს შარავანდენი, რომელიც მოეფინება ყოველსა — პოეტური აღწერაა პრობლემის და არა მისი გადაჭრა. მიუხედავად ამისა, XII საუკუნის ქართულმა პოეზიამ სწორედ ასე გაიგო ი. პეტრიწის ნათქვამი, როგორც ეს მას, ე. ი. პეტრიწის, და არა პროკლეს ნათქვამს შეეფერებოდა. „ერთი“ რომ სხივსა ჰფენდა ყოველივეს, ეს ნეიტრალური ფრაზა იყო, სადაც გაურკვეველი რჩებოდა როგორც „ყოველის“ შინაარსი, ისე შარავანდთა მოფენის ნაირობა!

რუსთაველმა ისე გაიგო ი. პეტრიწის ნათქვამი, რომ მზე, რომელიც ერთია და ერთმმართველი, თავის სხივებს თანასწორად ჰფენს როგორც ვარდს. ისე ნიხვს — უბრალო ბალახს. ამის ნიადაგზე, შემდეგ, რუსთაველი შლის მთელს პასაჟს როსტევეანის რჩევისა თავისი ქალის — თინათინისათვის, რომ მას არ უნდა მოსწყინდეს მდიდართა და ღარიბთა წყალობა, რათა განმტკიცდეს ურთიერთერთგულება ერთმმართველსა და სხვათა შორის. ერთმმართველს უნდა ჰყავდეს გარშემორტყმული ერთგულნი, რომელთაც ის თანასწორად ეპყრობა. ამ თანასწორობისათვის რუსთაველმა გამოიყენა ი. პეტრიწის ნათქვამი „ერთის“ მიერ ყოველთათვის სწორად სხივის მოფენის შესახებ და მასში სრულიად გარკვეული, დემოკრატიული სოციალური შინაარსი ჩადო.

მაგრამ საქმე არც ისე იყო გაგებული, თითქოს ყველა კაცი თანასწორი იყოს. ამას არ ამბობდა პეტრიწი და ვერც იტყოდა დროის პირობების მიხედვით. მისი დებულება — „პირველი შემდგომთა არს პირველი, და მათი არაჲს თუ უცხო ბუნებათა, არამედ ერთ და იგივე ბუნებითა“ მის მიერვე იყო, როგორც ვნახეთ, კაცის სახედ მოცემული. პეტრიწი აკი ამბობდა: „ვითარ იტქმის კაცი კაცისა პირველად და შემდ...“ არ შეიძლებაო, ამბობს პეტრიწი, ვიგულოთ სხვა დამოკიდებულება, მაგალითად, „ცხენი კაცისა პირველად“, რადგან აქ სხვადასხვაგვარობა გვაქვსო¹.

ამ დებულებაში მარტო ის აზრი კი არ იყო, რომ ერთი გვარისანი უნდა იყვნენ ერთმანეთის მიერ პირველისა და შემდგომის მიმართებაში მოქცეული არსებანი, არამედ ისიც, რომ პირველი შემდგომთა მიმართ არის პირველი, ხოლო შემდგომიც ერთი გვარის შიგან იაზრების. თავისთავად ცხადია, რომ რაც პირველია არ შეიძლება იყოს შემდგომი და პირიქით: პირველი შემდგომთა არს პირველი, ამდენად მათ შორის განსხვავებაა და, თუ ი. პეტრიწის მაგალითს მივყვებით, არც კაცთა ურთიერთობაა სხვაგვარი, თუ არა ისე, რომ პირველი მაინც სხვა არის და შემდგომი სხვა. აზრის მთელი სიღრმე აქ იმაშია, რომ პირველი არა მარტო შემდგომთა პირველია, იგი შემდგომითაა პირველი. რომ გამოვაცალოთ შემდგომი, არ იქნება პირველი. პირველია მიმართებათა იმ მთლიანობაში, რომლითაც, მსჯელობს პეტრიწი, შემდგომით არის პირველი, ანუ თანადგომითა შემდგომითა.

არავითარი ძალდატანება ან გადაკეთება არ სჭირდება ი. პეტრიწის ნააზრევს, რომ მასში დავინახოთ პირდაპირი ანარეკლი სინამდვილისა, რომელსაც წარმოადგენდა პოლიტიკური განვითარების თვალსაზრისით XI საუკუნის საქართველო. მართალია, პოლიტიკური ვითარება მაშინდელ საქართველოში დადგენის პროცესში იყო, მაგრამ მის იდეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ანარეკლს ეს ხელს ვერ შეუშლიდა და ვერ შეუშალა კიდევ. მეორეს მხრივ, არც იმის თქმა შეიძლება, რომ ი. პეტრიწის ნააზრევი სხვა ელემენტებსაც არ შეიცავდა, რომ იგი მხოლოდ პროგრესული ტენდენციით ხასიათდებოდა. ასეთი მსჯელობა აშკარა შეუსაბამობა იქნებოდა. ი. პეტრიწის ნააზრევი ისე, როგორც ყოველი მნიშვნელოვანი მოვლენა აზროვნების სფეროში, ორგვარი ტენდენციის შემცველი იყო: პროგრესულისა და კონსერვატულის, ანუ აშკარა რეაქციონურის.

ასეთი რეაქციონური ხასიათისაა პეტრიწის ნააზრევი მთელი მისი საეკლესიო-კონფესიონალური მსჯელობანი. მართალია, ამ მსჯელობებს ერთგვარი ფილოსოფიური სამოსელი ამკობდა, მაგრამ მის ქვემოთ კონსერვატულ-რეაქციონური ელემენტების ამოცნობა ძნელი არ იყო. ისტორიულის თვალსაზრისით დანახული ი. პეტრიწის აზროვნება ამ მხრივაც უნდა იქნეს განხილული.

მაგალითისათვის საკმარისია იმაზე მითითება, რომ მის ნააზრევს „ერთის“ შესახებ ხელს უშლიდა ამ მოძღვრების გვერდით განვითარებული სწავ-

¹ იოანე პეტრიწი, დასახ. ნაშრ., II, გვ. 219.

ლა სამის ანუ „სამების“ შესახებ. ი. პეტრიწი სამის შესახებ ანალოგიით მსჯელობს და მის აზრს აქ სიღრმე აკლია, რადგან გარეგნულ მსგავსებას ემყარება. ასეთ მსგავსებას სამსა და სამებას შორის ის მნიშვნელობა აქვს, რომ „სამების“ ამბით დატვირთული ი. პეტრიწის აზროვნება სამში ხედავს ქვეყნის წარმოშობა-განვითარების ძირს. „ქუეყანის-მეზომეობაჲ“ დასდებს სამთა თვსდად პირველ ყოველთაჲსა და ორთა მათ ერთისა მიერ წარმოაჩენს, ვი-თავე ძე და ზული ერთისაჲგან მზოლობითისა მამისა“².

ამის შემდეგ, პეტრიწი სარგებლობს გეომეტრიის (ქუეყანის-მეზომეობის) დებულებების მაგალითებით, სადაც წერტილსა, წირსა და ზედსა-ჩინოში სამების გამოხატულებას ხედავს³.

არავითარი კავშირი პეტრიწის აზროვნებასა და „სამებას“ შორის შინაგანად, ორგანულად აქ არ არის, გარდა რიცხვებით თამაშისა და გარეგნულ მსგავსების ხაზგასმისა. ეს ადგილები ი. პეტრიწის ნაწარმოებში სრულიად ზედმეტად და გარეგნულად გამოიყურება და დროისათვის ხარკის გადანდას ნიშნავს და მეტს არაღერს.

ეს XII საუკუნეა, როცა დასავლეთის აზროვნება ჯერ კიდევ სავსებით სქოლასტიკის სიბნელეშია გახვეული და ადვილი გასაგებია, რომ ი. პეტრიწს არ შეეძლო და ვერც შესძლო საეკლესიო ცნებებისა და აზროვნებისათვის სავსებით გვერდის ახვევა. ისიც დიდია, რომ იგი გამოეთიშა ქართულ სქოლასტიკას, არსენ იყალთოელით წარმოდგენილს, და მასთან ბრძოლაში ერთ-მმართველობის ფილოსოფიური განმარტლება-განმტკიცების ცდა შესძლო.

თვით პროკლეს წიგნის კომენტარში, თანახმად დასახელებული წიგნის აღნაგობისა, პირველი ექვსი თავი მიძღვნილი აქვს „ერთისა“ და „პირველის“ ცნებას და პეტრიწი დიდის გულწოდგინეობით სარგებლობს პროკლეს მოკლე დებულებებით. ხშირად ნახევარი ან ერთი პწკარით შედგენილით, და მის გამო მთელ გვერდებზე ავითარებს თავის აზრებს, დასახელებული საბაბიო გამოწვეულს⁴.

„ერთისა“ და „პირველის“ ფილოსოფიისათვის მაინც გადამწყვეტი გახდა არა თეოლოგიურ-საეკლესიო დანართი, რომელსაც პეტრიწის აზროვნებამ ხარკი გადაუხადა, არამედ პირველისა და შემდგომთა ურთიერთობა, სადაც ისინი ერთიმეორეს განაპირობებენ, მაგრამ თანასწორნი არ არიან. მართალია. კაცი ითქმის „პირველად“ კაცის მიმართ და არა „სხუა გუარის“ მოვლენისადმი, მაგრამ ურთიერთგანპირობებაში ისინი მაინც განსხვავდებიან ურთიერთისაგან. პირველი შემდგომთა პირველია. კაციც კაცთა (შემდგომთა) მიმართ პირველია, მაგრამ შემდგომნი და პირველნი თავ-თავის ადგილზე არიან.

¹ „ქუეყანის მეზომეობაი“ — იოანე პეტრიწის მიერ ბერძნული γεωμετρία-ს თარგმანია.

² იოანე პეტრიწი, დასახ. ნაშრ., გვ. 215.

³ იქვე.

⁴ ასე მაგალითად, კომენტარის პირველ თავში ნახევარსტრიქონიანი დებულების განი პეტრიწის მიერ დაწერილია ცხრა გვერდი.

იმავე XII საუკუნის ქართულმა პოეზიამ გაიგო ი. პეტრიწის ეს ფილოსოფიური აზრი და მას სოციალურ-იდეოლოგიური მნიშვნელობა მიაკუთვნა¹.

XII საუკუნის ქართულმა პოეზიამ ასევე აითვისა ი. პეტრიწის მიერ მოხსენიებული ცნება — „სირაჲ“, როგორც რიგი ანუ თანრიგის მაჩვენებელი ადამიანთა დამოკიდებულების სისტემაში. „სირასა შინა“ პეტრიწის იგივე რიგია „კაცით კაცამდე“, რომელშიაც უნდა ჩანდეს ურთიერთმიმართება. ბერძნული სიტყვა — *σείρα* არეოპაგეტიკაშიც გამოიყენა, მაგრამ მან ამ ტერმინს შეუწინააღმდეგა ნეოპლატონიკური აზრი — ქვეყნის წყობის გაგებით, კოსმიური მნიშვნელობით. პეტრიწს ამ ტერმინის ცოტა სხვა გამოყენება აქვს და „ერთისა“ და „პირველის“ პრობლემის გადასაჭრელად მოიხმარს მას. „ერთი-პირველი“ და შემდგომში — ასეთია, ამ შემთხვევაში, „სირას“ მნიშვნელობა და გამოყენება.

ადამიანური თვალსაზრისით მიუღდა რუსთაველი პეტრიწის ამ ცნებას. მართალია, რუსთაველი „სულთა სირაზე“ ლაპარაკობს და ისიც „კავშირთა“, ე. ი. ძირითად სტიქიონთა, დაშლასთან დაკავშირებით, მაგრამ „სირას“, როგორც გარკვეული ადგილის, გარკვეული დამოკიდებულების აზრი ამით არ იცვლება და იგი მაინც ადამიანის ადგილია.

ასეთია პეტრიწის შეხედულებანი „ერთისა“ და „პირველის“ შესახებ. იდეოლოგიურ განასერში აღებული. ქართულ პოლიტიკურ სინამდვილეში ერთმმართველობის მომხრე ჯგუფის ფილოსოფიური გამომხატველი ი. პეტრიწი გარკვეული ფილოსოფიური კულტურის შვილი იყო, მემკვიდრეობით მიღებულის, და, ამდენად, მის ნაწერებში გვხვდება ადგილები, რომლებიც ამა თუ იმ ადრინდელ მოაზროვნეს მოგვაგონებს. ეს არ სცილდება ქართული სინამდვილის საზღვარს და საქართველოში შემოსული ფილოსოფიური ცნება-სიტყვახმარების იქით არ მიდის.

ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიისადმი საჩივარი, რომელიც ისმის ი. პეტრიწის ნაწერებიდან, შეიძლება მართლაც უშლიდა მას ხელს თავისი აზრი ნათლად გამოეთქვა, მაგრამ არსებითად ეს საჩივარი არ იყო სწორი, ი. პეტრიწის მწერლობა ელინიზმებით იყო დატვირთული, მაგრამ ეს მისი საკუთარი ბრალი იყო და არა ქართული ფილოსოფიური ენის განუვითარებლობისა, რაც უფრომ მკირის შემდეგ სინამდვილეს არ შეეფერებოდა.

მიუხედავად ამისა, ი. პეტრიწის ფილოსოფიური საქმის მთავარი ელემენტი — „ერთისა“ და „პირველის“ ფილოსოფია საკმაოდ ნათლადაა მოცემული, განსაკუთრებით თუ მას სოციალურ-იდეოლოგიური თვალსაზრისით მივეუდგებით.

მომე ენაზე უარესი იყო ის საეკლესიო-რელიგიური სამკაული, რომელშიც ხვევდა პეტრიწი თავის აზრებს. ამ მხრივ, როგორც აღინიშნა, პეტრიწის აზროვნება შეიცავდა შინაგან წინააღმდეგობას, ხადაც პროგრესული და ისტორიულად მისაღები რეგრესულსა და ისტორიულად მიუღებელს ებრძოდა.

¹ რუსთაველმა ეს აზრი ასე გამოხატა: კაცი არ-ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის (952).

აქ საქმე მართო ის კი არაა, რასაც პეტრიწი ფიქრობდა „ერთის“ ლოგიკური დასაბუთების შეუძლებლობის შესახებ და პროკლესაგან განსხვავებით „ხედვითი“ გზისაკენ მოუწოდებდა. ეს უბედურების ნახევარი იყო, რამდენადაც ლოგიკურ არგუმენტაციაზე უარს აცხადებდა და ფართო სარბიელს უშლიდა ხილვას, ხედვას, თეოლოგიას ვიწრო მნიშვნელობით.

უბედურება ის იყო, რომ პეტრიწის ნააზრვეის პროგრესულ ნაწილების სიძნელეზე მეტი ზიანი მიაყენა საღვთისმეტყველო აზროვნებისათვის ხარკის გადახდამ. „ერთისა“ და სიმრავლის პრობლემა, შესანიშნავად დამუშავებული „პირველის“ პეტრიწისეულ ინტერპრეტაციაში, დიალექტიკის აღდგენა ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგითიკის მიერ მის ირგვლივ მუშაობის შემდეგ — ყველაფერი ეს ბრწყინვალედ გაკეთებული პეტრიწის მიერ ისე დაბნელებულია „ერთის“ ღმერთად წარმოდგენისა და „პირველის“ ღმერთის მიერ საზღვრის დადების სახედ წარმოდგენით.

სამწუხარო ისაა, რომ XII საუკუნის ქართულმა პოეზიამ, იმავე რუსთაველის სახით, არა მართო ის პროგრესული ელემენტები შეითვისა პეტრიწის მოძღვრებისა „ერთისა“ და „პირველის“ შესახებ, რომელზედაც ზემოთ იყო მითითებული, არამედ — რეაქციონური მომენტებიც. ამის შედეგად, „კომენტარის“ მშვენივრად დალაგებული ადგილი „ერთისა“ და სიმრავლის შესახებ, რომელიც „ასის“ სახით არის მოცემული, დაბნელებულია საღვთისმეტყველო დანართით!

ამ შემთხვევაში ი. პეტრიწის ნააზრვეი რუსთაველმა შესაფერისის გააზრებით მიიღო და პოეტურად გაშალა¹.

ასე იბრძოდა თვით პეტრიწის ნააზრვეში პროგრესული და რეგრესული საწყისი და ორივე თანამედროვეობაზე გავლენას ახდენდა. მაგრამ ამავე დროს უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გავლენა კი არ ნაწილდებოდა სოციალ-პოლიტიკურად დაპირისპირებულ ჯგუფებს შორის, არამედ როგორც პროგრესული, ისე რეგრესული ელემენტი გავლენას ახდენდა ისტორიულად მოწინავე ჯგუფზე, როგორც იყო ერთმმართველობის მომხრე ბანაკი. ასე მაგალითად, რუსთაველმა, რომელიც უდავოდ პროგრესულ ბანაკს ეკუთვნოდა XII საუკუნის საქართველოში, შეითვისა. როგორც უკვე მოყვანილი ადგილიდან ჩანს, პეტრიწის ნაწერებიდან არა მხოლოდ ნათელი აზრები. ამდენად, მაგალითად, რუსთაველის ჩამომორება ი. პეტრიწისაგან და მისთვის დაპირისპირება გაუმართლებელი იქნებოდა. წარსულის იდეოლოგიის დაწოლა მძიმე საქმეა და მას ვერც ი. პეტრიწის ბანაკი გადაურჩა. ეს მას არ ამართლებს. მაგრამ არც ამძიმებს მის, ისტორიულად განპირობებულ, უკმარობას.

ამით შეიძლება დამთავრებულ იქნეს პეტრიწის მოძღვრების დალაგება: „ერთისა“ და „პირველის“ შესახებ. თავისთავად ცხადია, რომ ამ დალაგებას საზღვრავს პეტრიწის ნააზრვეში მოცემული თანამედროვე სოციალ-პოლი-

¹ პეტრიწი, დას. ნაშრ., ტ. II, თავი 1.

² რუსთაველმა ეს ადგილი ასე გააკეთა:

ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად, —
იგი გაპხდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად (792კ-).
—

ტიკური ვითარების უკუფენა. ამის გარეშე და ამის იქეთ ი. პეტრიწის ნაწერ-ში მრავლადაა შესრულებული „ერთის“ შესახებ მსჯელობა. ასეთია, მაგალითად, „ერთის“ სამ წყებად კლასიფიცირების შესახებ მოძღვრება, რომელთაგან პირველი „ერთი“ უნდა ვიგულოთ, როგორც უმაღლესი, მიუწვდომელი, ყოველი „აობისა“ და რაობის გარემყოფი. იგი პლატონის უმაღლესი იდეის ზემდებარეა და ხედვითაც მიუწვდომელი. მეორე „ერთი“ საგნებთან ზიარებული „ერთია“, ასე ვთქვათ, პლატონის საფენურის „ერთი“ და შემდეგ „ერთი“, რომელიც სიმრავლესა მიმართ იაზრების.

ყველა ეს დეფინიცია მოკლებულია ფილოსოფიურ ღირებულებას და სქოლასტიკური ვარჯიშობის იერს ატარებს. ნაწილობრივ, აქ ცოტაოდენი გავლენა ჩანს ე. წ. „უარყოფითი თეოლოგიისა“, რომელსაც აბსტრაქციის უმაღლეს საფენურებზე ხელიდან გაუქრა ღმერთი და რაობიდან არარაობამდე მიიყვანა.

ეს, შეიძლება ითქვას, „ცარიელი აბსტრაქცია“ იყო, რომელიც ცალმხრივობაში კონკრეტულს გამორიცხავდა და ის განყენებისათვის გამოყენებულ და უარსაყოფელი ეგონა¹.

რაც შეეხება „ერთის“ იდეის სიკეთის იდეასთან დაკავშირებას, ეს გარემოება, რამდენადაც იგი ასე თუ ისე შედის პეტრიწის აზროვნების სფეროში, ორიგინალური არაა, პროკლეს დებულების გადმოღებას წარმოადგენს, გადმოღებას საკმაოდ უკრიტიკოს. მის შევსებას ვერ უშველა ვერც არეოპაგიტყამ, რადგან იგი თვითონ მიჰყვებოდა პროკლეს ამ საკითხში, არამედ „ერთისა“ და „პირველის“ ი. პეტრიწის საღსა და პროგრესულ იდეებს, ქართული პოლიტიკური პროგრესით ნაკარნახევისათვის ამ მომენტებს, ზიანის მეტი არაფერი მოუტანია და მათზე შეჩერება სრულიად ზედმეტია.

3. იდეალიზმისა და მატერიალიზმის საკითხი იონანე პატრიწის ნააზრებოში

ფილოსოფიური ნააზრევის შესახებ, იდეალიზმისა და მატერიალიზმისადმი დამოკიდებულების თვალსაზრისით, საკითხი სხვადასხვანაირად ისმება მეცნიერებაში. ყველაზე კლასიკურია შემთხვევა, როცა მოაზროვნე სრულიად გარკვეულად ამა თუ იმ ბანაკს ეკუთვნის. მაშინ დამატებით სადავო და საბუთბარი არაფერია და ესა თუ ის მოაზროვნე შეისწავლება ან როგორც იდეალისტი, ან როგორც მატერიალისტი, რომელსაც სათანადო შეფასება უკეთდება. მაგრამ მეცნიერებამ იცის შემთხვევები, როცა ესა თუ ის ნააზრევი შეიცავს, მაგალითად, მატერიალისტურ ელემენტებს და ფასდება ამ ელემენტების სიდიდით. არის შემთხვევა, როცა მატერიალისტური ელემენტის ოდენობითი წონა იმოდენაა, რომ მოაზროვნე ფასდება როგორც „ნახევრად მატერიალისტი“.

¹ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, შესავალი, გვ. 24. ნეგატიურ თეოლოგიაში თუ ნეგატიურის დიალექტიკას ვერ შევამჩნევთ, „ცარიელი აბსტრაქცია“ გვეჩვენება.

ასეთი შეფასების საგანი იყო, მაგალითად, არისტოტელე, რომელსაც მეცნიერება ნახევრად მატერიალისტად ახასიათებდა. იგივე ეხება ჯონ ლოკს და ემანუელ კანტს.

არის, აგრეთვე, შემთხვევა, როცა შეთანაბრება ისეთია, რომ მოაზროვნე დუალისტად, ეკლექტიკოსად გვევლინება.

ყველაფერი ეს იმის მომასწავებელია, რომ დაახლოვებით ასევე შეიძლება დაისვას საკითხი ი. პეტრიწის მიმართ. დამაფიქრებელია ის გარემოება, რომ რუსთაველი, რომელიც, როგორც ვნახეთ და რის საბუთიც კიდევ მრავალია, ფეხდაფეხ მიჰყვება ი. პეტრიწის ფილოსოფიურ შეხედულებებს და, ამავ დროს, მრავალ შემთხვევაში მატერიალისტურ აზრებს გამოსთქვამს, ამჟამად უჭერს მხარს მატერიალისტურ გაგებას. რუსთაველის ეს კავშირი ი. პეტრიწთან, მათი უდავოდ ერთ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ ბანაკში ყოფნა თვით კვლევისათვის მაჩვენებელია, მაგრამ ჯერ კიდევ საბუთი არაა ი. პეტრიწის ნააზრევში მატერიალისტური ელემენტების არსებობის შესახებ. ამ გარემოების დასადგენად საჭიროა თვით ი. პეტრიწის ნააზრევის ანალიზი აღნიშნულის თვალსაზრისით და მასში იმის პოვნა, რისი გამოვლენაც შესაძლებელია და საჭირო.

ყურადღებას იპყრობს, უპირველეს ყოვლისა, რომ ი. პეტრიწი მატერიალისმზე მსჯელობის დროს თავისთავთან წინააღმდეგობაში მოდის. ასე მაგალითად, როდესაც ი. პეტრიწი თავის ფილოსოფიურ საქმეზე ლაპარაკობს, აღნიშნავს, ერთი მხრივ, რომ თუ მას მოწინააღმდეგეთაგან რაიმე თანაგრძნობა ჰქონებოდა, იგი, და საამისოდ იფიცავს ფილოსოფიურ „ხედვას“, ქართულ ენასაც „გააწყობდა“ და ფილოსოფიურ მიწვედომასაც არისტოტელეს დაგვარად ააგებდა¹.

ეს განცხადება გასაგებია: ი. პეტრიწი გულუბრყვილობას იჩენს იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეთა ბუნების გაგებაში, როდესაც მათგან „თანასიყვარულსა“ და „შეწვენას“ ელოდა. ისინი მას ებრძოდნენ და სწორედ ეს იყო ბუნებრივი და მოსალოდნელი და არა სხვა რამ. ქართულ ფილოსოფიურ ენას „გააწყობა“ არ ჰქირდებოდა: ჯერ კიდევ XI საუკუნიდან ეფრემ 2-იმ მასში მთელი არეოპაგტიკული ხლართი ჩადო და გამოთქვა სადა და გასაგები ქართულით. ყველაზე მნიშვნელოვანია აქ განცხადება არისტოტელეს საქმის გაკეთების შესახებ და ისიც ისეთ განასერში, სადაც ლაპარაკია არისტოტელეს მეთოდზე — განცდათა არისტოტელურობაზე. პეტრიწი ლაპარაკობს არა ფილოსოფიურ სისტემაზე, რასაც მაშინ მეტაფიზიკის მნიშვნელობით ღმრთისმეტყველება ერქვა, არამედ — ფილოსოფოსთა ხედვათა განცდაზე, ე. ი. მეთოდზე². ფილოსოფოსთა ხედვათა განცდა ან უნდა გაგებულ

¹ იოანე პეტრიწი, დასახ. ნაშრ., გვ. 222. „თუჟიკა მე რაჲვე თანსიყუარული და შეწვენაჲ მრუნებოდა მათგან... თუთ მათ ხედვათა ვფუცავ სურვილსა, რომელ ენამცა ენისადა გამეწყო და ხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ მე ვარისტოტელურა“...

² სიტყვა „თეოლოგია“ ქართულად ითარგმნებოდა სიტყვა-სიტყვით როგორც „ღმრთის-მეტყველება“, ხოლო დასახელებულ დროში მეტაფიზიკას ნიშნავდა. ეს აზრი ჰქონდა წიგნებს სათაურით Theologia Platonis, Theologia Aristotelis, და სხვ.

იქნეს ცდის მნიშვნელობით და მაშინ არისტოტელეზე ლაპარაკი მისი ცდის თეორიაზე ანუ მეთოდზე ლაპარაკს ნიშნავს, ანდა სიტყვა „განცდა“ უნდა დარჩეს მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით არისტოტელესთანაც და მაშინ პის მიმართ ძალაში რჩება არისტოტელეს მატერიალისტური თეზა, რომ არ შეიძლება გონებაში მოხვდეს ისეთი რამ, რაც წინასწარ არ ყოფილა გრძობებში. ყოველ შემთხვევაში, ი. პეტრიწის განცხადების მოყვანილი ნაკვეთი არისტოტელეს შესახებ შემთხვევით არ ლაპარაკობს — მას მხედველობაში აქვს მისი ტექსტის მიხედვით არისტოტელეს აზრთა მატერიალისტური მხარე.

პეტრიწი, ცხადია, არ ამბობს, რომ მან ეს გააკეთა, არამედ პირობით აღნიშნავს, რომ ის ფილოსოფიურ ხედვათა განცდების შესახებ იარისტოტელურებდა, უკეთუ მას ამის საშუალებას მისცემდნენ. მაშასადამე, პეტრიწი გვარწმუნებს. რომ მას მატერიალისტურ დებულებათა წამოყენება და დაცვა შეეძლო.

მაგრამ სიძნელეს ქმნის ერთი შეხედვით საწინააღმდეგო დებულება, გავრძელების სახით ნათქვამი. პეტრიწი ზემოთ ნათქვამს უმატებს, რომ დასახულ პირობებში მას შეეძლო წამოყენებინა, ე. ი. მოეწოდებინა, მეტაფიზიკური ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც ნივთთან კავშირში არ იქნებოდაო¹.

რა თქმა უნდა, ი. პეტრიწს შეეძლო ეთქვა — არისტოტელესმაგვარ საქმეს გავაკეთებდიო და ეს დამატება მაინც გაეკეთებინა, იგი არავითარ წინააღმდეგობაში არ ჩავარდებოდა თავისთავთან, არისტოტელეს მეტაფიზიკა თავის უმაღლეს საფეხურზე ავითარებდა წმინდა „თეორიის“, ე. ი. „ხედვას“-ს, ფილოსოფიას, რომელსაც ნივთთან არავითარი კავშირი არ ჰქონდა².

ეს, ცხადია, ასეა და ი. პეტრიწი თითქოს თავისუფალია წინააღმდეგობისაგან, მაგრამ ი. პეტრიწს არისტოტელეს არცოდნას ვერ მივაწერათ — ის ზედმიწევნით ჩახედულია ანტიკური ფილოსოფიის საქმეში. მან კარგად იცის, რომ „ფილოსოფოსთა განცდის“ ხედვაი არაა ის „ხედვაი“ სპეციფიკური მნიშვნელობით, რომელიც არისტოტელეს მეტაფიზიკის მაღალი საფეხურის ცნებას ნიშნავს და სიტყვაი $\mu\epsilon\alpha\sigma\tau\alpha$ -ს უღრიდა. ხედვაი, რომელზედაც, პირველ შემთხვევაში, ლაპარაკი „ფილოსოფოსთა განცდის“ სფეროში რჩება, სავსებით ემორჩილება არისტოტელეს ნააზრევის მატერიალისტურ დახასიათებას. აქ დავა შეუძლებელია, ტექსტი ხელთა გვაქვს და ი. პეტრიწი აშკარად წინააღმდეგობაშია, როცა ის განცდებზე ლაპარაკობს, თუნდაც ეს ხედვითი განცდა იყოს. არისტოტელეს იხსენიებს და, მეორეს მხრივ, „ნივთისაგან მიუხებელ ღმრთისმეტყველებაზე“ ლაპარაკობს.

ი. პეტრიწი, თუ მას ნივთისაგან მიუხებელ, ე. ი. აშკარად არამატერიალისტურ. იდეალისტურ-სპირიტუალისტურ მეტაფიზიკაზე უნდოდა ელაპარაკა და მასში ფილოსოფიური საქმიანობის იდეალს ხედავდა, რაღა არისტოტე-

¹ იოანე პეტრიწი განაგრძობს „და ღმრთისმეტყველებამ ნივთისაგან მიუხებელი წარმომყენა“, იქვე, გვ. 222.

² ამ საფეხურზე ბერძნული ფილოსოფია ნივთზე (ნსკ-ზე) ლაპარაკობდა, ქართული სიტყვაზნარება მას მიჰყვება და „მატერიას“ არ ხმარობს.

ლებზე დაიწყებდა ლაპარაკს; თუ ნეოპლატონიზმის ბელადებსა და მისთვის ისე ახლო მყოფ პროკლეს პატარა ამბავად მიიჩნევდა, პლატონი ხომ იქვე იყო. განა იგი პლატონს ნაკლებ იცნობდა, ვიდრე არისტოტელეს, განა, თუ საქმე ნივთისაგან მიუხებელ ღმრთისმეტყველებაზე მიდგებოდა, მის ოსტატად არისტოტელეზე უფრო პლატონი არ გამოდგებოდა?

არა, აშკარაა, რომ ამ ადგილის სხვანაირად გაგება, თუ არა ისე, რომ ი. პეტრიწი არისტოტელეს მატერიალისტურ შემეცნებით მეთოდზე ლაპარაკობს მოყვანილი ადგილის პირველ ნახევარში, შეუძლებელია და როგორც მოყვანილს, ისე მრავალ სხვა გაუგებრობას იწვევს; ნათელია, რომ ი. პეტრიწი აქ იქცევა ისე, როგორც საზოგადოდ მთელი თავისი ნაშრომის აღნაგობის გამართვის დროს. არც „წინასიტყვაობასა“ და არც „კომენტარში“, ე. ი. თავისი შრომის მეორე ნაწილში, ი. პეტრიწი არსად არ განიცდის რელიგიურ-თეოლოგიურ გარემოებათა დაწოლას, როგორც „ბოლოსიტყვაობაში“. მთელი ეს საეკლესიო პერსონაჟები — მოსეთი დაწყებული და პავლეტი და თეოლოგებით გათავებული (გრიგოლ ნაზიანზელი, ბასილი და სხვ.) პირველად აქ „ბოლოსიტყვაობაში“ გამოდიან. მათი საშუალებითა და გამოყენებით ი. პეტრიწი მოიბოდიშებს წინა ნაწილებში გამოთქმული ზოგი დებულების გამო.

ასეთი ამბავი — ადრინდელ მწერლობასა და მღვდელმთავრობაში ჩადენილი „ცოდებისათვის“ მობოდიშება ახასიათებდა არა ერთს, განსაკუთრებით ალორძინების ხანის მოღვაწეს. მათი რიცხვი დიდია, დასახელებაც ზედმეტი. ასეთი მობოდიშებაც გზას ადგია იოანე პეტრიწიც თავისი „ბოლოსიტყვაობის“ მრავალ ადგილს და გასაკვირიც იქნებოდა, სხვანაირად რომ ყოფილიყო.

თავისი განცხადებით, რომელსაც აშკარა იდეალისტური ხასიათი ჰქონდა და რომელიც არსებითად ეწინააღმდეგებოდა ადრე განცხადებულ მატერიალისტურ აზრს, ი. პეტრიწმა ვიღაცას წინაშე ბოდიში მოიხადა. ჩანს, „დავითის თანადგომა“ მას იმდენად მაინც ვერ შეელოდა და თავისუფალი აზროვნებისათვის ორგზის დევნილმა ნოაზროვნემ მესამეჯერ კომპრომისული გზა აძვობინა.

ასეთივე სიყალბის შთაბეჭდილებას ახდენს ეპიკურელთა წინააღმდეგ ნასროლი ფრაზა, იმავე ბოლოსიტყვაობაში მოთავსებული¹. ეს ადგილი ხოტბას წარმოადგენს პროკლეს მოღვაწეობის მიმართ. ავტორი აქ ცოტა არ იყოს პოეტურ განწყობასა მიეცემული და თავშეუკავებლად აღაზრევებს თავის ფილოსოფოსს. ყოველ შემთხვევაში, ტექსტის ამ ადგილას საწინააღმდეგო განწყობის გარდა არავითარი ფილოსოფიური აზრთა სვლა ან არგუმენტაციის რაიმე ნიშანი არა ჩანს².

ი. პეტრიწი იზიარებს არისტოტელეს ზოგიერთ ისეთ დებულებას, რომლებიც შედიოდა ზოგ სხვა ფილოსოფიურ მიზნინარეობაშიაც, რომლებიც ანტიკური ფილოსოფიის მიწურულში გაჩნდა.

იქ, სადაც პეტრიწი მართლაც განცდებდა და მათი საშუალებით შემეცნე-

¹ იოანე პეტრიწი, დაახ. ნაშრ., III, გვ. 211.

² ეს ადგილი ასეთია: „ატტიკელიცა ესთენემეთქუების და მძღაფრთა აღნაგინებრთა აღნოსაჩენელთა ქუხილსა მიუვლენს უგანგებოთა და უმსახურებელთა ღმრთისადმი ეპიკურელთა...“

ბას ეხება, იგი მიჰყვება არისტოტელეს ნაზრების მატერიალისტურ ნაწილს, სადაც ბუნების მოვლენების პირველობა მიჩნეულია შემეცნების პირობად. ეს დებულება გადამწყვეტია. რად დასჭირდა შემდეგ პეტრიწს ვილაციისათვის ანგარიშის გასაწევად ანდა საფარად და გარეგნულ საქაულად, ეს სხვა საქმეა და არა ერთხელ აღინიშნა, მაგრამ მთავარია ჯერ ბუნებრივი ანუ ბუნების მოვლენები და შემდგომ შემეცნება მისგან დამოკიდებული და მით განსაზღვრული — აი ეს მატერიალისტური დებულება ი. პეტრიწმა ჯერ კიდევ შესავალში ანუ წინასიტყვაობაში გამოთქვა და ნათელჰყო.

დამოუკიდებლად იმისაგან, როგორ ინტერპრეტაციას უკეთებს ი. პეტრიწი ბუნების არსის გამოვლენას შედეგებში, ანუ ძალის გაშლაში; ე. ი. დამოუკიდებლად იმისაგან, თუ როგორ აგებს იგი ონტოლოგიას, ჩვენთვის საინტერესო და მთავარია, როგორ აკავშირებს ი. პეტრიწი შემეცნებით მოვლენებს ბუნების მოვლენებთან და რა რიგად სთვლის იგი ამ ბუნებრივ მოვლენებს წინაპირობად, წინასაფუძვლად შემეცნებისათვის. ამრიგად, ჩვენთვის არაა საინტერესო ი. პეტრიწის ონტოლოგია; ჩვენთვის მთავარია, მიჰყვება თუ არა იგი არისტოტელეს გნოსეოლოგიას. ეს უკანასკნელი კი მას არისტოტელესებურად აქვს გაგებულ ი და არა პლატონისებურად.¹

ეს აზრები, როგორც ითქვა, გარშემოხვეულია ონტოლოგიურ-მეტაფიზიკური „დანათხზით“, რაც მათი არსებიდან ოდნავადაც არ გამომდინარეობს, ამნელებს გაგებას და ისტორიულად ისეთ ვინმესაც კი გაუძნელა გზა, როგორც იყო რუსთაველი, თითქოს ყველაზე ერთგული და გაცნობიერებული მკითხველი ი. პეტრიწის ფილოსოფიური ნაწერებისა, რაზედაც ქვემოთ იქნება ლაპარაკი. ამის, გამო, საჭიროა თანამედროვე ქართულით დავალაგოთ პეტრიწის ნათქვამი.

ჩვენი შემეცნება („გავგონება“) დამოკიდებულია იმისაგან, რაც გამოავლენს ანუ მოვლენების სახით მოცემული არსება ანუ სხეულები, ნივთები („გუამოვნება“), რის გამო ჩვენ შევიმეცნებთ არსებას მისი მოვლენებისაგან: „გუამოვნებისა შემდგომთაგან გავიგონებთ“, ე. ი. რა მოვლენაც მოჰყვება საგნებს ანუ სხეულებს, აი, ამ შედეგიდან, ამ მოვლენიდან („შემდგომთაგან“) შევიმეცნებთ („გავიგონებთ“) მას².

ასეთია ი. პეტრიწის პირველი მატერიალისტური დებულება, სადაც ის (შეიძლება სხვების მეშვეობითაც, რადგან სინკრეტისტულ ხანაში ეს ჩვეულებრივი მოვლენა იყო) აშკარად ემყარება არისტოტელეს მატერიალისტურ თეზისს.

¹ „ყოველსა არსებასა და გუამოვნებასა შემდგომთაგან გავიგონებთ: ხოლო შემდგომნი არსებათანი არიან ძალნი და მოქმედებანი მათნი და. ვითარფერცა იყოს მოქმედებაჲ, ვაფერჯ და ძალი, და, ვითფერ ძალი, ეგ ს:ხე და არსებაჲცა... ბუნებით არსებაჲ უპირველეს, ხოლო ოდეს გავიგონებდეთ რასავე, უკუანაჲსკნელთაგან გავიგონებთ, რომელ არიან ძალი და მოქმედებაჲ; რამეთუ, ვითაჩინიცა იყვნენ ძალნი და მოქმედებანი, მსგავსადვე არსებათა გულის ხუმბა ვჰყოფთ“, დას. ნაშრ., გვ. 6.

² იქვე.

ამის შემდეგ მოდის განმარტება, თუ რა უნდა იყოს ეს „შემდგომნი არსებობნი“; პეტრიწი გვიხსნის, რომ „შემდგომნი არსებობნი“ არის „მათი ძალა და მოქმედება და ამ მოქმედების ანუ მოვლენების მიხედვით ირკვევა არსებაჲ, ე. ი. ის ისეთია, „ვითაჲფერცა იყოა მოქმედებაჲ“¹. შემეცნება მოვლენების შემდეგ ხერხდებაო, ამბობს ი. პეტრიწი, რადგან თავისი ბუნების მიხედვით საგნის ანუ მოვლენის არსება პირველია („უპირველეს“). როცა რამეს შევიმეცნებთ — „ოდეს გავიგონებდეთ რასაჲე“, საგნის ამ გამოვლენათაგან ანუ „უკანასკნელათაგან გავიგონებთ რომელ არიან ძალი და მოქმედებაჲ“².

ასეთია თანამედროვე ქართულზე გადმოღებული ი. პეტრიწის ეს დებულებანი, რომელნიც არისტოტელეს დებულებებია. მათი მატერიალისტური აზრითა და შინაარსით შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ აქ, პროკლეს წიგნის კომენტარის შესავალში, ი. პეტრიწი თავისას კი არა, პროკლეს აზრებს ალაგებსო. მაგრამ, ჯერ ერთი, პროკლეს ასეთი აზრები ცნობილი არაა. მეორე — ი. პეტრიწი ცოტა ჭკემოთ არისტოტელეს პირდაპირ ასახელებს; მართალია, ეს ხდება შესაძლებლობისა („ძალად ოდენ“) და შემოქმედების („მოქმედებისა გონებობსაგან“) განსხვავებასთან დაკავშირებით, მაგრამ ამას მაინც ერთგვარი კავშირი ჰქონდა მატერიალისტურ დებულებებთან (მოდრაობა, როგორც შესაძლებელის — „ძალად ოდენის“ სინამდვილედ გარდაქცევის პირობა). მაგრამ მთავარი ეს არაა — მთავარია ჩვენ მიერ მოყვანილი ადგილები შეჰდეგ პირდაპირ არისტოტელეს თეზისების მოყვანა, ეს არის დებულება, რომ ბუნებისათვის პირველი შემეცნებისათვის უკანასკნელი არიან და „ბუნებით შემდგომი პირველ“³.

აქ ორი გარემოებაა საკულისხმო: ერთი, თვით ეს დებულება იმიტომ მოსდევს პეტრიწის ზემოთ მოყვანილ დებულებებს, რომ ამ უკანასკნელში ჩადებულია ღრმა მატერიალისტური აზრი. მეორე ისაა, რომ მოყვანილი დებულება ამჟამად არისტოტელესია, როგორც ეს საყოველთაოდ ცნობილი იყო ძველთაგან დღემდე.

ამ დებულების გააზრება შემდეგია: ბუნების წყობაში მოვლენა, როგორც არსის გამოვლენა, უკანასკნელია ბუნებისათვის, მაგრამ „ჩვენთვის“ ანუ ჩვენთვის, როგორც თვით არისტოტელე იტყოდა, იგი პირველია. გადავთარგმნოთ ეს შემეცნების თეორიის ენაზე და მივიღებთ, რომ ვიდრე შემეცნება დაიწყებოდეს, მოხდებოდეს — შესამეცნებელი უკვე უნდა არსებობდეს, როგორც ბუნების მოვლენა. სხვა აზრი ამ დებულებას არ აქვს და ამამია მთელი ამბავი.

თავისი მატერიალისტური აზრების გასამაგრებლად ი. პეტრიწმა პირდაპირ არისტოტელე მოიყვანა, რადგან კარგად იცოდა, რომ მისი. იოანე პეტრიწის მატერიალისტური დებულებანი არისტოტელესებურად მტკიცდებოდენ.

¹ იოანე პეტრიწი, იქვე.

² იქვე.

³ „პირველი ბუნებით შორის გაგონებასა გამგონისასა უკანასკნელ იქმნებიან, და ბუნებით შემდგომნი პირველ“. იქვე.

მტკიცების ეს წესი იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი „არსთაგან“ გამოიყვანებოდა (შახაჟ დან), რომ შევიცნოთ არსი, უნდა გვეკონდეს მისი გამოვლენა, მისი განცდა. აი, ეს არის ის „ხედვაჲ ფილოსოფოსთა განცდიასაჲ“, რომელზედაც ბოლოსიტყვაობაში არის ლაპარაკი და რაც ზემოთ იყო მოყვანილი. განცდა შეიძლება გვეკონდეს, თუ არსი იქნება მოვლენილი, ე. ი. მის „ნაქმედთა“ ანუ „შემდგომთა“ საშუალებით.

აი, ეს არისტოტელესებური არგუმენტაცია იზიდავს ი. პეტრიწს. იგი მას სხვა შემთხვევაშიაც იმეორებს და ყოველთვის ის აზრი ჰქონდა, რომ მატერიალისტური დებულება განემტკიცებინა.

საქირო არაა სხვა ამისდაგვარ ადგილებს გამოვუდგეთ. „შესავალში“, სადაც პეტრიწი უფრო თავისუფალია¹ საეკლესიო აზროვნების დაწოლისაგან, იგი აშკარად გვეუბნება იმას, რაც მან შემდეგ „ბოლოსიტყვაობაში“ ჩასლო თავის ხელოვნურ ზმნაში: „მეარისტოტელურა“. აი აქ, აქ „შესავალს“ ანუ „წინასიტყვის“ ბოლოში, ი. პეტრიწი გვარწმუნებს, რომ ერთიფეროვს ხელს არ უშლის მატერიალისტურ ნიადაგზე იღვე და არსის გამოვლენას შემეცნების პირობად სთვლიდ, მოვლენათა განცდას ემყარებოდე და შემდეგ მაინც დაუტოვო ადგილი მაღალ ღმერთს, რომელშიაც შეერთებულია „გონებაჲ და გასაგონოჲ“.

სხვანაირად, ე. ი. თანამედროვე ქართულით, ეს ნიშნავს, რომ აქ საქმე გვაქვს არა ადამიანურ შემეცნებასთან, რომელიც თანდათანობით, განვითარების გზით „მცირედ-მცირედ წარემატებოდა“ და, შეიძენდა რა ცნებას („დაირთვიდა გასაგონთა“), კიდევ ახალ ცოდნაზე გადავიდოდა („ამის გასაგონისაგან სსხუადმი მიდგებოდა“), არამედ ისეთთან, რომლისთვისაც შემეცნება და შემეცნების საგანი ერთი და იგივე იქნებოდა¹.

ეს ცოდნა მოპოვებული ცოდნიდან სხვაზე არ გადადიოდა, ეს ისეთი არ იყო, როგორც „ამის გასაგონისაგან სსხუადმი მიდგებოდა“. აქ რომ ადამიანურ შემეცნებაზე არაა ლაპარაკი, ამის შესახებ პეტრიწი სრულიად გარკვეულად გველაპარაკება. ადამიანურ შემეცნებას ი. პეტრიწი მშვენივრად აგვიწერს, როგორც ისეთს, რომელმაც რაღაც არ იცის, იმის ცოდნის მსურველია, „წადიერო გაგონებად“, რაც არ იცის („რომელი არა გაეგონა“), უნდა შეიმეცნოს ის, რაც აქამდე ვერ (ანუ არ) შეუშეცნებია. მოკლედ, ადამიანური შემეცნების განმარტება იქნება, რომ იგია „წადიერი... ცნობად, რომელი არა ეცნა“, ე. ი. მოწადინებული იმის შემეცნებისა, რაც მისთვის უცნობია².

ღვთაებრივ შემეცნებაზე ლაპარაკი არც შეიძლება, ამბობს ი. პეტრიწი. „ამის ერთისათვის ვერცა გაგონებას ვიტყვით“, რადგან იგი „დაზნესთავებულნი ერთი დაუზნედეების ცნობასა და გაგონებასა“, ე. ი. ღვთაებრივ შემეცნებაზე ლაპარაკი არ შეიძლება, რადგან იგი შემეცნებაზე მაღლა დგასო, რა უნდა

¹ იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრომი, გვ. 9.

² „სხუა არა რაჲ არს გონებაჲ თვნიერ სამარადისოდ გაგონებაჲ. და არა ვითარ სულთ რათამცა მცირედ-მცირედ წარემატებოდა და ხედა დაირთვიდა გასაგონთა და ამის გასაგონისაგან სსხუადმი მიდგებოდა, არამედ ერთბაშად გონებაჲ და გასაგონოჲ მისი, ხოლო ამის ერთისათვის ვერცა გაგონებასა ვიტყვით, ამისთვის რამეთუ ყოველი გამგონე უშეცნებასა თანა შეკრულა წადიერი გაგონებად, რომელი არა გაეგონა“. იქვე.

შეიცნოს იმან, რომელიც არაფრის არ მცოდნე არ არისო? ანდა, რა შემეცნებაზე უნდა ვილაპარაკოთ იმის მიმართ, ვინც პირველმა შექმნა გონებაო!.

ასე გაარჩია ი. პეტრიწმა ადამიანური და ღვთაებრივი შემეცნება, ანუ, უფრო სწორად, ადამიანის შემეცნება და ღვთაებრივი ყოვლისშემეცნება. პირველი მიდის განვითარების გზით, მიდმო ცოდნაა, ე. ი. მიმართული შესამეცნების მიმართ. მას მოვლენები და საგნები ესაქიროება, როგორც ამოსავალი და პირობა; მისი მასალა განცდებია, რომელთა გარეშე გონებაში, როგორც მეცნიერების იარაღში, არაფერი შეიძლება მოჰყვეს. აქ მატერიალისტური დებულება სავსებით ძალაშია და ამის აქცევა არავის შეუძლია, ვინც ადამიანური შემეცნების ნიადაგზე დადგება.

ამ სფეროში ძალაშია არისტოტელე და მისი მატერიალისტური არგუმენტაცია და პეტრიწიც მას მიჰყვება.

სხვა მდგომარეობა ღვთაებრივი ყოვლისმცოდნეობის სფეროში. აქ მატერიალიზმისათვის, გვარწმუნებს ი. პეტრიწი, ადგილი არ რჩება, შემეცნება არაფრისაგან დამოკიდებული არაა, მას საგანი არა აქვს. გონება და გასაგონი, ე. ი. შემეცნება და მისი საგანი, ერთია, ისინი ერთიმეორეს ემთხვევა.

თუ პირველი შემთხვევისათვის ი. პეტრიწმა არისტოტელეს არგუმენტაცია გამოიყენა და განცდაზე აგებული შემეცნების მატერიალისტური დასაბუთება მოგვცა, აქ იდეალიზმის სფეროში ი. პეტრიწი ფილოსოფიურად უმწეოა, მან ერთხელ კიდევ მიმართა იმ საცოდავ სურათს — მზის დისკოსა და შარავანდთა შესახებ, რომელმაც ერთხელ ვერ უშველა და მეორეთაც ვერაა შესძინა. ამდენად, ღვთაებრივ ყოვლისმცოდნეობაზე ლაპარაკი დაუსაბუთებელი დარჩა, რადგან იგი დასაბუთების გარეშე აღმოჩნდა და რწმენის საქმედ იქცა, რითაც ფილოსოფიას ბოლო მოეღო და ღმრთისმეტყველების არე დარჩა.

ახლა შეიკრა ის, რითაც დაიწყო პეტრიწის საქმის დახასიათება იდეალიზმისა და მატერიალიზმის მიმართ. მატერიალიზმის სფეროს ეკუთვნის შემეცნების გაგება, რომელიც „ფილოსოფოსთა განცდებით“ მიიღების. აქ იოანე პეტრიწი არ ცდებოდა, როცა არისტოტელეს ემყარებოდა და თვითონაც არისტოტელურობას გვპირდებოდა, რადგან ეს სფერო არისტოტელესებური მატერიალიზმის სფერო იყო.

მაგრამ ამავე დროს ი. პეტრიწმა იდეალისტი ფილოსოფოსებისა და მათი მეტაფიზიკური „წადიერების“ მიყოლით საჭიროდ დაინახა ადამიანის იქით ღვთაებრივი ამბებიც ეძია. საამისოდ მას, ცხადია, იგივე გზა არ გამოადგებოდა, რადგან აქ განცდების გზა არ არსებობდა. აქ ი. პეტრიწს დასჭირდა ღმრთისმეტყველებაზე ლაპარაკი, რაც, როგორც მან კიდევ განგვიცხადა, „ნივთიერებისაგან მიუხებელი“ უნდა ყოფილიყო.

ასე შეიკრა რკალი „წინასიტყვაობასა“ და „ბოლოსიტყვაობას“ შორის. ადამიანური ფილოსოფია მატერიალისტური აღმოჩნდა, „გუამოვნებათა შემდგომი“ ანუ ნივთიერებისაგან მიხებული; ღვთაებრივი ფილოსოფია იდეალის-

¹ „რამეთუ რაჲ ცნას, რომელი არას უმეცარ არს? ანუ რაჲ გაიგონოს, რომელმან წარმოაარსა და აღამკო არსებამ გონებისამ?“ იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრომი, იქვე.

ტური აღმოჩნდა, ნივთისაგან მიუხებელი. თუ პირველ შემთხვევაში არისტოტელეს ნააზრევის ნაწილი — არაღმრთისმეტყველობითი — აღმოჩნდებოდა საჭირო და სასარგებლო, მეორე შემთხვევისათვის — იდეალისტური ნაწილი-სათვის არისტოტელესაგან მხოლოდ მცირედი ნაწილი — ე. წ. „თეორიის“ (της θεωρίας) ფილოსოფია თუ გამოდგებოდა. არსებითად ღმრთისმეტყველების ანუ მეტაფიზიკურ-იდეალისტურ საქმეთათვის უფრო შესაფერი იყო პლატონი და მისი მონაცვალენი ანუ დიადოხოსნი (διὰ δίοχοις), რომელთა შორის პროკლეს უკანასკნელი ადგილი არ ეჭირა.

ამდენად, პლატონის სახელი ადამიანურის მიღმა ამბავათვის უფრო ბუნებრივი იყო, მაგრამ ფილოსოფიის აღრინდელ ისტორიაში ადამიანურსა და ღვთაებრივს ხშირად ერთიმეორეში ურევდნენ, რითაც გამოწვეულია ის, ერთის შეხედვით, გაუგებარი ამბავი, რომ ერთნაირად იწერებოდა წიგნები სათაურებით: „არისტოტელეს თეოლოგია“ ანუ „პლატონის თეოლოგია“¹. ამით შეიქნა ის აღრევა, რომლის შედეგად პლატონსა და არისტოტელეს ერთიმეორეში ურევდნენ და ერთის დებულებებს მეორეს აწერდნენ.

ეს ბედი ქართულმა ფილოსოფიამაც ვერ აიცილა და თვით იოანე პეტრიწმა მისცა საბაბი არისტოტელესა და პლატონის ერთიმეორეში აღრევისა. მართალია, ზოგიერთ პერიოდში წინსვლის ნიშნად ითვლებოდა პლატონისა და არისტოტელეს ურთიერთშეთანხმება ანუ „სიმფონია“, მაგრამ ეს ხშირად ზემოთ დასახელებული აღრევის საბაბს უფრო იძლეოდა, ვიდრე ორივე მოაზროვნის ნათქვამთა მწყობრ შეთანხმებას.

ყოველ შემთხვევაში, ქართული აზროვნების ისეთმა ფორმამ, როგორიც ი. პეტრიწის მიერ არისტოტელესა და პლატონის აღრევაში გამოიხატა, ცუდი ნაყოფი გამოიღო XII საუკუნის საქართველო-სათვის. XII საუკუნის ქართული პოეზია ამ მხრივაც დამახასიათებელია: მან იმდენად ზუსტად უკუჰფინა ი. პეტრიწის ნააზრევი, რომ მას შინაარსეულად არაფერი დაუკარგა, მაგრამ ფორმის მხრივ პეტრიწისავე აღრევის გზას გაჰყვა. არსებითად ეს იყო მატერიალისტური ნიადაგის შენარჩუნება, ხოლო გარეგნული აღრევა — არისტოტელეს ნათქვამის პლატონისათვის მიწერა.

ამის პოეტურად გაკეთებული კვალი ჩანს იმავე შოთა რუსთაველთან, როდესაც იგი სიცრუისა და ორპირობის მიერ ჯერ ზორცისა და შემდეგ სულის ვნებაზე ლაპარაკობს. ეს ადგილი, აქამდე გაუგებარი, შესაძლებელია გაგებულ იქნეს მხოლოდ იმ მონაცემთა გარკვევის ნიადაგზე, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი². ზორცისაგან დამოკიდებული სულის განცდა, ე. ი. „გუამოვანთა შემდგომად“ (ი. პეტრიწი) ცნობაზე, სულზე მოქმედება, როგორც გაირკვა, არისტოტელესებური მომენტი იყო იოანე პეტრიწის ნააზრევში და იგი არსე-

¹ აღმოსავლეთში ფილოსოფოს ალ-ჭაზალისა და ალ-ფარაბის დროისათვის (IX—X ს.) გაგრძელებული იყო.

² ეს სტროფი რუსთაველთან იკითხება შემდეგნაირად:

მე სიტყვასა ერთსა გაადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:

„სიცრუე და ორპირობა ავნებს ზორცსა, მერმე სულსა“ (789, 3—4).

ბითად სწორად აღიბეჭდა რუსთაველის ნააზრევშიაც. ეს მატერიალისტური თეზა ისევე სწორად შეითვისა რუსთაველმა ი. პეტრიწის მიერ ნაარისტოტელელები მატერიალიზმისაგან, როგორც რიგი სხვა მატერიალისტური აზრები, რომლებიც, უნდა ვიფიქროთ, იმავე გზითაა შეთვისებული.

რაც შეეხება რუსთაველის მიერ არისტოტელელებრი აზრის პლატონიანთების მიწერას, ესეც იოანე პეტრიწის ბრალია, რადგან მან საბაბი მოსცა ასეთი აღრევიანთების.

ამრიგად, ი. პეტრიწის ნააზრევი, ისტორიულ-კლასობრივი განსაზღვრულობის მეოხებით, შეიცავდა შინაგან კიდილს: ადამიანური ფილოსოფია დაფუძნებულია მატერიალისტურ დებულებებზე, ხოლო ღვთაებრივი—იდეალისტურზე. საექვოა, რომ თვით ი. პეტრიწს ისინი თანასწორდირებული ჰგონებოდა. რადგან ჰირველს — მატერიალისტურს ის ასაბუთებს ფილოსოფიურად, ხოლო მეორეს — იდეალისტურს დაუსაბუთებლად ტოვებს და არც სხვა რაიმე ნყარ დასაყრდენს მიუჩენს, თუ რის დისკოსა და შარავანდელთა მიშგავსებას არ ჩავთვლით დამარწმუნებლად.

ასეთია იდეალიზმისა და მატერიალიზმის საკითხები იოანე პეტრიწის ნააზრევში და ასე გაიგო იგი XII საუკუნის ქართულმა პოეზიამ, როგორც ამას ქვემოთ კიდევ დავინახავთ.

თავი მასამ

იოანე პეტრიწის დამოკიდებულება წინამორბედი ქართული ფილოსოფიისადმი

1. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური წინამორბედნი

იმ ფილოსოფიური საქმიანობის გასაგებად, რომელიც XI-XII საუკუნეთა მიჯნაზე წარმოდგენილ იქნა საქართველოში იოანე პეტრიწის მიერ, არაა საკმარისი მისი ურთიერთობის გარკვევა არც ბიზანტიელ ფილოსოფოსებსა, განსაკუთრებით იოანე იტალთან, და არც ქართველ მოაზროვნეებთან, როგორც იყო არსენ იყალთოელი. ამ ნააზრევის ისტორიულ-ფილოსოფიური ადგილი არც იმ მოგვიანო რესტავრაციული ტენდენციით გამოირკვევა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XVIII საუკუნეში ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევეში, რომელიც მოჰყვა იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ საუკუნეობრივ ბრძოლას. ყველა აღნიშნული გარემოებისაგან გამოირჩევა საკითხი, როგორ ჰქონდა თვითონ პეტრიწს წარმოდგენილი თავისი დამოკიდებულება წინამორბედი ქართული აზროვნებისადმი. ეს არის ერთ-ერთი კონკრეტული ისტორიულ-ფილოსოფიური პრობლემა, რასაც ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის მნიშვნელობა აქვს.

აქ დასმული საკითხი ეხება პეტრიწის დამოკიდებულებას წინამორბედ ფილოსოფოსებთან, რამდენადაც ასეთები აღრინდელ საქართველოში, ჩანს, მოიპოვებოდნენ. ამდენად, საკითხი თანამედროვე ქართველ ფილოსოფოსებთან მისი დამოკიდებულებისა აქ გამორიცხულად უნდა ჩაითვალოს და ისეთს, როგორცაა, მაგალითად, არსენ იყალთოელი, ცალკე განვიხილავთ. დებულება, რომელსაც ჩვენ წამოვაყენებთ იოანე პეტრიწის არსენ იყალთოელთან დამოკიდებულების შესახებ, შემცდარიც რომ იყოს, გასაგები მაინც ხდება, რომ არსენი თანამედროვე იოანე პეტრიწის და, როგორც ითქვა, მასზე ამ შემთხვევაში ლაპარაკი გამორიცხულია.

მაშასადამე, რჩება ამ შემთხვევაში მთავარი საკითხი: გამოხატა თუ არა იოანე პეტრიწმა თავისი დამოკიდებულება წინამორბედ ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა მიმართ და, თუ გამოხატა, რაში მდგომარეობდა იგი? ქართული ფილოსოფიის ისტორიას ასეთი საკითხებისათვის გვერდის ავლა მრავალი მოაზრებით არ შეუძლია. ჯერ ერთი, იოანე დიდი ფიგურაა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში და მის ნათქვამს, აზრს, გადმოცემას, შეფასებას ქართველი წინამორბედი მოაზროვნეებისა მეტად დიდი მნიშვნელობა ეძლევა. თავისთა-

ვად ცხადია, რომ პეტრიწს შეეძლო, უკეთეს ამის სინამდვილეს გაირკვევა, თავისი წინამორბედნი ანუ თანამედროვენი შეეთვისებინა, გადმოეცა, დაელაგებია და; რადგან იგი მთავარ მოღვაწედ გამოდის ქართულ აზროვნებაში, მის მიერ წარმოებული ამა თუ იმ მოღვაწის გაშუქება ქართული ადრინდელი აზროვნების ნიადაგზე დიდ სარგებლობას მოუტანდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერულ დამუშავებას.

თავისი შრომის — პროკლეს წიგნის კომენტარის („განმარტებაჲს“) ბოლოსიტყვაში, როგორც ცნობილია, იოანე პეტრიწი, XI-XII საუკუნეთა ქართველი ფილოსოფოსი, იძლევა რამდენიმე შენიშვნას, რომლებიც ქართული აზროვნების მდგომარეობას ეხება. ამ შენიშვნების საერთო დამახასიათებელი თვისება უნდა იყოს, თითქოს, რამდენიმედ მაინც საწინააღმდეგო ცნობების მოცემა, ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია ამ შენიშვნათა დადგენა.

ერთი ასეთი ცნობა (შენიშვნა) ეხება პეტრიწის მოძღვრებას. რასთან დაკავშირებით ავტორი ეხება ზოგიერთ გარემოებას, რომელთაც ქართული აზროვნების ისტორიასთან კავშირი აქვს. უნდა აღინიშნოს, რომ მესამე ნაწილი „განმარტებაჲსა“, როგორც პეტრიწის ამ ნაშრომის ბოლო, დაზიანებულია და არეული. ხშირად მსჯელობის თემატიკა იმდენად არათანმიმდევრო და არეულია, რომ მისი გაგება მეტად გაძნელებულია. ტექსტის ჩვენს გამოცემაში ვერ შევსძელით ყველა ამ გარემოების მოწესრიგება. მას შემდეგ ბევრი რამ გაირკვა და პეტრიწის „განმარტებაჲს“ ბოლოსიტყვაობის წაკითხვა მეცნიერების დღევანდელი ვითარების მიხედვით ცოტა სჭვა მხრივაც ირკვევა.

აშკარაა, რომ ბოლოსიტყვაობის ტექსტი არეულია. გვერდები 222 და 223 შეიცავდა პირად გარემოებათა მოაზრობას, რომელშიაც ღრმა ფილოსოფიური ამბებია ჩართული, მაგრამ სრულიად ნათელია, რომ აბზაცის დამთავრების შემდეგ, სადაც ნათქვამია: „ვითავე ამათსა წინაჲთ ნემესიოჲს წიგნისა შეწყობასა შინა მენარკა“, სრულიად უმართებულოდ მოდის ლექსი და შემდეგ მოხსენიებულია ჰომეროსი.

არაა საჭირო დიდი დაკვირვების უნარი, რომ დანახულ იქნეს ასეთი გაგრძელების სრული შეუფერებლობა ამ ადგილის მიმართ. ასევე ადვილია გაგება ცოტაოდენი დაკვირვების შემდეგ, რომ აქ უნდა მოდიოდეს ის ადგილი, რომლითაც იწყება გვ. 219. პეტრიწი თავის შრომაზე მითითებით ათავსებს გვ. 223, სადაც ნათქვამი აქვს, რომ „ამათსა წინაჲთ“ მან შეაწყო ნემესიოსის წიგნი. ცხადია, რომ აქ იგულისხმება ნემესიოსის წიგნი „ბუნებისათვის კაცისა“. „ამათსა წინაჲთ“ არ უნდა იყოს ჩვეულებრივი გამოთქმის ფორმა, არამედ მიუთითებს ნაშრომზე, რომლის შენიშვნებს წერს პეტრიწი და რომელშიც, თურმე, მას გაუტარებია „ბუნებითი და ღმრთისმეტყველებითი“ თვალსაზრისი. ჩვენთვის კარგადაა ცნობილი, რომ „ბუნებითი და ღმრთისმეტყველებითი“ თვალსაზრისი პეტრიწს გატარებული აქვს სწორედ თავის „განმარტებაჲს“-ში. მაშასადამე, „ამათსა წინაჲთ“-ში იგულისხმება პეტრიწის მიერ პროკლეს წიგნის გადმოღება.

ახსნა რა მიზეზი და მიზანი, თავისი ცხოვრების დუხჭირი პირობების მიუხედავად. თუ რატომ გადმოიღო ნემესიოსის „ბუნებისათვის კაცისა“, ბუნებრივი იყო ამის შემდეგ პეტრიწს მომდევნო შრომაზედაც ასეთი რამე ეთქვა, საიდანაც ნათელი გახდებოდა. თუ რატომ და რა მიზნით „იხარკა“ მან პროკლეს წიგნის „შეწყობა“ („გადმოღება და განმარტება“).

შესატყვისად წინათ ნათქვამ „ამათსა“, პეტრიწი უნდა წერდეს — „არამედ მიზეზი აწ კუალად გარდმოღებად ჩემ მიერ წიგნისა ამის ესეობს“. აშკარაა, რომ „წიგნისა ამის“ ეხება იმ წიგნს, რომლის მიმართ ითქვა „ამათსა წინა“, რაც სრულიად აშკარად მიუთითებს ნემესიოსის წიგნის წინ გადმოღებულ წიგნზე. ასეთი წიგნი იყო, როგორც ვიცით, პროკლეს წიგნი. ამით პეტრიწი აღნიშნავს. რომ მას ამ წიგნის მეორედ გადმოღება უხდება.

წიგნში აღნიშნულია მეორედ (კუალად) გადმოღების მიზეზი. საიდანაც ნათელი ხდება, რომ პირველი გადმოღება ნაკლოვანად მიუჩნევიდა ქართველ ავტორს. რადგან ამას „დაუღვენელი“ აზრთა სხვადასხვაობა გამოუწვევია და ერთი აზრის დადგენა არ მოხერხებულა. მაშასადამე. პირველი მიზეზი („პირველ რამეთუ“) ყოფილა აზრთა შეუთანხმებლობა („სხუასა აღუჩნდის სხუად“).

მეორე მიზეზად მოყვანილია, რომ ასეთ შემთხვევაში ორ გარემოებას ჰქონდა ადგილი: უმეცრებას („რომელნი და უმეცარ იყვნეს“) და დიდებისა გამო მოუტყელობას, დაზარებას. ეს ადგილი, მეორე მიზეზად მიჩნეული, უნდა იქნეს აქ სრულიად მოყვანილი: „რომელთამე გარემოხუევითა დიდებითისა თნებაჲათა წარეცონა სამხილი უსწავლელობისაჲ“, რაც ჩვენი დროის ქართულით ნიშნავს, რომ „ზოგიერთს კი დიდებითა და პატივით გარემოცვის გამო დაეზარა უვიცობის მხილება“.

აქ აზრი დაუმთავრებელია. შემდეგიდან ირკვევა, რომ ლაპარაკია იმ ადამიანზე, რომელმაც პირველად გადმოიღო პროკლეს შრომა „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, მაგრამ არ დაურთო მას ზოგი განმარტება, რომელნიც „ტომითთა შორის ჩუენთა“ არსებულს ნაკლს, „ასეთი მამხილებელისა და მთქმელისა“, შეაფებდნენ. აქ პეტრიწი აშკარად აკავშირებს თავის ტომთან, ესე იგი საქართველოსთან, იმ პირს. რომელსაც გადმოუღია პროკლეს წიგნი „კავშირნი“. მაგრამ არ დაურთავს მისთვის ისეთი რამ, რაც ქართველების უსწავლელობას ამხელდა და ახსნიდა ზოგიერთ ნაკლს — ქართული საეკლესიო წიგნების თარგმანებაში ნახმარ სიტყვებს, მაგალითად, განსხვავებას „დასაბამსა“ და „პირველს“ შორის.

ამ შედარება-განსხვავების არსებით მხარეზე უკვე იყო თავის ადგილზე ლაპარაკი. აქ ჩვენ სხვა რამე გვაინტერესებს, სახელდობრ ის. რომ პეტრიწი ყოველი ორ აზროვანების გარეშე ლაპარაკობს ქართულ წიგნებსა (საეკლესიო) და მათში ხმარებული სიტყვების განმარტებაზე და რომ იმ პირს, რომელსაც ქართულ ენაზე პირველად გადმოუღია პროკლეს შრომა „კავშირნი“, თავის ნაშრომში ქართული ფილოსოფიური სიტყვახმარების ზოგიერთი ამბავი არ განუმარტავს თანამემამულეთათვის¹.

¹ იოანე პეტრიწი, II, გვ. 219.

დღეს უკვე გარკვეულია — ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო პროკლეს წიგნის პირველი გადმომღები ქართულ ენაზე. პეტრიწი მას გადაკრულად ასახელებს, აგრეთვე, ცნობილი პირობების გამო. მაგრამ მის მიერ მოწოდებული დახასიათება საკმაო ძიებითაა უკვე გარკვეული: პიროვნებისადმი, დიდებით გარემოცული ქართველი კაცი, რომელმაც გადმოიღო პირველად ქართულად პროკლეს წიგნი, დღეს საიდუმლოებით აღარაა მოცული მეცნიერებისათვის. დიდი ხანია მიგნებულა ის მითითებაც ამ კაცისა მის თხზულებაში „საღმრთოთა საზღვლათების“, სადაც ნათქვამია, რომ მან, ესე იგი პეტრე იბერმა, თავის მაცხოვრებელ-მასწავლებელ და თანამშრომელ იოანე ლაზთან ერთად აგრეთვე „ამისა წინააღმდეგ“ გადმოიღო პროკლეს წიგნი¹. ცნობილია, რომ იქ ავტორი პეტრე იბერი არ მიუთითებს ენას, რომელზედაც ეს გადალება იქნა შეარქვნილი, მაგრამ ეს გარემოება არ უქმნებს პეტრიწის მოწოდებას — პროკლეს წიგნის ქართულად გადმოღების შესახებ².

პეტრიწი სიტყვა „გადმოღებას“, ჩანს, ძალიან ვრცლად ხმარობს. ყოველ შემთხვევაში, ის უფრო განმარტებით, ინტერპრეტირებულ. ანუ ამოკრეფით გადმოღებაზე უნდა ლაპარაკობდეს; ასე რომ არ ყოფილიყო, რა აზრი ექნებოდა პეტრიწის საყვედურს პროკლეს პირველი ქართველი გადმომღების მიმართ, რომ მისი ნაშრომი არ შეიცავდა განმარტებებს, რომლებიც ქართულ სიტყვებს უნდა შეხებოდა. პეტრიწი, როგორც ცნობილია, თვითონ აკეთებს იმას, რის არ გაკეთება მან დანაშაულად ჩაუთვალა იმ ქართველ მწიგნობარს, რომელიც მოუფარა დიდების შარაყანდებს და ქართველებს არ გამოადგაო. ჩვენ აქ არ გვიინტერესებს პეტრიწის საყვედურის საფუძვლიანობა. ეს პატარა ამბებია შედარებით იმასთან, რასაც იგი გვაწვდის თავის მოკლე ცნობებში პეტრე იბერის შესახებ. რა არის ეს ცნობები?

ძალიან ბევრის შემკველია: 1) პეტრე იბერს განმარტებითი გადმოღება, ესე იგი რაღაც ამოკრეფა მაგვარია. უნდა გაეკეთებინა, 2) ეს განმარტებითი ამოკრეფა, ყოვლის უწინარეს, „დასაბამისა“ და „პირველის“ ცნებების განმარტება უნდა ყოფილიყო. ეს ორი გარემოება ძალიან ბევრის შემკველია. მართლაცდა, ამ ცნობით თითქმის ნათქვამია, რომ პეტრიწის მიერ პროკლეს წიგნის გადმოღება გარკვეული საკითხებისაკენ ყოფილა მიმართული, მაგრამ ეს პრობლემა თვით პროკლეს წიგნიდან გამომდინარე იყო და არა სხვა რამე. პროკლეს წიგნში, როგორც ცნობილია, მართლაც პირველისა და დასაბამის, პირველადი მიზეზისა და ყოვლის დასაბამის შესახებ ძიება იყო. ეს პირველი უმალღესი მიზეზი, სიკეთე და ღვთაება იყო პროკლესათვის ის, რომელზედაც მან სისტემის აგება სცადა და რაც შემდეგ თავისებურად დაამუშავა (იერარქიის პრინციპზე დამყარებით) პეტრე იბერმა.

კიდევ მეტი — პეტრიწი პირდაპირ გვეუბნება იმ მიმართულების შესახებ, როგორ უნდა ყოფილიყო დამუშავებული „პირველის“ ცნება. პირველის შესახებ საქართველოში „არა უწყიან, რომელ პირველი შემდგომთა არს პირველი (ხაზი ჩვენია — შ. ნ.) და მათი არააჲს თუ უკხო ბუნებათა,

¹ იხ. ჩემი შრომა *Тайна неведомаго Цюноциена Ареопагита*. Тбилиси, 1942.

² იხ. III. П у ц у б н д а е, Петр Иверн проблема ареопагитики. Труды ТГУ, т. 67, 1957.

არამედ ერთ და იგივე ბუნებითა“. რის თქმა უნდა ამით პეტრიწს? უკვე ამ ნათქვამიდან ნათელია, რომ პირველის შესახებ ლაპარაკი უნდა იყოს არა თვითარსებულად, დამოუკიდებლად, არამედ ერთი ბუნების შიგან წყობაში (სირადაში). აქ აშკარაა პეტრიწმა კარგად იცის, რომ პროკლე არ განიხილავს პირველს, როგორც „თვს შორის“ არსებულს, რადგან არსებად მოსული იგი უდავოდ საფეხურებრივ წყებაში (სირათა) განიხილებს. პირველი, მოწყვეტილი ყოველგვარ სინამდვილეს („აობას“), არის პირველ საუკუნეთა ყოველთა შორისი. ამ სახით იგი „არს დასაბამი თვს შორისისა სიტყვისა“. აქ პეტრიწი ორ მაგალითს მიმართავს: წ ა რ მ ა რ თ უ ლ ს — „ვითარ დისკოა თუალი მზისაა შარავანდელთად“ — მაგალითს, რომელიც მან გამოიყენა „განმარტებაა“-ს შესავალში, როდესაც პროკლეს საქმეს ახასიათებდა; ს ა ე კ ლ ე ს ი ო ს, რომელსაც შემდეგ საპოლემიკოდ იყენებს „ულუმპიანთა ძლევა“-ისათვის.

პირველის მხოლოდ ქვეყნის იერარქიულ წყობაში გაგება, ცხადია, აგებულია პროკლეს პრინციპებზე (ტრადიციანზე), მაგრამ კონკრეტული სახე მას პეტრიწმა შეასხა და მით ქრისტიანული კოსმოგონია ააგო.

ასე იყო თუ ისე, პეტრიწი იმაზე მეტს გვეუბნება, ვიდრე მას შეეძლო: პროკლეს წიგნის გადმოღება, თურმე, შეიცავდა პირველის კვლევას, რაც აბსოლუტური და თვითარსი კი არ იყო, არამედ „შემდგომთა პირველი“. აქ პროკლესთან აუცილებელი კავშირი ნათელია და, ამდენად, იმ ქართველ მწიგნობარს, ცხადია, პროკლე გადმოუღია, მაგრამ იმავე დროს ნათელია, რომ შემდგომთა პირველი თანამდგომთა პირველიც იყო და იერარქიულად გაგებულ ქვეყანას უსვამდა ხაზს, როდესაც პროკლეს ეს გადმომღები შემდეგში მთელი ქვეყნის წყობას ააგებს ქრისტიანულ წარმოდგენათა და ინსტიტუტების სათანადო ინტერპრეტაციისა და განლაგების საშუალებით.

ამრიგად, პეტრიწმა მიგვითითა არა მარტო მთავარ საკითხზე, რომელსაც ეხებოდა იმ ქართველის მიერ პროკლეს წიგნის გადმოღება, არამედ ამ საკითხის გადმოღების წესზე. იმ გადმოღებაში ლაპარაკი ყოფილა „პირველისა“ და მისი გარკვეული წესით დამუშავების შესახებ. გავიგეთ ისიც, რომ ის გადმოღება დაწერილი ყოფილა განმარტებითი ამოკრეფის მეთოდით, ე. ი. პროკლეს წიგნის ესა თუ ის ადგილი გადმოღებული ყოფილა თემის მიხედვით, რამდენადაც იქ ლაპარაკი იყო მთავარი, პირველი მიზეზისა („ნაქმადთა“) და „შემდგომთა“ შესახებ. ეს ნიშნები იმდენად თავისებურია და დამახასიათებელი, რომ მეცნიერებას, მისი თანამედროვე მდგომარეობის მიხედვით, აქვს სრული საშუალება მეტი თუ ნაკლები სიზუსტით ივარაუდოს, რა ხასიათის მუშაობა ჩატარებია დასახელებულ ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეს.

პეტრიწს არაფერი უთქვამს მისი საკუთარი კომენტარის განსხვავების შესახებ მის მიერ დასახელებულ გადმოღებასთან შედარებით, მაგრამ იმის მიხედვით, რაც მან თქვა, არაა ძნელი იმის გაგება, რომ განსხვავება ამ მხრივაც ყოფილა. მართლაცდა, ი. პეტრიწის „განმარტებაა“ ხომ არაა საგანგებო თემის მიხედვით შესრულებული. აქ ჩვენ გვაქვს პროკლეს ტექსტის კვალდაკვალ მიდევნება და ყოველი თავის შემდეგ სათანადო განმარტების მოწოდება. ეს აშკარაა იმ განმარტების უმისოდაც, რომელსაც, ცნობილია, პეტრიწი გვაწვდის

ჩვენ. ორასთერთმეტი თავის თანახმად, რომელსაც შეიცავს პროკლეს წიგნი „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, პეტრიწის „განმარტება“ შედგება ორას-თერთმეტი თავისაგან. იოანე პეტრიწის „განმარტება“-ში, ამრიგად, წამყვანი და მიმართულების მაჩვენებელი პროკლეს ტექსტია.

სხვა მდგომარეობა ყოფილა იმ „გადმოღებაში“, რომელიც მის პირველ შემსრულებელს ქართულ ენაზე გაუქეთებია. იქ წამყვანი პროკლეს თვით ტექსტი კი არაა, რომელსაც თემატიურად, კომპოზიციურად და ოდენობითაც უნდა დამთხვეოდა განმარტება, არამედ საკითხი „პირველის“ შესახებ, რომელიც „შემდგომთა პირველი“ და არა „თვს შორისი სიტყუა“ ყოფილა. აქედან ადვილი გასაგებია, რომ ეს გადმოღება სულ სხვა ჯურის გადმოღება ყოფილა, რომ მას პროკლეს ნაწარმოების მთელი ტექსტის მიდევნება სრულიადაც არ ესაჭიროებოდა, რომ ამ ტექსტიდან ის მხოლოდ იმას ამოკრეფდა, რაც პირველსა და მის შემდგომთ, ესე იგი მისთვის დაქვემდებარებულ მიზეზებს, ეხებოდა. ჩანს, პროკლეს წიგნიდან ამოკრეფილ ადგილებს დართული ჰქონდა გადმომღების სათანადო ტექსტი, რომელიც გადმოღებული და ამოკრეფილი ტექსტისათვის მთლიანი გააზრების საქმეს ემსახურებოდა.

ჩვენ საეგებისო მსჯელობას ვაწარმოებთ იმ ფაქტიური მასალის ნიადაგზე, რომელიც მოწოდებული გვაქვს პეტრიწის მიერ ზემომოყვანილი მასალის სახით, რადგან, როგორც ცნობილია, თხზულების ტექსტი, რომელზედაც ვლაპარაკობთ, არ ჩანს; ის რომ ქართულ ენაზე ყოფილა — ეს პეტრიწის მასალიდან, როგორც ვნახეთ, ნათელია. მაგრამ, პეტრე იბერი, დღეს უკვე გამოკრეფილი ავტორი არეოპაგითიკისა, მარტო ქართულ გარემოცვაში არ იყო, რადგან სირიული სკოლა, რომელსაც ის სათავეში ედგა, შედგებოდა სხვა, უცხო ელემენტებისაგანაც, რომელთათვისაც პროკლეს დასახელებული წიგნის ქართულ ენაზე გაკეთებული განმარტებითი ამოკრეფა მისაწვდომი არ იქნებოდა. ეს კი უნდა მომხდარიყო, რადგან ხელმძღვანელს არ შეეძლო დაეწერა ისეთი სახელმძღვანელო, რომელიც პროკლეს იდეების შესასწავლად არ გამოდგებოდა, რამდენადაც ისინი პროკლეს დასახელებულ წიგნში იყო მოცემული. აუცილებელი იყო წიგნი იმ ენაზედაც ყოფილიყო დაწერილი, რომელზედაც სხვადასხვა ტომის (და ენის) მოწაფეები ურთიერთობას ამყარებდნენ, ესე იგი ბერძნულად. პეტრემ ბერძნული კარგად იცოდა, იგი თავის მასწავლებელ იოანე ლაზთან ერთად ორენოვან ქართველ მწიგნობართა ჯგუფს ეკუთვნოდა ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა ისტორიაში და ამ საქმის შესრულება მათ არ გაუჭირდებოდათ.

ბერძნულ ენაზე პროკლეს წიგნის „გადაღების“ შესრულება არ შეიძლებოდა თარგმანი ყოფილიყო, რადგან ბერძნულ ენაზე დაწერილ პროკლეს წიგნს ბერძნულსავე ენაზე გადაღება არ დასჭირდებოდა. ეს გარემოება სავსებით ეთანხმება და ადასტურებს პეტრიწის შესანიშნავ ცნობებს ამ საკითხის გამო. მართლაცდა, ბერძნულ ენაზე პროკლეს წიგნის გადაღება შეიძლებოდა მხოლოდ ექსცერპტების სახით, რომლებიც გაერთიანებული იყო კომენტატორული გააზრებით, რომლის ქართულ ვარიანტში პეტრიწი მოითხოვდა ისეთი

რამეების დამატებას, რაც ქართული ძეგლების ზოგიერთ ნაკლს გამოასწორებდა.

ქართულად პროკლეს წიგნის თემატიკური გადმოღება, რომელიც პირველ და შემდგომ მიზეზთა შესახებ ლაპარაკობდა, დადასტურებულია პეტრიწის მოყვანილი მასალით. პირველი და შემდგომი რომ მიზეზთა წყობითაა წარმოდგენილი იმ წიგნში, ამას პეტრიწი გაგვიმარტავს ისე, რომ ნათელია ლაპარაკი ყოფილ პირველ მიზეზზე. რომელიც ლეტაებზე ნიშნავდა და, პირველის მიერ („პირველ მებრ“) „დაბადებული“ და „წარმოჩენილი“, ერთია იმ მიზეზთან ბუნებით, მხოლოდ საფეხურებად განლაგებული. რაც შეეხება ამ წიგნის ბერძნულ ენაზე არსებობას. გარდა ზემოთ მოყვანილ მოსაზრებათა, რომლებიც ბერძნული ვარიანტის არსებობას აუცილებელს ჰყოფენ, თითქოს პირდაპირი საბუთიც უნდა არსებობდეს.

ჩვენ ვიცით იმ დიდი როლის შესახებ, რომელსაც თამაშობდა პეტრე იბერის თხზულებათა საკითხისათვის სირიელი მწიგნობარ-მოაზროვნე. პეტრეს ერთ-ერთი მოწაფეთაგანი და თაყვანისმცემელი სერგი რეშაინელი¹, ჩვენ ვიცით, რომ მან გადათარგმნა პეტრე იბერის წიგნები სირიულ ენაზე. ამ წიგნებთან ერთად მას სირიულ ენაზე გადაუღია წიგნი მიზეზთა შესახებ. ეს წიგნი ჯერხნობით შესწავლილი არაა. ცნობილია მხოლოდ მისი სათაური, საიდანაც ბევრის გამოტანა შეუძლებელია, მაგრამ პირობათა მთელი მონაცემი გვაძლავს მასზე გავამახვილოთ ჩვენი ყურადღება. ბევრს ანალოგიურ შემთხვევაში მეცნიერება კვლევის საგნად იღებს საბიბლიოთეკო კოდექსებში მოცემული წიგნის (ხელნაწერის) მოხსენიებას და პირობათა საერთო მონაცემის მიხედვით მის კვლევას ეწევა².

ბრიტანეთის მუზეუმის კოდექსში მოხსენიებულია სერგი რეშაინელის წიგნი შემდეგი სათაურით: „წიგნი მიზეზთა მსოფლიოისა თანახმად არისტოტელეს შეხედულებათა, რომელშიაც მტკიცდება, რომ ქვეყანა რკალბრივად მოძრაობს“³. ეს სათაური, თანახმად მაშინდელი წესისა, საკმაოდ გადმოგვეცემს, თუ რაზეა რეშაინელის წიგნში ლაპარაკი. ნათელია, რომ ის ეხება საკითხს მიზეზთა შესახებ, რომ ეს საკითხი არისტოტელეს შეხედულებებთან კავშირშია და, საზოგადოდ, მიზეზები ისეა გაგებული, რომ მათი დამოკიდებულება მსოფლიო რკალს წარმოადგენდა. აქ სამი მომენტია, რომელთაგან ყველას თავისი მნიშვნელობა ეძლევა: მიზეზთა კვლევა — როგორც პრინციპიალური ამოცანა, არისტოტელეს იღეა მათ შესახებ და რკალბრივი განვითარება. ისტორიულად ყველა ეს მომენტი მართლაც უკავშირდებოდა ერთიმეორეს, მხოლოდ ამ კავშირში სათანადო გარკვევას ესაპირობებოდა ფილოსოფიის ისტორიაში იმ მომენტის დიდი ზედმიწევნით ცოდნა, როდესაც ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია თავდებოდა და განვითარების ახალი საფეხური იშლებოდა.

ამ წიგნის სათაურს ჩვენთვის მეტის თქმა არ შეუძლია და თუ აღმოჩნდება, რომ დაკულია კოდექსში აღნიშნული ტექსტიც, მას შეუძლია მეტი სინათლე

¹ სერგი რეშაინელის შესახებ იხ. ჩვენი Тайна псевдо-Дионисия, Тб., 1942.

² იხ. ჩვენი Еще раз о тайне псевдо-Дионисия.

³ დღეს, როგორც ითქვა, ეს ტექსტი ჩვენს განკარგულებაშია.

შეიტანოს საკითხში; მანამდე. მეცნიერებამ უნდა გაარკვიოს ყველა ისტორიულ-ფილოსოფიური მონაცემი და ამ გზით გაერკვეს თვით საკითხშიც. სამწუხაროდ, დასავლეთის მეცნიერებაში ამ წიგნის სათაურის მიხედვით მსჯელობენ ისე. რომ მისი, ესე იგი წიგნის. გაჩენის სიტუაციას არ არკვევენ.

ასე იქცევა. მაგალითად, ცნობილი მეკლევარი ოტო ბარდენჰევერი, რომელიც სპეციალურ გამოკვლევას უძღვნის წიგნს სათაურით „წიგნი მიზეზთაჲ“. რომელშიაც ის უარყოფს ასეთი წიგნის ბერძნულ ენაზე როდისმე დაწერას. „რაიმე ცნობა ბერძნული ტექსტის შესახებ არ არსებობს“. — წიგნს ბარდენჰევერი. მიზეზთა წიგნის ბერძნული ტექსტი მეცნიერებას ხელთ არა აქვს დიგი, ჩანს, ადრე დაიკარგა, მაგრამ თუ წიგნი ხელთ არა გვაქვს. ეს არ ნიშნავს. რომ იგი არც არასოდეს არსებულა. ბარდენჰევერი ნაჩქარევ დასკვნას აკეთებს. აკეთებს რა ასეთ კატეგორიულ განცხადებას. ბარდენჰევერი მაინც გრძნობს. რომ რაღაც უნდა ეშველოს იმ ნაწარმოებს. რომელიც სირიაში გაჩნდა სერგირეშიანელის სახელთან დაკავშირებით. „არ შეიძლება ვილაპარაკოთ — აცხადებს ბარდენჰევერი — VI საუკუნის რეშანელ ეპისკოპოსს იაკობიტ ანუ მონოფიზიტ სერგის ჯერ კიდევ დაუბეჭდავ ნაწარმზე. სათაურით — „ტრაქტატი ქვეყნის მიზეზთა შესახებ თანახმად არისტოტელეს ფილოსოფიისა. რომელშიაც ნაჩვენებია, რომ მსოფლიო რკალს წარმოადგენს“. ყველაფრის გარდა აწ სრულიად შეუფერებელია სათაურის დასკვნითი სიტყვები და, აგრეთვე, ისიც. რაც ამ წიგნის შესახებ არის ცნობილი“.

რა არის ცნობილი ამ ნაწარმის შესახებ — ბარდენჰევერი ყრუდ გვეუბნება და მოუთითებს რენანსა და სხვ. რომელთაც იმაზე მეტი ცნობა სერგირეშიანელის წიგნზე არ მოუპოვებათ. რაც ბარდენჰევერს გამოუყენებია. ამრიგად, თუმცა ბარდენჰევერის წყაროები აღნიშნავენ, რომ ასეთი ხელნაწერი არსებობს ბრიტანეთის მუზეუმში, მაგრამ თვით ტექსტი არავის უნახავს და არც შეუსწავლია. ჩვენ მოვიყვანეთ ბარდენჰევერის ეს ციტატი, როგორც ნიმუში იმისა, რა ხდება ამ მნიშვნელოვანი ძეგლის ირგვლივ დასავლეთის მეცნიერებაში, როდესაც ტექსტის შეუსწავლელად აკეთებენ უარყოფით კატეგორიულ დასკვნებს დასახელებული ნაშრომის შესახებ.

არც ჩვენ შეგვიძლია ამ ძეგლის შესახებ. რომელსაც მხოლოდ საბიბლიოთეკო კოდექსით ვიცნობთ, რაიმე გადაჭრით ვთქვათ, მაგრამ ევროპის მეცნიერების ნაკლი ამ შემთხვევაში ნათელია¹. არც რენანს, არც სხვებს და, მათი მიხედვით, არც ბარდენჰევერს ექვი არ ებადებათ, რომ სერგი რეშიანელის სირიულ ენაზე არსებული ნაწერი შეიძლება ორიგინალური ნაშრომი არაა. ასეთი ექვის გასაჩენად ევროპის მეცნიერთ უნდა თავი შეეწუხებინათ სერგი რეშიანელის მოღვაწეობის იმ მხარის შესწავლით. რომელიც პეტრე იბერის სახელს უკავშირდებოდა. სამწუხაროდ, უგულებელყო ამ „იაკობიტ თუ მონოფიზიტ“

¹ ოტო ბარდენჰევერი, *Gesch. d. allkireh. litter.*, გვ. 38.

² იქვე, გვ. 40.

³ რენანი, გვ. 25, სირიულ ფილოსოფოსთა შესახებ.

⁴ როგორც აღინიშნა, ამაჲმად ირკვევა სერგი რეშიანელის წიგნის ტექსტის კავშირი პეტრე იბერის იდეებთან.

ვილაც სერგი რეშინელის შესახებ მასალა და ანალიზი არ მოახდინა ისეთმა მკვლევარმაც კი, რომელიც პეტრე იბერის საკითხისადმი დიდი ინტერესით იყო პერობილი. მხედველობაში გვყავს ცნობილი მკვლევარი ერნესტ ჰონიგმანი, რომელმაც სერგი რეშინელი პეტრე იბერზე შესანიშნავი კვლევის დროს ყურადღების გარეშე დატოვა¹.

ბარდენჰევერი და მისი წყაროები ძლივს ამჩნევენ ამ „ვილაც იაკობიტს თუ მონოფიზიტს VI საუკუნიდან, რომელსაც სერგი ჩქმევია და რეშინში ეპისკოპოსად ყოფილა“. არც ბარდენჰევერი და არც სხვები ამ შემთხვევაში თავს არ იწუხებენ იმით, რომ სირიულ ენაზე არსებულ სერგი რეშინელის ხელნაწერს მიდგომა უნდა ფართო ისტორიული კვლევის გზით. ამ გზაზე რამდენიმე მონაკვეთია, რომელთაც ცალკე კვლევა ესაჭიროება. ამ მონაკვეთს ახასიათებს სამი ფაზა ანუ მომენტი მიზეზთა შესახებ წიგნის გაჩენისა, რაც, როგორც გაირკვევა, დიდად არ უნდა იყოს დასაბუთებული სერგის რეშინელის მიერ ამ თხზულების დაწერის კი არა, არამედ — რაც უფრო შესაძლებელია — სირიულ ენაზე მისი თარგმნის მომენტიდან; ამ მომენტიდან IX საუკუნეში არაბულ ენაზე მის გაჩენამდე, ხოლო შემდეგ — არაბული ენიდან ლათინურ ენაზე მის თარგმნამდე. ასეთია რამდენიმე მონაკვეთი, რომელზედაც მოთავსებულია ამ წიგნის ისტორია და რომლის ბედში ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც გაირკვევა, ფრიად დაინტერესებულია.

სერგი რეშინელის მიერ ამ წიგნის სირიულ ენაზე გაკეთების საქმე არ შეიძლება გაგებულ იქნეს, თუ არ დამტკიცდა, რომ ამ წიგნს კავშირი ჰქონდა იმ წიგნებთან, რომლებიც, როგორც არეოპაგეტიკული წიგნები, სერგი რეშინელმა სირიულ ენაზე გადაიღო.

ბარდენჰევერი მხოლოდ იმ საბუთს ასახელებს, როგორც მთავარს, რომ სერგი რეშინელის ნაშრომის სათაურის ბოლო მიუღებელიაო, მაგრამ რატომ — არ ამბობს. სინამდვილეში კი სერგი რეშინელის წიგნის სათაური არც ერთ თავის ნაწილში შეცდომას ან რასმე მიუღებელს არ შეიცავს. ეს ბოლო შეიცავს ფრაზას — „რომლითაც მტკიცდება, რომ მსოფლიო რკალს წარმოადგენს“. ამ ფრაზაში ისეთი აზრია, რომელიც გამომდინარეობს მიზეზთა ურთიერთობისაგან. მართალია, რეშინელის წიგნის სათაურიდან არ ჩანს, რომ აქ ლაპარაკია მიზეზთა საფეხურებრივ ურთიერთობაზე, მაგრამ მიზეზთა სიმრავლეს სხვა აზრი არა აქვს, მით უფრო, რომ სათაურში ნათქვამია — მსოფლიო წარმოადგენს (ან „აწარმოებს“ — აკეთებს) რკალს.

საქმეში ჩახედული ხალხისათვის ცნობილია, რომ რკალებრივი განვითარება პროკლეს (და არეოპაგეტიკოსი ავტორის) შეხედულებით აუცილებლად უკავშირდებოდა მიზეზთა დამოკიდებულებას, სადაც პირველი მიზეზიდან პროცესი მოდის ქვემოთ — დაბალი მიზეზებისაკენ და პირიქით, როდესაც დაბალი მიზეზი ისწრაფის თავისი სრულყოფილი მიზეზისაკენ. ეს ელემენტარული ამბავია იმ აზრთა წყობისათვის, როგორსაც წარმოადგენდა პროკლეს მსოფლგაგება.

¹ ამის შესახებ იხ. ჩვენი შრომა *Еще раз о псевдо-Дионисии Ареопагите*.

მაშასადამე, თუ წინასწარ არ ვართ დარწმუნებული, რომ სერგი რეშაინელის ნაშრომს კავშირი არა აქვს პროკლეს იდეებთან, მაშინ ქვეყნის რკალბრძოლი განვითარება არათუ მოულოდნელია, არამედ სავალდებულოცაა ამ შემთხვევაში.

არისტოტელეს მოხსენიებამ შეიძლება შეაშფოთოს ვინმე რეშაინელის წიგნის დასათაურებაში. ბარდენჰევერმა კარგად იცის, რომ არისტოტელეს სახელი „მიზეზთა წიგნს“ ყოველთვის უკავშირდებოდა და მას დიდხანს მია თავდაპირველ ავტორად თუ არ სთვლიდნენ, უკავშირდებდნენ ვითომდა მის წიგნს, — „უმაღლესი სიკეთისათვის“¹.

ჩვენთვის არაა საჭირო ვიკლიოთ, რა იყრ იმის მიზეზი, რომ „მიზეზთა წიგნს“ ხშირად არისტოტელეს სახელს უკავშირდებდნენ. სერგი რეშაინელის შემთხვევაში სხვა არის საინტერესო: შეუძლებელია, რომ სერგი რეშაინელის ნაშრომს ის სათაური თვითონ ავტორისაგან ჰქონოდა მიკუთვნებული; პროკლეს წიგნიდან ამოკრეფილ ადგილთა თავყრილობა, ერთგვარად გაერთიანებული, არავითარი სათაურის შემცველი არ იყო, მას „წიგნი მიზეზთა“² ეწოდა გვიან — ალბერტ დიდის მიერ და, ამის შემდეგ, საერთო ხმარებაში შევიდა. მაშასადამე, სერგი რეშაინელის დროს მის ხელნაწერს ან სრულიად არავითარი სათაური არ ექნებოდა, ანდა მხოლოდ რაღაც ისეთი, რაც საბიბლიოთეკო კოდექსისათვის დასაყრდენად იქნა გამოყენებული.

ამრიგად, ჩვენ საქმე გვაქვს არა იმ უბრალო ფაქტთან, რომ ევროპას ერთ მშვენიერ დღეს საშუალება მიეცა გაეცნობოდა არაბულ ენაზე ნაწარმოებს, რომელიც თავდაპირველად მიჩნეულ იქნა არისტოტელეს ნაწერად, ხოლო შემდეგ ვიღაც უცნობი ავტორის ნაწერად, რომელსაც ეს წიგნი, თითქოს, თავდაპირველად არაბულად უნდა დაეწერა, ხოლო აქედან გადათარგმნილ იქნა. ყველაზე გარკვეულად ეს აზრი გამოთქმული აქვს თომა აქვინელს და იგი უფრო გავრცელებულად ითვლება. „წიგნი მიზეზთა“ — ამბობს თომა აქვინელი — ჩანს ვინმე არაბთა ფილოსოფოსთაგანს წინათ დასახელებული წიგნიდან (პროკლეს „კავშირნიდან“ — შ. ნ.) ამოუკრეფია იმ განსხვავებით, რომ ყოველივე, რაც ამ წიგნშია მოთავსებული, გაცილებით უფრო სრულად და გაშლილად არის მოცემული თვით იმ (პროკლეს — შ. ნ.) წიგნში³.

თომა აქვინელის ნათქვამი დამახასიათებელია იმ მდგომარეობისათვის, რომელიც სუფევს დასავლეთის მეცნიერებაში „მიზეზთა წიგნის“ წარმოშობის საკითხში. მეცნიერებას დღემდე არ გააჩნია არავითარი საბუთი, რომ დასახელებული წიგნი, ვითომდა, თავდაპირველად არაბულად დაიწერა, გარდა იმისა, რომ ევროპელებმა ეს წიგნი პირველად არაბულ ენაზე ნახეს და აქედან ლათინურ ენაზე გადათარგმნეს. არაა ცნობილი ავტორი, რომელსაც ეს შრომა არაბულად უნდა შეესრულებინა, არც ის, რომ არაბულად არსებობდა პროკლეს წიგნი „კავშირნი“, რომლიდანაც მას ამ წიგნის გადაღება შეეძლო. იმავე

¹ არისტოტელეს შრომა „უმაღლესი სიკეთისათვის“ („De summa bonitate“).

² Liber de causis.

³ თომა აქვინელი, მიზეზთა წიგნი, კომენტარები, Sentent., I, II.

დროს ცნობილია, რომ იმ დროისათვის, როცა ეს წიგნი არაბულად გაჩნდა, ბერძნული ენის ცოდნა რომელიმე მანძინდელი არაბი მწიგნობრის მიერ გამო-რიცხულია¹.

ამასთან დაკავშირებით, არსებობს ეკვი, ხომ არ იქნა არაბული ტექსტი თარგმნილი სირიულიდან, სახელდობრ, სერგი რეშაინელის ტექსტიდან, რაც, ყოველის მხრივ, უფრო შესაძლებელი იყო, ვიდრე თავდაპირველად არაბულ ენაზე ასეთი თხზულების შექმნა. მოსაზრებები, რომლებიც წამოყენებულ იქნა, მაგალითად, ოტო ბარდენჰევერის მიერ სერგი რეშაინელის ტექსტის წინააღმდეგ, სრულიად უსაფუძვლო აღმოჩნდა. სერგი რეშაინელის მიერ დასახელებული ნაწერის შესრულების ფაქტის გაგება, როგორც ითქვა, შეიძლება მხოლოდ იმ ორ ფაქტთან დაკავშირებით, რომლებიც სწვევებზე საკითხს — პეტრე იბერის მითითებასა და იოანე პეტრიწის მოწმობასთან დაკავშირებით. ამის გარდა, არსებობს ყველას მიერ აღიარებული ფაქტი, — და ამის უარყოფა შემონახული ლათინური ტექსტის მიხედვით შეუძლებელია, — რომ „მიზეზთა წიგნი“ წარმოადგენს პროკლეს დასახელებული წიგნის თავისებურ გადაღებას.

ფილოსოფიის ისტორიაში არსებობს ერთადერთი მოწმობა, რომელიც გვაწვდის ცნობას იმის შესახებ, რომ გარკვეული ავტორი ლაპარაკობს — მ ე — ა მ ა და ა მ კ ა ც თ ა ნ ე რ თ ა დ — გადმოვიღე პროკლეს დასახელებული წიგნიო. ეს არის მოწმობა პეტრე იბერისა, ნათლად და ცხადად დაწერილი მის მიერ წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“². აქ ნათქვამია, რომ დასახელებული წიგნის დაწერის წინ იბერს, თავის მასწავლებელსა და მეგობარ იოანე ლაზთან ერთად, გადმოუღია პროკლეს წიგნი. არავითარი ამისდაგვარი ცნობა ფილოსოფიის ისტორიის მთელს დოკუმენტაციაში არ არსებობს ჩვენი საკითხის შესახებ.

რა უფლება აქვს მეცნიერებას არ მოეპყრას ფრთხილად ასეთი იშვიათი ღირებულების მქონე მითითება? არავითარი. ამ ცნობას ფილოსოფიის ისტორიაში არ მიაქციეს ჯეროვანი ყურადღება. მართალია, აქ არაა ვრცელი ცნობა შემცველი აგრეთვე მითითებისა — რა ენაზე იყო გაკეთებული ეს გადმოღება. მაგრამ სხვა ცნობებს, აგრეთვე ცხადსა და დოკუმენტალურს, შეაქვს სათანადო სინათლე საკითხში.

უტყუარი ცნობა არსებობს, როგორც აღინიშნა, რომ დიდების შარავანდედით მოსილმა ქართველმა მწიგნობარმა გადმოიღო პროკლეს წიგნი პირველად ქართულ ენაზე. არსებობს ამ წიგნის შინაარსის დახასიათება, მოყვანილია მისი დებულებები, რომლებსაც ის ავითარებდა და საიდანაც ირკვევა. რომ ეს „გადმოღება“ შეიცავდა საკითხს პირველისა და დასაბამის შესახებ, ანუ პირველისა და შემდგომ მიზეზთა შესახებ, მაგრამ იმ რიგად, როგორც ეს მოცემულია დღემდე შემონახულ ტექსტში, რისი დამტკიცებაც ტექსტუალურად სულ ადვილი საქმეა, თუ ერთიმეორეს შევადარებთ იოანე პეტრიწის მიერ

¹ შეად. Otto Bardenhewer, op. cit., გვ. 47 და სხვ.

² პეტრე იბერი, საღმრთოთა სახელთათვის, თავი 2,9.

მოცემულ დახასიათებას „გადმოღებისა“ და შემონახული ნაშრომის „წიგნი მიზეზთა“ დებულებებს. იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული ცნობა იმ წიგნის შინაარსის შესახებ საესებით საკპარისია როგორც ამ წიგნის მთავარი თემის გასაგებად, ისე მისი კომპოზიციის გამოსარკვევად.

იოანე პეტრიწი იმდენად ზედმიწევნით ლაპარაკობს ქართველი მწიგნობრის ნაშრომის შესახებ, რომ მას საიმედო და კარგი წყარო უნდა ჰქონოდა ხელში. ჩვენ არ ვიცით — ჰქონდა თუ არა იოანე პეტრიწს XI საუკუნეში თვითონ ტექსტი ქართულად პროკლეს „გადმოღებისა“. ყოველ შემთხვევაში, ის გადმომღებთა სიმრავლესა და სხვადასხვაობაზე ლაპარაკობს, რომელთა შორის ქართულად პირველ გადმოღებასაც გულისხმობს. იოანე პეტრიწი ლაპარაკობს არა მარტო იმის შესახებ, რასაც შეიცავდა ეს გადმოღება, არამედ იმაზედაც, რასაც იგი არ შეიცავდა, თუმცა, პეტრიწის აზრით. საჭირო ყოფილა, რომ ასეთი რამ მასში ყოფილიყო შეტანილი. საკითხი ეხება, როგორც ვიცით, პირველისა და დასაბამის ცნებას, რომელთა შესახებ მოხსენიებული იყო ქართულ ძეგლებში, მაგრამ ამის შესახებ ნათელი წარმოდგენა ქართველებს არ ჰქონიათ და საჭირო ყოფილა ამ „უსწავლელობის“ მხილება და სათანადო სწავლავანმარტება.

ყოველივე ეს უძვირფასესი მასალა ჩვენი საკითხის გასარკვევად. იოანე პეტრიწმა დაადასტურა: 1) ფაქტი პეტრე იბერის მიერ მითითების შესახებ — პროკლეს გადმოღება მის, ესე იგი პეტრეს მიერ, 2) რომ ეს გადმოღება მართლაც პროკლეს წიგნს — „კავშირის“ ეხება თემატიურად — პირველი მიზეზის შესახებ, 3) რომ პირველზე აქ ლაპარაკია „შემდგომთა პირველთა“ მიმართ, 4) რომ გადმოღება ამოკრეფით-განმარტებითი ხასიათისა იყო.

ქართულად რომ ყოფილა ასეთი გადმოღება გაკეთებული, ეს, იოანე პეტრიწის მოწმობის შემდეგ, უდავო ფაქტია, დოკუმენტალურად დასაბუთებული. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, პეტრე იბერს არ შეეძლო პროკლეს წიგნის ამოკრეფით-განმარტებითი ხასიათის გადმოღება, რომელიც წარმოადგენს პროკლეს წიგნის კონსპექტს პირდაპირ სასწავლო სახელმძღვანელოს ხასიათისას. მარტო ქართულად გაეკეთებინა. ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილ ციტატაში თომა აქვინელმა შეძლო იმის შექმნევა, რომ „წიგნი მიზეზთა“ პროკლეს წიგნის ექსცერპტებს შეიცავს, და აღნიშნა, რომ იგი ემოკლება პროკლეს წიგნისათვის. დასავლეთის ერუდიტი ყოველის მხრივ შევიწროებულ მდგომარეობაში იყო: არც ბერძნული იცოდა, რომ ტექსტები შეედარებინა, და სხვ. მაგრამ მან ვერ შეამჩნია, რომ მიზეზთა წიგნის სიმოკლე — სულ 32 თავისაგან შემდგარისა, პროკლეს წიგნის 211 თავთან შედარებით, მას, ესე იგი თომა აქვინელს, მეცნიერულ აღმოჩენად ვერ ჩაეთვლებოდა. ცხადია, რომ 32 თავში 211-ის მოთავსება დიდ პედაგოგიურ-სამწერლო დაოსტატებას მოითხოვდა და მხოლოდ სახელმძღვანელოს თვალსაზრისით შეიძლებოდა ყოფილიყო ნაკარნახევი². თომა აქვინელმა კი ასეთი ოსტატობა და მიზანდასახულობა ნაკლად და გაქირვებული მდგომარეო-

¹ თომა აქვინელი, ციტ. ნაშრომი და ადგილი.

² იხ. ამის შესახებ ჩვენი Еще раз о перело-Дионисии, გვ. 15 შგმ.

ბის გამოხატულებად მიიჩნია. ასე იკვლევდნენ ძეგლებს კათოლიკური სიბრძნის წარმომადგენელნი.

რამდენადაც პროკლეს წიგნის ეს ოსტატური „გადმოღება“ სახელმძღვანელო უნდა ყოფილიყო, ზოლო პეტრე იბერის სირიულ სკოლა ინტერნაციონალური იყო, ეს წიგნი მარტო ქართულად ვერ დაიწერებოდა, ის უდავოდ ბერძნულ ენაზე — მაშინდელი მეცნიერულ-ფილოსოფიური ურთიერთობა ენაზე უნდა დაწერილიყო.

ამ სკოლის მოწაფეთა შორის იყო სერგი რეშაინელი (რეშაინელი ის გახდა, ცხადია, შემდეგ), რომელმაც პროკლეს წიგნი ამ სახელმძღვანელოთი ისწავლა, ისე როგორც სხვა საკითხების რიგი — იმავე ავტორის, თავისი მასწავლებლის — მის მიერ უაღრესად პატივცემულის — პეტრე იბერის სხვა ნაშრომებით.

მადლიერმა მოწაფემ, როგორც ეს ცნობილია მეცნიერებაში, რომელიც თავის მასწავლებლის სახელის უკვდავოფაზე ყოველის მხრივ ზრუნავდა, სირიულ ენაზე გადათარგმნა პეტრეს ნაშრომები — შემდეგში ფსევდო-არეოპაგელის წიგნებად სახელდებულნი — და, მათ შორის, წიგნიც მიზეზთა შესახებ.

იმის მაგივრად, რომ წინასწარ მიღებული კონცეფციის ნიადაგზე უარეყოთ სერგი რეშაინელის წიგნის — მიზეზთა შესახებ — მნიშვნელობა ჩვენი პრობლემისათვის, ესე იგი, რომ სერგი რეშაინელის სირიული ტექსტი დაედო საფუძვლად არაბულს — და არა ბერძნული ტექსტი პროკლესი ანუ მისი არაბული თარგმანი, რომელიც VIII—IX საუკუნეთა არაბული მწერლობისათვის მიუწვდომელი იყო, ყველა ამის მაგივრად ევროპის მეცნიერებას უნდა ყოფნოდა უნარი ცოტა შორს განჭვრეტისათვის. სერგი რეშაინელის ტექსტი, რომელიც რაღაც საექვოდ გამოიყურებოდა, უნდა გამოკვლეული ყოფილიყო, თუ თვითონ ტექსტის მხრივ არა (რაც დღეს, ტექსტის ჩვენს ხელში ყოფნის გამო, შესაძლებელია), წარმოშობის მხრივ ძაინც. მაშინ ადვილად გაირკვეოდა, რომ სერგი რეშაინელი შემთხვევით არ იყო ფსევდო-არეოპაგელის წიგნების და არც დასახელებული „მიზეზთა წიგნის“ მთარგმნელი. უკანასკნელის შესახებ უფრო შორეული კვლევა — ქართულ წყაროებამდე — ნათელს გახდიდა პეტრე იბერის — სერგი რეშაინელის მასწავლებლის მიერ „მიზეზთა წიგნის“ დაწერისა და ამავე წიგნის უდავოდ ბერძნულად არსებობის ფაქტს. ამით ყველაფერი თავის ადგილზე დადგებოდა და მთელი საიდუმლოება გაიხსნებოდა.

ამის გარკვევა ვერ შეძლო დასავლეთ ევროპის მეცნიერებამ, რადგან მორიდა საკითხის ძირების კვლევას. ამით ერთხელ კიდევ დამტკიცდა, რომ გარკვეული პერიოდის კულტურის საკითხები; — საერთოდ, და, კერძოდ, ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები არ წყდება და ვერც გადაწყდება ისეთი ქვეყნის ძეგლების გაუთვალისწინებლად, როგორცაა საქართველო. თავისთავად ცხადია, რომ საქართველო და მისი კულტურა არაფერს განსა-

კუთრებულს არ წარმოადგენს, მაგრამ ისტორიის გაუქმება ძნელი ამბავია, ხოლო მის გარკვეულ მანძილზე ზოგი მოვლენა საქართველოს აუცილებელი მონაწილეობით ხასიათდება და მეცნიერება მათ გათვალისწინებას მოითხოვს.

ჩვენ აქ არ ვეწვევით წიგნის „მიზეზთა შესახებ“ ისტორიის კვლევას. რა მოუვიდა ამ წიგნს იმის შემდეგ, რაც იგი დაიწერა პეტრე იბერის მიერ V საუკუნეში და VI ს. დასაწყისში გადათარგმნილ იქნა სირიულ ენაზე, ეს ამჟამად ჩვენთვის ისე მნიშვნელოვანი არაა. თავისთავად ცხადია, რომ ამ წიგნის შემდგომ ბედს მეცნიერებისათვის, საერთოდ, და, კერძოდ, ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ზოგად ისტორიას შეუძლია ამ ამბებს ჯერჯერობით გვერდი აუაროს. ჩვენი ამოცანაა ამხნობით იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური საქმიანობის დახმარებით, იმ ნაწილში, სადაც ის თავის ფილოსოფიურ წინამორბედებს ეხება, დავადგინოთ საბოლოოდ ის ფაქტი, რომ წიგნი მიზეზთა შესახებ“ მართლაცდა სხვა არაფერია, თუ არა პროკლეს წიგნის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“-ს „გადმოლება“ პეტრე იბერის მიერ. დასავლეთის მეცნიერებამ ეს ფაქტი ადვილად შეამჩნია, წინანდელ შეცდომას ამ საკითხში ბოლო მოუღო, მაგრამ ვინ გააკეთა ეს გადმოლება პროკლეს წიგნიდან ადგილებს ამოკრეფის მეშვეობით — ექსცერპტებით და მათი განმარტებით — ამის გარკვევა ვერ შეძლო.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის არსებობს დიდი და შედეგიანი პერსპექტივა ზოგი მისი მონაცემის უცხოურ აზროვნებასთან შედარებისა, განსაკუთრებით ისეთ შემთხვევაში, როდესაც ამ ორ მოვლენას შორის მჭიდრო კავშირი არსებობს. ამ შედარებას აზრი აქვს იმ შემთხვევაში, როდესაც აშკარად არის დადასტურებული ფაქტები ამა თუ იმ მოაზროვნეს ანუ ამა თუ იმ ძეგლის სათანადო გავლენისა უცხოურ აზროვნებაზე. ასეთ შემთხვევაში იმას კი არა აქვს მნიშვნელობა ვეძიოთ, თუ რა დიდი გავლენა და მნიშვნელობა ჰქონია ქართული აზროვნების ძეგლს და ამით განდიდების გზები ვიკვლიოთ. ეს არ იქნებოდა სერიოზული და ჩვენთვის შესაფერისი გზა. გავლენის გზების ძიებას დამხმარე სამეცნიერო მნიშვნელობა აქვს; რამდენადაც მისი საშუალებით ირკვევა თვით ჩვენი ძეგლის სხვადასხვა მხარე განსხვავებულ და ცვალებად პირობებში, რაც ექსპერიმენტალურად ხელს უწყობს მისი ახალი მხარეების დანახვას.

მხოლოდ ამ თვალსაზრისით შეიძლება და სასარგებლოც იქნებოდა ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში იმ ძეგლის ისტორიული გავლენის კვლევა, რომლის მიგნებას მსოფლიო მეცნიერების მასშტაბით ხელს უწყობს იოანე პეტრიწის მიერ თავის „განმარტება“-ს მესამე ნაწილში შემონახული მოკლე, მაგრამ უაღრესად ღირებული ცნობები. პეტრიწის ამ ცნობაზე ჩვენ იმიტომ ვარაუდობდებით შეგჩერდეთ, რომ იმ ძეგლის არც ერთი ვარიანტი, რომელსაც ეხება პეტრიწის ცნობები, ესე იგი არც ქართული და არც ბერძნული, დაცული არაა. სხვადასხვა იდეოლოგიათა იმ ისტორიულ ქიდილში, რომლითაც ხასიათდებოდა მონოფიზიტ-დიოფიზიტთა ბრძოლა, უკვალოდ მოსპობილ იქნა არა

ერთი ძეგლი, კერძოდ, იმავე პეტრე იბერისა, რომელიც ამ ბრძოლის ცენტრში იდგა, თუმცა დამოუკიდებელი და სრულიად თავისებური პოზიცია ეჭირა¹.

იგივე ბედი ეწია, ჩანს, პეტრე იბერის მიერ შესრულებულ პროკლეს წიგნის მოკლე გადმოღებას ორივე ენაზე — ბერძნულსა და ქართულზე.

აღსანიშნავია, რომ ბერძნულ ენაზე, ჩანს, ძეგლი უფრო ადრე გამქრალა, რადგან არაბულის წყაროდ VIII—IX საუკუნეებში ცნობილ ისტორიულ გარემოებათა გამო იგი არ ყოფილა. ეს კიდევ არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რამდენი ხანი იყო კიდევ ბრუნვაში VI საუკუნესა და VIII საუკუნეს შუა პეტრე იბერის მიერ პროკლეს წიგნის მოკლე გადმოღების ბერძნული ტექსტი. მერვე საუკუნეს ჩვენ ვიღებთ როგორც ქრონოლოგიურ მიჯნას, როდესაც, თითქოს, გაჩნდა წიგნი მიზეზთა შესახებ არაბულ ენაზე. ასევე ადრე დაიკარგა პეტრე იბერის ზოგიერთი თხზულება, დაწერილი ბერძნულ ენაზე². ამ წიგნების შესახებაც ჩვენ გვაქვს ცნობა თვითონ პეტრე იბერისაგან. ასე მაგალითად, არეოპაგეტიკის შემქმნელი იმავე წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ იხსენიებს თავის წიგნს, მაშასადამე უფრო ადრე დაწერილს, თეოლოგიური საფუძვლების შესახებ³ და ასე შემდ.

მაშასადამე, იმავე წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ მოხსენიებული წიგნი ისეთივე ბედის მქონე აღმოჩნდა, როგორც პროკლეს წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ შემოკლებული გადაღება. ამ წიგნს, ჩანს, ცალკე სათაური აღარ ჰქონია, იგი წარმოადგენდა პროკლეს დასახელებული წიგნის გადაღებას, მაგრამ რამდენადაც ეს არ იყო პროკლეს წიგნი მთლიანად, იმდენად მას არც ეს სათაური შერჩა. იგი პროკლეს წიგნი არ იყო მთლიანად, რადგან ეს უაზრობა იქნებოდა: გადაღება, რომელზედაც პეტრე იბერი ლაპარაკობს, პროკლეს ბერძნული ტექსტის ამონაკრეფი ანუ ექსცერპტი შეიძლებოდა ყოფილიყო, ესე იგი იმ სახით, რომლითაც იგი ჩვენ დღეს ხელთ გვაქვს არაბულსა და ლათინურ ენებზე.

პროკლეს წიგნის მოკლე გადმოღება, რომელზედაც ჩვენ ვლაპარაკობთ, ცოტაოდენ განმარტებას საჭიროებს: საქმე ისაა, რომ ეს სიმოკლე ტექნიკური ხასიათის არ იყო. „გადმოღება“, როგორც ითქვა, მთელი წიგნის შინაარსის შემოკლებულ გადმოცემას კი არ ნიშნავდა, არამედ მისი ძირითადი იდეის გამოყოფასა და მისი შემხე ადგილების ამოკრეფას სათანადო კომენტარით. ამდენად, ეს იგივე წიგნი იყო, მხოლოდ სხვანაირად დალაგებული, როგორც ამას მოითხოვდა თემის ახალი ფორმულირება. ამიტომაც, როგორც ითქვა, ეს წიგნი XIII საუკუნემდე არ ატარებდა სათაურს, რომლითაც ის მას შემდეგ არის ცნობილი.

ამრიგად, ბერძნულ ენაზე პროკლეს წიგნის გადმოღება, გაკეთებული პროკლეს ტექსტის ექსცერპტებითა და კომენტარით პეტრე იბერის მიერ, ცხა-

¹ თავისებური პოზიციის შესახებ შეად. Н. Марр, Жизнь Петра Иверн, СПб, 1896 წინასიტყვაობა.

² პეტრე-იბერის დაკარგული წიგნებია „თეოლოგიური საფუძვლები“ და „სიმბოლური თეოლოგია“.

³ პეტრე იბერი, საღმრთოთა სახელთათვის, თავი 1 და 2, § 1.

დია სასწავლო მიზნით, დიკარგა, ისე როგორც იმავე პეტრეს სხვა წიგნები. ეს დაკარგვა, ჩანს, აღრევე მოხდა; ყოველ შემთხვევაში, VIII—IX საუკუნეთა მიჯნაზე იგი არ ჰქონია ხელთ ვიღაც უცნობ არაბ მწიგნობარს, კიდევ რომ დავუშვათ მის მიერ ბერძნული ტექსტის გამოყენების შესაძლებლობა. თავისთავად ცხადია, რომ VIII—IX საუკუნეთა მიჯნაზე არაბი მწიგნობრისათვის, რომელმაც, ჩანს, ეს წიგნი არაბულად გადათარგმნა, უფრო მისაწვდომი და ადვილი იყო მისი გადაღება სირიული ენიდან, რომელზედაც ამ წიგნის ასეთი ტექსტი უკვე VI საუკუნის დამდეგიდან არსებობდა¹.

ასეთია პროკლეს წიგნის გადაღების ბერძნული ტექსტის ბედი, რომელიც სრულიად ნათლად ჩანს ასევე ნათელი ფაქტებიდან. რა თქმა უნდა, სირიული ტექსტის გამოვლენა თვით ამ ფაქტებში შეიტანდა ცვლილებას, თუ გაირკვეოდა რომ მას არავითარი კავშირი არ ჰქონია მიზეზთა პრობლემასთან და ისიც იერარქიულად განლაგებულ მიზეზთა სახით, რომ იგი სულ სხვა რამე ყოფილა, მაგრამ ასეთი ჰიპოთეზის დაშვებაც კი შეუძლებელია, რადგან სირიული ტექსტის აღწერა, მის შემონახულ სათაურში, აშკარად უარყოფს ასეთ შესაძლებლობას და პირდაპირ გვეუბნება, რომ სერგი რეშაინელის ნაშრომი ეხებოდა: 1) მსოფლიო მიზეზთა² და 2) რომ მისი მიხედვით მსოფლიო რკალს აკეთებდა³.

პროკლეს იდეებზე დამყარებულ არეოპაგიტოკაში ჩახედული მკვლევრისათვის საეხებიო ნათელია — იდეათა რა წყობასთან გვაქვს აქ საქმე და ისიც, რომ არისტოტელეს სახელი ამ სათაურში არსებითი მნიშვნელობის მქონე არაა და დროის წინაშე მობოდიშებაა. ამდენად, თუ სირიული ტექსტი, რომლის გამოვლენას თითქმის არაფერი უშლის. შეესატყვისება აღწერით სათაურს, მას შეუძლია მხოლოდ დაადასტუროს, რომ ის არის დედანი არაბული თარგმანისათვის, ისე როგორც არაბული — ლათინურისათვის.

სირიული ტექსტის აღწერითი სათაური ემთხვევა იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებულს დახასიათებას ქართული ვარიანტისა. რა თქმა უნდა, რამდენადაც, როგორც გაირკვა, ბერძნულ-ქართულ ტექსტს ერთი და იგივე ორენოვანი ავტორი ჰყავდა, სავალდებულო არ იყო, რომ ბერძნულ და ქართულ ვარიანტებს შორის ტექსტუალური დამთხვევა ყოფილიყო. ავტორი ორივე ტექსტს ერთ დღეს არ წერდა, სხვადასხვა დროს კი გამორიცხული არ იყო მისთვის ტექსტის თავისუფალი განლაგება. მეორეს მხრივ, მას საზღვარს უდებდა ის თითქმის თეზისების სახით, მოკლედ, მაგრამ შეუკუმშველად გადმოცემა სრული სააზროვნო სიტუაციებისა. ამის გამო, დიდი განსხვავება ბერძნულსა და ქართულს ტექსტში მაინცდამაინც დასაშვები არაა, მაგრამ ერთგვარი განსხვავება, რამდენადაც საქმე გვაქვს ორივე შემთხვევაში ავტორთან, მაინც გამორიცხული არაა.

რაც შეეხება თვით პრობლემებს, რომლებიც აღნიშნულია სირიული ტექსტის დახასიათებაში, იგი არსებითად, როგორც ითქვა, ორ მთავარ მომენტს

¹ ასეთ შესაძლებლობაზე იხ. Otto Bardenhewer, დას. ნაშრომი, გვ. 47.

² Causa universi.

³ Circulum efficere.

იღებს — მსოფლიოს მიზეზთა შესახებ სწავლასა და მსოფლიოს რკალბრივ ქმედობას („ფეჟეტს“). მესამე მომენტი არსებითი ხასიათის არაა. მას მხოლოდ ისტორიული შენიშვნის ხასიათი აქვს და ასევე უნდა იქნას შეფასებული. ამდენად, პირველი, რაც გაკეთებული უნდა იქნეს, უნდა შევადაროთ ის მცირე, მაგრამ მეტად დიდი, თავისი მნიშვნელობის მხრივ, მასალა, რომელიც ჩვენ ხელთა გვაქვს მას შემდეგ, რაც თვით „მიზეზთა წიგნის“ არც ბერძნული და არც ქართული ტექსტი ჩვენს განკარგულებაში არაა. სირიული ტექსტი აღნიშნულია ბრიტანეთის მუზეუმის კოლექციაში იმ სათაურით, რომელსაც ჩვენ ვიცნობთ რენანისა და სხვებისაგან¹, და, ამდენად, მისი არსებობა, დღეს-დღეობით, ფაქტად უნდა იქნეს ცნობილი. ეს ასეა მიღებული მეცნიერებაში და სრულიად სამართლიანად. რაც შეეხება ქართული ტექსტის არსებობას, ეს დადასტურებულია იოანე პეტრიწის ძვირფასი მითითებით, რომელიც, XI საუკუნეში დაწერილი, დღესაც ჩვენ განკარგულებაშია და გამოცემულ იქნა ქართულ ენაზე უძველეს ტექსტებზე (ერთის გამოკლებით) დამყარებით პროფ. ს. ყაუხჩიშვილისა და ჩვენ მიერ თბილისში 1937 წელს².

ცხადია, რომ ლაპარაკია დასახელებული ტექსტის პეტრიწის მიერ შესრულებულ გადმოცემაზე, რომელიც, რაც ნაწილობრივ ვნახეთ, საკმაო მოცულობისაა იმისათვის, რომ მეცნიერებას აღნიშნულ წიგნზე წარმოდგენის შედგენა შეეძლოს და მისი ხასიათი შეიგნოს. თავისთავად ცხადია, რომ იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული ცნობები, მიუხედავად მათი დიდი ღირებულებისა, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ ამოავსებენ ნაკლს, რომელიც დასახელებული ტექსტების დაკარგვითაა გამოწვეული, მაგრამ რამდენადაც 1) მეცნიერების განკარგულებაშია თვით ძირითადი ბერძნული დედანი, ესე იგი პროკლეს წიგნი „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, საიდანაც ექსცერპტირებულაა „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტი, 2) ხელთ გვაქვს თვით „მიზეზთა წიგნის“ არაბული და ლათინური ადრინდელი (შედარებით) თარგმნები, 3) ხელთ გვაქვს ბერძნული ტექსტის ქართული პარალელის ვრცელი დახასიათება, მოცემული იოანე პეტრიწის მიერ და 4) არსებობს ბერძნული ტექსტის VI საუკუნის პირველ მესამედში შესრულებული სირიული თარგმანის (სერგი რეშაინელისა 536 წ.) ტექსტი, იმდენად არ შეიძლება ითქვას, რომ საყითხის კვლევას გადაულახავი დაბრკოლებები უშლიდნენ ხელს.

ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევის მთავარი ამოცანა ჯერხნობით უნდა იყოს იმის ჩვენება, რომ მსოფლიო დოკუმენტი, რომელსაც „წიგნი მიზეზთა“ დაერქვა მხოლოდ XIII საუკ. (ალბერტ დიდის მიერ) და რომელიც არაბულიდან ლათინურ ენაზეა ნათარგმნი, მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის განკარგულებაში მყოფი არეოპაგეტიკის ფუძემდებლის პეტრე იბერის ის შრომაა, რომელსაც იხსენიებს თავის წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, რომლის ქარ-

¹ იხ. ცნობა სირიული ტექსტის შესახებ. Bardenheuer. op. cit., გვ. 40.

² იოანე პეტრიწის შრომები, II, თბილისი, 1937, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა.

თული ვარიანტის ვრცელ დახასიათებას იძლევა იოანე პეტრიწი — XI—XII საუკუნეების ქართველი ფილოსოფოსი, ხოლო ამავე ნაშრომის ბერძნული ტექსტის სირიული თარგმანის მოკლე დახასიათება დაცულია ბრიტანეთის მუზეუმის კოლექსიაში.

ჩვენ ვლაპარაკობთ ჯერხნობით არსებულ ამოცანაზე იმდენად, რამდენადაც ჯერ კიდევ „მიზეზთა წიგნის“, როგორც დოკუმენტის, წარმოშობა-დადგენაზე ვლაპარაკობთ. ამ საქმეში ამოსავალი წერტილი უნდა ყოფილიყო, ცხადია, დასახელებული, პროკლეს წიგნიდან ექსტერიორიტეტული, ბერძნული ტრაქტატი-გადმოღება მიზეზთა შესახებ. თუ ეს არ იქნებოდა, და მართლაც არ არის ბერძნული ტექსტის პეტრე იბერის ზოგიერთ სხვა ნაწარმოებთან ერთად დაკარგვის გამო, მაშინ ამოსავალი კვლევისათვის უნდა ყოფილიყო თხზულების ქართული ვარიანტი იმავე ავტორის მიერ გაკეთებული. რადგან ეს ძეგლიც, ჩანს, ცოტა უფრო გვიან ბერძნულ ვარიანტთან შედარებით, დაკარგულა, დარჩა ერთადერთი შესაძლებელი ამოსავალი წერტილი ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც ზოგადი მეცნიერების, კვლევისათვის იოანე პეტრიწის ვრცელი დახასიათება „მიზეზთა წიგნის“ ქართული ვარიანტისა, რომელიც შეიცავდა პროკლეს წიგნის „კავშირნი“-ს ისეთ გადმოღებას, სადაც ლაპარაკი ყოფილა „პირველსა“ და „დასაბამზე“ „შემდგომთა პირველთა“ წყობასთან დაკავშირებით.

ასეთ შედეგამდე მივყავართ დასახელებული „მიზეზთა წიგნის“, როგორც დოკუმენტის, დადგენის უზოგადეს და მოკლე კვლევას. ქართული ფილოსოფიის ზოგად კურსში საკითხის უფრო ზედმიწევნით კვლევა გამორიცხებულია და, როგორც დავინახავთ, იგი მონოგრაფიული კვლევის საკითხად რჩება. რაც შეეხება თვით ამ დოკუმენტის, რომელიც მაინც გადარჩა პეტრე იბერის მოწაფის სირიელი მწიგნობარ-მოაზროვნთა სერგი რეშაინელის მეოხებით, არსებით მნიშვნელობას, მისი საზღვარი და მოცულობა ფილოსოფიის ისტორიაში, განსაკუთრებით საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიაში ვიდრე დასავლურ რენესანსამდე, ძნელი წარმოსადგენია. ყველა ამ საკითხის მიმოხილვას ჩვენ არც ვაპირებთ, მაგრამ ქართული ფილოსოფიის მონოგრაფიული კვლევის დასაწყისშივე უნდა დაისვას საკითხი ერთი მიმართულებით „მიზეზთა წიგნის“ შედეგების შესახებ. საკითხი შეეხება ზემოთ უკვე მოხსენიებულ საშუალო საუკუნეთა მატერიალისტური აზროვნების პირველი ჩანასახის ერთ-ერთ სახეობას, რომელიც წარმოდგენილია ორი მოაზროვნით — ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის სახით, რომელთა მოძღვრება შეაჩვენა პარიზის საეკლესიო კრებამ 1210 წელს. არსებობს ფაქტები, რომლებიც დაადასტურებენ, რომ ეს ორი ადრინდელი პანთეისტურ-მატერიალისტურად მოაზროვნე თავის მოძღვრებაში ემყარებოდა „მიზეზთა წიგნის“ ძირითად იდეებს.

ეს საკითხი იმდენად დიდია ფილოსოფიის ისტორიაში, რომ მისი ყოველმხრივი გამოკვლევა ჯერაც შეუძრავი რჩება ამ მეცნიერებაში. რამდენადაც, როგორც ირკვევა, „მიზეზთა წიგნის“ ძირი ქართული ფილოსოფიის ისტორიიდან მომდინარეობს, მის მკვლევარს არ შეუძლია გვერდი აუაროს პანთეისტური მატერიალიზმის ამ პირველ ჩანასახებს დასავლეთის აზროვნებაში და იმის გარ-

კვეციტ, თუ რამდენად იჩინა თავი დასავლეთის ასეთ მოვლენაში ქართველი მოაზროვნის პეტრე იბერის ერთ-ერთმა შრომამ — პირველ მიზეზთა შესახებ (შემდგომთა მიზეზთა თანა), არ სცადოს ამ გზითა და საშუალებით თვით პეტრეს შრომის, შესაძლებლობის ფარგლებში, გარკვევა. ამ ხაზითა და მასშტაბით ეს საკითხი ქართული ფილოსოფიის ფარგლებშიაც შეიძლება შედიოდეს.

ვიდრე მომავალში ამ საკითხის გარკვევას შევუდგებოდეთ და დავესვამდეთ საკითხს, რამდენად დასაბუთებულია, რომ მატერიალიზმის ერთ-ერთი ჩანასახი დასავლეთის ფილოსოფიაში — საშუალო საუკუნეებში — არეოპაგიტის ფუძემდებელს უკავშირდება, საჭიროა გაირკვეს დოკუმენტალურად, რომ „მიზეზთა წიგნი“, რომელიც დღეს ევროპის მეცნიერების განკარგულებაშია, სერგი რეშაინელის წიგნს უკავშირდება, ხოლო უკანასკნელი პეტრე იბერის ბერძნულად გაკეთებულს გადმოღებას, რომელიც, როგორც ბერძნულ ენაზე არსებული, კომპოზიციურად თავისებური აგებულებისა უნდა ყოფილიყო.

ამ ამოცანის დასამტკიცებლად ჩვენ, ერთის მხრივ, უნდა შევადაროთ ერთიმეორეს სერგი რეშაინელის წიგნის შინაარსი მის დასათაურებასთან მოცემული და ამავე წიგნის ქართული ვერსიის დახასიათება. ამან უნდა გაარკვიოს არა მარტო ის, თუ რა საკითხებს ეხებოდა ეს ორი ძეგლი, არამედ ისიც, თუ როგორ ისმოდა საკითხი და რა მიმართულებით ხდებოდა მათი განხილვა.

ამ ორი მომენტის მიხედვით დასახელებული ორი ძეგლის, რომელთა არსებობა ეჭვს გარეშეა, განხილვა პატარა საქმე არაა და, თუ გამოირკვევა, რომ მათ შორის დამთხვევას აქვს ადგილი, აქედან ერთგვარი დასკვნა შესაძლებელი ხდება. მაგრამ არსებობს კიდევ ერთი გზა, მათ გარდა, რაც ჩვენ დავასახელებთ.

უკვე აღნიშნული იყო ზემოთ, რომ პეტრიწი თავის პოზიციასა და იმ ქართველი მწიგნობრის პოზიციას შორის, რომელშიაც ჩვენ ადვილად ვცნობილობთ დღეს პეტრე იბერს, განსხვავებას არ ზედავს და პეტრიწის შენიშვნა, უდავოდ კრიტიკული პეტრე იბერის მიმართ, მხოლოდ იმას ეხება, რომ უკანასკნელმა არ გამოიყენა თავისი სწავლა „პირველისათვის“, ე. ი. პირველი მიზეზისათვის, ქართულ დამწერლობით ძეგლებში გაურკვეველობის („უსწავლელობის“) მხილებისათვის. პეტრიწი, როგორც უკვე გაირკვა, თვითონ ცდილობს ამ ნაკლის გამოსწორებას, მაგრამ ისე, რომ თვით იმ „გადმოღების“ პრინციპული ნიადაგიდან არ გადადის და მასზე რჩება.

თუ ეს ასეა, და ეს უდავოდ ასეა, თუ პირველი მიზეზის (და მომდევნოთა) გაგებაში პეტრიწი მის მიერ მოხსენიებული მწიგნობარის ნიადაგზე დგას, მაშინ ის ნაწილი მისი, ე. ი. პეტრიწის შრომისა, რომელიც მიზეზთა პრობლემას არკვევს, აგრეთვე უნდა დაემთხვას არეოპაგიტის შემქმნელის იდეებს მის პრინციპულ ნაწილში მაინც.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ასეთი დამთხვევა, რამდენადაც დასაყრდენი ერთი და იგივეა, ისედაც უნდა მომხდარიყო და მსგავსების საკითხს განსაზღვრავს სწორედ ამ წყაროთა იჯივობა. ეს, ცხადია, შესაძლებელია, რადგან საქმე სწორედ პროკლეს ნაშრომის „გადმოღებასთან“ გვაქვს, მაგრამ თვითონ პეტრიწმა მხოლოდ იმ დიდებულ ქართველ მწიგნობარს რატომ წაუყენა მო-

თხოვნა მის წიგნთან დაკავშირებით? მაშასადამე, ამ „გადმოღებაში“ ყოფილა ისეთი ელემენტები. რომლებიც მის ავტორს უფრო ახასიათებდა. ვიდრე პროკლეს. ამ სპეციფიკური გარემოების გამოსარკვევად ჩვენ დაგვიკრძდება პეტრიწის „განმარტება“-ს შედარება, ერთის მხრივ, პროკლეს დასახელებულ ნაშრომთან, ხოლო, მეორეს მხრივ, „მიზეზთა წიგნთან“.

ამ გზით, დამატებით, თუ მეტი არა, გაირკვევა, რომ ტექსტი, რომელსაც იცნობდა პეტრიწი და საწუთლებად პქონდა მისთვის მიებაძნა. ესე იგი მიზეზთა წიგნის ქართული ვერსია, და დღეს ცნობილი „მიზეზთა წიგნი“ იდენტურია. ცხადია, რომ რამდენადაც ასეთ შემთხვევაში ტექსტების შესადარებლად. პირდაპირი გზის უქონლობის გამო, შემოვლილი გზით მივიღივართ, ამდენად მსგავსებას ყოველთვის ერთგვარი აუცილებელი საზღვარი ექნება.

დავიწყით იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული ჩვენი საძიებელი წიგნის ქართული ვარიანტის უფრო ვრცელი აღწერის სერგი რეშიანელის წიგნის მოკლე აღწერასა და შენაარსთან შედარება.

2. მიზეზთა შესახებ ნაშრომის პედაგოგიკური ცნობა და სერგი რეშიანელის ნაშრომის აღწერა-შინაარსი

„მიზეზთა წიგნი“ შესწავლისას დასავლეთ ევროპის ბურჟუაზიული მეცნიერება ანგარიშს არ უწევს რაც ფაქტებს, ურომლისოდ, როგორც ვნახეთ, საკითხის გარკვევა შეუძლებელია. არსებითად რომ ითქვას, მათ აქვთ ერთგვარი წარმოდგენა სერგი რეშიანელის ნაწერზე, რომელიც პეტრე იბერის მიერ მოხსენიებული მისი ნაშრომის სირიულ თარგმანს უნდა წარმოადგენდეს, მაგრამ არავითარი წარმოდგენა არა აქვთ პეტრიწის ცნობაზე პროკლეს წიგნის გადმოღების შესახებ. რომლის შესახებ ცნობას იძლევა იოანე პეტრიწი; მათ არ შეუძლიათ იცოდნენ, რომ, როგორც ვნახეთ, ეს შრომა უნდა იყოს ბერძნულ ენაზე დაწერილი „მიზეზთა წიგნი“ ქართული ვარიანტი.

მეცნიერებაში იმ ხარვეზის ამოხავესებად და იმ საკითხის გასარკვევად — თუ ვის ეკუთვნის „მიზეზთა წიგნი“ თვედაპირველი ორიგინალი, საჭიროა მოვიყვანოთ ცნობასა და წესრიგში ის მასალა, რაც აქამდე დასავლეთის მეცნიერებისათვის უცნობია. ევროპის მეცნიერებამ კარგად იცის, რომ „მიზეზთა წიგნი“ არისტოტელეს არ ეკუთვნოდა. მიუხედავად იმისა, რომ ამაზე დიდხანს იყო ლაპარაკი. იგივე ბარდენჰევერმა, რომელმაც 1882 წელს გამოაქვეყნა სპეციალური და ყველაზე სრული გამოკვლევა. თავის წიგნს შემდეგი სათაური გაუყეთა: „ფსევდო-არისტოტელური ნაწარმოები წმიდა სიკეთის შესახებ“. აქედან ნათელია, რომ ავტორი დასახელებული წიგნის არისტოტელესათვის მიწერას სიყალბედ სთვლის და ასაბუთებს კიდევ.

როგორც აღინიშნა. წიგნის თვედაპირველი ტექსტის მისაგნებად ერთ-ერთ საფეხურს უდავოდ წარმოადგენს სერგი რეშიანელის ნაწერის იდეებისა და მოკლე დახასიათებას. რომელიც ბრიტანეთის მუზეუმის კოლექქსშია მოცემული, შედარება პეტრიწის ცნობასა და დახასიათებასთან იმ წიგნისა, რომელიც

პროკლეს „კავშირნი“-ს გადმოღებას ენება. და რომელიც უნდა იყოს პეტრე ბებრის მიერ მოხსენიებული მის ნაშრომში „სალმრთოთა სახელთათვის“.

მოვიყვანოთ ეს მასალა. როგორც ვიცით, იოანე პეტრიწი აღნიშნავდა, რომ, უმეცართა საწინააღმდეგოდ, ქართველმა მწიგნობარმა საქმის ცოდნით დაწერა თავისი ნაშრომი — „გადმოღება“ პროკლეს წიგნისა, მაგრამ თავისი ტომის, ესე იგი ქართველების, უსწავლელობის „სამხელად“ არ გამოიყენა იქედან გამომდინარე ცნებებით. რა ცნებები ყოფილა პროკლეს წიგნის გადმოღებაში და რისთვის შეიძლებოდა გამოეყენებინა ისინი მათ ავტორს? — საღმრთო წერილის ძეგლების ქართულ თარგმანებათა გასაგებად. პეტრიწი არ ამბობს, რომ ქართულად ცუდად არის ნათარგმნი ეს წიგნები და შესწორებას საჭიროებდეს. არა, პირიქით, ის ამბობს, რომ ყველა ეს სიტყვები მნიშვნელობის მხრივ „მართ მრთელურად“ ესმითო. სიტყვა „მრთელი“ ადრინდელ ქართულში „მართალს“, სწორს უდრიდა და ეს სიტყვა-ხმარება რუსთაველამდე შემონახულა¹. მაშასადამე, პეტრიწს აქ სადავო არაფერი აქვს, მხოლოდ ის უიქრობს, რომ მიუხედავად სწორი ტერმინების ხმარებისა „არ უწყიან, რომელ პირველი შემდგომთა არს პირველი“. ზემოთ უკვე გვქონდა ლაპარაკი, რომ მთავარი ის კი არაა, რომ დასაბამსა და პირველზეა ლაპარაკი, არამედ ის, რომ პირველი თავისთავად კი არაა მსჯელობის საგანი, არამედ პირველი, აღებული მსოფლიო მთლიანობაში, მის საფეხურობრივობაში, სადაც პირველი შემდგომთა განპირობებული და პირუტყუ. თუ არაა შემდგომი — არაა პირველი და თუ არაა პირველი — არაა შემდგომი. აქაა ჩადებული ძირი ქვეყნის იმ დიპლექტიკური გაგებისა, რომელიც მისი მთლიანობის, მისი საფეხურობრივობის, იერარქიულობისა და ციკლურობის, რკალბრივობის თავებია.

პირველ მიზეზზე ლაპარაკი, როგორც შემდგომთა პირველზე, ნათელპყოფს იმ გარემოებას, რომ პირველი და შემდგომი სიმრავლეს გულისხმობენ, რომელშიაც პირველია — ერთი, ხოლო ყოველი სხვა — საფეხური, ანუ მომენტი დაბადებულნი, ანუ „წარმოჩენილია ძალად პირველ მეზრ აწ მათი“. ამდენად, პირველია ძალა დამბადებელი, მიზეზი ყოველთა, ღვთაება. უძველესი სიკეთე და „ძალად პირველ მეზრ“. ამდენად, სადაც ლაპარაკია პირველზე, ლაპარაკია პირველ მიზეზზე, ხოლო სადაც ლაპარაკია პირველ მიზეზზე — ლაპარაკია მიზეზთა შესახებ. ამის გამო, არც პეტრიწი მოგვითხრობს, რომ პროკლეს გადმოღებულ ქართველ მწიგნობარს ლაპარაკი ჰქონოდა პირველ მიზეზზე, არამედ პირველთან ერთად მიზეზთა შესახებ.

მაგრამ ახლა საინტერესოა იმის გარკვევა, რომ თუ პირველი მიზეზი ითქმის მხოლოდ მრავალი მიზეზის მიმართ და კავშირში, აქედან, თითქოს, ნათელი ხდება, რომ აქ ლაპარაკი არაა არც ემპირიულ მიზეზებსა და არც მიზეზთა კლასიფიკაციაზე, როგორც ეს არისტოტელემ გააკეთა თავისი სწავლით მიზეზთა შესახებ. „მიზეზთა წიგნი“ მსოფლიოს ფიზიკურ კვლევას კი არ წარმოადგენს, არამედ სისტემას, გარკვეულ საფეხურთა განსხვავებას, რომელზედაც დამყარებულია ქვეყნის მთლიანობა და განვითარების რკალბრივობა. ამ სახით, ეს

¹ „ესე ამბავი მრთელია“ — ავთანდილის გამოთქმა.

უკვე ერთგვარი ფილოსოფიური სისტემაა, სადაც, ვთქვათ, იდეათა ნაცვლად მიზეზთა ფილოსოფიურ საწყისამდე ამალღებული. ტყუილად კი არ ეძებდა ფილოსოფიის ისტორიაში მიზეზთა წიგნის ავტორს „მიზეზთა ფილოსოფოსს“ XIII საუკუნის დასაწყისის ერთ-ერთი მოაზროვნე — ბონავენტურა¹. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში მიზეზთა შესახებ იმ გაგებით კი არაა ლაპარაკი, როგორც მოვლენათა ანუ შედეგთა მიზეზზე, არამედ როგორც ფილოსოფიურ პრინციპზე, საწყისზე.

პირველი მიზეზი, შემდგომთა მიზეზთა შემცველი და განმკარგვლებელი, ერთნაირად უხსნიდა გზას როგორც იდეალისტურს, ისე მატერიალისტურ საწყისს. ამით აიხსნებოდა, რომ იგი შეიძლებოდა როგორც ყოვლის სათავისა და შემოქმედის—ღვთაების, ისე პირველი მატერიის, ანუ მატერიალიზმის, ჯერ კიდევ ჩანასახ ფორმებში — ღმერთის, როგორც მატერიის, გამოზატულება ყოფილიყო. ამ მიმართულებით, როგორც გაირკვევა, შემუშავდა მიზეზთა ფილოსოფიის ნიადაგზე ამალიკ ბენელისა და დავით დინანტის პანთეისტური მატერიალიზმის სახეობა, რასაც, როგორც გაირკვევა, საფუძვლად სწორედ „მიზეზთა წიგნი“ ედო. მიზეზის ეს ფილოსოფიური გაგება ცნობილი გახდა ფილოსოფიის ისტორიაში და სპინოზას „კაუზა ჰეი“ („მიზეზი თავისთავისა“), რაც სწორედ პირველ მიზეზს ეხებოდა, ამ ნიადაგზე უნდა იყოს აღმოცენებული მისი გაიგივება საფუძველთან, „რაციოსთან“ საქმის არსებას არ სცვლიდა და მხოლოდ აზრის რაციონალური გზის მაჩვენებელი იყო².

ასეთ გაგებას, როდესაც პირველი იმით კი არაა პირველი, რომ ის ერთი მხოლოდ, შემდგომთა პირველთან კავშირი არა აქვს და ოდენ „არს დასაბრუნეს-შორისა რიცხვა“, ასხვევებს პეტრიწი ამ უკანასკნელისაგან. „თუაღმზისა“ თავის მიმართებაში შარავანდედთან არაა ნიმუში იმისათვის, გვამცნობს პეტრიწი, რასაც ასწავლიდა თავის „გადმოღებაში“ ქართველი მწიგნობარი. რადგან ასეთი თვალსაზრისი არ იძლევა პირველს, „რომელ პირველი შემდგომთა არს პირველი“. ამ მწიგნობარის „პირველი“ მათი, ესე იგი შემდგომთა პირველთა, „არამს თუ უცხო ბუნებათა, არამედ ერთი და იგივე ბუნებითა“. „პირველი“ ამ გაგებით, მაშინაც კი, როცა იგი „ძალად პირველ მებრ“ დაძალებელი, წარმომაჩენელია ყოველთა, „მაგრამ თანამებუნებე მათდა და ერთი ნაბადთა წარმოჩენილთაგანი“³. არა ერთი და პირველი თავისთავად, ასეუ თვალსაზრისის არ იღებს პროკლეს ნიადაგზე მდგარი ქართველი მწიგნობარი პეტრიწის გადმოცემით, არამედ ერთი „პირველი, რომელიც შემდგომთა არს პირველი“.

ასეთია ეს სულ ნახევარი გვერდის შემცველი დალაგება ქართველი მწიგნობრის აზრის გადმოცემისა, რომელიც შემოუნახა იოანე პეტრიწმა ფილოსოფიის ისტორიას იმ საბედნიერო შემთხვევის გამო, რომ ამ განსაზღვრებების და ცნებების გამოუყენებლობა, ქართველთათვის ზოგი რამის სწავლებათა-

¹ Bonaventura, Opera, 1668, ლიონი, წიგნი 4,5 („philosophi. de causis“, „auctor de causis“—„მიზეზთა ფილოსოფოსი“, „მიზეზთა ავტორი“).

² იოანე პეტრიწი, II, 219.

³ იქვე.

თვის. გახდა საყვედურის საბაბი პეტრიწის მხრივ იმ მწიგნობრისათვის, რომელმაც „გარემოხვევითა ღიდებითისა თნებაასათა წარეცონა სამხილი უსწავლულობისა“.

ამ ცნობის მიხედვით სავსებით შეიძლება აღდგენილ იქნეს იმ წიგნის ძირითადი ხასიათი და მეთოდი, რომელმაც პროკლეს წიგნი მიზეზთა ფილოსოფიად აქცია და, როგორც ვნახეთ, 211 თავიანი ტრაქტატი, სათანადო აღგილების ამოკრფით, 32 თავზე დაიყვანა ისე, რომ პროკლეს მთელი წიგნის სახე იწვიათი პედაგოგიური და მეთოდოლოგიური ოსტატობით გაშალა.

მომავალში მრავალგზის შედარებები დაგვეჭირდება, როდესაც, თუ მოცულობით არა თემბატიურად მაინც, ახალი საკითხების დასმა დაგვეჭირდება. ყველაზე საბრძოლო ამ საკითხებს შორის იქნება — შედარება მიზეზთა წიგნისა, რა საბითაღ იმ მოღწეულია ჩვენამდე გერპარდ კრემონელის მიერ (გარდაიცვ. 1167 წელს) არაბულიდან ლათინურ ენაზე გადათარგმნილი ტოლედოში, მაგრამ მანამდე ჩვენმა კვლევამ სხვა საფეხურები უნდა გაიაროს.

ამათგან, როგორც შევთანხმდით, პირველია პეტრიწის ცნობის (ანუ დახასიათების) შედარება იმ მოკლე აღწერილობასთან, რომელიც სერგი რეშაინელის ნაწერის (თარგმანის) ბრიტანეთის მუზეუმის კოდექსშია მოცემული.

სერგი რეშაინელის წიგნის სათაური დამწერლობის მხრივ მას შეიძლება არ ეკუთვნოდეს, მაგრამ არსებითად ეს არაფერს ცვლის. ცხადია, ვისაც არ უნდა გაეკეთებინა ეს სათაური, თუნდაც კოდექსის შემდგენელს, ის სათაური წიგნის შინაარსს დაუკავშირდებოდა. ამდენად, აქ სადავო არაფერია, ყოველ შემთხვევაში ბეერის ამოკითხვა ტექსტის შესახებ არც რენანსა და არც ვრაიტთან არ ხერხდება. საკოდექსო აღწერა — ასე დავახასიათოთ რეშაინელის ნაშრომის ეს გრძელი სათაური — მაინც სამ მომენტს შეიცავს: 1) თემას — მსოფლიოს მიზეზთა კვლევა; 2) არისტოტელეს მიმართ დამოკიდებულებას და 3) ამ წიგნში მიზეზთა შესახებ სწავლის გზით მტკიცდება („პრობატურ“), „რომ მსოფლიო თავის მოძრაობაში რკალს აკეთებს“.

გავშალოთ ეს აღწერა-დასათაურება ტექსტის დახმარებითაც.

სერგი რეშაინელის წიგნის თემა გულისხმობს სწავლას მიზეზთა შესახებ. მაშასადამე. აქ საზგასმითაა ლაპარაკი მსოფლიო მიზეზთა შესახებ. ეს „მსოფლიო“ ნიშნავს, რომ აქ ლაპარაკია მიზეზზე, როგორც ფილოსოფიურ კატეგორიაზე, ე. ი. აქაც ფიზიკალურ და არა ფილოსოფიურ ტრაქტატზეა ლაპარაკი. ეს არის ის, რაზედაც ლაპარაკია, პეტრიწის დახასიათებით, „დაბადებულთა და წარმოჩენილთა“ სახით, რომელნიც არსებობენ „ძალად პირველ მებრ“. მსოფლიო, არსებობა არის მიზეზთა მიერ („მებრ“) შექმნილი, წარმოშობილი, წარმოჩენილი ქვეყანა და სწორედ ამის მიზეზზეა ლაპარაკი.

მაშასადამე, იმთავითვე ნათელია, რომ თემა ანუ საგანი, რომელზედაც ლაპარაკი ყოფილა სერგი რეშაინელის წიგნებში, იგივეა, რაც ქართველი მწიგნობრის მიერ პროკლეს „გადმოლებაში“. იქაც და აქაც ქვეყნის მიზეზზეა ლა-

¹ რენანი და ვრაიტი იძლევიან ცნობას სერგი რეშაინელის ხელნაწერზე.

პარაკი, იმ ქვეყნის, რომელიც ამ მიზეზებით არის „ნაბადი“ და „წარმოჩინებული“.

შემდეგი საკითხი ორსავე შემთხვევაში — ქართველ მწიგნობარსა და სერგი რეშაინელთან ეხება არა მიზეზს, როგორც ასეთს, არა უმთავრეს, პირველ მიზეზს, არამედ მიზეზთ. ხომ არ ნიშნავს ეს მიზეზთა სიმრავლეს. მსოფლიოში ემპირიულად მოცემულს მოვლენათა სხვადასხვა სახით? ცხადია, რომ არა. მიზეზნი, რომელზედაც სერგი რეშაინელის ტექსტში ყოფილა ლაპარაკი, ემპირიული, დროსა და სივრცეში ცდისეულად განფენილი მიზეზ-შედგობრივი საკითხი კი არაა, შემეცნების თეორიის მიერ თანდათან განვითარებული ფილოსოფიის ისტორიაში და შემეცნების მიზნებისათვის გამოყენებული. არა, ეს მსოფლიო მიზეზთა (კაუზე უნივერსი), აობის დასაყრდენი და პრინციპია, ისინი ყოფიერების, არსებობის, როგორც ასეთის, შესაძლებლობის შემეცნებია, ქვეყნის საწყისებია და გამომწვევი. ამ კოსმიურობას, რომელიც მთელ „ნაბადთა“ და „წარმოჩინებულთა“ ემთხვევა, განსაკუთრებით ხაზს უსვამს რეშაინელის წიგნის აღწერილობაც ტერმინ „უნივერსუმი“-ს გამოყენებით და იოანე პეტრიწი „ყოველ ნაბადთა და წარმოჩინებულთა“ ხაზგასმით.

ამრიგად, მიზეზი, როგორც „უნივერსუმის“ და ყოველთა ნაბადთა და წარმოჩინებულთა, ერთი და იგივეა რეშაინელის წიგნის დახასიათებით და პეტრიწის მიერ ქართველი მწიგნობრის გადმოღების დახასიათებაში: .

უნივერსუმის მიზეზნი, რეშაინელის ნაშრომში, ყველა მიზეზსა და ერთ მთელს — უნივერსუმის მთელს — ეხება, ამდენად, ის ერთი ბუნების უნდა იყოს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი ერთნაირია. პეტრიწი თავისი ავტორის მიმართ მოიხმარს ტერმინს „თანამებუნებე“-ს, რომელიც მიზეზთა სიმრავლის მაჩვენებელია, მაგრამ ისე, რომ მიზეზნი ერთნაირიც არიან და არც არიან. პეტრიწის ეს ტერმინი მიზეზთა, როგორც „თანამებუნებეთა“, მიმართ სავსებით მისაყენებელია რეშაინელის მიზეზთა მიმართ, რომელნიც ერთი უნივერსუმის მიზეზნი, მაგრამ შეუძლებელია მიზეზთა უნივერსუმისადმი მიყენების შედეგად რკალი მივიღოთ, თუ მიზეზნი, რეშაინელის გაგებითაც, თანამებუნებე, მაგრამ იმავე დროს განსხვავებულნი არ არიან. რკალზე ლაპარაკი მხოლოდ მაშინაა გამართლებული და შესაძლებელი მსოფლიოს (უნივერსუმის) მოძრაობაში, თუ მიზეზები ისე არიან განლაგებულნი, რომ რკალბრივ მოძრაობას იწვევენ.

როგორაა ეს შესაძლებელი პეტრიწის მიხედვით? პეტრიწი თავისი ავტორის აზრს გადმოგვცემს ისე, რომ არაა ძნელი ძალიან შემოვლილ ფორმაშიაც კი იმის დანახვა, რომ აქ მართლაც რკალია მიზეზთა შორისაც, რადგან პირველი მიზეზი თავისთავად კი არ აობს, როგორც „ლუთის შორისი სიტყუა“, არამედ როგორც ერთისა და შემდგომთა ურთიერთდამოკიდებულება. პირველი მიზეზი არაა შემდგომ მიზეზთა გარეშე. „პირველი შემდგომთა არს პირველი“ — ასე ახასიათებს პეტრიწი თავისი ავტორის თეზისს და დასძენს, რომ „ტომითთა შორის ჩუენთა არ აობს ვინც ვინ მემხილე და მერაქუე“ იყოს ამისიო. მან დანაშაულად ჩაუთვალა დიდების შარავანდელით მოსილ ქართველ მწიგნობარს, რომ ეს უვიცობა თავისი ტომისა, ესე იგი ქართველ მწიგნობართა, რომელ-

თავი თავის დროზე უღვაწნიათ საეკლესიო წიგნების გადმოღებისათვის, არ ამხილა და მათ ეს განუმარტა ისე, როგორც თვითონ ჰქვირობდა.

ჩვენ არ ვეხებით პეტრიწის განცხადების ისტორიულ შესატყვისობას, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ი. პეტრიწი სახარებისა და სამოციქულოს ახსნაზე ლაპარაკობს მხოლოდ. ფაქტი ისაა, რომ პეტრიწს მოყავს პირველისა და დასაბამის, პირველის ძალის შესახებ თავისი ავტორის აზრები და ესაა ამ შემთხვევაში მთავარი და გადამწყვეტი. სერგი რეშაინელის წიგნის მოკლე აღწერაში ნათქვამია, რომ მიზეზთა შედეგად მსოფლიო (უნივერსუმი) რკალს ავითარებს. ეს საკმაო სიციხადით მიუთითებს იმას, რომ მიზეზნი კიდევ არიან და არც არიან ერთნაირი „თანამებუნებე“. ამრიგად, იოანე პეტრიწის საშუალებით სრულიად ადვილად ხერხდება სერგი რეშაინელის მოკლე დახასიათების გაშიფრვა. მიზეზები რომ ერთნაირ მიზეზთა თავყრილობას წარმოადგენდნენ. მსოფლიო (უნივერსუმი) ვერასოდეს ვერ შექმნიდა რკალს. იგი მოითხოვდა რაგინდარა მიმართულებას, მაგრამ რკალი გამოირიცხებოდა. რკალი მსოფლიოში ნიშნავს გარკვეულ დამოკიდებულებას მიზეზთა შორის, რომელიც რკალს არა მარტო შესაძლებელს, არამედ აუცილებელს ყოფდა. როგორი შეიძლებოდა ყოფილიყო ეს დამოკიდებულება?

სერგი რეშაინელის ნაწერის მოკლე დახასიათებიდან, ცხადია, აშკარა ვერ იქნებოდა, რომ რკალი მსოფლიოში როგორღაც უკავშირდება მიზეზთა ურთიერთობას. მაგრამ იქიდან, რაც მიზეზთა შესახებ გაირკვა პეტრიწის ცნობის მეოხებით (და უფრო ვრცლად გაირკვევა მის მიერ ამ ადგილების განმარტების დროს პროკლეს თხზულებაში), სავსებით ნათელია, რომ მიზეზთა სიმრავლე ნიშნავდა არა უბრალო თავყრილობას პროკლე-პეტრე იბერი-იეროთეოსიანათვის, არამედ მათ შორის ერთგვარ გაშსხვაებებს, რაც პეტრიწმა უბრალო სიტყვით — „შემდგომით“ გამოხატა. რას უნდა ნიშნავდეს პეტრიწის ტერმინი „შემდგომი“? მისი აზრი ისევე დამოკიდებულია პირველისაგან, როგორც პირუკუ. პირველი არის იმიტომ, რომ არის. შემდგომი, და შემდგომი, თავისდა რიგად, არსებობს იმდენად და იმის გამო, რომ არსებობს პირველი. მართალია, პეტრიწს არ გაუშლია აქ, ამ მოკლე დახასიათებაში, „პირველსა“ და „შემდგომთა“ შორის დამოკიდებულების ასეთი ორმხრივობა და იგი მხოლოდ, ერთის მხრივ, პირველის შემდგომისადმი დამოკიდებულების ხაზით გვაჩვენა, მაგრამ სათანადო მასალის დიდი ცოდნა და მოსაზრება არაა საჭირო იმის ნათელსაყოფად, რომ ეს დამოკიდებულება ორმხრივია. მაშინ ცხადია, რომ პირველსა (როგორც მიზეზისა) და შემდგომ მიზეზთა შორის უკვე მოცემულია რკალის შესაძლებლობა, რადგან არც პირველი (მიზეზი) არსებობს, „შემდგომთა“ (მიზეზთა) გარეშე, და არც შებრუნებით. ეს შე ბ რ უ ნ ე ბ ა უკვე რკალია იმ ზოგადის სახით, როგორც შეიძლებოდა ყოფილიყო მიზეზთა შორის.

სინამდვილეში ანუ მოძრაობაში გაშლილი მსოფლიო (უნივერსუმის) მასშტაბით ასეთი მიმართება, როგორც ცნობილია, იშლება მიზეზთა იმ წყებად, რომელიც უმიზეზო მიზეზით იწყება და მიზეზოვანი არამიზეზით თავდება. ხორცშესხმულ სისტემაში, როცა სათავეში პირველი მიზეზი უმაღლეს სიკეთედაა აღიარებული, ანუ პროკლესთან (და იბერთან), უფრო მიახლოებით რომ ვთქვათ,

უმადლესი სიკეთე, როგორც პირველი მიზეზი, „აკეთილებს“ „შემდგომთ“ — აქა გვაქვს ერთი მიმართულება — ზემოდან ქვემოთ — სიკეთის მოკლებაზე აგებული იერარქია. ამავე მოვლენას მეორე მხარე აქვს — უმდაბლესი სიკეთის მისწრაფება („ეპისტროფე“) უფრო მაღლისაკენ და ასე შემდეგ უმადლესი სიკეთემდე ანუ ღვთაებამდე. ამ საფეხურზე, როგორც კარგად ვიცით, მოცემულია თეოზისის საფეხური, რომელიც კრავს მთელს მოძრაობას ზემოდან ქვემოთ და ქვემოდან ზემოთ, რაც შეადგენს რეალურ შინაარსს მიზეზთა იმ რკალისა, რომელიც მოხსენებულია რეშაინელის ნაშრომის ტექსტში-დახასიათებაში. სრულიად ნათელია, თუ პროკლეს-პეტრე იბერის-იეროთეოსის ნააზრების ყველა ამ ცნობილ ელემენტარულ მომენტს გავითვალისწინებთ. რომ პეტრიწი „პირველისა“ და „შემდგომთა პირველის“ განსხვავებით გასაღებს გვაძლევს სერგი რეშაინელის „მიზეზთა“ სიმრავლის გასაგებად და იმ დასკვნამდე მისასვლელად, რომ ეფექტი (ბრიტანეთის კოდექსში ლათინურად ნახმარია ზმნა „ეფიცირე“) აუცილებელი რკალია, რომელთაც „უნივერსუმის“ მიზეზთა სათანადო დამოკიდებულება უდევს საფუძვლად.

აქედან ასევე ნათელია, რომ პეტრიწი თავის შედარებით უფრო ვრცელ აღწერაში, პეტრე იბერის (ამის თქმა ეხლა უკვე სავსებით შეგვიძლია) შეხედულებათა რკალის შესახებ („პირველი“ — „შემდგომთა პირველი“ და სხვ.). იმასვე ეხება, რასაც ეხება მიზეზთა და რკალის დამოკიდებულება სერგი რეშაინელის წიგნში. აშკარაა, რომ თემატიურად, ცნებებისა და თეზისების მხრივ ჩვენ აქ საქმე გვაქვს შინაარსის მხრივ უდავო იდენტურობასთან. რომლის ფორმალური იდენტურობის აღიარება დამოკიდებულია ორივე შესაღარებელი ტექსტის გამოვლენისა და ხელზე ქონებისაგან. როგორც ჩანს, ეს იმედი არაა ძნელი განსახორციელებელი და, სერგი რეშაინელის ტექსტის გამოვლენა კიდევ რომ მოხერხდება, ძნელია იმედი ვიქონიოთ, რომ პეტრე იბერის მიერ პროკლეს „კავშირნი“-ს ბერძნულიდან „გადმოღების“ ქართული ვარიანტი აღმოჩნდეს. ფილოსოფიის ისტორიამ, როგორც ვიცით, გამოჩაქლქა სახით კვლავ იხილა უიმედოდ დაკარგული დოკუმენტები, მაგალითად არისტიდეს „აპოლოგია“, მაგრამ აქ დაკარგვის პირობებში განსხვავება იყო. არისტიდეს „აპოლოგიის“ დაკარგვა უბედური შემთხვევის საქმე იყო; პეტრეს „გადმოღების“ (იხ. როგორც ზოგჯერ სხვა ნაშრომის) დაკარგვა კი გამწვავებულ იდეოლოგიურ-დოგმატიურ ატმოსფეროში მოხდა და გაბოროტებული მიზნის აღსრულება იყო.

მიუხედავად ამისა, მეცნიერება მსჯელობს ასეთი მოკლე დახასიათების მიხედვით — თუნდაც იმავე სერგი რეშაინელის შესახებ — და, ვფიქრობთ, რომ მათ მცირედი ნაწილი გააჩნიათ თავის განკარგულებაში იმ მასალისა, რომელმაც ჩვენი კვლევა სერგი რეშაინელის წიგნისა და პეტრე იბერის „გადმოღების“ ტექსტის შინაარსულ იდენტივობაში დაგვარწმუნა. როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენ დამატებითი დასაბუთების გზები გავაჩნია. ის, რაც ამ პარაგრაფში მოვიყვანეთ სერგი რეშაინელის ნაშრომისა და პეტრე იბერის მიერ პროკლეს „კავშირნი“-ს გადმოღების შინაარსული იდენტივობისათვის, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ პირველი საფეხურია ჩვენთვის. ამას უნდა მოჰყვეს პეტრი-

წის „განმარტებას“ შედარებითი განხილვა მიზეზთა წიგნის არსებულ ტექსტთან იმის დასადგენად, რომ პროკლეს ტექსტის პეტრიწის კომენტარი ბევრს შემთხვევაში უახლოვდება პეტრე იბერის „გადმოღების“ ტექსტს და ყოველთვის არ წარმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ იმის გადმოცემას, რაც სათანადო პროკლესეულ ტექსტშია.

ამის გარდა: იმავე დებულების დასამტკიცებლად, ესე იგი, რომ „გადმოღება“, შემდეგში მიზეზთა წიგნად ქცეული (XIII საუკუნიდან, ალბერტ დიდის შემდეგ), არეოპაგიტის ფუძემდებლის გაკეთებულა, ჩვენ მოვახდენთ არეოპაგიტისა ფუძემდებლისა და „მიზეზთა წიგნის“ ზოგიერთი ადგილის პირდაპირ (აქამდე იყო არაპირდაპირი შედარება) შედარებას, საიდანაც ნათელი გახდება ავტორის იდენტივობა.

ასეთი დასაბუთების შემდეგ, თუ ის დამარწმუნებელი აღმოჩნდა (ჩვენ ვფიქრობთ და ვაჩვენებთ, რომ ის ასეთია), მეცნიერებას აღარ ექნება საბაბი სერგი რეშაინელის ნაშრომს ზურგი შეაქციოს, როგორც ამას ზოგიერთები სჩადიან, ან ბერძნული ორიგინალის (და მისი ქართული ვარიანტის) არსებობა არარაობად მიიჩნიონ და ლათინური თარგმანის ორიგინალად არაბული ჩანთვალონ, მიუხედავად იმისა, რომ საამისოდ არავითარი ისტორიულ-ფილოსოფიური საბუთი არ არსებობს.

ჭერგი რეშაინელის ტექსტის შინაარსეული შეხვედრა პეტრე იბერის „გადმოღებასთან“ მოსალოდნელი საქმე იყო, თუ დავუჯერებთ თვით პეტრე იბერს — და ამის არდაჯერების უფლება მეცნიერებაში არავის აქვს — რომ მან — პეტრე იბერმა თავის მასწავლებელ-თანამშრომელთან, პროკლესთან ფრიად დაახლოვებულ იეროთეოსთან (=იოანე ლაზთან) ერთად გააკეთა პროკლეს წიგნის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ გადმოღება; რომ სერგი რეშაინელმა, პეტრე იბერის უახლოესმა მოწაფემ, თარგმნა სირიულ ენაზე პეტრეს წიგნებთან ერთად ეს გადმოღება¹. არავის აქვს მეცნიერებაში იმ უტყუარი დოკუმენტის არმიღების უფლება, როგორსაც წარმოადგენს XI—XII საუკუნეთა ფილოსოფოსის პეტრიწის ისტორიულ-ფილოსოფიურად უაღრესად ღირებული ცნობა (ერთადერთი) იმის შესახებ, რომ პროკლეს კავშირნის გადმოღება ქართულ ენაზე გააკეთა ქართველმა მწიგნობარმა, დიდების შარავენდღით მოსილმა. ასევე არავის აქვს უფლება უარყოს, რომ პეტრიწმა ზუსტად აღწერა ეს გადმოღება და მასში აღნიშნა მომენტები, რომლებიც სავსებით ემთხვევა სერგი რეშაინელის წიგნის მოკლე დახასიათებას.

დღეს ეს ქართველი კაცი, რომელიც პროკლეს „კავშირზე“ მუშაობდა და იგი „გადმოიღო“ — თანახმად თავისივე განცხადებისა წიგნში „სალმრთოთა სახელთათვის“, გაშიფრულია და იგი მეხუთე საუკუნის მოაზროვნე პეტრე იბერია, სირიული სკოლის მეთაური და, სხვათა შორის, სერგი რეშაინელის მასწავლებელი. მეორე მოწმის — გარდა თვით პეტრე იბერისა — პეტრიწის მასალის მიხედვით პეტრეს მიერ „კავშირნის“ გადმოღებულ ჭერგი რეშაინელ-

¹ იხ. O. Bardenhewer, *Gesch. d. allkirch. litter.*, 1924, წიგნი IV; აგრეთვე, ჩვენი შესავალი წერილი „Еще раз о псевдо-Дионисие“.

თან შინაარსეული დამთხვევა სრულიად ეთანხმება მთელ იმ სიტუაციას, რომელშიაც სერგი რეშაინელი, როგორც აღნიშნულია მეცნიერებაში, განსაკუთრებულის ენთუზიაზმით თარგმნიდა პეტრეს ნაწერებს სირიულად. ყველა ამ მონაცემიდან აშკარაა, რომ მეცნიერებას, როგორც ამას სჩადიან ბარდენჰევერი, რენანი და ვრაიტი¹, სირიულ ენაზე არსებულ სერგის ხელნაწერში, რომელიც დახასიათებულია ბრიტანეთის მუზეუმის კოდექსში, ორიგინალური ნაწარმოები არ უნდა ეძებნა. რა საჭირო იყო, ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაციის შეუსწავლელად, სერგი რეშაინელის ხელნაწერში ორიგინალის ძებნა? როცა შესწავლის შედეგად გამოირკვეოდა, რომ სერგიმ პროკლე პეტრე იბერის შუალობით ისწავლა, რომ მას ხელში ეჭირა პეტრე იბერის მიერ გადმოღებული პროკლეს „კავშირნი“. სახელმძღვანელოს სახით დამუშავებული „პირველისა“ და „შემდგომთა“ მიზეზთა იდეის ირგვლივ კონცენტრირებული, რომ ეს ისეთივე სახელმძღვანელო იყო სერგი რეშაინელისათვის, როგორც ყოველი სხვა ნაშრომი პეტრესი და, მათ შორის, „საღმრთოთა სახელთათჳსაც“, სადაც პროკლეს „გადმოღება“ მოხსენიებული იყო — ერთი სიტყვით, ყოველივე ეს რომ შესწავლილი ყოფილიყო, საქმე სხვანაირად წარმოდგებოდა.

ამას რომ დამატებოდა დასავლეთ ევროპის მეცნიერთა მიერ იმის შესწავლა და გათვალისწინება, რომ XI—XII სს. ქართველმა ფილოსოფოსმა იოანე პეტრიწმა დაადასტურა პეტრეს მითითება პროკლეს წიგნის მის მიერ გადმოღებაზე და ეს ცნობა იმრიგად გადმოგვცა, რომ სერგი რეშაინელის ნაწერი შინაარსეულად ემთხვევა პეტრესას, ყოველი ობიექტური მკვლევრისათვის ნათელი გახდებოდა, რომ სერგი რეშაინელმა პეტრეს სხვა წიგნებთან ერთად სირიულ ენაზე თარგმნა პეტრეს მიერ პროკლეს „კავშირნი“-ს თავისებური, შემოკლებული (211 თავის ნაცვლად 32 თავი), სახელმძღვანელოდ გამიზნული ნაშრომი, რომლის ტექსტიც მაღლიერმა მოწაფემ — სერგი რეშაინელმა (ის პეტრეს მოწაფედაა ცნობილი) შემოუნახა კულტურულ კაცობრიობას, რითაც დასავლეთის შუასაუკუნეებს სახელდახელო კულტურული საზრდო მისცა.

იოანე პეტრიწის ცნობისა და სერგი რეშაინელის მოკლე დახასიათების შედარებისას კიდევ ერთი მომენტი აღსანიშნავი. იგი ეხება სერგი რეშაინელის წიგნის სათაურ-აღწერაში მოხსენიებულ აზრს, რომ წიგნი მიზეზთა შესახებ, თითქოს, დაწერილია „არისტოტელეს აზრის მიყოლით“. ერთის შეხედვით, ამ მითითებას შეუძლია გაუგებრობა გამოიწვიოს ანუ, ყოველ შემთხვევაში, ისეთი შთაბეჭდილება შექმნას, რომ სერგი რეშაინელი, საზოგადოდ, არისტოტელეს მცოდნე და მის საკითხებზე კმწერალი, ამ შემთხვევაშიაც არისტოტელეს ნიდაგზე უნდა იდგეს და სხვ. ამ შემთხვევაში შეიძლებოდა რიგ მოსაზრებებს, ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილს, აზრი დაჰკარგოდა.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ადვილი შესაძლებელია სათაური, მოცემული ბრიტანეთის მუზეუმის კოდექსში, შედგენილი იყოს სპეციალურად ამ მიზნი-

¹ სერგი რეშაინელთან ასეთ მიდგომასთან დაკავშირებით იხ. Otto Bardenhewer, დას. ნაშრ., გვ. 41 და სხვ.

სათვის, მაშინ, ცხადია, იგი გვიანი წარმოშობისაა და, ამასთან დაკავშირებით, სათაურიც შეიძლება სავსებით ზუსტი არ იყოს.

მაგრამ ცნობილია, რომ აღმოსავლეთში (და არა მარტო აღმოსავლეთში) არისტოტელე ფილოსოფოსის, ბრძენის სინონიმი იყო, ფილოსოფოსობა არისტოტელეს სახელს ემთხვეოდა¹. რიგ წიგნებს, პლატონისტური წრიდან გამოსულსაც კი, არისტოტელეს აწერდნენ და მისი სახელით იყო ცნობილი.

ამ შემთხვევაში, ძნელი დასადგენია, როდის გაუქვთდა სერგი რეშაინელის წიგნს ზედწერა, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს დაახლოვებით იმ ხანში მოხდა, როდესაც იგი არაბულად ითარგმნა.

ასე თუ ისე, უნდა მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ დიდი ხნის განმავლობაში წიგნი არისტოტელეს სახელს უკავშირდებოდა იმის გამო, რომ არისტოტელეს მიეწერებოდა სწავლა უმაღლესი სიკეთის შესახებ. ამიტომ, რაღაც ისტორიულ გაურკვევლობას თავი რომ დავანებოთ, თვით თეზისი უმაღლოსი სიკეთის შესახებ („დე სუმმა ბონიტატე“) მაინც თავის ადგილზეა რეშაინელის წიგნის ზედწერაში და აღნიშნავს სწორედ იმ მომენტს, რომელიც პირველი ანუ უმაღლესი მიზეზის შინაარსის გამომსახველი იყო. ცნობილია, რომ ეს აზრი უმაღლესი სიკეთის შესახებ, პლატონის „სახელმწიფოთი“ დაწყებულ ვიდრე პროკლემდე, შევიდა, როგორც იმ ნაზავი მსოფლგაგების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი, რომელსაც უმაღლესი სიკეთე უმაღლეს იდეასთან ჰქონდა გაიგივებული. ცნობილია, რომ უმაღლესი სიკეთის იდეა, როგორც პირველი მიზეზისა და „შემდგომთა“ „გამაკეთილებლის“, იყო ძირითადი მომენტი არეოპაგიტიკის კონცეფციაში და პეტრე იბერის ნააზრევის დასაყრდენი.

ამის გამო, გასაკვირი არაა, რომ რეშაინელის მიერ ნათარგმნ, ყველა მონაცემის მიხედვით, ნაშრომში არისტოტელე, როგორც უმაღლესი სიკეთის შესახებ სწავლის გამომხატველი, როგორც მიღებული იყო ამ დროს (XI საუკუნეშიც), რაიმე გაუგებრობას არ უნდა იწვევდეს. პირიქით, არსებითად არისტოტელეს აზრი, როგორც უმაღლესი სიკეთის გამოსახულება, უდავოდ თავის ადგილზეა. რეშაინელის წიგნის აღწერა ფორმალურად იმით განსხვავდება პეტრიწის მიერ მოწოდებული აღწერისაგან, რომ პეტრიწთან პირველ ადგილზეა პირველი მიზეზი, ხოლო რეშაინელის ნაშრომის აღწერა-სათაურში — მიზეზი, „ტრაქტატი უნივერსუმის მიზეზთა შესახებ“². ეს განსხვავება იმის მაჩვენებელია, რომ იოანე პეტრიწის ცნობა უფრო ზუსტია. როგორღაც, დღესდღეობით ეს ძნელი გამოსარკვევია, მას, იოანე პეტრიწს, XI საუკუნეში ხელთ უნდა ჰქონოდა რაღაც წყარო, ან, შეიძლება, მის მიერ დასახელებული გადმოღების თვით ქართული ვარიანტი, რომელიც სწავლებას აძლევდა პროკლეს „გადმოღებასთან“ — შემდგომში „მიზეზთა წიგნთან“ — ახლოს ყოფილიყო.

შეადაროთ რეშაინელის წიგნის აღწერა-სათაური, ამ მხრივ, იოანე პეტრიწის აღწერას, მეორე ავტორის „გადმოღებისა“, და შედარების საფუძველად

¹ XI ს. საქართველოში პეტრიწი ამბობდა „მეარესტოტელურა“, იხ. შრომები, II, გვ. 19.

² Tractatus de causis Universi...

ავიღოთ დღემდე შემონახული XII საუკუნის ლათინური თარგმანი, რომელიც აქამდე მეცნიერებაში საერთო-სამეცნიერო ხმარებაშია.

როგორც ვიცით, სერგი რეშაინელის წიგნის აღწერა-სათაურში პირველად წერია „ტრაქტატი უნივერსუმის მიზეზთა შესახებ“. მაშასადამე, აქ არაა თავდაპირველად მოხსენიებული პირველი მიზეზი.

პეტრიწი იმთავითვე აღნიშნავს, რომ არის პირველი (მიზეზი — „ძალით მებრ პირველი“) და შემდგომი, რომელთა მიმართ ეს პირველი არის მიზეზი პირველი. აღვადგინოთ ტექსტი საჭირო გამოტოვებით: „პირველი შემდგომთა არს პირველი... პირველად დაბადებულთა და წარმოჩენილთა ძალად პირველ მებრ აწ მათი“... აქ ხაზგასმულია, თავდაპირველად, პირველი, რომელიც მოქმედობს „შემდგომთა“ მიმართ. მრავლობითი რიცხვი შემდგომთა საფეხურებას აღმნიშვნელი უნდა იყოს, ესე იგი შემდგომი კიდევ შემდგომის მიმართ არის პირველ, ხოლო ყოველი დაბადებული პირველის „ძალისა მებრ“, რადგან, ჩანს, პირველის მოქმედება შემდგომზე უფრო ძლიერია, ვიდრე შემდგომისა შემდგომზე და ასე შემდეგ.

მართალია, რეშაინელის წიგნის აღწერა-სათაური მოკლეა, მაგრამ ტექსტის მიხედვით აქ საქმე სიმოკლეში არაა: რეშაინელის წიგნის დამსათაურებელმა, ცხადია, კარგად იცოდა რაზეა ლაპარაკი მის ნაშრომში, მაგრამ, ჩანს, ხელთ არ ჰქონია წყარო, რომლის მეოხებით შეეძლო მეტი სიზუსტისათვის მიეღწია, ანდა სირიულ ტექსტში ისე აღვიღად ვერ გაერკვა. თუ დასათაურება თვითონ სერგი რეშაინელს ეკუთვნის, მაშინ უნდა ითქვას, რომ მისი წიგნი, როგორც იმ ტექსტის მთარგმნელის, რომლის ქართული ვარიანტის შესახებ იოანე პეტრიწი მიგვითითებს, ავალებდა მას მეტი სიზუსტე დაეცვა. სერგი რეშაინელის ნაშრომის აღწერა-სათაურში არაფერი არაა გამოტოვებული, ესე იგი პირველი მიზეზი აქაც აღნიშნულია, მაგრამ, როგორც ამას მოითხოვს აბსოლუტური სიზუსტე და როგორც ეს დაცულია პეტრიწის მიერ პეტრე იბერის ტექსტის აღწერაში, აქ არ გვაქვს.

ახლა შევადაროთ ორივე მიზეზთა წიგნის ტექსტი შემონახული ლათინური ტექსტის (XII საუკუნის თარგმანის) პირველ თავს, სადაც ლაპარაკია „პირველის“ და „შემდგომთა“ დამოკიდებულებაზე. არ უნდა გაგვაკვიროს, რომ ეს წიგნი ლათინურად არისტოტელეს სახელს ატარებს. გერჰარდ კრემონელმა იგი (XII საუკ.) არაბულიდან გადათარგმნა სათაურით — „*ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს წ ი გ ნ ი წ მ ი დ ა ს ი კ ე თ ი ს ა თ ვ*“-ს; ეს სათაური მან XVII საუკუნემდე შეინარჩუნა¹. ამ ლათინურ ტექსტში პირველი თავი იწყება ასე:

§ 1. „პირველი მიზეზი მოქმედებს თავის მიზეზოვანზე უფრო მეტი ძალით, ვიდრე უნივერსუმის შემდგომი მიზეზი“².

ყოველივე ექვს გარეშეა ცოტაოდნად მაინც დაკვირვებული მკითხველისათვის, რომ ორივე ძეგლის ავტორს, ესე იგი როგორც იოანე პეტრიწს, ისე

¹ Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae.

² Omnis causa primaria plus est in fluens super causatum suum, quam causa universalis secunda. Lib., d. caus. § 1.

სერგი რეშინელის ტექსტის აღმწერს, „მიზეზთა წიგნის“ ეს ტექსტი ხელთჲჳქონია და გამოუყენებია მთელი ნაშრომის დახასიათებისათვის ცოტაოდენი, არაარსებითი განსხვავებით. ორივე აღწერაში (პეტრიწისა და სერგი რეშინელის წიგნისა) ლაპარაკია პირველ უმაღლეს მიზეზზე, შემდგომ მიზეზსა და მათ ურთიერთობაზე, მაგრამ გამოთქმულია ეს ცოტა სხვადასხვანაირად. რეშინელის წიგნის აღწერაში პირველი და შემდგომი მიზეზები ნაგულისხმევია, მაგრამ პირველი არაა წინ წამოწეული და „შემდგომთა“ წინ მოქცეული, როგორც ამას მოითხოვს „წიგნი მიზეზთა“ და როგორც, ამასთან დამთხვევით, აქვს აღნიშნული პეტრიწს. მიუხედავად ამისა, რეშინელის წიგნის აღწერასათაურში მაშინვე მითითებულია არისტოტელეს სწავლაზე, რაც, როგორც შემონახული ლათინური ტექსტიდან ჩანს, ნიშნავდა უმაღლეს სიკეთეს ანუ პირველ მიზეზს. ამ იდეის მითითებით, როგორც ითქვა, ნაჩვენებია რკალის აუცილებლობა: მოძრაობა უმაღლესი სიკეთიდან (ანუ მიზეზიდან) ქვემოთ და პირიქით. რაც შეეხება პეტრიწის „გადმოღების“ აღწერას, აქ, ისევე, როგორც „მიზეზთა წიგნის“ შემონახულ ტექსტში, პირველ ადგილზეა მოხსენიებული პირველი მიზეზი, ამის მერე კი შემდგომი მიზეზი, რომელიც პროკლეს ტექსტში ისევე იწოდება, როგორც ლათინურ ტექსტში და რაც ქართულადაც პეტრიწის მიერ ასევეა, საზოგადოდ, ნათქვამი.¹ აშკარაა, რომ პეტრიწის ცნობა უფრო ახლოა „მიზეზთა წიგნის“ პირველი თავის დასაწყისის არსებასა და რედაქციასთან, მაგრამ არც სერგი რეშინელის ნაშრომი ჩანს ამავე პირველი (და მთავარი) დებულებიდან დაშორებული. ამდენად, დამტკიცებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ორივე შემთხვევაში იოანე პეტრიწის ტექსტი და სერგი რეშინელის ნაშრომი ემთხვევა „მიზეზთა წიგნის“ შინაარსს, ამდენად უდავოა, რომ აქ ერთობა და იმავე ნაშრომის სხვადასხვა ვარიანტთან გვაქვს საქმე.

დასასრულ, კიდევ ერთი შენიშვნა პეტრიწისა და რეშინელის წიგნის აღწერა-სათაურის შედარებასთან დაკავშირებით. საქმე ეხება იმას, რომ პეტრიწის მიერ პირველი მიზეზი შემთხვევით არაა წინა ადგილზე მოთავსებული, რომ ამას მნიშვნელობა ეძლეოდა და ზახს უსვამდა პროკლეს „კავშირის“ გადმოღებული პეტრე იბერი. ამ გარემოების დასადასტურებლად საკმარისია ისევე მივმართოთ „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტს, სახელდობრ, მის მეორე თავს. ამ თავის პირველი აბზაცი „მიზეზთა წიგნში“ იკითხება ასე: — „ნამდვილი სინამდვილე ნაწილობრივ უფრო მაღალია, ვიდრე მარადიულობა, და მის წინ არის, ნაწილობრივ მარადიულობასთან ერთად, ნაწილობრივ მარადიულობის შემდეგ და დროს მაღლა. პირველი არის პირველი მიზეზი და სხვ... პირველი მიზეზი არის თვით მარადიულობის წინ“.²

აქედან აშკარაა, რომ პირველის წინ წამოწევა ერთი ქვაკუთხედთაგანია

¹ Tბ α:πιατός causatus მიზეზოვანი.

² § 2. ლათინური ტექსტი. Omne esse superus aut est superius aeternitate et antepsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus; esse quod est ante aeternitatem est causa prima ..

„მიზეზთა წიგნისა“. ეს აზრი ფლობს იმ ოსტატური „გადმოღების“ მთელს 32 თავს განუხრელად, რომლის გამო ის მაინც რჩება პირველი „შემდგომთა“.

ამრიგად, თუ სერგი რეშიინელის ნაშრომის დახასიათებასა და პეტრიწის ცნობის ამ ნაშრომის ორიგინალის შესახებ ერთიმეორესთან შედარებას, აგრეთვე, „მიზეზთა წიგნი“-ს შემონახულ ტექსტს შევადარებთ, საბოლოოდ ნათელი ხდება, რომ სამივე შემთხვევაში ერთსა და იმავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე. შედარების საქმეს აძნელებს ის გარემოებაც, რომ პირველ ორ შემთხვევაში ფრაგმენტარული მასალა გვაქვს, მაგრამ იგი მაინც ერთსა და იმავეს აღსატურებს ორივე შემთხვევაში. უკვე იმის მიხედვით, რაც გამოიკვეთა ჩვენ მიერ აღებული ტექსტის შედარებით და აგრეთვე იმის დამატებით, რაც მოგვცა „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტთან შედარებამ, მიუღლომელ მკვლევარს შეუძლია დაასკვნას, რომ საქმე გვაქვს შინაარსობრივად იდენტურ ტექსტებთან, რომლებიც სავსებით ეგუება ორი მოწმის — პეტრე იბერიის საკუთარ ნაშრომზე მითითებასა და ამ გარემოების იოანე პეტრიწის მიერ დადასტურებას.

მსოფლიო მეცნიერება არ იცნობდა, ვოქვით, იოანე პეტრიწის უაღრესად მნიშვნელოვან უნიკალურ ცნობას პროკლეს წიგნის პირველი „გადმოღების“ შესახებ, მაგრამ მას — მეცნიერებას — ხო) უნდა სტოდნოდა ის, რაზედაც არეოპაგიტის ფუძემდებელი — პეტრე იბერი — თვითონ ლაპარაკობდა. შესაფერხი ადგილი პეტრეს თხზულებიდან — „საღმრთოთა სახელთათვის“ ხომ ბევრს კარგად აქვს შესწავლილი. რატომ არ დაინტერესდა დასავლეთის მეცნიერება თვით ავტორის ასეთ კატეგორიულ განცხადებასთან დაკავშირებით, რაც გამაგრებული იყო კიდევ პეტრეს თანამშრომლის — იეროთეოსის (=იოანე ლაზის) დასახელებითაც, საკითხით: ხომ არაა კიდევ რაიმე კვალი პეტრეს მიერ შესრულებული პროკლეს „კავშირის“ გადმოღების ფაქტისა? რატომ არ დაინტერესდა დასავლეთ ევროპის ბურჟუაზიული მეცნიერება ისეთი თავისებური ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაციით, რომ სწორედ პეტრეს შემდეგ დარჩენილ ყველაზე მის ერთგულ მოწაფეს — სირიელ სერგი რეშიინელს, პეტრეს წიგნების მთარგმნელს, აღმოაჩნდა ნაშრომი, რომელიც შეიცავს „მიზეზთა წიგნისა“ (პეტრეს „გადმოღებისა“) და არეოპაგიტის ფუძემდებლის ძირითად იდეებს?

ამის ნაცვლად, დასავლეთის მეცნიერებას არ დაჰკირდებოდა რეშიინელის ნაშრომისათვის უვიცობის ნიადაგზე ხელის ჩაქნევა. სამი კომპონენტი — რომელიც, მიუხედავად პეტრეს ბერძნული ტექსტისა და მისი ქართული ვარიანტის დაკარგვისა, მაინც დარჩენილი აღმოჩნდებოდა — თავისი შინაარსეული დამთხვევით უკვე მისცემდა მეცნიერებას საკმაოდ მყარ დასაყრდენს იმის დასამტკიცებლად, რომ სამივე შემთხვევაში: პეტრეს, როგორც ავტორის, განცხადებაში, პეტრიწის ცნობასა და რეშიინელის ნაშრომში ერთსა და იმავე (იდენტურ) მოვლენასთან გვაქვს საქმე.

ამას გარდა, თუ აღნიშნული გარემოებანი იქნებოდა მიგნებული და საკმაოდ მიღებული მხედველობაში, გაჩნდებოდა შედარების კიდევ ახალი კომპონენტი და ზოგი რამ წინანდელიც და, დასავლეთის მეცნიერებისათვის ცნობილი, ახალ შუქზე წარმოდგებოდა. ეს ახალი კომპონენტები იქნებოდა კიდევ

ორი შესადარებელი მასალა: იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს წიგნის განმეორებითი „გადმოღების“ შედარება პირველ გადმოღებასთან, რომლის ავტორიც, როგორც დღეს ეს გამოკრეველია, არეოპაგიტის ფუძემდებელი პეტრე იბერია. ასეთი შედარება მით უფრო აუცილებელი და მიზანშეწონილიცაა, რომ იოანე პეტრიწი თვითონ შთაგვაგონებს აზრს ასეთი შედარებისათვის, რამდენადაც იდეურ (იდეოლოგიურ) განსხვავებაზე კი არ მიგვითითებს თავისსა და პეტრე იბერის შორის, არამედ იდეათა გამოყენებაზე „ტომითთა თვსთა შორის“ საგანმანათლებლოდ. რადგან პეტრიწი არ აყენებს საკითხს პროკლეს გადმოღების საქმეში პირველსა და მეორე ვარიანტთა შორის, ხოლო პირველი შემდგომში „მიზეზთა წიგნია“, სავსებით გამართლებულია პროკლეს „კავშირნი“-ს ამ ორი ვარიანტის შედარება.

მეორე შედარების კომპონენტები უკვე აქედან გამომდინარეობენ. თუ უნდა აღიარებულ იქნეს ის ფაქტი, რომელსაც პეტრიწი, როგორც მეორე მოწმე, ადასტურებს, და ფილოსოფიის ისტორიაში სხვა, გარდა იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული საბუთისა, არაფერია, ეს ადასტურებს რომ წიგნის „საღმრთოთა სახელთათჳს“ დამწერს დაუწერა, აგრეთვე, პროკლეს „კავშირნის“ „გადმოღება“ (იეროთეოს — იოანე ლაზთან ერთად), მაშინ მეცნიერების თვალსაზრისით ელემენტარული მოთხოვნაა — მოხდეს პეტრე იბერის სხვა შეხედულებათა შედარება იმ შეხედულებებთან, რომელიც მას გამოუთქვამს პროკლეს გადმოღებაში.

თავისთავად ცხადია, რომ ასეთი შედარებები, ორივე ზემოთ აღნიშნული, აუცილებელია ორივე ცნობის (პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის) საბოლოოდ ნათელსაყოფად, რა თქმა უნდა, თუ შედარება გვიჩვენებს, რომ ი. პეტრიწის განმარტებაჲ-ს ტექსტი იმ შემთხვევაში, როდესაც ის გარკვეულ საკითხს ეხება (მოძღვრება მიზეზთა შესახებ და სხვ.), ემთხვევა პეტრე იბერის იდეებს, ხოლო ეს იდეები ასევე სპეციალურ შემთხვევებში ემთხვევა „მიზეზთა წიგნის“ ადგილებს. ასეთია იმ დამთხვევის შედეგი, რომელსაც იძლევა ი. პეტრიწის ცნობა და სერგი რეშაინელის ნაშრომის აღწერის შედარება. ამ დამთხვევამ დააყენა საკითხი არა მარტო ჩვენი ორი ავტორის — პეტრიწისა და სერგი რეშაინელის „მიზეზთა წიგნის“ ლათინური ტექსტის პირველ ორ თავთან შედარებისა, არამედ თავისი სიმძიმით მოითხოვა შედარებათა გაგრძელება ზემოაღნიშნული მიმართულებით.

3. პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს „კავშირნი“-ს ორი გადმოღების შედარება

მასალის შედარება ამა თუ იმ შემთხვევაში არ შეიძლება ფილოსოფიის-ისტორიის ზოგადი ხასიათით არ განისაზღვროს. ასე მოვიქცეთ ჩვენ ზემოთ სამი კომპონენტის შედარების დროს და ასევე უნდა მოვიქცეთ ახლაც, როცა პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს გადმოღებაზე შედარებითი მსჯელობა გვექნება. მონოგრაფიული კვლევისას, რომელიც განზრახულია

¹ პეტრე იბერი, საღმრთოთა სახელთათვის, თავი II, § 9.

გვაქვს „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ შემდეგ, ჩვენ მეტი საშუალება გვექნება ამ შედარებითი შესწავლის უფრო ფართოდ განხორციელებისათვის.

რას უნდა ეხებოდეს ამ ჩვენს შემთხვევაში შედარება?

შედარების ერთი კომპონენტი ჩვენ ხელთ გვაქვს: ეს არის პეტრიწის „განმარტება“, რადგან, როგორც ჩანს, ტექსტის თარგმანა ამ სიტყვის ჩვენი მნიშვნელობით მაინცა და მაინც გადამწყვეტ როლს არ უნდა თამაშობდეს. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია მივხედოთ პეტრიწის „განმარტება“-ს, რომელშიც ხელახლად არის მოყვანილი ყველა ის ადგილი პროკლეს „კავშირნი“-დან, რაც პეტრიწს მთლიანად გადმოთარგმნილი აქვს. მაშასადამე, პროკლეს ტექსტის თარგმანი მხოლოდ დამხმარე როლს თამაშობს და მისი ზოგიერთი ფრაგმენტი წარმოადგენს უშუალო კვლევისა და განმარტების საგანს. ამას მივაქცევთ ყურადღებას, როდესაც თვით მასალის ანალიზზე გადავალთ.

ამას გარდა, როგორც აღნიშნული იყო, პეტრიწი პროკლეს გადმოღების შემსრულებლისაგან მოითხოვდა, რომ მას ესა თუ ის საკითხი, მართალია, ძირითად წესებთან, როგორც იყო, მაგალითად, „პირველის“ ცნება, ერთად შეეტანა თავის ნაშრომში ქართული დამწერლობის დასახმარებლად. მაშასადამე, გადმომღებს თავისუფლად შეეძლო შეეტანა სხვადასხვა ვარიანტი გადმოსაცემ აზრთა წყობაში. ყოველ შემთხვევაში, ასეთია პეტრიწის მოთხოვნა და, ჩანს, ის ამას სჩადიოდა იმდენად, რამდენადაც მხედველობაში ჰქონდა პეტრე იბერის გადმოღების მეთოდი, რომელიც, როგორც აქედან ირკვევა, ისე ყოფილა აგებული, რომ ადვილად ეგუებოდა ამა თუ იმ საკითხის თავისუფლად შეტანას გადმოღების ტექსტში. წინააღმდეგ შემთხვევაში სრულიად გაუგებარი იქნებოდა პეტრიწის მხრივ პროკლეს პირველი გადმომღებლისათვის ზემოთ მოხსენიებულ შენიშვნათა გაკეთება. ჩანს, პეტრიწის მიხედვით, ქართველ მწიგნობარს — პეტრე იბერს — პროკლეს ტექსტი („კავშირნი“) მიღვენებით კი არ გადმოუღია, არამედ ექსცერპტული მეთოდით, ანუ ამოკრეფით, ესე იგი იმისდა მიხედვით, თუ როგორ და რამდენად მიაჩნდა მას ესა თუ ის ადგილი ღირსშესანიშნავად. პეტრიწს ამ მწიგნობრის მიმართ, როგორც ითქვა, არა აქვს ეს საგანგებოდ აღნიშნული, მაგრამ იმ შენიშვნებისაგან, რომლებსაც ის ამ ავტორს უკეთებს, ასეთი დასკვნა თავისთავად გამომდინარეობს.

ამისაგან განსხვავებით, თავისი საკუთარი მეთოდის შესახებ პეტრიწი თვითონვე აღნიშნავს, რომ მან თავის „განმარტება“-ში სხვა გზა აირჩია: პროკლეს წიგნის ყოველ თავს (და მათი რიცხვი, როგორც ვიცით, 211-ს უდრის) იგი აყოლებდა უშუალოდ სათანადო კომენტარს; ამის აღსანიშნავად, იქ, სადაც პროკლეს ტექსტი იყო, „პ“-არით აღნიშნავდა, და სადაც იოანე პეტრიწისა — „ი“-ნით. ხელნაწერებში ეს წესი დაცულია, მხოლოდ 1937 წლის ჩვენს გამოცემაში¹ შევცვალეთ და „განმარტება“ მისი შესავლითა და „ბოლოსიტყვა“ ცალკე ტომად გამოვეცით. ახლა ირკვევა, რომ გარეგნულად პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის „გადმოღება“ პროკლეს „კავშირნისა“ აღნაგობის მხრივ ერთმანეთისაგან განსხვავდება: პირველი — პეტრე იბერისა — ამო-

¹ 1937 წ. გამოცემა შ. ნუცუბიძისა და სიმ. ყაუხჩიშვილის.

კრეფითა, ექსცერპტული, მეორე — იოანე პეტრიწისა — სრული თარგმანი და თავით-თავზე მიდევნებით კომენტარი. ეს თითქოს ფორმალური, გარეგნული განსხვავებაა. ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ გადმოღება სრულად ყოველი თავისა ცალკე თარგმანითა და მისივე კომენტარით ერთია, ხოლო მთელი წიგნის ნებიერად რამდენიმე ძირითად დებულებაზე დაყვანა — მეორე საქმეა. ეს ხელსახები განსხვავება თითქოს შთაბეჭდილებას ქმნის პროკლეს წიგნის ორი ავტორის — პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის — გადმოღებას შორის დიდი განსხვავების არსებობისა, რადგან პეტრესათვის ნიმუშია იეროთეოსი.

რა თქმა უნდა, ამა თუ იმ ნაშრომის 211 თავი და 32 თავი უკვე თავისთავად ერთი არაა და ყოველთვის იქნება ეს საფუძველი იმისა, რომ აქ განსხვავებაზე ვილაპარაკოთ, მაგრამ საქმის არსებითი განხილვა გვიჩვენებს, რომ „გადმოღების“ ორი რედაქციის ეს თვალნათლივი განსხვავება არც ისე შორსაა ერთიმეორისაგან. ცხადია, პეტრემ იცოდა, რას ლაპარაკობდა, როდესაც თავის წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ ის მაინც „გადმოღებაზე“ წერდა. პეტრეს მიერ შესრულებული გადმოღების მთელი თავისებურება, ჭიძნელე და პასუხისმგებლობა ის იყო, რომ იმ მოკლე ფორმაში, რომელიც პეტრემ აირჩია, ჩანს, პრაქტიკულ-პედაგოგიურის მოსაზრებით, მას უნდა გადმოეცა პროკლეს მთელი წიგნი — 211 თავის შემცველი. ასე რომ, როდესაც ჩვენ ამოკრეფაზე, ექსცერპტებზე ვლაპარაკობთ, ეს არ ნიშნავს, თითქოს პეტრე იბერმა 211 თავი მექანიკურად დაიყვანა 32 თავზე და შედარებით პატარა მოცულობის წიგნი გამოუვიდა; ეს შემოკლებაც იყო პროკლეს „კავშირისა“ და იმავე დროს მისი გადმოღება, მის მაგიერი. ამის გამო ზოგიერთი ლაპარაკობდა, ჰქონდათ რა მხედველობაში „მიზეზთა წიგნი“, რომ, მაგალითად, არაბებს ჰქონდათ პროკლეს „კავშირნი“ მიზეზთა წიგნის სახითაო. გამოდიოდა, რომ ამ გადმოღებას გადმოღებული წიგნის მაგივრობა უნდა გაეწია.

ამ ზოგიერთი შენიშვნის შემდეგ დავუბრუნდეთ ჩვენს შესაძარბებელ ობიექტებს და ვსცადოთ პროკლეს „კავშირნი“-ს იმ თავების შედარება, რომელზედაც აგებულია მიზეზთა წიგნი. ცხადია, რომ ჩვენ აქ პირდაპირ შესაძარბებელი ძეგლები კიდევ გვაქვს მოცემული და არცა გვაქვს, რამდენადაც პირობითად შეგვიძლია მიზეზთა წიგნის შემონახული ტექსტი მივიჩნიოთ პეტრე იბერის ნაშრომად. ეს პირობითობა აქ ისეთი ლოგიკური ფუნქციის მატარებელია, რომლის მიხედვით, უკეთეს იგი აკმაყოფილებს დასადგენი ჭეშმარიტების პირობას და სათანადო ეფექტს იძლევა, შეიძლება თვითონაც ნამდვილად ჩაითვალოს. ასეთ ვითარებაში შეგვიძლია ის მასალა ამოვიღოთ პროკლეს წიგნიდან, რომელიც გამოუყენებია „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს, და მივხედოთ, როგორ სარგებლობს ამ მასალით „მიზეზთა წიგნის“ ავტორი და როგორ — იოანე პეტრიწი. შედარების საერთო ნიადაგი იქნება პროკლეს ტექსტის ის თავები, რომლებიც შესულია პროკლეს წიგნის იმ გადმოღებაში, რომელიც „მიზეზთა წიგნის“ სახით შემოგვრჩა. ჩვენი მეთოდი იქნება იოანე პეტრიწის მიერ იმ თავთა „განმარტების“ შედარება „მიზეზთა წიგნში“ მოცემულ იმავე მასალასთან (თავებთან) იმ პერსპექტივით, გამოირკვევა თუ არა მსგავსება „მიზეზთა წიგნში“ მიღებულ დალაგება-გაგებასა და პეტრიწის „განმარტებას“ შორის;

სხვანაირად რომ ითქვას, „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს პროკლეს ტექსტის ესა თუ ის ადგილი ერთნაირად ესმის თუ სხვადასხვანაირად. ამ შედარების შედეგის მიხედვით ჩვენ გადავწყვეტთ საკითხს — რასთან გვაქვს საქმე „მიზეზთა წიგნის“ სახით.

თავისთავად ცხადია, რომ იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული ინტერპრეტაცია იმ თავებისა, რომლებიც მიზეზთა წიგნში შედის, არ შეიძლება ამოსავალშივე მივიჩნიოთ მიზეზთა წიგნთან დამთხვეულად: მაშინ საძებარიც აღარაფერი იქნებოდა და ასეთი მეთოდი იმთავითვე მიუღებლად უნდა ვაღიაროთ. მაგრამ აქამდე წარმოებულმა კვლევა-შედარებამ დაგვარწმუნა, რომ ი. პეტრიწი არსებითად არ ეწინააღმდეგება პეტრე იბერის „გადმოღების“ პრინციპებს პროკლეს „კავშირნი“-ს მიმართ, რომ მან ზედმიწევნით შეითვისა ეს თვალსაზრისი და პროკლეს „კავშირნი“-ს პირველ გადმომღებთან სადაო ჰქონდა ამ პრინციპების პრაქტიკულ-სასწავლო გამოყენება და მეტი არაფერი. სერგი რეშიანელის ნაწერის ტექსტის დახასიათებასთან ამ გაგების შედარებამ კიდევ უფრო განგვაძლიერა რწმენაში, რომ დამთხვევას სერგი რეშიანელის წიგნის (თარგმანის) შინაარსისა იოანე პეტრიწის იმავე გარემოებას აღწერასთან ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ორივე შემთხვევაში ერთსა და იმავეზეა ლაპარაკი.

თუ იოანე პეტრიწის აღწერა დაემთხვა სერგი რეშიანელის ნაწერის შინაარსს და ეს დამთხვევა რეალურ გარემოებებს ემყარება, ეს უნდა გამოჩნდეს იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს წიგნის იმ თავების გაგებისას, რომელთა ექსცერპტებზე აგებულია „მიზეზთა წიგნი“.

ავიღოთ „მიზეზთა წიგნის“ პირველი თავი. მისი პირველივე დებულება იკითხება ასე: „ყოველი პირველი მიზეზი მოქმედებს მიზეზოვანზე უფრო ძლიერად, ვიდრე შემდგომი მიზეზი“¹. „მიზეზთა წიგნის“ ამ დებულებას მოჰყვება საბუთებისა და თვალსაჩინო მაგალითების მთელი წყება, რომელიც არა მარტო განმარტავს და განააზრებს მას, არამედ მის ნიადაგზე, როგორც პრინციპზე, გარკვეულ სისტემას ააგებს. ამ სისტემას თავისი დამახასიათებელი ნიშნები აქვს, რომლებიც წარმოადგენს ჩვენი დაკვირვების საგანს.

ერთის შეხედვით, თითქოს, აქ აღებულია ფაქტი პირველი მიზეზის უფრო ძლიერი მოქმედების შესახებ მიზეზოვანზე, ესე იგი მიზეზის საგანზე ანუ შედეგზე მოქმედების შესახებ, და საქმე ამით თავდება. უკეთეს შემთხვევაში, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ლაპარაკია ორ მიზეზს შორის პირველზე, როგორც უფრო ძლიერზე, და, ამისდაგვარად, მეორეზე, როგორც უფრო სუსტზე: არა, აქ გაცილებით უფრო მეტზე სურს ილაპარაკოს „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს.

„მიზეზთა წიგნის“ ავტორი მსჯელობას შემდეგნაირად აგრძელებს: სიძლიერე, ანუ უპირატესობა სიძლიერეში, პირველსა და შემდგომ მიზეზს შორის უნდა გამოისახოს შინაგან კავშირში პირველსა და მეორე მიზეზს შორის, რაც იმაში გამოიხატება, რომ პირველი მიზეზი მოქმედობს შემდგომში, მაგრამ ისე, რომ, როდესაც მეორე მიზეზი ამთავრებს მოქმედებას, მასში მოქმედი

¹ Omnis causa primaria plus est influens super causatum და სხვ. იხ. ზემოთ.

პირველი მიზეზი მაინც რჩება, როგორც ის წარმატებული და უპირატესი, რომელიც მას პირველისაგან მიეწიება. „მაშინაც კი, როდესაც უნივერსუმის მეორადი მიზეზი მოიღებს მოქმედებასა თვისა საგნისაგან, უნივერსუმის პირველი მიზეზი არ მოაკლებს მოქმედებასა თვისა მას“¹. პირველი მიზეზი ყოველისაგან დამოუკიდებელია, იგი თავისი თავის მიზეზია, ამიტომ იგი მალაა შემდგომ მიზეზზე და მოქმედებს მაშინაც, როდესაც არ მოქმედებს მეორე მიზეზი.

სიმატივისათვის თვალსაჩინო მაგალითს მიმართავს მიზეზთა წიგნის სახით პროკლეს გადმოძღვები.

„მაგალითი ვყოთ ამისათვის აობითა, ცხოველობითა და ადამიანითა. რაც ნიშნავს, რომ ჯერ არს ვითარც იყოს აობა პირველ, შემდგომ ცხოველ და შემდგომ მისსა — ადამიანი; ამრიგად, ცხოველი არს უახლოესი მიზეზი ადამიანისა, და აობა არს მიზეზი მისი შორეულად. ამრიგად, აობა უფრო მოსწრებულად არის მიზეზი ადამიანისა, ვიდრე ცხოველი, რადგან იგი ცხოველის მიზეზია, რომელიც თავისდა რიგად ადამიანის მიზეზია. ამის მსგავსად, როდესაც გონიერებას ადამიანის მიზეზად დასდებ, აობა უფრო ძლიერად არის მიზეზი ადამიანისა ვიდრე გონიერება, ვინაიდან არს მიზეზი მისი მიზეზისა“.

ასე ერთიმეორისაგან ურთიერთდამოკიდებულებაში მოდის აეტორის მიერ მოყვანილი მაგალითები, სადაც ყოველის პირველი მიზეზი არის აობა, ყოფიერება, არსებობა. არსებობა შედის ცხოველობაში და ცხოველობა ადამიანში. შემდგომ მიზეზთა დამოკიდებულება ისწრაფვის ისეთი ურთიერთობის შექმნისაკენ, როდესაც რიგი ანუ თანმიმდევრობა არის მთავარი. „აობა უფრო მეტად არის მიზეზი ადამიანისა, ვიდრე გონება, რადგან მისი მიზეზია მიზეზთაო. ადამიანს რომ გონიერება მოაცილო, არ დარჩება ადამიანი, არამედ ცხოველი მფუშინავი, მგრძნობელი, და როდესაც მოიხსნება ცხოველობა, არ დარჩება ცხოველი და დარჩება აობა, ვინაიდან აობა არ მოიშორების მისგან, მხოლოდ მოშორდება ცხოველობა, ვინაიდან მიზეზი არ მოიხსნების მიზეზოვანის მოხსნით, ასე რომ გარეშე ინდივიდუალ ადამიანისა რჩება აობა ადამიანისა, მისი ცხოველობა და თუ ეს (ცხოველობა) არ არის, დარჩება მიზეზი ოდენ“².

აქამდე უკვე ნათელია რიგი დამახასიათებელი ნიშნები, რომლებიც მთელს წიგნს გაჰყვება:

1. პირველი და მომდევნო მიზეზები არაა ერთიმეორესთან გარემდებარე ვითარებაში; პირიქით, პირველი მიზეზი არაა მარტო მოქმედებს მომდევნო მიზეზში, არამედ ძალაშია მისი მოხსნის შემდეგაც;
2. პირველსა და მომდევნო მიზეზებს შორის საფეხურებრივი ურთიერთობაა (აობა, ცხოველი, ადამიანი);
3. დამოკიდებულება პირველსა და მომდევნო მიზეზებს შორის არა ცალმხრივია, არამედ — ორმხრივი: პირველიდან ქვემოთ უფრო კონკრეტული ანუ

¹ Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re: causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea... § 1.

² Liber Arist. de bon purae, § 1—მეორე აბზაცი ბოლომდე.

ახლო მიზეზებისაქენ და პირიქით, ქვემოდან — უფრო მაღლა პირველი მიზეზისაქენ;

4. მიზეზთა შორის ახლო და შორეული მიზეზების განსხვავება უდრის იერარქიულ პრინციპს და მის თანაბრად ვითარდება¹;

5. ამ ურთიერთობის ნიადაგზე მსოფლიო უნდა წარმოადგენდეს რკალს (ზემოდან ქვემოთ და ქვემოდან ზემოთ);

6. შედეგების მიზეზებისაქენ სწრაფვა არ დაიყვანება მარტო მიზეზისა და მიზეზოვანის მიმართებაზე. აქ პროცესში შემოდის სიკეთის მომენტი, რომელიც აკეთილებს ყოველსა ზემოდან (უმაღლესი სიკეთიდან) ქვემო საფეხურებამდე (უმაღლესი სიკეთე — განკეთილებული).

უქანასქნელი, ზიკველის (სიკეთის) მომენტი პირველ თავში არაა სავსებით ნათლად გამოთქმული. „მეორე (მომდევნო) მიზეზზე გავლენას ახდენს პირველი მიზეზი სიკველითა თვისითა“.² ამით მონახულია სიკეთის მიგნების წერტილი, ურომლისოდ გაუგებარი იქნებოდა საგანთა და მოვლენათა თვისთა მიზეზთადმი უკუსწრაფვა. სხვანაირად, ეს სწრაფვა გამოწვეულია სიკეთის იმ უპირატესობით, რომელიც უნდა გააჩნდეს პირველ მიზეზს, როგორც უმაღლეს სიკეთეს, ანუ რომელიც მის შინაარსს წარმოადგენს.

ასეთია „მიზეზთა წიგნის“ ძირითადი მომენტები, რომლებიც ან პირდაპირაა აღნიშნული მის პირველ თავში, ან რომელზედაც მითითებულია აქ ნათქვამით. ამდენად, პირველ თავს უაღრესად პრინციპიალური ხასიათი აქვს და შეიცავს მომდევნო მსჯელობათა ძირითად ხაზებს. რამდენადაც პრინციპები, რომლებიც აქ დადგენილია, გამსჭვალავენ ყველა სხვა 31 თავს, ისინო ყველა მათგანში არიან და ყველას დასაყრდენს წარმოადგენენ. აქ ისეთივე დამოკიდებულებაა, როგორც, საზოგადოდ, მთელი მსოფლიოს გაგებაში, როგორც პირველი არის პირველი, მაგრამ გამსჭვალავს ყოველივე შემდგომს, მასში ძირითადია და უფრო მძლე, ისეა თვითონ წიგნის აგებულებაც შესრულებული.

დროში გაშლილ, ესე იგი უკვე მოძრაობაში მყოფ, ქვეყანაზე ლაპარაკია მას შემდეგ, რაც მიზეზთა ურთიერთობის პრინციპები უკვე გაირკვა პირველ თავში. იქ მიზეზთა ურთიერთობა აგებული იყო არისტოტელეს ლოგიკისდაგვარად, სადაც მოძრაობა ზემოთ და მოძრაობა ქვემოთ ცნებათა ურთიერთობის გვარად ვლინდებოდა. აქ მიზეზმა ისევე შეცვალა ცნება, როგორც პლატონის იდეები შეცვალეს იმავე მიზეზებმა (პირველმა და შემდეგ). ახლა ავტორმა საჭიროდ დაინახა იმ ლოგიკისდაგვარი ურთიერთობა მოძრაობაში მოეყვანა და ამ დინამიკური მომენტის გამომხატველად დრო დასახა.

მსჯელობა აობით იწყება: „ყოველი აობა (არსებობა) ან მარადიულობის ზემოთაა და მისი წინამორბედი, ან მარადიულობასთან ერთად, ანდა მარადოუ-

¹ ეს არის ახლობელი მიზეზისა (causa propinqua) და მეორეული მიზეზის (causa longinqua) განსხვავება. იქვე.

² Causa secunda, quando facit rem, influit causa prima, quae est supra ipsam super illam rem de virtute sua...

ლობის შემდეგ, მაგრამ დროს ზემოთ“¹. აქ მსჯელობის საგნად თითქოს აობაა აღებული და დროში გაშლილი, იგი თვით წარმოიდგინება, როგორც არსებული მოძრაობა. ავტორი აობას მაშინვე გადაიღებს მიზეზთა ენაზე. იგი წერს: „აობა (არსებობა) რომელიც ნამდვილად არის მარადიულობის წინარე — არის პირველი მიზეზი (ხაზი ჩემია — შ. ნ.), ვინაიდან იგი არის მისი მიზეზი“. ამრიგად, როგორც ვთქვით, მეორე თავის საგანი — აობა — მიიყვანება მიზეზთა მიმართებაზე და მის მსგავსად განლაგდება იერარქიულ საფეხურებად, რომლებიც მოძრაობას, როგორც მთლიანობას ისე მის რკალებრივობას, გამოხატავენ.

ამის შემდეგ, საფეხურების განლაგება კონკრეტულ ხასიათს იღებს; მარადიულობის მოწინარე აობა უდრის პირველ მიზეზს, ღვთაებას, უმაღლეს სიკეთეს; იგი მარადიულობაზე აღრეა და წარმართავს საფეხურებს, მაგრამ საფეხურს არ წარმოადგენს. შემდეგ უკვე მოდის ის, რაც მარადიულობასთან ერთადაა, რომელიც არც ნაწევრდება და არც იშლება. ამის შესახებ ამბობს ჩვენი ავტორი: „აობა, რომელიც მარადიულობასთან ერთად არის, ინტელიგენციაა (გონება), რადგან მისი თვისება არაა არც განაწევრება, არც დაშლა. აობა კი, რომელიც მარადიულობის შემდგომია, ხოლო დროულობის მაღლა არის ასული, ვინაიდან მარადიულობის ჰორიზონტში უფრო დაბლაა, დროზე კი მაღლა“².

ამრიგად, დროული ატრიბუტები, როგორც მოძრაობის პრინციპები (უძრაობაც მარადიულობა-დროის პრინციპადაა გამოყენებული), გადატანილია გონებაზე (ინტელიგენციაზე), სულსა და სხვ. აქაც ძალაშია საფეხურების იგივე პრინციპი, რომლებიც განახორციელებენ იერარქიას. ამის ყველაზე ნათელი მაჩვენებელია სულის ადგილის აღნიშვნა მსოფლიო წყობაში: „მარადიულობის ჰორიზონტზე უფრო დაბლა“. ამ დახასიათებასა და ტერმინებს (განსაკუთრებით „მარადიულობის ჰორიზონტს“) განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მივაქციოთ, რადგან, როგორც შემდეგ პარაგრაფში გაირკვევა, აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ნამდვილად არეოპაგეტიკის ფუძემდებელის არა მარტო აზრთა წყობასთან, არამედ მისი გამოთქმის ფორმებთან.

უკანასკნელ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს თავი აობის ცნების საბოლოოდ გარკვევით თავდება: „და ვამბობ, — განაგრძობს ჩვენი ავტორი, — რომ ყოველი მარადიული არის აობა (არსებობა, ყოფიერება), ხოლო არა ყოველი აობა არის მარადიულობა. მაშასადამე, აობა უფრო ზოგადია (ხაზი ჩემია — შ. ნ.) ვიდრე მარადიულობა. და პირველი მიზეზი არის უზესთავს მარადიულობისა, ვინაიდან მარადიულობა არის მისი (პირველი მიზეზის —

¹ Omnes esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem supra tempus: op. cit. § 2.

² Sed esse quod est cum aeternitate est in intelligentia, quoniam est esse secundam habitudinem unam quod non patitur, neque destruitur.— იქვე.

შ. ნ.) მიზეზოვანი¹. ამრიგად, ჩვენი ავტორი უბრუნდება აობას, რომელიც ყოფილა პირველი მიზეზი და, ამდენად, მარადიულობის მიზეზიც. ყურადსაღებია, რომ პირველობა ხაზგასმით მინიჭებული აქვს აობას, ყოფიერებას, ხოლო გონება (ინტელიგენცია) და სული, მისგან დამოკიდებული, შემდგომნი არიან. შეიძლება თუ არა ყოფიერების ეს უპირველესობა ანუ აობისა ან მის მიმართ მეორადობა, შემდგომობა და გონებისა და სულის დამოკიდებულებაც ჩაითვალოს მატერიალისტურ დებულებად?

პირდაპირ ასეთი გაგება, შეიძლება, ძნელი გასამართლებელი იქნებოდა, მაგრამ იგი არც ეწინააღმდეგება მატერიალიზმს. მართალია, პირველი მიზეზი, რომელიც ემთხვევა აობას, ყოფიერებას, იმავე დროს ღვთაებადაც არის აღიარებული: პირველი მიზეზი უმაღლესი სიკეთეც (ანუ წმინდა სიკეთეც) არის და ღვთაებაც. თუ ეს აქამდე არ ჩანს ნათლად, მესამე თავი უკვე ამ საკითხის გარკვევასაც შეუდგება. ამ მიზნით აქ განსხვავებულია „სამი სახის მოქმედება“; მოქმედება სულიერი, მოქმედება გონებრივი და მოქმედება ღვთაებრივი. მოქმედება იწოდება ღვთაებრივად, რადგან იგი აღქურავს ბუნებას ძალით, რომელიც არის მასში პირველი მიზეზისაგან².

როგორც ვხედავთ, მოქმედების აღწერა ქვემოდან ზემოთ მიდის (იმის საწინააღმდეგოდ, თუ როგორ გამოიყვანა ისინი ზემოდან ქვემოთ). ასე, რკალის სახედ შეკრულ საფეხურებში ჯერ მოდის სულის მოქმედება, შემდეგ გონებისა, ხოლო დაბოლოს ღვთაებრივი. თუ მივუყენებთ ამ თანრიგს იმას, რაც წინათ გამოყვანილ იქნა როგორც აობა ანუ პირველი, შემდეგ გონება (ინტელიგენცია), ხოლო დასასრულ აობა ანუ პირველი მიზეზი, ნათელია, რომ ღვთაებრივობა და პირველობა ემთხვევიან ერთიმეორეს³.

ამის დადგენის შემდეგ ჩვენს ავტორს არ ავიწყდება საფეხურების შინაგანი კავშირი და მთლიანობა და საამისო ახალ ფორმულას გვაწვდის „მიზეზთა წიგნის“ იმავე მესამე თავში. ეს წყობა შესაძლებელი ხდება იმის გამო, რომ „პირველი მიზეზი ქმნის სულის არსებობას გონების (ინტელიგენციის) შუამავლობით და იმის გამოა შექმნილი სული, რომელიც იწვევს ღვთაებრივ მოქმედებას“⁴.

შეიძლება არ გავაგრძელოთ, ამჟამად, მიზეზთა წიგნის დებულებათა დალაგება, რადგან მთავარი გაირკვა: აქ მოცემულია მთლიანი მსოფლგაგება, აგებული პროკლეს წიგნზე, მაგრამ მისგან განსხვავებული. იმის ნათელსაყოფად,

¹ „Et dico, quod omnis aeternitas est esse, sed non omne esse est aeternitas ergo est esse plus commune, quam aeternitas, et causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius“ § 2, ბოლო.

² Operatio.

³ Et operatio eius est operatio anumulis et operatio intelligibilis, et operatio divina. Operatio divina est quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute, quae est in ipsa a causa prima“, op. cit., § 3.

⁴ Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam“. op. cit., იქვე.

თუ ტექსტუალურად რაზეა ავტობული „მიზეზთა წიგნი“, საჭიროა და საკმარისი იმის ჩვენება, თუ პროკლეს „კავშირნი“ როგორ და რა ნაწილების სახით იქნა გამოყენებული ჩვენი ავტორის მიერ. ამის დადგენა საშუალებას მოგვცემს შევადაროთ — რაში ემთხვევა და რაში არ ემთხვევა პროკლეს „კავშირნი“ „მიზეზთა წიგნის“ იდეებსა და, რაც მთავარია, პროკლეს „კავშირნის“ დებულებებს. ამ გზით მივიღებთ არა მარტო დამთხვევას დასახელებულ ორ თხზულებას შორის, არამედ განსხვავებასაც. თავისთავად ცხადია, რომ ჩვენი მიზნებისათვის ორივე მომენტს: როგორც მსგავსებას, ისე განსხვავებას ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს. მსგავსებით არა მარტო დასტურდება „მიზეზთა წიგნის“ კავშირი პროკლეს წიგნთან, არამედ საშუალება გვეძლევა გავარკვიოთ — რა გზით და როგორ განავითარა „მიზეზთა წიგნის“ ავტორმა თავისი შეხედულებანი.

მაგრამ მთავარი მაინც ეს არაა: თუ გამოირკვევა გარკვეულად განსხვავება პროკლეს „კავშირნისა“ და „მიზეზთა წიგნის“ იმ პრინციპებს შორის, რომლებსაც თავის ძირეულ გამოსახვაში ჩვენ ახლა საკმაოდ ვიცნობთ, მაშინ საშუალება მოგვეცემა მოვახდინოთ ყველაზე გადამწყვეტი შედარება: რომელ ტექსტთან უფრო ახლოა იოანე პეტრიწის ტექსტი, ესე იგი იოანეს „განმარტების“ ის ადგილები, რომლებიც იმავე თავებს ეხება და რომლებიც გამოიყენა „მიზეზთა წიგნის“ ავტორმა. ამ გზით შეიძლება დადასტურდეს, რომ თავისი „განმარტების“ შედგენისას იოანე პეტრიწი მიჰყვებოდა არა პროკლეს წიგნის განუხრელი გადმოღების ხაზს, არამედ იმ ხაზს, რომელიც გვიჩვენა ამავე პროკლეს „კავშირნის“ გადმოღების დროს პეტრე იბერმა. ნათელია, თუ რა დიდი იქნება იმის დამტკიცების შედეგი, რომ იოანე პეტრიწმა გვაჩვენოს „მიზეზთა წიგნის“ ავტორის გადმოღებითი მუშაობის ეს გზა. მოკლედ რომ ითქვას წინასწარ, იოანე პეტრიწი აღმოჩნდება მაშინ მთავარი საბუთი იმისა, რომ „მიზეზთა წიგნი“ ეკუთვნის დიდების შარავანდელით გარემოხვეულს ქართველ მწიგნობარს, რომლის მიერ შესრულებული პროკლეს „კავშირნის“ პირველი გადმოღება ქართულ ენაზე იყო ის თავისებური „გადმოღება“, რომელიც არ ემთხვეოდა იოანე პეტრიწისას კომპოზიციონურად, რადგან კი არ მიჰყვებოდა პროკლეს თავებს კვალდაკვალ, არამედ მის ძირითად დებულებათა ნიადაგზე თავს უყრიდა რამდენიმე თავს ერთ თავში და ასე, საკმაოდ თავისუფლად, გადმოსცემდა პროკლეს წიგნს.

ახლა ჩვენთვის ნათელია, რომ პროკლეს „კავშირნი“ ჩვენმა ავტორმა დაალაგა მიზეზთა ფილოსოფიის სახით, სადაც გამოჰყო პირველი მიზეზი, რომელიც იმავე დროს ღმერთი ანუ სიკეთე იყო, და მთელი მოძღვრება პირველ და შემდგომ მიზეზთა სახით იერარქიულ სისტემად გაშალა, რკალბრივი მოძრაობის განხორციელების პროცესში, სადაც განვითარების მომენტები ზედროულისა და დროულის ურთიერთობაში იქნა გადმოცემული. ეს სწავლა, ჩვენ მიერ „მიზეზთა წიგნის“ პირველსავე თავებში ამოკითხული, ცხადია, ლაგ-

დება თავისთავად იმაში, რაც სერგი რეშიანელის ნაწერის აღწერა-ტექსტმა მოგვცა: მიზეზთა წყობა, უმაღლესი სიკეთით დაწყებული და უნივერსუმის რკალით განსახიერებული. იგივე თავისუფლად ლაგდება იმაში, რაც იოანე პეტრიწმა მოგვცა თავისი აღწერაში იმ „გადმოღებისა, რომელიც სხვა არა იყო რა, გარდა „მიზეზთა წიგნისა“, ყველა ზემოთ მოყვანილი მომენტის შეცვლით.

სერგი რეშიანელის ნაწერის აღწერა და იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული პეტრე იბერის შესრულებული გადმოღება რომ ემთხვევა იმას, რაც აქ მოვიყვანეთ, როგორც „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტი, ეს უდავოდ ჩანს, მაგრამ ეს აღარ აკმაყოფილებს, როგორც ვნახეთ, მეცნიერულ კვლევას. პეტრე იბერის ბერძნული გადმოღება პროკლეს წიგნისა, ესე იგი „მიზეზთა წიგნის“ ბერძნული ტექსტი, ჩანს, არ არსებობდა ი. პეტრიწის დროს. ასე რომ ყოფილიყო, არაბულად მის გადაღებაში ამ გარემოების რაიმე უვალი აღმოჩნდებოდა. სერგი რეშიანელს კი, ცხადია, ხელში აქვს სწორედ ის ბერძნული „გადმოღება“, რომელზედაც, როგორც ვიცით, თვითონ პეტრე იბერი გვეუბნება თავის წიგნში „სადმართთა სახელთათვის“, იეროთეოსზე მითითებით (II,9—11).

იოანე პეტრიწს, როგორც მისი ნათქვამიდან აშკარაა, ხელში აქვს ორენოვანი ავტორის — პეტრე იბერის ნაშრომის ქართული რედაქცია, როგორც პროკლეს „კავშირისა“ გადმოღება, რომელიც, ახლა უკვე ირკვევა, იგივე „მიზეზთა წიგნია“. რამდენადაც ჩვენ ისიც ვნახეთ, რომ ი. პეტრიწი არ ედგება ამ ავტორს პრინციპებსა და იდეებში, არამედ მხოლოდ მათი ქართული განათლებისათვის გამოუყენებლობას უსაყვედურებს, და ეს ყველაფერი მისი უაღრესად მნიშვნელოვანი შენიშვნებიდან აშკარაა¹, ახლა, როდესაც ხელთ გვაქვს შემონახული მიზეზთა წიგნიდან პრინციპების შემცველი ნაწილი, საჭიროა, ამასთან დაკავშირებით, პროკლეს ტექსტისა და მისი პეტრიწისეული „განმარტებაჲს“ შედარება.

რადგან პეტრიწი თავის „განმარტებაჲს“-ში კვალდაკვალ მიჰყვება პროკლეს ტექსტს, ამიტომ გაადვილებულია პროკლეს ტექსტისა და პეტრიწის განმარტების შედარება. მხოლოდ საამისოდ საჭიროა იმის დადგენა, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, თუ პროკლეს წიგნის რომელი თავებით ისარგებლა თავისი გადმოღების (მიზეზთა შესახებ) შედგენის დროს „მიზეზთა წიგნის“ ავტორმა. ეს საქმე უფრო ძნელია, მაგრამ შეუძლებელი არაა, რადგან 1) პროკლეს წიგნიდან თავების ამორჩევას ხელს უწყობს მრავალი ადგილის თითქმის პირდაპირი ამოღება პროკლეს ტექსტისაგან; 2) „მიზეზთა წიგნის“ შინაარსი საკმაოდ ნათლად მიუთითებს იდეების მხრივაც ამ დამოკიდებულებაზე; 3) ასეთი კავშირის დადგენა პროკლეს „კავშირისა“ და „მიზეზთა წიგნის“ შუა ნაცადია მეცნიერებაში, თუმცა ზოგიერთ შეცდომას შეიცავს, რაც პრინციპული პოზიციიდან გამომდინარეობს.

¹ ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 219.

4. იოანე პეტრიწი და პროკლეს „კავშირისა“ და „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტების ურთიერთობა

იოანე პეტრიწის „განმარტება“, მას შემდეგ რაც გაირჩევა, რომ იგი პრინციპებში არ ეწინააღმდეგება პროკლეს „კავშირის“ პირველ გადმომღებელს, განსაკუთრებული მნიშვნელობის ხდება ისტორიულ-ფილოსოფიური ძიებისათვის, რომელიც მიმართულია პეტრეს მიერ მიზეზთა წიგნის ავტორობის ფაქტური დადგენისკენ. „ფაქტიურ“ დადგენაზე აქ ლაპარაკია იმდენად, რამდენადაც თვითონ პეტრე, როგორც ვიცით, მიუთითებს მის მიერ ასეთი ხასიათის შრომის შესრულებაზე. სამი მონაცემი ანუ შესაძარებელი ობიექტი სავსებით საკმარისია ჩვენი მიზნისათვის. ეს არის: იოანე პეტრიწის „განმარტება“ (ზოგი თარგმანი პროკლეს წიგნისა), თვით განსამარტავი ტექსტი პროკლესი და „მიზეზთა წიგნის“ ლათინურად შემონახული ტექსტი. უკეთეს ამათ შორის აღმოჩნდება ის დამოკიდებულება, რაც ჩვენ მიერ წინასწარ უკვე რამდენიმედ გარკვეულია, ესე იგი თუ პროკლეს ტექსტი საფუძველია, ხოლო პეტრიწის ტექსტი და „მიზეზთა წიგნი“ მის ნიადაგზე ერთნაირად აღმოცენებული, საკითხი შეიძლება გადაწყვეტილად ჩაითვალოს.

რამდენად შედარების საფუძველად ვიღებთ „მიზეზთა წიგნს“ და გვინდა გავსინჯოთ მის ფარგლებში რა ხასიათისაა მისდამი დამოკიდებულება ორო წყაროსა — პროკლეს „კავშირისა“ და იოანე პეტრიწის „განმარტებასა“, ამდენად უნდა მივხედოთ, პროკლეს „კავშირის“ რომელი თავებიდან მომდინარეობს „მიზეზთა წიგნის“ თავები. ამის შემდეგ ვიკითხავთ, თუ როგორ განმარტავს პეტრიწი იმავე თავს (თუ თავებს). „თავებზე“ აქ იმის გამო გვიხდება ლაპარაკი, რომ ხშირად და, შეიძლება ითქვას, ყოველთვის „მიზეზთა წიგნის“ თითო თავი პროკლეს წიგნის რამდენიმე თავისაგან არის შედგენილი.

ცხადია, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში არ გამოვუღებთ „მიზეზთა წიგნის“ ყველა 31 თავის შედარებას. ამას ჩვენ გავაკეთებთ მონოგრაფიულ შრომაში იმავე საგანზე. ამჟამად გვესაქიროება ჩვენი ამოცანისათვის. საკმაო მასალის შერჩევა, რომელიც დაგვარწმუნებს იმაში, თუ რას გვაძლევს იოანე პეტრიწი პეტრე იბერის იმ დიდი მემკვიდრეობისათვის, რომელიც მოცემულია „მიზეზთა წიგნში“.

„მიზეზთა წიგნის“ პირველ თავში ვკითხულობთ: პირველი მიზეზი მოქმედებს უძლიერესად ყოველსა თავის მიზეზოვანზე, ვიდრე შემდგომი „მიზეზი მსოფლიოისა“¹. ამ დებულების დასამტკიცებლად „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს ასეთი საბუთი აქვს: უფრო ახლობლივი მიზეზი უფრო ნაკლებ მძლეა მიზეზოვანისათვის (შედგისათვის), ვიდრე უფრო შორეული. მაგ., ადამიანისათვის გონიერება უფრო ახლო მიზეზია, მაგრამ არსებობა უფრო ძლიერი, რადგან თუ არსებობა არ იქნებოდა, არც ადამიანი და არც გონიერება არ იქნებოდა.

¹ Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum, quam causa universalis secunda... Omnis—ყოველი, რომელიც აქ ლათინურ ტექსტშია, რამდენიმედ უადგილოა, მაგრამ ახრს არ ცვლის.

„როდესაც დასდებ გონიერებას ადამიანის მიზეზად, ყოფიერება უფრო ძლიერია, რადგან არის მისი (ადამიანის — შ. ნ.) მიზეზის მიზეზი“. ნათელია, მაშასადამე, რომ პირველი მიზეზი მით არის ძლიერი ყველა შემდგომ მიზეზზე, რომ ის ამ მიზეზთა მიზეზიცაა, ხოლო თვითონ არავითარ მიზეზს არ საჭიროებს. ამავე საბუთს, პირიქით, ანუ შებრუნებულ რედაქცია აქვს იმავე თავის ბოლოში: თავი ქვემოდან ზემოთ ნავალია საგანთა წყაროში — ამბობს ავტორი — ჩამოცილება მახლობელი მიზეზისა არ აუქმებს თვითონ საგანს, არამედ, პირიქით, უახლოვებს მას პირველ მიზეზს. თუ ადამიანს ჩამოვაცილეთ გონიერება, დარჩება უფრო ზოგადი მიზეზი — ცხოველობა, ამის ჩამოშორების შემდეგ — კვლავ უფრო ზოგადი — ყოფიერება.

აქ ორ გარემოებაზე უნდა შევჩვიოთ, თანგანვლით, ჩვენი ყურადღება:

1. „მიზეზთა წიგნის“ მიხედვით ყოფიერება არის მიზეზი გონიერებისა;

2. მიზეზთა და მიზეზოვანთა საფეხურები თავისი ცნებით მიზეზთა საფეხურებრივი განლაგებისა — ზემოდან ქვემოთ და ქვემოდან ზემოთ, მიზეზთა მოკლება-პიმატების წესითა და ხასიათით, ნათელს ჰყოფენ, რომ მიზეზთა ფილოსოფია (კუხალიზმი — თუ შეიძლება ასე ითქვას) მართლაც პლატონ-არისტოტელეს ფილოსოფიის თავისებური ინტერპრეტაციაა.

პირველ აღნიშნულ გარემოებათაგანს მართლაც შეეძლო გამხდარიყო საბაბი და საფუძველი მიზეზთა ფილოსოფიურ-მატერიალისტურ აზრთა წყობისათვის¹.

რაც შეეხება მეორე გარემოებას, ეს ჯერ გამოუვლენელი ამბავია ფილოსოფიის ისტორიაში, ფილოსოფიის ზოგადი ისტორიის ფარგლებს გასცდება და იმ დარგის სპეციალურ საკითხთა რიგს ეკუთვნის, რომელიც კუხალიზმის, ესე იგი მიზეზის, არა ჩვეულებრივ (ემპირიულ-გნოსეოლოგიურ) კვლევის სფეროს, არამედ მიზეზის ფილოსოფიურ პრინციპამდე (როგორც იდეის, ფორმის, მატერიის) ამალებას ეხება.

თუ ჩვენთვის ნათელია, რის თქმა უნდა „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს იმთავითვე, მაშინ შევეცადოთ გავარკვიოთ, რა და რა თავებით ისარგებლა მან პროკლეს დასახელებული წიგნიდან. ასეთი საკითხის გარკვევას ჩვენ პირველად არ ვაკეთებთ. იგი ნაცალია ფილოსოფიის ისტორიაში: ყველაზე სისტემატური ცდა ეკუთვნის თომა აქვინელს, მის ცნობილ „კომენტარში“. ასე, თომა აქვინელი ფიქრობს, რომ „მიზეზთა წიგნის“ § 1 გამოიყენებს პროკლეს „კავშირის“ §§ 56 და 57. ამ პარაგრაფების განხილვა გვარწმუნებს, რომ, ნაწილობრივ, თომა აქვინელი მართალია, მაგრამ მის მიერ აღნიშნული პარაგრაფების გარდა კიდევ არის სხვები, რომლებიც უდავოდ გამოყენებულია „მიზეზთა წიგნის“ ავტორის მიერ და სწორედ იმ მხარის გამოსავლენად, რომელიც შეიცავს ორ მომენტს: ა) ყოფიერებისათვის უფრო თვალსაჩინო როლის მიკუთვნებას და ბ) ქვეყნის იერარქიულ წყობასა და მის ბრუნვას.

§ 56-ში პეტრიწს მოჰყავს პროკლეს დებულება:

¹ არსებობა არის ადამიანის როგორც არსებობის, ისე გონების მიზეზი (esse est causa causae, ე. ო. — causa rationalitatis. იქვე, § 1).

„ყოველი შემდგომთა მიერ წამოყენებული უფროჲს ხოლო პირველთა მიზეზთა მიერ წარმოიყენოს, რომელთაგანცა შემდგომნი წარმოიყენნეს. რამეთუ ვინაჲთგან ყოველი არსებამა შემდგომთა პირველთაგან აქუს, და წარმო-
მაყენებლობითიცა ძალი პირველთაგანვე ჰქონდის“.

ეს არის პროკლეჲს პირველი, ძირითადი დებულება ამ §-ში. აქ ჩვენს ყუ-
რადღებას იპყრობს განსხვავება „პირველ მიზეზსა“ და „პირველთა მიზეზთა“ შორის. ავტორი ასხვავებს ამ ორ ცნებას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ „პირველი მიზეზი“ „პირველთა მიზეზთა“ შორის იმყოფებოდეს, იაზრებოდეს. უკანას-
კნელი ქვეყნის საფეხურებრივი წყობისათვის ესაჭიროება ავტორს: ამიტომ პეტრიწის კომენტარი „რამცა ძალი აქუს შემდგომთა... პირველთაგან აქუს“¹ — ქვეყნის წესის გამომხატველია. აგრძელებს რა ამის დამტკიცებას, პეტრიწი ისევე ლაპარაკობს: „ვინაჲთგან არსებანი შემდგომთანი პირველთაგან წარმო-
ყენნის, უფროჲს ხოლო და მათ-შორისნი ძალნი და მოქმედებანი“². თანამედრო-
ვე ქართულით ეს ნიშნავს: რადგანაც შემდგომნი არსებანი გამოწვეულნი არიან პირველ მიზეზთაგან, მით უფრო იმავე მიზეზთაგან იწარმოებიან მათი ძალა და მოქმედებაო. ამავე აზრს ჩასდევს პეტრიწი ბოლომდე და ნათქვამიდან აკე-
თებზ დასკვნას, რომ „პირველნი ჰბადებენ... ნაბადსა“. ამ ადგილს პეტრიწი უმატებს, რომ ეს დამოკიდებულება ჩვენ პირველშივე (ე. ი. იმთავითვე) ცხადი გავხადეთ მაგალითებითო: „ვითარცა პირველთა შორის და სახეთაცა მიერ ცხად გვქმნიეს“³.

ამჟერაა, რომ „პირველთა შორის“, რომელზედაც აქ პეტრიწი ლაპარაკობს, არ ნიშნავს „პირველს“ ფილოსოფიური გაგებით, არამედ §5-ად დაყოფას მიუ-
თითებს, რაშიაც ახლავე დავრწმუნდებით.

პეტრიწი იმავე დამოკიდებულებას განმარტავს „მიზეზთა წიგნის“ ტერმი-
ნებით: აზრი ამ თავისა — განაგრძობს პეტრიწი იმავე 56-ე თავის შესახებ — „იტყვს ესთად ვითარმედ: ყოველი მიზეზობამ მიზეზთაჲ... მის ზესთ მიზეზისა მიერ არსო“, ანუ კიდევ სხვა რედაქციაში პეტრიწი ცოტა ქვემოთ ამბობს: „ყოველთა მბადისა მბადნი უფრო ხატ და სახე; და ყოველთა მიზეზისა მი-
ზეზნი შემდგომთანი უფრო თვს“.

აქ, პეტრიწის განმარტებაში (§ 56) სიტყვა-სიტყვით გამეორებულია „მიზეზთა წიგნის“ § 1-ის ადგილი, სადაც ნათქვამია, რომ არსი, როგორც პირ-
ველი მიზეზი ადამიანის, არის მისი „მიზეზის მიზეზი“ და ამიტომ უფროის მიზეზ⁴. პროკლე „კავშირისს“ მოყვანილ თეზისებში არ ლაპარაკობს იმაზე, რომ მიზეზთა მიზეზი არის ნამდვილი მიზეზი, არამედ იმაზე, რომ რაც აქვს „ნაარსსა შემდგომთასა“, ესე იგი, რაც აქვს შედეგს, აქვს მიზეზისაგან ანუ პირველისაგან. პეტრიწი ამ დებულებას განავრცობს ისე, როგორც ეს არის „მიზეზთა წიგნში“ და ამის გამოსათქმელად იმავე ტერ-

¹ ი. პეტრიწი, II, თხზ., გვ. 122.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ Quoniam est causa causae, § 1.

მინებს ხმარობს. რა თქმა უნდა, პროკლეს ნათქვამი არ ეწინააღმდეგება პეტრიწის კომენტარს. აზრის სხვა კონტექსტში იგი შეიძლება დაემთხვეს ასეთ განვრცობასაც, მაგრამ ამ შემთხვევაში პეტრიწი არ მიყვება პროკლეს ტექსტს, თუმცა საბოლოო ანგარიშში იქიდან მოყვანილ თეზისებს განმარტავს. მაგრამ ამას აკეთებს ისე, როგორც ეს „მიზეზთა წიგნშია“ და რომელიც, ჩანს, პროკლეს პირველი „გადმოღებაა“, რომელზედაც პეტრიწს როგორღაც ხელი მიუწვდებოდა.

ასევე შეიძლება ითქვას, რომ პროკლეს ტექსტის § 57 უნდა იყოს გამოყენებული „მიზეზთა წიგნის“ § 1-ში. პეტრიწს პროკლეს წიგნიდან მოჰყავს შემდეგი ტექსტი:

„ყოველი მიზეზი და პირველცა მიზეზთანისა იმოქმედებს და შემდგომადცა მიზეზთანისა უმრავლესთა არს წარმოყენებელ“.

აქაც პროკლეს დებულება ლაპარაკობს იმაზე, რომ პირველი მიზეზი მოქმედებს არა მარტო მის მიზეზოვანზე, არამედ შემდეგაც, ვიდრე სწვდება ძალი მომდევნოთა მიზეზთა. მართალია, პროკლე ცოტა მორიდებით ლაპარაკობს „უმრავლესთა“ შესახებ, მაგრამ აქაც პეტრიწი მას განაზოგადებს. ამიტომაც, პეტრიწი გარკვეულად აცხადებს, „რომელი უფრო ძლიერი მიზეზი არის იმავე დროს გვარი“. გვარი უძლიერეს მიზეზადაა გამოცხადებული, მისი სიძლიერე შორს სწვდება. „ვითარ უძლიერესი მიზეზი — უმეტეს შორს გამწოთომ“ ამბობს პეტრიწი¹. მაგრამ სწორედ ეს „შორს გამწოთომ“ არის გუარი, რომელსაც თურმე ვერაფერი გაექცევა. „რამეთუ რაღაცა რაღვე მყოფობასა და გუარსა შეუცავს, ვერ ვინ განევლთას გუართ-მთავრობასა ნამდვილ მყოფისასა, რამეთუ პირველი გუარი არს და პირველი არსებამ და ყოველთა მყოფთა... არს დასაწყის და მიზეზ“. ჩვენი დროის ქართულით ეს ნიშნავს: რაც შედის მყოფობის, როგორც გუარის, ცნებაში, იგი ველარ გაექცევა გუარის უფროსობას, რადგან პირველი გუარი (ე. ი. უმაღლესი) არის ყოველთა მყოფთა არსებობა და მიზეზი.

გუარის ცნების არისტოტელეს ლოგიკიდან სესხება და აქ შემოტანა ფრანიარად არის საგულისხმო: პირველი — რომ აშკარა გახდეს პირველის მნიშვნელობა, როგორც იმ დამოკიდებულებათა საწყისისა, რომელიც არსებობს გუარსა და მისთვის დაქვემდებარებულ სახეთა შორის. ამას ნიშნავს „გუარის მთავრობა“. აქ, მაშასადამე, მთავარი მარტო პირველი მიზეზის გამოყოფასა და ხაზგასმასი კი არაა, არამედ მისი იმ მომდევნო საფეხურთა თვალსაზრისით დანახვაში. ესაა ის, რასაც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, პეტრიწი გამოხატავდა დებულებით: „რომელ პირველი შემდგომთა არს პირველი“.

მაგრამ ის დებულება ხომ პროკლეს პირველი გადმოღების დებულება იყო და ახლა მას პეტრიწი მიუყენებს პროკლეს დებულებებს, ესე იგი პროკლეს დებულებას პირველისა და შემდგომთა დამოკიდებულების შესახებ პეტრიწის თვალსაზრისის მიუყენებს.

გამოდის — მთავარი ის კი არაა, რომ „ყოველის მიზეზია“ პირველი, არამედ

¹ დას. ნაშრ., გვ. 124.

ის, რომ ეს პირველი შემდგომ მიზეზთა „მთავრობაა“, ესე იგი იმორჩილებს მათ, რომ პირველის ბატონობას „ვერვინ განელთვას“.

მეორე, რასაც მნიშვნელობა ეძლევა ზემოთ ნათქვამის მიხედვით, არის ის, რომ არისტოტელეს გუარი მთავარ მიზეზადაა წარმოდგენილი, რომ არისტოტელეს ლოგიკური სისტემა გადატანილია მიზეზთა ფილოსოფიის ენაზე. ეს გარემოება არისტოტელეს ლოგიკის ის გაგებაა, რომელიც პროკლესაც ჰქონდა ჩანასახის წესით, მაგრამ პრინციპად აქცია „იერარქიის დოქტორმა“, როგორც დაე მიხნეული იყო არეოპაგიტიკის საფუძველმდებელი.

არის აქვე კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც გვასწავლის, რომ ერთი (=პირველი, უმაღლესი) მიზეზია „ყოველისა და... არმყოფთაცა ვითარ უგუაროდასა ნივთისა“, ეს ხდება იმიტომ, რომ „არაობა“, ესე იგი არაყოფიერიც ამ ერთით მოცული ყოფიერების არეს ეკუთვნის, რადგან ყოფიერი შეკრულია არაობით. „ერთი ყოველთა მყოფთაცა მიზეზ და — კუალად იმრრე მყოფთადასა არმყოფთაცა ვითარ უგუაროდასა ნივთისა“. ეს ასეა, თურმე, იმიტომ, რომ ყოველივე, რაც არსებობს, შეკრულია როგორც ყოფიერებით, როგორც ყოფიერი ერთისა მიერ, ისე არყოფნით (=არაობით), „რამეთუ ვერ ვინაჲ განეველთას საკრველთა ერთობისათა არაობაჲცა ნივთისაჲ“. მოგვიანო ენით ეს ნიშნავს, რომ არაობა-არყოფნაც ისევე შედის ერთობაში, ესე იგი ერთით შეკრულს არეში, როგორც ყოფნა და არყოფნა (პოზიტიური და ნეგატიური) ერთ მთლიანობას („საკრველთა ერთობისათა“) წარმოადგენს¹.

ეს დასაბუთება კიდევ უფრო სპეციალურ სახეს იღებს ნეგაციის მომენტის ხაზგასმით, რაც ახლა კიდევ ახალი ტერმინით (წინათ იყო „არაობა“) — „უსახოით“ გამოითქმის. ეს უსახო — ნივთის „უსახოა“, მისი უარყოფაა, მაგრამ მაშინვე გადადის პოზიტიურში, რადგან მთლიანობის, „ერთობის“ დიალექტიკური ნაწილია. „რამეთუ რამეცა სსუა, რამეთუ ნივთი დაღათუ უსახო, მაგრა ერთ და შორის საზღვარსა ერთობისასა“².

ეს ადგილი, საკვირველი თავისი სააზროვნო მიმდინარეობით, არ ტოვებს ეჭვს, რომ ი. პეტრიწი არეოპაგიტიკის ფუძემდებლის ნეგატიური და პოზიტიური მომენტების დიალექტიკურ მთლიანობაში მოქცევის ნიადაგზე დგას და აქედან აშუქებს პროკლეს დებულებებს. უდიდესი ფილოსოფიური აზრი ისტორიული განვითარებისა, რომელთანაც საქმე გვაქვს პროკლესაგან ვიდრე არეოპაგიტიკის ფუძემდებლამდე, მდგომარეობდა ნეგაციის მომენტის განვითარებაში, რომელიც აკლდა დიალექტიკას იმ სააზროვნო გარდამავალ პერიოდში.

ამას გარდა, უკვე აქედან ცხადია, რომ თომა აქვინელს სწორად არ ესმოდა „წიგნი მიზეზთაჲს“ ავტორის მიზანდასახულობა, როცა ფიქრობდა, ვითომცა აქ მთავარი იყო პირველი მიზეზის განმარტება. ასე, თომა აქვინელი თავის კომენტარში „მიზეზთა წიგნის“ შესახებ წერდა, რომ „ამ წიგნის, რომელიც მიზეზთა წიგნად იწოდება, მიზანია საგანთა პირველი მიზეზის განმარტება და

¹ იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრ., გვ. 124.

² იქვე.

რამდენადაც მიზეზის სახელდება ერთგვარ წესს მოითხოვს და ასეთი წესი მიზეზში იპოვნება, ამიტომ იგულისხმება თანმიმდევრობის რაღაც წესი, რომელიც მიზეზებს ეხება“¹.

თომა აქვინელის ამ განმარტებიდან ნათელია, რომ მას არა აქვს შეგნებულნი ის, რაც პროკლეს ოდნავ გასცდება. იგი არ სცდება, როცა ფიქრობს, რომ ადგილის მნიშვნელობა „პირველი მიზეზის განმარტებააო“. ის მეტსაც მიხვდა: მიზეზი არ შეიძლება იყოს რაღაც წესის გარეშეო². მაგრამ რამდენადაც თომა აქვინელი არ ღვას თვითონ არეოპაგეტიკის ავტორის თვალსაზრისზე, ის ვერ ახერხებს იერარქიის პრინციპის შეთვისებას მასთან დაკავშირებულ პოზიტიურ-ნეგატიურ თეოლოგიასთან ერთად. აქ საინტერესო სურათია ფილოსოფიის ისტორიაში: თომა აქვინელსა და პეტრიწს საქმე აქვთ ერთსა და იმავე ძეგლებთან, მხოლოდ აქვინელი კითხულობს „მიზეზთა წიგნს“ პროკლეს თვალსაზრისით, ი. პეტრიწი კი კითხულობს პროკლეს „მიზეზთა წიგნის“ ავტორის, ესე იგი პეტრე იბერის თვალსაზრისით. რა უნდა იყოს მიზეზი ასეთი ვითარებისა? მიზეზია, როგორც ითქვა, ის გარემოება, რომ თომა აქვინელმა იცის, რომ „მიზეზთა წიგნი“ პროკლეს ექსცერპტებითაა გაკეთებული და, მაშასადამე, ის უნდა იქნეს მასში პოვნილი. იოანე პეტრიწმა იცის, ვინაა ავტორი „მიზეზთა წიგნისა“, შეთვისებული აქვს პროკლეს ამ პირველი გადმომღებელის თვალსაზრისი და აქედან უდგება პროკლეს ტექსტის კითხვას. მან იცის, რომ დამოკიდებულება მიზეზთა შორის (პირველ მიზეზთა და მიზეზოვანს შორის) უბრალო წესი (ordo) კი არაა, არამედ საფეხურებია, გარკვეულად შეკრული, რაც ქვეყნის საფეხურებრივ, იერარქიულ წყობას გამოხატავს.

● თომა აქვინელისა და იოანე პეტრიწის მიერ პროკლესაგან მოყვანილ აზრებს შუა განსხვავება გრძელდება იმ შემთხვევაშიაც, როდესაც თომა აქვინელი „მიზეზთა წიგნის“ შემადგენლობის მესამე ელემენტად პროკლეს „კავშირის“ § 70-ს დაასახელებს. მიყვეთ თომა აქვინელის ამ შემთხვევას.

თავი 70-ე შემდეგ ძირითად დებულებას აყენებს: „ყოველი უმეტეს ყოველებრივი დასაბამთა შორის პირველ ნაწილთაჲსა თვსთა მაზიარებელთადმი ბრწყინავს“.

ამ თავის კვლავ ორი განმარტება გვაქვს: თომა აქვინელისა და იოანე პეტრიწისა. მეორდება აქ ისეთივე დამოკიდებულება მათ შორის, როგორც ზემოთ ვნახეთ? გავარკვიოთ. თომა აქვინელს მოჰყავს პროკლეს მაგალითი ყოფიერების. ცოცხალი არსებისა და ადამიანის შესახებ, რომლებიც პირველი მიზეზის განწვრთომილი მოქმედების ილუსტრაციას წარმოადგენენ, რაც, როგორც ვიცით, უკუშექცევით მტკიცდება: თუ არ იქნება ადამიანი, დარჩება ცოცხალი არსება, თუ არ იქნება ცოცხალი არსება — დარჩება ყოფიერება. ეს გარემოება

¹ თომა აქვინელი განმარტება, § 1—*„Intentio igitur huius libri, qui de causis dicitur, est determinare de primis causis rerum, et quia nomen causae ordinem quendam importat... praemittit... quendam propositionem ad ordinem causarum pertinentem“*.

² *nomen causae ordinem quendam importat. ibi d.*

მოცემულია „მიზეზთა წიგნში“, მაგრამ აქ პირველი მიზეზის განწვრთომილებასთან ერთად მოქმედებად მოცემულია საფეხურები და ესაა მთავარი არეოპაგიტიკის შემქმნელისათვის. უკანასკნელმა ამ გზით „მიზეზთა მიზეზის ცნება“ წამოაყენა და ყოფიერებაში სწორედ ეს უკანასკნელი დაინახა¹.

მიზეზთა მიზეზის ცნება ი. პეტრიწის „განმარტებაჲ“-ში აქ (§ 70) მოცემულია მოქმედების ცნებით, როდესაც პირველი მოქმედებს შემდგომზე, ეს კიდევ თავისდა რიგად შემდგომზე და ასე ბოლომდე, „რამეთუ იმოქმედებს — ამბობს პეტრიწი — პირველ შემდგომთაჲსა თვსთა შემოქმედებითთა მოქმედებათა, და შემდგომთა თანა მისცემს თვსთა ძალთა და მოქმედებათა. და კუალად შეპვდომად შეღდგომთაჲსა“²... იერარქიის საფეხურთა ასეთივე ხაზგასმით ამათგან პეტრიწი 70 თავის განმარტებას და ამით განმეორებით გვეუბნება — „სამ საზედ იმოქმედებს ყოველი დასაბამებრი საყოველთაო მიზეზი: პირველ შემდგომთაჲსა, თანა შემდგომთა და შემდგომად შემდგომთა“³.

საჩელიად ნათელია, რომ სწორედ ამ § 70-ში ერთხელ კიდევ ნათელი ხდება ის, რაზედაც ამბობს ი. პეტრიწი თავის „ბოლოსიტყვაობაში“, რომ პირველი (მიზეზი) შემდგომთა არს პირველიო. მან იცის, რომ ეს დებულება არეოპაგიტიკის შემქმნელ პეტრე იბერს ეკუთვნის — პირველ „გადმომღებელს“ პროკლეს წიგნისა, და სწორედ ამის გამო პროკლეს კითხულობს სწორედ ისე, როგორც მას კითხულობდა პეტრე იბერი.

თომა აქვინელი ჩვენ აქაც გამოგვადგა იმის საჩვენებლად, თუ როგორ კითხულობს პროკლეს მისი უშუალო, შეუბღალავი წამკითხველი, რომელიც არაა დავითისგან განსხვავებული გარკვეული კონცეფციით, რომელიც აღმოჩნდა განვითარების იმ მონაკვეთზე, რაც ამორებს არეოპაგიტიკის შემქმნელს პროკლესაგან. თომა აქვინელი არ ცდება პროკლეს კითხვაში: მან იცის, რომ პროკლესათვის მთავარია პირველი — ერთის გამოყენება-განვითარება. აქ ყველაფერი რიგზეა. მაგრამ თომა აქვინელმა არ იცის და არც შეიძლება იცოდეს ის, რა ნიადაგზედაც იერარქიული ქვეყნის წყობა გაიშლება, რომელიც პირველის განმსაზღვრელად ეჩვენებოდა დასავლეთის მოაზროვნეთ უკვე იოანე დამასკელით დაწყებული და რამაც მაცდუნებელი მოძღვრება შექმნა გარდა პირველისა სხვა მიზეზთა მიერ მოქმედებისა. აქ იყო შექმნისა (კრეაციონიზმის) და ატელიზმობის (ნეცესარიონიზმის) მიყენების წერტილი, რომელიც იდეოლოგიური საწინააღმდეგო დარაზმების საბაბთაგანი იყო საშუალო საუკუნეებში.

ესივეს კიდევ დაუპირისპირდა ერთიმეორეს „მიზეზთა წიგნის“ ორი შესაძლებელი კომენტარი: თომა აქვინელისა და იოანე პეტრიწისა. აქვინელი ხაზს უსვამს პროკლეს ნააზრევში პირველ ერთს, რომელიც მისთვის ღმერთია და სხვების განსაზღვრა მას, აქვინელს, არ სურს არავითარი შემდეგი საფეხურებით მოქმედება ძალთა მიერ. აქვინელისათვის ეს ერთი=ღმერთი არის ყოველს შემქმნელი და თავიდან ბოლომდე იგია შექმნის საწყისიც და ბოლოც.

¹ *Causa causae* (§ 1).

² იოანე პეტრიწი, II, 133, § 70.

³ იქვე, თავის ბოლო.

ი. პეტრუწი მიჰყვება დებულებას, რომ პირველი „შემდგომთა არს პირველი“, რომლებიც მას როგორც აძლიერებენ (იგი მიზეზთა მიზეზთა, შემდგომთა მოქმედთა პირველთა), ისე განსაზღვრავენ, რადგან პირველის ძალა ნახლობელ საფეხურს ერთვის და არ ცვლის, დავინსაოძოთ, რომ ასეთი ინტერპრეტაცია შემდგომთა გამოავლენდა „მიზეზთა წიგნში“ იმ ნაკადს, რომელიც საშუალო საუკუნეებში მატერიალიზმის შემცველად ითვლებოდა. აქედან გასაგები გახდება „მიზეზთა წიგნის“ მნიშვნელობა, როგორც საშუალო საუკუნეებში პანთეისტური მატერიალიზმის ჩანასახის ამოსავალი წერტილისა.

თომა აქვინელმა „მიზეზთა წიგნის“ თავის განმარტებაში აღნიშნული სამთავით განსაზღვრა წყარო ამ წიგნის პირველი თავისა, რომელიც ავტორს უნდა ამოეღო პროკლეს წიგნიდან. აქვინელი ერთში მართალია: მიზეზთა წიგნის ავტორს უნდა რამდენიმე თავით ესარგებლა პროკლეს წიგნიდან. რათა ერთი თავი გაეკეთებია მათგან. წინააღმდეგ შემთხვევაში, 211 თავისაგან 31 თავი არ მიიღებოდა. მაგრამ აქვინელს მხედველობაში უნდა მიეღო ისეთი თავებიც პროკლეს „კავშირნი“-დან, რომლებიც აუცილებლად საჭირონი იყვნენ სწორედ პირველი თავის ნათელსაყოფად. ნათელია, რომ გარკვეული უნდა ყოფილიყო, ყოვლის უწინარეს, „პირველი=ერთი“ და შემდეგ — რომ ეს პირველი სიკეთეა და რომ მიზეზთა მიმართება რკალს წარმოადგენს.

ამ გარემოებას სერგი რეშაინელმაც მიაქცია ყურადღება და მიზეზთა დამოკიდებულების გვერდით — ერთისაგან დაწყებული, ვიდრე უკანასკნელ მიზეზამდე და პირაქით — მსოფლიოს მიზეზთა რკალის სახით ბრუნვაში გამოხატა. ვის უჭერს სერგი რეშაინელის თეზა მხარს: თომა აქვინელს თუ იოანე პეტრუწს? გავარკვიოთ.

თომა აქვინელმა ყურადღების გარეშე, დატოვა თავი მეთერთმეტე. ცხადია, პირველ თავისათვის გამოსაყენებელ წყაროთა შორის. ეს კი დაუშვებელი იყო. ი. პეტრუწი, მოჰყავს რა ეს თავი თავის „განმარტება“-ში, გამოჰყოფს თეზისს:

„ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან ერთისა მიზეზისაგან. პირველისა“-1. ეს დებულება, ნათელია, ფარავს „მიზეზთა წიგნის“ § I-ის დებულებას, რადგან გამოხატავს პირველის შემძლეობასა და მის კავშირს ყოველ შემდგომ მიზეზთან, რადგანაც პირველი არის ყველა შეძღვრებულ ძლიერი და მეორე — მოიცავს ყოველი მყოფს. საკვირველია თომა აქვინელის მიერ ამის შეუძინეველობა, მით უმეტეს, რომ პირველისათვის პირველსა და მყოფს შორის ურთიერთობა შესავალია ისეთი დებულებისათვის, რომელიც „მიზეზთა წიგნის“ პირველ თავშია მოცემული.

ი. პეტრუწი ანტიკური ფილოსოფიის იშვიათი ცოდნით მაშინვე ამჩნევს, რომ პროკლეს მეთერთმეტე თავის დებულება მიმართულია იმათ წინააღმდეგ, „რომელთა შემოქმედებითი მიზეზი ექსორია ყვეს“-1. პეტრუწი აქვე აღნიშნავს, რომ ესენი იყვნენ სტაგირელი (ე. ი. არისტოტელე), ალექსანდრე აფროდიზიასი და „მისნი თანმესნოლენი“. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ

ი. პეტრიწი ამახვილებს ყურადღებას არისტოტელეს ასეთ შეცდომაზე, როგორც უკანასკნელმა უსაყვედურა პლატონს: პეტრიწი აღნიშნავს, რომ არისტოტელემ და „მოსთა მესხოლეთა“ მოგლიჯეს („ექსორია ყვეს“) პირველი მიზეზი შემდგომთაგან — მყოფიერებისაგან.

პეტრიწის მიერ პროკლეს წაკითხვა ნათელი ხდება „კავშირის“ მომდევნო ადგილებიდან, სადაც ვკითხულობთ: „არ რომლისაა არს მყოფთაჲსა მიზეზი“, ესე იგი მიზეზი (პირველი) ცალკე აღებულის რომელიმე ერთი მყოფის მიზეზი არ არის; აგრე რომ იყოს, დაირღვეოდა ყოფიერების წესი და აღმოჩნდებოდა, რომ ზოგსა აქვს მიზეზი და ზოგიც უმიზეზოა. თუ მიზეზი გაუქმდა რომელიმე ნაწილისათვის, აირევა მთელი ქვეყანაო, „რამეთუ უჩინოჲსაჲსა პირველი არსთა მიზეზი, თანავე უჩინო იქმნეს წესი არსთაჲსა“. წესიერება მთლიანობაშია — ასეთია პეტრიწის მიერ პროკლეს წაკითხვა, სადაც ერთი არა მარტო მიზეზია, რომლისაგან „ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან“, არამედ იგი „იპყრობის საკრველთაგან“ ერთისა!

წესი არ უნდა იქნეს გაგებული — გვეუბნება პეტრიწი — როგორც „დადებული“ ანუ „ცეებრი“, „არამედ არსთა თანა წარმოდგომილი წესი“, დაპირისპირებული „ქცევასავე თანა“ წესისათვის.

ასევე ნათელი ხდება პეტრიწის მიერ პროკლეს გაგება ამავე მეთერთმეტე თავის შემდეგი ადგილის განმარტებიდან:

„ანუ იყვენ მრგულიე მიზეზნი და გასაზღვრებულ ყოველნი“². ი. პეტრიწის მსჯელობა ნათელია, თუმცა სავსებით არ ლაგდება იმაში, რაც პროკლეს აქვს ნათქვამი. ჩვენ რომ მარტო მიზეზთა და მიზეზოვანთა თანმიმდევრობაც გაგვაჩნდეს, მაშინ გვექნებოდა „ერთი მეორისა მიზეზ“ და იგივე და ერთი მიზეზცა იყოს და მიზეზოან, და, სადაჲთ იწყო, მუნვე დასრულდეს, და, სადაჲთ დასრულდეს, მუნითცა იწყოს“³. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ აღარ იქნებოდა მიზეზი, რომელიც მიზეზოვანი აღარ იქნებოდა, ესე იგი „არა სადა მოგუხუდეს უზადო და პირველი მიზეზი, არამედ მიზეზცა და მიზეზოან“. ასე შეიქმნებოდა რკალი, რადგან უკანასკნელნი მიზეზნი კვლავ გახდებოდენ „მამყოფებელ ბუნებით პირველთა და მიზეზთა“. მაგრამ ასეთი რკალი შეცდომაა, წესს არ წარმოადგენს. რადგან მასში იქნებოდა პირველისა და შემდგომის განუჩივრობა. ამისთანა პირობებში, „კუალად აღიშალოს წესი არსთაჲსა და არდა იყვენ პირველნი და შემდგომნი და ზესთანნი და დარენი... რომელ არს შეუძლებელ ბუნებისგან საქმეთაჲსა“.

ამრიგად, შესანიშნავია ი. პეტრიწის გაგება პროკლესი, რომ პირველი მიზეზი არის წესის თავდები, მაგრამ ისე, რომ იგი იცავს წესსა შემდგომთა. აქ ნათელია პეტრიწის ინტერპრეტაცია პროკლეს პირველი გადმომღებელის აზრის წინ წამოყენებით, როგორც პირველისა, „რომელიც შემდგომთა პირველი“. საქმე მარტო რკალში კი არ ყოფილა, არამედ ისეთში, რომელიც პირ-

¹ იოანე პეტრიწი, გვ. 39-40.

² იქვე, გვ. 40.

³ იქვე.

ველითაა შეკრული. ი. პეტრიწმა ასე გაიგო პროკლეს პირველი ქართველი გად-
მომღებელი, შეითვისა მისი აზრი, უსაყვედურა მას მხოლოდ, რომ მას — ამ
ქართველ გადმომღებელს — „წარეცონა სამხილო უვიცობასაჲ“ თავის თანამე-
მამულეთა. იგივე თვალსაზრისი ი. პეტრიწმა თამამად გამოიყენა პროკლეს
წაკითხვა-განმარტების დროს. დასრულება-დასაწყისის წესი არეული წესიად —
ამბობს პეტრიწი და იგი „შეუძლებელ არს ბუნებისაგან საქმეთაჲსა“. რკალია
ქვეყნის განვითარება, მაგრამ უბრალო ბრუნვა კი არა, არამედ წარმატებაზე
დამყარებული. დასაწყისი და დასასრული ერთნაირი ვერ იქნებაო — აცხადებს
პეტრიწი. „არს ვიდრემე ერთი პირველი მყოფთაჲ მიზეზი და მის გამო წესი
და განგებაჲ არსთაჲ“¹.

ასე აფართოებს ი. პეტრიწი პროკლეს წიგნის 11 თავს და ლაპარაკობს არა
მარტო ერთზე, როგორც მიზეზზე. რომლისგანაც იწარმოებიან მყოფნი, არამედ
ამ ერთის მნიშვნელობაზე მყოფთა წესისათვის და მისი — ერთის ყოფიერე-
ბის შიგ ჩართვის, მის მიერ არა მარტო ყოველის მიზეზობაზე, არამედ წესის
დამყარებასა და არსთა განგებაზე.

აქედან დანახული, გასაგებია ისიც, თუ რა წიგნი თარგმნა სერგი რეში-
ნელმა სირიულ ენაზე ბერძნული ენიდან. მისი განცხადება, რომ მიზეზთა
შესახებ სწავლა მსოფლიოს (უნივერსუმის) შესახებ სწავლაა, მნიშვნელოვანია
იმ გაგრძელების წყალობით, რომელიც ასე გაუგებარი შეიქნა დასავლეთის
მეცნიერებისათვის² და რომელიც შეიცავს მთელი პროკლესის ნამდვილ აზრს.
ამ გაგრძელებაში ნათქვამია, მსოფლიოს მიზეზნი ამტკიცებენ, რომ იგი, ე. ი.
მსოფლიო, რკალს წარმოადგენს. ახლა ვიცით, რომ ეს რკალი პირობადებულია
ერთისაგან. რომელიც არის „ერთი პირველი მყოფთა მიზეზი“. რეშინელის
წიგნის მოკლე დასათაურება-აღწერილობაჲ კი ნათელია, რომ „ტრაქტატში“,
რომელიც მან გადმოთარგმნა. გათვალისწინებულია მიზეზთა ისეთი სწავლება,
რომლის მიხედვით ქვეყანა (მსოფლიო) რკალებრივ ბრუნვას შეიცავს³.

არ შეიძლება შემჩნეული არ იქნეს, რომ პროკლეს ისეთი გაგება, როგორ-
საც მხარს უჭერს პეტრიწი, ვერ დასაბუთებებს პირველი მიზეზის ისეთ დამო-
კიდებულებას ქვეყანასთან. რომელიც წესს უნდა მოასწავებდეს. საიდან ჩანს,
რომ პირველი მიზეზი იმის გამო, რომ ის პირველია, წესის დამამკვიდრებელიც
იყო და ქვეყნის განმგებელიც? ეს საკითხი ღიად დარჩება მანამდე, ვიდრე არ
გამოირკვევა, რომ პირველში იმთავითვეა ჩადებული ასეთ მიღწევათა გამოვ-
ლენის შესაძლებლობა.

თომა აქვინელს ჰგონია, რომ ასეთი წესი მიზეზის ცნებიდან გამომდინა-
რეობს და, თუ მიზეზი საზოგადოდ წესის შემცველს ნიშნავს, პირველ მიზეზს
ასეთი ღირსება კიდევ მეტი ექნებოდა, მაგრამ პროკლეს შეხედულებათა თომა
აქვინელის განმარტება ამ შემთხვევაშიაც არაა სასვებით ის, რაც საჭიროა.
მართლაცდა, თომა აქვინელი თანმიმდევარია, როცა პირველის ცნებიდან ანუ,

¹ იოანე პეტრიწი, გვ. 41.

² Otto Bardenhewer, De summa bonitate, გვ. 40.

³ quo demonstratur universum circulum efficere.

როგორც აქვინელი ამჯობინებს თქვას, პირველის „სახელიდან“ კი არ გამოყავს წესი, არამედ მიზეზისაგან, მით უფრო, რომ მიზეზიდან მერე შესაძლებელი გახდება ერთზედაც დადგენილ იქნეს იგივე თვისება, რადგან პროკლესათვის პირველი მიზეზი და პირველი ერთი თანაბარია. მაგრამ საიდან ჩანს, რომ მიზეზი (თუნდაც პირველი) წესის შემცველია, თუ მის ცნებაში (სახელში) უკვე იმთავითვე არაა შეუმჩნეველად ჩადებული ეს თვისება? არსაიდან არ ჩანს. აქვინელი პირდაპირ აცხადებს: „რადგან სახელი მიზეზი ერთგვარ წესს გულისხმობს“, რაც არაფრის მოქმელი არაა დასაბუთების თვალსაზრისით¹.

ამით ისმება საკითხი, რომ პირველის მაწესრიგებელი ძალის დასამტკიცებლად „მიზეზთა წიგნის“ პირველი თავისათვის საჭირო იყო ისეთი თავი პროკლეს „კავშირნი“-დან, სადაც პირველი (მიზეზი) თვისობრივად იქნებოდა გამოყვანილი და ამ თავისი თვისების გადაცემის უნარს გამოიჩინდა. ამისათვის კი, ახლა ეს ცხადია, „მიზეზთა წიგნის“ ავტორისათვის საჭირო იყო პროკლეს „კავშირნის“ მეთორმეტე თავის გამოყენებაც.

მეთორმეტე თავის ძირითადი თეზა იკითხება ასე:

„ყოველთა მყოფთა დასაბამი და მიზეზი უპირატესი კეთილობა არს“². ეს თავი საჭირო აღმოჩნდება იმისათვის, რომ გასაგები გახდეს არა მხოლოდ პირველმიზეზობა კეთილობისა, არამედ წესი ქვეყნის რკალბრივი ბრუნვისა. დამტკიცების თვალსაზრისით ეს თავი მისდევს ნაცად წესს „აღმოჩენთაჲსა“, თუმცა შედარებით მდარე და სუსტია. აქაც თუ მიღებული არ იქნება წამოყენებული თეზისი, მაშინ დაშვებული იქნება სხვა, მისი საწინააღმდეგო და უკანასკნელის უდგომობისაგან გამოიყვანება დასკვნა პირველის აობისათვის.

დამოუკიდებლად დამტკიცების უდავო სისუსტისა, რადგან იგი წინასწარ დაშვებულს პირველი სიკეთის უპირატესობას ემყარება, თვით წესი სოფლის ბრუნვისა ახსნილია პირველის კეთილობით. ეს კეთილობა, ცხადია, „უფროის მძლეა“ ყოველი შემდგომი მიზეზ-კეთილობის მიმართ და მით აშკარა ხდება, რომ „მიზეზთა წიგნი“ მეთორმეტე თავის გამოყენების გარეშე ვერ დაიწერებოდა. მაგრამ, ამის გარდა, თვალსაჩინოა ის, რომ ყოველი გაკეთილებული ისწრაფის უპირატესი კეთილობისაკენ და ამით იქმნება ის რკალბრივი განვითარება, რომელიც პირველი მიზეზიდან, როგორც ასეთიდან, არ გამოიყვანებოდა. ახლა, პირველი მიზეზის უმაღლეს კეთილობად აღიარების შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში, გასაგებია აზრთა მიმდინარეობა, რომლის მიხედვით პირველი მიზეზი-კეთილობა აკეთილებს ყოველთა შემდგომთა და, როგორც უაღრესი კეთილობა, იწვევს სწრაფვას მისდამი ყოველივე გაკეთილებულისა. ამის გამოა, რომ „კეთილობასა ეტრფის მყოფი ყოველი და თვსთა ტკივილთა საწყურად ერთსა და პირველსა კეთილობასა უკუედინების“.

ი. პეტრიწი არ კმაყოფილდება მიზეზის=კეთილობის მხოლოდ წესის საწყისად გაგებით. მართალია, მან გაუსწრო თომა აქვინელს, რომლისათვის პირ-

¹ თომა აქვინელი, შეად. ზემოთ მოყვანილი ადგილი ლათინურად: *Quia nomen causae ordinem quendam importat*, *Comment.*, § 1.

² იოანე პეტრიწი, II. გვ. 43, თავი 12.

ველი მხოლოდ წესის წყაროა, მაგრამ მას — პეტრიწს — პროკლეს „კავშირ-ნის“ მეთორმეტე თავში სურს ამოიკითხოხ „ერთი“ — „პირველი“ კეთილის გამაერთიანებელი ძალაც და გაკეთილებაც. მყოფი, როგორც პირველისაგან გაკეთილებული, „უკუნ ერწყუმის, ვითარ გადიონისებული და გაერთებულნი ერთისა მიერ და გაკეთებულნი კეთილობისა მიერ“. აქ, მამასადაამე, ნათელია, როგორ კითხულობს ი. პეტრიწი პროკლეს ტექსტს და როგორ ასრულებს მას და ავითარებს პეტრე იბერის მიერ პირველად გადმოღებული პროკლეს ტექსტის მიხედვით.

სერგი რეშაინელის წიგნის სათაური-აღწერა ახლა ნათელია. დასავლეთის მეცნიერებამ ეს ვერ გაიგო იმიტომ, რომ მას არ ესმოდა დიალექტიკის განვითარების ის საფეხური, რომელზედაც იდგა პროკლეს პირველი ქართველი გადმომღებელი. ქვეყნის ბრუნვა, რკალბრივად გაშლილი, ცოდვისა და მიზღვის ამბავს გამოირიცხავდა და, საფიქრებელია, ეს უშლიდა ხელს თომა აქვინელს ასეთი ქვეყნის მიღებისათვის.

დასაბუთების წარმოდგენილ ნაირობასაც ი. პეტრიწი ისევე უყურებს, როგორც, საზოგადოდ, მთელს გადმოღებას პროკლეს „კავშირნისა“, დიდების შარავანდელით გარემოხვეული ქართველის მიერ გაკეთებულს. „ესე აღმოსაჩენი იყო შემდგომთაგან პირველთაგანი“ — ხაზგასმით აცხადებს ი. პეტრიწი. აქ, დამთხვევასთან გვაქვს საქმე არა მარტო ნააზრევისა და იდეების, არამედ გამოთქმის მხრივაც: აქაც გადამწყვეტი პირველ „რომელ შემდგომთა არს პირველ“. ამის შემდეგ, ი. პეტრიწი გადაჭრად აცხადებს: „ზესთ და მიზეზ ყოველთა პირველი კეთილობაა, რომლისადაც ყოველნი არსნი აღკრულ არიან“. ი. პეტრიწის პათოსი საზრდოობს პროკლეს ისეთი წაკითხვისაგან, როგორც მას, პეტრე იბერის წაკითხვაზე დამყარებულს, წარმოუდგენია პროკლეს აზრთა დინება.

„მიზეზთა წიგნის“ პირველი თავის ფარგლებში ჩვენთვის ყველაფერი ცხადი გახდა, მაგრამ განვიხილოთ მაინც იმავე წესით ამ წიგნის მეორე თავიც, რათა დავრწმუნდეთ, რომ ერთხელ გამორკვეული გზა აღარ იცვლება.

მატერიალისტური დასკვნების გამოყვანის თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანია პროკლეს „კავშირნის“ მეორე თავის განხილვა, სადაც ლაპარაკი ყოფიერებისა და ცნობიერების ურთიერთობაზეა. მართალია, ურთიერთობა ყოფიერებასა და ცნობიერებას შორის არაა აქ ჩამოყალიბებული ისე გამოკვეთილად, როგორც საჭიროა, მაგრამ ეს არც შეიძლებოდა ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების ამ საფეხურზე (V საუკუნეში). ყოველ შემთხვევაში, მსჯელობის მთავარი საგანი არის ყოფიერება, გონება და სული, რომლებიც წარმოდგენილია დამოკიდებულებების ისეთ იერარქიულ სისტემაში, სადაც პირველ ადგილზეა ყოფიერება, მეორეზე გონიერება და შემდეგ — სული. ასეთ გაყოფას გონიერებასა და სულზე თავისი სპეციფიკური საბაზი აქვს პროკლეს ფილოსოფიაში, რასაც ქვემოთ გავეცნობით.

დამახასიათებელია მეორე თავისათვის, ამის გარდა, დროის პრინციპის

¹ იოანე პეტრიწი, II, გვ. 44.

გამოყენება დასახელებულ სამ ელემენტს შუა მიმართების გამოსაყვანად და, აგრეთვე, სულისათვის შემაერთებელი ფუნქციის მიწერა ზედროულსა და დროულს შუა. ერთი სიტყვით, „მიზეზთა წიგნის“ მეორე თავს ყველა ნიშანი აქვს, რითაც მას შეეძლო საშუალო საუკუნეთა აზროვნებაზე ისეთი გავლენაც მოეხდინა, რომ გამოეწვია მატერიალისტური აზროვნების ერთგვარი პანთეისტური ჩანასახი ამ ეპოქაში.

გადავიდეთ ტექსტის გარჩევაზე:

„ყოველი ყოფიერება არის ნაწილობრივ მარადიულობაზე მალა და წინარე მისა, ნაწილობრივ მარადიულობასთან ერთად, ნაწილობრივ კი მარადიულობის შემდეგ და ზედროულად. ყოფიერება, რომელიც არის ნამდვილად მარადიულობის წინარე, არის პირველი მიზეზი, რადგან მისი მიზეზია“¹.

ამ ციტატიდან სრულიად ნათელია, რომ ყოფიერება (E s ს პირველი მიზეზი. მაშასადამე, პირველი მიზეზი=უმალღესი სიკეთე და ღმერთი ყოფილა იგივე, რაც ყოფიერება. აქედან არაა ძნელი იმის გაგება, რომ სათანადო სიტუაციაში შეიძლებოდა ღმერთისა და უმალღესი სიკეთის და ყოველი ყოფიერის გათანაბრება, რაც პირველი ჩანასახი ფორმა უნდა ყოფილიყო ბუნებისა და ღმერთის გაიგივების; ამ დებულებამ, როგორც ცნობილია, სათანადო შედეგები გამოიღო ფილოსოფიის ისტორიაში პანთეისტური და პანენთეისტური სისტემების სახით. ამდენად, უკვე ისახება იმის საფუძველი, რომ 1210 წ. პარიზის კრებას ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის მოძღვრების შეჩვენებასთან ერთად „მიზეზთა წიგნიც“ აეკრძალა და მისი დაწვა მოეთხოვა.

პროკლეს წიგნის რომელი თავებიდან არის გადმოღებული „მიზეზთა წიგნის“ მეორე თავი? როგორც პირველი თავის გარჩევისას, იმავე მეთოდის გამოყენებით, განვიხილოთ თომა აქვინელის „კომენტარი“ და შემდეგ შევადართ ი. პეტრიწის „განმარტებას“.

§ 88 უდავო კავშირშია „მიზეზთა წიგნის“ მეორე თავთან. მისი მთავარი თეზა ასეთია:

„ყოველი ნამდვილ მყოფი ანუ პირველ საუკუნოვსა არს, ანუ საუკუნესა შორის, ანუ იზიარებს და თან იქონებს საუკუნესა“.

თომა აქვინელი ამ დებულებას ამატებს მაშინვე მეორე დებულებას, პროკლეს წიგნის 169 თავიდან ამოღებულს:

„ყოველსა გონებასა საუკუნოსა შორის აქუს არსება და ძალი და მოქმედება თვისი“.

ამასთან აქვინელი ურთავს § 191:

„ყოველსა სულსა ზიარებადსა არსებაა უკუე საუკუნოა აქუს, ხოლო მოქმედებაა ეამის-შორისი“.

ამავე მეორე თავის შედგენისას გამოყენებული უნდა იყოს § 87, სადაც მთავარი დებულება ასეთია:

„ყოველი საუკუნოა მყოფი არს, არამედ არა ყოველი მყოფი საუკუნოა“.

¹ ეს ტექსტი ლათინურად ზემოთ იყო ნაწილობრივ მოყვანილი: „Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate...“ Lib. de causis, § 2

ი. პეტრიწი § 88 წაკითხვისას ხაზს უსვამს ღეთაების მალა ყოფნას საუკუნის მიმართ, მიუხედავად ნამდვილი მყოფის სამი სახეობისა. სხვა მხრივ, პეტრიწი 88 თავის უბრალო კომენტარის იქით არ მიდის.

სამაგიეროდ, განსაკუთრებული ინტერესით არჩევს ი. პეტრიწი 169 თავს პროკლეს ტექსტისა: „გონება მარადიულია („საუკუნეთა შორისი“), რადგან მას არ აქვს გასაგონო, ესე იგი შესამეცნებელი თუ მოსააზრებელი თავისი თავის გარეთ, რადგან იგი „იმოქმედებს თვსდამი, და ხედავს თვსდამი. რამეთუ ყოველივე თვს შორის შემოუცავს გასაგონოდ“. მას, პირველ მიზეზს, რომელიც აქ უკვე ღეთაებზე მოიხატება, არაფერი ყავს თვის გარეთ, რასაც მისი მიზიდვა ანუ ყურადღების მიპყრობა შეეძლება.

„არცა გამგონე სხუად არს და არცა გაგონებული, არამედ გამგონე გაგონებული და გაგონებული გამგონე“¹.

აი, ეს თავის არსებობაში ჩაკეტილი ღმერთი არის ის გამოუთქმელი, დაუსახელებელი და, საზოგადოდ, „უცნაური და უთქმელი“, რომელზედაც სხვა შემთხვევაში (მაგ., წიგნში — „საღმრთოთა სახელთათვის“ ანუ „მისტიკურ თეოლოგიაში“) ექნება ლაპარაკი არეოპაგიტის ფუძემდებელს, რომლის თვალსაზრისით ამ შემთხვევაშიაც ი. პეტრიწი კითხულობს პროკლეს ტექსტს.

191 თავს იოანე პეტრიწი უბრალო ტექსტუალურ კომენტარს უკეთებს და ჩერდება პროკლეს მსჯელობის ფორმალურ მხარეზე. ეს არ ნიშნავს, რომ ი. პეტრიწი არ ხედავდეს ამ თავის იმ მხარეს, სადაც აღნიშნულია სულის შუამდებარება პირველ მიზეზსა და დროულ ქვეყანას შორის. ეს დებულება უფრო ნათლადაა გამოთქმული 190 თავში, სადაც ი. პეტრიწს, აგრეთვე, შეუუმჩნეველი არ დარჩა დებულება:

„ყოველი სული საშუალი არს განუწყვალებელთა და სხეულთადმი განწყვალებულთა“.

აი, ამ თავის განმარტებაში ი. პეტრიწი საგანგებოდ ჩერდება საშუალის მნიშვნელობაზე. სული ორივე უკანასკნელ დასახელებულ თავში შუამავლად არის აღიარებული; ამიტომ, ი. პეტრიწმა საჭიროდ სცნო მისი საგანგებოდ განმარტება. საშუალის, როგორც ორი განსხვავებული სფეროს შემაერთებლის, ბუნება მის როლთან არის დაკავშირებული, რადგან მან ორი, ერთიმეორისაგან განსხვავებული და შეიძლება დაპირისპირებულიც უნდა შეაერთოს. თუ შესაერთებელი ერთი იქნებოდა, მაშინ საშუალოც საჭირო არ იქნებოდა. აქ აზრი განსხვავებულის ანუ დაპირისპირებულის შეერთებას აქვს.

„ჯერ არს — ამბობს ამის გამო ი. პეტრიწი — რაღთა საშუალი ორთავე კიდურთა უმსგავსოობითა ჰგვანდეს და შეაკრნეს და მოპრთნეს ორნივე უმსგავსონი არსებანი, და აზიარნეს ყოვლითურთ უზიარებელნი“².

ასეთია დიალექტიკის განვითარების ეს საკვირველი ნიმუში, რომელიც პირდაპირ დაკავშირებულია არეოპაგიტის შემქმნელთან, რადგან უმსგავსობით მსგავსება წინააღმდეგობათა მთლიანობის ადრინდელი სახეა, რომელიც

¹ იოანე პეტრიწი, ტ. II, გვ. 186, თავი 169.

იქვე, გვ. 196, თავი 190.

შესაძლებელი გახდა მხოლოდ ნეგაციის, უარყოფითის დადებითი მნიშვნელობის აღმოჩენის შემდეგ, რაც პროკლეს იდეებიდან გამომდინარეობდა, მაგრამ მან თვითონ ჯერ არ იცოდა.

აღსანიშნავია შემდეგ სულის ადგილი ანუ სირაჲ, ეგოდენ მნიშვნელოვანი არეოპაგისტულ მოძღვრებაში იერარქიის შესახებ, სადაც „სულთა სირაჲ“ იგულისხმება. აქედან ნათელია, რას წარმოადგენს სული და რა ადგილი უჭირავს მას ქვეყნის საფეხურებრივ წყობაში. იგი ყოფიერების შემდგომია. მას შეეძლო მიეცა საბაბი „მიზეზთა წიგნიდან“ ზოგიერთი მატერიალისტური დასკვნისათვის. მაგრამ, მეორე გაგებით სული საშუალოა ყოფიერებისა, როგორც პირველ მიზეზსა და დაბალ საფეხურთა შორის. ამდენად, სულს ორი მხარე აქვს: ერთი, რომლითაც იგი მარადიულს ეზიარება, რომელიც სუფევს როგორც განუწილებელი ერთი, და, მეორეს მხრივ, დროულსა და განაწილებადს. ამდენად აქ, ცხადაა, არა გვაქვს ჩამოყალიბებული ამოსავალი მატერიალისტური აზროვნებისათვის, მაგრამ თუ პირველ ყოფიერებას, რომელიც არს პირველი მიზეზი, ვინმე, რკალბრივ ბრუნვაში, ნივთიერებად გაიგებდა, რადგან ყოფნა ჩივთის გარეთ ძნელი მოსაზრებელი იყო, მას არაფერი უშლიდა ხელს ღვთაება ნივთიერებად გამოეცხადებინა.

ყურადღების ღირსია, მეორეს მხრივ, სულის სირაჲს საშუალო როლის აღიარება ზედროულსა და დროულს შორის, რადგან ეს გამოხატავდა ზუსტად არეოპაგისტულ დებულებას და, ამდენად, ავტორის იდენტივობას ორივე შემთხვევაში დოკუმენტალურად დაასაბუთებს, რაზედაც ლაპარაკი გვექნება შემდეგ.

„მიზეზთა წიგნის“ ამ მეორე თავის ირგვლივ საინტერესოა ორი განმარტების დაპირისპირება სწორედ სულის საკითხის გამო. თომა აქვინელი ფიქრობს, რომ „მიზეზთა წიგნის“ მეორე თავში თითქოს ლაპარაკია „მსოფლიო სულის“ შესახებ, რომელსაც — წერს აქვინელი თავის კომენტარში — ფილოსოფოსნი ზეცას მიაწერენ¹.

მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ თომა აქვინელი ამ შემთხვევაში აშკარა სიყალბეს ჩადის და არეოპაგისტის შექმნელის სრულიად გარკვეული და ნათელი მოძღვრება სურს გასაღოს არისტოტელეს მოძღვრების იმ იდეალისტურ ნაკადად, რომელიც მსოფლიო სულს ეხება. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სულის შესახებ მოძღვრებას, რომელიც მოცემულია „მიზეზთა წიგნში“, არაფერი აქვს საერთო მსოფლიო სულთან. იგი მსოფლიოში ერთ-ერთი დაფეხურია (სულთა „სირაჲ“ ანუ საფეხური) და არა მსოფლიოს, როგორც ასეთის, სული. ეს სულთა სირაჲ თავისი გარკვეული ადგილის გამო ასევე გარკვეულ როლს ასრულებს. იგი ქვეყნის ზემო საფეხურს — პირველ მიზეზს-ყოფიერებას-უმაღლეს სიკეთეს — აერთებს უფრო დაბალ საფეხურთან — იმ ქვეყანასთან, სადაც დროის პრინციპის მიყენებით ქვეყანა ხიმრავლედ, ესე იგი მრავალ საფეხურად არის გაშლილი.

რა თქმა უნდა, ი. პეტრიწს ვერ მივაწერთ პროკლეს „კავშირის“ აუცი-

¹ თომა აქვინელი, Th. Aquinatus, Comment., § 2.

ლებლად წმინდა მატერიალისტური თვალსაზრისით წაკითხვას, რადგან ასეთი თვალსაზრისი არ ჰქონია მის მისაზრდელ მოაზროვნეს — პეტრე იბერს. ჩვენ ამ საფეხურზე ყოველგან მხოლოდ ელემენტზე, მხოლოდ მატერიალისტურ მხარეებზე შეგვიძლია ვილაპარაკოთ. არისტოტელესაც ჰქონდა, როგორც ვიცით, მატერიალისტური ელემენტები თავის ნააზრევში, მაგრამ თომა აქვინელმა მანც ისარგებლა მსოფლიო სულის შესახებ ზოგიერთი აზრით და „მიზეზთა წიგნის“ სათანადოდ წაკითხვაც იდეალისტურად გააპირა სწორედ სულის საკითხისათვის, თუმცა არისტოტელესთან არაიდეალისტური აზრების ამოკითხვაც შეიძლებოდა.

იოანე პეტრიწი საინტერესოა მით, რომ პროკლეს მოძღვრებას სულის შესახებ თავისი ადგილი შეუნარჩუნა, თომა აქვინელივით არისტოტელურ-იდეალისტური ინტერპრეტაციით გატაცებისაგან თავი შეიკავა და გვაჩვენა, როგორ შეიძლებოდა შეუბღალავად პროკლეს ისეთი წაკითხვა, ვთქვათ § 190-ისა, რომ სული დარჩენილიყო, როგორც „საშუალ“ მაღალ და მდაბალ საფეხურთა შორის. სულის ეს შუამავლობა ი. პეტრიწმა გაამაჩვილა პეტრე იბერის ნეგატიურ დიალექტიკაზე დამყარებით, მაგრამ ამით არ მოუხსნია ერთი რამ: სული ორის, ერთიმეორისათვის უმსგავსთა მსგავსებააო. კიდევ რომ წარმოვიდგინოთ — მაღალი საფეხური მხოლოდ გონებაა და დაბალი საფეხური მხოლოდ მატერია-ნივთიერება — და ესენია ის უმსგავსონი, რომლებიც სულმა უნდა გააერთიანოს, მანც აუცილებელია დასკვნა, რომ ორი „უმსგავსთა დასგავსებული საშუალ“ შეიცავს მატერიის, ნივთიერების ელემენტსაც. ესეც მიუღებელი იქნებოდა სულის იდეალისტურად გამგებელთათვის და პარიზის კრებას ესეც ეყოფოდა „მიზეზთა წიგნისა“ და მასზე დამყარებული მატერიალიზმის ჩანასახის შეჩვენებისათვის.

მაგრამ პირველი მიზეზის შესახებ „მიზეზთა წიგნში“ არაა ისეთი მდგომარეობა, რომ იგი აუცილებლად იდეალისტურად იქნეს ინტერპრეტირებული. ღმერთის ხსენება პირველი მიზეზის განმარტების დროს თავისთავად არაფერს ნიშნავს; ჩვენ ვიცით ფილოსოფიის ისტორიაში ღმერთის ბუნებასთან გაიგივების მაგალითები და ასეთი პანთეისტური წარმოდგენა მატერიალიზმის ზოგიერთი სახეობის გზადაც გამომდგარა¹. „მიზეზთა წიგნში“ პირველი მიზეზი ყოფიერებასთანაა გაიგივებული და რამდენადაც ყოფიერება ქვეყნის ყველა მოვლენაზეა განვრცობილი, ამდენად პანთეიზმისაკენ აქაც გზა გაშლილი იყო; თუ სული მეორად ადგილზე მოთავსებული „საშუალის“ ფუნქციას ასრულებდა, ცხადი იყო, რომ ასეთ შეხედულებათა სისტემას ადვილად შეეძლო ხელსაყრელ პირობებში საბაბი მიეცა მატერიალისტურ შეხედულებათა ერთგვარი სახეობის შემუშავებისათვის.

ამას თუ დაერთვება ქვეყნის საფეხურებრივობის იდეა, რომლის ძალით საფეხურები აუცილებლობის იდეის მატარებელნი არიან და ღმერთის მიერ ქვეყნის შექმნაში ჩარევას განსაზღვრავენ, მაშინ სურათი საბოლოოდ ირკვევა. იოანე დამასკელიდან თომა აქვინელამდე დასავლეთის სქოლასტიკა ებრძოდა

¹ ასეთია, მაგ., ღმერთი ანუ ბუნება სპინოზისი (Deus sive natura).

აუცილებლობის შემცველ ქვეყნის საფეხურებრივ გაშლის იდეას. ამ აზრთა კონტექსტში ზული დაყვანილ იქნა არა თავისუფლად მოქმედ იდეალი-სტურ საწყისამდე, არამედ შუამავლის შემსრულებლამდე პირველ მიზეზსა (ყოფიერება — სიკეთე — ღმერთი) და საგანთა და ნივთთა „განწვალებად“ სფეროს შუა.

თომა აქვინელს ამ სულის გაკეთილშობილება უნდოდა და მოუხმო ძველი ტილოსოფოსების შეხედულებას მსოფლიო სულის შესახებ¹. ი. პეტრიწმა უარყო ეს „მსოფლიო სული“ და ახსნა პროკლეს მოძღვრება სულის შესახებ, როგორც მოძღვრება ზაშუალებზე „რადთა ზაშუალთა მიერ იზიარებოდინ ყოველნი“². ასე ირკვევა პროკლეს წიგნის განსხვავებული განმარტება იმისდა მიხედვით, თუ ვინ როგორის თვალსაზრისით ცდილობს მის წაკითხვას. ეს იმის მაჩვენებელი კი არაა, რომ თითქოს თომა აქვინელმა ვერ გაიგო პროკლე და ქართულმა მოაზროვნემ აჯობა მას ამის გაგებაში. არა, ასეთი მიდგომა არამეცნიერული იქნებოდა. საქმე იმაშია, რომ პროკლეს აზროვნებაში იყო სხვადასხვა შესაძლებლობანი და პირობებისა და იდეოლოგიური კარნახის მიხედვით თომა აქვინელი ასეთნაირად კითხულობდა მას, ხოლო იოანე პეტრიწი ასევე კანონიერად — სხვანაირად; ფილოსოფიის ისტორიის საქმეა მხოლოდ გაარჩიოს რომელი უფრო პროგრესული იყო. ჩვენ ვნახეთ, რომ პროკლეს „კავშირნი“³-დან შეიძლებოდა ისეთი აზრების ამოკითხვა, რომელთა შორეულ გამოხმაურებას შეეძლო საბაბი მიეცა მატერიალისტური აზრების ჩასახვა-განვითარებისათვის. რაც ჩვენ განვიხილეთ, ის ამის საკმარის მასალას იძლევა. საქირთა მხოლოდ, შესაძლებლობის ფარგლებში, ყოფიერების უფრო ახლობლივი განხილვა.

შევჩერდეთ მოკლედ „მიზეზთა წიგნის“ კიდევ ერთ თავზე, რომელიც ყოფიერების საკითხს ეხება და რამდენიმედ მასალა უკვე განხილული სულისა და ყოფიერების — ფილოსოფიის ამ კარდინალური ცნებების შესახებ ჩვენს განკარგულებაში იქნება.

ეს თავი არის მეოთხე და იგი „მიზეზთა წიგნის“ ლათინურ ძეგლში იკითხება ასე:

„პირველი შექმნილ საგანთა მიმართ არის ყოფიერება და არა არის წინარე თვით შექმნილსა სხვა რაიმე, რადგან ყოფიერება არის უფრო მაღალი, ვიდრე გრძნობა. და მაღალი, ვიდრე სული და გონება“⁴.

ამ ძირითად დებულებას მოსდევს სხვები, რომელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია:

¹ თომა აქვინელი თავის Comment. განმარტავს პროკლეს მიერ მოწოდებულ სულის ცნებას, როგორც „anima mundi, quam attribunt philosophi corpori celest.“, § 2.

² ი. პეტრიწი II, გვ. 196.

³ Prima rerum creatum est ess. et non est ante ipsum creatum aliud, quod est, quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam...“ Liber de causis, § 4.

„თუმცა იგი მარტივია,... მაგრამ შედგენილია სასრულისა და უსრულოსაგან“¹. ყველაზე ახლოს, უდავოდ, ამ მეოთხე თავს უდგება პროკლეს „კეშირის“ 139 თავი, რომელიც იკითხება ასე:

„ყოველთა მზიარებელთა ღმრთისა თვთებისათა და განღმრთობილთა პირველი არს და უმწუერვალესი ნამდვლ მყოფი“.

იოანე პეტრიწი ყოფიერების ანუ ყოფნის საკითხს მიუდგება ნეგაციური დიალექტიკის გამოყენებით. ყოფიერება აქ არაა აღებული პირდაპირ, როგორც ღმერთი, არამედ ისეთი რამ, რაც ეზიარება, რასაც საერთო აქვს ღმერთთან, რომლისგანაც მან პირველი საზღვარი მიიღო: „რამეთუ პირველთა საზღვართა მიერ მოირთო“ — ამბობს პეტრიწი. არსებითად აქ თურმე პირველი საზღვარიც ყოფილა და პირველი უსაზღვრობაც — „იგი არს — აგრძელებს პეტრიწი — პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობაა“. ყოფიერება, რამდენადაც მას ღმერთთან აქვს უშუალო კავშირი, საზღვარია, ესე იგი პირველი საზღვარი, მაგრამ ყოფიერება არაყოფიერითაა „შეკრული“ და ამდენად უსაზღვრობაცაა. ყოფიერება, რამდენადაც იგი ღმერთთან შეხებაშია, „ყოველნი ღმერთებრივნი ერთნი და მხოლონი რომელნიმე საზღვრის გუარ არიან, ხოლო რომელნიმე უსაზღვრომს გუარ“².

ღმერთი არსებისაგან, ყოფიერებისაგან მაინც განსხვავებულია ამ შეხედულებით, რადგან ღმერთი „მყოფობასაცა და არა მყოფობასა სწორებით ზესთ დაუშთებისა“, რადგან იგი არის „უთვთოჲ თვთი ერთი“, მას არ აქვს შინაგანი განყოფა, დაპირისპირება. ყოფიერებას კი მოეპოვება შინაგანი წინააღმდეგობა, რადგან იგი მყოფისა და არმყოფისაგან არის „შეკრული“. მყოფობას სინამდვილე ესაჭიროება, იგი, თუ ის მყოფობაა, უნდა იყოს „ნამდვილ“, მაგრამ ნამდვილ მყოფობას ესაჭიროება დამტკიცება, გამოყვანა. ღმერთს კი არსაიდან არ ესაჭიროება გამოყვანა. სადაა საბუთი ანუ წინამძღვარი, საიდანაც გამოიყვანება ნამდვილ მყოფი?

ამაზე ი. პეტრიწი იძლევა პასუხს, რომელიც აშკარას ხდის, რომ იგი ნეგაციური დიალექტიკის ავტორს ემყარება: თუ გზა ნამდვილი მყოფის დამტკიცებისა ყოფილა „არ მყოფობა“, მისგან წამოსვლა ანუ „დამართება“ ყოფილა ეს გზა. „არ მყოფობისა დამართებითი მყოფი არს პირველი, ესე იგი ნამდვლ მყოფი“ — აცხადებს ი. პეტრიწი. ის იქვე განასხვავებს „ნამდვლ მყოფისაგან“ „ზესთაჲ ერთთაჲ ერთს“ (ღმერთს), რომელიც არსაიდან გამოიყვანება, რომლისადმი არავითარ „დამართებას“ არ იქონიებს, რომელსაც თავისთვის არავითარი წინამძღვარი ანუ, როგორც პეტრიწი იტყვის, „წინამწყო“ არ სჭირდება. ეს აზრი მოცემულია დებულებაში. „ხოლო ზესთაჲ ერთთაჲ ერთი არაჲ იქონებს წინამწყოდ თჳსსა“³.

ი. პეტრიწმა, განასხვავა რა კარდინალურად ღმერთი და მყოფობა (ყო-

¹ *quamvis sit simplex.. tamen est compositum ex finito et infinito.. Liber de causis, § 4, იქვე.*

² ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 170, თავი 139.

³ იქვე, გვ. 170

ფიერება), არ გააკეთა აქედან დასკვნა, რომ ღმერთის არსებობა, ყოფნა სხვა რამეა ვიდრე ყოფნა, რომ ღმერთი და ყოფნა დაშორებულია ერთიმეორეს. არეოპაგიტის ავტორი აგრეთვე მყოფობის დიალექტიკით მივიდა ამავე აზრებამდე, მაგრამ სულ ბოლომდე არ გამოთქვა თავისი აზრები, რაც შემდეგ მხოლოდ მისმა მიმდევრებმა გაბედეს დასავლეთში — კერძოდ, იოანე სკოტ ერუგენამ¹. არსისა და ღმერთის კავშირის საბოლოო საბუთს ი. პეტრიწი ხედავს არმყოფისა და მყოფის, როგორც წინააღმდეგობათა, ერთიანობაში. „ვერცა არ მყოფი ვითარ არ მყოფი განეგლთას საკრველთა ერთობისათა — ამბობს პეტრიწი — რამეთუ ვითარ არა მყოფი ერთვე არს“, რადგან მყოფი და არმყოფი შეკრული არიან „ერთთა ერთის“ მიერ.

მყოფობის დიალექტიკა შესაძლებელი გახდა ნეგაციის პოზიტიური მნიშვნელობის მეოხებით, რომელიც პეტრე იბერმა, პროკლეს დიალექტიკიდან ამოსულმა, დაამუშავა. არსის ეს დიალექტიკა, სადაც მყოფი — არმყოფი შეკრულია ერთობაში, გამოიყენა ი. პეტრიწმა პროკლეს წიგნის წაკითხვის დროს და დასრულებული და დაუსრულებელი მყოფობის ცნება საკმაოდ ნათლად ამოიკითხა პროკლეს ფილოსოფიაში.

გაიკრვა საბოლოოდ, რომ არსი შინც პირველია („პირველი საზღვარი“ მყოფობის დიალექტიკის გარეითმა რომ „დაუსაზღვრა“), ხოლო განცდა და სული მეორადი მოვლენებია. სულის სირას შესახებ სწავლამ ეს ნათელი გახადა².

განვიხილოთ „მიზეზთა წიგნის“ კიდევ ერთი თავი მოკლედ და ქართული ფილოსოფიის ზოგად კურსში ამით დავკმაყოფილდეთ, ვიდრე სპეციალურა გამოკვლევა „არეოპაგიტისა და დასავლეთის ფილოსოფიის“ შესახებ უფრო ახლობლივ გააკრვედეს პეტრე იბერისა და დასავლეთის პანთეისტური მატერიალიზმის ჩანასახის პრობლემას.

მეხუთე თავი შეიცავს შემდეგს:

„პირველი მიზეზი არის უმაღლეს ყოველი გამოთქმისა... რადგან თვითონ (პირველი მიზეზი — შ. ნ.) არის ყოველგვარ მიზეზის მაღლა და გამოისახება მხოლოდ მომდევნო მიზეზებისაგან, რომლებიც განათლდებიან პირველი მიზეზის ხივისაგან. ეს ასეა, რადგან პირველი მიზეზი განუწყვეტლად ანათებს თავის მიზეზოვანს, ხოლო თვითონ არ განათლდების სხვა მიზეზისაგან“³.

ეს დებულება მარტივადა და ნათლად მტკიცდება: ყოველი შემეცნების მხოლოდ მიზეზთა საშუალებით, პირველ მიზეზს არა აქვს მიზეზი, რადგან ის

¹ იოანე სკოტ ერუგენა (IX საუკ.) წიგნში „განყოფისათვის ბუნებისა“ — De divisione naturae.

² შუად. რუსთაველს — „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს, ზის მაღალი ღმერთი ღმერთად“. და აგრეთვე ვასაგებია, საიდან მოდის რუსთაველის პოეტური სახე „სულთა სირას“ შესახებ: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“.

³ „Causa prima superior est omni narratione... quoniam ipsa est supra omnem causam et non narratur nisi per causas secundas, quae inluminantur a lumine causae primae, quodest quoniam causa prima non cessat inluminare causatum suum et ipsa non inluminatur a lumine alio. Lib. de causis, § 5.

თავისთავის მიზეზია. ასეთი მოვლენა არ შეიძლება შემეცნებულ იქნეს პირველი მიზეზის მეოხებით და არც გამოითქმის, იგი „უცნაური და უთქმელია“, რადგან უმაღლესია გამოთქმასზე და მეტყველებით არ დაიჭირება¹.

ამ თავის განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმაშია, რომ აქ აშკარადაა გამოთქმული პეტრე იბერის სხვა ნაწარმოებებში მოცემული ერთი ძირითადი დებულებათაგანი ღვთაების შეუმეცნებლობისა და უთქმელობის შესახებ. ამდენად, ამ ადგილს ავტორის იდენტივობისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს. შემდეგ პარაგრაფში ჩვენ სპეციალურად შევეხებით საკითხს, რამდენად ემთხვევა ერთიმეორეს ზოგიერთი (ძირითადი) ადგილის ფორმულირება პეტრე იბერის სხვა ნაწარმოებთა და „მიზეზთა წიგნს“ შუა. ახლა კი აღვნიშნავთ, რომ სხვა ზემოთ მოყვანილ დებულებებთან ერთად, განსაკუთრებით იდეა მიზეზთა და მასთან მყოფობის იერარქიის არსის პირველობისა და მისი ღვთაებასთან იგივეობის, „სულთა სირაჲს“ შესახებ ისეთივე საერთო ადგილებია „მიზეზთა წიგნსა“ და პეტრე იბერის სხვა ნაწარმოებთა შორის, რომ ესენი სავსებით საკმა-რისი იქნებოდა ავტორის იდენტივობის შესახებ ლაპარაკისათვის.

ახლა მივხედოთ, პეტრე იბერმა „მიზეზთა წიგნის“ მეხუთე თავის შესაწყობად პროკლეს „კავშირინი“-დან რა ადგილით ისარგებლა.

გამოთქმულია მეცნიერებაში აზრი, საკმაოდ სამართლიანი, რომ თავისი „მიზეზთა წიგნის“ შეწყობისას ავტორმა ისარგებლა 123 თავით, რომლის ძირითადი დებულება, ი. პეტრიწის მიერ მოყვანილი, იკითხება ასე:

„ყოველი ღმერთებრივი ზესთ არსებითისა თჳს შორის ერთ ქმნისა მიერ გამოუთქმელ არს და უცნაურ ყოველთა შემდგომთაგან, არამედ მისდა ზიარებულთაგან იცნობვის და მიიწრთომვის“².

ამ დებულების წაკითხვისას ი. პეტრიწი განუხრელად დგას პეტრე იბერის თვალსაზრისზე. მას უცნაურობისა და უთქმელობის ამბავი გაშლილი აქვს იერარქიის პრინციპის მიხედვით: ამ გზით აღის ი. პეტრიწი თავისი თვალთახედვით ზემოთ, სადაც „თვთ თვისითა მყოფობითა მიუწდომელ არიან ზესთ არსნი და ერთნი“³. აქ ყველაზე უფრო გაუგებარია მრავლობით რიცხვში ერთის ხმარება — „ერთნი“. იერარქიის პრინციპით იმდენადაა ი. პეტრიწი გატაცებული, რომ პირველი, ერთი და ღმერთიც ამ პრინციპს დაუქვემდებარა და ღმერთთა სიმრავლე მიიღო. ასეთი ადგილები მის ნაწერებში სამართლიანად იწვევდნენ ერთგვარ გაუგებრობასა და გულისწყრომას, რის მაგალითს წარმოადგენს არსენ იყალთოელის საპოლემიკო თხზულება ი. პეტრიწის წინააღმდეგ⁴.

მაგრამ მთავარი ეს არაა. მთავარია ის, რომ უმაღლეს არსთა მიწვდომის საკითხს პეტრიწი განალაგებს თანახმად არსთა საფეხურებისა, რომლის, როგორც წვთომის, უმაღლესი საშუალება არის გონება. პირველია გონება, თუ

¹ Lib. de causis, იქვე.

² იოანე პეტრიწი, II, გვ. 162, თავი 123.

³ იქვე.

⁴ არსენ იყალთოელი, „პირმშობასათვის“, დოდმატიკონი, გელათის ხელნაწერი.

ვიწყებთ ზემოდან: „გონებათა სფეროა არს პირველი არსებაა და პირველი ხატი ერთთა და ერთისაა!; ხოლო თუ დავიწყებთ მიწეთომის, ესე იგი შემეცნების, პროცესს ქვემოდან, რადგან „შემდგომთაგან იცნობვიან ესთა“, მაშინ პეტრიწი გადაჭრით აცხადებს, რა თქმა უნდა პროკლეს „კავშირნიდან“ ამოსული, „პირველი იწყე აქა გრძნობადთაათ“...

ასეთ ადგილებს, რომელსაც ი. პეტრიწი, თუ სავსებით მატერიალისტურად არა, არისტოტელეს ფაზიკური კონცეფციის ფარგლებში, ანუ მასთან მიახლოვებულად, კითხულობს, ადვილად შეეძლო, რამდენადაც მათ თავისი გამოხატულება პეტრე იბერის მიერ პირველთა-შემდგომთა იერარქიაში ჰპოვეს, საბაბი მიეცა თავისუფლად და დამოუკიდებლად მოაზროვნე ხალხისათვის საწყის ფორმაში, მაგრამ მაინც მატერიალიზმის გზას დადგომოდნენ.

ამდენად, ცხადია, ამოსავალი წერტილი და დასაყრდენი აქაც პროკლეა, მაგრამ მის ნიადაგზე შემუშავებული წარმოდგენა რკალბერიად მოძრავ იერარქიულ ქვეყანაზე, მასზედ განლაგებულ ძალთა და მოვლენათა შესახებ, ზემოთ უმაღლესი სიკეთის მოთავსებით, რომელიც უცნაური და უთქმელია, ქვემოთ გრძნობადი ქვეყნისა, საგანთა უკუსწრაფვით თავისი მაკეთილებელისაკენ — ყოველივე ეს ი. პეტრიწმა ამოიკითხა პროკლეს პირველ ქართულ გადმომღებელთან. შეითვისა რა ეს თვალსაზრისი, მან ასევე წაიკითხა პროკლე თავისი განმარტების შედგენისას. ამდენად, „მიზეზთა წიგნის“ შედარება ი. პეტრიწის განმარტებას ზოგიერთ ადგილთან (უფრო ზედმიწევნით სხვა ადგილზე) ნათელყოფს როგორც იმ ადგილებს, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ეს ნაწარმოები პეტრე იბერს ეკუთვნოდა, აგრეთვე იმასაც, რომ მასში (ე. ი. „მიზეზთა წიგნში“) იყო ელემენტები, რომელთაც შეეძლოთ მიეცათ საბაბი, სათანადო იდეოლოგიურ სიტუაციაში, პანთეისტურად მსოფლიოს ისეთი გაგებისათვის, რომელიც მატერიალიზმთან ძალიან ახლოს მივიდა. საკვლევი საკითხის საბოლოოდ გარკვევისათვის საჭიროა დადგინდეს, რომ ი. პეტრიწის მიერ „მიზეზთა წიგნის“ ისეთ გაგებას, რომ იგი პროკლეს „კავშირის“ სწორედ ის „პირველი გადმომღებაა“, რომელზედაც თვითონ პეტრიწი მოგვითხრობს, მხარს უჭერს „მიზეზთა წიგნის“ იმ ადგილებს გარდა, რომლებიც ენახეთ, აგრეთვე სხვა ადგილებიც. ამდენად, ი. პეტრიწის გაგებაც დადასტურდება და პეტრე იბერისა და დასავლეთის ფილოსოფიის ისეთი საკითხი, როგორიცაა პანთეისტური გზით მატერიალიზმთან მისვლა, ნათელი გახდება.

5. „მიზეზთა წიგნის“ ავტორის საპითხი და როანე პეტრიწი

თუ დებულება, რომ „მიზეზთა წიგნი“ და ქართული (და ბერძნული) პირველი გადმომღება პროკლეს „კავშირისა“ ერთი და იგივე ნაწარმოებია, სწორია და სამგზის ტექსტის შედარებამ ეს, თითქოს, დაამტკიცა, მაშინ ჩვენ შეგვიძლია ქართული მეორე გადმომღება („ეკვლად გარდმომღება“) იმავე პროკლეს

წიგნისა, ი. პეტრიწის მიერ შესრულებული, „მიზეზთა წიგნის“ იდეათა გამოხატულებად მივიჩნიოთ. ამით გაირკვა შემდეგი:

ა) პროკლეს „კავშირნის“ პირველი და მეორე გადმოღება — ერთი პეტრე იბერის მიერ შესრულებული, ხოლო მეორე ი. პეტრიწის მიერ — სწორდობიანი დოკუმენტებია, საკომპოზიციო მხარით (და ამის გამო მოცულობითაც) განსხვავებული.

ბ) ი. პეტრიწის „განმარტება“ იმის მაჩვენებელი ძეგლია, თუ რა ეწერა პეტრე იბერის გადმოღებაში და რამდენად ემთხვევა იდეურად და დასაბუთებით „მიზეზთა წიგნს“.

ამის მიხედვით, ნათელი ხდება, რომ სერგი რეშინელს (VI საუკუნეში) ხელში ეჭირა პეტრე იბერის მიერ შესრულებული გადმოღების ბერძნული ტექსტი, რომლის დღევანდელ სათაურ-აღწერაში ერთი სიტყვა არაა ზედმეტი. დასავლეთის მეცნიერების წარმომადგენლის ოტო ბარდენჰევერის განცხადება ამ თემაზე სავსებით დაუშვებლად უნდა ჩაითვალოს მეცნიერებისათვის. დადასტურდა, რომ „რკალი“, რომელზედაც ლაპარაკია რეშინელის თარგმანის სათაურში, წარუქვეთელი ნაწილი იყო ამ წიგნისა, რომელიც მან ბერძნულიდან სირიულზე გადაიღო!

იოანე პეტრიწს XI ს. უდავოდ ხელთ ჰქონდა ქართულ ენაზე დაწერილი „პირველი გადმოღება“ პროკლეს „კავშირნისა“, პეტრე იბერის მიერ შესრულებული (შეიძლება ბერძნულიც), და, ამის მიხედვით, გააკეთა თავისი „განმარტება“, ესე იგი იმავე თხზულების „მეორე გადმოღება“. „პირველი გადმოღება“ აღმოჩნდა „მიზეზთა წიგნად“ შემდეგში წოდებული და, ამდენად, ორივე წიგნის ავტორის იდენტიუობა თითქოს დადასტურდა. ამდენად, „მიზეზთა წიგნის“ ავტორი, მიუხედავად დასავლეთის მეცნიერების ბეჩავი მდგომარეობისა (რახედაც უფრო მკაფიოდ სპეციალურ გამოკვლევაში), შეიძლებოდა დადგენილი ყოფილიყო. ცნობილია, რომ საამისოდ საჭირო იყო სირიული და ქართული წყაროების ცოდნა, რადგან ბერძნული წყარო, ჩანს, აღრეა დაკარგული; თუმცა ქართული წყარო ბერძნულის პარალელური არაა, რადგან ორენოვანი ავტორის (ავტორების) მიერ, ესე იგი იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის მიერ, დაწერილი გადმოღება პროკლეს „კავშირნისა“ ორივე ენაზე დაკარგულია, მაგრამ მისი შემცველი ერთადერთი წყარო მსოფლიო დოკუმენტაციაში არის ი. პეტრიწის „განმარტება“. დასავლეთის მეცნიერება არ უნდა დაკმაყოფილდეს პროკლეს „კავშირნის“ ი. პეტრიწის მიერ შესრულებული თარგმანით და მის თავისებურებებზე უნდა ილაპარაკოს. რა თქმა უნდა, მეცნიერებისათვის იმასაც მნიშვნელობა აქვს, თუ ი. პეტრიწის თარგმანის მიხედვით მტკიცდება, რომ მას ხელთ ჰქონდა პროკლეს „კავშირნის“ უფრო ადრინდელი ტექსტი, როგორც ამას ამტკიცებს პროკლეს წიგნის ინგლისელი მკვლევარი პროფ. ლოდსი².

¹ ოტო ბარდენჰევერი, Die pseudo-aristotelische Schrift (ფსევდო-არისტოტელური ნაწარმოები), 1882, გვ. 40.

² S. R. Dodds, The Elements of Theologie. A revised text, with Translation, Introduction and Commentary, Oxford, 1933.

გაცილებით მეტი მნიშვნელობისაა ის ფაქტი, როგორც გაირკვა, რომ ქართულ ენაზე არსებობს პროკლეს წიგნის მეორე გადმოღება, რომელიც კომპოზიციით განსხვავდება პირველი გადმოღებისაგან (პეტრე იბერიისა), მაგრამ შინაარსითა და დებულებებით მას ემთხვევა (მის ლათინურად დაცულ რედაქციას). ეს ფაქტი ამ ორი წიგნის დამთხვევისა, რომელსაც თან ახლავს დღემდე შემონახული დახასიათება იოანე პეტრიწის მიერ, დიდი მნიშვნელობისაა და ნათელს გახდის ბნელით მოცულ პრობლემებს, რომლებზედაც დასავლეთის მეცნიერება უშედეგოდ იმტკრევეს თავს.

იმ გარემოების საბოლოოდ დასადასტურებლად, რომ პეტრიწი მართალია თავის ინტერპრეტაციაში, ესე იგი, რომ „მიზეზთა წიგნის“, ე. ი. ქართული „პირველი გადმოღების“, ავტორი და „მიზეზთა წიგნის“ ავტორი ერთი და იგივეა, მივხედოთ ზოგიერთ საბუთს ამ ორი სათაურით ცნობილი წიგნის ავტორის იგივეობის შესახებ. არსებითად, აქ ორ წიგნზე არც უნდა იყოს ლაპარაკი: პროკლეს პირველი ქართული გადმოღება იგივეა, რაც წიგნი მიზეზთა შესახებ. მათ მხოლოდ ისტორიულ ვითარებაში, როგორც ვიცით, ეწოდა საბოლოოდ „მიზეზთა წიგნი“¹.

მივმართოთ ახლა დამატებით საბუთებს, რომელიც იდეურ-ტექსტუალურ დამთხვევაში მღვდომარეობს, ერთის მხრივ, „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტსა და მეორეს მხრივ, არეოპაგიტის შემქმნელის ნაწარმოებთა შორის.

„მიზეზთა წიგნის“ § 5-ში ვნახეთ დებულება — ღვთაების უცნაურობისა და უთქმელობის შესახებ და დავძინეთ, რომ ეს წმინდა არეოპაგისტული დებულებაა, თუმცა ძირი პროკლეს „კავშირში“ აქვს². ამ გარემოებას მეცნიერებამ იმთავითვე მიაქცია ყურადღება. იგივე ადრინდელი ავტორი — ალექსანდრე ჰალოელი აყენებდა საკითხს: არის თუ არა ღმერთი უთქმელი (დაუსახელებელი) და თვითონ უპასუხებდა „მიზეზთა წიგნზე“ მითითებით³.

არეოპაგისტული წიგნების ერთ-ერთი მიმდევარი დასავლეთში — ბონავენტურა (გარდ. 1247 წ.) ღმერთს ახასიათებს არეოპაგიტის ავტორის გამოთქმებით, რომლებიც „მიზეზთა წიგნის“ გამოთქმებს ემთხვევა⁴.

ალბერტ დიდი, რომელმაც ძალიან კარგად იცოდა „მიზეზთა წიგნი“, საგანგებოდ შეჩერდა იმ მეხუთე თავზე, რომელზედაც ჩვენ ბოლოს შევაჩერეთ ჩვენი ყურადღება. ის პირდაპირ იმეორებს მეხუთე თავის დებულებას: „პირველი მიზეზი ყოველგვარი გამოთქმის უზენაესიაო“. ამ დებულებას ალბერტ დიდი ამატებს, რომ „სხვაგან იმაშივე ნათქვამია: „პირველი მიზეზი უზენაესია

¹ Liber de causis, XII საუკუნიდან. Alexandor von Hales (+1145), Universae theol (ait philos. in libro de causis). Bard 292.

² პროკლე, კავშირნი, ი. პეტრიწის თარგმანი, თავი 123.

³ Alexander v. Hales, „Ist Gott nominabilis?“ („არის ღმერთი სახელდებულო“?) პასუხი—§ 5 მიზეზთა წიგნისა (Lib. de causis).

⁴ Bonaventura, jt'in. ment. ad Deum, IV, dist. 10, pars 2, art 3, qu. 1 („Deus est supra intellectum et supra verbum et sermonem, quia sermo ortum habet ab intellectu“); შვად. ბარდენკევიჩი, დას. ნაშ. გვ. 235.

ყოველგვარი სახელისა, რომლითაც დაისახელებოდეს“¹. მიზეზთა წიგნში ნახმა-რი ცნებების — „უცნაური“, „უთქმელი“-ს გვერდით ალბერტ დიდმა არეოპაგატიკის ავტორის სხვა თხზულებიდან — „საღმრთოთა სახელთათვის“ — მოიყვანა ტერმინი დასახელების ანუ სახელდების შესახებ, მაგრამ იმდენს მაინც ვერ მიხვდა, რომ ამ ერთ და იმავე ცნებათა ავტორიც ერთი და იგივეა.

ავიღოთ კიდევ ერთი შემთხვევა, რომელიც სულთა სირაას ეხება. არეოპაგატიკის შემქმნელის მთავარ წიგნში წერია, რომ დვთაებრივი სიბრძნე საზღვართ უზესთაესს აერთებს მღაბალ საწყისებთან. ეს ის ადგილია, რომელზედაც ი. პეტრიწი გვამცნებდა სულის სირაას როგორც შუამავალის შესახებ მაღალ და დაბალ საფეხურებს შორის. იგივე ცნება პეტრე იბერთან მოცემულია შემდეგნაირად²:

„გონებრივი სული: თქმის ვითარცა რაღაც პორიზონტის შესახებ, რომელიც აერთებს სხეულებრივს და არასხეულებრივს“.

ამ გამოთქმის ბადალს ვხედავთ „მიზეზთა წიგნში“. სადაც ლაპარაკი იმაზეა, რომ ბული არის მოთავსებული „პარადიულობისა და დროულობის პორიზონტზე“. ამ ცნება „პორიზონტის“ საშუალებით, რომელიც რამდენიმედ თავისებურია, ერთიმეორესთან ნათესაობა ორი ადვილისა („მიზეზთა წიგნში“ და „საღმრთოთა სახელთათვის“) იმდენად ხელსახებია, რომ ძნელია მათი ავტორის იგივეობაში დაეჭვება³.

ჩვენ უკვე გვქონდა „მიზეზთა წიგნის“ პირველი თავების ორგზის შედარების შემთხვევა: ერთის მხრივ, პროკლეს „კავშირის“ ტექსტსა და, მეორეს მხრივ, იოანე პეტრიწის „გადმოლებაათან“. მეორე თავში შევხვდით ცნებას, რომელსაც ჩვენი ახლანდელი პრობლემათათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან არეოპაგატიკის შემქმნელის ცნებათა შორის ერთი მთავარი მომენტთაგანი არის. ეს არის „გადმერთების“ ცნება („თეოზისი“), რომელზედაც ჩვენ საკმაო ხანს შევჩერდით ამ ნაშრომის პირველ ტომში. ჩვენ იქ დავრწმუნდით, რომ არეოპაგატიკის იდეათა დახასიათება-ამოცნობისათვის „თეოზისის“ მოძღვრებას ერთი წამყვანი და საჩინო ადგილთაგანი უჭირავს.

პროკლეს „კავშირის“ იდეები ამ შემთხვევაშიაც ამოსავალი წერტილია. „მიზეზთა წიგნის“ მეოთხე თავის წარმოშობის ასახსნელად ჩვენ შევჩერდებით პროკლეს „კავშირის“ 139 თავზე, რომელიც მეცნიერებამ მიიჩნია ერთ-ერთ ასეთ წყაროდ. ამ თავის ძირითადი დებულება. როგორც ვნახეთ. იკითხებოდა ასე: „ყოველთა მზიარებელთა ღმრთისა თვთებისათა და განღმრთობილთა პირველი არს და უმწუერვალესი ნამდვლ მყოფი“.

ამ დებულებაში ი. პეტრიწმა თემატიკური სისწორე ამჯობინა და განღმრთობის იდეაზე კი არ შეჩერდა, რადგან იგი თავისდათავად ცხად ამბავად

¹ „Alibi in eodem dictum est: causa prima est super omne“ nomen, quo nominatur (სხვაგან ნათქვამია: პირველი მიზეზი ყოველ დასახელების ხე არის), Alb. Magnus t. XVIII, გვ. 636—64 a.

² „საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი 7; შვად. Liber de Causis, § 3. ბოლო.

³ თომა აკვინელი Quaestiones de potentia (შემქმნელობის საკითხები), qu. 3, art 3, obi. 1.

მიიჩნია, არამედ იმაზე, რაც ამ თავში (139-ში) მსჯელობის მთავარი თემა იყო — ნამდვილმყოფის უპირველესობასა და უმწვერვალესობაზე. პეტრიწმა, როგორც ვნახეთ, ნამდვილმყოფის ცნება შესანიშნავად გაარკვია არეოპაგისტულ მოძღვრებაზე დამყარებით ნეგაციის დიალექტიკის შესახებ. ჩვენ ამ მიმართულებით გავყევით ი. პეტრიწის მიერ ნაჩვენებ გზას და დავრწმუნდით იმაში, რომ ი. პეტრიწი შეეხო ისეთ რამეს, რაც დიალექტიკის ცნების განვითარების პროკლეს საფეხურზე ჯერ ნათელი არ იყო („ვერცა არ მყოფი ვითარ არ მყოფი განველთას საკრველთა ერთობისათა“¹). ეს ყველაფერი პეტრე იბერის, ესე იგი „პირველ გადმოღების“, მიმართულებით ხდებოდა.

ახლა საკითხი დადგა „მიზეზთა წიგნისა“ და არეოპაგტიკის შემქმნელის ნაშრომთა იდეურ-ტექსტუალური დამთხვევისათვის. ამიტომ, ჩვენთვის უაღრესი მნიშვნელობა მიენიჭა ამ (მე-4) თავში გამოყენებულ პროკლეს წიგნის 139-ე თავის დებულებას იმ მხრივ, რამდენადაც უკვე პროკლეს მოცემული აქვს თვით ტერმინი „განღმრთობისა“, რომელიც აქ განსხვავდება პეტრე იბერის ტერმინისაგან, რომელსაც ასევე განღმრთობის იდეის გამოსახვა ევალებოდა. ამ მეორე შემთხვევაში გვაქვს განღმრთობის ის ცნება, რომელიც ამოდის პროკლეს მიერ ნაჩვენები გზისაგან, მაგრამ სავსებით არ ემთხვევა მას². პროკლე ხაზს უსვამს ნამდვილ მყოფის უმაღლესობას („უმწვერვალესობა“) და ამის საჩვენებლად შედარებისათვის აღებული აქვს ის მაღალი ინსტანცია, სადაც მისთვის იაზრებოდა „ღმრთისა თვთებისათა და განღმრთობილთა“ დასი. პეტრიწი მიყვება პროკლეს აზრთა წყობას მყოფის უმწვერვალესობის შესახებ, მაგრამ ნეგაციური დიალექტიკის იშვიათის მიხედვით, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, აცხადებს: „არ მყოფობისა დამართებითი მყოფი არს პირველი, ესე იგი არს ნამდვლ მყოფი“³. ამით ი. პეტრიწმა აჩვენა, რომელია ის გზა, რომელზედაც „თეოზისის“ მომხრეს წარმოუდგენია განღმრთობის პროცესი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იოანე პეტრიწმა გამოიყენა პროკლეს მოძღვრება ნამდვილ მყოფის შესახებ „განღმრთობის“ საჩვენებლად, ესე იგი ამ მუხლში მან — ი. პეტრიწმა — გამოიყენა პეტრე იბერის ნააზრევის ორივე მომენტი: ნეგაციური დიალექტიკა (მყოფობისა და არმყოფობის შესახებ) და გაღმერთების ანუ „თეოზისისა“.

ამრიგად, „მიზეზთა წიგნის“ § 4 აღმოჩნდა პეტრე იბერის ნააზრევის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტის შემცველი, რაც უდავოდ ამტკიცებს მის იმ გენეზისს, რომელიც პროკლეს „კავშირის“ და მისი გადმოღების საშუალებით ირკვევა. მართალია, როგორც ვნახეთ, პროკლე და არეოპაგტიკის ავტორი გაღმერთებისათვის სხვადასხვა ტერმინს ხმარობდნენ, მაგრამ არსებითად ერთი

¹ ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 170.

² „მიზეზთა წიგნის“ და პროკლესთან ბერძნული ტერმინი „განღმრთობისა“ იკითხება ერთნაირად — *ἐκμάρτυσις*, ეს არსებითად იგივეა, რაც *μάρτυς* — აგრეთვე განღმრთობა ანუ გაღმერთება (ლათინურად—*doificatio*).

³ დას. ნაშრ., გვ. 170, A. 176 b.

და იგივე იყო ბერძნულ ენაზე ისე როგორც ლათინურზე არსებული ორი ტერმინი¹.

მოვიყვანოთ კიდევ ერთი მაგალითი.

საკითხი ეხება ანგელოზთა დასებს შორის შემეცნებითი უნარის განაწილებას. თანახმად არეოპაგიტის ავტორის შეხედულებათა, მოსალოდნელი იყო იმთავითვე ამ საკითხის საფეხურებრივი წარმოდგენა. მართლაც, პეტრე იბერის თხზულებაში „ზეციური იერარქიის შესახებ“ ვკითხულობთ:

„უმადლესნი ანგელოსნი, ვითარცა ქერუბიმნი, არიან უმაღლეს და უნივერსალურ შემეცნების პატრონნი, ხოლო უმაღლესი ანგელოსნი ფლობენ უფრო კერძობით და დაქვემდებარებულ გონიერებას“².

ამავე საკითხის შესახებ „მიზეზთა წიგნი“ ვკითხულობთ: „უფრო მაღალი გონება შეიცავს უფრო უნივერსალურ ფორმებს“³. ავიღოთ, უკანასკნელად, კიდევ ერთი ადგილი: პეტრე იბერის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ არის ადგილი, რომელიც პირველი მიზეზის ქვეყანასთან ურთიერთობაზე ლაპარაკობს:

„არ ეკუთვნის ღვთაებას ჰქონდეს ერთობა რაიმე ისეთთან, რაც მის შემადგენელში არის გარეული“. აქაც, ცხადია, იერარქიის პრინციპის მიხედვით არის წარმოდგენილი ურთიერთობა პირველ მიზეზსა და სხვა საგანთა შორის, სადაც პირველის მოქმედება სხვა საგანთა მიმართ არ შეიძლება იყოს, თუ არა მომდევნოთა მიმართ და არც თვით პირველის ბუნებაში შემავალ საგანთა⁴.

ამავე დებულებას გამოთქვამს „მიზეზთა წიგნი“, სადაც წერია:

„პირველი მიზეზი მართავს ყოველივე საგანს, გარდა ისეთისა, რომელიც მასში შერეულია“⁵.

ამრიგად, ის ზოგიერთი ადგილი, რომელიც ჩვენ მოვიყვანეთ, ერთგვარად დამატებითი ამბავია იმის დასამტკიცებლად, რომ „მიზეზთა წიგნის“ ავტორი და არეოპაგისტული წიგნების ავტორი ერთი და იგივე პირია. ეს გარემოება ასედაც გაიგეს დასავლეთში, ესე იგი უფრო ჭკორად რომ ითქვას, შეაპჩნიეს ეს იგივეობა, მაგრამ მისგან საბოლოო დასკვნის გაკეთებას მოერიდნენ. ეს მოხდა მრავალი მიზეზის გამო. ერთ ნაწილს, როგორც აღინიშნა, არ სურდა „მიზეზთა წიგნის“ არეოპაგიტის ავტორისათვის მიწერა, რადგან ეს ხელს შეუშლიდა უკანასკნელის პირველი საუკუნისათვის მიკუთვნებას. მეორენი ერიდებოდნენ ამავე გარემოებას იმის გამო, რომ „მიზეზთა წიგნი“ მოცემული აზრები ფრიად ფაშამად ეჩვენებოდათ. აზრი, რომ დავით დინანტისა და ამალრიკ ბენელის პანთეისტური მატერიალიზმი როგორღაც უკავშირდებოდა „მიზეზთა წიგნს“, საკმარისად გავრცელებულად ითვლებოდა და, ყოველ შემთხვევაში, დასკვნისათვის

¹ ბერძნული რწვეილული — εχθισμεινος = მენადიც; ლათინური — deificatio-filiatio.

² პეტრე იბერი, ზეციური იერარქია, თავი 12.

³ Liber de causis, § 9.

⁴ „საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი 5, § 5.

⁵ „Prima causa regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis“.

თავის არიდებას ამჯობინებდნენ. დოგმატიკური აზროვნებისათვის თვალსაჩინო ხალხი — იოანე დამასკელი (VIII ს.) და თომა აქვინელი (XIII—XIV საუკ.) კარგად გრძნობდნენ, რომ დიონისე, რომელსაც ისინი არა მარტო არეოპაგიტის შემქმნელად თვლიდნენ, არამედ წმინდანად აღიარებდნენ, ხშირად საეკვო რამეებს ამბობდა. ეს იყო მომეტებულად იერარქიისა და პირველი მიზეზის ქვეყნის ბრუნვისადმი დამოკიდებულების საკითხი.

ჩვენთვის საინტერესოა, რომ ყველა ამ ამბავს ეს დოგმატიკოსები ხედავდნენ როგორც არეოპაგელის ნაწერებში, ისე „მიზეზთა წიგნში“; უკანასკნელში კიდევ უფრო რადიკალურად. ყურადღების ღირსია, რომ „მიზეზთა წიგნი“ ასეთ ოპოზიციას იმთავითვე ჯერ ალბერტ დიდთან წააწყდა. ეხება რა „მიზეზთა წიგნი“, ალბერტ დიდი თავდაპირველად მის რეაბილიტაციას ცდილობს და ამ საკითხისათვის განკუთვნილი წიგნის პირველ ორ თავში ეპიკურელთა საფუძველს „ებრძვის“¹. იგი ზედმიწევნით იკვლევს „მიზეზთა წიგნს“, ტონს აძლევს თომა აქვინელს, რომელიც შემდეგ ამავე ნაშრომის გამოკვლევას შეუდგება, და არჩევს „მიზეზთა წიგნის“ პირველი თავის ცნობილ დებულებას: „მტკიცდება, რომ ყოველი შემქმნილი პირველისაგან მეტ აუცილებლობის განმამტკიცებელს იღებს...“ ამის შემდეგ, იღებს რა მხედველობაში „მიზეზთა წიგნის“ მე-19 თავს, ალბერტ დიდი კატეგორიულად უარყოფს, რომ „პირველს, რომელიც არის ღმერთი, არასოდეს არ შეუძლია იყოს იგივე, რაც ნიეთი“². ასეთია ალბერტ დიდის დამოკიდებულება „მიზეზთა წიგნისადმი“ და გააგებია. როცა მას, მიუხედავად იმისა, რომ კარგად იცის ამ წიგნის ტექსტი და მისი განუუქმებელი მსგავსება არეოპაგიტის ავტორთან, აზრადაც არ მოდის, ცხადია, რომ ორივე ერთი და იგივე პირია.

თომა აქვინელი „მიზეზთა წიგნის“ თავის კომენტარში, მართალია, თავდაპირველად ალბერტ დიდს მიყვება, მაგრამ შემდეგში თავისი გზით მიდის. ამგვარად, ჩანს, რომ იგი გრძნობს ამ წიგნსა და არეოპაგიტის ავტორს შუა დამოკიდებულებას. მწვავე საკითხში, რომელიც მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის შემცველ სახედ ითვლებოდა საშუალო საუკუნეებში, ქვეყნის შემქმნისა თუ აუცილებლობით წარმოშობისა, არეოპაგიტის იერარქია და „მიზეზთა წიგნის“ პოზიცია ერთნაირად სახიფათოდ ითვლებოდა. იოანე დამასკელის პათოსით შემაგრებული თომა აქვინელი ებრძოდა „მიზეზთა წიგნის“ ჩვენთვის ცნობილ მესამე თავს და „მწვალებლურად“ თვლიდა, „რადგან ეს აზრი დიდებას, რომელიც ღმერთს ეკუთვნის, შექმნილს მიაკუთვნებს, სადაც თურმე სულ ახლოა კერპთაყვანისმცემლობაში გადაეარდნა“³. რამდენადაც აქ ძირითადში ქვეყნის იერარქიული გაგება იყო მხედველობაში მიღებული, იმდენად აშკარაა, რომ თომა აქვინელს „მიზეზთა წიგნზე“ არ ჰქონდა ასეთი წარ-

¹ ალბერტ დიდი, *Lib. de causis et processu universitatis*, თავი 1—2 (ლაპარაკია პირველ მიზეზზე — a prima causa).

² „Ergo primum, quod est deus cum materia numquam potest esse idem“. იქვე: „primum ergo et materia prima non possunt esse idem“... ციტ. ნაშრ. t. XVIII, 63 ს.

³ თომა აქვინელი, „კომენტარი“. „quia haec opinio honorem, qui deo debetur, creaturae attribuit unde propinqua est ad trahendum in idolatriam“. *Comment.*, § 3.

მოდგენა, აზრადაც მოსვლოდა, რომ მისი ავტორი შეიძლება ყოველიყო არეოპაგეტიკის შემქმნელი.

ამ გაურკვეველობის უდავოდ გამომხატველია თომას განცხადება „ვინმე ფილოსოფოსთაგანნი ამტკიცებენ, რომ პირველი მიზეზისაგან უშეალოდ ძოვდინარეობს პირველი მიზეზოვანი, რომელსაც მოჰყვებიან სხვები და ასე შემდეგ“¹...

თომას პოზიცია აქ ძალიან დამახასიათებელია: მან არ შეიძლება არ იცოდეს, რომ ის ლაპარაკობს იერარქიის პრინციპზე, რომ ეს იდეა ჩანასახში პროკლესთანაც გვაქვს, რომ იგი განვითარებულია არეოპაგისტულ წიგნებში, სადაც ორი ძირითადი ტრაქტატი („ზეციური“ და „მიწიერი იერარქია“) იერარქიის პრინციპზე ლაპარაკობს. რაღა აზრი ჰქონდა ამის შემდეგ „ვინმე ფილოსოფოსთა“ შესახებ ლაპარაკს? ცხადია, რომ საქმეში გაერია „მიზეზთა წიგნის“ ავტორიც, რომლის იდეები იგივეა, თუმცა უფრო რადიკალურად, როგორც პროკლუსი და, განსაკუთრებით, არეოპაგეტიკის ავტორისა, და თომას არ სურდა ეს იგივეობა, განსაკუთრებით, „წმინდა დიონისესა“ და „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს შორის.

ამდენად, სრულიად ნათელია, რომ ეს მეორე გარემოება არაა ნაკლებად მისაღები მხედველობაში, ვიდრე პირველი. დასახელებული მოაზრენი კარგად ხედავდნენ „მიზეზთა წიგნის“ ნათესაობას „წმ. დიონისეს“ სახელით ცნობილ ნაწერებთან, მაგრამ არ უჩნდებოდათ თავში აზრი ავტორთა იგივეობის შესახებ.

შეიძლება კიდევ ასეთი ყურადსაღები მაგალითი აღინიშნოს: იყო შემთხვევები იმავე XIII საუკუნეში, რომ ზოგი მოაზროვნე „მიზეზთა წიგნთან“ ფრიად ახლო იდგა, მის დებულებებს ემყარებოდა და იქიდან ადგილებს სესხულობდა. ასეთი პირები იმავე დროს ფსევდო-არეოპაგელსაც უკავშირდებოდნენ, მასზედ მუშაობდნენ და მისი დებულებებით სარგებლობდნენ. ყველფერი ეს გარეგნული დაახლოვების შედეგად კი არ ხდებოდა, არამედ ერთგვარად შინაგან კავშირს გულისხმობდა.

ერთი ასეთი მაგალითი ორივე დასახელებულ ძეგლთა დაახლოვებისა, რომელიც მათ შინაგან სიახლოვეს ემყარებოდა, იყო XIII საუკუნის ინგლისელი მოაზროვნე რობერტ გრეტკედის (გარდ. 1253 წ.); მისი ფილოსოფიური სისტემა ითვლებოდა „მიზეზთა წიგნისაგან“ გადმოღებულად. იმავე დროს ცნობილია, რომ გრეტკედმა კომენტარები გაუყეთა პეტრე იბერის თხზულებას — „მისტიკურ თეოლოგიას“.

ამ რობერტ გრეტკედის შეხედულებანი, რომლებიც მოჰქეტებულად წერალებშია მოცემული, ხანდახან შეფასებული იყო როგორც მწვალებლური.² რო-

¹ Otto Bardenhewer, op. cit., გვ. 228.

² ეს წერილები რობერტ გრეტკედისა თავმოყრილია H. R. Luard-ის გამოცემაში Roberti Grossetestae epist. კრებულში Rerum Britanicarum medii aevi scriptores XXV, London, 1861, გვ. 1-17.

საშუალო საუკუნეთა სკოლასტიკური ფილოსოფიის ისტორიკოსი B. Heureau აღნიშნავს c'est une proposition, qui sent l'heresie—შეად. Bardenhewer, 229.

ბერტ გრეტჰედის ზოგიერთი დებულება პირდაპირ მიუთითებს, რომ ის ერთნაირად კარგად სარგებლობს როგორც „მიზეზთა წიგნით“, ისე არეოპაგეტიკის შემქმნელის დებულებებით. ასეთია, მაგალითად, რომბერტ გრეტჰედის დებულება: „ღმერთთა პირველი ფორმა და სახე ყოველთა საგანთა“¹.

მოვიხსენიოთ კიდევ ერთი XIV საუკუნის მწიგნობარი ეგედი რომაელი, რომელმაც აგრეთვე დაწერა „მიზეზთა წიგნის“ კომენტარი, რომელშიაც ის მხარს უჭერს, მართალია, დებულებას, თითქოს ეს არისტოტელეს თხზულება იყო. ეს შეხედულება, როგორც აღინიშნა, ერთგვარ მოგვიანო გადმოცემას ემყარებოდა და მეცნიერულ საფუძველს მოკლებული იყო. მიუხედავად ამისა, ეგედი რომაელი თავის კომენტარში მიუთითებს, რომ ეს წიგნი ამოკვეთილია პროკლეს წიგნიდან². რაოდენ დიდი დებულება არ იყო ავტორის საკითხში, როგორც ეგედის ანაქრონისტული შენიშვნიდან ჩანს, ის მაინც თავის კომენტარში „მიზეზთა წიგნისა“ ხშირად მიმართავს ტექსტის გასამართლავად ფსევდო-არეოპაგელის თხზულებებს³.

შეიძლება ამით დავამთავროთ ჩვენი საკითხის შესახებ მასალების მოყვანა. იდეათა სისტემა, დამთხვეული ადგილები, როგორც „მიზეზთა წიგნიდან“, ისე არეოპაგეტიკის შემქმნელის წიგნებიდან ერთნაირად სარგებლობა და სხე. გამოვიყენეთ ჩვენ იმისათვის, რომ დამატებითი დასაყრდენი და საბუთი მოგვეპოვებინა იმ დებულებისათვის, რომელიც ი. პეტრიწის „განმარტების“, პროკლეს „კავშირნისა“ და „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტის შედარებით მოვიპოვეთ.

ყველა ამის შედეგად დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ, პირველი, „მიზეზთა წიგნი“ პირველი გადმოღებაა პროკლეს „კავშირნისაგან“, რომელიც შეასრულა „დიდების შარავანდელით გარემოხვეულმა“ პეტრე იბერმა. მეორე, პროკლეს „კვალად გადმოღებამ“, კომპოზიციურად განსხვავებულმა, მაგრამ არსებითად პირველ გადმოღებასთან დაახლოვებულმა, თავის მტკიცებათა და განმარტებათა საშუალებითა და გზით გვიჩვენა, — და ესაა მეორე მხარე, — რომ „მიზეზთა წიგნში“ ისევე, როგორც პროკლეს „კავშირნში“ (და აგრეთვე არეოპაგეტიკის შემქმნელის ნაწერებში), ერთნაირადაა ერთიმეორესთან შეწყობილი მოწინააღმდეგე თვალსაზრისთა შესაძლებლობა. ნათელია, რომ ღმერთის იდეა აქ გამოყენებულია, როგორც „მყოფობის“ გამოხატულება, რომ ღმერთი და არსი ერთი და იგივეა, რომ რაღაც ბუნებრივი აზრით ღმერთი და მატერია ერთია. ერთი სიტყვით, პანთეისტური მატერიალიზმის ელემენტები ერთნაირადაა მოცემული „მიზეზთა წიგნად“ წოდებულ პირველ „გადმოღებაში“ პროკლეს „კავშირნისა“ და სხვა დასახელებულ წიგნთა შორის.

¹ ეს დებულება დაცულია ვინმე მაგისტრ ადამ რუფუსისთვის მიწერილ წერილში: *deus est prima forma et forma omnium rerum*. „ღმერთთა პირველი სახე ყოველისა საგნისა“, დასახ. Luard-ის გამ. თუ აქ ვისმე რუსთაველის—ე, ღმერთთა ერთთა შენ შექმენ სახე ყოველისა ტანისა“—გაახსენდეს, მოულოდნელი არ იქნება, რადგან ორივე შემთხვევაში იდეური წყარო ერთი და იგივეა—პეტრე იბერი.

² *Liber iste extractus est ex libro Procli* (შეად. Otto Bardenhewer, გვ. 292).

³ Otto Bardenhewer, დას. ნაშრ. და ადგილი.

თუ ეს ასეა, და ეს დაადასტურა დამწერლობითმა ძეგლებმა, მაშინ როგორც „მიზეზთა წიგნის“ ავტორის დასადგენად, ისე მისვან (და მასში) მატერიალისტური დასკვნების გასაკეთებლად იოანე პეტრიწის „განმარტებას“ გადაამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. ამ საკითხს გადაწყვეტა დასავლეთის ბურჟუაზიულმა მეცნიერებამ იმიტომ კი ვერ მოახერხა, რომ მას საამისო მონაცემი აკლდა, ან ქართულ აზროვნებას რაიმე განსაკუთრებული უნარი კი არ გააჩნდა, როცა იგი ამ მსოფლიო მნიშვნელობის საკითხებს შეეხო და მათი ჯეროვანი გზა მონახა. არა და ათასჯერ არა. აქ საკითხს წყვეტს არა რაღაც განსაკუთრებული გარემოებანი, არამედ ჩვეულებრივი ისტორიული კანონზომიერება, რომელიც ყველგან მოქმედებს და რომელიც ერთადერთია, რომელიც ასეთ შემთხვევებში საკითხთა მიმდინარეობას არკვევს.

აქ უბრალო ფაქტთან გვაქვს საქმე: დასავლეთის მეცნიერებამ ვერ მიაგნო „მიზეზთა წიგნის“ ძირს და ამიტომ შუა გზაზე გაჩერდა. მისი თვალთაწვდომის გასაქანი არაბების საფეხურზე შეჩერდა (IX საუკ.), მაშინ როდესაც ძეგლის ძირი იწყება V საუკუნეში, როდესაც პროკლემ „კავშირნი“ დაწერა. პროკლეს უმცროსი თანამედროვენი, მასთან იდეურ-თემატურულ კავშირში მყოფნი, როგორც ეს ზემოთ დადასტურებულ იქნა თვით დასავლეთის მეცნიერების დამოწმებით, იოანე ლაზი (ვენეცი) და პეტრე იბერი პროკლეს წიგნს შექმნის პროცესში იცნობდნენ და მაშინვე გადმოიღეს ქართულად და ბერძნულად. ბერძნული პირი ხელთ ჰქონდათ სირიული სკოლის არაქართველ მოწაფეებს — მათ შორის სირიელ სერგი რეშაინელს (გარდაიცვალა 532 წ.), ამ უკანასკნელმა ის სირიულ ენაზე გადაიღო; ბერძნული რედაქცია, ჩანს, მალე დაკარგულა, თუ არ დაუვშევბთ, როგორც ზოგიერთი ფიქრობს, რომ პროკლეს წიგნიდან არაბთა მსოფლიოში (IX საუკუნემდე) ის „გადმოღება“ ამ წიგნისა ითვლებოდა, რომელიც შემდეგში „მიზეზთა წიგნად“ იწოდა (XIII საუკუნეში). ყოველ შემთხვევაში, პროკლეს წიგნი („კავშირნი“) არაბულად არ თარგმნილა და IX საუკუნეში, რა ხნიდანაც იქ ცნობილია „მიზეზთა წიგნი“, პროკლეს „კავშირნი“ არ ჩანს და, ეტყობა, მის მაგიერობას ეწოდა „კავშირნის“ გადმოღება ანუ ექსცერპტები¹.

ასეთ პირობებში შესაძლოა არაბულ მსოფლიოში „მიზეზთა წიგნის“ ბერძნულმა რედაქციამ IX საუკუნემდეც მიაღწია. მაგრამ მაშინ გამოვიდოდა, რომ ვიღაც არაბმა (ასეთი მწიგნობარი ყოველ შემთხვევაში უცნობია) პროკლეს „კავშირნი“-დან კი არ გადაიღო არაბულად „მიზეზთა წიგნი“, რადგან ასეთი წყარო არაბულად არ არსებობდა, არამედ გადათარგმნა პეტრე იბერის (და იოანე ლაზის) მიერ შესრულებული პროკლეს „კავშირნის“ „გადმოღება“². სხვა საშუალება არაბ მწიგნობარს არ ჰქონდა. მას შეეძლო გადაეთარგმნა ან

¹ ეს ცნოა გვიანა (XIII საუკ.) და თომა აქვინელს ეკუთვნის. იხ. Bardonhewer, op. cit., p. 27.

² აქვინელი თავის „კომენტარში“ ლანარაკობს „რომელიდაც ფილოსოფოსს აზაბზე, რომელმაც ზემოთ ნათქვამ წიგნიდან პროკლესი ამოკეთა“ (Unde videtur ab aliquo philosopho posum Arabum ex praedicto libro Procli excerptas... Bardonhewer, op. cit. 271 შემდ.).

ბერძნულიდან, თუ ასეთი შემონახული იყო, ანდა სირიულიდან, ესე იგი სერგი რეშინელის თარგმანიდან. ორივე შემთხვევაში, ცხადია, „მიზეზთა წიგნის“ ავტორად გამოდის პეტრე იბერი.

მეორეს მხრივ, საქმე გვაქვს მწიგნობარ-მოაზროვნესთან, რომელსაც ხელთ ჰქონდა როგორც პროკლეს წიგნის პირველი გადმოღება, ისე თვით წყარო, რომლისგანაც ამოღებულია ეს წიგნი, ესე იგი ხელთ ჰქონდა ორივე მთავარი ძეგლი. აქ არაფერია საეგებისო და საძებარო. არცაა საკითხავი. როგორც არაბების შემთხვევაში — ჰქონდათ თუ არა მათ და რა სახით პროკლეს „კავშირნი“? ჰქონდათ თუ არა მათ „მიზეზთა წიგნის“ პირველი სახე? ყველაფერი ეს ქართული წყაროებისათვის გადაწყვეტილია არათუ XI საუკუნისათვის, როცა ი. პეტრიწი მუშაობს ამ საკითხებზე, არამედ ექვსი საუკუნით ადრე, როდესაც იოანე ლაზი და მისი გაზრდილი პეტრე იბერი პროკლეს „კავშირს“ იმ გადმოღებას უკეთებენ, რომელმაც დედნიდან ამოიღო მისი არაბი და მოკლედ შეჰკრა.

კეთილი პირობები, რომლებითაც გარემოცულია ქართულ აზროვნებაში ეს დიდი საკითხი, და ის სიტუაცია, რომელიც შევიწროებულ ვითარებაში მყოფს დასაელეთ ბურჟუაზიულ მეცნიერებას წარმოუდგენია. რამდენადაც არსებობს პროკლეს „კავშირნის“ ორი გადმოღება, რომელთაგან ერთი პეტრე იბერის მომღვენო ხანის „მიზეზთა წიგნია“, ხოლო მეორე — იოანე პეტრიწისა, რომელიც იმავე მიზანს ისახავს, რასაც „მიზეზთა წიგნი“, ხოლო სხვა კომპოზიციურ გარემოში. მაგრამ არსებითად იმავე პეტრეს წიგნზე დამყარებით; ამდენად, იოანე პეტრიწის „განმარტებას“ გარეშე, რომელიც „მიზეზთა წიგნის“ განმეორებაა უფრო ვრცელ მასალაზე, შეუძლებელია დაისვას და გადაწყდეს „მიზეზთა წიგნის“ ავტორისა და, საზოგადოდ, იდეურ-შინაარსეული გენეზისის საკითხი.

პეტრე იბერის მიერ პროკლეს „კავშირნიდან“ ექსცერპტირებული „მიზეზთა წიგნის“ ძირითადი მიღწევები იოანე პეტრიწმა ისევ შეაბრუნა უკვე მთელი პროკლესეული მასალის გასწვრივ და არა მარტო ის გვიჩვენა, თუ რა გამოვიდა პროკლეს „კავშირნისაგან“ „მიზეზთა წიგნის“ სახით, არამედ, მეორეს მხრივ, ისიც გვაჩვენა, თუ რა სახეს მიიღებდა პროკლეს „კავშირნი“, უკეთეს მისგანვე ამოღებულს, მაგრამ ნეგაციური დიალექტიკის ნიადაგზე დამუშავებულ პრინციპებს მასვე, ესე იგი — პროკლეს წიგნს, მივუყვანებდით.

ამ ფრიად თავისებურს ხლართს — პროკლე — არეოპაგითიკის ნააზრევისაგან შეკინძულს. ვერ მიაგნო დასავლეთის ფილოსოფიურმა ისტორიოგრაფიამ და ვერასოდეს ვერც მიაგნებს, თუ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის სარკმელს არ დაუკაკუნა და შიგნით შეშვება არ ითხოვია.

¹ გარეგნული დასაყრდენი, რომელზედაც საკმაო სარწმუნოებით შეიძლებოდა პროკლეს „კავშირნის“ არაბულად არსებობა, რამდენადაც მე ვხედავ, არ მოიპოვება (Äussere Anhaltspunkte, auf welche sich die Annahme einer arabischen Version der Στοιχειώσις stützen liesse, sind nicht zu finden). Bardenhewer, op. cit., გვ. 47.

ვიმეორებთ, ეს არაა ქართველი ერის განსაკუთრებულ მონაცემთა გამო-
მვლადენება: ბოლოს და ბოლოს ყველა ამის ამოსავალი ანტიკური აზროვნების
მიწურული იყო — პროკლეს სახით მოცემული. რომელსაც დიდებული ჰეგელ-
ლიც კი დაესესხა დიალექტიკის ზოგი სპეციალური საკითხის გამო. ეს ისტო-
რიული პირობების საქმეა: ამავე პირობების მეოხებით — ორენოვანი ქართვე-
ლი მწიგნობარ-მოაზროვნენი მოჰყვნენ ისეთ პირობებში, რომ მათ მოუხდათ იმ
საქმის გაკეთება, რომლის გაკეთებელი სხვა არ ჩანდა. ამან დიდი შედეგებ-
გამოიღო და დასავლეთის ბურჟუაზიული მეცნიერების მიერ შუა გზაზე მიტო-
ვებული საქმე მხოლოდ ქართული წყაროებით გაიხსნება. ეს წყარო არის,
უპირველეს ყოვლისა, იოანე პეტრიწი. როგორც პეტრე იბერიის ავტორობის
დამადასტურებელი „მიზეზთა წიგნის“ მიმართ.

ამით არ ამოიწურება იოანე პეტრიწის მნიშვნელობა ჩვენი ძეგლის მი-
მართ. ავტორის საკითხს თავისთავად კი არ აქვს მნიშვნელობა, არამედ რამდენ-
ნადაც მისი გამორკვევის დროს ირკვევა ხასიათი თვით ძეგლისა. არ უნდა და-
გვავიწყდეს, რომ „მიზეზთა წიგნი“ შემოკლებული გადმოღებაა პროკლეს „კავ-
შირნის“. არც ერთმა კომენტატორმა დასავლეთში ამ გარემოებას ყურადღება
არ მიაქცია და. როგორც ვნახეთ, თომა აქვინელმა იმის შესაძლებლობაც კი
დაუშვა, რომ ეს შემოკლებული გადმოღება თითქმის შეიძლებოდა თვით ორი-
გინალის „კავშირნის“ მაგიერი ყოფილიყო (მაგ., არაბთა ლიტერატურაში)!

სინამდვილეში სხვა მდგომარეობაა: „მიზეზთა წიგნი“ ექსცერპტია. ამო-
ნაკვეთია: ეს ყველამ კარგად იცის. მაგრამ არავის გაუჩნდა აზრი, რომ შეიძლება
არსებობდეს უფრო ვრცელი დალაგება პროკლეს „კავშირნის“ აზრებისა,
ხოლო იმავე თვალსაზრისით, როგორც ეს „მიზეზთა წიგნშია“. უკანასკნელ
დასკვნას გამოყვანა უნდოდა ტექსტების შედარებით, როგორც ეს ჩვენ მოვი-
მოქმედეთ. დასავლეთის მეცნიერება „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტის ამარა დარჩა,
შესაღარებელი ვერაფერი მონახა. თომა აქვინელის კომენტარი მიზნად ისახავ-
და მხოლოდ იმის გარკვევას, თუ პროკლეს „კავშირნის“ რომელი თავები გა-
მოიყენა „მიზეზთა წიგნის“ ავტორმა ამა თუ იმ „თავის“ შეწყობისას და მეტი
არაფერი. რა თქმა უნდა, არც ეს იყო პატარა საქმე: თომა აქვინელის ამ მუშაო-
ბამ ბევრად შეუწყო ხელი საკითხის შესწავლას, მიუხედავად ზოგიერთი ნაკ-
ლისა, მაგრამ მთავარი მაინც იყო არა ეს. საჭირო იყო ისეთი მუშაობა, რო-
გორც იოანე პეტრიწმა შეასრულა: პროკლეს „კავშირნის“ გაშუქება „მიზეზ-
თა წიგნის“ თვალსაზრისით.

ი. პეტრიწის „განმარტებაჲ“, რომელიც, როგორც ამას ჩვენ ხაზს ვუსვამთ,
წარმოადგენს პროკლეს წიგნის გაშუქებას „მიზეზთა წიგნის“, ესე იგი არეო-
პაგიტიკის, თვალსაზრისით, გამოავლენს იდეათა იმ სისტემაში, რომელიც შე-
დგება „მიზეზთა წიგნისა“ და პროკლეს „კავშირნის“ შინაარსისაგან. წინააღ-
მდეგობრივ ელემენტებს, რომელთა ინტერპრეტაცია, პირობების მიხედვით,
შეიძლება პანთეისტურ მატერიალიზმს უახლოვდებოდეს.

სწორედ ამ მიზნით გამოვიყენეთ ჩვენ ი. პეტრიწის მიერ მოწოდებული

გზა და ვეცადეთ მისი დახმარებით ამოგვეკითხა პროკლესთან არა მარტო ის, რაც „მიზეზთა წიგნის“ აზრებს შეეხება, არამედ მეტიც, მხოლოდ ერთი და იგივე უნდა მსახურებულიყო მიზანს: შეიძლება თუ არა „მიზეზთა წიგნიდან“ ამოკითხული ყოფილიყო მატერიალისტური ელემენტები და, თუ შეიძლება, რა ხასიათის უნდა ყოფილიყო ეს მატერიალიზმი.

ყველა მონაცემის მიხედვით, ვფიქრობთ, შეიძლება „მიზეზთა წიგნის“ იმ ანალიზში, რომელიც იოანე პეტრიწის „განმარტებას“ დახმარებით მოვახდინეთ, საკმაო საფუძველი მოგვეცა, რომ დასმულ საკითხს დადებითი პასუხი გაეცეს და „მიზეზთა წიგნიდან“ ამოკითხოს იდეები, რომელთაც პირდაპირის გზით შეუძლია წაგვიყვანოს პანთეიზმის იმ სახეობამდე, რომელსაც ღმერთისა და მყოფობის გაიგივებით შეუძლია მოგვეცეს ისეთი „ნატურალური ფილოსოფია“, რომელიც მატერიალიზმის ერთგვარ სახეს იძლევა საშუალო საუკუნეებში, თუნდაც უფრო მარტივისა და ჩანასახის ფორმით.

იოანე პეტრიწის საკუთარ შეხედულებებშიაც შინაგანი ბრძოლის იგივე სურათია. საქართველოს საზოგადოებრივი მყოფობის პირობები ასეთ წინააღმდეგობას იწვევდნენ და მით ამართლებდნენ კიდევ. ეს შორეულად მიუთითებს, რომ იმავე დებულებებიდან ამოსულ აზროვნებას ერთნაირად შეეძლო „ნივთისაგან მიუხებელი“ ფილოსოფია („ღმრთისმეტყველება“) ისევე შეექმნა, როგორც ნივთისაგან მიხებული. ი. პეტრიწმა, თანახმად მისივე განცხადებისა, გარდაქმნა „ნივთისაგან“ მიუხებელი ღმრთისმეტყველება. სამაგიეროდ საშუალო საუკუნეების მოაზროვნებმა — ამაღრიკ ბენელმა (ომერი დე ბენ) და დავით დინანტმა სცადეს უფრო შორს წასვლა ნივთისაგან („პიულისაგან“) მიღებული სისტემის შექმნა. ამ ცდის განხილვა დამთავრება იქნება აზრთა იმ მიმდინარეობისა, რომელიც ანტიკურობის მიწურულში შეიქმნა, მაგრამ ბოლომდე არ განვითარდა. მისთვის საჭირო შეიქმნა გზა, რომელიც პროკლეს ორგზის გადმოლებაში გამოიხატა და რომლის პირველი სახე „მიზეზთა წიგნი“ იყო.

ამ დეგება ქართული ძეგლების მიხედვით დასავლეთის საშუალო საუკუნეების პანთეისტური მატერიალიზმის შექმნის საქმე სრულიად განსხვავებულ ნიადაგზე.

გადავიდეთ მის განხილვაზე.

6. „მიზეზთა წიგნი“ და საშუალო საუკუნეების პანთეისტური მატერიალიზმის იდეები

დასავლეთ ევროპის მეცნიერებმა მძიმე მდგომარეობაშია ჩავარდნილი „მიზეზთა წიგნის“ წარმოშობის საკითხში, ამის გამო ვერც მას ჯეროვან შეფასებას ახერხებს და ვერც მისგან გამომდინარე, ესე იგი მასთან ისტორიულად დაკავშირებულ, ისტორიულ-ფილოსოფიურ მოვლენათა ახსნას. წარმოშობის საკითხს თავისთავად ძალიან დიდი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ „მიზეზთა წიგნი“

ნის“ ძირითადი აზრების გამოსარკვევად ფრიად საჭირო აღმოჩნდა იმის გაგება, თუ საიდან მომდინარეობენ ისინი და რომელ აზრთა წყობას ენათესავენებიან გენეალოგიურად. ეს იმიტომ შეიქმნა საჭირო, რომ „მიზეზთა წიგნი“ მოკლედ და რედაქტირებული და ყველა აზრი, რომელთანაც მისი დებულებები არის დაკავშირებული, ნათლად არ ჩანს. მეცნიერებაში ადრევე იგრძნეს „მიზეზთა წიგნის“ ასეთი შესწავლის მაგალითი (XIII საუკუნიდან), მაგრამ პროკლეს „კავშირნის“ მეტი მასალა არ იყო მეცნიერების განკარგულებაში. ჩვენ პროკლეს მასალას დავუმატეთ ი. პეტრიწის „განმარტება“, რომელიც, როგორც პროკლეს „კავშირნის“ მეორე გადმოღება, ბუნებრივი დამატება იყო პირველი გადმოღებისა. რაც სიმოკლის გამო აკლდა პირველ გადმოღებას პროკლეს წიგნისა. უნდა შევესო მერვე გადმოღებას; ამდენად, სხვა უფრო ხელსაყრელი გზა „მიზეზთა წიგნის“ შესწავლისა არ არსებობდა.

დასავლეთის მეცნიერებაში თომა აქვინელის ცდაც არ იქნა გამოყენებული, მიუხედავად იმისა, რომ ის მაინც სწორ გზას ადგა და თუ აქა-იქ ცდებოდა, ამას იდეოლოგიური მიზეზებიც ჰქონდა.

დღესდღეობით მაინც სწორად უნდა ჩაითვალოს მეცნიერებაში გამოთქმული აზრი, რომ საშუალო საუკუნეებში შემუშავებული მატერიალისტური შეხედულების წყარო, მიუხედავად მრავალგზისი ცდისა, მაინც გამორკვეულად ვერ ჩაითვლება¹. მაგრამ დამახასიათებელია, რომ აღნიშნული წიგნის წყაროთა შორის ერთსა და იმავე დროს მიუთითებენ — დიონისე არეოპაგელს. იოანე სკოტ ერუგენასა და „მიზეზთა წიგნს“². ამჟამად, რომ ასეთ დებულებათა ავტორები დარწმუნებულნი არიან აღნიშნული წყაროების სხვადასხვაობასა და მათგან ერთი რომელიმეს ამორჩევის საჭიროებაში. ჩანს, არც ერთ ამ ავტორთაგანს თავში არ მოსდის აზრი, რომ სამივე დასახელებული წყარო ფაქტიურად ერთი და იგივეა. იოანე სკოტ ერუგენას შესახებ, როგორც საშუალო საუკუნეების მატერიალისტების წყაროზე, აზრი გაჩნდა მას შემდეგ, რაც ჯერ კიდევ ლოგიკის ისტორიკოსმა პრანტლმა აღნიშნა, რომ დავით დინანტმა. თითქოს, დაწერა წიგნი სათაურით „განყოფისათვის“³. მაგრამ ეს ცნობა ჯერ კიდევ XIII საუკუნეში არსებობდა და იგი ალბერტ დიდს მიეკუთვნებოდა⁴. ამ სათაურის მიხედვით ამყარებს დასავლეთის მეცნიერება კავშირს დავით დინანტსა და იოანე სკოტ ერუგენას შორის. ასე მაგ., ოტო ბარდენჰევერი კატეგორიულად უჭერს მხარს, რომ საშუალო საუკუნეების პანთეისტურ მატერიალისტ დავით დინანტის მოძღვრების ძირი, თითქოს, გადმოღებულია იოანე სკოტ ერუგენას ცნობილი წიგნიდან „განყოფისათვის ბუნებისა“⁵.

¹ Überweg, R. in. Phil. e. Zweiter Theil, Berlin, 1828, გვ. 252.

² Überweg, იქვე.

³ წიგნის სათაური უნდა ყოფილიყო: De Tomis (De divisione—განყოფისათვის). Prantl, Geschichte d. Logik, III. გვ. 6, შენიშვნა 18 და გვ. 7, შენიშვნა 19.

⁴ Albertus Magnus, Summa theol., p. I, tract. IV, qu 20, membr. 2 აქ ც წიგნის სათაურად აღნიშნულია: De Tomis' hoc est de divisionibus.

⁵ Der Kern dieser Lehre war — წერს ავტორი — dem benannten Werke des Scotus Erigena de divisione naturae entlehnt. Bardenhever, op. cit. გვ. 213.

საკვირველია, რომ ევროპო-ცენტრისტულ მეცნიერებას, რაღაც არ უნდა დაუჯდეს, მაინც სურს იოანე სკოტ ერუგენასაგან დამოუკიდებლობა დამტკიცოს. ამიტომაც, იგი შესაძლებლად თვლის ილაპარაკოს ერუგენაზე, როგორც დამოუკიდებელ წყაროზე. გამორკვეულია, რომ იოანე სკოტ ერუგენის ცნობილი წიგნი, რომლის მიმსგავსებლად თელიან დავით დინანტის ნაწარმოებს, სახელდობრ „განყოფისათვის ბუნებისა“, არეოპაგტიკის პირდაპირი გავლენითაა დაწერილი. ზანდისხან ასახელებენ მაქსიმე კონფესორს, როგორც ვითომცდა შეამავალს ერუგენასა და არეოპაგტიკას შორის, მაგრამ ეს გარეზონება სრულიად უმართებულოა, რადგან ერუგენა თვითონ იცნობდა არეოპაგტიკის ავტორის თხზულებებს უფრო ადრე, ვიდრე მაქსიმეს გაეცნობოდა, ლარგმნა ისინი ლათინურად და სათანადო განმარტებებიც დაუწერა. თვით მთავარი თხზულება ერუგენასი აგებულა ისე, რომ არავითარი ეჭვი არ შეიძლება არკებობდეს, — ის კარგად იცნობდა არეოპაგტიკას და მის გარდათქმას წარმოადგენს დასავლეთის ფილოსოფიაში. ამაში დასარწმუნებლად საქმარისია გათვალისწინებულ იქნეს ერუგენას წიგნის განაწევრება, სადაც ნათლად ჩანს, რომ ის დგას პროკლესა და პეტრე იბერის ნიადაგზე, უკანასკნელიდან მას გამოყენებული აქვს მიზეზთა შესახებ სწავლა, რადგან სწორედ ოთხი სახეობა მიზეზისა (იერარქიულად) უდევს საფუძვლად წიგნს „განყოფისათვის ბუნებისა“. არეოპაგტიკის დამახასიათებელი ელემენტი იშვიათი სიზუსტით არის გადატანილი ერუგენას წიგნში¹. ამის შემდეგ, ყოვლად დაუშვებელია ლაპარაკი, თითქოს ი. სკოტ ერუგენას წიგნი იყო დავით დინანტის წიგნის „განყოფისათვის“ წყარო, რადგან თვითონ ეს წიგნი იყო ლათინურ ნიადაგზე გადმოტანილი არეოპაგტიკა, ყველა იმ ელემენტით, რომლებიც ასაბუთებდნენ ღმერთისა და ყოველი მყოფის იგივეობისათვის პანთეისტურ თეზისს, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ პეტრე იბერს შესრულებული აქვს „მიზეზთა წიგნში“

რაც შეეხება დასავლეთის მეცნიერების დებულებას, თითქოს არეოპაგტიკის შემქმნელი და „მიზეზთა წიგნის“ ავტორი სხვადასხვაა — საამისო საბუთები ჩვენ უკვე მოვიპოვეთ ტექსტების ხანგრძლივი შედარებითა და მათი ფილოსოფიური რაობის ანალიზით. ჩვენ ვიცით, რომ „მიზეზთა წიგნის“ ავტორის შესახებ დასავლეთის მეცნიერებას არ ჰქონდა საშუალება სწორი აზრი შემუშავებინა; ამით აიხსნება დასავლეთის ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის კუროზელი დებულება, რომლის მიხედვით ცალკეა ლაპარაკი, როგორც წყაროზე სწორად საუბრეთა პანთეისტური მატერიალიზმისა, არეოპაგტიკის ავტორზე და მის გვერდით, გამოცალკევებით, „მიზეზთა წიგნზე“.

დღესდღეობით, თითქოს, ჩვენი საკითხის კვლევა უკეთეს დღეში უნდა იყოს, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, დავით დინანტისა და ამალრიკ ბენელის პანთეისტური მატერიალიზმი მაინც საბოლოოდ ახსნილად ვერ ჩაითვლება სწორედ თავისი წყაროს მხრივ. მაგრამ იყო დრო, როცა შესაძლებელი იყო ისეთი

¹ ერუგენას დაწოდებულების შესახებ მკაფიოდ ვილაპარაკებთ სპეციალურ მონოგრაფიაში: „არეოპაგტიკა და დასავლეთის ფილოსოფია“, ტომი II, „პეტრე იბერი და იოანე სკოტ ერუგენა“.

განცხადებები ამ საკითხის გამო, როგორც გააკეთა საშუალო საუკუნეთა ფილოსოფიის ცნობილმა ისტორიკოსმა ბ. ჰორომ. შეენო რა დავით დინანტის პანთეისტური მატერიალიზმის სხვადასხვა ახსნას, ჰორო შეენო კიდევ სხვა დებულებას. რომელიც მიაწოდეს. საკითხი ეხება მიზეზთ. რომლებიც, თითქოს. იმ თავითვე მიღებული იყო აღნიშნულ მიმდინარეობაში. „მაგრამ არაფერი არ შეიძლება იყოს უფრო ნაკლებად პერიპატეტეკული, როგორც თეორემათა თავყრილობა, რომელაც მეთოდიკურადაა განჯგუფებული ამ კომპილაციაში, რომელიც, შესაძლოა, ალექსანდრიადანაც მომდინარეობდეს“¹.

აქ ისეთი წინასწარმიღებული თვალსაზრისია საკვლევი წიგნისადმი, რომ განაკვირი არაა, თუ ავტორმა ვერაფრით გამოიყენა „მიზეზთა წიგნი“ მითითება პანთეისტური მატერიალიზმის ასახსნელად. ავტორი, ცხადია, არ გრძნობს ამჟამად წინააღმდეგობას: ერთის მხრივ, თუკამე, „მიზეზთა წიგნი“ მეთოდიკურად განჯგუფებული თეორემებია, ხოლო იმავე დროს ეს წიგნი ყოფილა „კომპილაცია“ და ასეც ალექსანდრიული წარმოშობისა, რადგან გარკვეულ პერიოდში სწორედ ალექსანდრია ითვლებოდა „კომპილაციების“ სარბიელად. შეუძლებელია, რომ ასეთი შეფასება ტექსტის ჯეროვან შეფასებას ემყარებოდეს. ავტორს მხედველობაში ყავს ა. ეურდენი. რომელიც სწორედ იმ წინადადების ავტორია, რაზედაც სქოლასტიკური ფილოსოფიის ცნობილი ისტორიკოსი ჰორო მოგვითხრობს. ეს ა. ეურდენი თავის თხზულებაში ჩვენი საკითხის შესახებ აყენებდა დებულებას. რომ წყარო, საიდანაც დავით დინანტი და ამალრიკ ბენელი სარგებლობდნენ პანთეისტური მატერიალისტური სისტემის აგებისას საშუალო საუკუნეებში. უნდა ყოფილიყო „მიზეზთა წიგნი“. ამასთან დაკავშირებით ა. ეურდენი ამტკიცებდა, რომ პარიზის საეკლესიო სემსჯაროზე, სადაც, როგორც ვნახეთ, განხილულ იქნა აღნიშნული მიმდინარეობა, აკრძალულ წიგნთა შორის, დავით დინანტისა და ამალრიკ ბენელის თხზულებებთან ერთად, აღნიშნულ იქნა „მიზეზთა წიგნი“². ა. ეურდენის შეხედულებას მხარა უჭერდნენ რენანი და ბუჟელო³.

რა თქმა უნდა, ყველაზე სწორი გზა დავით დინანტისა და ამალრიკ ბენელის თვალსაზრისის დასადგენად და მათი გენეტიური განხილვის განსახორციელებლად უნდა მივიჩნიოთ ამ მოაზროვნეთა ფილოსოფიური დოკუმენტაციის შედარება, უპირველეს ყოვლისა, „მიზეზთა წიგნის“-ათვის. ჩვენ ეს გზა უკვე შევამზადეთ და ამასთან ჩვენი უპირატესობა დასავლეთის მეცნიერებასთან შედარებით, რომელსაც არა აქვს ხელთ მთელი შესადარებელი მასალა. ამის გამო, თავისი არგუმენტაციის მთავარ ცენტრს დასავლეთის მეცნიერება

¹ ჰორო წერს თავის ცნობილ მონოგრაფიაში: *Or, il n'y a rien de moins peripatéticien que l'ensemble de théorèmes methodiquement classés dans cette compilation peut être alexandrienne.* Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, პარიზი, (1880), გვ. 103.

² A. Jourdain, *Recherches*, გვ. 196-197; შეად., Otto Bardenhever, *op. cit.*, გვ. 221.

³ Bousset, *Études*, t. II, გვ. 114.

უფრო თანმხლებ ისტორიულ მოვლენებში ათავსებს. მიეყვით ჯერ-ჯერობით მათ გზას და, როდესაც გაირკვევა, რომ ეს გზა არ შეიძლება იყოს ნაყოფიერი, ლოკუმენტალური ანალიზის გზა შევთავაზოთ საკითხით დაინტერესებულთ.

ჩვენ არ შევჩერდებით ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის ბიოგრაფიულ მონაცემებზე, მაგრამ მათ მოღვაწეობასთან დაკავშირებით საინტერესოა პარიზის ადგილობრივი სინოდის მიერ ორივე ამ მოაზროვნის გასამართლების ფაქტი. ეს გასამართლება მოხდა 1210 წელს, ქალაქ პარიზში და იგი, უპირველეს ყოვლისა, შეეხო ამალრიკ ბენელსა (ფრანგული გამოთქმით ამორი დე ბენ — შარტრის რაიონიდან) და დავით დინანტს (დინანიდან — ბრეტანში ანუ დინანტიდან მდინარე მასზე). ამალრიკ ბენელის შესახებ (გარდაიცვალა 1206 თუ 1207 წ.) უფრო მეტი ცნობები გვაქვს. ის არ ნოესწრო პარიზის სინოდის მიერ მისი (და დავით დინანტის) მოძღვრების შეჩვენებას. მისი ნეშთი ამოთხრილ იქნა საფლავიდან და განიავებული.

პარიზის სინოდმა ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის თხზულებათა აკრძალვის გარდა აკრძალა მათი წყარო, რომელიც სინოდს არისტოტელეს თხზულებათა იმ წიგნებად წარმოედგინა, რომელიც ბუნების ფილოსოფიას შეიცავდა. ამან შექმნა სიმძნელე იმის გამოსარკვევად — რა წიგნებია არისტოტელეს, რომლებიც, როგორც ბუნების ფილოსოფიის შემცველნი, ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის მოძღვრებათა წყაროს წარმოადგენდნენ? თავისთავად ცხადია, რომ პარიზის სინოდმა აკრძალა ამ ორის, ვითომდა მწვალებელთა, თხზულებებთან ერთად მათი წყაროც, და თუ სინოდი პირდაპირ არისტოტელეს რომელიღაც ნაწარმოებს გულისხმობდა, ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის შეხედულებათა წყარო არისტოტელეს ეს თხზულებები ყოფილა.

ამ საკითხის შესახებ პარიზის სინოდის დადგენილებაში 1210 წელს, როდესაც აღინიშნება, რა არ უნდა იკითხებოდეს, ნათქვამია: „და არც არისტოტელეს წიგნები ბუნების ფილოსოფიის შესახებ და არც მათი კომენტარები არ უნდა იკითხებოდეს პარიზელთა მიერ არც საჯაროდ და არც საიდუმლოდ“¹. მაშასადამე, გამოდის, რომ პარიზის სინოდმა აკრძალა ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის თხზულებებთან ერთად მათი წყარო: არისტოტელეს რომელიღაც წიგნები (libri) ბუნებათ ფილოსოფიის შემხე. დადგენილების ამ ტექსტიდან უდავოდ ძნელია ამოიკითხოს რომელ „წიგნებზეა“ ლაპარაკი არისტოტელეს თხზულებათაგან, რომლებიც შეგვეძლო დასახელებულ მატერიალისტურად მოაზროვნეთათვის წყაროდ გამოგვეცხადებია.

ამიტომაც იყო, რომ ჯერ კიდევ გასული საუკუნის სამოციან წლებში დიდი ღვა ატყდა მეცნიერებაში, განსაკუთრებით ფრანგულში, თუ რა უნდა ყოფილიყო ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის მოძღვრებათა წყარო. მის შემდეგ დიდი დრო გავიდა და, როგორც ვნახეთ, ჩვენს დროში ეს საკითხი მაინც გადაუჭრელად ითვლება. რას წარმოადგენდა ეს ად-

¹ „Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto“ (1210 წლ. პარიზის სინოდის დადგენილებიდან).

რინდელი დავა ჩვენი პრობლემის ირგვლივ? ეს დავა საინტერესოა მით, რომ იგი ცდილობდა სწორედ პარიზის სინოდის 1210 წლის დადგენილებაში მოხსენიებულ არისტოტელეს ბუნების ფილოსოფიაზე მითითების ამოცნობას. საფრანგეთის სამეცნიერო აკადემიამ ორი ნაშრომი უძღვნა დასახელებულ მოაზროვნეთა „მწვალებლობას“ თუ „შეცდომებს“. ეს შრომები ეკუთვნოდა შ. ჟურდენსა და ბ. ჰოროს. პირველი სათაურით: „ამალრიკ ბენელის და დავით დინანტის მწვალებლობის ფილოსოფიური წყაროების შესახებ“; მეორე სათაურით: „დავით დინანტის შეცდომათა ნამდვილი წყაროს შესახებ“¹. არც ერთი ამ შრომათაგანი არ დგას სწორ გზაზე, რადგან ისინი პარიზის სინოდის დადგენილების ტექსტის სისწორიდან ამოდიან და ეჭვი არ შედით იმაში, რომ მასში არისტოტელეს მოხსენიება შეიძლება საბოლოო ანგარიშში სწორი არ იყოს.

მართლაცდა ამ ავტორებისათვისაც ცნობილ მეორე დოკუმენტში, რომელიც არისტოტელეს წიგნების აკრძალვას (ნაწილობრივ დაშვებას) ეხება, იგივე საკითხი ცოტა სხვანაირად გამოიყურება. რა დოკუმენტია ეს მეორე ძეგლი?

1215 წელს პარიზის უნივერსიტეტმა მიიღო ჰაპი ინოკენტი III-ის რწმუნებულის (ლეგატის) რობერტ კერსეონის შეაღობით მითითება, თუ რის წაკითხვა აკრძალული იყო. ამ დოკუმენტში, სხვათა შორის, ვკითხულობთ: „არ უნდა იკითხებოდეს არისტოტელეს წიგნები მეტაფიზიკისა და ბუნების ფილოსოფიის შესახებ და აგრეთვე არც მათი გადაღება მაგისტრის დავით დინანტისა და ამალრიკ მწვალებლისა...“². აქ, თითქოს, უფრო განმარტებულია არისტოტელეს ამბავი, მაგრამ, გარდა მეტაფიზიკის შემზე წიგნებისა, მეტი არაფერია ნათქვამი, ასე რომ რა იგულისხმება არისტოტელეს მიხედვით, როგორც ჩვენი ფილოსოფოსების წყარო, და საზოგადოდ რა ეხება არისტოტელეს — აქაც ძნელი სათქმელია.

ერთგვარი ეჭვი, რომ არისტოტელეს მოხსენიება პარიზის სინოდის დადგენილებაში არისტოტელეს ეხება, გამოითქვა შედარებით ადრე. ჯერ კიდევ ვილჰელმ ბრეტანელი თავის ისტორიულ ნაშრომში „საქმენი ფილიპე ავგუსტესი“ წერდა:

„იმ დღეებში იკითხებოდნენ პარიზში რაიმე წიგნაკები, როგორც ამბობდნენ, არისტოტელეს მიერ შედგენილი, რომლებაც ასწავლიდნენ მეტაფიზიკას, კონსტანტინოპოლიდან ახლად ჩამოტანილნი და ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე გადაღებულნი, რომლებიც არა მარტო ზემოხსენებულ მწვალებლობას (ამალრიკისა) განამტკიცებდნენ მოქნილი საბუთებით, არამედ ჯერ გაუგონარი სა-

¹ Memoires de l' Académie des inscriptions et de Belles Lettres, t. XXVI, 2. partie, Paris, 1870. გვ. 467-498. 2. Memoires de l' Académie des Inscriptions... t. XXIX, 2 partie, Paris, 1879.

² ეს ცნობა მოთავსებულია C. E. Boulay-ს წიგნში „პარიზის უნივერსიტეტის ისტორია“ (Historia Universitatis Parisiensis), III, Paris, 1666, B 3, 82; შეად. ბ. ჰოროს (B. Haurean) დას. ნაშრომი, გვ. 103—104 (nec legantur libri Aristotelis...—არ იკითხებოდეს, აგრეთვე, არისტოტელეს წიგნები...).

ბუთებითაც სარგებლობის უნარის მქონენი იყვნენ და ამ წიგნების დაწვა იყო ნაბრძანები...“¹.

აქ, მართლაც ბევრი რამაა საეჭვო: რა წიგნებია ეს „რამე წიგნაკები“ (*libelli quidam*) რომლებიც, როგორც ამბობდნენ, არისტოტელეს დაწერილი უნდა ყოფილიყო. ბ. ჰორო, როგორც ვნახეთ, ფიქრობს, რომ ეს არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“ და „ფიზიკა“ თუ იყო, მაგრამ განა შეიძლებოდა არისტოტელეს ამ ორი ცნობილი ნაშრომის შესახებ ვისმე ეთქვა — „როგორც ამბობდნენ“ *ut dicebantur* (არისტოტელეს დაწერილი უნდა ყოფილიყვნენ)? აშკარაა, რომ აქ ლაპარაკია რაღაც წიგნაკზე (*lebeiti* და არა *libri*), რომელიც არისტოტელეს მიეწერებოდა და ისიც რაღაც საეჭვო „გადმოცემით“. მაშასადამე „წიგნაკი“ (და არა „წიგნი“), რომელიც აუკრძალავს პარიზის სინოდს 1210 წელს, როგორც ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტიას მოძღვრების წყარო, ყოფილა არისტოტელესათვის მიწერილი. მაშასადამე, ეს წიგნაკი (თუ წიგნაკები) არისტოტელეს ცნობილ თხზულებათა შორის არ იპოვებოდა და მას „როგორც ამბობდნენ“, მხოლოდ მიეწერებოდა. ისტორიული წყარო, რომელიც ჩვენ მოვიყვანეთ, საქმეში კარგად ჩახედული ჩანს. მან ისიც იცის, რომ ეს წიგნაკი კონსტანტინოპოლიდან იქნა მოტანილი და ბერძნულიდან ლათინურად ითარგმნა. აქ კონსტანტინოპოლის აღნიშვნა მეტად მაჩვენებელია: ამ გზით მიდიოდა დასავლეთში ერეტიკული შინაარსის შემცველი ბერძნული წიგნები და არა ათენიდან, ხოლო ბერძნულ დედანზე მითითება დამსხვრევია იმ კონცეფციისა, რომლის მიხედვით 32 პარაგრაფიდან შემდგარი „წიგნაკი“, რომელსაც არისტოტელეს მიაწერდნენ, საშუალო საუკუნეების ავტორიტეტების მიერ არაბთა მსოფლიოდან და არაბულ ენაზე შეტანილად ითვლებოდა დასავლეთში საუკუნეთა განმავლობაში. ვილჰელმ ბრეტანელმა თავისი უბრალო მოთხრობით ისტორიულ ამბავთა შორის ამ დიდი კულტურული მნიშვნელობის მქონე ფაქტის შესახებ თავდაყირა დააყენა ძველი ამბები.

ამის შემდეგ უკვე მოსალოდნელი იყო, გაჩნდებოდა ხალხი, რომელიც მიხვდებოდა, რომ ამ შემთხვევაში მართლაც ისეთ წიგნზეა ლაპარაკი, რომელიც არისტოტელეს მიეწერებოდა, მაგრამ სინამდვილეში ეს მისი წიგნი არ იყო. ეს იყო წიგნი, რომელსაც სათაურად ეწერა არისტოტელე, მაგრამ სინამდვილეში ეს ფსევდო-არისტოტელური წიგნი იყო „წმიდა სიკეთის შესახებ“. მისი ტექსტი სიტყვა-სიტყვით ემთხვეოდა წიგნს, რომელსაც XIII საუკუნიდან ეწოდა (ალბერტ დიდის მიერ) „მიზეზთა წიგნი“. საზოგადოდ ცნობილია, რომ აღმოსავლეთში არისტოტელე ფილოსოფოსის სინონიმი იყო და უადრესი ავტორიტეტი; როგორც მიღებული იყო, რიგი წიგნები, რომლებიც არისტოტელეს არასოდეს არ დაუწერია, მას მიეწერებო-

¹ ვილჰელმ ბრეტანელი (*Wilhelm aus Bretagne*), საქმენი ფილიპე ავეუსტისა, *Gesta Philippi Augusti*): „*In diebus illis legebantur Parisiis libelli quidam ab Aristotele (რაღაც წიგნაკები არისტოტელესი), ut dicebantur, compositi, qui docebant metaphysicam, delusi denuo a Constantinopoli et a graeco in latinis translati*“ (*Rerum Gallicarum et Franciscarum Scriptores, t. XVII, Paris, 1819*).

და. ამის გამო, ასევე მოხდა ამ შემთხვევაშიაც: არისტოტელეს მიეწერა, — ვინაიდან ავტორი ცნობილი არ იყო, — „მიზეზთა წიგნი“. როდესაც პარიზის სინოდმა 1210 წელს აკრძალა ამაღლიკ ბენელისა და დავით დინანტის მოძღვრების წყარო, ამ წყაროდ სთვლიდნენ არისტოტელეს ვითომდა ნაწერს, რომელიც ამ შემთხვევაში სხვა სახელით იყო ცნობილი („წიგნი უმაღლეს სიკეთის შესახებ“)¹.

ამრიგად, მართალნი აღმოჩნდნენ ისინი, ვინც იმთავითვე ამ გზას დაადგა და არისტოტელეს ნაწარმოების სახელით აკრძალულ წიგნში „მიზეზთა წიგნი“ დაინახა².

ეურდენის მსჯელობა მიმართულია იმის დასამტკიცებლად, რომ ყველა მონაცემის მიხედვით ამაღლიკ ბენელისა და დავით დინანტის დებულებებს წყაროდ აღიარებულ იქნეს, უმთავრესად „მიზეზთა წიგნი“. ამის გამო პარიზის სინოდის მიერ შეჩვენებულ არისტოტელეს წიგნად მისი აღიარება გაუღვივებული იყო იმით, რომ იმ დროისათვის მიღებული იყო ამ წიგნის სტაგირელისათვის მიკუთვნება³.

ეს გარემოება არ ეკუთვნის შესაძლებლობათა სფეროს. სინამდვილეში მიზეზთა წიგნად წოდებული ნაწარმოები იმ დროისათვის სხვა სათაურით იყო ცნობილი და მართლაც არისტოტელეს მიეწერებოდა; რადგან „მიზეზთა წიგნი“ „მეტაფიზიკისა“ და „ფიზიკის“ საკითხებსაც შეეხებოდა. ამიტომ ყველა მონაცემი გამორკვეული იყო პარიზის სინოდის დადგენილების იმ რედაქციისათვის, რომელსაც ვიცნობთ. ასეთ პირობებში გასაგებია ვიღველმ ბრეტანელის ცნობა, რომ ლაპარაკი იყო ისეთი წიგნების აკრძალვაზე, რომლებიც „როგორც ამბობდნენ“ (ut dicebantur) არისტოტელეს ეკუთვნოდაო. ამჟამად, რომ ლაპარაკი ყოფილა არა არისტოტელეს წიგნებზე — მეტაფიზიკისა და ფიზიკის დარგში, არამედ მეტაფიზიკურ და ფიზიკურ შეხედულებებზე, რომლებიც აკრძალულ წიგნს უკავშირდებოდა.

ოტო ბარდენჰევერს მოჰყავს ვინმე S. H. Lüsse-ს ცნობა, რომელსაც თვითონ არ ეთანხმება, მაგრამ ამით ამ ცნობის ღირსება ოდნავადაც არ მცირდება. ეს ცნობა მოგვითხრობს, რომ „მიზეზთა წიგნმა“ შეუწყო ხელი, რათა თანდათანობით მომწიფებულიყო ნეოპლატონისტური ელემენტებით გამსჭვალული პლატონიზმი, რომელიც დიდი მნიშვნელობის მქონე აღმოჩნდა მეთერთმეტე საუკუნისათვის, ხოლო სრულიად გარკვეულ პანთეისტურ მოძღვრებად ჩამოყალიბდა მეცამეტე საუკუნის დასაწყისში ამაღლიკ ბენელისა და დავით დინანტის გამოსვლის სახით⁴.

ამით ჩვენ გადავდივართ პირდაპირ დასახელებულ მოაზროვნეთა შეხედულებების გამოყვანაზე, ამისათვის ნიადაგი უკვე მომზადებული გვაქვს და და-

¹ Liber de summa bonitate.

² ა. ეურდენი, S. H. Lüsse და სხვ.

³ O. Bardenhever, op. cit. გვ. 221.

⁴ O. Bardenhever, op. cit., გვ. 29, 30, ბარდენჰევერი აცხადებს, რომ ის არ უშვებს იმ კავშირს, რომელსაც ს. ჰ. ლიოვე გულისხმობს.

საელეთის მეცნიერებაზე უფრო ხელსაყრელ პირობებში ვართ, რადგან წყარო, რომელსაც უნდა შევადაროთ ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის შეხედულებათა სისტემა, გამორკვეული გვაქვს საკმაო წინასწარი ძიებით. მდგომარეობა იმდენად ნათელია, რომ ყველა მონაცემია იმის გამოსარკვევად — ემყარებოდა, მართლაც, დასახელებულ მოაზროვნეთა შეხედულებები „მიზეზთა წიგნის“ იდეებს თუ არა. მართალია, ამალრიკ ბენელისა და დავით დინანტის ნაწერები ხელზე არა გვაქვს, მაგრამ შემონახულია მათი გამოთქმების საკმაო რიცხვი. ეს გამოთქმები გადმოცემულია სხვადასხვა პირის მიერ, ზოგ შემთხვევაში მოწინააღმდეგეთა მიერ, მაგრამ იდეურ-ტექსტუალურ კრიტიკას საჭიროებს.

მთავარი წყაროები, რომლებიც ჩვენს განკარგულებაშია, არიან ალბერტ დიდი და თომა აქვინელი. ჩვენ ისინი გვაინტერესებს დავით დინანტისა და ამალრიკის გამოხატულებათა შემნახველის თვალსაზრისით. ისე კი, თვით ამ შეხედულებათა წარმოშობის თვალსაზრისით, როგორც ვნახეთ, თომა აქვინელიცა და ალბერტ დიდიც შემცდარ თვალსაზრისზე დგანან. არც ერთ მათგანს არ ჰქონდა საშუალება სკოდნოდით, რომ ამ მოძღვრებათა ძირი მოდიოდა ქართული ნააზრევებიდან — პროკლეს „კავშირის“ პეტრიქ იბერუს მიერ შესრულებული პირველი გადმოღებიდან, რომელიც შემდეგ „მიზეზთა წიგნად“ იქნა წოდებული. მართალია, აქვინელმა სცადა ამ წიგნის პროკლეს ტექსტთან შედარება, მაგრამ მას, როგორც აღინიშნა, არ ჰქონდა საშუალება ამ შედარების დროს სწორი გზა აერჩია. ასეთი გზისათვის საჭირო იყო იმავე პროკლეს „მეორე გადმოღება“, ი. პეტრიქის მიერ შესრულებულა.

ამ საკითხებზე ჩვენ დიდხანს ვერ შევჩერდებით. ჩვენ უფრო პირდაპირი გზა მოვამზადეთ. დავით დინანტისა და ამალრიკ ბენელის შემონახულ გამოხატულებათა შედარება „მიზეზთა წიგნის“ ტექსტთან, ამ ტექსტის იმ გაგებით გაადვილებული, რომელსაც იოანე პეტრიქი იძლევა. რა უნდა მოგვეცეს ჩვენი მოაზროვნეების იდეათა წარმოშობის იმ ზღაპრულმა ახსნამ, რომელსაც იძლევა, მაგალითად, იგივე ბ. ჰორო, რომელსაც სჯერა, რომ ალბერტ დიდის მიერ დასახელებულ ვიდაც ალექსანდრიელ ფილოსოფოსს, რომელიც, თითქოს, ქსენოფანეს მოწაფე იყო, უნდა დაეწეროს რაღაც მოკლე ტრაქტატი, საიდანაც დავით დინანტს, ვითომცდა, უნდა გადმოეღო თავისი აზრები. თვითონ ჰორო კი დარწმუნებულია, რომ მან ლამინიკე გუნდისილგის, ვინმე საეოელი არქიდიაკონის, ნაწარმოების სახით აღმოაჩინა ჩვენ მოაზროვნეთა იდეების პირველი წყარო!

დებულებები, რომლებიც პარიზის სინოდის მსჯელობის საგანი გახდა,

¹ ეს გარემოება წ. მოაყენა ჰორომ თავის ნაშრომში იმავე თეზაზე. იხ. B. Haureau, ნამუშაოი წყარო შეცდომებისა, რომლებიც მიეკუთვნება დავით დინანტს (La vraie source des erreurs attribuées à David de Dinant. Memoires de l' Acad. de Belles Lettres, t. XXIX, 2 partie, Paris, გვ. 60, 81, 1879; იგივე, Histoire de la phil. scol. sec. part.)

იყო ასეთი: დავით დინანტი — ყოველივე ერთი არსის საშუალებითაა; ღმერთია ყოველთა მატერია; ღმერთი, ჰაულე და გონება ერთი სუბსტანცია არიან¹.

ამალრიკ ბენელს მიეწერებოდა დებულება: „ყოველი არის ერთი, რადგან რაც კი არსებობს, არის ღმერთი“².

ეს დებულებები ეთანხმება იმას, რასაც თომა აქვინელი გადმოგვცემს, რომელსაც, ყველა ისტორიული მონაცემის მიხედვით, დავითის წიგნი ხელთ ჰქონდა. ამ გადმოცემის თანახმად დავით დინანტი შემდეგ მოძღვრებას იცავდა: „ზოგიერთი ანტიკური ფილოსოფოსის შეცდომა მიაწერდა ღმერთსა და ყველა სხვა საგანს ერთ საერთო არსს. ისინი უშვებდნენ, მართლაც, რომ ყოველი საგანი არის მხოლოდ მყოფობა და არ განსხვავდება, როგორც ამას პარმენიდეს ფიქრობს, ერთიმეორისაგან, თუ არა იმ მოვლენათა მხრივ, რაც ჩვენი გრძნობების მსჯელობის საქმეა.

„ჩველ ფილოსოფოსთა ამ შეხედულებას გაყვა ზოგიერთი თანამედროვეც, რომელთა რიცხვში შეიძლება დავით დინანტის დასახელება. მართლაც, ეს უკანასკნელი ჰყოფდა საგნებს სამ კატეგორიად: სხეულებად, სულებად და ცალკეულ სუბსტანციებად. პირველს განუკეთებელს, რომელიც სხეულთა საფუძვლად ჰქონდა მიჩნეული, ის უწოდებდა ჰაულედ, ხოლო გონებად (ნოიმად) იმ პირველ განუკეთებელს, რომელიც სულთა საფუძველი იყო. რაც შეეხება პირველ განუკეთებელს მარადიულ სუბსტანციათა შორის, იგი (დავითი — შ. ნ.) მას უწოდებდა ღმერთად. საბოლოოდ იგი სთვლიდა, რომ ეს სამი ნივთი წარმოადგენს ერთსა და იმავე ნივთს და, ამისდა მიხედვით, ყოველი საგანი არსებითად ერთი და იგივეა“³.

რა რიგადაც თავისებურად არ უნდა ალაგებდეს აქვინელი თავის იდეურად სასტიკ მოწინააღმდეგეთა შეხედულებას, რა შეცდომებსაც არ უნდა უშვებდეს მათი შეხედულების ახსნისა და გენეზისის საკითხში, ერთი ცხადია — ადვილად იცნობა ეს გადმოცემული შეხედულებები. რის საშუალებით იცნობა ეს შეხედულებები? იმის, რომ ისინი თვალნათლივ მოგვაგონებენ „მიზეზთა წიგნის“ დებულებებს, იმ დებულებებს, რომლებიც ამ წიგნისათვის არსებითია. დებულება — რომ ქვეყანა მთლიანობაა, ერთია, არ საჭიროებს აუცილებლად ასეთი შეხედულების წყაროდ პარმენიდეს გამოაცხადო. არ უნდა დაგვაგონო-

¹ Omnia per essentiam unum, deus est materia omnium; deus et hyle et mens una sola substantia sunt.

² Omnia unum, quia quidquid est est deus.

³ მოგვყავს ეს ადგილი თომას მანდელის Sententiar. libri, II, dist 17, qu. 1. art 1. Quorundam antiquorum philosophorum error fuit quod Deus esset essentia omnium rerum. Ponebant enim omnia esse unum simpliciter et non differret nisi forte secundum sensum vel destinationem, ut Parmenides dixit et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dinanto. Divisit enim res in partes tres in corpora, animas et substantias separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit hyle; primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae dixit Noym, vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum. Et haec tria sunt unum et idem ex quibus consequitur esse omnia per essentiam unum.

დეს, რომ ისტორიულ-ფილოსოფიურად პარმენიდე და, საზოგადოდ, მთელი ელეატობა (ქსენოფანე და სხვები) ჰერაკლიტიზმის ანტიპოდებია და, ამდენად, გამოირჩევიან ქვეყნის განვითარებისა და, კიდევ მეტი, დიალექტიკური განვითარების თვალსაზრისს. აქვინელს არ მოსწონს, როგორც ცნობილია, ქვეყნის მთლიანობის იერარქიული გაგება, სადაც ყოველი საფეხური თანამოქმედია ქვეყნის რკალბრივ განვითარებაში. როგორც აქვინელმა, ისე ალბერტ დიდმა, კათოლიკური დოგმატიკის ამ ორმა მეთაურმა, კარგად იციან, რომ ეს არეოპაგისტული დიალექტიკის ნიადაგზეა ამოსული და „მიზეზთა წიგნის“ შუალობით მოძღვრებას ისეთ ძირებს უძებნიან, რასაც არაფერი საერთო არ აქვს მასთან.

თუ ამაჲ გამოვრიცხავთ და თვითონ იდეათა გადმოცემას მიუვდგებით, არ შეიძლება, მას შემდეგ, რაც ვიცით „მიზეზთა წიგნისა“ და მისი გაფართოებული გაგების შესახებ, რომ ყოველი მოყვანილი დებულება აქ, ამ წიგნში იყოს ჩადებული. იმ პარაფრაზების ფარგლებშიაც, რომლებიც ჩვენ განვიხილეთ ჯერ-ჯერობით, საქმე გვაქვს დებულებასთან, რომ ყველაფერია მყოფობა (esse), რომ ეს მყოფობა მარადიულზე უწინარესია (ante aeternitatem). რომ ამის გამო იგი პირველია, მაგრამ „შემდგომთა პირველი“, რადგან ყველა მომდევნო მიზეზში, როგორც საფეხურში, თანამყოფია. სამია საფეხური; როგორც მთავარი და ამოსავალი — მყოფობა (ღმერთი), თავისი თავის მიზეზი, მარადიული — გონება და სული.

ყველაფერი ეს პირდაპირ ამოღებულია „მიზეზთა წიგნიდან“; აქ აქლია ჯერ-ჯერობით სიკეთის ცნება, შედეგად მიზეზისაყენ, როგორც სრულყოფილსაკენ, სწრაფვა და ამით შექმნილი აუცილებელი რკალი მოძრაობაში. ამაზედაც შედარებით ცოტას კიდევ გვეტყვის აქვინელი და, უფრო ვრცლად, ალბერტ დიდი.

მოძღვრება ქვეყნის განვითარების რკალბრივი ხასიათის შესახებ, როგორც ჩვენ მოაზროვნეთა ერთ-ერთი მომენტი, შემოუნახავს ერთ წყაროს. რომელიც მოყავს ბ. პოროს¹. ეს წყარო არის მარტინე პოლონელი, ისტორიკოსი, რომელიც გარდაიცვალა 1278 წ. და, ამდენად, დაშორებული არ იყო ქრონოლოგიურად ჩვენთვის საინტერესო იდეათა მოძრაობის ეპოქისაგან. „ამალრიკი ამტკიცებდა, — ამბობს დასახელებული მარტინე პოლონელი, — რომ იდეები, რომლებიც ღმერთის თავშია, ქმნიან და თვითონაც იქმნებიან... იგი აგრეთვე ამტკიცებდა, რომ ღმერთი ითქმის მიზნად ყოველთა, რადგან ყოველი მასშივე ბრუნდება, რათა ღმერთში იპოვოს მარადიული, განსვენება და ეზიაროს მასთან განუყვეთელის სახით უცვლელ დაშთენას... და ყოველი არსებული სხვა არა არს რა, გარდა მყოფობისა და ყოველი მყოფობა არს ღმერთი და ყოველი ქმნილების არსი არის ღმერთი და მათი მყოფობა, და — ამბობდა იგი — ვითარცა სინათლე არ იხილები. თავის თავში, არამედ აერში.

¹ B. Haureau, op. cit. t., II, ნაწ. პირველი, გვ. 84—85.

ისე ღმერთი უხილავია ანგელოზთა და ადამიანთათვის, გარეშე შექმნილი საგნებისა“¹.

ეს ცნობა საკმაოდ ნათელია და საინტერესო. ყველაზე მნიშვნელოვანია აქ იმის აღნიშვნა, რომ ჩვენი პანთეისტები მსოფლიოს რკალებრივი მოძრაობის პრინციპს აღიარებენ. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ პროკლეს იდეა რკალებრივი მოძრაობისა, არეოპაგეტიკაში გადატანილი და „მიზეზთა წიგნში“ შემონახული. არ შეიძლება არ გავიხსენოთ „მიზეზთა წიგნის“ სირიელი მთარგმნელი — სერგი რეშაინელი თავისი დებულებით: *Universum circum effirere*. ყველაფერი ეს ჩვენ ხანგრძლივად ვარკვეთ, დადგინდა და დოკუმენტალურადაა ცნობილი. ცხადია, აქ ყველაფერი ისე ვრცლად არაა მოცემული, როგორც ვნახეთ, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ პროკლეს „კაეშირნის“ პირველი გადმოღება მოკლეა; პანთეისტურა მატერიალიზმის პიონერებმა საშუალო საუკუნეებში მისგან იმდენი ამოიკითხეს, რამდენიც მათ ჰყოფნიდათ. მართინე პოლონელის ცნობამ რკალებრივი მოძრაობის ამბავი დაამატა იმას, რაც ვაგიგეთ თომა აქვინელისაგან დავით დინანტის შესახებ.

მაგრამ ამ ცნობაში არის, აგრეთვე, ნათელი დადასტურება ღმერთისა ანუ პირველი მიზეზის იგივეობის შესახებ მყოფობასთან. „ყოველი მყოფობა ერთია და ყოველი მყოფობა არის ღმერთი“ — ეს დებულება პარაფრაზია „მიზეზთა წიგნის“ დებულების: „მყოფობა, რომელიც არის უწინარეს მარადიულობისა, არის პირველი მიზეზი, რადგან თავისთავის მიზეზია“. თუ მზედველობაში მივღებთ, რომ „პირველი მიზეზი“ და ღმერთი ერთი და იგივეა „მიზეზთა წიგნისათვის“ (და საერთოდ არეოპაგეტიკისათვის), აშკარაა, რომ ღმერთი და მყოფობა აქაც ერთია, რადგან პირველი მიზეზი არის ყოველ სხვა შემდგომ მიზეზთა წყობაში, აშკარაა, რომ მყოფობა, ღმერთი და ყოველი მყოფი ერთია „მიზეზთა წიგნის“ მიხედვით.

საქმის მცოდნე მაშინვე მიხვდება, რომ აქ ლაპარაკია ისეთ რამეზე. რაც არ განსხვავდება დავით დინანტის მოძღვრებისაგან არსებითად, ორივე ერთად კი ემყარება იმ დებულებებს, რომლებიც მოცემულია „მიზეზთა წიგნში“.

ამაში დასარწმუნებლად მივხედოთ დავით დინანტის შეხედულებათა იმ გადმოცემას, რომელსაც იძლეოდა ალბერტ დიდი. ეს უკანასკნელი გადმოგვცემს, რომ დავითის აზრით ყოველი მყოფობა იყო ღმერთი, რადგან მთლიანი მატერია იგივეა, რაც მყოფობა, რომელსაც, თითქოს, უფრო შეფერის ეწოდოს ღმერთი².

¹ Dixit etiam (Amalricus—შ. 5), quod ideo finis omnium dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum, ut in Deo incommutabiter quiescunt et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt... Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit sic ut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se sed tantum in creaturis“ Martini Pologni, Chronic. expedit. lib., IV. B. Haureau, op. cit. გვ. 85.

² Etsic videtur, quod Deus sit materia omnium, Alb. Magnus, Summa theol. part II; tractt. IV, qu 20.

ალბერტ დიდისავე გადმოცემით დავითი ამტკიცებდა: „ნათელია, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი სუბსტანცია, საერთო ყველა სხეულისათვის, და ეს მთლიანი სუბსტანცია არის თვითონ ღმერთი, რადგან სუბსტანცია, რომლისგანაა ყველა სხეული, იწოდება ჰაულედ; სუბსტანცია, რომლისგანაა წარმოიშობა ყველა სული, იწოდება გონებად ანუ ტვინად. ნათელია, მაშასადამე, რომ ღმერთი არის სუბსტანცია ყველა სხეულისა და ყველა სულის. ჩანს, მაშასადამე, რომ ღმერთი, ჰაულე და გონება მხოლოდ ერთი სუბსტანცია არიან“¹. რამდენადაც მყოფობის გამოსახვა ევალება მატერიას, ამდენად აქ არაფერია ისეთი, რასაც შეუძლია შეცვალოს პანთეისტური მატერიალიზმის ძირითადი სახე: ყველაფერია ღმერთი, რადგან მატერიაშია მყოფობაც და მთლიანობაც. ღმერთი, როგორც განუსაზღვრელობა, შეიცავს ყოველივეს, ანუ არის ყველაფერი, როგორც ნამდვილი სუბსტანცია — ასეთადაა წარმოდგენილი დავითის აზრი, შეიცავს ყოველივე ზულს და ყოველივე სხეულს, მაგრამ ამით არ იქცევა არც სხეულად, როგორც ასეთად, და არც სულად, როგორც ასეთად — არამედ დარჩება ღმერთად ყოვლის შემცველად.

აქედან ინტერპრეტაციას უკეთებს ბ. პორო გადმოცემულ მასალას და, ამდენად, ადარებს სპინოზას პანთეისტურ თეზისს: „ყოველი, რაც არის, არის ღმერთში და არაფერს არ შეუძლია არსებობდეს ანუ იყოს შემეცნებული ღმერთის გარეშე“².

ალბერტ დიდი იძლევა კიდევ სხვა დამახასიათებელ ადგილებს დავით დინანტის იდეათა გადმოცემისათვის: „გონება შეიმეცნებს ერთსა და იმავე დროს ღმერთსაცა და მატერიასაც, გონება კი ვერ შეიმეცნებს ვერაფერს, თუ არა იმ პირობით, რომ იგი გახდეს მისი დაგვარი, მაშასადამე, გონება უნდა გახდეს როგორც მატერიის, ისე ღმერთის დაგვარი, მაგრამ არის აქ ლაპარაკი სრული ინდენტიფიკაციის შესახებ, თუ უბრალო ასიმილაციაზე?... თუ, მაშასადამე, გონება შეიმეცნებს მათ, ეს ხდება იმიტომ, რომ ისინი იდენტურია. ამრიგად, გონება, მატერია და ღმერთი არიან ერთი და იგივე“³.

ეს ცნობა დავით დინანტის შესახებ ისევ უტრიალებს საკითხს იმ სამი

¹ Manifestum est unum solam Substantiam esse non tantum omnium corporum sed etiam omnium animorum et hanc nihil aliud esse, quam ipsum Deum... Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia sunt“. Albertus Magnus, Summa theol. part II, tract IX, quest. 4. membr. 4, art. 2.

² B. Haureau, op. cit. გვ. 78. აჭოროი ძირითადში მართალია, მაგრამ ჩვენი პანთეისტი მატერიალისტებს ს გაიგვიძა პინოზ სთან მინც ცოცა ძნელი ღნდა იყოს, პირობების მიხედვით.

³ Albertus Magnus, Summa theol. იქვე. Intellectus intelligit Deum et hyle, sive materiam, sed nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum; oportet igitur quod assimilatio sit intellectus ad Deum et hyle. Haec autem assimilatio vel est per identitatem, vel per simplicem assimilationem. Sed non est per simplicem assimilationem, quia assimilatio non fit, nisi per formam abstractam ab eo, quod intelligitur. Hyle autem et Deus nullam habent formam, Sic. ergo intelliguntur oportet quod per identitatem, quam habent ad intellectum, intelliguntur; intellectu“

მომენტის იგივეობის დასაბუთების შესახებ. დებულება, როგორც ვიცით, ამოღებულია „მიზეზთა წიგნიდან“, სადაც ღმერთი (პირველი მიზეზი) არის ყველაფერში, რაც მის შემდეგ მოდის. ხოლო არგუმენტაცია, რომელსაც მიმართავენ ჩვენი მოაზროვნე, განსხვავდება იმისაგან, რაც ნოცემულია „მიზეზთა წიგნიში“. „მიზეზთა წიგნი“ ღმერთისა და ყოველი მყოფობის იგივეობას ონტოლოგიურად ასაბუთებს: ღმერთი არის ყოველი მყოფობა (*omnis esse*). მაგრამ აქედან ლოგიკური გზით კი არ გამოიყვანება ქვეყნის ღმერთში დგომა და ღმერთის ქვეყანაში მყოფობა, არამედ ნაჩვენებია იერარქიის საშუალებით პირველი მიზეზის ანუ მყოფობის ქვეყანაში გაწლა და ქვეყნის ღმერთში შეცვა.

ჩვენი პანთეისტი ნატურალისტი გნოსეოლოგიურად (და არა ონტოლოგიურად) ამტკიცებს ღმერთისა და ყოველი მყოფის იგივეობას: ღმერთი შეიცნობს ქვეყანას, შემეცნება კი შესაძლებელია იგივეობის ნიადაგზე, მაშასადამე, ღმერთი და მყოფი ერთი და იგივეა. ეს გნოსეოლოგიური ღანართი არ აუქმებს იმ ფაქტს, რომ, ძირითადად, ღმერთი, როგორც პირველი მიზეზი, მყოფობაა და ყოველი მყოფი დგას მყოფობაში, ესე იგი ღმერთში, რომ ანას თავისი საფეხურები აქვს — ღმერთი, გონება, სული და ერთიანობა მყოფში, რომელიც მათი მატერიაა — ეს „მიზეზთა წიგნის“ ძირითადი კონცეფცია უცვლელადაა შეთვისებული ჩვენი პანთეისტური მატერიალისტის მიერ.

ამის შემდეგ შეიძლება კიდევ მოყვანილ იქნეს, როგორ ასაბუთებს დავით დინანტი სუბსტანციაში ღმერთის, პაულებს და გონების ერთიანობას. თუ ჩამოვაცილებთ იმ განსხვავებებს, რომლებიც ახასიათებს მოვლენათა წყობის საფეხურებს, მაშინ მივიღებთ იმას, რაშიც ერთიანდება საფეხურთა განსხვავება — ასეთია დავით დინანტის ერთი ადგილი, რომელიც შემოუნახავს ალბერტ დიდს. ჩვენი პანთეისტი სარგებლობს აქ წერტილისა და მთლიანობის პრინციპით. მისი აზრი ასეა გადმოცემული: წერტილი არის ვრცეული ოდენობის პრინციპი, მთლიანობა (*unitas*) არის დისკრეტული ოდენობის პრინციპი. როგორც პრინციპები — ისინი ერთიმეორისაგან არ განსხვავდებიან; ისინი განსხვავდებიან იმდენად, რამდენადაც წერტილი ეხება ვრცელ საგანს და მთლიანობა — დისკრეტულს. რომ მოვახდინოთ მათი აბსტრაქცირება იმისაგან, რაც მათ ასხვავებს, მივიღებთ, რომ ორივე ერთსა და იმავე სუბსტანციას ეკუთვნის. იგივე ითქმის ღმერთზეც — განაგრძობს დავითი — მატერიაა და გონებაზე, ე. ი. რომ ისინი არიან თავისი საკუთარი სფეროების პრინციპები და, როგორც პრინციპები, არ განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან, რადგან მიზეზი მათი განსხვავებისა არ შეიძლება იყოს მათი თანხმობა; მათი განსხვავება კი ისეთია, როგორც ღმერთსა, როგორც ანტიურ საწყისსა, და მატერიას, როგორც პასიურ საწყისს, შორის, თუკი ამ განსხვავებას აბსტრაქცირებას ვყოფთ, მაშინ ისინიც ერთი და იგივე იქნება (ღმერთი და მატერია — შ. ნ.). აქედან დასკვნაა, რომ სუბსტანცია არის ერთსა და იმავე დროს ღმერთი, მატერია და გონება“¹.

¹ Albertus Magnus, Summa theol. II, tract. XII, quaest. 72, nombr. 4, arst. 2. „Punctus est principium continui et unitas—principium discreti et non differunt in eo,

ასეთია ალბერტ დიდის ეს ჩანაწერი. ეს არგუმენტაცია უკვე არც ონტოლოგიურია, არც გნოსეოლოგიური, არამედ ლოგიკური: მისი ძირითადი ტენდენცია გვარეობისა და სახეობის მიმართებაზეა აგებული. თუ ჩამოვაშორებთ საგნებს განსხვავებას, მოვაცილებთ განმაცალკევებელ წიშანს, მივიღებთ იმ ზოგადს, რომელშიაც ისინი ერთნი არიან. ამ ოპერაციის უმაღლესი საფეხურია სუბსტანციაა, რომლის წიაღში ერთია ყველაფერი: ღმერთიც, გონებაც და ნატურაც.

ლოგიკური ოპერაციების ეს პროცესი ძალიან მოგვაგონებს „მიზეზთა წიგნის“ პირველ პარაგრაფს. იქაც და აქაც აბსტრაქციაზეა ლაპარაკი, რომელიც ხსნის განსხვავებებს საფეხურთა შორის და ყოველის შემცველად და ძირად აღიარებს მყოფობას. ეს ის ადგილია, სადაც მიზეზთა საფეხურებად გაშლილი ლოგიკური მიმართება პირველად მიდის სხვა საფეხურებისაკენ — ესე იგი მყოფობიდან ცხოველისაკენ და ცხოველიდან ადამიანისაკენ. აბსტრაქციის პროცესი ამ მაგალითის საშუალებით ასე აქვს წარმოდგენილი „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს: „როდესაც მოხსნი გონებრივ ღირსებას ადამიანის ცნებას, აღარ დარჩება ადამიანი, არამედ ცხოველი, ხოლო როცა მოხსნი ცხოველობას, აღარ დარჩება ცხოველი, არამედ მყოფობა, რადგან მყოფობა აღარ მოიხსნება, რადგან — ამყარებს წესს „მიზეზთა წიგნი“ — მიზეზი არ მოიხსნება მიზეზოვანის მოხსნის გამო“¹.

აი ეს მყოფობა (esse). რომელიც პირველი მიზეზი და ღმერთია, ყოველის უპირატესია, „პირველი“, რომელზედაც დავით დინანტი ლაპარაკობს, როგორც ღმერთი, მყოფობაცა და ყოველი მასშია, რადგან იგი ყველაზე ზემოთაა და ყველაში მოიცავს. გავიხსენოთ, რომ „მიზეზთა წიგნის“ ავტორმა გვითხრა: „პირველ შექმნილ არსებათა მიმართ არის მყოფობა და არა არს რა უწინარეს შექმნილთა სხვა რაიმე და ეს არა, რადგან მყოფობა უმაღლესია გრძობისა, სულისა და გონების მიმართ და არა არს პირველ მიზეზის შემდეგ უფრო ვრცობილი ანუ უწინარესი მისივე მიზეზოვანი“². ეს ადგილები ისმის ზემოთ მოყვანილ დავით დინანტის ნაზრევში.

quod prima sunt. sed differunt in hoc, quod punctus habet positionem continui et unitas discreti ordinem. Si ergo abstrahantur ab eis istae differentiae, cum idem sit nondifferentia. punctus unitas erunt idem in substantia. A simili Deus et materia et intellectus sive mens sunt prima unum quodque in ordine suo et, sic ut dicit, non differunt in eo quod prima sunt. Aliter enim esse idem principium conventiae et differentiae, quia inconveniens est, sed in. hos quod Deus est primum efficiens et hyle primum suspiciens si ergo abstrahantur ab his aeternitatis, idem erunt. Una ergo substantia est, quae est Deus, hyle et intellectus“.

¹ „quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse.“ Lib. de Caus., § 1.

² „Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud, quod est. quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam; et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso“. Lib. d. Causis, § 4.

პირველი მიზეზის, მყოფადობისა და ყოველი არსებულის გაიკვება. ესე იგი არსებულში ღმერთის დანახვა და ღმერთში არსებულისა. მყოფობისა, გონების, სულისა და სხვ. „მიზეზთა წიგნში“ პრინციპულად იმავე საშუალებებითაა შესრულებული, როგორც ჩვენს მოაზროვნებთან; განსხვავებები იქმნება, როცა მივდივართ ზემოდან ქვემოთ, ხოლო თუ მივდივართ საწინააღმდეგო გზით, ესე იგი, როცა იხსნება განმასხვავებელი ნიშნები — სხვაანაირად — აბსტრაქციასთან დაკავშირებით, ყველაფერი ბრუნდება პირველ მიზეზში, ღმერთში. ეს უდავოდ ის მომენტია „მიზეზთა წიგნის“ აზრთა წყობაში, სადაც პანთეიზმია მოცემული: ღმერთი ყველაფერშია და ყველაფერი ღმერთში. მთელი ბუნება, შენამოქმედი — ღმერთშია და ღმერთით. არაფერი არაა პირველი მიზეზის, როგორც მყოფობის, გარეთ იმის გამო, რამდენადაც ეს უკავშირდება მყოფობის (esse-ს) პირველობას.

კიდევ უფრო გარკვეულად ვნახეთ ზემოთ, რომ პირველი მიზეზის, როგორც მყოფობის. დამოკიდებულება გონებასთან და შემდეგ, რაც მოცემულია „მიზეზთა წიგნში“, თანდათანობითი დამოკიდებულების საფეხურებია. გაიხსენოთ ეს გარემოებაც და ამით დავანათავროთ ჩვენი შედარება მიზეზთა წიგნისა ჩვენი პანთეისტი მატერიალისტების იდეებთან.

როგორც ზემოთაც ვნახეთ, „მიზეზთა წიგნში“ ნათქვამია: „მყოფობა, რომელიც არის უწინარეს მარადიულობისა, პირველი მიზეზია... მყოფობა, რომელიც მარადიულობასთანაა. არის გონება, რადგან არ იშლება და არ ინგრევა. ხოლო მყოფობა, რომელიც მოცემულია მარადიულობის შემდეგ... არის სული, რადგან იმყოფება მარადიულობის პორიზონტზე მის დაბლა და ღრავზე ზალდა“¹.

• განლაგების ეს დამოკიდებულება, როგორც აღვნიშნეთ ზემოთ, არ შეიძლება არ გამხდარიყო საბაზი პანთეისტური აზრებისათვის იმ მატერიალისტური მიმართულებისა, რომელიც საშუალო საუკუნეების პანთეისტური მატერიალისტებისათვის დამახასიათებელი აღმოჩნდა. პირველი მიზეზი არის მყოფობა (esse) მისი უწინარესობის განმარტებისათვის, მას მიკუთვნებული აქვს მარადიულობის წინარემყოფობა; მისგანაა ყველაფერი, მასში დგას ყველაფერი, მისი პირველობა და ყოველივეში ყოფნა აქცევს მას ყოველივეს მატერიალად. გონება მყოფობის შემდგომი და შედეგია, სული კიდევ ამას მოსდევს და მყოფობისაგან შეგნებულად დამოკიდებულია. ყველა სამ საფეხურზე — პირველი მიზეზი — მყოფობა არის ყოველი; საფეხურებრივად განლაგებული — ღმერთი, გონება, სული — მყოფობაა, ესე იგი ღმერთია ყოველში და ყოველი არის ღმერთში.

ასე შეიქრა რკალი პანთეიზმისა და მატერიალიზმისა „მიზეზთა წიგნისაგან“ დამუშავებული მსოფლგაგებისა, რომელიც დევით დინანტიკა და ამაღლიკ ბუნების მსოფლგაგებაში გაიშალა; არ არსებობს არავითარი საბუთი ამ გარემოების უარსაყოფად, თუ დოკუმენტების ნიადაგზე დავრჩებით. თომა აქვინუ-

¹ „esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima... esse, quod est eum aeternitate est intelligentia, esse autem, quod est post aeternitatem, est anima“.

ლი და ალბერტ დიდი ჩვენი პანთეისტების მოძღვრების თავის გადმოცემაში რომ არ სცილდებოდნენ სინამდვილეს, იქიდან ჩანს, რომ ეს ცნობები, „მათ ზეერ შემონახული, დაემთხვა „მიზეზთა წიგნის“ იდეებს იმ ბუნებრივი განსხვავებით, რომ აქ, პირობების მიხედვით, არის ზოგი რამ, რაც ცალკეულ შემთხვევებში სცილდება „მიზეზთა წიგნის“ იდეებსა და დებულებებს, რაც სავსებით ბუნებრივია.

დავით დინანტის პანთეისტური მატერიალიზმი, უპირველეს ყოვლისა, საკმაო მასალად ჩათვალა საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიკოსმა ბ. ჰორომ, რათა ეს მოძღვრება სპინოზას მოძღვრებისათვის შეედოებინა. ამ იდეებამ დასაბუთებული ავტორი მათ შორის იგივეობის აღიარებამდე მიიყვანა. ბ. ჰოროს მოჰყავს ცნობილი ადგილი სპინოზას „ეთიკიდან“, რომელშიც ვკითხულობთ: „აზროვნება არის ერთი ატრიბუტი ღმერთისა, სხვა ტერმინით — ღმერთი არის მოაზროვნე საგანი, ვრცეულობა არის ერთი ატრიბუტთაგანი ღმერთისა; სხვანაირად, ღმერთი არის ვრცეული საგანი“. ამის შემდეგ ჩვენს ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია შემდეგი კატეგორიული განცხადება: „დავითის სისტემა, როგორც ვხედავთ, არის, ყოველი განსხვავების გარეშე, სპინოზას სისტემა, ეს არის წმინდა ლოგიკური სისტემა, რომელშიაც ღმერთის სახელი სხვა არაფერის მაქნისია, თუ არა იმის, რომ აჩვენოს მარადიული მსოფლიოს ენტელექიისა“¹.

ეს დახასიათება ისევე არაა სწორი, როგორც ამსტერდამის ბრწყინვალე ფილოსოფოსის დახასიათება². ის, რაც ბ. ჰოროს მოჰყავს, როგორც სპინოზას ფილოსოფიის დამახასიათებელი, ოდნავადაც არაა მთავარი „ეთიკის“ ავტორისათვის. ჩვენი ავტორი სავსებით უშვებს მხედველობიდან, რომ საქმე იმაში კი არაა, რომ სპინოზასთვის ღმერთის ატრიბუტებია — აზროვნება და ვრცეულობა, ეს ერთი კომპონენტთაგანი და ისიც გამოყვანითი ხასიათის სპინოზას აზროვნებაში, მთავარია სპინოზასთვის პანთეიზმი, ბუნებისა და ღმერთის გაიგივება, ცნობილი დებულება — „ღმერთი ან ბუნება“ (Deus sive natura), რაც პანთეისტური თეზა იყო. ეს არის პირველი. მეორე, რომ სუბსტანცია ანუ ღმერთი თავისი საკუთარი თავის მიზეზი იყო (causa sui); ამ სუბსტანციის განუქანლვარელობიდან გამოიყვანებოდა საგანთა და იდეათა მატერიალისტური მიზარებობის თეზა: „წესი და თანმიმდევრობა იდეებისა იგივეა, რაც წესი და თანმიმდევრობა საგანთა“.

როგორც თომა აქვინელს, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, არ სურდა პანთეისტურ-მატერიალისტურად წაეკითხა „მიზეზთა წიგნი“, ისე ბ. ჰოროს არ სურს წაიკითხოს ასევე პანთეისტურ-მატერიალისტურად დავით დინანტი და ამალრიკ ბენელი. თომა აქვინელი და ალბერტ დიდი ბევრ შემთხვევაში ისე დახასიათებდნენ ორივე ჩვენ ფილოსოფოსს, რომ მათი ნათქვამის „მიზეზთა წიგნთან“ დაპირვევა საშუალებას გვაძლევდა გვეფიქრა, რომ ასეთი დამთხვე-

¹ B. Haureau. op. cit., pag. 60.

² ცნობილი თეზა: წესი და თანმიმდევრობა იდეებისა იგივეა, რაც წესი და თანმიმდევრობა საგანთა.

ვის შემთხვევებში მათი გადმოცემა არ უნდა ყოფილიყო დაშორებული სინამდვილეს, მაგრამ როცა ისინი ასეთი გადმოცემიდან გადადიოდნენ შეფასებაზე — სიმართლას თქმა უჭირდათ, განსაკუთრებით, „მიზეზთა წიგნის“ შიშართ. მაგრამ მდგომარეობა კიდევ უარესდება, როდესაც დასავლეთის მეცნიერნი, მორწმუნეთა ბანაკიდან გამოსულნი, ემსაც ხელს აფარებენ, რაც თომა აქვინელმა და ალბერტ დიდმა შემოინახეს.

ჩვენ დავინახეთ, რომ პანთეისტური და მატერიალისტური იდეები ფლობდნენ ჩვენი ფილოსოფოსების აზროვნებას. დებულება, რომ ღმერთი და მსოფლიო მისი ყოვლადობით ერთი და იგივეა — ერთნაირად ახასიათებდა როგორც დავით დინანტს, ისე ამალიკ ბენელს. ეს ხომ, ცნობილია, უდავო პანთეისტური თეზისი იყო. თუ ლაპარაკი იქნებოდა საჭირო სპინოზასთან შედარებისა და, მით უმეტეს, დებულების წამოყენება, რომ, მაგალითად, „დავითის სისტემა არაფრით განსხვავდება სპინოზას სისტემისაგან“, მაშინ ისეთი უპარტიო ნეიტრალური ამბებით კი არ უნდა შემოვიფარგლოთ, როგორცაა ღმერთის განმარტება მისი ატრიბუტების საშუალებით, თუნდაც ამ განმარტებაში ვრცეულობის ატრიბუტიც შედიოდეს. არა, საამისოდ უნდა შეგვედარება პირდაპირ პანთეისტური თეზა: ღმერთი და ქვეყანა ერთი და იგივეა — ჩვენი ფილოსოფოსებისა და სპინოზას თეზა; რომ ღმერთი იგივე ბუნებაა (Deus sive natura). ეს პანთეიზმი თავისთავადაც იყო საშიშარი და მიუღებელი იმდროინდელი ბნელეთის მოციქულთათვის, მაგრამ იგი კიდევ უფრო საშიშარი ხდებოდა, რადგან გრძნობდნენ, რომ ამ პანთეისტურ თეზაში მატერიალისტური მარცვალა ჩადებულნი: პანთეისტურად გაგებული ღმერთი იგვდებოდა მყოფობასთან, რომლისაგან ყოველი მყოფი იწარმოებოდა. „მიზეზთა წიგნი“, პეტრე იბერის მიერ შესრულებული პირველი გადმოლება პრაქლეს „კავშირისა“, შემცველი იყო, როგორც ვიცით ი. პეტრიწის განმარტებიდანაც, ერთგვარი მატერიალისტური ელემენტებისა და სხეულის ანუ ნივთის პირველობას ზოგიერთ პირობაში აღიარებდა, მაგრამ ღმერთის ჰელულედ, მატერიალ გამოცხადებას ერიდებოდა. ეს ხდებოდა მიუხედავად იმისა, რომ ღმერთი გაიგვებელი იყო მყოფობასთან, რომლისგანაც ყოველი სხვა იწარმოებოდა.

ყველაფერი ეს ნათლად ვნახეთ. დავით დინანტისა და ამალიკ ბენელის თავისებურება იმაში იყო, რომ იმათ სოციალ-ეკონომიურად წინ წასული ევროპის ნაწილების უფრო განვითარებულ პირობებში მეტი გაბედულობა გამოიჩინეს და, რაც იყო „მიზეზთა წიგნის“ პანთეისტურ კონცეფციაში, საამყარაოზე გამოიტანეს: მყოფობა, რომლისგანაც ყოველი იწარმოებოდა, მატერიალ გამოცხადეს და რადგან მყოფობა, მარადიულობის უწინარეს „პირველ მიზეზად“ ცნობილი, ღმერთი იყო, მატერია და ღმერთი გაიგივეს¹.

არც სპინოზას გამოუთქვამს ამყარად ასეთი გაიგივება. ის დავამყოფილდა ბუნებისა და ღმერთის გაიგივებით, მაგრამ აქაც პანთეიზმი მატერიალისტურ ელემენტებს შეიცავდა, რადგან ღმერთის ერთ-ერთი ატრიბუტი, ე. ი. წარუ-

¹ Liber de causis, § 2, დავით დინანტის და ამალიკ ბენელის ნოქვანილი გამომტყვები.

ხოცელი ნიშანი, ვრცეულობა იყო, რაც მატერიის კომპონენტს წარმოადგენდა. მატერიასთან გაიგივებული ღმერთი, როგორც მყოფობა, იმით ხდებოდა მატერიალიზმის გამომხატველად, რომ მისი სახით მყოფობა პირველად, ანუ პირველ მიზეზად, ითვლებოდა „მიზეზთა წიგნში“. მისმა ავტორმა პირდაპირ გვითხრა, რომ მყოფობა (esse) პირველი მიზეზია: „მყოფობა... პირველი მიზეზია“. მაგრამ პირველი მიზეზი თუ ქვეყნის (ყოველი შექმნილის=მყოფის) მიზეზია, საკუთარი თავის მიმართაც მიზეზი უნდა იყოს და ამავთა მის პირველობაც და ყოველის სხვისაგან დამოუკიდებლობა. აქ იყო მატერიალიზტური თეზა ღმერთის მყოფობასა და ქვეყნის თანამყოფობასთან დაკავშირებული. ამ მომენტს გამოხატავდა ამაღრიკ ბენელის დებულება, რომელიც ზემოთ დასახელებულმა მარტინე პოლონელმა შემოგვინახა. „ამაღრიკი ამტკიცებდა, რომ იდეები, რომლებიც ღმერთის გონებაშია, თავისი თავის ქმნასთან ქვეყნის ქმნასაც შეიცავდნენო“.¹

ამდენად, ამ მომენტშია მოცემული ქვეყნისა და ღმერთის იგივეობა. რადგან, როდესაც ანის მიხედვით ღმერთი ქმნის თავის თავს, როგორც პირველი მიზეზი, ეს ქვეყნის შექმნაც ყოფილა. ამიტომაც, ამ მომენტის შესახებ ამაღრიკ ბენელი პირდაპირ ამბობდა: „ღმერთი ყოველი ქმნილებს არსებობა და ყოველის მყოფობა“.² აქედან ნათელია, რომ ამაღრიკ ბენელი აქ იმასვე ლაპარაკობს, რასაც ამბობდა „მიზეზთა წიგნის“ ავტორი — რომ მყოფობა (esse) არის პირველი მიზეზი, რომელიც იმავე დროს თვით ღმერთის მიზეზიც არის, ესე იგი ღმერთი არის ყოველის მყოფობა (esse omnium); ამდენად, აქ მატერიალიზტური თეზისის დამახასიათებელი ისევე აღმოჩნდა პანთეიზმი. როგორც წინათ პანთეიზმის დამახასიათებელი მატერიალიზმი. ორივე თავს იყრის ღმერთის პირველ მიზეზობაში და თავის თავის მიზეზობაში. ეს დებულება პრულიად ნათლად აღმოაჩნდა ტექსტუალურადაც კი როგორც ამაღრიკ ბენელს, ისე „მიზეზთა წიგნის“ ავტორს: „ღმერთი არის მყოფობა ყოველთა“ — ასეთია ამაღრიკის თეზა. „მყოფობა არის პირველი მიზეზი, რადგან იგი ზედროულობის წინამყოფის მიზეზია“, ესე იგი „საკუთარი თავის“. ზედროულობის წინამყოფი სწორედ მყოფობაა, რომელიც არის ღმერთი, და, მაშასადამე. „მისი მიზეზი“ (causa ei) თავისი თავის მიზეზს უღრის (causa sui).

თავისთავად ცხადია, რომ თუკი სპინოზასთან შედარებაზე ჩამოვარდებოდა ლაპარაკი, ზემოთ დასახელებულ პანთეისტურ თეზასთან ერთად (Deus sive natura) უნდა ყოფილიყო მოყვანილი თეზა სუბსტანციის ანუ ღმერთის მიერ თავისი თავის მიზეზობის შესახებ (causa sui სპინოზასი), მაშინ „მიზეზთა წიგნის“ ასეთივე დებულებასა (causae esse-სი) და სპინოზას დებულებას შუა (causa sui), ბუნებრივად, ჩადგებოდა პანთეიზმისა და მატერიალიზმის ერთად შემცველი დებულება ამაღრიკ ბენელისა: ღმერთია მყოფობა ყოველისა (Deus est esse omnium). ასე გაუწოდეს საუკუნეთა სრბოლაში ერთიმეორეს ხელი

¹ Analricus asserit ideis, quae sunt in mente divina, creare et creari.

² Dixit enim (ამაღრიკი—შ. 6.): Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium (იქვე).

პანთეისტური მატერიალიზმის წარმომადგენლებმა, მიუხედავად დასავლეთის ფილოსოფიური ისტორიოგრაფიის ერთგვარი ხელის შეწლისა.

ასეთია შედეგები, რომლებიც მივიღეთ დოკუმენტალური მასალის განხილვიდან. ამავე საკითხის უფრო სპეციალურ (მონოგრაფიულ) განხილვამდე მაინც უკვე განხილულიდანაც ნათელი აღმოჩნდა კავშირი პროკლეს „კავშირნსა“ და საშუალო საუკუნეების პანთეისტური მატერიალიზმის იმ სახეობას შორის, რომელიც დავით დინანტისა და ამაღრიკ ბენელის სახით არის წარმოდგენილი. ეს კავშირი გაშუალებულია პროკლეს „კავშირნსა“ იმ გადმოღებით, რომელიც პეტრე იბერმა (იოანე ლაზთან ერთად) შეასრულა. ამ დებულების დასამტკიცებლად, ისე როგორც „მიზეზთა წიგნის“, როგორც პროკლეს „კავშირნსა“-ს პირველი გადმოღების, უფრო ვრცლად გაგებისათვის საჭირო და აუცილებელი აღმოჩნდა ი. პეტრიწის „განმარტებანს“ განხილვა. პეტრე იბერის მიერ შედგენილი „მიზეზთა წიგნი“, რომლის წარმოშობის წესაზე დასავლეთის მეცნიერება უსუსურ მდგომარეობაში აღმოჩნდა, ი. პეტრიწის „განმარტებანს“ განხილვის ნადავზე მთელი თავისი მნიშვნელობის ზომილობა აღმოჩნდა. ამის შემდეგ უსაფუძვლოა განცხადებები, რომ „ეს მოკლე კომენტარი, რომელიც წიგნში მოყვანილ თეორიების უბრალო განმარტებებს შეიცავს“, არ შეიძლება იმ დიდი დახასიათების საგანი ყოფილიყო მსაჯულთა მიერ, თითქოს ეს იყო *libri de naturali philosophia* (წიგნები ბუნების ფილოსოფიის შესახებ), როგორც ეს პარიზის სინოდის დადგენილებაში ეწერა¹. ავტორს წიგნის ნაკლად ისიც მიაჩნია, რომ ის მხოლოდ 32 პარაგრაფიდან შედგებოდა. სამწუხაროდ, ასეთი ბრიყველი მსჯელობა შესაძლებელი აღმოჩნდა დასავლეთის ზოგიერთი რეაქციონერი წრისათვის.

არც ოტო ბარდენჰევერს, არც ბ. ჰოროს, არც ა. ჟურდენს (არა შ. ჟურდენს) და სხვ., ვინც ვერც „მიზეზთა წიგნი“ ერკვევა და არც დავით დინანტის ტექსტი შეუდარებიათ მათ წყაროებთან, არა აქვთ საშუალება დაახლოებით მაინც შეუცდომლად იმსჯელონ არც „მიზეზთა წიგნისა“ და მისი წარმოშობისა და საშუალო საუკუნეების პანთეისტური მატერიალიზმის ამ სახეობის წესაზე. ყოველ შემთხვევაში, ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისა და მისი ძეგლების გარეშე. ე. ი. პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწის გარეშე, პანთეისტური მატერიალიზმის განვითარების ამ საფეხურის შესწავლა შეუძლებელია.

¹ ეს დახასიათება ეკუთვნის B. Heureau-ს და ფრანგულად იკითხება ასე: Ce bref commentaire est simplement l'explication des théorèmes énoncés dans le texte et les juges n'auraient pu donner le nom pompeux—libri de naturali philosophia ou trente deux théorèmes du livre de causes*. დას. ნაშრ., გვ. 106 („ეს მოკლე კომენტარი უბრალო განმარტებებია ტექსტში (პროკლესთან—შ. ნ.) წარმოდგენილი თეორემებისა და მის შესახებ მსჯელების მდებელთ შეგძლოთ არ მიეკუთვნებიათ რიბიანი სახელი—„ბუნებით ფილოსოფიისა“ რალაც 32 დებულების შემცველ მიზეზთა წიგნისათვის“).

კაპიტოლურ იდეოლოგია XII საუკუნის საქართველოში

რეაქციონური იდეოლოგია თავისთავად მეცნიერებისათვის ინტერესს არ წარმოადგენს, მაგრამ ნეგატიურის დადებითი მნიშვნელობის გამო იგი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მოწინააღმდეგე მოვლენის გამოსაჩვენებლად. ი. პეტრარჩის ნააზრევის პოზიტიურ უკუფენასა და გავლენას XII საუკუნის ქართულ პოეზიაში ნაწილობრივ შევსებთ და კვლავ დავუბრუნდებით, მაგრამ მანამდე საჭიროა განვიხილოთ XII საუკუნის იდეოლოგიური ბრძოლის ისეთი ანტიპოდი, როგორც იყო დოგმატიკური მიმართულება ქართულ აზროვნებაში.

როდესაც XII საუკუნის ფარგლებში ლაპარაკია ორ ფილოსოფიურ იდეოლოგიურ ბანაკზე, თავისთავად ცხადია, ეს არ ნიშნავს, რომ დაპირისპირების ნიადაგი ისეთი იყოს, რომ, ერთის მხრივ, ეკლესიისა და, საზოგადოდ, რელიგიის, ქრისტიანობის ბანაკი იყოს, ხოლო, მეორეს მხრივ, ამის საწინააღმდეგო, ეკლესიიდან გამდგარი, ანტიქრისტიანული ხალხი. საკითხის ასეთი დასმა ყოველად ანტიისტორიული იქნებოდა, ანტიმეცნიერული და არც არსად, არც ერთ ქვეყანაში ჩვენი ეპოქისა არ მომხდარა და არ გაგონილა.

ჯერ ერთი, მიწიგნობრობის წარმომადგენელნი მომეტებულად საეკლესიო წრიდან გამოდიოდნენ და, მაშასადამე, პრინციპიალურად ერთსა და იმავე დოგმატიკურ საფუძველზე იდგნენ. განსხვავება იწყებოდა მაშინ, როცა ჩვეულებრივად მიღებულ საეკლესიო-რელიგიურ, თუ შეიძლება ითქვას, „საბუთს“ იქეთ, ზოგიერთნი — და ეს იყვნენ სწორედ აღორძინებისა თუ რენესანსის ხალხი, აქამდე ცნობილ ისტორიაში — კიდევ სხვა „გარეშე“ კლასიკური ფილოსოფიიდან აღებულ საბუთებს მიმართავდნენ.

იტალიის რენესანსის მეთაური პეტრარკა სასულიერო პირი იყო. იგი ოფიციალურად საეკლესიო ნიადაგზე იდგა, მრავალჯერ პროტესტს აცხადებდა, რომ ის, თითქმის, „ციცერონიანი“ გამხდარიყოს ციცერონის შექების გამო, და დაუღალავად იპოვებდა თავის წერილებში, რომ „ქრისტიანი ვარო“. მაგრამ ეს არ უშლიდა პეტრარკას ხელს იტალიის რენესანსის მეთაური ყოფილიყო და ცხოვრებისა და ადამიანის ვითარების ასეტიკურ-საეკლესიო გაგებისათვის ღარდა ჩამოგლიჯა¹.

¹ Petrarca. Ad familiares, აქაა ფრაზა (მრავალჯერ განმეორებული)... nec ciceronianus, sed cristianus sum.

ამა თუ იმ ეპოქის მოაზროვნის ნაზრევში, განსაკუთრებით გარდამავალ პერიოდში, ორი მხარეა — ერთი წარსულს ეკუთვნის და კვდება, მეორე — აღმომავალს, და ახლად შევებული იზრდება და მომავლისათვის ემზადება. მოწინავე აღმომავლები არიან ისინი, ვისთანაც ეს სიახლე ჰკარბობს, ხოლო კონსერვატულ-რეაქციონურია ის ხალხი, რომლებშიც ეს მომავლადი კარბობს. მხოლოდ ასეთი შეიძლება იყოს საყიბის მეცნიერული, ისტორიული დაყენება. დიალექტიკურ და არა ფორმალურ „ცარიელ აბსტრაქციასზე“ დამყარებული.

იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი რომ იმის მიხედვით შევადაროთ ერთიმეორეს — ახსენებდნენ ისინი ღმერთს თუ არა, მოციქულებს, მოსესა და ბიბლიურ მოღვაწეებს, ამა თუ იმ საეკლესიო საიდუმლოებას, იყენებდნენ ამა თუ იმ საეკლესიო მამათა ნაწერებს, ჩვენ მათ შორის ვერავითარ განსხვავებას ვერ შევამჩნევთ: ორივე, მეტად თუ ნაკლებ და, შეიძლება, თანასწორადაც. ყველა ზემოთ დასახელებულ საქმეს სჩადიოდა.

ნიშნავს ეს იმას, რომ მათ შორის განსხვავება არ იყო, რომ ისინი პოლიტიკურადაც და ფილოსოფიურადაც სხვადასხვა, ერთიმეორისთვის დაპირისპირებულ ბანაკს არ ეკუთვნოდნენ? რა თქმა უნდა, არა. თავი რომ დავანებოთ მათ ნაწერთა ანალოზიდან გამომდინარე წინააღმდეგობას. რაზედაც ქვემოთ იქნება საუბარი, ანგარიშგასაწვევი არის ორი გარემოება: პირველი — იოანე პეტრიწი, როგორც ეს დადასტურებულია, განიცდის სისტემატურ დევნას, სამშობლოდან გაძევებას, ტანჯვასა და სხვ., ხოლო არსენ იყალთოელი შესახებ ეს ცნობილი არაა. უფრო კონკრეტულად — რატომღა, რომ საქართველოში, საერთოდ, და საქართველოს ეკლესიაში, კერძოდ, არისტოკრატიული ძალების ბატონობის პერიოდში მიღებული კაცია არსენ იყალთოელი, ხოლო დევნილი — იოანე პეტრიწი; სამაგიეროდ, როგორც კი სახელმწიფოში, საერთოდ, და ქართულ ეკლესიაში, კერძოდ, მდგომარეობა, პირიქით, იცვლება. წინ წამოწეულია იოანე პეტრიწი, ხოლო უსაქმოდაა დარჩენილი არსენ იყალთოელი? ასეთი ამბები შემთხვევით არ ხდება და იდეოლოგიურ-ფილოსოფიური ვითარების გარკვევისას არ შეგვიძლია ისინი ყურადღების გარეშე კი არა, პირდაპირ საფუძვლად არ დავუდოთ წერილობითი მემკვიდრეობის გარჩევას.

ანუ კიდევ — რატომ ათთვისა და უკუპტინა XII საუკუნის ქართულმა პოეზიამ — პოეზიას კი ასეთი უკუფენა და არა ფილოსოფიის მაგიერობა ევალება ისტორიულად, — პროგრესულ გზაზე დამდგარმა და რუსთაველის სახით მოწინავე მოვლენად გამხდარმა, მხოლოდ ი. პეტრიწის ნაზრევის პროგრესული ელემენტები, ხოლო არსენ იყალთოელის — არც ერთი აზრი და შეხედულება?

ამას თავისი ისტორიულ-ფილოსოფიური მიზეზი აქვს და ამ წინააღმდეგობის მიჩქმალვა იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელს შორის არაა მეცნიერული და მეთოდოლოგიურად სწორი¹.

არსენ იყალთოელი და ი. პეტრიწი ერთიმეორეს ჰკვანდენ იმანი, რაც

¹ ასეთი მიჩქმალვის მაგალითის შესახებ იხ. პროფ. კ. ავკელიძე, „ქართული ლიტერატურის ისტორია“, ტ. 1, 1948 წ., გვ. 243-280.

რეგრესული და მოკვდავი იყო მათ ნააზრევში, მაგრამ ერთი მათგანი — არსენი მტრულადაა განწყობილი ერთმმართველობის განმტკიცების მიმართ, რაც XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე რეაქციონერობასა და განვითარების გზაზე დამღვარ საქართველოს წინააღმდეგობას ნიშნავდა. არსენის შესახებ ბიოგრაფიული ცნობები ძალზე აღრეულია, მაგრამ ის რომ დიდი კაცი იყო თავის დარგში. ამას კათალიკოსის ან თუნდაც ეპისკოპოსის ტიტული კი არ ესაჭიროება, არამედ ისეთი ცნობა, როგორსაც იძლევა ქართული ისტორიული წყარო, რომელაც არსენ იყალთოელს უწოდებს „განმანათლებელს ყოველთა ეკლესიასათა“¹.

ისტორიოგრაფი ასეთ დიდ შეფასებას ყველას ვერ მისცემდა. იმ დროის ისტორიულს პირობებში ასეთ შეფასებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

არსენს კარგად სცოდნია ბერძნული ენა, რაც შეიძლება მართლაც იმის მაჩვენებელი იყოს, რომ მას განათლება ბერძნულ გარემოში მიუღია. ცნობა ეფრემ მცირისათვის დამოწაფების შესახებ დოკუმენტალურად შეიძლება დამტკიცდეს, მაგრამ არსებითად ამას არავითარი კვალი არ დაუტოვებია არსენის სალიტერატურო საქმიანობაში. ეს იქიდან დასტურდება, რომ არც ფილოსოფიური ინტერესის თვალსაზრისით და არც საფილოსოფიო მწერლობის მხრივ ეფრემ მცირეს არსენზე გავლენა არ მოუხდენია.

არსენ იყალთოელმა ხელახლად თარგმნა იოანე დამასკელის ცნობილი წიგნი „წყარო ცოდნისა“, რაც არ შეიძლებოდა სხვა რამეთი ყოფილიყო გამოწვეული, გარდა იმისა, რომ ეფრემის მიერ შესრულებული თარგმანება მას არ აკმაყოფილებდა. თუ მხედველობაში მივიღებთ ეფრემ მცირის პოზიციას ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთობის შესახებ, სადაც მას დამასკელისაგან განსხვავებული პოზიცია ეჭირა და თეოლოგიის მიერ ფილოსოფიის ცალმხრივად მსახურეულ დამოკიდებულებას არ სცნობდა, გასაგებია, რა მიმართულებით „ათარგმანებდა“ არსენ იყალთოელი იოანე დამასკელს.

იოანე დამასკელის წიგნის ეფრემ მცირის თარგმანმა დევნა განიცადა. როგორც ვნახეთ, მას საგანგებოდ დასჭირდა თავის მართლება — თუ რატომ თარგმნა მან დამასკელი, მიუხედავად იმისა, რომ მისი თარგმანი უკვე ექვთიმე მთაწმიდელს ჰქონდა შესრულებული. რატომ არ დასჭირდა არსენ იყალთოელს იმაში გამართლება, რომ მან არ მიიღო ეფრემის თარგმანი, რომელიც მისი თვითმხედველობით სრულდებოდა და თავისი საკუთარი თარგმანი გააკეთა.²

იოანე დამასკელის დასახელებული ნაშრომის თარგმანი არსენ იყალთოელმა მოათავსა კრებულში, რომელიც მას შეუდგენია სხვადასხვა ნათარგმნ და როგორც ვნახავთ, თავისი ზოგიერთი ორიგინალური ნაშრომისაგან და რომელსაც საერთო სახელად „დოგმატიკონი“ ეწოდებოდა. ამ დოგმატიკონში პირვე-

¹ მარიამ დედოფლისეული „ქართლის ცხოვრება“, გვ. 326. იქვე მოხსენიებულია, რომ იგი იყო თარგმანი და მცოდნე მეცნიერი. •

² ცნობილია, რომ არსენ იყალთოელი არა თუ იცნობდა დამასკელის წიგნის ეფრემ მცირისეულ თარგმანს, არამედ ეს მის თვალწინ კეთდებოდა. იხ. ამის შესახებ — თედო უორდანიძე, ქრონიკები, I, გვ. 219.

ლად მოთავსებული იყო ანასტასი სინელის ანტიმონოფიზიტური თხზულება „წინამძღუარი“. ამ წიგნის გამო მოწოდებული შენიშვნა არსენ იყალთოელს ანდენად საპროგრამოდ გაუკეთებია, რომ იგი მთელი „დოგმატიკონის“ დახასიათებად ემართა, რის გამო დამასკელის წიგნის თარგმანს საგანგებო განმარტება აღარ ჰქირადებოდა. ეს შენიშვნა ლაპარაკობს „ნამდვილ წინამძღუარზე... წმიდისა სამოციქულო ეკლესიისაჲ“. მაშასადამე, ყოფილა არა ნამდვილი წინამძღუარიც და, ამდენად, ამ განცხადების საპოლემიკო-საბრძოლო განწყობა აშკარაა.

ვის ებრძვის არსენ იყალთოელი, „განმანათლებელი ყოველთა ეკლესიათაჲა“? იმათ, ვისაც არა ნამდვილი წინამძღუარი მიუწოდებიათ ეკლესიისათვის. რა სურს მას? „თუალი, რომლითა ჰხედავს, და პირი, რომლითა ზრახავს, და სასმენელი, რომლითა ესმინა ღმერთშემოსილთა მამათა უცთომელნი მოძღურებანი“... დასასრულ, ყველა ეს საჭიროა იმსათვის, რომ „განმანათლებელს ყოველთა ეკლესიასათა აღმოაჩნდეს „მარჯვენა მკლავი, რომლითა ესერის და სდევნის სამწვალებლოთა მხეცთა გესლიანსა სიბოროტესა“¹.

ასეთია ეს პროგრამა. აშკარაა, რომ იგი მთელი „დოგმატიკონის“ არსს გამოხატავდა და რაღა საჭირო იყო მისი ყოველი ახალი ნაშრომის გამო განმეორება, რომელიც „დოგმატიკონის“ შემადგენლობაში შედიოდა. აშკარაა ისიც, რომ დამასკელის ახალი თარგმანი ამ მიზანდასახულობით იყო გამოწვეული და დოგმატიკური თვალსაზრისი და ეკლესიის „უცთომელნი მოძღურებანი“ უნდა ყოფილიყო მიზანი ახალი თარგმანებისათვის.

იდეოლოგიური რევოლუცია არც ეფრემ მცირეს მოუხდენია, მაგრამ ქართული ერთმართველობისა და საეკლესიო ბატონობის ბრძოლის გარკვეულ საფეხურზე მან იმდენი მაინც მოახერხა, რომ ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სწორღირების დებულებამდე მივიდა, რაც იმ პირობებში დიდი პროგრესი იყო, მით უმეტეს, რომ თანამედროვე დასავლეთის სქოლასტიკა ფილოსოფიის შესახურებობის ლათინურ რეცეპტს იმუშავებდა.

განა ცოტა რამეს მოქმედია, რომ ეკლესიამ საქართველოში არ მიიღო ეფრემ მცირის მიერ თარგმანებული დამასკელის დასახელებული წიგნი და მხოლოდ არსენის მიერ გადმოღებული მოიწონა და გაავრცელა?

ამავე დროს აღსანიშნავია, რომ XII საუკუნის ქართულმა პოეზიამ მაინც როგორღაც ასახა ეფრემ მცირის საქმიანობა, მართალია არეოპაგტიკასთან დაკავშირებით, და სრულიად არ გამოეხმაურა არსენ იყალთოელის ნაწერებს².

მაშასადამე, შეიძლება თუ არა ერთ ბანაკში ვიგულოთ იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი? საბუთები გვიკრძალავენ ასეთ გაერთიანებას და მათ შორის განსხვავების მიჩქმალვას. ჯერ ის, რაც უკვე აღვნიშნეთ, ნათელს ყოფს, რომ

¹ თედო ჟორდანი, Описание, 1, გვ. 232.

² არსენის თარგმანმა განდევნა ხმარებიდან ეფრემის თარგმანი — წერს აკად. ვ. კეკელიძე. იხ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1, გვ. 217.

³ ეს პოეტები იყვნენ ჩახრუბამე („თამარიანის“ შესავალი ტაეპი და სხვ.) და შოთა, რომელმაც თითქმის მთელ სტროფში, როგორც ვინაჟო, გაშალა არეოპაგიტული თეზა სიკეთეზე.

არსენ იყალთოელი რეაქციონურ ბანაკს ეკუთვნოდა, ხოლო იოანე პეტრიწი — იმ დროის მოწინავე ჯგუფს..

დავებრუნდეთ ჯერჯერობით ბიოგრაფიულ მომენტებს. არსენ იყალთოელს რომ უცხოეთში უსწავლია, ეს ნათელია, მაგრამ ამას დიდი მნიშვნელობა არ აქვს. რუს-სურბნისის კრების დროისათვის ის სავსებით მომწიფებული კაცია, ამ კრებაზე მისი კვალი არ ჩანს, ყოველ შემთხვევაში, მას ძეგლისწერა არ იბსენიებს. რით უნდა ახსნათ ეს? კაცი მომზადებული, საკმაოდ ხნიერი, ცნობილი და გავლენიანი და ასეთი დიდი საქმისაგან განზეა დამდგარი!

ფიქრობენ, რომ ის ამ დროს საქართველოში არ იყო; რაც სწორი არაა, რადგან ეფუძნებიან 1114 წელს დავითის მიერ ახლად დაარსებულ გელათის აკადემიაში მის მოწვევას. ეს მოწვევა ფაქტია, მაგრამ ის გარემოება, რომ არსენი 1114 წ. გახსნილ აკადემიაში მიიწვიეს, არ ნიშნავს, რომ ის მხოლოდ ამ წელს ჩამოვიდა საქართველოში, თუ სხვა საამისო საბუთი არ არსებობს. ჩვენ არ გვაქვს ცნობა, რომ არსენი დარჩა კონსტანტინოპოლის აკადემიაში. არაა უსაბუთოდ ცნობილი, როდის მუშაობდა არსენ იყალთოელი გელათის მონასტერში „ნომოკანონის“ თარგმნაზე, მაგრამ ერთი კი ცნობილია, რომ გელათის აკადემიაში ის არ ჩანს და ესაა მთავარი.

დავითის პოლიტიკის საეკლესიო ფრონტზე გამარჯვების შემდეგ საქართველოში შესაძლებელი იყო მხოლოდ გელათის აკადემია. რაც შეეხება იყალთოს აკადემიას, მას შეეძლო ეარსება მხოლოდ მანამდე. ყოველ შემთხვევაში, გელათის აკადემიაში არსენის სამოღვაწეოდ მოწვევა მიუთითებს, რომ იყალთოს აკადემია აღარ არსებობს, თუკი ის ოდესმე არსებობდა.

ხანდისხან ლაპარაკობენ „პეტრიწონიზმზე“, როგორც სტილისტურ მოვლენაზე, და მისი ხმარების ნიადაგზე სურთ მოსპონ წინააღმდეგობა ი. პეტრიწსა და არსენ იყალთოელს შორის. ეს მეთოდი თავისთავად არაფრის მაჩვენებელია ფილოსოფიური შინაარსის შესახებ, რადგან ერთი და იგივე აზრი შეიძლება სხვადასხვა სტილით გადმოიცეს და პირიქით — ერთი და იმავე სალიტერატურო სტილით სხვადასხვა აზრები. ი. პეტრიწი და არსენ იყალთოელი ერთსა და იმავე ბერძნულ საფილოსოფიო-სტილისტურ გარემოში სწავლობდნენ და შეიძლება ამან დააჩნია დალი მათ მიერ ენის დამძიმებას „გრეციზირებული“ სიტყვახმარებით.

ამას გარდა, ბერძნიზმები ანომალია იყო და არა სტილისტურ-ენობრივი მიმართულება, ამაზე სერიოზულად ისევე არ შეიძლება ლაპარაკი, როგორც, მაგალითად, „გალიციზმებზე“ რუსულ ენაში.

ყველა აქ ნათქვამიდან აშკარაა, რომ ხანდისხან არსენისა და პეტრიწის ერთიმეორესთან დასაახლოვებლად ხმარებული საბუთები არაა სერიოზული და მეცნიერული. ასევე არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს იყალთოელის პოლიტიკური სახის გამოაარკვევად საექვო ცნობა არსენ იყალთოელის მიერ დავით მეფის ეპიტაფიის დაწერის შესახებ!

გვეთინე თაყაიშვილის მიერ გამოცემულ „ხელმწიფის კარის გარიგებაში“ (გვ. 12) ჩანს, რომ ვიკტორიის დაწერა არაენის მიერ ვევის ქვეშ ყოფილა. „არსენი... მტყუანი როგორა ვევის. ის იაეთი კაცი იყო, ვა შაიოიცი. მისი დაწერილი იქნებაო?“.

ანატასი მინელის თხზულების შენიშვნის მებრძოლი ტონი საპროგრამო იყო არსენის მთელი „დოგმატიკონისათვის“. ის იბრძვის საეკლესიო დოგმატიზმით, როგორც მკლავით, რომელიც უნდა ყლექტდეს მოწინააღმდეგესო. ეს იყო რეაქცია VIII საუკუნის ქართულ დოგმატიზმისაკენ და „დოგმატიკონს“ ეს მიზანი უნდა განეხორციელებინა. განა საკმარისი იქნებოდა ასეთი მებრძოლი დოგმატიკოსისა და რეაქციონერისათვის „დოგმატიკონში“ მოთავსებული უკომენტარო გადმოღებანი სხვათა თხზულებისა მაშინ, როდესაც თვითონ საქართველოს სინამდვილე აყენებდა საბრძოლველ საკითხებს, კერძოდ, იოანე პეტრიწის მიერ წამოყენებულ ზოგიერთ დებულებას, რომლებიც მისი ნააზრევან პროგრესულ ელემენტებს ეხებოდა?

არსენ იყალთოელის არისტოტელიზმზე ლაპარაკი გაუგებრობაა. მას არსად არაფერი ამის დამამტკიცებელი არ დაუწერია, თუ არა საღმრთო წერილზე ან წმიდა მამათა „უცდომელ ქვეშაირიტებაზე“ დაყარებული, როგორც ეს დოგმატიკონისა და რეაქციონერს შეჰფეროდა¹. სწორედ ასეთსავე ნიღაჯზე დაყარებით ზოგიერთი საარგუმენტაციო-ფილოსოფიური ხერხის გამოყენებით, რომელიც არავითარი მიმართულების მაჩვენებელი არ იყო და საერთო საფილოსოფიო კუთვნილებას შეადგენდა, დაწერა არსენ იყალთოელმა ერთი ნაშრომი „პირმშოისათვის“², რომელიც „დოგმატიკონის“ ერთ-ერთ ნუსხაში აღმოჩნდა.

ვინც შეეცდება, რადაც არ უნდა დაჯდეს, არსენ იყალთოელისა და ი. პეტრიწის სახით XII საუკუნის ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში ორი ერთიმეორესთან მებრძოლი ბანაკის უარყოფას, იგი შეეცდება „დოგმატიკონში“ მოთავსებული ძველი იოანე პეტრიწის ნიაწეროს და ბრძოლის საბუთი მოსპოს. გამართლებულია თუ არა ასეთი ოპერაცია? შესაძლებელია თუ არა არ დავუჯეროთ არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონს“, რომლის ერთ-ერთი ნუსხა შეიცავს სადავო ნაშრომს სხვა ნაშრომებთან ერთად, რომელთა მიკუთვნება არსენ იყალთოელისათვის არავითარ ეჭვს არ ბადებს?

ყოველივე ეს სრულიად გაუმართლებელია და არავითარი საბუთი არა გვაქვს არ დავუჯეროთ „დოგმატიკონის“ იმ ნუსხას, რომელიც დასახელებულ ნაშრომს არსენ იყალთოელს აკუთვნებს³. არავითარი საბუთი არ არსებობს იმისათვის, რომ დასახელებული წერილი ჩავთვალოთ ჩანართად, რაც ვითომ შემდეგ გაუყეთებია ვიღაცას. რა საბუთით შეიძლება გაგვემართლება ასეთი გაუმართლებელი დაშვება?!. მეცნიერებაში საამისოდ აყენებენ ორ სა-

¹ „არისტოტელეს აპოლოგეტად საქართველოში გვევლინება არსენ იყალთოელი“, წერს აკად. კ. კეკელიძე, დას. ნაშრ. გვ. 272.

² თაყის დროზე ამ ძველის ერთად დამუშავებასა და გამოცემას ვაპირებდით აკად. კ. კეკელიძე და მე. ყოველ შემთხვევაში, ტექსტის გადმოცემისათვის აკად. კ. კეკელიძეს მადლობას მოვახსენებ დაგვიანებით მაინც.

³ ამ საკითხს ჩვენ მიუჭიდვენიტ სპეციალური გამოკვლევა სათაურით: „იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძველი XII ს. საქართველოში“, ტფ. უნივერსიტ. შრომები, 1937. ამ წერილის დებულებათა დარღვევა ჯერ არაყის უცოია.

⁴ სამწუხაროდ, ქართულ წარსულთმეცნიერებაში „ჩანართი“ ითვლება უგებარ წამლად, როცა ამა თუ იმ მოვლენის ახსნა ან გვიკირს, ან არ გვაურს.

ბუთს: „პეტრიწონიზმიდან“ ამოსულსა და აზრთა წყობაზე მითითებით გუბელს.

საბუთი „პეტრიწონიზმის“ შესახებ ამთავითვე უნდა უარყვოთ, რადგან არსენ იყალთოელსა და ი. პეტრიწს შეიძლებოდა ერთი და იგივე სამწერლო სტილი ჰქონოდათ და ეს არ გვაძლევს უფლებას ყოველივე ამ სტილის შემცველი ან ერთს, ან მეორეს მივაწეროთ. ორივეს არა თუ შეეძლო, უნდა ეწერა კიდევ ამ სტილით. ამას მოითხოვს ლოგიკა, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლა, დიდი ხანია ცნობილია, სახიფათო საქმეა.

გადავიღეთ აზრთა წყობის შედარებაზე იმ თხზულებიან ფარგლებში, რომელზედაც ლაპარაკია. საქმე ეხება, როგორც ცნობილია, ერთ ტრაქტატს, რომელიც ეხება, მოკლედ რომ ვთქვათ, საკითხს „პირმშობისათვის“, ე. ი. პირველისათვის. ეს არის იმ ტრაქტატის ფილოსოფიური თემა. იგი აღმოჩნდა, როგორც ითქვა, არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონის“ ერთ ნუსხაში, რომელიც გელათის წიგნთსაცავში ინახებოდა. ზედწერის მიხედვით ეს ტრაქტატი ვითომც მიქაელ ჰსელოსს ეკუთვნოდა. საფიქრებელი იყო, რომ არსენ იყალთოელმა ეს ტრაქტატი გადმოთარგმნა ჰსელოსის ნაწერებიდან და თავის „დოგმატიკონს“, ასეთივე ნათარგმნი ნაშრომების კრებულს, დაუმატა. მაგრამ მალე გამოიჩვენა, რომ ასეთი ნაშრომი მიქაელ ჰსელოსის ნაწერთა ნუსხაშიაც კი არ აღმოჩნდა. ამან საბუთი მოგვცა გვეფიქრა, რომ აღნიშნული ნაშრომი ორიგინალურია და ბუნებრივია, რამდენადაც იგი არსენის „დოგმატიკონის“ შემადგენლობაში აღმოჩნდა, მას ეკუთვნოდა.

ქართული აზროვნების ერთ ნაკადად წარმოდგენის ჭურვილმა აფიქრებინა ზოგიერთს, რომ არსენის წიგნში აღმოჩენილი ტრაქტატი, რომელსაც ყალბი წარწერა ჰქონდა, თითქოს მიქაელ ჰსელოსს ეკუთვნოდა, პეტრიწისათვის მიეწერათ¹. თავისთავად ცხადია, რომ პირველი, რაც მოეთხოვებოდა მეცნიერულ კვლევას, როგორმე გავვერკვია ამ ტრაქტატის დამოკიდებულება ჰსელოსთან ტრაქტატის ზედწერის მიხედვით. ფაქტიურმა ვითარებამ გაარკვია, რომ ასეთი თხზულება მიქაელ ჰსელოსს არ დაუწერია, თუმცა ფილოსოფიური რენესანსისათვის განდგომის შემდეგ ის ასეთი სასულიერო ხასიათის წერილებს წერდა.

ამის შემდეგ საკითხად რჩებოდა არა ის — ეკუთვნის თუ არა არსენ იყალთოელს ეს თხზულება, არამედ ის, რომ, რადგან ეს თხზულება აშკარად არსენ იყალთოელისაა, რატომ მიაწერა მან იგი ჰსელოსს. ის გარემოება, რომ ტრაქტატი ერთ ნუსხაში აღმოჩნდა, არ ქმნის სიძნელეს. არსენ იყალთოელი განაგრძობდა „დოგმატიკონზე“ მუშაობას შიომღვიმეში ყოფნისასაც და რადგან ის ამ დროს უკმაყოფილო იყო მდგომარეობით და თან მისი ტრაქტატის კრიტიკის ობიექტი, როგორც ეს გაირკვევა, ცნობილი გახდა ამ დროისათვის, ყველა მონაცემი არსებობდა, რომ არსენს, როგორც მეგრძოლ დოგმატიკონსა და

¹ ვითომდა მსგავსების ნიადაგზე პეტრიწისათვის ამ ტრაქტატის მიწერის მომხრეა აკად. ჯ. კეკელიძე. იქვე, გვ. 268.

რეაქციონერს, თავისი უაღრესად დოგმატიკური და საეკლესიო ყაღაზე აგებული კრიტიკა დაეწერა¹.

რაც შეეხება პსელოსისათვის ტრაქტატის მიწერას, ამას თავდაპირველად ადგილი არ ჰქონდა, როცა ის არსენის ხელიდან გამოვიდა. საზოგადოდ იმ დროს წიგნზე ავტორსაც არ აწერდნენ. ჩანს „დოგმატიკონის“ მოგვიანო გადაშვებმა იცოდა, რომ ტრაქტატი არსენის ხელიდან გამოვიდა, ხოლო ზედწერა საამისო არ ჰქონდა, დოგმატიკონში შეიტანა ისიც და, ვინაიდან მიქაელ პსელოსს ასეთი ზასიათის ნაწერი თავისი მოღვაწეობის მეორე ნახევარში ბევრი ჰქონდა, ესეც მას მიაწერა².

არსებითი საკითხია შინაარსის, აზრების საკითხი.

ყურადღებას იპყრობს ტრაქტატის სათაური. თემა არის „პირმშოს“ (=პირველის) ბუნება ანუ „ერთთან“, პირველთან დამოკიდებულება „პირმშოსა ყოვლისა აგებულისა“. ფორმულირებული კი არის სათაური: „თარგმანებაი სიტყუთა მას ღმერთისპეტყუელისსა, მეტყუელსა: ვითარცა იქმნა პირმშო მრავალთა ძმათა შორის, ეგრეთვე პირმშო მკუღართაგან ღირს იჩინა ყოფად“. ეს ტიპიური დასათაურება პსელოსის დამახასიათებელია, სადაც „უცილობელი და საეკლესიო ქეშმარიტება“ საღმრთო წერილის ფორმულირებაშია მოცემული. არსენი თავისი განწყობით ასეთ საეკლესიო ფორმულირებას სავსებით ეგუებოდა. იოანე პეტრიწი დაცემის პერიოდშიაც, ე. ი. „ბოლოსიტყვაობის“ წერის დროსაც კი არ მისულა ასეთ მდგომარეობამდე.

მთავარი საკითხი, რომელსაც უნდა მიექცეს ყურადღება, არის „პირველის“ (=პირმშოს) არა საერთო ფილოსოფიური, არამედ თეოლოგიური გამოყენება. ეს უკანასკნელი მართლაც ახასიათებდა მიქაელ პსელოსს და იტალსაც. როცა ისინი იძულებით თუ თავისი ნებით გადაუდგნენ ბიზანტიურ ფილოსოფიურ რენესანსს. იოანე პეტრიწმა ეს არ ჩაიდინა: მან, როგორც ალინენა, ორგვარი გამოყენება გაუკეთა „პირველის“ ცნებას — ლოგიკური „გუარის“ ცნებასთან დაკავშირებით. ამისი მაგალითი ჩვენ ვნახეთ და გავიგეთ: ეს იყო „პირველი“, „რომელ პირველი შემდგომთა არის პირველი“. ამისი მაგალითებიც გვახსოვს „კაცი“ კაცისა და „ცხენი“ ცხენისა და არა აღრევით. ამ მოწინებთან დაკავშირებული იშვიათი დიდაქტიკის ნიმუშები ვნახეთ „ერთისა“ და „პირველის“ მიმართების გამომნატველი, რომელიც ი. პეტრიწის აზროვნებისათვის იყო დამახასიათებელი.

„პირველის“ (=„პირმშოს“) მეორე ცნება არაა ლოგიკური. იგი განხვავდება ადამიანთა საქმისაგან, რომელიც პეტრიწისათვის მატერიალიზატური ფილოსოფიის სფეროშიც აღმოჩნდა (არისტოტელეს მსგავსად). ამ „პირველის“

¹ ცნობა იმის შესახებ, რომ არსენ იყალთოელი შიომღვიმეში „დოგმატიკონს აწაშებდა“-ო, სწორი უნდა იყოს; რადგან ძველი შემადგენლობის „დოგმატიკონი“ უკვე დიდი ხანია დაწერილი იყო: ლაპარაკი უნდა იყოს სწორედ დამატებაზე, როგორსაც წარმოადგენს ახალი ტრაქტატი ახალ ნუსხაში. ე. ო. რ. დ. ა. ი. ა, ქრონიკები, I, ციტ. ადგილი.

² შ. ნ. უ. უ. ბ. ძ. ე, იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი XII ს. საქართველოში, ტფილისის უნივერსიტეტის შრომები, 1927, გვ. 152.

შესახებ პეტრიწი პირდაპირ ლაპარაკობს: „პირველ უკუე ერთ არს პირველ და ზესთ არსი, პირველი რიცხვი არს და, პირველი საზღვარი და პირველი და ზესთ ერთი, რომელ არს პირველი აღმკული და პირველი არსებანი საღმრთოი უსაღვრობანი“¹. ჩვენ ახლა კარგად ვიცით, რომ ორი მხარიდან შემდგარ — ადამიანურისა და ღვთაებრივი ფილოსოფიიდან — პეტრიწის ნააზრევში „პირველს“ ეს ცნება თეოლოგიას ეკუთვნის. ეს „პირველი“, როგორც ვნახეთ, უცხოა ლოგიკური პირველისათვის, მასთან არავითარ კავშირში არც შედის და ვერც შედის. იგი, — თეოლოგიური „პირველი“, როგორც ვნახეთ, „ზესთ ძეს“, თვით არის სათავე ყოველგვარი ლოგოსისა და ამიტომ ლოგიკური გზით არ მიიღება, რადგან თვით აპირობებს ყოველგვარ ლოგიკურს².

საკმარისია პეტრიწის ნააზრევის ეს ძირითადი ნიშანი გავითვალისწინოთ, გავიგოთ ის, რომ პეტრიწი ძირეულად ასხვავებს ერთიმეორისაგან „პირველს“ ორ ცნებას, რომელთაგან პირველი მას დაუმტკიცებლად მიანიხი და „ტიმიოზიდან“ ნასესხები სახეებით კმაყოფილდება მზის დისკოსა და შარავანდელის შესახებ, ხოლო მეორე, ჩვეულებრივი ლოგიკური „პირველია“ — ერთიცა და პირველიც და ამის ნიადაგზე შეიცავს უზუსტეს დიალექტიკას, რომ ღვიწხნათ, ჩვენი ტრაქტატის ძირითადი საკითხის დაყენებაც კი პეტრიწისათვის დაუშვებელია.

ტრაქტატის ავტორი ასხვავებს ორ ცნებას „პირველისა“: „პირველს“, რომლისაგანაც ყოველ აგებულს „მიუღიეს ყოფაი“, და „პირველს“, რომლისაგანაც მოდის „მეორედ დაბადები და კუალად შექმნაჲ“. არც ერთი ეს ცნება ი. პეტრიწთან არ მოიპოვება. „პირველი“ იოანე პეტრიწისა — „ერთ არს პირველი და ზესთ ერთი“ — ნეოპლატონიკური ერთის მაგვარი ცნებაა, რომელიც პეტრიწმა ნეგატიურად მიიღო, როგორც ისეთი, რომლისაგან ლოგიკური გზა არ არსებობს. რაც შეეხება ლოგიკურ პირველს — „რომელი პირველი შემდგომთა არს პირველი“, მას არავითარი კავშირი არ აქვს ჩვენი ტრაქტატის „პირველთან“, რომელიც არის დასაბამი და თავი „მეორისა დაბადებისა ჩუენისა“.

აქედან დასკვნა — არც ერთი ცნება პირველისა — პირმშომსა, ჩვენს ტრაქტატში ხმარებული, არ უღდება ი. პეტრიწის მიერ ხმარებულს ორ გაგებას პირველისა, რომლებიც განეკუთვნებიან პეტრიწის ფილოსოფიის ორ ფენას. — ადამიანურს=მატერიალისტურს და ღვთაებრივს=იდეალისტურს.

კიდევ ერთი შედარება. ავიღოთ სიტყვა „პირმშო“ და მივხედოთ, მოიხმარს თუ არა ტრაქტატის ავტორი „პირმშოს“ ისე, როგორც პეტრიწი? ირკვევა, რომ არა და ამ შემთხვევაშიაც ორივე ავტორს შუა ძირეული განსხვავებაა. ტრაქტატის ავტორი ლაპარაკობს „პირმშოზე“, როგორც ღმერთზე — პირ-

¹ იოანე პეტრიწი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 23, 31—32.

² ეს გარკვეულია ზემოთ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის დალაგებისას. იხ. აგრეთვე ჩემი დასახ. ნაშრომი „იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი“ და სხვ.

ველზე, და სურს დაადგინოს „თუ რაისა მნებელი საღმრთო წერილი პირმშოდ ყოვლისა აგებულისა წამებს ყოფასა ღმერთისასა“. ის იღებს ამ თეზისს და კითხულობს, როგორ მოხდა, რომ „პირმშოდ იწოდა ქრისტე“. მაშასადამე, ტრაქტატის „პირმშო“ არის ქრისტე.

პეტრიწიცი ხმარობს ძველ ქართულ სიტყვას „პირმშოს“ — ჩვეულებრივს მნიშვნელობით — „პირველის“ და მისგან შედარებით ხარისხსაც აწარმოებს. ტრაქტატის „პირმშო“ — ღმერთი და ქრისტეა და ამათგან შედარება არ იწარმოება — „უქრისტესი“, „უღმერთესი“, მაშინ როდესაც მხოლოდ პირველის მნიშვნელობით ნახპარი სიტყვა „პირმშოდან“, როგორც ამას სჩადის პეტრიწი, შედარებითი ხარისხი დასაშვებია: „უპირმშოესი“. ასე მაგალითად, პეტრიწი ამბობს: „ერთ არს პირველი და ზესთ ერთი, რომლისა სხუაი არღა იყო უპირმშოესი“.¹

უკანასკნელი შედარება ტერმინ „პირმშოს“ ირგვლივ: ტრაქტატის ავტორი მოიხმარს რა ტერმინ „პირმშოს“ სპეციალური მნიშვნელობით ღმერთს, ქრისტეს აღსანიშნავად, ხმარობს მას მხოლოდობით რიცხვში. პეტრიწი კი მოიხმარს ამავე ტერმინს თავისუფლად, როგორც პირველის ჩვეულებრივ აღმნიშვნელს. მოიხმარს მას მრავლობითაც. მაგალითად, პეტრიწი ამბობს: „ვინაი ამათ სხუაგნით სადადთმცა მოეხუნეს ესვითანი ესე ძალნი თვნიერ პირმშოთა და მიზეზთაჲა“.²

ამას გარდა არის რიგი ცნება-ტერმინები, რომლებიც არსებითად განახვევდება ორივე ავტორთან. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ტრაქტატის ავტორი გარკვეულად ებრძვის იმ წიგნის ავტორს, სადაც დაშვებულია თავისუფალი დახასიათებანი მზისა, ცისა და სხვ., რომელთაც მიეწერება „პატივი ღვთაებრივი“. პოლემისტმა იცის, რომ ეს არაა რეალური ატრიბუტები, არამედ გამოთქმის ფორმებია, მაგრამ დოგმატიკური რიგორიზმი ამასაც კრძალავდა.³

ერთადერთი დასკვნა, რაც დასახელებული შედარებიდან გამოვლინარეობს, არის შემდეგი. მეზობლ ეკლესიას, რომელსაც სურდა შეენარჩუნებინა თავისი პრივილეგიები, არ სურდა იარაღს დაერა არც რუს-თურბნისის კრებულს შემდეგ. ამდენად, ეკლესია გამარჯვებისა და საქართველოს ეკონომიური და პოლიტიკური გაერთიანებისაკენ მიმართულ ერთმმართველობას ებრძოდა რითაც და როგორც შეეძლო. ამ ბრძოლის იდეოლოგიური მესავე იყო დოგმატიკურ-რეპეტიციური, იოანე საბანისძის „უცილობელი“ და „მომადლებული ქეშმარიტების“ ფილოსოფიის გამგრძელებელი საქართველოში. თავისი როგორც თარგმნით, ასე კომენტატორულ და ორიგინალურ ნააზრევშიც. რომელიც სწორედ საღმრთესო საკითხს ეხებოდა „ერთისა“ და „პირველისათვის“, მან გაატარა გარკვეული დოგმატიკური ხაზი, რომელიც რეპეტიციის დროშა იყო საქართველოში XII—XIII საუკუნეთა მიჯნამდე.

¹ სივა შემთხვევების შესაებ იხ. ჩემი დას.ხელებული ნაშრომი „რედუოლოგიური წინააღმდეგობანი“, გვ. 156.

² პეტრიწი, დასახ. ნაშრ., გვ. 117.

³ ყველა ეს საკითხი განხილულია ჩემს დასახელებულ ნაშრომში.

არსენ იყალთოელის ხაზს მიყვებოდნენ იოანე ტარიჭისძე და სხვანი, რომლებიც ლოგიკის სქოლასტიკურ-ფორმალისტური დამუშავების მიღწევებს ქადაგებდნენ საქართველოში XII საუკუნეში. მას დიდი ღირებულება და მნიშვნელობა არ ჰქონდა. არსებითად, ტარიჭისძე მხოლოდ „თარგმანი“ იყო და იაიც ალექსანდრიის სკოლიდან გამოსულს ეპიგონებს თარგმნიდა, ისეთებს, როგორც იყო ამონი ერმიას-ძე. ქართულს აზროვნებას ტარიჭისძის მუშაობამ ვერაფერი შესძინა და იგი თავისი სქოლასტიკურ-ფორმალისტური ლოგიკით ყველაზე დამახასიათებელი წარმომადგენელი იყო დოგმატიკურ-რეაქციონური ბანაკისათვის იდეოლოგიურ კიბილში XII—XIII საუკუნეთა მიჯნაზე.

იდეოლოგიური ვითარების უკუფენა XII—XIII სს.
აღმოსავლეთის კონსტანტინოპოლის

პოეზიას არ აქვს უშუალო მნიშვნელობა ფილოსოფიის ისტორიაში. რა დიდი და რთული არ უნდა იყოს პოეტური ნაწარმოები, რა ზომითაც იდეურად დატვირთული არ უნდა გვეჩვენებოდეს იგი, მას მაინც არა აქვს უშუალოდ კავშირი აზროვნების განვითარების ნაკადთან. პოეზია არაა რგოლი აზროვნების იმ ჯაჭვში, რომელსაც ფილოსოფია ეწოდება. მართალია, პოეზიაც, როგორც ლიტერატურა და ხელოვნება, საერთოდ, იდეოლოგიის სფეროა ეკუთვნის, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ ამით ხელოვნება, საერთოდ, და, კერძოდ, პოეზია ფილოსოფიის ისტორიის ნაწილად იქცეს, ამდენად არაა მთლად მართებული XII ს. ამა თუ იმ ქართველი პოეტის შეფასება, როგორც ფილოსოფოსისა. პოეზია, ისე როგორც ხელოვნება საერთოდ, უკუფენაა ანა თუ იმ ეპოქაში შექმნილი ფილოსოფიური ვითარებისა, განსაკუთრებით მისი ისტორიულად პროგრესიული ფორმისა.

არც მეტი, არც ნაკლები.

XII—XIII სს. ქართული პოეზიის მნიშვნელობა, უპირველეს ყოვლისა, იმაშია, რომ იგი უკუფენს და ასეთ თუ ისეთ მხატვრულ ფორმაში გადმოგვცემს თანამედროვე ფილოსოფიურ ვითარებას წინსვლის ელემენტების წინწაშიწევით. არის კიდევ ერთი მხარე იმავე პოეზიაში: ისეთი შემთხვევებიც ვიცით, როდესაც მართო სახელები დაგვრჩენია ამა თუ იმ მთაზროვნისა, ხოლო მათი ნააზრების ისტორიული დოკუმენტაცია გამქალაია. არაა გამორიცხული, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში XII საუკუნის ქართული პოეზია უკუფენდეს ჩვენთვის უცნობად დარჩენილ ნააზრებს.

ისტორიულად გამართლებულია XII—XIII სს. ქართული პოეზიის მხოლოდ ასეთი გამოყენება და ჩახრუხაძე ან რუსთაველზე როგორც ფილოსოფოსზე, ლაპარაკს სარტულიად თავისებური, ისტორიულ-ფილოსოფიური ხმარებისაგან განსხვავებული მნიშვნელობა აქვს.

შავთელი ისე, როგორც ჩახრუხაძე, თავისი შექების ანუ ოდის ჰაგნის განსადიდებლად მიმართავს ათენელ ფილოსოფოსებს, პირველთ დაუსახელებლად, „შემოკრებით ბრძენო, ათინელთ ძენო, დავითს ვაქებდეთ მეფეთ ცნებულსა“.

ბოლო მეორე — ფილოსოფოსთა მთელი რიგის დასახელებით, დიონისით დაწყებული და არისტოტელეთი გათავებული¹.

არც ერთი ეს მიმართვა შესაქები პირის ფილოსოფოსობასთან არაა უშუალოდ დაკავშირებული. აქ ჩვეულებრივი, XII—XIII სს. ქართულ პოეზიაშიც მიღებული, ხერხია, სხვათა შორის, ბრძენთათვის მიმართვისა, შესაქებელთა განააღიდებლად. აქ დავით აღმაშენებლის ანუ თამარის ფილოსოფოსობაზე ასევე არაა ლაპარაკი, როგორც არაა იგი რუსთაველის ათენელ ბრძენთადმი მიმართვაში ნესტანდარეჯანის საქებრად².

სამაგიეროდ, XII—XIII საუკუნეების პოეზიის ყველა წარმომადგენელს თავის ნაწარმოებებში აქვთ ისეთი ადგილები, რომლებიც ნათლად გვიჩვენებენ, როგორ ათთვისა და უკუჭვინა ამ პოეზიაში იმავე პერიოდის ქართული აზროვნება.

პეტრიწმა შემოგვინახა ცნობა, რომ დავით აღმაშენებელი თანაგრძნობით („თანადგომით“) ეპყრობოდა მის მუშაობას ფილოსოფიაში. ეს ცნობა მოთავსებულია პეტრიწის იმ შრომის ბოლოსიტყვაობაში, რომელიც პროკლე დიადოხოზის „ატიკელი“ ფილოსოფოსის ნააზრევს ეხებოდა. მაშასადამე, აქ ერთგვარი კონკრეტიზაცია შეიძლებოდა იმის, რომ დავითი, ებრაჲოდა რა ეკლესიის არისტოკრატია, თანაუგრძნობდა ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლას, რითაც მისი პოლიტიკა არსებითად განსხვავდებოდა ბიზანტიის კეთსარ ალექსი კომნენის პოლიტიკისაგან.

სწორედ ეს მომენტი აქვს უკუფენილი დავითის მესობებს — შავთელს, რადესაც იგი წერს:

ატიკელისა, პატრიკელისა ხედვით უფალ ხარ სიწლოთ სიხშოსა,
უთქვამს ებელთა მძიებელთა შენთვის პროკლესა დიადოხოზისა:
— „არეე თავს დებით, არ ვეთავსდებით სიბრძნისა ზღვასა დავით
პირმშოსა“

ზინონ ზენანი, მოგვთა ზენანი მეუფედ გკმობენ პერიპატოსა³.

ამ ჭაკეში (53) მრავალს მხრივ საინტერესო გარემოებათა უკუფენილი. ჯერ ერთი, პირდაპირ მითითებულია სწორედ „ატიკელი“ ფილოსოფოსზე — პროკლე დიადოხოზზე, მაგრამ ისე, რომ შენარჩუნებულია პეტრიწის მიერ ამ ფილოსოფოსის მიმართ ნახშიარი განმარტებანი — „ატიკელი“ და „პატრიკელი“, შემდეგ შენარჩუნებულია პეტრიწის მიერ მოხმარებული ტერმინი „ხედვა“. როგორც პროკლესებური თეოლოგიის გაგების მეთოდი, რომლისათვის აღმნიშნური, ლოგიკური გზა არ არსებობს და რომლის მხოლოდ „ხედვა“ შეიძლება.

¹ ჩახრუხადე. თამარიანი, I, 2-6.

² რუსთაველი — „მე ვინ ვაქვ — ათენს ბრძენთა იამს აქვადეს ენა ბევრი!“

³ შავთელი, აბდულუქსია, 53-1-4; მორე კვყარში, 5. მარის გამოცემაში, შეცდომად უნდა იყოს წაკითხვაში „პოკლე და დიადოხოზისა“. ჩვენ ეს ადგილი გავასწორეთ: პროკლესა დიადოხოზისა.

რაც შეეხება ფილოსოფოსთა (მაგ. ზინო[ნი]ს) ანუ მოგვთა მიერ დავითის „სიბრძნის ზღვაზე“ ვითომც ლაპარაკს, ამას, ცხადია, არავითარი ისტორიულ-ფილოსოფიური ფასი არა აქვს.

მაგრამ აქ არის სხვა რამე, რომელიც ავსებს „ხედვის“ მომენტს: თუ იქ, თეოლოგიაში — „სიწლოთ სიხშოს“ სფეროში, სხვა გზა არ იყო და იდეალისტურ აზრთა წყობას აქვს ადგილი, ეს ესპის შავთელს, მაგრამ ისიც ესპის და აუსახავს თავის ოდაში, რომ დავითი „პერიპატოს“ მეუფეცაა, ე. ი. ის ფლობს პერიპატოელთა ანუ, სხვანაირად, არისტოტელეს ფილოსოფიას.

ჩვენ არ ვიცით, რამდენად ღრმად იყო ჩახედული საქმეში დავითის მეხოტბე შავთელი. მას არც მოეთხოვებოდა ფილოსოფიის დიდი სპეციალისტი ყოფილიყო, მაგრამ, ჩანს, მას შესწევდა უნარი გააკვეთილიყო იმაში, რაც მის ხელთ იყო. მის ხელთ კი, აშკარაა, იყო პეტრიწის წიგნი პროკლეს შესახებ, რასაც ადასტურებს არა მარტო იქედან გადმობრუნებული და საკმაო სიზუსტით შეთვისებული აზრები, არამედ იქიდანვე ამოღებული ტერმინები. უკვე დასახელებულ ტერმინებს ემატება სიტყვა „პირშო“, რომელზედაც იყო ლაპარაკი და როფელიც, განსხვავებით იყალთოელისებური ხმარებისაგან, პირდაპირ პეტრიწისებურად არის ნახმარი.

დავითის მეხოტბე შავთელი თვალაჩინოდ ერკვევა იმაში, რომ თუ ერთ შემთხვევაში „სიწლოთ სიხშოს“ სფეროში ხედვას დაუფლებაა საჭირო, მეორე შემთხვევაში „პერიპატოს“ მეუფეობაა აუცილებელი. მამსადაძამე, თანამედროვეებმა კარგად იცოდნენ, რას აკეთებდა პეტრიწი თავის წიგნში პროკლეს შესახებ, რომ მისი ნააზრვეი ორ მომენტს შეიცავდა — პლატონის მემკვიდრეთა — „დიადოხოთა“ ნააზრვეს, ხოლო, მეორეს მხრივ, არისტოტელეს მემკვიდრეთა — „პერიპატოსა“ (პერიპატოელთა) მიღწევებს. რა თქმა უნდა, პოეტი არ შეღის იმის კვალიფიკაციაში, რომ საღმრთო სიბრძნისათვის გამოყენებული იყო იდეალისტურ-თეოლოგიური აზროვნება, ხოლო ადამიანური მომენტებისათვის — მატერიალისტური აზროვნება. მას ამდენი არც ევალებოდა და სრულიად საკმარისი იყო, რომ მან დასახელებული, უაღრესად მნიშვნელოვანი განსხვავება შეამჩნია და თავის ნაწარმოებში აღგვინიშნა.

მნიშვნელობა სწორედ აზრის ამ დინამიკას, ამ მოძრაობას აქვს. დავითის მეხოტბე შავთელს სრულიად საკმარისად აქვს ასახული ის, რაც მას, როგორც განათლებულ თანამედროვეს, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის მიმართ ევალებოდა. მან იცის, თუ სადაა ქართული მოწინავე ფილოსოფიის ცენტრი, რომელთანაც კავშირით ის დავითს ამკობს. შავთელმა იცის, რომ ეს არის გელათი, რომელიც „ელაღია“. ტერმინი „ელაღი[ა]“, აშკარაა, ათენის მნიშვნელობითაა ნახმარი. პოეტმა ხოტბა ათენის ბრძენთა მოხმობით დაიწყო და დაამთავრა „ელაღით“, რაც მისთვის იგივე ათენია.

ის წერს: „ენატრი ელაღსა, თვით მას გელათსა“¹.

ეს ადგილი საინტერესოა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მაშინდელმა მწიგნობრულმა ქართველობამ იცოდა, რომ გელათის აკადემიას იგივე მიზან-

¹ შავთელი, დასახელ. ოდები, 105, 4.

დასახულობა ჰქონდა, რაც ათენს. ეს მემბატინასაც აქვს, როგორც ცნობილია, აღნიშნული¹.

მთავარი მაინც ისაა, რომ პოეტურ ძეგლებში მაინც ჩანს აზროვნების მოძრაობის უკუფენა. ამის საბუთია ნაბიჯი დავითის მეხოტბე შავთელისაგან ჩახრუხაძემდე. ამას შეუძინებია არა მარტო ის, რომ პლატონური იდეალიზმის გარდა არისტოტელეც პატივის ღირსია ფილოსოფიაში, არამედ მეტიც; მან იცის, რომ თანამედროვე ფილოსოფიაში მეტ ფასს და ღირებულებას პლატონთან შედარებით არისტოტელეს აკუთვნებენ.

თამარის მეხოტბე ჩახრუხაძე, აგრეთვე, კარგად ერკვევა თანამედროვე ფილოსოფიურ განწყობაში, მაგრამ მას უფრო გარკვეული წარმოდგენა აქვს იმის შესახებ, რომ პლატონი არ დგას არისტოტელეზე მაღლა; პირიქით, უპირატესობა სრულიად გარკვეულად უკანასკნელს ეკუთვნის. აქ იმას არ აქვს მნიშვნელობა, რომ პოეტი თამარისათვის „შესატყვიეროს“ მტკმელ პოეტს ეძებს: ეს მისი პოეტური მიზანდასახულობის საქმეა და აქ ფილოსოფია ვერ ჩაერევა. ფილოსოფიის ისტორიისათვის მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფოსთა შედარებითი ღირებულებების იმ გაგებას, რომელსაც პოეტი ახერხებს.

ჩახრუხაძის აზრით თამარის შემქმებლად, უპირველესად ყოვლისა, გამოდგებოდა „დიონოსი“ (=დიონისე არეოპაგელი) და, მასთან ერთად, ენოსი. ამ ორ მოაზროვნეს შეეძლო ეთქვა „სრულნი ქებანი“. მათ ვერას შემატებდნენ ვერც ქებათა ცნობილი ოსტატი — უმიროს (ჰომეროსი) და ვერც ფილოსოფოსი პლატონი:

„უმიროს, პლატონ სიტყვა დამატონ
თვით ვერა მიხვდენ შესატყვიერსა“².

ეს უპირატესობა დიონოსისა (და მასთან ენოსისა) პლატონის წინაშე დამახასიათებელია და დახსოვნების ღირსია შემდგომისათვის, მაგრამ მთავარი მაინც ისაა, რომ არისტოტელე არის ყველაზე მაღლა დაყენებული.

არისტოტელე ბრძენთა ტომელი თუ არ რა შესძლებს ენა ძლიერსა?
ათინას თქმული სიღრმით დანთქმულა, ვერავინ სრულყოფს მას
მეცნიერსა³.

აქ ყველაფერი უკვე ნათელია. პლატონს სჯობს დიონოსი, მაგრამ ორივეს არისტოტელე თავისი ძლიერი მეტყველებით, სიღრმითა და მეცნიერებით. რიტორიკის, ლოგიკისა და ფიზიკის ავტორი აქ მოკლედ და სხარტადაა წარმოდგენილი და იგი სჯობს დიონოსისა და პლატონისაც. პოეტმა კარგად იცის ქარ-

¹ „ქართლის ცხოვრება“-ში გელათი მხოლოდ ერთ ქალაშვილისეულ ნუსხაშია მოხსენიებული.

² თამარიანი, 1, 4.

³ იქვე, 1, 5, 4.

თული აზროვნების მთელი ისტორიული დინამიკა. მან იცის, რომ აქ თავდაპირველად პლატონის იდეათა ქვეყანა კი არაა ღირებული, არამედ ის აზრთა წყობა, რომელიც იმ სისტემაში გამოიხატა, რომელშიაც ახალი ქვეყნის იდეალიზმმა აითვისა პლატონის იდეალიზმი. ეს ნამდვილი მემკვიდრეობის გზაა, სადაც ბოეთაულები და ავგუსტინები არ ურევია და ბიზანტიის აბსოლუტიზმის ნიადაგზე გადაშენებულ იქნა პლატონისტური ფილოსოფია.

ჩახრუხაძემ საქმის დეტალებიც იცის. იცის, რომ დიონოსის გვერდით ვილაც, შედარებით უმნიშვნელო ენოსი უნდა იქნეს ნახსენები მხოლოდ იმის გამო, რომ „დიონოსად“ ცნობილი კაცი ენოსის პირადი მეგობარი იყო. ჩახრუხაძეს მეტის თქმა სურს, ვიდრე აზერებს. მაგრამ ფაქტი, რომ არეოპაგიტული წიგნები გადმოქართულებულა იყო ეფრემის მიერ, რომელმაც ამასთან დაკავშირებითაც დოგმატიკური ეკლესიიდან დევნა განიცადა, იცის ჩახრუხაძემ და ავლენს მას თავისი ხოტბის დასაწყისშივე.

მაგრამ, კიდევ ხაზგასასმელია, რომ მთავარია და ქართული ფილოსოფიური განვითარების მიზანი და შედეგია არისტოტელეს გაგება, რაც ნათლად არ ჩანდა ყველასათვის იოანე პეტრიწის მძიმე, ბერძინზმებიანი ქართულის ტვირთის ქვეშ, ის გამოავლინა პოეტმა ჩახრუხაძემ, საკმაოდ განათლებულმა ნწიგნობარმა. რა თქმა უნდა, როგორც დავითის მეხოტბე შავთელმა, ისე ჩახრუხაძემაც დიონოსის იდეალისტური და არისტოტელეს მატერიალისტური ელემენტების შესახებ ვერაფერი გვითხრა, მაგრამ ეს მას არც მოეთხოვებოდა; ფილოსოფოსთა დაპირისპირებიდან მაინც აშკარა ხდება, რომ მას ესეც ესმის და არისტოტელეს სპეციფიური, მატერიალისტური გამოყენება პეტრიწისეულ „ადამიანურ ფილოსოფიაში“ გაგებული აქვს.

აზრთა ის წყობა, რომელიც დიონოსის სახელთან იყო დასაკავშირებელი ქართულ ფილოსოფიაში, შავთელმაც იცოდა. ეს იქიდან ჩანს, რომ დავითი მან მაქსიმე აღმსარებელს შეადარა. ცნობილია, რომ მაქსიმე აღმსარებელი იყო ფსევდო-დიონოსეს მოძღვრების მქადაგებელი ბიზანტიის მსოფლიოში და დიონოსის დებულებებს ორთოდოქსალურ ქრისტიანობას უკავშირებდა.

შავთელმა, შეიძლება, ამდენი აღარ იცოდა და იგი სჯულის მასწავლებლის სახით კმაყოფილდებოდა. იგი მიმართავდა დავითს:

„მოგვენ სიბრძნესა, წერილთ სიღრმესა თვით განვიმარტებ მადლთა მთხრობელი“¹.

იგივე აზრია სტროფში:

„გ გ ო ნ ე ბ მ ა ქ ს ი მ ე დ ჩემთვის მაქვს იმედ მისგან სჯულისა დამბეჭდველობა“².

პოეტი დავითს მაქსიმე აღმსარებელს ადარებს. ეს გაბედული აზრია: მაქსიმე მწვალებლად იქნა ცნობილი და ამის გამო დაისაჯა. პოეტი კი ელის დავითს=მაქსიმესაგან მადლის განმარტებასა და სჯულის დამბეჭდველობას.

¹ შავთელი, 63, 4.

² იქვე, 6, 4.

რა არის ეს — გაუგებრობა? ეს არის გარეგნული საფარი, არსებითად კი აქ მაქსიმეს მიერ არჩეული საფილოსოფიო გზა უნდა იყოს მბრძოლველობაში მიღებული. ყოველ შემთხვევაში, პოეტს ისეთ რამეზე სურს ილაპარაკოს, რაზედაც ოფიციალურად ლაპარაკი არ შეიძლებოდა. ის იმდენს ბედავს, რომ ოფიციალურ პირს, ერთმმართველ დაეითს მწველებლობისათვის მოკლულ ადამიანს — მაქსიმე აღმსარებელს ადარებს.

აშკარაა, რომ შავთელს აქ რაღაც შეუსაბამობა აქვს: თუ მაქსიმე მას აინტერესებს, როგორც სჯულის მასწავლებელი, სწორედ ამ მხრივ მაქსიმე აღმსარებელი არავითარ შემთხვევაში მისთვის მისაღები ვერ იქნებოდა, რადგან ამისათვის, როგორც მწველებელი, დაისაჯა იგი. მაშასადამე, ნათელია, რომ შავთელი ვერ ამბობს ყველაფერს, რასაც ფიქრობს. მას მაქსიმე სხვა მხრივ აინტერესებდა. ეს სხვა მხარე მაქსიმესი კი ის იყო, რომ იგი დიონოსის მოძღვრების მქადაგებელი იყო ბიზანტიაში. შავთელს რომ შეეძლო დიონოსისათვის დაემიზნებია მაქსიმეზე ამოფარებით, ეს ნათელი ხდება XII საუკუნის ქართული პოეზიის იმ საფეხურზე, რომელსაც ჩახრუხაძე წარმოადგენს. განვითარების თვალსაზრისით დანახული შემდეგი საფეხური უფრო გვიხსნის წინამორბედს.

ჩახრუხაძე კვლავ უბრუნდება თამარის მაქებართა შესაფერისის ძებნას და კვლავ არისტოტელეს აყენებს პირველ ადგილზე, ხოლო დიონოსს წიგნთა შედგენას (= „შესხმას“) მეორე ადგილზე. ეს კიდევ უფრო გარკვეული მდგომარეობაა. ჩახრუხაძე უკუფენს იმ გარემოებას, რომ არისტოტელე საბოლოოდ წინ წამოწეულია ქართულ აზროვნებაში: იგი წერს თამარის მიმართ:

„შენთვის ხმდა არისტოტელე,
დიონოსს წიგნთა შესხმანი“.

აქ პლატონი, მოხსენებული პირველ სტროფში, სრულიადაც ამოღებულია. დარჩენი არისტოტელე, დიონოსეს წიგნთა შესხმა და უმირისი.

აქ ორი გარემოებაა საგულისხმო: ჩანს XII—XIII სს. ქართულმა პოეზიამ თავიდან ბოლომდე, ე. ი. რუსთაველამდე, კარგად იცოდა, რომ ქართულ აზროვნებას მართო არისტოტელე განსაზღვრავდა, რომ პლატონის იდეალიზმი საქართველოში მისი არეოპაგიტული გადამუშავებითაა შემოსული. ეს ნიშნავს, რომ იოანე პეტრიწის ნააზრევში იდეალისტურ ელემენტებს თანამედროვე პოეზია არ სთვლიდა თვალსაჩინო ამბავად და „ტიმაიოსიდან“ ამოღებულ პოეტურ შედარებებს (ჰზის დისკოსა და შარავანდედის) დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა. თვით პეტრიწისათვის არისტოტელეს მეცნიერულ-მატერიალისტური მხარეს რომ მეტი ღირებულება ჰქონოდა, მათთვის და, კერძოდ, შავთელისათვის აშკარა იყო.

მაგრამ აქ კიდევ სხვაც იყო თვალსაჩინო. ჩახრუხაძე მოყვანილ ადგილზე უკვე არას ამბობს თვით დიონოსის შესახებ და მისი წიგნების შედგენაზე („წიგნთა შესხმაზე“) ლაპარაკობს. რას უნდა ნიშნავდეს წიგნთა შედგენის ასეთი ხაზის გასმა ავტორის სახელის ნაცვლად, თუ ავტორი და წიგნთა შედ-

გენა ერთიმეორესაგან დაშორებული არ არიან? სხვა რა აზრი უნდა ჰქონდეს ჩაბრუნების განცხადებას დიონოს ნაცვლად „წიგნთა შესხმის“ შესახებ?

სრულიად ნათელია, რომ არისტოტელეს გვერდით ჩაბრუნებამ ათავსებს არა დიონოსს — ამ შემთხვევაში, განსხვავებით თავისი პოემის პირველი სტროფისაგან, არა პიროვნებას—მოაზროვნეს კაცს კაცის გვერდით, არამედ „წიგნთა შესხმას—მოქმედებას“. რა საჭიროა დიონოს გვერდით მისი სახელით ცნობილ წიგნთა შედგენაზე ლაპარაკი, თუ ჩაბრუნებებს სხვა ვინმე არ მიაჩნია წიგნთა შემდგენლად?!

რამდენიც არ უნდა ეცადონ ამ აზრის მოწინააღმდეგეებმა, ისინი ვერ გაეჭევიან უბრალო ფაქტს, რომ ჩაბრუნებამ ასხვავებს ერთიმეორისაგან დიონოსს და მისა სახელით ცნობილ წიგნთა შედგენას. ადვილი არ ყოფილა, ჩანს, იმ პირობებში იმ კაცის პირდაპირი დასახელება, ვინც იყო დიონოს წიგნთა „შემსახველი“. შავთელმა იგი მაქსიმეს ამოათარა და უკანასკნელის მნიშვნელობის გასახსნავად იძენი გაბედა, რომ იგი დავითს შეადარა.

რუსთაველი არ შეეხო ამ საკითხს. იგი საზოგადოდ თანაბრად აქცევს ყურადღებას ყველა ამ საკითხს და უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ „ვეფხისტყაოსანის“ ავტორი პირდაპირ დაემყარა ერთ ნაწილში დიონოს დებულებებს. მან მთელი არეოპაგიტული მოძღვრება იშვიათის გამოკვეთილობით სულ ერთ სტროფში გამოხატა.

ეს სტროფი ასეთია:

1492. ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს:
 ღმერთი კარგსა მოაველინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
 ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,
 თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს არ აზადებს.

აქ გადმოცემულია ძირითადად სწავლა არეოპაგიტისა სიკეთის აბსოლუტურობისა და ავის უღელკობის შესახებ ნათლად, გამოკვლეულად და აქვე დასახელებულია ავტორი. დიენოს, რაც უდრის დიონოსს: იო=ივ. მაგალითად, ივანე=იოანე. მაშასადამე, აქ იგივე ჩაბრუნების დიონოსია მოხსენიებული!

რუსთაველი, ამრიგად, ამთავრებს იმ ხაზის უკუთენას მხატვრულ პოეზიაში, რომელიც შავთელიდან დაწყებული ჩაბრუნებამზე გავლებით მის პოემაზე აღწევს. იგი არ მოერიდა აზრის აშკარა გამოყვანას, რასაც სხვა შემთხვევებშიაც იმეორებს, როდესაც ბოროტების უხანოებასა და სიკეთის მარადიულობაზე ლაპარაკობს. რა თქმა უნდა, რუსთაველმა ისიც იცის, რომ არც იოანე პეტრიწისათვის იყო უცხო და მიუღებელი სიკეთის ხანიერების თემა. თავისი აზროვნების ერთ ნაკადში იოანე პეტრიწი პლატონით წამოსულ იდეალისტურ ხაზს იცავდა და ამის ასახვას ვერც რუსთაველმა აუარა გვერდი.

რუსთაველმა, როგორც ვნახეთ, არისტოტელეს მატერიალისტური დებუ-

¹ სხვა შემთხვევაში რუსთაველი ამისდაგვარად ხმარობს „იო“-ს „ივ“-ის ნაცვლად. მაგალითად, „დიონოსი“ ნაცვლად „დიენოსი“, სტრ. 177.

ლება პლატონს მიაწერა. არცოდნა აქ ყველაზე ნაკლებაა მხედველობაში მისაღები, რადგან რუსთაველის პოემის მრავალი ადგილი მის ფილოსოფიის ცოდნას ადასტურებს. მაშასადამე, აქ სხვა რამეა: არსებითად არისტოტელე, ხოლო გარეგნულად პლატონი, არსებითად მატერიალიზმი, გარეგნულად იდეალისტური, ნომინალური საფარი.

ყველაფერი ეს იდეოლოგიური ბრძოლის ატმოსფეროს მიუთითებს, რომლის პირობებშიაც ყოველივეს აშკარად თქმა ძნელდებოდა. არასქოლასტიზირებული არისტოტელეს, რიტორის, ლოგიკოსისა და ფიზიკოსის, როგორც ეს აღნიშნულია აღორძინების ხანის ქართულ პოეზიაში, თანდათანობითი წინა პლანზე წამოწევა ახასიათებდა ქართულ აზროვნებას, მაგრამ პლატონის ანუ ქრისტიანიზირებული იდეალიზმის ხსენება მეტად თუ ნაკლებ აშკარა ფორმით იყო გამოსახული. ქართული პოეზია მით არის საინტერესო ქართული აზროვნების ისტორიისათვის, რომ იგი უფრო ნათლად, უფრო გაბედულად ავლენს იმას, რის ასეთ ფორმებში თქმას ფილოსოფოსი ვერ ახერხებდა.

ყოველთვის ასეთ აშკარა გამოსახვას არც XII—XIII სს. ქართულ პოეზიაში ჰქონდა ადგილი, როგორც ამას პლატონის სახელით გასაღებული არისტოტელესებური დებულება ადასტურებს რუსთაველის პოემაში.

სამაგიეროდ, პოემის შესავალში რუსთაველს ისეთ ფორმაში აქვს მოცემული სიყვარულის (მიჯნურობის) პლატონისტური თეორიის კრიტიკა, რომ იგი იქვს არ ტოვებს, რომ რუსთაველი პლატონის შეხედულებებსაც კარგად იცნობდა ამ საკითხებზე და, შეიძლება ითქვას, მატერიალიზმამდე მისული თვალსაზრისით აწარმოებდა ამ კრიტიკას. პლატონისტურს, განყენებულს არა საამქვეყნო სიყვარულის თეორიას რუსთაველმა დაუპირისპირა საამქვეყნო სიყვარულს თეორია, რომელიც ხორციანაა დაკავშირებული. ოგი არაა უბრალო სიძვა, სქესი და სხვა მისდაგვარი; არა, იგი ხორციელია, განცდაა, მაგრამ იდეალურს, მაღალს ბაძავს და ამიტომ ფიზიკის გარდა შორით ბნედასაც შეიცავს!

ეს დაპირისპირება, აშკარაა, გულსხმობს პლატონის თეორიას, რომლის მიხედვით მიჯნურობა (სიყვარული) „გვართა ზენათა“, ე. ი. იდეათა „ტომია“, ანუ მაგვარი და მასთან პირველ იდეათა: თითქოს, ასეთი სიყვარული არის „საქმე საზეო“ და, როგორც ასეთი, აღმაფრენათა მომცემი, მაგრამ სინამდვილეში, ამბობს რუსთაველი, იგი, ეს იდეათა მაგვარი სიყვარული, ძნელად სათქმელია და მისი ენით გაღმომცემა-გამოსახვა გასაჭირი საქმეა. ასეთ ერთს სიყვარულს (მიჯნურობას) ვერც გონება სწვდება, თითქოსდა მისი გაგებაც ძნელიაო.

ასეთაა რუსთაველის მიერ პლატონის სიყვარულის თეორიის კრიტიკა. განსაკუთრებით ყურადღების ღირსია, რომ რუსთაველი აწარმოებს სიყვარულის პლატონისტურ-იდეალისტური თეორიის კრიტიკას ადამიანის თვალსაზრისით. მატერიალისტურს უპირისპირებს იდეალისტურ სიყვარულს, რომელსაც იგი უარყოფს მისი ძნელად საწვდომობისა და ძნელად გამოსათქმელობის გამო.

¹ ეს დებულებები შეადგენს რუსთაველის პოემის 20 და 21 ტაბეების შინაარსს.

ასეთი პოზიციებიდან განიხილავს იოანე პეტრიწი შემეცნებასა და საგანთა წვდომის ადამიანთა უნარს. ეს შესაძლებელი ხდება მოვლენათა ანუ ისეთი რამეს მეოხებით, რაც განცდასთანაა დაკავშირებული ანუ „ხორცთა ხედვებიან“. იოანე პეტრიწი ლაპარაკობს „გუამოვნების“, როგორც შემეცნების საბაბის, შესახებ, ხოლო რუსთაველი ამავე აზრს, სიყვარულს თეორიის თვალსაზრისზე დგომით, „ხორცს“ უკავშირებს. იქაც და აქაც ლაპარაკია არა მაღალ, ზენა რამეზე, არამედ „ქვენა“-ზე, ქვეყნიურზე, ადამიანურზე.

ამრიგად, რუსთაველი პლატონის იდეალიზმის წინააღმდეგ გამოდის და იყენებს არისტოტელურ საბუთებს იდეალური სიყვარულის წინამდვილრსა და ადამიანისაგან მოწყვეტის შესახებ. ამდენად, რუსთაველმა იცის იოანე პეტრიწის გზა როგორც არისტოტელეს გამოყენებისა, ისე მისგან პლატონისტურ-იდეალისტური გზის განსხვავებისა, მაგრამ იგი მეტს ბედავს, ვიდრე პეტრიწი ბედავდა. ეს საყვებით გასაგებია და ასედაც უნდა მომხდარიყო, როცა პოეზიაში უკუიფინება ფილოსოფიის მიღწევები. ასე მოხდა შავთელსა და ჩახრუხაძესთანაც. ისინი უფრო გაბედულნი აღმოჩნდნენ, ვიდრე ფილოსოფოსები — თუნდაც ეფრემ მცირე და პეტრიწი. შავთელმა პირდაპირ დააყენა საკითხი არისტოტელეს უპირატესობის შესახებ და ისიც ისეთ ნაწილებში, რომლებიც მატერიალიზმს უკავშირდებოდა. პეტრიწი არისტოტელეს მატერიალისტურ დებულებებს — განსაკუთრებით შემეცნების საკითხში — შეფარვით უპერდა მხარს და ამას დაკვირვება და გამოყვანა ესაქირობა. დავითის მეხოტბემ შავთელმა ეს სააშკარაოზე გამოიტანა. იმასვე ვამჩნევთ რუსთაველთან. მიუხედავად ერთი ადგილისა, სადაც მან, როგორც ითქვა, არისტოტელეს ნათქვამს პლატონის სახელი წააფარა, რუსთაველი, როგორც გამოიჩქვა, გაცილებით უფრო აშკარად ემხრობა არისტოტელეს პლატონის წინააღმდეგ. მართალია, რუსთაველი არც ერთს ამ ფილოსოფოსთაგანს არ ასახელებს, მაგრამ აზრთა კონტექსტის მიხედვით სრულიად ნათელია, რომ ერთიმეორეს უპირისპირდება პლატონის იდეალიზმი და არისტოტელესებური მატერიალიზმი.

გასარკვევია კიდევ ორი საკითხი, რომლებიც XII—XIII სს. ქართულ კულტურულ-იდეოლოგიურ ვითარებას ეხება. ერთი მათგანი შეიცავს იმ დონის ასახვას, რომელსაც აღწევდა ფილოსოფიური განათლება იმ პერიოდში, რამდენადაც ღრმა და ტევადი იყო ეს განათლება და იყო თუ არა იგი საკმარისი იმ აზრების უკუსაფენად, როგორსაც წარმოადგენდა მოწინავე მოაზროვნეთა მიერ წარმოდგენილი თანამედროვე ქართული ფილოსოფია. ამრიგად, ამ საკითხს ორი მხარე აქვს: თანამედროვე ფილოსოფიური განათლების დონის ჩვენება და მისი უკუფენის უზრუნველყოფა.

ასეთია ერთი საკითხი. მეორე საკითხი პოლიტიკურ იდეოლოგიას ეხება. იმავეითვე აღნიშნული იყო, რომ წამყვანი პოლიტიკური აზროვნების სფეროში იყო ერთმმართველობის იდეის დაცვა, ქართული თანამედროვე პოლიტიკური პრაქტიკის — ერთმმართველობისათვის ბრძოლის ფილოსოფიური-იდეოლოგიური დასაბუთება და გამართლება. საკითხავია — რამდენად ზუსტად ასახა XII—XIII სს. ქართულმა პოეზიამ ფილოსოფიური აზროვნების ის

მიპდინარეობა, რომელიც „ერთისა“ და „პირველის“ ფილოსოფიით ერთმმარ-თველობისათვის ბრძოლას ასახავდა და ამართლებდა კიდეც.

მაშასადამე, პოლიტიკური იდეოლოგიის ასახვის საკითხს ორი მხარე აქვს: რამდენად ზუსტად და ზედმიწევნით ესმოდა XII—XIII სს. ქართული პოე-ზიის წარმომადგენელთ თანამედროვე ფილოსოფიაში დასმული საკითხი ერთ-მმართველობის გამართლებისათვის; მეორე მხარე კი იმაში მდგომარეობდა, თუ რამდენად არჩევდნენ დასახელებული პოეტები მოწინავე პოლიტიკურ იდეებს და მხოლოდ მათ წარმომადგენლებს ასახავდნენ და მათი იდეებს გად-მოცემას ემსახურებოდნენ. მაშინდელი ქართული პოეზია იმდენად კარგად ერ-კვევა ფილოსოფიური აზროვნების საქმიანობაში, რომ, თუ სათანადო ფილო-სოფიური განათლებაც ხელს შეუწყობდა, ისინი ერთმმართველობისათვის წარ-მოებული მწვავე პოლიტიკური ბრძოლის პირობებში უნდა საკმაოდ გარკვეუ-ლიყვნენ პოლიტიკური იდეოლოგიის საკითხებშიაც.

XII—XIII სს. ქართული პოეზიის წარმომადგენელი, მათი ნაწერების მიხედვით, ფრიად განათლებული პირები ყოფილან: მათ ნაწერებში მრავლადაა ნიმუში როგორც საეკლესიო, ისე საერო დარგში დიდი ცოდნისა. მთელი აღ-მოსავლეთის კულტურის საკითხები, ისტორიულ-პოლიტიკური ფაქტები, საეკ-ლესიო ისტორია და მწერლობა, მხატვრული ლიტერატურის ფაქტები და გმი-რები — ყველაფერი ეს ფართოდაა გამოყენებული შედარებებისა და დასურა-თების მიზნით. თანამედროვეობის თვალაზრისით, ყველაფერი ეს მნიშვნე-ლოვანი განათლების მაჩვენებელია, მაგრამ ფილოსოფიური განათლების ნი-შანი ამ პოეტებს თავისთავად მოეპოვებათ.

აქეთი სხვადასხვა ფილოსოფოსების დასახელება და, ამასთანავე, მათი ნააზრევიდან საკმაო ცნობის მოყვანა, რაც გვიჩვენებს, რომ დასახელებული პოეტები ამ საქმეში ერკვევიან.

იყო კიდეც ერთი დარგი რელიგიურ-ფილოსოფიური ხასიათისა, რომელიც იმ დროისათვის აზროვნების მნიშვნელოვან ნაკადს წარმოადგენდა: ეს იყო სხვადასხვა მწვალებლობის ცოდნა და მათი შედარებითი განხილვა. ეს დარგი ფრიად ვრცელადაა წარმოდგენილი მაშინდელ ქართულ პოეზიაში.

ფილოსოფოსნი, რომელთაც შავთელი იხსენიებს, არიან: ერთი — ზინონი (ზენო), რომელიც ცნობილია, როგორც სტოელთა ფილოსოფოს-ლოგიკოსი, მეორე კი ენოსი, რომელსაც ძალიან ხშირად იხსენიებენ იმ დროის ქართველი მწიგნობარნი, თუმცა მას სხვა არაფერი ახასიათებს, გარდა პეტრე იბერის მე-გობრობისა და, თითქოს, თანამოაზრობისა. ამავე ზინონს (ზენოს) შავთელი არისტოტელესთან აკავშირებს და გამოყავს იგი სხვებთან ერთად, რომლებიც პერიპატოს საქმეებსაც განაგებდნენ. პერიპატოელებთან მისი კავშირი უდავოდ იპის კერაში ყოფნას შედეგია, რომ როგორც პერიპატოელთ გადაამუშავეს არისტოტელეს ფილოსოფიის ზოგი ნაწილი, საერთოდ, ისე ზინონმაც გადაამუ-შავა არისტოტელეს ლოგიკური მემკვიდრეობა.

თუ ეს ასეა, და სხვაგვარი გაგება კი ამ ადგილს არ უდგება, მაშინ ეს პა-ტარა ამბავი როდია და შავთელის ფილოსოფიურ განათლებას მოწმობს. რა თქმა უნდა, ისეთი ფილოსოფოსების ხსენება, რომლებიც ყოველგან იხსენიე-

ბიან და წშირად მათი საქმის შესახებ წარმოდგენის გარეშეც, — ასეთება იყენენ სოკრატე, რომელიც სიბრძნის სინონიმადაც იხსენიებოდა და მეტი : რაფერი, — ან „ბოლრატ“ („იპოკრატი“), რომელიც აღმოსავლეთში ცნობილი იყო როგორც ექიმი და ბრძენი, არაფერს ნიშნავს, მაგრამ პარპენიდეშ მოხსენიება თუ თვითონ პლატონის ნაკითხობას არ ნიშნავდა, რაც მანინდელ საქართველოში ბერძნულს ცოდნის გავრცელების პირობებში შესაძლებელი იყო, იმას მაინც მოასწავებს, რომ დავითის მეხოტბეს შავთელს იოანე პეტრიწი წაკითხული ჰქონდა¹.

იგივე ითქმის ჩახრუხაძეზე. მისი განათლების არე იგივეა: პლატონისტური იდეალიზმს ის დიონოსის მიერ გადამუშავებულს იცნობს, მაგრამ, როგორც ითქვა, დიონოსს თან ახლავს ენოსი: უკანასკნელის შესახებ საიდან აქვთ ცნობა ქართველ პოეტებს? ეს საკითხი ადვილად გასაჩვენებელი არაა. ენოსს არაერთი ნაწერი არ ჰქონდა, რომლის საშუალებით შესაძლებელი გახდებოდა მისი შესწავლა. მისი აზრთა გადმოცემაც არ არსებობს ლიტერატურულად ისეთი, რომ იგი ხელსახები იყოს. ერთადერთი საშუალება, რომელიც შეიძლება მის შესახებ ჰქონოდა ქართველ პოეტებს, რომლებიც ენოსს იხსენიებენ და რომელიც არ გამიხილა შავთელმა, მხოლოდ სთქვა ჩახრუხაძემ ნაწილობრივ მაინც, არის კავშირი დიონოსსა და ენოსს შორის. მაგრამ დიონოსს არც უნახავს ენოსი და არც შეეძლო ენახა, რადგან მათი ცხოვრების ხანა ერთიპიორისაგან ოთხნახევარი საუკუნით მაინც იყო დაშორებული. ერთადერთი წყარო, რომ ქართველ პოეტებს ენოსის შესახებ რაიმე სკოდნოდათ, იყო ის ძეგლები, რომლებშიაც ენოსი იყო მოხსენიებული, მაგრამ არა დიონოსთან, არამედ პეტრე იბერთან დაკავშირებით. მასმასადამე, შავთელისა და ჩახრუხაძის ნწიგნობრულ შესაძლებლობათა არე იმდენად ვრცელი ყოფილა, რომ ისინი იცნობენ იმ წყაროებს, სადაც ენოსისა და პეტრე იბერის დაახლოებაზეა მოთხრობილი².

იტალიის რენესანსის მწერლობას დამსახურებად ეთვლება, რომ მან ლორენცო ვალლას სახელით გახსნა ფსევდოწარწერა არეოპაგიტული წიგნების ავტორის ვინაობის შესახებ. ასეთი აზრი, რაც ბურჟუაზიულ კულტურათმცოდნეობის წარმომადგენელთა უვიცობაზეა აგებული და აშკარა პრეტენზიის სახით გამოდის, ასალაგმავია.

ქართული აღორძინების მწერლებმა ოთხი საუკუნით ადრე იციან ეს საიდუმლოება. ამისათვის მათთვის საკმარისი იყო ფერემ მცირის მიერ ბერძნულიდან ქართულზე გადმოღებული არეოპაგიტის ერთ-ერთი წიგნი, სადაც აშ-

¹ შავთელი, აბდულმესია, 15, 1, 53, 56, 2.

² ეს წყაროებია სხვადასხვა სახის ბიოგრაფია პეტრე იბერისა. იხ. მასალები ქართული ფილოსოფიისათვის, ტ. 1, პეტრე იბერის ბიოგრაფიები. ეს ცხოვრების აღწერილობები ერთადერთი წყაროა ენოსის შესახებ.

აკადემიკოსი ნ. მარი უიმედოდ აყენებდა საკითხს, საიდანაა, რომ იმ დროის ქართველი მწერლები ასე ხშირად იხსენიებენ ვინმე ვნესაოს. დღეს ამის გახსნა ძნელი არაა.

კარადაა მოცემული ამ წიგნების ავტორის მიერ ვინმე იუსტონის აზრები, ამ აზრების ავტორის დასახელებითურთ¹.

საგულისხმოა ფილოსოფოსების შეხედულებათა ის მოკლე გადმოცემები, როგორსაც ახერხებენ, რუსთაველის ჩართვით, ქართველი პოეტები პოეტური თქმის ვიწრო ჩარჩოებში. ასე მაგალითად, საკვირველია, როგორ მოახერხა ჩახრუხაძემ არისტოტელესათვის მიწერილი „მეცნიერება“ განემარტებია სრული ფაქტიურ-ისტორიული სისწორით. პოეტმა აკი გვითხრა: ვერავინ სრულყოფს მას მეცნიერსაო და ამ ნათქვამს მაშინვე მოაყოლა „მეცნიერის“ შესახებ, თუ რაა საქირო იმისათვის, ვინც მიზნად დაისახავდა ასეთ სრულყოფას.

პოეტი წერს: გულისხმისყოფა, გონება-ყოფა მისთანათათვის მაძინებერსა“. აქ გაშლილია არისტოტელეს მეცნიერების მხარეები: გულისხმის ყოფა, გონება-ყოფა — აი რაა აუცილებელი არისტოტელესებური მეცნიერების მაძინებელისათვის — ამბობს შავთელი. „გულისხმისყოფა“ ერთი სიტყვაა, სახელ არსებითიდან წარმოებული ზმნა, რაც სილოგისტური დასკვნის შესრულებას ნიშნავს და, ამდენად, სავსებით ნათლად გადმოსცემს არისტოტელეს ლოგიკის კვანძს, ხერხემალს². „გონება“ ანუ „გაგონება“ მაშინდელი ფილოსოფიური ტერმინებია — შემეცნებას ნიშნავს, რომლის ერთი მთავარი თარიღთაგანია „გულისხმისყოფა“.

რუსთაველი არ უთითებს არისტოტელეს, მაგრამ აქვს ადგილები პოემაში, სადაც არისტოტელე არათუ იგულისხმება, არამედ დასკვნის ერთ-ერთი წესი პირდაპირ საკვირველადაა ჩაქსოვილი ტაეპის პოეტურ ქსოვილში. ეს წესი გახლავთ იმ შემთხვევის გათვალისწინებაზე აგებული, რომ ორი ერთიმეორის მოწინააღმდეგე მსჯელობა არ შეიძლება იყოს სწორი. ამ დებულებას, რომელიც არისტოტელესაგან მომდინარეობს, რუსთაველი გამოთქვამს ასე:

1183. „ამა ორთა კიდევანთა აზრი არა არ იქნების“.

ან ერთია, ან მეორე — ამბობს რუსთაველი და ამ ფორმულირებაში ან, ან-მან სწორად, კარგად გადმოგვცა არისტოტელეს ერთ-ერთი წესთაგანი, სხვა საქმეა, რამდენად სწორია რუსთაველის მიერ მოყვანილი მაგალითი. ერთის შეხედვით, აქ შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ „კიდევანობას“, ე. ი. წინააღმდეგობას, რუსთაველის მაგალითში, თითქოს, ადგილი არა აქვს და, ამდენად, ფორმალისტ ლოგიკოსს შეუძლია შეედავოს რუსთაველს ან მის ასეთ ინტერ-

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ იუსტონ (იუსტინე) დასახელებულია არეოპაგტიკაში, და ვინც ვერემ მცირის თარგმანს კითხულობდა, ეს იყო და, ე. ი. იცოდნენ XII—XIII ს. ქართველმა პოეტებმა. იუსტინე III საუკუნის ბოლოს მწერალი იყო და მისი დასახელება არც შეეძლო პირველ საუკუნეში მცხოვრებ დიონოსეს.

ლორენცო ვალლას მიდევნებით XIX ს. ბიზანტიოლოგია ამტკიცებს, რომ დიონოსეს, როგორც არეოპაგტიკის ავტორის, შესაბამისა იქიდან ჩანს, რომ ავტორს უნდა სცოდნოდა პროკლეს ნახარვეი, რომელსაც აშკარად ეყარებოდა. ეს სიაშკარავე მოსახრებათა იქეთ მინც ვერ მიდის, რადგან პროკლე არეოპაგტიკის ავტორს დასახელებული არა ჰყავს.

² ხ ა ხ რ უ ხ ა ძ ე, თამარიანი, I, 7.

პრეტატორს, რომ აქ ბოლომდე არ ჩანს რუსთაველის მიერ არისტოტელეს ლოგიკის ერთ-ერთი წესთაგანი.

ასეთი მსჯელობა შეიძლება შემცდარად ჩაითვალოს. საქმე ის არის, რომ რუსთაველის მაგალითი საცხებით შეეფერება მის მიერ მოყვანილ წესს. არაა საჭირო ამის საჩვენებლად მთელი ტაეპი მოვიყვანოთ. საკმარისია გავიხსენოთ, რომ კიდეგანთა საილუსტრაციოდ რუსთაველს მოყავს ორი მსჯელობა: 1) ან ვ ი ს ი მ ე მ ი ჯ ნ უ რ ი ა და ს ზ ე. ეს ს ს ვ ა შეიძლება ერთ მსჯელობად მივიღოთ, რამდენიმე წინადადებით გამოვხატოთ — ეს შესაძლებელია; 2) ან უ ა რ ი ს ბ რ ძ ე ნ ი ვ ა ნ მ ე... და ს ზ ე. (აქაც იგივე ამბავია). ხაზგასმული წინადადებანი კიდეგანებია, ე. ი. მოწინააღმდეგე, რადგან ისინი შეიცავენ ერთიმეორის გამომრიცხავ ცნებებს: მიჯნურს (შმაგს) და მის მოწინააღმდეგეს — ბრძენს (კეჟიანს). რა თქმა უნდა, არისტოტელეს მაგალითს აკლია ნეგაციის მომენტი, მაგრამ რუსთაველი ლოგიკურ ტრაქტატს არ წერდა. პოემაში, პოეტის ასახვაში კი მან მოიყვანა სახეები: მიჯნური — ბრძენი, რომელიც უდრის პროზაში გამოთქმულს უკუქოლსა და კეჟიანს.

კიდევ რომ დავუშვათ, რომ რუსთაველის გაფორმება არ გამოხატავს საცხებით იმას, რაც „პერი ერმინიასა“ შინა წერია, ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ რუსთაველს ამ ტაეპებში (1183, 1184) სწორედ არისტოტელე არ ჰყავდეს მხედველობაში და, მამსადაამე, მის ლოგიკას იცნობს. ასეთ დასკვნას პოეტური და პროზაული თქმის დამთხვევა ვერ არღვევს.

რუსთაველის მიერ ფილოსოფიის ცოდნის მაჩვენებელი მრავალი ადგილია მის პოემაში. არის ადგილები, სადაც ერთგვარად მატერიალისტური მსჯელობებია მოცემული, რომელიც მოგვაგონებს ზემოთ მოყვანილ მსჯელობას „ხორცის“ ანუ „სხეულის“ შესახებ, მაგალითად, ქაჯთა სხეულებრივობის შესახებ. არისტოტელეს ლოგიკური წესის ლექსში ჩაქსოვის თანაბარია არისტოტელეს ფიზიკიდან ოთხი ელემენტის ანუ სტიქიონის ასეთივე საკვირველი ჩაქსოვა შაირში. ეს არის რუსთაველის პოეზიის ერთი უბრწყინვალესი ვარსკვლავი: სტროფი 1304. ეს სტროფი შედევრია პეტრიწის მიერ ფილოსოფიურად მძიმე ფორმებში გამოთქმული განსხვავებისა მიწიერსა და ზეციერს შუა. მიწიერი — „სოფლის შრომა“, მასში ყოფნის ოთხი სტიქიონი კანონმდებლობს და რეალურობის გამოხატველი აუცილებლობა თან მოაქვს. შედევრია ოთხივე სტიქიონის ერთ პეწარში ისევე, როგორც ზემოთ დასკვნის ერთ-ერთი წესის, გამოთქმა: „ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა“. ამთაგან დახსნას ითხოვს ნესტან-დარეჯანი, ითხოვს ფრთებს ზემოთ ასაფრენად, სადაც დაძლეულია საზღვარი დღისა და ღამისა და მზის ელვის კრთომა მარადიულია.

ყოფიერებამ განსაზღვრა აზროვნება. პოეტმა ქაჯთა ტყვეობაში ყოფნა სტიქიონთა აუცილებლობის „თანაძრომად“ დასახა და თავისუფლება დაპირისპირებათა ზღურბლის მიღმა მარადიულ სხივში იგულება.

ეს უკვე ჯადოსნური უკუფენაა ფილოსოფიური აზრებისა. არისტოტელეს ფიზიკის მატერიალისტური ელემენტები უნაკლოდაა მოთაყსებული ღმერთის

ვედრებასა (აქაც ცოცხალია პეტრაწი) და მზის დისკოს შარავანდთა მარადიულ სხივოსნობას შუა.

ასეთი მაგალითი მრავალია. ყველას მოყვანა საჭირო არაა იმ უდავო ფაქტში საბოლოო გასარკვევად, რომ XII—XIII საუკუნეთა ქართული პოეზია წარმოადგენს თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების ვითარების პირდაპირ ასახვას. ასევე უდავოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ აქ უბრალო ასახვა კი არაა, არამედ პოეტებს ესმის აზროვნების მიმართულება, ერკვევიან მასში. დასახელებული დროის ქართულ პოეზიას არ ახასიათებს უბრალო, ობიექტივისტური ასახვა ფილოსოფიური აზრებისა იმავე პერიოდში, არამედ ისინი იდეურ-პოლიტიკურადაც უდგებიან მას და თავის თავს გარკვეული მიმართულების მომხრედ გრძნობდნენ. ამის გამო ისინი ხანდისხან უფრო ჩამოქნილ სახეს აძლევენ დებულებებს, როქელთაც ამა თუ იმ ფილოსოფოსთან სათანადოდ მკვეთრი და გაბედული სახე ვერ მიუღია.

მოკლედ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს საბრძოლო მიღგომა ფილოსოფიური დებულებებისადმი დაკავშირებულია პოლიტიკურ იდეებთან, რომელთაც მძაფრი სოციალური ბრძოლის პირობებში ითვისებდნენ პოეზიის წარმომადგენელნი. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ როგორც მთელი სახოტბო პოეზია, ისე რუსთაველის პოემაც გამსჭვალულია ერთმმართველობისათვის მსახურების იდეით.

ერთმმართველობა, რომელიც ქართველი ერის ისტორიის ამ საფეხურზე შესაძლებელი გაერთიანების საქმეს ემსახურებოდა, მასთან დაკავშირებული ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული აღორძინებით, თავის ბანაკში იზიდავდა ქართული პოეზიის მეთაურთ თავისი ცხოველყოფილობითა და პროგრესულობით. ამიტომ, მთელ XII—XIII საუკუნეთა შემონახულ პოეზიის ძეგლებში ისმის ქება და დიდება, დასაბუთება და გამართლება ერთმმართველობისა, „ერთისა“, როგორც დასაყრდენისა, და „პირველისა“, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის გამომხატველისა.

რუსთაველი პოლიტიკურ-იდეოლოგიური თვალსაზრისით განვითარების უმაღლესი საფეხურია XII ს., ამიტომ იგი, როგორც განვითარების ასეთი საფეხური, საშუალებას იძლევა მასთან მიმართებაში გავიგოთ უფრო მდებალი საფეხურები¹. რუსთაველი თავიდან ბოლომდე ერთმმართველის, პატრონის იდეოლოგიას ატარებს, მაგრამ ეს ბიზანტიის აბსოლუტიზმი კი არაა, რომელმაც არეოპაგითიკის უსაზღვრო „ერთში“ ჰპოვა გამოხატულება, რომელიც „ზეს ძეს“. არა, ეს, როგორც ითქვა, იმ დროინდელი ქართული სინამდვილის ასახვაა და „ერთისა“ და სხვათა შორის მკიდრო ურთიერთობასა და დაახლოვებაზეა აგებული.

ავთანდილ-შერმაღინის ლაპარაკით დაწყებული და მტრებზე სასტიკ ბრძოლებში გამარჯვებით გათავებული ისმის ერთი და იგივე: პატრონყმის სუყარულის შესახებ. ავთანდილი ეუბნება შერმაღინს:

¹ კ. მარქსი, პოლიტ. ეკონომიის შესავლის წინასიტყვაობა.

155. „ვართ უმოყვრესნი მე და შენ ყოველთა პატრონ-ყმათასა“
ბოლოს ასმათი, მონა ამ შემთხვევაში, ლაპარაკობს:

1454. „სჯობან ყოველთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი“.

ეს ურთიერთობა ერთმმართველსა და მოყმეთა შორის ფილოსოფიურად აქვს უკუფენილი რუსთაველს „ერთის“ ფილოსოფიის ენაზე.

1455. მე ფე ე ტ ყ ე ის: „ძმათა თქვენთა თავნი ჩვენთვის დაიხოცნეს.
ერთსა მიხვდეს საზიაროდ, დიდებანი იასოცნეს“.

ახლა უკვე ძნელი აღარაა ჩვენთვის იმის მიხედვრა, რომ აქ მოცემული პოლიტიკური იდეოლოგია, ფილოსოფია ამოკითხულია იოანე პეტრიწის წიგნის დასაწყისშივე, სადაც იგი პროკლეს ცნებას „ერთისა“ თავისი თვალსაზრისით იხილავს, რაზედაც უკვე იყო ლაპარაკი¹. ქვეშევრდომთ თავი დასდეს მეფისათვის, ერთნათვის, რომელთანაც ისინი სიყვარულით არიან დაკავშირებულნი. ამას ერთვის უკვე დამცველობაში გადასული პოლიტიკური იდეოლოგია: დიდება მოელის ყველას, ვინც მეფისთვის თავს მოიკლავსო.

აქ უკვე ერთმმართველობის დაცვა მისულია მის იდეოლოგიურ დაცვაგამართლებამდე ყოველგვარი საშუალებით.

რუსთაველის სტილი ერთმმართველისა და მისთა მონათა მიმართებს ფილოსოფიურად გამართლების ნიმუშები სხვაგანაც გვხვდება. „ერთი“ პირველია და ეს სხვათა მიმართ „პირველია“, ხოლო უკანასკნელი მისი მსგავსია. „ერგუარ“ არიან ამ მსგავსების ნიადაგზე. ასეთია „ერთის“ ფილოსოფია ქართულ ნიადაგზე გადამუშავებული.

კიდევ ერთი მაგალითი. ავთანდილი ფრიდონს წერს უკანასკნელის მონათა ერთგული სამსახურის გამო, რომ ისინი შენი მსგავსი არიანო და ამას ფილოსოფიურად ასაბუთებს ანტიკური (ემპედოკლე—მატერიალისტის) აზრის გამოყენებით:

1323. „მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს, ესე ბრძენთაგან თქმულია“.

ასეა გადახლართული ერთიმეორეში იმ დროის ქართულ პოეზიაში ფილოსოფია და პოლიტიკური იდეოლოგია. იმ დროისათვის უკანასკნელი ისეთივე პროგრესული მოვლენა იყო, როგორც ქართული ერთმმართველობის საქმე.

ამ ბრძოლის ირგვლივ ორ ბანაკად გაყოფილი საქართველოდან პოეზია, თანამედროვე ქართულ მოწინავე ფილოსოფიაზე დამყარებული, ირჩევდა ერთს — ერთმმართველობის მომხრეს. ეს თვალსაზრისი აღრინდელეზაც ახასიათებს. შავთელი და ჩახრუხაძე, აგრეთვე, ამ თვალსაზრისზე იღვწენ და არა ნაკლები ზიმკვეთრით გამოხატავენ მას. დავითის შექებაში შავთელი საგანგებოდ ხაზს უსვამს მის სიძლიერეს. იგი წერს:

¹ იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრ., გვ. 10; იოანე პეტრიწი პროკლესაგან განსხვავებით, როგორც ვიცით, ორგვარ ერთს არჩევს—„თვით ერთს“ და „პირველ ერთს“, რომელიც სხვათა მიმართ ერთია.

„მხნე, ლობიერი, ქველი, ძლიერი, პაეროვანი, მტკიცედ
მფლობელი“.

აი ეს სიმტკიცე მფლობელობისა იზიდავს პოეტს და იგი მას უმღერის, რადგან მისთვის სწორედ ეს მფლობელობის სიმტკიცე არის ერთმმართველობის დასაყრდენი. ეს იცის შავთელმა და ამ განწყობითაა გამსჭვალული მისი ქებანი. ეს განწყობა პათოსში გადადის, როცა შავთელი შესძახებს ქების საგანს — დავითს: „ხარ კეთსარი“. შავთელს გაუმართლებლად მიაჩნია ეკვეთოს ვინმე სხვა ერთმმართველ დავითს, რომელსაც უპყრია დიდ მეფეთა და ხელმწიფეთა კვერთხი; იგი წერს:

„კვერთხი მეფეთა დიდ ხელმწიფეთა თვით გაქვს გებალით, სხვამც რად გეკვეთოს“. აქ პოეტი უკვე ურევა, ცხადია კალმით, ერთმმართველობის ბრძოლაში მოწინააღმდეგეებთან. ამ ბრძოლაში გამარჯვების ძახილია პოეტის შემდეგი თქმა:

„გვირგვინოსანსა, პორფიროსანსა უხდების პყრობა სკიპტრისა ხელსა“.

ასეთი ადგილი ბევრია შავთელსა და ჩახრუხაძესთანაც და არაა საჭირო გაგრძელებით მათი მოყვანა. საინტერესოა აღვნიშნოთ, რომ, კერძოდ, ჩახრუხაძეს მოცემული აქვს ზუსტად „თანადგომის“ ის სისტემა, რომელიც დამახასიათებელია XII—XIII სს. ქართული პოლიტიკური ვითარებოსათვის. „თანადგომა“ დახმარებას, პატრონობას ნიშნავდა და „კარავი“ შეიცავდა ხალხს, რომლებიც მეფეს ეხმარებოდნენ.

„კაცები გმონებს და გიპატრონებს ვეფხეთა კლდოვანი, ლომთა შამბნარი“ — ასე თქვა ჩახრუხაძემ პოეტურად ის, რასაც XII საუკუნის ფილოსოფოსები „ერთისა“ და „პირველის“ ენაზე გამოთქვამდნენ. პოლიტიკურმა იდეოლოგიამ, ქართული სახელმწიფოებრივი ნიადაგის უკუმფენელმა, განსაზღვრა მოწინავე საქართველოს როგორც აზროვნება, ისე შემოქმედება XII—XIII საუკუნეებში.

სოციალ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარება
XIII—XVI საუკუნეთა საქართველოში

1. სოციალ-პოლიტიკურ ძალთა დიდი XIII—XVI საუკუნეში

სახელმწიფოებრივი, ეკონომიური და პოლიტიკური სიძლიერის პირობებში XII—XIII საუკუნეთა მიჯნამდე შინაგან სოციალურ ძალთა ქიდილი არ ცხრებოდა; XII და მომდევნო საუკუნეებში, გაჭირვებისა და დაკნინების, პირობებში, იგივე სოციალური ბრძოლები, კიდევ უფრო გააფთრებული, ვითარდებოდა და რთულდებოდა. XIII საუკუნე ისეთივე მძიმე იყო ქართული სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრებისათვის, როგორც იყო იგი ჩრდილოეთით — რუსეთისთვის, აღმოსავლეთით და სამხრეთით მობინადრე ერებისათვის. ამ საუკუნეში მოხდა ხალხების ახალი ამოძრავება, რომელიც საბედისწერო აღმოჩნდა არა მარტო პატარა ერებისათვის, როგორც იყო საქართველო, არამედ დიდებისათვისაც. ერი ერს დაეტაკა, ისინი კიდევ შემდეგ მობინადრეებს და ამ ორომტრიალში დიდი ხნით აირია დიდი და პატარა ერი. ხალხთა ამ ამოძრავების ცენტრში იყო ორი დიდი შემოსევა — მონღოლთა XIII საუკუნეში და თემურ ლენგის ლაშქრობანი XIV საუკუნიდან XV საუკუნის დასაწყისამდე.

როდესაც XIII საუკუნეში სახელმწიფოს საგარეო პოლიტიკა შეირყა და ჯერ ხვარაზმელთა და შემდეგ მონღოლთა შემოსევა საქართველოს თავს დაატყდა, მაშინვე ნათელი გახდა, რომ საქართველოს სახელმწიფოებრივი გაერთიანება და ეროვნული კონსოლიდაცია ეფემერული, სუსტი და მოჩვენებითი იყო. ომი შინაგანი რეჟიმის გამოცდაა. საქართველოს სახელმწიფოებრიობამ ეს გამოცდა ვერ დაიჭირა. მაშინვე გაირკვა, რომ საქართველოში ერთმმართველობისათვის ბრძოლა, რომელიც ეროვნული მთლიანობის გამოსატყულება იყო, ჯერ კიდევ შორს იყო დამთავრებიდან და გამთიშავი, ადგილობრივი ვიწრო ინტერესებით პყრობილი პოლიტიკა უფრო ძლიერი იყო. ამიტომ ყველა საკითხი, რომელიც ქართული სოციალ-პოლიტიკური ვითარების შინაარსს შეადგენდა XIII საუკუნემდე, კვლავ აღსდგა გამძაფრებულ ფორმაში, ხოლო დადებითი გადაწყვეტის უფრო ნაკლებად ხელსაყრელ პირობებში.

სოციალ-პოლიტიკური განვითარების მთელი პროცესი XIII—XVI სს.

გამლილია ერთმმართველობისა და სახელმწიფოებრივი მთლიანობის ირგვლივ. ამ ბრძოლას ხანდისხან ცვალებადი ხასიათი აქვს და პირობებისა და მიხედვით იგი ხან, თითქოს, ისევ შესაძლებელი ხდება, ხან კი — საბოლოოდ განუხორციელებელი ასეთი ცვალებადი ბედით. მძიმე საგარეო და საშინაო გართულებათა გარემოში ბრძოლა დამთავრდა ერთმმართველობის დამარცხებითა და ფეოდალიზმის გამარჯვებით. ფეოდალიზმის აღორძინება ანუ ფეოდალური რეაქცია საქართველოში არ წარმოადგენს მაინცაღამაინც გამოკვეთილ მოვლენას, რადგან არსებითად იგი არც შესუსტებულა არასოდეს ისე საგრძნობლად, რომ მას კვლავ აღდგენა ანუ აღორძინება დასჭირებოდეს.

დასავლეთში აღორძინების პერიოდმა კაპიტალისტურ ურთიერთობათა განვითარების ნიადაგზე ძალზე დაასუსტა და შემდეგ მთლიანად ბოლო მოუღო ფეოდალიზმს. მაგრამ აქაც იყო პერიოდი, როცა „რელიგიურ რევოლუციას“ რეაქცია მოჰყვა და ფეოდალიზმი ამ რეაქციის მეოხებით ერთხანს ისევ ფეხზე წამოდგა. ამ ხანას დასავლეთში „რეფეოდალიზაცია“ ეწოდება. ასეთ მოვლენას გამომწვევი მიზეზი ჰქონდა დასავლეთში, რაც ფეოდალიზმის ძირის შენჯღრევაში გამოიხატებოდა და რაც კაპიტალისტური წარმოების განვითარებამ თან მოიტანა.

საქართველოში, მიუხედავად ქალაქებისა, ხელოსნობისა, ამქრებისა და სხვათა უფრო ადრე განვითარებისა, ყველაფერი ეს არ გადაიზარდა კაპიტალისტურ ურთიერთობად, რის გამო ფეოდალიზმის წიაღში ჩასახული აღორძინების ძალები ვერ განვითარდნენ. საგარეო და საშინაო პირობათა გაუარესებამ ხელი შეუშალა საქართველოს ისე, როგორც მისი მეზობლების ეკონომიურსა და პოლიტიკურს განვითარებას, და რამდენიმე ცდის შემდეგ, რათა როგორმე მოხერხებულიყო ქვეყნის ეკონომიური და პოლიტიკური მთლიანობა, ისევ ვანმტკიცდა ფეოდალიზმი. უკანასკნელი ასეთის თუ ისეთის სახით ყოველთვის ცოცხლობდა საქართველოს სინამდვილეში ადრინდელი ფეოდალიზმით დაწყებული ვიდრე XVIII საუკუნემდე.

ამრიგად, მთავარი საკითხი XIII—XVI საუკუნეთა განმავლობაში იყო გამაერთიანებელ და გამთიშველ ძალთა ბრძოლა. ამ ხნის განმავლობაშიაც ყოველივე, რაც მხარს უჭერდა მთლიანობას და ერთმმართველობას, ისტორიულად პროგრესული მოვლენა იყო. ის, რაც ებრძოდა მთლიანობასა და ერთმმართველობას და რაც გამთიშავ ძალებს ენმარებოდა, ისტორიულად რეაქციონურ ბანაკს წარმოადგენდა.

საგარეო მძიმე პირობებისა და ძალების ჩარევას ყოველთვის ჰქონდა წინათაც ერთგვარი გართულება შინაურ ძალთა კიდილში. საგარეო შემოსევები, რომლებიც ერს კატასტროფად დაატყდა თავს, ფრიად ართულებდა XIII—XVI საუკუნეებში კლასთა ბრძოლის სურათს; საერთო უბედურება ხანდისხან ერთნაირად აითვისებოდა სოციალურად დაპირისპირებულ ჯგუფთა მიერ, პატრიოტული მოტივები უკვე აღარ ქმნიდნენ იდეოლოგიის გარკვეულობას და ხშირად ხელს უშლიდნენ მას.

უკვე პირველმა ბრძოლებმა სამშობლოს დასაცავად ნათელი გახადა, რომ ძალები დაქსაქსულია და მრავალი კუთხე განკერძოებულ გზას ირჩევდა რო-

გორც მტერთან ბრძოლაში, ისე მასთან დაზავებისას. რუსუდან დედოფლის მთავარსარდალი ავაგ მხარგძელი, მანდატურთუხუცესი შანშე, ვარამ გაგელი და სხვ. განკერძოებულ შეხედულებათა და ინტერესების მიხედვით არკვევდნენ თავის დამოკიდებულებას შემოსეული მონღოლების მიმართ. ივანე-ყვარყვარე ჯაყელმა ციხისჯვარელმა თუმცა ვაჟკაცური, მაგრამ ასევე თავისი გზა აირჩია. ასე დაბნეულად, ასე არეულად შეხვდა შემოსეულ მტერს უკვე XIII საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველო, რომელიც სულ ნახევარი საუკუნის წინ, თითქოს, ერთ მთლიან ძალად იყო ჩამოქნილი. გამოირკვა, რომ ეს მთლიანობა და ერთიანობა ეფემერული ყოფილა.

როგორც კი ხელსაყრელი პირობები დაუდგა საქართველოს ფეოდალურ არისტოკრატიას — ჯერ უმეფობა და შემდეგ ერთბაშად ტახტზე ორი პრეტენდენტის გაჩენა, ლაშა გიორგის შვილის დავითისა და რუსუდანის ძის დავითის სახით, დიდებულებმა დრო იშოვეს და, მამულისათვის შექმნილი მდგომარეობის სახიფათოების შეგნების გარეშე, ორ საბრძოლველ ბანაკად დაირაზმნენ. მართალია, ერთხანს თითქოს მთლიანობის ტრადიციამ გაიძარჯვა და ორივე, მონღოლების მიერ დამტკიცებული, ერთად გახდა მეფე და ერთიმეორეს არ ეტოკებოდნენ.

შინაგან გართულებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ საქართველოს მეფე იძულებული იყო მონღოლთა ყაენის ურდოში გამოცხადებულიყო, ხანდისხან ჯართაყ და, მაშასადამე, უფრო მეტის ხნით. ფაქტიურად ეს უმეფობა იყო და ამა თუ იმ კუთხის მმართველს, როგორც იყო, მაგალითად, კახეთის მმართველი თორღვა პანკელი, ძალაუფლების გაფართოების სურვილს უღვიძებდა.

ამ გართულებულ სოციალ-პოლიტიკურ პირობებშიაც ბრძოლის მთავარი საგანი მიწა გახდა. ცხოვრების კარნახს ყველა გრძნობდა და ესმოდათ, რომ ეკონომიური განვითარების პერსპექტივების არ მქონე საზოგადოებრივი ჯგუფები ისევ მიწას უნდა ჩასკიდებოდნენ, მაგრამ ფეოდალურ არისტოკრატიას ეს მიწაც ხელიდან ეცლებოდა გაკვირვების გამო ხან გაყიდვისა და ხან გამოუხსნელი დაგირავების გზით. ერთადერთი, ვისაც კიდევ მაგრად ედგა მიწაზე ფეხი, იყო ეკლესია და ეს, ბუნებრივად, ფეოდალური არისტოკრატის წრეში სურვილს აღვივებდა, რათა ეკლესიას მიწა ჩამორთმეოდა. საამისოდ გადაღებული ნაბიჯები ეკლესიამ მტკივნეულად იგრძნო და საქმის საშველად საგანგებო საეკლესიო კრებაც კი მოიწვია 1163 წ. მიწისთვის ბრძოლის ნიადაგზე ეკლესია სახელმწიფო ძალა-უფლებას დაუპირისპირდა, რადგან ფეოდალების მისწრაფებას ეკლესიას მიწა ჩამორთმეოდა — მთავრობამ მხარი დაუჭირა. ეკლესია აქაც, როგორც დასავლეთში, ტაძრების დაკეტვითა და მსახურების შეწყვეტით დაემუქრა მეფეს, მაგრამ ვერას გახდა.

ფეოდალური არისტოკრატია თანდათან გაშიშვლდა თავისი ეგოისტური, ანტინაციონალური მისწრაფებების შესრულებაში. ისედაც გადატაკებულ ხალხს, რომელიც შემოსეული მტრის გადასახადის ტვირთის ქვეშ გმინავდა, ფეოდალური არისტოკრატია კიდევ კისერზე აჯდა. საეკლესიო მიწების ჩამორთმევა და მითვისება XIII საუკუნის მიწურულში უადრესობამდე მივიდა.

გახშირდა გლეხთა აჯანყებები, რომელთაც გამხეცებული არისტოკრატია სისხლში ახრჩობდა. ასე იქცეოდა ქართველთა სისხლი შინ და გარეთ.

სოციალური ძვრა ასეთ გართულებულ პირობებში აუცილებელი იყო, მაგრამ იმის მიხედვით, თუ რა მიმართულებას იღებდა იგი, შეგვიძლია ვიმსჯელოთ განვითარების ტენდენციის შესახებ. ყურადღების ღირსია მოსახლეობის ორი ფენის — აზნაურობისა და გლეხობის ევოლუცია იმ შინაგან და საგარეო ქარცეცხლში, რაც XIII საუკუნის და XIV ს. დასაწყისის შინაარსს შეადგენდა.

XIV საუკუნის აზნაურობა თავის დიდ ნაწილში გაღარიბდა. მეორეს მხრივ კი მათ ნაცვლად და, ხშირად, მათ ხარჯზედაც წამოიწია ახალი ჯგუფი, რომელთაც ამ ორომტრიალში მოახერხეს არა თუ გადაარჩენა, არამედ — აღზევებაც. ეს შინაგანი დიფერენციაცია აზნაურთა კლასში ამზადებდა მომავალში დიდებულთა ნაცვლად თავადთა წოდების შექმნას. ამდენად, თავადობა არ იყო აზნაურთა კლასის განვითარების შედეგი, არამედ გაუბედურებისა და, ამდენად, შემთხვევითი ამბავი უფრო იყო. ერთი სიტყვით, აზნაურთა წოდების შინაგანმა ქონებრივმა გადაჯგუფებამ, რომელიც აუცილებელი შედეგია გაღარიბებისა და უსახსრობისა, გამოიწვია ამ სოციალური ჯგუფის მდგომარეობის შეცვლის პერსპექტივები. XIII საუკუნეში თვალსაჩინოა, აგრეთვე იმავე გაღარიბებასთან დაკავშირებით, თავისუფალი გლეხობის თანდათანობითი მოსპობა. გაჭირვების დროს გლეხობა როგორც ყოველგან, ისე საქართველოშიც ერთი ადგილიდან მეორე ადგილზე გადანაცვლებით შეელოდა თავს.

XIII—XIV საუკუნეებში გლეხთა თავისუფლად ერთი ადგილიდან მეორეზე გადანაცვლების წინააღმდეგ თანდათანობით შემზღულდველ ზომებს იღებენ: მათ პირდაპირ ეკრძალებოდათ ერთი ადგილიდან მეორეზე გადასვლა, დამკვიდრდა გლეხთა მიმაგრება მიწაზე ან, უკეთ რომ ითქვას, გლეხთა მიმაგრება მიწის პატრონზე. ნაცვლად წინანდელი გლეხობისა შეიქმნა ყმა-გლეხობა. ეს პროცესი შეეხო გლეხობის იმ ჯგუფსაც, რომელიც წინათ თავისუფალ გლეხობად ითვლებოდა. მალე ამათ რიცხვმაც იკლო. გლეხების მიწაზე მიმაგრება, მასასადამე, ფაქტიურად იყო მათი მიმაგრება მემამულეთა პიროვნებაზე.

რამდენადაც ფეოდალიზმის ერთ-ერთ დამახასიათებლად ითვლებოდა პიროვნების პიროვნებაზე მიმაგრება, ამდენად მიწის მფლობელებზე გლეხობის მიმაგრების პროცესი წარმოადგენდა ეკონომიურ დასაყრდენს საქართველოს პირობებში ფეოდალიზმის გამოცოცხლებისა და გაძლიერებისათვის, რამაც თავისი შედეგი მომდევნო საუკუნეებში გამოიღო.

გლეხობა მტრულად შეხვდა მის უფლებათა ასეთ შეზღუდვას. მიწაზე მიმაგრება უკანასკნელ ატრიბუტს აცლიდა გლეხთა პიროვნებას. ბატონყმური ურთიერთობა, რომელიც ამ ნიადაგზე ვითარდებოდა, წინააღმდეგობას იწვევდა, ჟანსაკუთრებით, საქართველოს ისეთ რაიონებში, სადაც გლეხობა უფრო თავისუფლად გრძნობდა თავს: მთიანსა და მიუვალ ადგილებში.

ამით აიხსნება ის დიდი სოციალურ-კლასობრივი ბრძოლები, რომლებიც XIV საუკუნიდან ამ რაიონებში გაუმართა გლეხობამ მიწათმფლობელ არისტოკრატს. დიდებულთა სასახლეებს ცეცხლი მოედო და მის ალზე დულდა გამწარებული გლეხობის ბოღმა.

ყველაზე თვალსაჩინო უბედურებად XIII—XIV საუკუნეთა მიჯნისათვის ის უნდა ჩაითვალოს, რომ საქართველოს მთლიანი სახელმწიფოებრივობა მოიშალა და იგი, უპირველეს ყოვლისა, აღმოსავლეთ და დასავლეთ ქართულ სამეფოებად გაიყო. ცხადია, ამას მეტი საერთაშორისო ეფექტი ჰქონდა, ვიდრე რომელიმე კუთხის გამთიშავ პოლიტიკას, რაც ასე თუ ისე მაინც შინაურ მოვლენას წარმოადგენდა და მისი ფარგლებით ამოიწურებოდა. ეს არ ეხებოდა სამცხის ჩამოშორებას, რადგან ამას საერთაშორისო გამოხმაურებაც ჰქონდა და ამ კუთხის, როგორც საქართველოს ნაწილის, სამკვდრო-სასიცოცხლო საკითხადაც იქცა. მართალია, ქართული სახელმწიფოებრივობა სარგის ჯაყელის მიერ შექმნილ ვითარებას თითქოს არ იმჩნევდა და ტიტულებიც კი არ ჩამოერთმევია არც მისთვის და არც მისი მემკვიდრის — ცნობილ მერჯულე ბექასათვის, მაგრამ მთლიანი ქართული სახელმწიფოებრივობის დაშლა უკვე ფაქტი იყო XIII—XIV საუკუნეთა მიჯნამდე. XIV საუკუნის პირველ ნახევარში გიორგის, ბრწყინვალედ წოდებულის, დროს ქართული სახელმწიფოებრივობის მიერ მთლიანობის აღდგენის მიმართულებით მიღწეულმა შედეგებმა კიდევ აჩვენეს, რომ მას ჰქონდა უნარი, უკეთუ ხელსაყრელი პირობები დადგებოდა, კვლავ აღორძინებულყო. დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს გაერთიანება, სამცხესთან მაინც ერთგვარად მტკიცე დამოკიდებულების აღდგენა, ქმნიდა ისეთ პირობებს, როდესაც საქართველომ კვლავ მოიპოვა შინაგანი სიმტკიცე და საგარეო გავლენა.

სოციალურ-კლასობრივი ბრძოლები, გლეხთა და მიწისმფლობელ არისტოკრატიას შუა აღმოცენებული, თავის გამოხატულებას ჰპოვებდა იმ მანორმირებულ საქმიანობაში, რომლის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენდა საკანონმდებლო კრება, მოწვეული მთავრობის მიერ დასახელებულ ბრძოლის გასანგებლად. ამ კრების მიერ შედგენილი „ჩეგლის დადება“ უდავო მაჩვენებელია იმისა, რომ სახელმწიფოს საშუალება ჰქონდა ასეთ საკითხებზე ეზრუნა.

ერთმმართველობისა და ფეოდალური გამთიშეულების წინააღმდეგ ბრძოლა საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური ისტორიის ამ საფეხურზე გამოიხატა იმაში, რომ ერთმმართველობამ აჯობა ისეთ პარტიკულარისტებს, როგორც იყვნენ ჰერეთ-კახეთისა და სომხეთის მფლობელ-მმართველნი, რამაც ერთმმართველობა საგრძნობლად განამტკიცა.

ეს მდგომარეობა განისაზღვრა XIV საუკუნის პირველი ნახევრით. ამის შემდეგ დაიწყო თემურ-ლენგის შემოსევები, რომლებიც XIV საუკუნის მიწურულამდე გაგრძელდა და საქართველო ისე მოშალა ეკონომიურად, პოლიტიკურად და კულტურულად, რომ XVI საუკუნემდე მას აღარ გაუხარია. განადგურებულ ქვეყანას დიდხანს აღარ შეეძლო ფეხზე დადგომა და არათუ კვლავინდებურად, არამედ ოდნავად მაინც სახელმწიფოებრივი მთლიანობა შეენარჩუნებია.

ბუნებრივია, რომ ამას ფეოდალური არისტოკრატიის ერთმმართველობის წინააღმდეგ ამოძრავება მოჰყვა. როცა სახელმწიფო მთლიანობა ირღვეოდა, ფეოდალები თავისი მდგომარეობის გაძლიერებაზე ფიქრობდნენ. პირველი,

ცხადია, ჯაყელების საგვარეულო ამოძრავდა სამცხეში. ამას სხვებიც მოჰყვნენ და საქართველოს ერთმმართველობა და, მასთან, სახელმწიფო მოიშალა.

XV საუკუნეში კიდევ ახალი ფაქტი მოხდა, რომელმაც არსებითად შეცვალა წინა აზიისა და დასავლეთის ურთიერთობა საქართველოსაც ეკონომიურ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების დასავლეთით მიმართული ძარღვი გადაუჭრა. ეს იყო ოსმალთა 1453 წელს კონსტანტინეპოლში დამკვიდრება.

მდგომარეობის გაუარესებას, როგორც ყოველთვის, მოჰყვა ფეოდალთა ამოძრავება. ერთხნით დამყარებული შინაური ზავი ახლაც სამცხე-საათაბაგომ დაარღვია, ამას, როგორც წინათ, სხვებიც გაყვნენ. კახეთი ახლა ცალკე სამეფოდ იქცა, რამაც ნიშანი მისცა საქართველოს სახელმწიფოებრივი მთლიანობის მოსპობას და მის დაყოფას გამოთიშულ სამეფოებად.

XIII—XVI საუკუნეების სოციალ-პოლიტიკური ვითარების მოკლე მიმოხილვა დავამთავროთ სოციალური კლასებისა თუ ჯგუფების ამ ეპოქის მიწურულში შექმნილ. მდგომარეობაზე ორიოდ სიტყვით.

ჩვენ მიერ იდეოლოგიურად განსახილველად აღებული საქართველოს სოციალ-პოლიტიკური განვითარების მონაკვეთი ემყარება ერთ მთლიან სოციალურ პროცესს, რომლის შინაარსს შეადგენს ორივე ძირითადი სოციალური ფენის — გლეხობისა და აზნაურთა შინაგანი ცვლილებანი. პირველი პროცესი დაწყებული XIII საუკუნიდან XVI საუკუნისათვის დამთავრდა გლეხობისათვის გარკვეული საზოგადოებრივი მდგომარეობის შექმნით, რაც არსებითად გლეხთა ექსპლოატაციის ახალ და უფრო მძაფრ ფორმას წარმოადგენდა. მიწაზე მიმაგრება, რომელშიაც გამოვლინდა გლეხობის საზოგადოებრივი მდგომარეობის დასაყრდენი, იმავე დროს გაიჩქვა როგორც ფეოდალიზმის გამოცოცხლების ნიშანი. ეს თუ დასავლური „რეფეოდალიზაციის“ მაჩვენებელი არ იყო, საქართველოში შექმნილ თავისებურებათა გამო, ყოველ შემთხვევაში, აზნაურთა წრის ისეთ საზოგადოებრივ ტრანსფორმაციას გულისხმობდა, რომელსაც აზნაურთა საერთო წრეში შინაგანი დანაწევრება უნდა გამოეწვია.

ასედაც მოხდა. უკვე აღნიშნული იყო, რომ საქართველოში ეკონომიურ და პოლიტიკურ გართულებასთან დაკავშირებით უკვე XIII—XIV საუკუნეთა მიჯნიდან დაიწყო დიფერენციაცია აზნაურთა სოციალურ ჯგუფში. ერთის მხრივ ვალატაკებამ, ხოლო, მეორეს მხრივ, მდგომარეობით სარგებლობამ და სხვების უბედურების ხარჯზე ეკონომიურმა წარმატებამ, ყოველგვარი საშუალებით მოპოვებულმა, საშუალება მისცა, როგორც აღინიშნა, აზნაურების ერთ ჯგუფს თავისთვის უფრო მაღალი მდგომარეობა შეექმნა. ეკონომიურმა მდგომარეობამ და, ამასთან დაკავშირებულმა, აღზევებამ და არა წარმოშობამ გამოიწვია პირვანდელი დიფერენციაცია აზნაურთა სოციალურ ჯგუფში¹. ეს უკვე XIII—XIV საუკუნეების განდიდებული ან დიდებული აზნაური იყო. მომდევნო საუკუნეში ასეთი მდგომარეობა უკვე დაკანონდა ფაქტიური მდგომარეობით. ამიერიდან არა წარმოშობა, არა პირადი დამსახურება სამშობლოს

თავადთა წოდებრიობის საგვარეულო წარმოშობით შემცდარი ახსნა გატარებულია აგრეთა ჯგუფის „საქართველოს ისტორიაში“. ს. ჯანაშიას რედაქტორობით, გვ. 263.

მთლიანობისა და თავისუფლებისათვის, არამედ ყოველის საშუალებით მონაპოვარი დიდება შეუნარჩუნდა ამა თუ იმ შტოს და დიდებულები თავადებად ანუ აზნაურთა თავკაცებად იქცნენ. ასე დაფორმდა არისტოკრატიის მაღალი და დაბალი ფენა XVI საუკუნისათვის. ფეოდალური არისტოკრატიის სოციალ-ეკონომიურ ევოლუციას ფეხდაფეხ მიჰყვებოდა გლეხობის სოციალური მდგომარეობის ცვალებადობა. მიწაზე მიმაგრება, როგორც ითქვა, წინამძღვარი იყო გლეხობის ყმებად გადაქცევისა და ფეოდალიზმის ახალი სახით დამკვიდრებისათვის.

მართალია, ამ მოვლენას საქართველოში თავადობა ეწოდა და თვით სისტემას სათავადო, მაგრამ არსებითად იგი ფეოდალიზმის აღორძინება იყო, რაც შომდეგნო საუკუნეებში, განსაკუთრებით კი XVII—XVIII საუკუნეებში, ფეოდალურ რეაქციად წარმოდგება. მისი არსებითი ნიშნებია: ერთის მხრივ, გლეხების ყმებად გადაქცევა და მათთვის საექსპლოატაციოდ განუსაზღვრელად ხელში ჩაგვარდნა, ხოლო, მეორეს მხრივ, საჯარო სამართლის ფუნქციების თანდათანობით ერთმმართველობის დანგრევის ხარჯზე თავის ხელში ჩაგდება, ამ ნიადაგზე იმუნიტეტის ანუ შეუვალლობის თანდათან გაფართოებით.

ეს მდგომარეობა არსებითად ასეთივე დარჩა XVI საუკუნეშიც. ამიერიდან ბრძოლა სამეფოსა და ფეოდალურ ძალაუფლებას შორის ფეოდალთა საჯარო უფლებების ირგვლივ ტრიალებს. ზოგ შემთხვევაში სამეფო სახელმწიფო ძალაუფლება თითქოს ახერხებდა ფეოდალთა იმუნიტეტის შემცირებას და, საზოგადოდ, მათ ასე თუ ისე დამორჩილებას, როგორც ეს მოხდა, მაგალითად, კახეთში XV—XVI საუკუნეთა მიჯნაზე. ეს ისევე არ ცვლიდა არსებითად მდგომარეობას, როგორც საერო არისტოკრატიის ნაცვლად სასულიეროს წამოწევა იმავე კახეთში.

ასეთ პირობებში, ადვილი გასაგებია, საქართველოს ცოტა მონაცემი ჰქონდა ახალი, სისტემატური დამაპრობლებისაგან თავის დასაცავად, როგორსაც წარმოადგენდა ოსმალეთი. მთლიანი სახელმწიფო ერთმმართველობის სახით აღარ არსებობდა, ცალკეული სამეფოები თუ ფეოდალური სამთავროები ამ ბრძოლაში მეტად თუ ნაკლებად ზარალდებოდნენ.

ასე დამთავრდა ეს პროცესი ერთმმართველობის, როგორც ეროვნული ეკონომიური და პოლიტიკური მთლიანობის გამოხატულების, ირგვლივ ბრძოლისა, რომელმაც XIII—XVI საუკუნეებში თავისებური ხასიათი მიიღო და ერთმმართველობის დამარცხებას სრულიად ახალი დასაყრდენი მოუპოვა. რეაქციის ძალებმა გაიმარჯვეს, ერთმმართველობა დასცეს და, მასთან, საქართველოს სამკვდრო-სასიცოცხლო ხიფათი შეუშზადეს. შემდეგ, XVII—XVIII საუკუნეებში საგარეო და საშინაო მდგომარეობა, მიუხედავად ცალკეული საგმირო ცდებისა ამ მდგომარეობიდან გამოსასვლელად და დრო და დრო წარმატებისა, თავისი ტენდენციით, მთლიანობაში ტრაგიკული დასასრულისაკენ მიდიოდა.

განვიხილოთ ჯერხნობით იმ სოციალ-პოლიტიკური ვითარების იდეოლოგიური უკუფენა, რომელიც XIII—XVI საუკუნეების საქართველოში გაიშალა.

2. XIII—XVI საუკუნეთა სოციალ-პოლიტიკური ვითარების იდეოლოგიური უკუშენა საქართველოში

§ 1. შესავალი

XIII—XVI სს. საქართველოში შექმნილი სოციალ-პოლიტიკური ვითარების იდეოლოგიური უკუშენის გამოკვლევა ადვილი საქმე არაა. ამ უბედურსა და მძიმე პირობებში ან არ იწერებოდა რაიმე, ანდა რაც იწერებოდა ძნელად თუ გადარჩებოდა, რომ ჩვენამდე მოედწია. მიუხედავად აღნიშნული პირობებისა, აზროვნება და ხელოვნება ასე თუ ისე მაინც განაგრძობდა არსებობას და მაჩვენებელია იმ პირობებისა, რომელშიაც ვითარდებოდა. ძირითადად, აქ ძალაშია მეცნიერული დებულება, რომ მეოცე საუკუნემდე საზოგადოდ იდეოლოგიის ცნება ვიწრო ჯგუფებისა თუ ცალკე პიროვნებათა ნააზრევია, რომელსაც იმ პერიოდში სხვა, უფრო ფართე გასაქანი არ გააჩნდა.

ამ მნიშვნელობით უნდა მივუდგეთ საქართველოში მოცემულ იდეოლოგიურ ფაქტებს, რომლებიც XIII—XVI საუკუნეთა შინაარსს შეადგენს.

ჯერ ერთი, XIII საუკუნეში აღრინდელი კულტურა რაღაც სახით განაგრძობდა არსებობას. ამ საუკუნის პირველ ორ ათეულში საქართველოში ჯერ კიდევ რუსთველის ჩანგის დასკვნითი აკორდი ისმოდა, მთელი იმ კულტურული კომპლექსით, რომელიც მას იმთავითვე თან ახლდა. კულტურა და იდეოლოგია ის მოვლენებია, რომლებიც როგორღაც ეგუება ისტორიულ ინერციას და მაშინაც კი, როცა სახელმწიფოებრივობა, როგორც მათი ისტორიული გამოვლენის ჩარჩო, გატეხილია, ისინი მაინც ახერხებენ ერთხანს არსებობას, თუ განვითარებას არა.

ის იდეოლოგიური ვითარება, რომელიც XIII საუკუნეში არსებობდა, თავისი წამყვანი ტენდენციებით, რაც პოლიტიკურ-იდეოლოგიურად ერთმმართველობის ირგვლივ ბრძოლას გულისხმობდა, გრძელდებოდა XVI საუკუნემდეც. ერთმმართველობასა და ფეოდალებს შორის ბრძოლას, როგორც ვნახეთ, ამ საუკუნეებში ცვლილება განუცდია, რომელიც ეკონომიური ცხოვრების დეზორგანიზაციით ყოფილა გამოწვეული. ამდენად, ფეოდალიზმისათვის უფრო ხელსაყრელი პირობები დამდგარა. ამ პირობებში, ერთმმართველობის იდეოლოგია მაღალ ფილოსოფიურ არგუმენტაციას აღარ ემყარება — საამისო დრო წავიდა. გამთიშველთა წინააღმდეგ უფრო პრაქტიკული და, შეიძლება, მორალური არგუმენტაცია იყო საჭირო, რათა ისინი პატრიოტული შეგნების გაღვიძებით იმის გაგების გზაზე დაეყენებია, თუ ქართული სახელმწიფოსათვის რაოდენ მავნებელი იყო დაბალი ანგარებით გამართული პოლიტიკური ხაზი ფეოდალური გამთიშველებისა.

ეს იყო ერთი ხაზი; მას თავისი ისტორიოსოფია ანუ ისტორიის ფილოსოფია უნდა შეეპუშავებინა როგორც თავს დატეხილ უბედურებათა მიზეზების გამოსარკვევად, ისე სასურველი ამალღებისათვის გზის საპოვნელად. ეს ისტორიის ფილოსოფია შემუშავდა XIV საუკუნის შუახანაში და ეკუთვნის „ქამთა-აღმწერელს“.

მეორე უნდა ყოფილიყო იდეოლოგიური ბრძოლა შემოსეული ძალის წინააღმდეგ, რამდენადაც აქ კონფესიონალური საკითხები იყო საკამათოდ გამხდარი. ეს იყო როგორც წმინდა რელიგიურ-დოგმატიკური, ისე ლიტერატურულ-მსოფლმხედველობრივი ბრძოლა. უკანასკნელი იყო მოწინააღმდეგის ბანაკიდან გამოსულ ნაწარმოებთა ქართული გადამუშავება, რასაც ხშირად თავისი ტენდენცია და მიზანდასახულება ჰქონდა სამტრო იდეოლოგიის წინააღმდეგ მიმართული. ასეთ ნაწარმოებთა ნიმუშებს წარმოადგენს რელიგიურ-დოგმატიკური ტრაქტატები.

ამათ გარდა, უნდა განხილულ იქნეს XII—XIII საუკუნეთა მიჯნიდან გადმოყოლილი ზოგიერთი ფილოსოფიურ-ისტორიული ნაწარმოები, რომელიც, თუმცა შეცვლილის სახით, რაც დროის პირობებით აიხსნება, მაგრამ მაინც აგრძელებს წინადროის ფილოსოფიურ ინტერესს. ძნელი მოსალოდნელია, რომ დასახელებულ პირობათა გამო ამ ძეგლებს იმ დონემდე ასვლა შესძლებოდათ, რაც წინა დროს ახასიათებდა, მაგრამ ისინი მაინც ამ დროსთანაც იყო დაკავშირებული და ფილოსოფიურ ინტერესთანაც კავშირი არ გაუწყვეტიათ.

ასეთი ძეგლების რიცხვს უნდა მიეკუთვნოს ისეთები, მაგალითისათვის, როგორცაა პეტრე იბერის ბიოგრაფიის ქართული რედაქცია და პეტრე გელათელის ზოგიერთი ნაწერი.

დასასრულ, ყურადღების გარეშე არ შეიძლება იქნეს დატოვებული: ა) იურიდიული აზროვნების ძეგლები, რაც მაინც აღნიშნული დროის ერთგვარ უკუფენას წარმოადგენს; ბ) მხატვრულ-ლიტერატურული ცალკეული მოვლენები, რომლებიც საინტერესოა, როგორც იმის მაჩვენებელი, რომ ამ საშინელ და უბედურ დროთა სბროლაშიაც ქართული აზროვნება და შემოქმედება მაინც როგორღაც ახერხებდა გამოვლენასა და სასიცოცხლო ნიშნების შენარჩუნებას.

§ 2. საქართველოს ვითარება XIII ს-ში და ისტორიის ფილოსოფიის პრობლემატიკა

XIII საუკუნის პირველ ნახევარში საქართველოში მოხდა ეროვნული კატასტროფა. იგი თავისი ხასიათით დაახლოებით ისეთივე იყო, როგორიც არაბების შემოსევა საქართველოში. მოსალოდნელი იყო, რომ ერთნაირი მდგომარეობა მოგვემდგა მსგავს იდეოლოგიურ ასახვას. ეს ასეც მოხდა: ი. საბანისძის პატრიოტული გმინვა, დაკავშირებული მამულის უბედურებასთან, გამოიხატა რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლგაგებით, რომელსაც კიდევ უნდა აეხსნა შექმნილი ვითარება და მის წინააღმდეგ საბრძოლველადაც მოაწოდებდა. ამასვე სჩადის ჟამთააღმწერელი — XIV საუკუნის უცნობი ავტორი, ისეთივე თვითმხილველი მონღოლთა შემოსევის შედეგად გავერანებული საქართველოსა, როგორც იყო იოანე საბანისძე არაბთა შემოსევისაგან განადგურებული საქართველოსი ქირისუფალი. საქართველოს ვითარების ამ მსგავსებას მნიშ-

ვნელობა აქვს იმდენად, რამდენადაც ამან წარმართა ორივე მწიგნობარ-მოაზროვნის აზროვნება.

ქამთაღმწერელი XIV საუკუნეში ცხოვრობდა. საქართველოს სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურმა ვითარებამ მიმართულება მისცა მის აზროვნებასა და სამწიგნობრო მოღვაწეობას. მას თავისი აზროვნებისა და მწერლობის საგნად საქართველოს პოლიტიკური სინამდვილე აურჩევია და ამას მიუძღვნა მან წიგნი, რომლის სათაური ცნობილი არაა, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, არ შენახულა და რომელსაც შინაარსის ანუ მთავარი თემის მიხედვით უწოდებენ „ქამთაღმწერლობას“. თითქმის ყველა ცნობა XIV საუკუნის ამ მწიგნობარ-მოაზროვნის შესახებ მისივე თხზულებიდან იშიფრება, რამდენადაც იგი საამისო შესაძლებლობას იძლევა. წარმოშობით ავტორი დიდგვარიანი არისტოკრატის წრიდან უნდა იყოს, რასაც მისთვის საშუალება მიუცია ჩინებული განათლება მიეღო. მისი ინტერესების სიფართოვე და, განსაკუთრებით, „მრავალ ენათა წურთილობა“, ცოდნა როგორც აღმოსავლურ ენათა, ისე ბერძნულისა, რაც, როგორც ვიცით, ყოველთვის ისწავლებოდა ქართულ სასწავლებლებში — გვაჩვენებს, რომ ეს პირი ყოველის მხრივ მომზადებული ყოფილა სამწიგნობრო-სააზროვნო საქმიანობისათვის. მდგომარეობამ ორგზის განსაზღვრა მისი აზროვნება: თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარში ის ბერად აღკვეცილა და ეროვნულ კატასტროფას მიუქცევია მისი სააზროვნო ინტერესი.

ჩვენი მწიგნობრის ფილოსოფიური განწყობა უდავოა: ისტორიას, ანუ ჩვენი ავტორის თქმით, „ქამთაღმწერლობას“ ყველაზე უფრო ემარჯვება დევალება ქეშმარიტების სამსახური. ჩვენი მწიგნობარი თავისი თხზულების ერთ ადგილს, როცა იგი ისტორიის ფილოსოფიის საკითხებზე გადადის და მის მიზნობრივ გაგებას ეხება, აცხადებს, რომ ქამთაღმწერლობა ქეშმარიტების თქმა არისო¹. ეს აზრი ისტორიის შესახებ ფრიად საგულისხმოა, რადგან იგი ისტორიას უაღრესად ფილოსოფიურ დისციპლინად აცხადებს. ისტორიაზე ასეთი თვალსაზრისი დიდი ხნიდან ცნობილი აზრი იყო და ჩვენი მწიგნობარ-მოაზროვნე, რამდენადაც იგი ფრიად განათლებული კაცი ჩანს, შეიძლება იცნობდა კიდევ არისტოტელეს აზრს ისტორიის შესახებ. ყოველ შემთხვევაში, ფრიად მნიშვნელოვანია ჩვენი ავტორის პირველი ფილოსოფიური დებულება, რომ ისტორია ქეშმარიტების სფეროა.

მეორე ფილოსოფიური დებულება უკავშირდება პირველს: თუ ისტორია („ქამთაღმწერლობა“) ისეთი ცენტრალური ფილოსოფიური ცნების არეა, როგორცაა ქეშმარიტება, თუ ისტორია ქეშმარიტების მეტყველებაა, ე. ი., როგორც ავტორი ამბობს, „ქეშმარიტისა მეტყუელება არს“, მაშინ ისტორიასა და სიბრძნისმეტყველებას შუა პირდაპირი კავშირი იბმება და ისტორია იქცევა ქეშმარიტის მეტყუელებად ანუ ისტორიოსოფიად. ასეთია მეორე, გამომდინარე დებულება ქამთაღმწერელისა.

მესამე დებულება ქამთაღმწერელისა შეიცავს ისტორიის მოვლენათა მი-

¹ „ქამთაღმწერლობა ქეშმარიტისა (ქეშმარიტ[ებ]ის — აკაცხილ) მეტყუელება არს“, წერს ჩვენი მწიგნობარი-მოაზროვნე. „ქართლის ცხოვრება“, ე. თაყაიშვილის გამ., გვ. 610.

ზეზების ძებნას. იგი არ გრძნობს თავს მოვლენათა მარტოოდენ აღმწერლად მოვლენებისა ანუ ისტორიის მოქმედ პირთა („მოქმედთა“ — ავტორის სტილით). მას სურს გაარკვიოს, რატომ, რამიზეზით ხდება სინამდვილეში ასეთი თუ ისეთი მოვლენები. „ქამთააღმწერლობა“ თავისი ცნებით თითქოს აღმწერლობაა მოვლენათა, ადამიანთა და მათ მოქმედებათა, მაგრამ ასეთი აღმწერლობა, როგორც ასეთი, ოდნეადაც არაა ჩვენი ავტორის მიზანი. მას ისტორია ისე ესმის, რომ მასში შედის არა მარტო აღწერა, არამედ აღწერა, „აღმწერლობა“ შეფასების მომენტსაც უნდა შეიცავდეს.

ისტორიის დაწერა, „ქამთააღმწერლობა“ სიკეთისა და ბოროტების ანუ, როგორც ავტორი ამბობს, „კეთილისა“ და „ბოროტის“ ცნებათა განსხვავებიდან უნდა ამოდიოდეს. მიზანი „აღმწერლობისა“ ამით ფართოვდება და იგი ადამიანთა და მათ მოქმედებათა მარტო უბრალო აღწერას კი არა, არამედ ისეთ აღწერას გულისხმობს, რომელიც კეთილ და ბოროტ საქმეთა განსხვავებათაც შეიცავს. მაშასადამე, ქამთააღმწერლობა ანუ ადამიანთა და მათ მოქმედებათა „წიგნი“ (ე. ი. აღწერა) უნდა არჩევდეს, ერთის მხრივ, კეთილქმედობათა, ხოლო, მეორეს მხრივ, ბოროტქმედობათა, თვით ეს წიგნი კი ერთგვარად ობიექტური ანუ „შუამდებარე“ უნდა იყოს ბოროტ და კეთილ მოქმედებათა¹.

ეს უნდა იყოს მეოთხე ფილოსოფიური დებულება ქამთააღმწერელისა. შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ „შუამდებარეობა“ სხვა რამეს ნიშნავდეს, თუ არა მიუდგომელ, ობიექტურ მსაჯს. წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ ლაპარაკია კეთილისა და ბოროტის ეკლექტიკაზე, ორივეს მიმართ ერთსა და იმავე დამოკიდებულებაზე. ცხადია, რომ ადამიანისთვის, რომელიც ისტორიის ფილოსოფიის მორალურ პრინციპებზე დამყარებას ფიქრობს, ასეთი ნეიტრალური, ინდიფერენტული დამოკიდებულება ადამიანთა და მათ საქმეთა მიმართ გამორიცხულია.

კეთილისა და ბოროტის მორალურ კატეგორიებზე დაყრდნობილი ქამთააღმწერელი, ცხადია, ვერ აზერხებს „შუამდებარე“ მწიგნობრობას, რის გამოც მისი „წიგნი შუამდებარე“ მალე ამოვარდება ამ კალაპოტიდან, რაჟამს ავტორი საქართველოს ისტორიულ კატასტროფას მიუახლოვდება და მისი მიზეზის კვლევას დაიწყებს. ცხადია, რომ წერის მანერა, სტილი და, რაც მთავარია, ადამიანთა და მოვლენათა მიმართ დამოკიდებულება ერთი და იგივე არაა ქამთააღმწერელის „წიგნში“ თამარის გარდაცვალებიდან ვიდრე XIV საუკუნის პირველი ნახევრის (გაორგი ბრწყინვალის) ამბებამდე. რამდენიც არ უნდა გეარწმუნოს ავტორმა, რომ მისი წიგნი „შუამდებარე არს კეთილისმოქმედთა და ბოროტის მოქმედთა“, ჩვენ მაინც ვერ დავუჯერებთ, რომ „კონტას მთის“ შეთქმულთა და, განსაკუთრებით, ცოტნე დადიანის მოქმედებასა და ლაშა

¹ „ქართლის ცხოვრება“, ვ. თაყაიშვილის გამოცემა. ქამთააღმწერელი ამბობს თავისი წერის მეთოდის შესახებ: „წიგნი ესე შუამდებარე არს კეთილისა მოქმედთა და ბოროტის მოქმედთა“. იქვე.

გიორგის მოქმედებას შუა, რომელთაგან პირველი მისთვის უდავოდ „კეთილის მოქმედია“, ხოლო მეორე „ბოროტის მოქმედია“ რიგს ეკუთვნის, მის წიგნს „შუამდებარება“ შენარჩუნებული ჰქონდეს¹.

ამის შემდეგ ნათელია ეპითალომწერელის ისტორიოსოფია. მისი გამოთქმა შეიძლება რამდენიმე თავმოყრილი დებულებით. ისტორია (ეპითალომწერლობა) ჰეშმარიტების მეტყველებაა. იგი უნდა ეძიებდეს ყოველთა მოქმედებათა და ისტორიული მოვლენების მიზეზს. ამისათვის მას უნდა შეეძლოს კეთილისა და ბოროტის მიმართ მართლმსაჯული იყოს და კეთილ მოვლენებს კეთილი მიზეზი, ხოლო ბოროტ მოვლენებს — ბოროტი მიზეზი უჩინოს.

ისტორიის ასეთი ფილოსოფია ეპითალომწერელს მიყენებული აქვს, კერძოდ, საქართველოს ტრაგედიის მიმართ XIII საუკუნის დასაწყისში და ეს ბოროტება განხილულია როგორც აუცილებელი შედეგი იმ „ბოროტის მოქმედებისა“, რაც ლაშა გიორგისა და მის გარემოცვას ახასიათებდა. მეფისა და მის გარემოცვის უზნეო საქმენი, რომელთა მხილებასა და საქვეყნოდ აღიარებას მწიგნობარ-მოაზროვნე არ ერიდება, მრუშობა, ლოთობა, ურწმუნობა — ყოველი ეს ყოფილა მიზეზი ბოროტებისა, რაც ეროვნული კატასტროფის სახით თავს დაატყდა ქართველ ერს XIII საუკუნის დასაწყისიდან.

შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ ჩვენს მოაზროვნეს იდეოლოგიური თვალსაზრისითაც ახასიათებდეს „შუამდებარე“ პოზიცია და, თითქოს, იგი მაღალი პატრიოტული გრძნობებით ანუ ჰეშმარიტების მიუდგომელი ძიებით ხელმძღვანელობდეს. კლასობრივი ისტორია აქაც არ დალატობს თავის ლოგიკას და „ჰეშმარიტისა მეტყველება“, რომელიც ავტორისათვის, თითქოს, მთავარია, გარკვეული კლასობრივი, ჯგუფური ჰეშმარიტებაა. არსებითად, ეპითალომწერელის იდეოლოგია რეაქციონური იდეოლოგიაა, საერო ძალაუფლებისა და, განსაკუთრებით, ერთმმართველობის წინააღმდეგ მიმართული და იგი პრინციპიალურად არაფრით განსხვავდება ი. საბანისძის იდეოლოგიიდან, რომლის დაძლევას ქართულმა საზოგადოებრივმა აზროვნებამ სამ საუკუნეზე მეტი მოანდომა. ქართველობა მტკიცედ რომ მდგარიყო ქრისტიანობისა და ეკლესიის ნიადაგზე (გაეიხსენოთ საბანისძის „კედელი“ ქრისტიანული ჰეშმარიტებისა), უბედურება არ მოხდებოდა.

ასე დაამთავრა დროის პირობებითა და სოციალური მდგომარეობით განსაზღვრულმა, უდავოდ მრავალის მხრივ საინტერესო მწიგნობარმა თავისი ისტორიოსოფია. ამდენად, იგი წარმოადგენს XI—XII საუკუნეებში მეგრძოლ იდეოლოგიათა რეაქციონური ბანაკის გაგრძელებას, რომელსაც XIV საუკუნესა და მომდევნო დროში ფეოდალიზმის კვლავ მოძალდების პირობებში უფრო ხელსაყრელი პირობები დაუდგათ.

¹ ქართლის ცხოვრება, ექვ. თაყაიშვილის გამოც., გვ. 580, შემდ. და 633, შემდ. ლაშა გიორგისა და ცოტნე დადიანის შესახებ.

§ 8. ფილოსოფიური ტრადიციების გადმონაშთი XIII ს.

განვიხილოთ მოკლედ ჩვენ მიერ მოხაზული პერიოდის ზოგიერთი სხვა ძეგლიც, რამდენიმედ მაინც ამსახველი საერთო ვითარებისა. საინტერესოა ისეთი ძეგლი, რომელიც XII—XIII საუკუნემდე არსებული საფილოსოფიო განწყობის გაგრძელებას წარმოადგენს XIII საუკუნეში. ასეთ ძეგლთა შორის საგულისხმოა პეტრე იბერის „ცხოვრების“ გაჩენა ქართულ ენაზე.

ეს თხზულება, პეტრე იბერის ცხოვრების შესახებ, ქართულად გადმოუღია ვინმე მაკარის, სასულიერო პირს, რაც ყველა მონაცემის მიხედვით მეცნიერების მიერ მიეკუთვნება XIII საუკუნეს. ამ ძეგლის მიმართ გადმოღებაზე გვიხდება ლაპარაკი, რადგან მისი დედანი ჯერ კიდევ V—VI საუკუნეებში დაუწერია თანამედროვესა და თვითმხილველს პეტრე იბერისა — ზაქარიას, ქართველად წოდებულს, ასურულ ენაზე. თავისი შინაარსით პეტრე იბერის ეს ბიოგრაფია, საერთოდ, არ აღემატება პეტრეს სხვა ბიოგრაფიებს, მაგრამ შეიცავს ზოგიერთ დეტალს, რაც სხვა ბიოგრაფიებში არ გვხვდება. ეს დეტალები ეხება როგორც ცნობებს აღრინდელი საქართველოს შესახებ, ისე პეტრე იბერის აღზრდა-განათლებასა და ზოგიერთ შეხედულებას¹.

პეტრეს შესახებ დეტალები, როგორც ითქვა, მიგვიითთებს, რომ მას საერო, წარმართული ფილოსოფიური განათლება ჰქონდა მიღებული და არა საეკლესიო, როგორც ეს მიღებული იყო. ამ ფაქტის გადმოცემა შენარჩუნებული აქვს მაკარის რედაქციასაც, რაც უმნიშვნელო არაა XIII საუკუნის ფილოსოფიისადმი განწყობისათვის. მეორე დეტალი ეხება პეტრეს აზრს, რომ სრულიადაც არაა დაუშვებელი წარმართთა სალოცავში ქრისტიანული ღმერთმსახურებაო. პეტრემ ეს გაკვირვებულ ზაქარიას დაუსაბუთა მით, რომ ღმერთი ყველგანაა და, მაშასადამე, წარმართთა სალოცავშიცო. XIII საუკუნეში, როცა იდეოლოგიური რეაქციის ხელსაყრელი პირობები ძლიერდებოდა, ასეთი წარმართულ-ლიბერალური აზრები ზოგი რამის შაჩვენებელია.

XI—XII საუკუნეებში პეტრე იბერის სახელის ხსენება, ვითარცა ერეტიკოსისა, შეუძლებელი აღმოჩნდა. თავის დროზედაც კი — V საუკუნეში, როდესაც ზაქარია ქართველი პეტრეს შესახებ წერდა, ქართველმა კაცმა გამოჩენილი ქართველი კაცის ცხოვრება, რომელზედაც მთელი მაშინდელი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მწერლები გაკვირვებით ლაპარაკობდნენ, ვერ გაბედა ქართულად დაეწერა. საკირო შეიქნა საუკუნეების სრბოლა, რომ ეს გაებედათ და ეს მოხდა სწორედ XIII საუკუნეში, დაირღვა საუკუნობრივი დღემილი და პეტრეს ბიოგრაფია გაჩნდა ქართულად.

ცხადია, რომ მაკარის გადმოღება ტენდენციურია, მაგრამ ესეც დამახასიათებელია XII საუკუნის ზოგიერთი აზრის XIII საუკუნეში გაგრძელებისათვის.

ამავე XIII საუკუნეში მოსალოდნელი იყო, აგრეთვე, სხვა სახითაც წინან-

¹ სირიული ტექსტის ამ რედაქციის ავტორი ზაქარია არაა ზაქარია რიტორი—ისტორიკოსი, რა ფილოსოფოსი V-VI საუკუნისა. ამაში გვარწმუნებს მათ მიერ შედგენილი პეტრეს ბიოგრაფიების შედარება. იხ. „მასალები ქართული ფილოსოფიისა“, ტ. 1.

დელი ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური ინტერესების გაგრძელება. კერძოდ, ბუნებრივია ველოდოთ, რომ იმავე გელათში, სადაც XII საუკუნეში სააზროვნო-სამწიგნობრო ცენტრი იყო მოთავსებული, არ შეიძლებოდა რაღაცა სახით მაინც არ შენახულიყო მანამდელი წერისა და აზროვნების მანერა.

იმავე XIII საუკუნეში წინასაუკუნის სამწიგნობრო-სააზროვნო ტრადიციების ასეთი გამგრძელებელი უნდა იყოს პეტრე გელათელი, რომლის მოღვაწეობა დასახელებული საუკუნის შუა ხანებს ეკუთვნის. ამ პეტრეს, როგორც მისი სამწერლო ინტერესებიდან და მანერიდან ჩანს, კავშირი ჰქონდა გელათის აკადემიასთან. მისი პრობლემატიკა ყოფილა ძირითადი მონოფიზიტური საკითხი ორბუენბოვანებისათვის, თეოლოგები, მაგალითად გრიგოლ ნაზიანზელი. ხელმეორედ ხდებოდა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ძეგლების გადმოღება, მაგალითად, იოანე სინელის „კლემაქსისა“, რომელიც XI საუკუნეში უკვე იყო გადმოღებული ექვთიმე ათონელის მიერ. არაა უმნიშვნელო, რომ გადმოღების დედნად პეტრე გელათელს გამოუყენებია ბიზანტიის საფილოსოფიო რენესანსის ერთ-ერთი წინამორბედის — ფოტიოსის ნუსხა სქოლიოებითურთ.

რაიმე წინსვლა ან ქართული აზროვნების მოწინავე ელემენტების არსებითი ტრადიციების გაგრძელება, ცხადია, არ ეტყობა XIII საუკუნის მწიგნობარ-მოაზროვნეს პეტრე გელათელს. ის მაჩვენებელია მხოლოდ იმის, რომ ეს ტრადიციები XIII საუკუნის ეროვნულ კატასტროფასთან დაკავშირებით მაინც არ გამქრალა!

შემოსული მტრის წინააღმდეგ ბრძოლა ქართველებს არა მარტო ხმლით, არამედ სიტყვითა და კალმით უწარმოებიათ. აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია იმ პერიოდისათვის, რომელიც მოიცავს XIII—XVI საუკუნეებს, ის ბრძოლა, რომელსაც ქართველი მწიგნობარი ეწეოდნენ შემოსეული მტრის რელიგიის წინააღმდეგ. ამ შემთხვევაში, ცხადია, ეს ბრძოლა ისლამს ეხება. დიდი ფილოსოფიური მნიშვნელობა, თავისთავად იგულისხმება, ამ რელიგიურ კამათს არ აქვს, მაგრამ იმ კონკრეტულ ისტორიულ პირობებში, რომლებშიც იგი ხდებოდა, მას ქართული აზროვნების მდგომარეობისათვის მაინც ერთგვარი მნიშვნელობა ჰქონდა.

ისლამის წინააღმდეგ ბრძოლა, ცხადია, ქრისტიანობის პოზიციებიდან ხდებოდა, ასე რომ თავისთავად აქ ნამდვილ, საერო და თავისუფალ აზროვნებაზე არაა ლაპარაკი. მაგრამ დოგმატიურ მხარეს ამ შემთხვევაშიაც თან ახლავს მეორე მხარე — პატრიოტული, მომხდური მტრის საწინააღმდეგოდ მიმართული და ეს გარემოება აძლევს ამ ბრძოლას გარკვეულ ისტორიულ ღირებულებას.

სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვაქვს საშუალება ვიცოდეთ, რას წარმოადგენდა თავისი აგებულებითა და შინაარსით პეტრე გელათელის თხზულება, რომელიც მას თითქმის ისლამის წინააღმდეგ დაუწერია. სათაური ამ ნაშრომს ჰქონია

¹ თუთია ჩვეულებისამებრ, ანტონი „წყობილსიტყვაობაში“ პეტრესაც ახასიათებს, როგორც ფილოსოფოსსა და რიტორს, და პეტრიწსა და სხვებს გვერდში უყენებს. „წყობილსიტყვაობა“, გვ. 768 შემ.

ასეთი: „მოწამეობისა გვირგვინი განსამხნეველად აგარიანთაგან დევნილ ქართველობისა“. დამოუკიდებლად იმისაგან, ეკუთვნოდა თუ არა ასეთი თხზულება პეტრე გელათელს და საზოგადოდ იყო თუ არა ასეთი ძეგლი, თვით ფაქტი ასეთი ტრადიციისა XII—XIV საუკუნითგან ნათელჰყოფს, თუ საით იყო მიმართული ასეთ, შესაძლებელ, თხზულებათა ინტერესი: მას პატრიოტული მიზნები ჰქონია გასამხნეველად მუსლიმანთაგან დევნილი ქართველებისა.

XV—XVI საუკუნეთა მიჯნაზე თუ XVI საუკუნის პირველ ნახევარში ბაგრატ ბატონიშვილს, რომელიც ჯერ ერისკაცი ყოფილა და შემდეგ ბერად შემდგარა, დაუწერია, აგრეთვე, ისლამის საწინააღმდეგო პოლემიკური თხზულება სათაურით „მოთხრობაი სჯულთთა უღმრთთა ისნაილიტთაი“. ამ თხზულებას, როგორც მისი შინაარსიდან ჩანს, არ ახასიათებს დიდი იდეოლოგიურ-საფილოსოფიო არგუმენტაცია. იგი ორი ხაზითაა გამართული. ერთია, მართლაც, ისტორიის გამოყენება საეკლესიო ფაქტების მოთხრობისათვის ქრისტიანობის უპირატესობის ვითომცდა საჩვენებლად, რაც, ჩანს, პოპულარობის მიზნით ფრიად მარტივადაა გამართული. მეორეს მხრივ, კიდევ უფრო მარტივადაა მოთხრობილი ისლამის ისტორია.

მეორე ხასიათის საბუთი არის მწიგნობრობის დამოწმება, თუ რაოდენ წიგნში არის დაცვა ქრისტიანობისა და ისლამისა. ეს საბუთიც უალრესად ღარიბია თავისი აგებულებით და დამწერლობითი ძეგლების მიმართ უმრავლესობის პრინციპს აყენებს, რაც აზრის დიდ სილატაკეს მიუთითებს.

მიუხედავად ამისა, თხზულებას, ჩანს, დიდი გავრცელება ჰქონია და მომდევნო XVII საუკუნეში იგი გაუღექსავთ კიდევ.

მიუხედავად დიდი სააზროვნო სილატაკისა, რომელსაც, ბუნებრივია, ადგილი ჰქონია XIII—XVI საუკუნეების დასახელებული ძეგლების მიხედვით, ერთი რამ მაინც ნათელია: იდეოლოგიურად ეს ძეგლები გარკვეული ხაზის, გარკვეული ბანაკის ამსახველია. სახელდობრ, ეს არის ფეოდალური იდეოლოგია, ერთხელ კიდევ გამართული ამ სოციალური წყობისათვის „წმინდაობის საბურველის“ გადასაფარებლად, ქართული აზროვნება ერთხელ კიდევ გაეხვია სქოლასტიკის სამოსელში.

მიუხედავად ამისა, ამ მძიმე ისტორიულ პირობებშიაც საერო აზროვნება მაინც ახერხებდა თავის გამოვლენას და თუმცა მას ფართო თეორიული გაშლის საშუალება არ ჰქონია, მაგრამ ყოველ შესაძლებლობას იყენებდა, განზედ რომ დავტოვოთ მხატვრული შემოქმედების ზოგიერთი წმინდა საერო სახე, როგორიც იყო მინიატურა, წიგნების სამკაული, სხვადასხვა სახით გამოვლენილი საკანონმდებლო აზრი, ხუროთმოძღვრების ზოგიერთი ნიმუში. უნდა აღინიშნოს ხაზგასმით, რომ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური ნაშრომები და „ვეფხისტყაოსანი“ გადაიქცა სწორედ ამ ხანებში სოციალურ-იდეოლოგიური ასპარეზობის არედა.

ხალხი ინახავდა „ვეფხისტყაოსანს“ და, მიუხედავად უკულმართი ბედისა, იგი მაინც მოიტანა ჩვენს დრომდე. მიუხედავად ამისა, „ვეფხისტყაოსანის“, ისე როგორც იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულებების, ბედი იდეოლოგიური განვითარების ერთგვარ კვალს ატარებს. ჯერ ერთი, აღსანიშნავია ვეფ-

ხისტყაოსნის ყდის დამუშავების ისტორია, შემდეგ მისი მინიატურები. აქ აშკარა ბრძოლაა საეკლესიო და საერო მოტივებისა, ერთის მხრივ, და მკვიდრ ქართულსა და გარედან შემოჭრილ გავლენას შორის, უკანასკნელ შემთხვევაში განსაკუთრებით მისაღებია მხედველობაში სპარსული მოტივები და მოხაზულობა. ეს გარემოება XVI საუკუნის შემდეგ კიდევ უფრო გაძლიერდება.

რაც შეეხება გაფორმების გარეშე საბრძოლო ამბებს, კერძოდ თვითონ ტექსტს, რაზედაც ქვემოთ იქნება ლაპარაკი, აქაც ბრძოლის კვალი მაინც ამჩნევია ჩვენს ძეგლს. მაგალითად, სტროფი „სპარსული ამბავის“ შესახებ, უნდა ვიფიქროთ, ამ ბრძოლის პირობებშია შექმნილი და მის ანარეკლს წარმოადგენს. ჩვენამდე მოღწეული სახით იგი, სულ მცირე რომ ვთქვათ, გადაკეთებას უნდა წარმოადგენდეს. მას იდეოლოგიური მნიშვნელობა ჰქონია თავის დროზე, რადგან „სპარსული ამბავი“ სიუჟეტს მართო არ ნიშნავდა, არამედ უცხოს, გარეშეს, უჩვეულოს. ყოველ შემთხვევაში, მეცხრე სტროფსა (პროლოგში) და ათას ექვსას სამოცდა მეშვიდე სტროფს შორის უდავო საპოლემიკო დამოკიდებულებაა, რომლის აზრი ძნელი დასაზუსტებელია, მაგრამ იდეოლოგიისა და არა სიუჟეტის საკითხს უნდა ეხებოდეს¹.

ასეთი ადგილები, რომლებიც „ვეფხისტყაოსნის“ ირგვლივ ატეხილ იდეოლოგიურ ბრძოლას უკუფენს, სხვაც არის პოემაში. მათი გამოვლენა მხოლოდ ფილოლოგიურ-სალიტერატურათმცოდნეო კვლევის საქმე არ არის, რადგან ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით არის მათ შორის, როგორც ითქვა, წმინდა იდეოლოგიური მნიშვნელობის მქონეც, რომლებიც პოემის მსოფლმხედველობრივ მომენტებს უპირისპირდებოდნენ. ქვემოთ, რუსთაველის წინააღმდეგ იდეოლოგიური ბრძოლის შესწავლისას მოვიყვანთ ზოგიერთ ასეთ ადგილს.

ცნობილია, რომ XII საუკუნეში, როგორც ნათქვამი იყო, იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ არსენ იყალთოელი საპოლემიკო მიზნით წერდა, რომ „არ ეგების“ ვინმემ მზეს მიაწეროს „პატივი მღრთებრივი“-ო. ძნელი საფიქრებელია, რომ პეტრიწი ამაში მეტაფორის გარეშე, ანუ „ტიმაიოსის“ მიერ შთაგონებული მხატვრული სახის მეტს რასმე გულისხმობდეს. ამან მაინც გამოიწვია თავის დროზე, როგორც ვნახავთ, იდეოლოგიური დაჯახება.

რუსთაველი თავის პოემაში მზის ღვთაებრივი პატივით მოხსენიების საქმეს პოეტურად კვლავ ახორციელებს, იგი წერს:

„იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად, გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა, ერთისა მის უყამოსა ჟამისად...
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.

ყველაფერს ამას თავის ადგილზე სპეციალურად შევეხებით. აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მზე არის ხატი ღმრთისა, ე. ი. იგი შემკულია „ღმერთებრივი

¹ სტროფი მ „ეს ამბავი ს ღი“... „ვაოვე და ლექსად გარდავთ ი“

სტროფი 1667 „ესე ამბავნი უცხონი“... „ვაოვენ და ლექსად გარდავთქვენ“...

ეს ორი ადგილი, ერთისა და იმავე პირის დაწერილი, არ უნდა იყოს ერთი და იმავე მოვლენის სხვადასხვა მხრივ გაშუქება.

პატივით“. საიდან მოდის ყოველი ეს, ცნობილია. მაგრამ აქ საკმაოდ ბუნდოვანადაა მზის ღმერთად გამოცხადება აღიარებული და ამ ადგილს, ვგონებთ, არ გამოუწვევია წინააღმდეგობა. მაგრამ, როგორც კი იგივე აზრი კონფესიონალურ იერს იღებს და მზეს, ვედრებისას, მიმართავენ ვითარცა ღმერთს, ეს უკვე ვეღარ აუტანია XIII საუკუნის მომდევნო დროს და იგი შეუცვლია.

ამ საკითხებს ერთგვარი შესავალის სახით აღვნიშნავთ, რათა ვიცოდეთ საით მიდის ჩვენი პრობლემატიკა: აქ ერთიმეორეშია გადახლართული იოანე პეტრიწისა და რუსთაველის წინააღმდეგ ბრძოლა XIII საუკუნიდან XVI—XVII საუკუნეებამდე. დამახასიათებელია, რომ არსენ იყალთოელის თავდასხმა პეტრიწზე აღნიშნულმა დრომ პეტრიწის ნიადაგზე მდგომ რუსთაველზე გადაიტანა და იმავე ადგილზე გაუპირა მას შეკამათება.

ამით ერთხელ კიდევ მტკიცდება, რომ XIII—XVI საუკუნეები, რომლებიც გლეხთა მონებად გადაქცევისაკენ და მის ნიადაგზე ფეოდალიზმის აღორძინებისაკენ მიდიოდნენ, ვერ მოითმენდნენ პოემას, რომელშიაც ქართული აღორძინებისას გაისმა ლოზუნგი: „ათავისუფლეთ მონები“. ეს იყო მთავარი, ხოლო პეტრიწისა თუ რუსთაველის ნათქვამ-ნააზრების თეოლოგიურ-მწიგნობრული შესწორებანი ამ სოციალური მოტივების გარეგნული საბურველი იყო.

თავი მეშვიდე

იდეოლოგიური რეაქცია ქართული რენესანსის წინააღმდეგ XIII—XVI—XVII სს. ბრძოლა იოსანე კეტიციის წინააღმდეგ

იმ ვითარებაში, რომელიც შეიქმნა საქართველოს სინამდვილეში XIII საუკუნის შემდეგ და გრძელდებოდა მთელს მომდევნო დროში ვიდრე XVI საუკუნემდე და შემდეგაც, სრულიად ბუნებრივია ერთგვარი რეაქცია აზროვნების იმ მიღწევების წინააღმდეგ, რომლებიც საფუძვლად ედო ქართულ რენესანსს. ეს ასე მოხდა ყველგან, სადაც სათანადო პირობები იქმნებოდა ხელსაყრელი რეაქციონური იდეოლოგიის განვითარებისათვის. ამ გზას ვერც საქართველომ მოახერხა ასცდენოდა. მართალია, სხვა შემთხვევებში რეაქცია მარტო რენესანსის იდეოლოგიასა და შემოქმედებასთან შებრძოლებაში არ გამოხატულა; ასეთი ნეგატიური შედეგის გარდა, რიგ შემთხვევაში ფეოდალურმა რეაქციამ რაღაც დადებითიც შექმნა. მართალია, ეს შენამოქმედი სიბნელისა და მისტიკური ბოდვის გამოხატულება იყო ხშირად, მაგრამ იგი, ასე თუ ისე, ახალ, დროის ამსახველ ძეგლებში გამოიხატებოდა. იტალიის რენესანსი აზროვნებაში მისტიციზმით, ხოლო შემოქმედებაში ტორკვატო ტასსოს „Jerusalem liberato“-თი დამთავრდა, მაგრამ ეს მინც რაღაც იყო მღწინააღმდეგისათვის დაპირისპირებული.

საქართველოში ფეოდალიზმი სისხლნაკლული იყო და, მიუხედავად უაღრესად ხელსაყრელი პირობებისა XIII საუკუნიდან XVI-მდე, ვერაფერი დაუპირისპირა აზროვნებისა და შემოქმედების იმ აღმაფრენას, რომელიც XII საუკუნიდან იქნა მოღწეული. აღნიშნული დროის განმავლობაში მთელი სააზროვნო შესაძლებლობანი მოუხდა ქართული რენესანსის ნააზრევისა და შემოქმედების განქიქებას, დამახინჯებას, გარდაქმნას, აზროვნებისა და შემოქმედების ძეგლების დროის მიხედვით გადამახინჯებას, გადაკეთებას.

შევეხოთ ასეთი უილაჯო საქმიანობის ორ ნიმუშს: ერთი ეხება XI—XII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიის მეთაურს იოანე პეტრიწს, რომელიც ქართული აღორძინების იდეოლოგიური ვითარების გამოშსახველი იყო, მეორე — შოთა რუსთაველს. ფეოდალური რეაქცია საქართველოში საუკუნეთა განმავლობაში ვერ შეურიგდა ამ ორი ადამიანის ნააზრევს — ერთს შემთხვევაში ფილოსოფიურად ჩამოქნილ მსჯელობაში მოცემულს, ხოლო მეორე

შემთხვევაში — მხატვრულ ტილოზე გაშლილს. განვიხილოთ XIII—XVI საუკუნეთა სულიერი რაობა ამ ორის მიმართულებით.

პეტრიწის იდეოლოგია იდეალისტურ-რეაქციული ელემენტების გვერდით, როგორც გარდამავალი დროის უკუფენა, როგორც ვიცით, მატერიალისტურ-პროგრესულ ელემენტებსაც შეიცავდა. ეს უკანასკნელი, ცნობილია, ადრე ქმნიდა პეტრიწის წინააღმდეგ სამტრო განწყობილებას. პეტრიწის ნაზრევი რომ გაბატონებულ წრებთან, ცხადია — საეკლესიო და საერო არისტოკრატასთან, იდეოლოგიურად შეგუებული ყოფილიყო და მას ყველაფერ მიღებულზე, ნებადართულსა და მოწონებულზე ემსჯელა და ეწერა, მისი დევნა. რომელზედაც ის თვითონ გველაპარაკება და რომლის სიმკაცრის აღწერას ის არ ერიდება, გაუგებარი იქნებოდა. „შური“, „უცხოება“, „ვერაგობა“ — ასეთია მხოლოდ ნაწილობრივი დახასიათება იმ უსიამოვნებისა, რომელთანაც საქმე ჰქონია პეტრიწს, „ბერძენთა და ქართველთა შორის მექმეს“. ი. პეტრიწი არ ზოგავს სიტყვასა და გამოთქმას, რათა დაახასიათოს ვერაგული მოპყრობა მისდამი ქართველებისა. მთელი დიდი აზნაუცი სხვადასხვა ვარიაციებით გადმოგვცემს ი. პეტრიწის გულისწყრომას მისდამი ასეთი მოპყრობის გამო.

ი. პეტრიწი არ ასახელებს ასეთი მოპყრობის მთავარ მიზეზს, გარდა „უცხოებისა“. გამოდის, რომ ის ისეთ რაშეს ქადაგებდა, რაც საუცხოოდ ეჩვენებოდათ ბერძნებსაც და ქართველებსაც თავისდა რიგად. როგორც მიზეზს ასეთი „უცხოებისა“, პეტრიწი თანამემამულეთა „უვიცობას“ ასახელებს. ცხადია, რომ რაღაცას გაგება და ცოდნა იყო საჭირო, რათა „უცხოებას“ ადგილი არ ჰქონოდა. ეს უმეტრება იმდენად დიდ და სავალალო მიზეზად მიაჩნია პეტრიწს, რომ ის ამ გარემოებაზედ ლაპარაკობს „რომელ ორითა იპყრობდეს უმეტრებითა: პირველ მარტივად უმეტნეობითა სასწავლოთაათა, და კუალად მეორედ თვთ მის უმეტრებისა უმეტრებითა“ და ამ მდგომარეობის სიძნელის დასამტკიცებლად სოკრატეს მოუწოდებს. ჩანს, საქმე რაღაც იდეების, რაღაც აზრების ანუ სწავლის ვერ გაგებას ეხება, რადგან სხვა აზრი არა აქვს „უმეტრებას სასწავლოთაათა“¹.

ამასვე ადასტურებს დავითის, იგულისხმება, აღმაშენებლის მოხსენიება იმ პირობებში. ჩანს, პეტრიწს გაუქირდებოდა თავისი ფილოსოფიური საქმიანობის შესრულება, უკეთუ მას დავითის „გამგონება“ და „თანადგომა“ არ ჰქონოდა. რაც შეეხება „გამგონებას“ — ეს ფილოსოფიური ტერმინია, რომელიც იმ დროს შესმენის, გაგების მნიშვნელობით იხმარებოდა. გაგონება „გონის“ ძირიდან იწარმოებოდა და გაგებას ნიშნავდა. რაც შეეხება მეორე ტერმინს — „თანადგომას“, ის შეიძლება ფილოსოფიურ ტრაქტატში და ისიც ვაგონების გვერდით არ ნიშნავდეს ჩვეულებრივ ამბავს, ესე იგი დახმარებას, არამედ მხარის დაქერას, მიმხრობას. ამ შემთხვევაში, ასე გაგებულნი „თანადგომა“ „თანა-ხმარებასაც“, შეიძლება, ნიშნავდა, მით უმეტეს, რომ დავითი აღორძინების მწიგნობართა მიერ მოიხსენიება ვითარცა გონების კაცი, მწიგ-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 222, შეად. ტ. 1, პრაფ. ს. ყაუხჩიშვილის წინასიტყვაობა.

ნობარი და მწიგნობრობის ფასის მცოდნე, აზროვნებასთანაც ასე თუ ისე დაკავშირებული. ტყუილად ზომ არაა ქართული აღორძინების ანუ რენესანსის პოეზიაში დავით აღმაშენებელი შედარებული მაქსიმე კონფესორთან და მისი სახლოვე პროკლე დიადოხოსის აზრებთან საგანგებოდ აღნიშნული¹.

ამრიგად, როგორც მოწინააღმდეგეთა სასტიკი დახასიათება, ისე მომხრის — დავითის მოხსენიება ერთნაირად ნათელჰყოფს, — პოზიტიურად და ნეგატიურად, — რომ ი. პეტრიწი ქადაგებდა „უცხო“ რამეებს, რასაც მოწინააღმდეგე ჰყავდა „უმეტერება სასწავლოთადას“ სახით. მაშასადამე, ი. პეტრიწის ასეთ იდეებს ერთგვარი ცოდნა ესაჭიროებოდა „გამგონებობისა“ და „თანადგომისათვის“ და უკვე მის სიცოცხლეში ის ვერ სარგებლობდა ასეთი თანადგომით ყოველთვის და ყოველგან. პირიქით, უმეტეს შემთხვევაში იგი იდეებობდა, მას ბრკალში უყურებდნენ წარსაწყემდად სულისა, არ აფასებდნენ, არ უვლიდნენ და საზოგადოდ დევნიდნენ².

ამ ცნობების ერთხელ კიდევ გახსენებით ჩვენ ადვილად შეგვიძლია გავიგოთ, რომ თუ წინარენესანსის პირობებში, როდესაც ქართული საზოგადოებრიობა და სახელმწიფოებრიობა აღორძინებისაკენ მიდიოდა და მისი შემოქმედებითი და გონებრივი ძირები მობილიზებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა. მაინც პეტრიწის ზოგიერთი იდეის მიმართ ისეთი მტრული დამოკიდებულება იყო, ადვილი გასაგებია — რა უნდა მომხდარიყო ქართული საზოგადოებრიობისა და სახელმწიფოებრიობის მოშლის პირობებში. ამიტომ, არათუ მოსალოდნელი იყო, რომ ფეოდალური რეაქცია, ქართული სახელმწიფოებრიობის მოშლით წაქეზებული, ი. პეტრიწს, როგორც მოწინავე ზოგიერთი იდეის მქადაგებელს, დაუპირისპირდებოდა, არამედ ასეთი რამ აუცილებელიც უნდა ყოფილიყო.

XIII—XVI საუკუნეთა აზროვნების ისტორიის შესწავლა ადვილი საქმე არაა. თუ ამ ხანების ისტორიოგრაფია, საზოგადოდ, გაძნელებულია, მით უფრო ძნელია აზროვნების ისტორიის შესწავლის საქმე. მიუხედავად ამისა, ჩვენ საკმაო მონაცემი გვაქვს იმისა, რომ ჩვენ მიერ მოხაზული დროის მიმდინარეობაში გარკვეული ბრძოლა წარმოებდა ი. პეტრიწის წინააღმდეგ.

ამ ისტორიის სამი მომენტი რომ ავიღოთ — ამოსავალი დევნისა, ეს ერთი, დევნის ისტორიის, ასე ვთქვათ, მიახლოევებით შუა მომენტი, და ბოლოს, როგორც უკვე სცილდება XVI საუკუნის ფარგლებს, ესე იგი XVII საუკუნეში და, ნაწილობრივ, უფრო გვიანაც გრძელდება, ჩვენ ვნახავთ, რომ ვიღრე გრძელდებოდა ფეოდალური რეაქცია და ერთგვარი ნიშნები განახლებისა არ გამოჩნდა, პეტრიწის სახელი მოცული იყო რისხვით, მოუხსენებლობით, ანუ აშკარა დევნით, და „კრულვით“. ვნახოთ სამივე ამ მომენტის დოკუმენტი და მომდევნო დროშიც ოდნავ გადავიხედოთ.

¹ იხილეთ ზემოთ „ქართული რენესანსის ფილოსოფიური იდეები, შავთელი.“

² იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრ. გვ. 222.

უკვე XIII საუკუნის ხელნაწერში ვკითხულობთ მინაწერს, რომელიც ამ ხელნაწერში ჯერ-ჯერობით არშიაზეა გაკეთებული¹.

„რასა ვწერ ანუ რასა გლახ ვმოქმედებ: გარნა გვსწავიეს გუშლთაგან თერიაა: და წარმოვსტყუშნავ: ყოველსა ძალსა ქრისტეს მიერ: ამის წიგნისაგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოხ: და ამისგანვე განათლებულთა სამგზის: მოიგეს ღმრთისმეტყულებისა სახელი: დიდთა ბრძენთა დიონოსი: და ღრილორი და ვასილი: და სხუათაცა ვიეთმე: შენ გონება განწმედილი მოიგე ღმრთისა მიმართ და საზღვართა მამათა წმიდათასა, ნუ გარდავკლინდები: და არა საცდურ გექნეს“².

შემდეგში ეს მინაწერი უკვე ტექსტში შეუტანიათ³.

მიუხედავად ამ უკანასკნელი გარემოებისა, ეს მინაწერი ვერავითარ შემთხვევაში ი. პეტრიწის ხელნაწერის ანუ ნაშრომის შემადგენელ ნაწილად ვერ ჩაითვლება. სხვა გარემოებათა გარდა, რომლებზედაც ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი, ამ მინაწერში დაშვებულია ისეთი შეცდომა, რომელსაც ი. პეტრიწს, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული მისი ერუდიცია, ვერ მივაწერთ. საქმე ეხება ღრილორისა და ვასილის საქითხს. ვინაიდან ლაპარაკია „დიდთა ბრძენთა“ შესახებ, რომელთაც „თურმე მოიგეს ღმრთისმეტყულებისა სახელი“, უდავოა, რომ ამ ორი დამახასიათებელი ნიშნით უნდა მოხსენიებული იყვნენ გრიგოლ ნაზიანზელი და ბასილ დიდი. რამდენადაც მათ გვერდით დასახელებულია დიონოსი, როგორც აგრეთვე „დიდი ბრძენი“, ამიტომ, საფიქრებელია, რამდენად ის ორიც ისეთივე რანგის ღმრთისმეტყველი უნდა ყოფილიყო. ამ უკანასკნელის შესახებაც უდავო უნდა იყოს, რომ „დიდი ბრძენი დიონოსი“ ე. წ. დიონოსი არეოპაგელია.

თუ ეს ყველაფერი ასეა და, ჩანს, რომ ეს ასეა, მაშინ ამ მინაწერში დიდი ქრონოლოგიური შეცდომაა დაშვებული, რამდენადაც გამოთქმა „ამის წიგნისაგან“ ეკუთვნის არა ი. პეტრიწის „განმარტებას“, არამედ პროკლეს ნაშრომს „კავშირნი ღმერთმეტყულებისთნი“. ცნობილია, რომ პროკლეს ეს წიგნი დაიწერა V საუკუნის მეორე ნახევარში. ამდენად, ვერც გრიგოლ ნაზიანზელი და ვერც ბასილ დიდი, რომელთა სიცოცხლის ხანა ეკუთვნის სავსებით IV საუკუნეს, ვერც გაეცნობოდნენ პროკლეს ნაშრომს „კავშირნის“ სახელწოდებით. იგივე ეხება ცნობილ არიოხს. მაშასადამე, ყველა ამ პირის შესახებ (ფსევდო დიონოსეს გამოკლებით, რომელიც, როგორც კარგადაა ცნობილი, V საუკუნეს ეკუთვნის) დაშვებულია ისეთი ელემენტარული შეცდომა, როგორსაც ამ საკითხებში, როგორც ცნობილია, ჩახედული ი. პეტრიწი არავითარ შემთხვევაში არ დაუშვებდა. ამრიგად ნათელია, რომ მინაწერი პროკლეს „კავშირნის“ თარგმანისა და განმარტებას ავტორს, ესე იგი იოანე პეტრიწს, არ ეკუთვნის.

ვის უნდა ეკუთვნოდეს ეს მინაწერი? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეუ-

¹ იოანე პეტრიწი F ხელნაწერში.

² იოანე პეტრიწი, შრომები. ტ. II, გვ. 9, შენიშვნა.

³ იოანე პეტრიწის A, B, D ხელნაწერში.

ძლებელია და მისი დასმა შეიძლება მხოლოდ იმისათვის, რომ გაირკვეს მინაწერის ავტორის მიზანდასახულობა.

ერთი ნათელი უნდა იყოს: მინაწერის ნეგატიური განწყობა ი. პეტრიწის ნაშრომის მთელი მოცულობის მიმართ. ჩვენ ვლაპარაკობთ „მთელი მოცულობის“ შესახებ, რადგან ვგულისხმობთ, რომ მინაწერის ავტორი სახიფათოდ სთვლის როგორც პროკლეს ნაშრომს, ისე მის თარგმანს. ის ხომ ქართულად „წერს“ და არა ბერძნულად, ესე იგი პროკლეს ნაშრომის ენაზე. ის გადაამწერია ი. პეტრიწის ნაშრომისა. საქმე იმაშია, რომ ი. პეტრიწი, განსხვავებით, როგორც ვიცით, პროკლეს „კავშირის“ პირველი გადმომღებისაგან, ამოკრფით კი არ გადმოიღებდა პროკლეს ნაშრომს, როგორც ეს ამ პირველმა გადმომღებელმა ჩაიღინა, — გადმოიღებდა პროკლეს „კავშირის“ ორიგინალისა და „განმარტება“-ს თავების მიღევნებით. ასე რომ, ზმნა „ვწერ“ ეკუთვნის განურჩევლად როგორც პროკლეს, ისე პეტრიწის ქართული ტექსტის გადამწერს; ეს იქიდანაც ცხადია, რომ გადამწერი „წერასა“ და „მოქმედებას“ აიგივებს.

თავისი მოქმედების გამართლებას გადამწერი მხოლოდ იმაში ხედავს, რომ გველის ნაებნის წაშლას გველისგანვე ვსწავლობთო. უკვე ამ პირველი ციტატიდან ნათელია შენიშვნის ავტორის მტრული განწყობა პეტრიწისადმი (პროკლესადმი) — მათგან სწავლა გველისაგან სიბრძნის სწავლას უდრის.

ამის შემდეგ მოდის ისტორიული ხასიათის ტირადა, რომელიც, როგორც ითქვამს, მინაწერის ავტორის განათლების დაბალ დონეს მოწმობს. ამას არ მიეკუთვნება მაინცა და მაინც დიდი მნიშვნელობა. დოგმატიკურ-რეაქციონური წრეებისათვის სრულიად არ იყო სავალდებულო დიდი ერუდიცია. იმათ თავისი საქმე ჰქონდათ — დაეცვათ თავი ნაცადი საშუალებით. ამიტომაც, მისი მთავარი საქმე მოცემულია მოყვანილი მინაწერის მესამე მონაკვეთში, მან იცის, რომ ქეშვარიტი მორწმუნისათვის ორი რამაა საჭირო: ა) გონება „განწმედილი ღმრთისა მიმართ“ და ბ) „წმიდათა მამათა საზღვრის არ გარდაჰვლენა“. თუ ეს შესრულებულია, „არა საცდურ გექნეს“!

ამრიგად, იოანე პეტრიწის ნაშრომი, მისი თარგმანი და განმარტება „საცთურად“ არის აღიარებული. კერძოდ, პროკლეს წიგნი „მწველებელთაც“ გამოუყენებიათ (არიოზს) და თუმცა „დიდთა ბრძენთა“ მიიღეს მისგან ღმრთისმეტყველების სახელი, მაგრამ, ჩანს, მინაწერის ავტორის თვალში ეს საქმეს არ შევლის: ი. პეტრიწის მიერ მიღებული სიბრძნე გველის სიბრძნე ყოფილა და მეტი არაფერი.

ამრიგად, უკვე XIII საუკუნეში, როგორც კი მოიშალა იდეოლოგიური განვითარების საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი დასაყრდენი, ი. პეტრიწის ნააზრევი მიზანში იქნა ამოღებული და მისი „საცთურობა“ პირველ პლანზე იქნა წამოყენებული. ცხადია, ი. პეტრიწის ხელნაწერის გადამწერი მარტო არ იყო; მისი აზრი და შეფასება შემთხვევით ნასროლი ფრაზები არ იყო. ის უვეცი იყო ანუ უმეცარი. მაგრამ იოანე პეტრიწი, როგორც ვნახეთ, სწორედ იმათგან ხედავდა იმთავითვე უპატივცემლობასა და ყბად აღებას, „რომელ გამოირჩეო-

¹ იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრ., იქვე, შენიშვნის ბოლო.

და უმეცრებითა სასწავლოთადათა“. იოანე პეტრიწის მიერ თავის მოწინააღმდეგეთა დახასიათება ტყუილი გოდება და უსაგნო თქმა არ ყოფილა, მისი მოწინააღმდეგენი XIII საუკუნეშია, როცა ი. პეტრიწი უკვე აღარაა ცოცხალთა შორის, ასევე იყვნენ პყრობილნი „უმეცნობითა სასწავლოთადათა“. ამდენად, ი. პეტრიწი მართალი აღმოჩნდა მის წინააღმდეგ მებრძოლთა დახასიათებაში და საკვირველი ის კი არაა, რომ მან სწორად შეძლო თანამედროვე მის მებრძოლთა დახასიათება, არამედ ის, რომ მან მომავალშია განპყრიტა თავისი მტრები და მათი გონებრივი ავლადიდება.

ეს არის ერთი და დასაწყისი შებრძოლების კვალი იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ. მეორე ასეთი მომენტი მოცემულია იმ მინაწერში, რომელიც შემონახულია XII საუკუნიდან. როგორც ზემოთ აღნიშნულ შემთხვევაში, აქაც ი. პეტრიწის თხზულების ახალ გადამწერს თავისი მინაწერი გაუკეთებია. ეს მინაწერი აცხადებს, რომ ვინაც არა უწყის რა სიბრძნისა სძაგთ წიგნი ესეო.

მართალია, თვითონ გადამწერი და ავტორი მინაწერისა ი. პეტრიწის მომხრეა და ამიტომაც შეუსრულებია მას ეს სამუშაო. სხვანაირად შეუძლებელიც იყო, რადგან ქართული რენესანსის მემკვიდრეობის წინააღმდეგ ბრძოლა ხდებოდა კლასობრივ საზოგადოებაში, რომელიც, თუმცა უილაჯო ფეოდალური მეურნეობის პირობებში, ფრიად დაპირისპირებული მოწინააღმდეგე ძალებით არ ხასიათდებოდა, მაგრამ ერთგვარი წინააღმდეგობა მაინც იყო. ეს ასაზრდოებდა იმ იდეოლოგიურ ბრძოლასაც, რომელიც მაშინდელ საქართველოში ასე თუ ისე წარმოებდა. ჩვენი გადამწერიც რეაქციონური საეკლესიო და საერო არისტოკრატის მოწინააღმდეგე ჩანს და მას, როგორც ერთ-ერთი ბრძოლის იარაღი, ი. პეტრიწის ხელნაწერების გადამწერა აურჩევია.

ეს რომ ასე უნდა ყოფილიყო, იქიდან ჩანს, რომ ჩვენს მწიგნობარს თავისი მინაწერიც გაუკეთებია, რომლიდანაც, როგორც ვხედავთ, ნათელია, რომ ყოფილა ხალხი, რომელთაც ეჯავრებოდათ პეტრიწის ნაწარმოებები, მტრობდნენ მას. კიდევ მეტი, ჩვენი მწიგნობარი ცდილობს ახსნას პეტრიწისადმი სიძულვილი და ამის მიზეზს სიბრძნის, ფილოსოფიის ვერ გაგებაში ხედავს. ვისაც არ ესმის რა არის სიბრძნე, იმათ სძაგთ ეს წიგნიო — გვეუბნება ჩვენი მწიგნობარი. ეს, ცხადია, ცოტა ცალმხრივი ახსნაა, მაგრამ ჩვენს მწიგნობარს ყოფნიდა ის ახსნა, რომელიც გააკეთა: არ ესმით და ამიტომ არიან პეტრიწის წინააღმდეგი; აქ კიდევ უნდა გავიხსენოთ ი. პეტრიწი, რომელიც, მართალია, ასევე იდეალისტურად ხსნიდა თავისი მტრების მოტივაციას, მაგრამ მაინც მთავარ მიზეზს ხედავდა „უმეცრებაში სასწავლოთადათა“ და მისმა მიმდევარმა დიდი ხნის შემდეგაც კი იგივე გარემოება გაიმეორა.

ამ ხნის განმავლობაში გვაქვს შემონახული კიდევ ერთი ძეგლი, რომელიც განსხვავდება მით, რომ, თითქოს, ჩანს იოანე პეტრიწის ნაწერებს მისი მოწინააღმდეგენი მაინც სწავლობდნენ. მართალია, ეს შესწავლა ბრძოლის მოტივებით იყო გამოწვეული, მაგრამ თვითონ შესწავლის ფაქტი მაინც იმის მაჩვენებელია, რომ ი. პეტრიწის მოწინააღმდეგეებს ესმოდათ მისი შეიარაღება. მისი გონებრივი აპარატის სიძლიერე.

ერთი ასეთი ძეგლი შეიცავს ი. პეტრიწის მიერ ხმარებული ქეშმარიტების

ახსნას. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ეს ახსნა ტერმინებისა არაა მაინცა და მაინც საქმის ცოდნითა და საკმაო დაკვირვებით აღჭურვილი, მაგრამ აქაც ფაქტი ფაქტად რჩება, რომ უცდიით მაინც ი. პეტრიწის ნააზრევში შესვლა და სხვებისათვის, ვინც მოისურვებდა, ხელის შეწყობა. ამდენად ეს ახსნა პეტრიწის ტერმინებისა მაინც საინტერესოა, როგორც პეტრიწისადმი დამოკიდებულების ძეგლი, და ჩვენ მას ქვემოთ შევხვებით.

ამჟამად ჩვენ გვინტერესებს ტერმინების ახსნისათვის დართული მასალა, რომლის ტექსტი იკითხება ასე: „აქა პავლე იმოწამების მთქმელი სამ... გვართა გვარად: და საზღვართა საზღვრად: ფილასოფოსი უწოდსო ვითარცა პავლე ხატად უცვალებლად და მქონებლად მამისა სიმდიდრისა. ეს თავი მცოტადრე გახსნის კავშირთა კრულებასა“¹.

აქედან ორი რამაა აშკარა: ა) რომ შენიშვნის ავტორს არ მოსწონებია ი. პეტრიწის ნაწერებში გამომჟღავნებული მანერა პავლეს დამოწმებისა. ეს არ მოსწონს მას იმის გამო, რომ ი. პეტრიწი, თითქოს, იმოწმებს საეკლესიო ავტორიტეტებს შეუფერებელ სააზროვნო სიტუაციაში. ასეთად მას მიაჩნია, მოყვანილი შემთხვევის მიხედვით, ისეთი დამოწმება, როდესაც ლაპარაკია აშკარა წარმართულ დებულებათა შესახებ, რასაც ქრისტიანულ იდეოლოგიასთან, ვითომც, კავშირი არ აქვს; გამოდის, რომ პეტრიწი ბოროტად იყენებს ასეთ ავტორიტეტებს, მათ ეფარება და ასეთ სეცულზე: სჩადის.

ბრალდება ქრისტიანული თვალსაზრისით საკმაოდ დიდი. რას ეხება კონკრეტულად ეს ბრალდება? ამის პასუხი გაგვარკვევდა, თუ რა ჰქონდა ეკლესიას სადავო იოანე პეტრიწთან. ვნახოთ, რას წარმოადგენს ეს ბრალდება და რამდენად დასაბუთებულია იგი. საქმე ეხება პროკლეს წიგნის „განმარტების“ 29-ე თავს.

ძირითადი დებულება, „განმარტებაში“ პეტრიწის მიერ მოტანილი პროკლეს „კავშირნი“—დან განსამარტავად, იკითხება ასე: „ყოველი გზავნაა არსებითი მსგავსებისა მიე რსულ იქნების შემდგომთა პირველთა მიმართ“. ეს არის პროკლეს „კავშირისაგან“ მოტანილი დებულება. როგორ განმარტავს მას პეტრიწი? პეტრიწმა კარგად იცის, რომ აქ ლაპარაკია სიკეთის გადაცემაზე პირველი მიზეზის მიერ შემდგომთათვის და რომ ეს გადაცემა ხდება მსგავსების საშუალებით. რამდენად დიდი ეს მსგავსება, მით უფრო დიდი გადაცემული სიკეთე, ხოლო მსგავსება პირდაპირ დამოკიდებულებაშია „მანლობლობასთან“ დასაბამისადმი. ამიტომაც ამბობს ი. პეტრიწი, რომ დასაბამი ანუ წარმომადგენელი... „ამის მსგავსებისა მიერ წარმოიქმნ შობასა მიზეზიანისა მიზეზისაგან, და კუალად უკუნქვევასა თვისა დასაბამისადმი“². ამრიგად, მსგავსება უდევს საფუძვლად მიზეზისაგან შედეგის (ანუ პეტრიწის ტერმინოლოგიით — „მიზეზიანის“) წამოყენებას და იგივე მსგავსება იწვევს შედეგის (მიზეზიანის) უკუნქვევას, ესე იგი შებრუნებით სწრაფვას თავისი მიზეზისადმი. ამას პეტრიწი

¹ სახ. მუხ. ხელნაწერი (საეკლესიო ფონდისა), № 69 (დანართი შენიშვნები).

² იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 78.

გარკვეულად გამოთქვამს ასე: „რამეთუ ორთავე მიზეზ მსგავსება არს წარმოქმნისაჲცა და კულად თვსთა დასაბამთაღმი უკუნ ქცევისა“.

ეს არის ის ერთი ძირითადი დებულებათაგანი, რომელიც პროკლესგან ამოდის, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, პეტრე იბერის მიერ იქნა განვითარებული და შემდეგში ი. პეტრიწის მიერ შეთვისებული. ესაა ის მსოფლიო რკალი, რომელზედაც მიგვიითებდა სერგი რეშაინელის წიგნის „მიზეზთა შესახებ“ სათაურ-აღწერილობა. ეს საგანთა დაბრუნება დასაბამისაღმი, ესე იგი ღმერთისაღმი, იყო ის დებულება, რომელიც, როგორც ვიცით, ყველაზე უფრო არ აწყობდა ქრისტიან დოგმატიკოსებს, რადგან ამ მსოფლიო ბრუნვის ნიადაგზე სრულიად შებღალული რჩებოდა რიგი საქრისტიანო დოგმები, კერძოდ ცოდვისა და მიზღვისა.

ამ დებულებას არათუ გადმოსცემდა იოანე პეტრიწი, არამედ მას ხაზგასმით უკავშირებდა ღმერთთან სიახლოვესა და მსგავსებას: „რაოდენ უფრო მსგავს, უფრო მახლობელ, და რაოდენ უფრო მახლობელ უფრო მსგავს“. ეს აშკარად წარმართული აზრი, პეტრე იბერის კვალია¹, ი. პეტრიწმა საქრისტიანო აზროვნებას დაუახლოვა და მისი გამართლება მართლაც სცადა პავლეს სახელის მოშველიებით. „ვინაჲცა — განაგრძობს პეტრიწი — სიტყუა ჩემ გონება მზისა პავლესი შემოვალს აქა, რამეთუ იტყვს ხატად და მსგავსად და ეკმაგიოდ („ბრწყინვალებად“) მის ერთისად, რომელსა მამობაჲცა ჰკადრა სიტყუამან“².

ამრიგად, ი. პეტრიწი, მიყვება რა პეტრე იბერის მიერ პროკლეს ასეთი ამოსავალი წერტილის გამოყენებას საღმრთისმეტყველო მიზნებისათვის, მოუზრდებლად იმოწმებს პავლეს იქ, სადაც ქრისტიანული შეხედულების ნიშანწყალი არ არის: „სიტყუაჲ პავლესი შემოვალს აქაო“.

კიდევ მეტი: ი. პეტრიწი, მოყავს რა პავლეს აზრები, აღნიშნავს „მსგავსებისთვის იტყვს, ვითარმედ უცვალებელი ხატიო“ და ამ უცვალებლობას განმარტავს, როგორც მსგავსების მაღალი ხარისხის აღსანიშნავს. „აქა დართვა უცვალებლობისა მსგავსებასა დამინიშნავს ჩუენ უზომოსა და დახშირებულსა“. ეს ყველაფერი პროკლესათვის უმაღლესი ცნების ანუ გუართა გუარის საქმეა. ი. პეტრიწი კი ამას ხსნის, როგორც ღმერთის წყალობას „უპირმშოვისის სიტყვს“ (ესე იგი ქრისტეს) საშუალებით. „ესა და ეს ვითანი ყოველნი — აცხადებს პეტრიწი — და უზომობასა დამიმსახვენ ჩუენ არსთა და ერთთაცა უპირმშოვისისა სიტყვასა“, და ამის შემდეგ ი. პეტრიწი განუღრეკლად მინც დასძენს — „რომელსა ფილოსოფოსი უწოდს გუართა გუარად და საზღვართა საზღვრად“³.

აქაა მოცემული ერთი დამახასიათებელი მომენტთაგანი ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე გადმოტანისა. „უპირმშოვისი

¹ იხ. პეტრე იბერი, საიდუმლო ღმრთისმეტყველება (Theologia mystica), სხვადასხვა ადგილი, სადაც მსგავსებისა და მახლობლობის პრინციპზეა აგებული ღმერთთან ურთიერთობა.

² იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრ., იქვე.

³ იქვე.

სიტყვს“ და „ფილოსოფოსის“ მორიგება, ასეთია პროგრამა ამ დიდი სააზროვნო საქმიანობისა, რომლის გაკეთება დაიწყო დიდმა ქართველმა მოაზროვნემ პეტრე იბერმა და რომლის გაგრძელებას მიზნად ისახავდა მეორე ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი. ეს არ იყო ქართული მასშტაბის საკითხი, ეს იყო დიდი საკაცობრიო პრობლემა: ანტიკურისა და ქრისტიანობის შერწყმა, შერიგება. V საუკუნიდან მოყოლებული ეს მუშაობა გაიშალა დასავლეთის ფილოსოფიაში პეტრეს მოძღვრებათა ნიადაგზე და ამას თავისი ისტორია აქვს, რომელიც დაკავშირებულია ქართველ მოაზროვნესთან, მაგრამ საკუთარი ისტორიის მქონეა და ცალკე უნდა იქნეს გამოკვლეული. საქართველოში ასეთ მორიგებას ანტიკური ფილოსოფიისა ქრისტიანობასთან ი. პეტრიწი იმითმ ეწევა გაცილებით უფრო ადრე დასავლეთზე (ორ საუკუნეზე მეტით), რომ აქ ცოცხლობდნენ პეტრე იბერის ტრადიციები.

ეს, ცხადია, არ ესმოდა ი. პეტრიწის მოწინააღმდეგეს, რომელმაც შესანიშნავი ცნობა მოგვაწოდა ი. პეტრიწის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ. მან, რა თქმა უნდა, პავლეს დასახელება პეტრიწის მიერ სიყალბის ქმნის სურვილით ახსნა და მიაჩნდა, რომ პეტრიწს სურდა პავლეს ამოფარებოდა ანდა მისი საფარის ქვეშ ყალბი აზრები გაეპარებია. ასეთი დანაშაულის ჩადენით, გვამცნობს ჩვენი ავტორი, გასაგები ხდება „კრულვა“, რომელიც თურმე წილად ხდომია ი. პეტრიწს საუკუნეთა განმავლობაში. ავტორმა, მისდა უნებლიეთ, ქართულ ფილოსოფიას ამ განცხადებით დიდი სამსახური გაუწია. ახლა დოკუმენტალურად ვიცით, რომ XIII-დან XVI—XVII სს. ი. პეტრიწი „კრულვის“ ქვეშ იყო და ეს მოხდა იმის გამო, რომ მან ვაბედა და წარმართული აზრებისათვის პავლეს ავტორიტეტის საფარი გამოიყენა. ეს ცნობა ძალიან მნიშვნელოვანია: ჩვენ არ გვაქვს სხვა ცნობა საქართველოს ეკლესიის მიერ იოანე პეტრიწის გასამართლებისა. „კრულვა“ არა უბრალო შეკამათების ანუ მხილების გამოხატულებაა, იგი „გადაცემა“ ანუ „ანათემა“. ეკლესიას, ცნობილია, ასეთი სპეციფიური იარაღი არა ერთხელ გამოუყენებია, კერძოდ, იოანე პეტრიწის მასწავლებლისა და შემდეგ თანამოკალმის — იოანე იტალის მიმართ. ამდენად, „კრულვას“ ი. პეტრიწის მიმართაც ჰქონია ადგილი, მაგრამ ისტორიას ამის შესახებ არავითარი ცნობა არ შემოუნახავს. აქედან აშკარაა, რა დიდი ამბავი ამხილა (თუ სხვები ამას მალავდნენ) ჩვენი შენიშვნის ავტორმა.

ძნელი გასარკვევია — ვინაა ჩვენი შენიშვნის ავტორი. ქართულ ისტორიოგრაფიაში, არც საერთოდ და არც ფილოსოფიურში, თითქმის არავის მიუქცევია ყურადღება ისეთი დიდი მოვლენისათვის, როგორიცაა საეკლესიო გასამართლება ფილოსოფოსისა ანუ მისი ნაწერებისა ისეთ საინტერესო პერიოდში, როდესაც ასეთი ამბებისათვის სხვაგანაც ანალოგიურ მოვლენებს ჰქონდა ადგილი¹.

ქართული კულტურის ისტორია საზოგადოდ იცნობს ასეთს იდეოლოგიურ

¹ ჩვენ ვამბობთ „თითქმის“, რადგან მხედველობაში გვაქვს განსვენებული მოსე ჯანაშვილის ცნობა, გამოთქმული 1909 წელს (ქართული მწერლობა, წიგნი 2, გვ. 111); თითქმის აღნიშნული შენიშვნა გვეთვინოდეს XVII საუკუნის ქართველ კათალიკოსს კრ. ურდუბეგაშვილს.

გასამართლებას. მაგალითად, მობიდანის გასამართლებას ეკლესიის მიერ, აგრეთვე, მიუღებელი აზრებისათვის, მაგრამ არც ეს შემთხვევაა შესწავლილი პროცესუალურის მხრივ, რასაც კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით პატარა ადგილი და მნიშვნელობა როდი აქვს, არამცირე მნიშვნელობა ექნებოდა, რომ გვეჩვენოდა პეტრიწის „კრულის“ ამბავი. აქ რომ ნამდვილ გასამართლებაზე უნდა იყოს ლაპარაკი, ჩანს იქიდან, რომ გარკვეული საბრალდებულო განმარტება არსებულა, რომელიც მოკლე, თუმცა დიდად მნიშვნელოვან, შენიშვნაში არაა და ვერც იქნებოდა მოცემული პირდაპირ საბრალდებულო მუხლების სახით. ჩვენი შენიშვნის ავტორი გვეუბნება, რომ ი. პეტრიწის შემცდარი დებულება „ხსნის კრულვას“, რომელიც პეტრიწს ხვდა წილად. ეს განცხადება არ შეიძლება სხვანაირად გაევიგოთ, თუ არა ისე, რომ „კრულვა“, როგორც გარკვეული მისჯა საეკლესიო სამსჯავროს მიერ, გულისხმობდა გარკვეულ ბრალდებას, რომელიც უცნობია ჩვენთვის, მაგრამ „ხსნის კრულვას“. საფიქრებელია, რომ ი. პეტრიწის გასამართლებას არ მიუთითებს ის ცნობები, რომლებსაც, როგორც ვნახეთ, ის თვითონ გვაწვდის თავის მოწინააღმდეგეთა შესახებ. მართალია, ი. პეტრიწი ლაპარაკობს „ვერაგობასა“ და ამისდაგვარ ამბებზე, რომ მას სდევნიდნენ, ბრძკალებში უყურებდნენ, რომ მისი სულის წაწყვედა უნდოდათ, მაგრამ ყოველივე ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ ის გასამართლებულ იქნა საეკლესიო სამსჯავროს მიერ. შეიძლება გვეფიქრა, რომ იქნებ პეტრიწი გადაეცა კრულვას იოანე იტალთან ერთად, და ეს ჰქონდეს მხედველობაში ჩვენი შენიშვნის ავტორს, მაგრამ ამის საწინააღმდეგოდ ბევრი რამ ლაპარაკობს.

ჯერ ერთი, „ქართველთა და ბერძენთა შორის“, რომელზედაც ლაპარაკობს ი. პეტრიწი, თითქოს დევნას არ უნდა ეხებოდეს და მას კავშირი უნდა ჰქონდეს სიტყვა „მიქმესთან“, რომლის სიტყვა „შორისთან“ გააზრებული უფრო უნდა მიუთითებდეს ი. პეტრიწის საქმიანობას ქართველთა და ბერძენთა შორის¹.

მიუხედავად ყველა ამისა, მთავარი მაინც ის არის, რომ ი. პეტრიწის „განმარტებას“ ეხება ბრალდება, რომელზედაც მიუთითებს შენიშვნის ავტორი და პეტრიწის ეს ნაშრომი ბიზანტიური სინოდის დროს, რომელმაც იოანე იტალი და სხვები გაასამართლა, დაწერილი არ იყო.

შენიშვნის უკანასკნელმა სიტყვებმა: „ეს თავი მეტადრე გახსნის კრულვასა“ მიიქცია პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის ყურადღება. „უკანასკნელი სიტყვები, წერს პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, საფიქრებელია, წარმოადგენს რომელიღაც კომენტატორის გალაშქრებას იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ, ალბათ იმიტომ, რომ იოანემ პავლე მოციქული დამოწმა თავისი წარმართული აზრის გასამართლებლად“². კომენტატორის გალაშქრების გამოსახატავად „კრულვა“ ზედმეტი ამბავი იქნებოდა. კრულვა აქტია — გადაცემა ანუ შეჩვენება, რომელსაც პერსონალურ-სუბიექტური განსაზღვრულობა არ შეიძლება ახასიათებდეს. ამისგან დამოუკიდებლად პროფ. ს. ყაუხჩიშვილმა მაინც ხაზი გაუსვა „კრულვას“, რო-

¹ შეად. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის კომენტარებს, იოანე პეტრიწი, შრომები, I, გვ. XVI.

გორც როგორღაც განსაკუთრებულ მოვლენას, რომელსაც ახსნა ესაქიროვ-ბოდა¹.

რა თქმა უნდა, ი. პეტრიწის გასამართლების პირდაპირი საბუთი ჩვენს განკარგულებაში არაა, მაგრამ „კრულვა“, რომელსაც კიდეც „გახსნა“ ესაქი-როვბოდა, უდავოდ არაა ჩვეულებრივი შეკამათება ანუ შებრძოლება, რაგინდ მკაცრი უნდა ყოფილიყო იგი. ამის გარდა, კიდეც არსებობს ერთი საბუთი, რომ-ლის მიხედვით აქ მართო ლიტერატურულ-იდეოლოგიურ კამათში არ უნდა იყოს საქმე. მართლაც და, ასე რომ იყოს, სხვა შემთხვევაც არის პავლეს დამო-წმებისა ი. პეტრიწის მიერ თავის იმავე ნაშრომში. საკითხავია, რატომ არ მო-იხსენია ეს სხვა შემთხვევებიც კომენტატორმა თუ მოკამათემ, თუ მას მხო-ლოდ ეს აინტერესებდა.

ბრალდების ფორმულირება ჩვეულებრივი და დამახასიათებელია: მუხლი პირველი შეიცავს ბრალდებას — „აქა პავლე იმოწამების მთქმელი სამ(ებისა)— გვართა გვარად და საზღვართა საზღვრად“. მუხლი მეორე: „ფილოსოფოსი უწოდეს ვითარცა პავლე ხატად უცვალებელად და მქონებელად მამათა სიმდიდ-რესა“. მაგრამ განა ამაზე ნაკლები ამბავი იყო იმავე პავლეს დამოწმება ნეგა-ციის დიალექტიკის გამო, სადაც ნეგაციის ანუ ნეგატიურის დადებით პოზი-ტიურ ღირებულებაზე იყო ლაპარაკი? მანძილი, რომელიც გაიარა ანტიკურმა დიალექტიკამ თავის მიწურულში პროკლედან პეტრე იბერამდე, ნათლადაა აღდგენილი იოანე პეტრიწის კომენტარის 139-ე თავში, სადაც „მყოფობასა“, როგორც პოზიტიურის, და „არმყოფის“ ისეთი ურთიერთობაა გარკვეული, რომლის პირობებში ისინი ერთი და იგივე ანუ, უფრო სწორად, ერთი მთლიან-ობის მოწინააღმდეგე ელემენტებია. იქნება ეს აზრთა სხვა წყობა იყო, დამო-რებული ზემოთ მოყვანილ ბრალდებათა მუხლებისაგან?

არა, აქ არათუ სხვა რაიმე ამბავია მოტანილი, არამედ იგივე გარემოებაა აღნიშნული, რაც ბრალდებათა პირველ მუხლში, მაგრამ ცოტა უფრო რთუ-ლად თქმული, ნეგაციის დიალექტიკაში ჩაქსოვილი. ასე, თუ ბრალდება ლაპა-რაკობს, რომ პეტრიწმა (და პროკლემაც) ღმერთი გვართა გვარად ანუ „საზ-ღვართა საზღვრად“ აღიარესო, აქ, 139-ე თავში, ლაპარაკია „პირველსა საზღვარ-სა და პირველსა უსაზღვრობის შესახებ“, რაც იმავე „საზღვრის დასაზღვრას“ ნიშნავდა, მხოლოდ მყოფობის — არმყოფობის იმ დიალექტიკურ შეერთე-ბაზე, რომელიც წინააღმდეგობათა მთლიანობაში გამოითქმოდა². ნეგატიურის, ესე იგი არმყოფობა, დადებითად, ესე იგი მყოფობად, გამოცხადებას, პეტრიწის თქმით, თითქოს ეთანხმება პავლეს. „რამეთუ ვითარ არა მყოფი ერთვე არს, ვინაჲ არ მყოფსაცა დაჰმეუფნა ზესთ ძალმან ერთთა ერთისამან და ესე იგი არს ჩემისა პავლესი, რომელმან უწოდა არ მყოფსა ვითარ მყოფსა“³.

აქ ერთი ყველაზე აშკარა ადგილია პეტრიწის „განმარტებაჲ“-სა, სადაც

¹ პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი, დას. ნაშრ. და ადგილი.

² საინტერესოა, რომ რუსთაველმა თავის ცნობილ სტროფში—792 სთქვა: „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ხის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“.

³ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 171.

მოცემულია ცდა ქრისტიანობისა და ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის შერიგებისა და ისიც ისეთ მწვავე საკითხთან დაკავშირებით, როგორცაა ნეგატიურის პოზიტიურობა, რაც საფუძვლად ედო პეტრე იბერიის ნეგატიურ თეოლოგიას. მიუხედავად ამისა, მიუხედავად იმავე პაულეს დამოწმებისა ასეთი საკითხის გამო, ჩვენი შენიშვნის ავტორი ასეთ შემთხვევაზე არ ლაპარაკობს. მართალია, შენიშვნის ტექსტი ლაპარაკობს „მეტადრე გახსნის“ შესახებ და ეს შედარებითი მომენტი რამოდენიმედ, შეიძლება, ამართლებდეს შენიშვნის ავტორს.

არის კიდევ ერთი მომენტი ჩვენს შენიშვნაში: ზუსტად მისი ტექსტი იკითხება, როგორც ვნახეთ, ასე — „ეს თავი მეტადრე გახსნის კავშირთა კრულებასა“. გამოდის, თითქოს, რომ „კრულება“ ეხებოდეს „კავშირს“, ესე იგი პროკლეს თხზულებას, მაშინ გამოვიდოდა, რომ საქართველოში XI—XVI—XVIII საუკუნეებამდე ი. პეტრიწის „კრულებას“ კი არ ჰქონდა ადგილი, არამედ პროკლეს წიგნს, რომელიც უნდა იგულისხმებოდეს „კავშირთა კრულების“ ქვეშ. მაგრამ ასეთ ინტერპრეტაციას გარკვეულად ეწინააღმდეგება ის უბრალო გარემოება, რომ კრულების გასახსნელი მასალა, როგორც ის მოყვანილია და ასახელებულ შენიშვნაში, ეხება ი. პეტრიწის „განმარტებას“ ტექსტს და არა პროკლესას. ბრალდება, რომელიც წამოყენებულია შენიშვნაში, არ შეიძლება პროკლეს ეხებოდეს, რადგან მას როგორც წარმართს არ შეეძლო დაემოწმებია პაულე მოციქული თავისი ფილოსოფიური დებულებების დასადასტურებლად.

ამდენად, ჩვენს შენიშვნაში ერთგვარი შეუსაბამობაა. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ „კრულებას“ რაიმე სხვა მნიშვნელობა აქვს ჩვენს ტექსტში, მაგალითად თავდაპირველი მნიშვნელობა — სიტყვა კრულებებისაგან, რაც შეეკრასა ანუ, საბოლოო ანგარიშში, აკრძალვასთან ყოფილიყო დაკავშირებული, მაგრამ ესეც შეუძლებელია, რადგან სიტყვა „კრულება“, რომელიც ტექსტში უკავშირდება სიტყვა „გახსნას“, ძირეულად ეწინააღმდეგება შენიშვნის მთელს აზრს, აქედან ნათელია, რომ სიტყვა კრულება არაფერს სხვას არ უნდა ნიშნავდეს, გარდა გადაცემისა, შეჩვენებისა (ანათემისა).

გაუგებრობა, რომელიც თან ახლავს გამოთქმას „კავშირთა კრულებებისა“, უნდა მოწმობდეს, რომ ჩვენი შენიშვნის ავტორი არაა მთლად საქმის კერსში, და იმას, რაც ი. პეტრიწს შეეხებოდა, მიაწერს „კავშირთა“, ესე იგი პროკლეს წიგნს, რაც, როგორც გაირკვა, უაზრო და გაუმართლებელია. გამოდის, რომ შენიშვნის ავტორი ლაპარაკობს მისთვის რამდენიმედ შორეულ ამბავზე, რომლის ფაქტიური ვითარება მან არ იცის და ცნობებს ურევს ერთიმეორეში. ჩვენ არ ვიცით ვინაა შენიშვნის ავტორი. ხელნაწერთა ერთ ფურცელზე, რომელიც ამ შენიშვნასთან ერთად მოთავსებულია XVI საუკუნის ხელნაწერზე მიკრულ კონვერტში, ქვემოთ მართლაც აწერია სახელი „ქრისტეფორე“ ჯვარის სიმბოლოთი. ვინც არ უნდა იყოს ეს ქრისტეფორე — XVII ს. ქართველთა კათალიკოსი თუ სხვა ვინმე — ერთი უდავოა, რომ ის მოგვითხრობს შორეულ ამბავს, რომლის ფაქტიურ და დოკუმენტალურ ვითარებაში იგი საეცებით ვერ ერკვევა.

მართალია, შენიშვნა ახლავს XVI ს. ხელნაწერს პროკლეს „კავშირის“ და ი. პეტრიწის „განმარტებაჲსა“, მაგრამ კრულების ამბავი, ჩანს, გაცილებით უფრო ადრინდელია, ესე იგი XVI საუკუნემდე უნდა მომხდარიყო. თუ შენიშვნის ავტორი ლაპარაკობს „კავშირთა კრულებაზე“, მას მხედველობაში უნდა ჰქონდეს ი. პეტრიწის განმარტებები, როგორც ეს მის მიერ მოყვანილი ადგილიდან დასტურდება; მაგრამ ჩვენი ავტორი მაინც „კავშირზე“ ლაპარაკობს, რადგან, როგორც ვიცით, ორივე ეს წიგნი ერთად იყო, თავების მიღვევებით. სამწიგნობრო პრაქტიკამ დააყენონა, რომ პროკლეს წიგნსაც და მის კომენტარსაც ერთად მაინც „კავშირსაც“ უწოდებდნენ, თუმცა შეიძლებოდა ლაპარაკი ი. პეტრიწისა და პროკლეს ტექსტზე ყოფილიყო.

თუ ეს უკანასკნელი მოსაზრება სწორი არაა, მაშინ, ცხადია, რომ შენიშვნის ავტორი ლაპარაკობს ადრინდელ ამბავზე, რომლის ყოველი მხარე მისთვის ცნობილი არაა. ამ შემთხვევაში ერთი მაინც სწორია დასახელებულ შენიშვნაში, რომ გადაცემულ ანუ კრულებულ იქნა არა ავტორი — პეტრიწი, არამედ მისი წიგნი, რადგან, როგორც აქედან ირკვევა, „კრულება“ მისი სიკვდილის შემდეგ მომხდარა¹.

ჩვენ საკმაოდ დიდხანს შევჩერდით მოყვანილ შენიშვნაზე, რადგან იგი შედარებით ყველაზე მნიშვნელოვან მომენტს ეხება ი. პეტრიწის დევნის ისტორიაში, მიუხედავად იმისა, რომ დასახელებული ფაქტის დაზუსტება ძნელდება. შენიშვნის ავტორი XVII საუკუნეს რომ ეკუთვნოდეს უდავოდ, მის მიერ მოწოდებული ცნობა არაა ამის გამო ვალდებული იმავე XVII საუკუნეს ეკუთვნოდეს. ეს ისტორიოგრაფიის ელემენტარული ამბავია. ამდენად, რა ნაკლის შემცველიც არ უნდა იყოს ჩვენი შენიშვნის ტექსტი, მას დიდი მნიშვნელობა აქვს, როგორც ი. პეტრიწის წინააღმდეგ ბრძოლის უდავო დადასტურებას.

თუ აღნიშნული ხნის განმავლობაში ი. პეტრიწის წინააღმდეგ ბრძოლის სხვა რომელიმე ხელსაწები დოკუმენტი XIII—XVI—XVII საუკუნეებამდე არ მოგვეპოვება, არსებობს მოგვიანო ხანის მითითებები, რომლებიც იმ დროს ეკუთვნიან, როცა მწიგნობრობა საქართველოში კვლავ გამოცოცხლების ნიშნებს გამოავლენს; ამ მითითებათა შორის ასეთის თუ ისეთის სახით გვაქვს ისეთებიც, რომლებიც ი. პეტრიწის წინააღმდეგ ბრძოლას როგორღაც გვიჩვენებენ.

ასეთ მოვლენათა შორის შეგვიძლია დავასახელოთ სანიმუშოდ სულხან-საბა ორბელიანის ერთგვარად მაჩვენებელი დამოკიდებულება პეტრიწის მიმართ და ტიმოთე გაბაშვილის მოწმობა.

ტ. გაბაშვილი წერს: „პროკლეს დიოდოხოსის პლატონისი წიგნი იპოვნების საქართველოსა შინა. უკეთუ მართლმადიდებლობით სძებნიდე, ღვთის მეტყველება მაღალი და ქეშმარიტი გეპოვოს და უკეთუ ვერ კეთილად და უგულსხმოდ ეძიებდე, ჰპოვნე მას შინა ღელვანი და მთხრებლნი არიოზისნი და ორიგენისნი“².

¹ როგორც ითქვა, ყველა აღნიშნულს მნიშვნელობა აქვს, თუ „კრულება“ იმ მნიშვნელობით არ იხმარება, როგორც ეს აქვს საბას ლექსიკ., 315, 12.

² ტ. გაბაშვილი, წერა-კითხვის საზ. ფონდი № 3249.

ეს განცხადება XVIII საუკუნეს ეკუთვნის, მაგრამ იგი ისტორიული ხასიათის დოკუმენტია და პეტრიწისადმი დამოკიდებულებისა და მისი შედეგების ისტორიას გულისხმობს გაცილებით უფრო აღრინდელი დროისად. როგორც აღინიშნა, ისტორიული დოკუმენტი არაა მიჯაჭვული თავისი შედეგების ხანასთან და იგი შეიძლება გაცილებით უფრო აღრინდელ ძეგლებს ეხებოდეს; ასეა, ჩანს, ამ შემთხვევაშიაც. ჯერ ერთი, მითითება გულისხმობს ორს, ერთ-მეორის საწინააღმდეგო მიდგომას პეტრიწისადმი: მართლმადიდებლურსა და საწინააღმდეგოს — „ვერ კეთილს“ და „უგულისხმოს“. მასასადამე, ავტორის დასკვნა ემყარება ფაქტებს, რომლებიც მან იცის პროკლეს წიგნისადმი დამოკიდებულებისას. მხედველობაში ვიქონიოთ ამ შემთხვევაშიაც ზემოთ აღნიშნული ტრადიცია პროკლეს წიგნის დასახელებისა და მისი მთარგმნელისა და განმმარტებელის გულისხმობისა. ასე რომ, რაც პროკლეზე ითქმის, ის ი. პეტრიწზე ვრცელდება, რადგან პროკლეს, როგორც წარმართული ფილოსოფიის წარმომადგენელს, ვერავენ მოთხოვდა „მართლმადიდებლური“ აზრების ქადაგებას. ცხადია ამისთვის, ესე იგი პროკლეს წიგნის გამოყენებისათვის, პასუხისმგებელი იყო ი. პეტრიწი (და პეტრე იბერი).

ეს ერთი. მეორე ის, რომ ორივე თვალსაზრისის გამოვლენა იყო ისტორია პროკლეს წიგნის გაგებისა და რამდენადაც ტიმოთე გაბაშვილი მიუთითებს მის „არაკეთილ“ გამოყენებას, ამდენად, ცხადია, იმათ მხრივ, ვინც „მართლმადიდებლურად“ კითხულობდა პროკლეს, ერთგვარი საბრძოლო მიმართება იყო გაშლილი სხვაგვარად მოაზროვნეთა წინააღმდეგ. ამდენად, ორი ერთ-მეორის საწინააღმდეგო თვალსაზრისის მოხაზვა თეორიული მსჯელობა კი არ იყო, არამედ ფაქტიურ მოვლენებზე აგებული ცნობა. ტიმოთე გაბაშვილის ეს ცნობა. აგრეთვე, ადასტურებს იმ ფაქტს, რომ პროკლეს გაგების ირგვლივ წარმოებდა ბრძოლა, რაც, რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლისა, ეხებოდა იმას, ვისი მეოხებით პროკლეს „წიგნი იპოვნებოდა“ საქართველოსა შინა“. ამდენად, ტიმოთე გაბაშვილის განცხადება ისტორიული დოკუმენტია პეტრიწის ირგვლივ ბრძოლისა, რომელშიც ჩვენ „მართლმადიდებლური“ ამბავი ყველაზე ნაკლებ გვიინტერესებს, მაგრამ მაინც გვეხება, რადგან ეს ბრძოლა პეტრიწის წინააღმდეგ „მართლმადიდებლობის“ დროშის ქვეშ ხდებოდა.

ამას გარდა, ტიმოთე გაბაშვილის ცნობა-დახასიათება პირდაპირ აკრავს XIII საუკუნეს და იქედან იწყებს თავის ისტორიას პეტრიწის (პროკლეს) ირგვლივ იდეოლოგიური ჯახისა. ამაში გვარწმუნებს ის ახლობრივი დახასიათება პროკლეს „არა კეთილი“ გაგებისა, რომლის ისტორიულ სახეებს ჩვენი ავტორი არიოზისა და ორიგენის ქადაგებაში ხედავს. ამით საინტერესო მდგომარეობა იქმნება: უდავოა, რომ ტიმოთე გაბაშვილის შენიშვნა-ცნობა სწვდება XIII საუკუნის მინაწერამდე, რომელიც XIII ს. ხელნაწერს აქვს გაკეთებული. მასასადამე, ტიმოთემ, ცხადია, იცის ეს მინაწერი. მაგრამ ესეც ცხადია: მან არა მარტო იცის XIII ს. პროკლეს წიგნის მინაწერი, არამედ იმეორებს, ესე იგი იზიარებს მას. ამ გაზიარებისას, ესე იგი იმის მიღებისას, რომ პროკლეს წიგნით ისარგებლეს არიოზმა და ორიგენმა, ჩვენი ავტორი იზიარებს იმ შეცდომასაც, რომელიც აღნიშნეთ XIII საუკუნის მინაწერის ავტორის მიმართ, სახელ-

დობრ, რომ ქრონოლოგიურად აქ ლაპსუსია და IV საუკუნის მწიგნობარნი V საუკუნის ძეგლით ვერ ისარგებლებდნენ.

ამ გარემოებას ამაჟამად არ აქვს მნიშვნელობა: ჩვენთვის მთავარია, რომ შეცდომითაც და სისწორითაც ტიმოთე გაბაშვილის ნათქვამი ეხება პროკლეს (პეტრიწის) წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიას XIII საუკუნიდან და მის შინა-არსს „მართლმადიდებლურ“ და „არა კეთილ“ გაგებათა შორის ბრძოლაში ხედავს. ესაა მთავარი და ამ ცნობისათვის, რომელიც მაინც ისტორიული დოკუმენტის სტილითაა გაკეთებული, უნდა ვუმაღლოდეთ ტიმოთე გაბაშვილს. რა თქმა უნდა, მის ნათქვამში მარტო წარსული კი არ მოჩანს; მას მაინც შესაძლებლად მიაჩნდა, რომ ანტიმართლმადიდებლური, „არა კეთილი“ ელემენტი ეკლესიის თვალსაზრისით მართლაც იყო პეტრიწის მიერ პროკლეს მიღებასა და თვით პროკლეს ნააზრევშიაც და აქაც, უნდა ვღიაროთ, ჩვენი საეკლესიო მწიგნობარი თუ დიდი ცოდნის არა — მან სხვებივით აურია არიოზისა და პროკლეს დრო — დიდი მიხედვრის კაცი მაინც ყოფილა.

რაც შეეხება იმას, რომ ტიმოთე გაბაშვილი, ი. პეტრიწზე ორგვარი თვალსაზრისის მქონე, ცოტა ორჭოფობს ანტონ ბაგრატიონის მიერ პეტრიწის აღორძინების ცდასთან დაკავშირებით, ამაზე სათანადო ადგილზე გვექნება ლაპარაკი. ყოველ შემთხვევაში ასეთია, თუმცა გვიანი (XVIII საუკუნის) ძეგლის მნიშვნელობა ი. პეტრიწის (და პროკლეს) წინააღმდეგ ბრძოლაში ერთგვარი გარკვეულობის შეტანისათვის. ტიმოთე გაბაშვილს არ მოუყვანია ამ შემთხვევაში მასალები პეტრიწიდან (პროკლედან, სხვა შემთხვევაში ის ამას აკეთებს), მაგრამ სამაგიეროდ მოგვცა ის საერთო ხაზი „პლატონისის წიგნის“ ბედისა, რომლითაც სავეე იყო ხანა XIII საუკუნიდან ვიდრე XVI, XVII ს-მდე.

განვიხილოთ ასევე მოგვიანო ძეგლი, საიდანაც თავისებურად ჩანს იოანე პეტრიწის „განმარტებაჲს“ ბედი და ადგილი ქართული მწიგნობრობისა და აზროვნების ისტორიაში.

ეს ძეგლი არის სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“. ის არ წარმოადგენს ი. პეტრიწის საქმიანობის ისტორიულ ცნობას ანუ დახასიათებას, მაგრამ ასეთი დახასიათება თუ ისტორიული მისი შეფასება მოცემულია სხვა გზით. საბას ლექსიკონში ფილოსოფიურ ცნებებს — ტერმინებს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს: ისინი უფრო ვრცელია, ვიდრე სხვა ტერმინების განმარტება, და ერთგვარი შემეცნებითი მიზანდასახულობა ახასიათებს. სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიური საქმე, ამ შემთხვევაში ფილოსოფიური ტერმინებისა და ცნებების განმარტების სახით მოცემული, პირველი მნიშვნელოვანი ცდაა ხანგრძლივი გავერანების შემდეგ ერთგვარად ფილოსოფიური საქმიანობის განახლება. ს. ორბელიანს არ დაუსახავს და ვერც დაისახავდა, დროის პირობების მიხედვით, მიზნად ფართო საფილოსოფოსო მუშაობას, სათანადო თხზულებების გაშლით. ამ ისტორიულ სიტუაციაში მას შეეძლო მხოლოდ ლექსიკოგრაფიულად, ცალკე ტერმინებსა და ცნებებთან დაკავშირებით ეცადა რამდენიმედ მაინც ეჩვენებინა — რა შეინარჩუნა ქართულმა აზროვნებამ აღრინდელი

ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან. მეტის გაკეთება, ისტორიულად, ს. ს. ორბელიანს არც ევალებოდა და არც შეეძლო¹.

სწორედ ასეთ სიტუაციაში ისმება საკითხი — რა გვარად არის ასახული ს. ორბელიანის მიერ მოტანილ ფილოსოფიურ მასალაში პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე და ემჩნევა თუ არა როგორც მოტანილი მასალის ოდენობის მხრივ, ისე მისი გადმოცემის ხასიათის მხრივაც ის ბრძოლა და შევიწროება, რომელიც გამოიჩვენა ი. პეტრიწის მიმართ სხვა, აქამდე განხილული წყაროების მიხედვით. ასევე ბუნებრივია საკითხი, როგორია ხვედრითი წონა პეტრიწიდან ამოკრეფილი მასალისა ტერმინების განმარტებისათვის შედარებით სხვა ავტორებთან.

ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონის დამახასიათებელი იყო ის მეტად საყურადღებო გზა ანუ მეთოდი, რომელიც მან გამოიყენა თავისი ლექსიკონის შედგენისას. ამაზე ქვემოთ არის შედარებით უფრო ვრცელი ლაპარაკი და აქ მხოლოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ს. ს. ორბელიანის მეთოდი — სიტყვების განმარტებისას (განსაკუთრებით ფილოსოფიურის) სათანადო ლიტერატურულ ძეგლებზე დამყარება, უაღრესად დასაფასებელია იმ პირობებში. აი, სწორედ ასეთი მეთოდის წყალობით საშუალება გვეძლევა დღეს გავარკვიოთ: როგორია ხვედრითი წონა პეტრიწის თხზულებათა გამოყენებისა და როგორაა ეს მასალა გამოყენებული? ზედმეტია იმის გარკვევა, რომ ამ გზით, ესე იგი შემოვლილის გზით, საშუალება გვეძლევა ვიცოდეთ, რა ისტორიულ-ფილოსოფიურ განწყობილებაში მიაღწია პეტრიწის ფილოსოფიურმა მასალამ ს. ს. ორბელიანის დრომდე და ხომ არ ჩანს ამ გარემოებაში პეტრიწის ნაწარმოებთა ისტორიული ბედი.

ერთის შეხედვით, იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ XVIII საუკუნემდე ი. პეტრიწის ნაშრომს — პროკლეს „კავშირის“ თარგმანსა და პეტრიწის „განმარტებას“ ისეთი სახით მოუღწევია, რომ ფილოსოფიური მუშაობის განახლების თუ ცოტაოდენი გამოცოცხლების უმალ ი. პეტრიწის ტექსტებისათვის მიუმართავთ და იქიდან მრავალი მასალა გადმოუღიათ. ფაქტია: როგორც უფრო მკაფიოდ ქვემოთ არის ნაჩვენები, რომ ს. ს. ორბელიანმა დიდაც რომ ისარგებლა ი. პეტრიწის ფილოსოფიური მასალით და ჩვენც სწორედ ამიტომ მივმართეთ ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონს, სადაც, როგორც ითქვა. პირველი ცდა გვაქვს ხანგრძლივი უილაჯობის შემდეგ ფილოსოფიური საკითხების კვლავ წამოჭრისა. ასეთი მასალა, ცხადია, ს. ს. ორბელიანთან არის, მაგრამ ჩვენ ამჟამად ისტორიული თვალსაზრისი გვანტერგებს და, სახელდობრ, ის — არის თუ არა ს. ს. ორბელიანის მიერ ი. პეტრიწისაგან მოწოდებული მასალის გამოყენება იმ ნიშნის მატარებელი, რომ ი. პეტრიწი მაინც შედარებით უფრო ნაკლებადაა გამოყენებული და ყოველ შემთხვევაში ამ გამოყენებას თავისებური — უფრო ფრთხილი, თავდაპირვითი ხასიათი აქვს. ყველა ამის შემო-

¹ ვსარგებლობდ ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით გამოცემით. ს. ს. ორბელიანი, „სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი“, თბილისი, 1949.

წმება შეგვიძლია დოკუმენტალურად და მისი მიხედვით ჩვენთვის საინტერესო საკითხის გარკვევა.

„ლექსიკონის“ დაკვირვებული და ნიჭიერი გამომცემელი სოლომონ იორდანიშვილი წერდა ჩვენი საკითხის შესახებ: „ცნობილია, რომ საბა ბიბლიის შემდეგ ჩვენს ფილოსოფიურ თხზულებათაგან ყველაზე მეტად იოანე პეტრიწის ნაშრომებს დასესხებია, როგორც ციტაციის ისე ცნებების განმარტებათა შედგენის მხრივ“. ჩვენს ავტორს გამოუთვლია კიდევ, რომ საბას პროკლეს „კავშირი“-დან მართო „80-ზე მეტი სიტყვა ამოულია“¹. ეს, ცხადია, ასეა და საბა საგრძნობლად იყენებს ი. პეტრიწის მასალას. საბას პირდაპირ ეტყობა ტენდენცია რაც შეიძლება მეტად ესარგებლნა ი. პეტრიწის მასალით. ამით გახსნა მან თავისი ლექსიკონი (ცნება „აობის“ განმარტებისას) და შეძლებისდაგვარად მოეყვანა სათანადო ადგილი პეტრიწის „განმარტებიდან“. ს. ს. ორბელიანის ასეთ ტენდენციას ადასტურებს მის მიერ ჩამოთვლილ დიდ ფილოსოფოსთა შორის პირველ ადგილზე ი. პეტრიწის მიერ მოწოდებული მასალის დასახელება. ასე, საბა წერს: „გამოვიღე... რომელიმე ღრმათა ფილოსოფოსთა წიგნებთაგან და ღთისმეტყველებათა კავშირთა პროკლეს პლატონურითა დიადოხოსთა, არისტოტელეს და პორფირის კატელორითაგან...“².

საბას რომ ამ ჩამოთვლის დროს წარჩინებით გამორკვეული ტენდენცია აქვს, ნათელია „საღთო წერილთა“ პირველ ადგილზე მოთავსებიდან. მას, ცხადია, საღთო წერილი მართლაც პირველ ადგილზე და ყველაზე მეტად აქვს გადმოცემული.

ამის შემდეგ დასახელებულია ი. პეტრიწის მასალა „პროკლეს კავშირი“. აქაც, როგორც სხვა შემთხვევებშიაც, „პროკლეს კავშირთა“ დასახელება მისი მთარგმნელისა და კომენტატორის დასახელებას ნიშნავს უპირველეს ყოვლისა ყოველ შემთხვევაში, „პროკლეს კავშირი“ პირველ ადგილზეა ფილოსოფოსთა შორის, რაც შეიძლება ნაწილობრივ პლატონის ხარჯზეც ხდებოდეს. შემდეგ მოდის არისტოტელე და სხვები.

უდავოა სოლომონ იორდანიშვილის დაკვირვება: საბას სურდა, უპირველეს ყოვლისა, დაყრდნობოდა ფილოსოფიურ ცნებათა განმარტების დროს ი. პეტრიწის მასალას. ფილოსოფიის საქმის გამოცოცხლება საქართველოში ი. პეტრიწის საქმის განახლებით უნდა მომხდარიყო, რაც ახალი საზოგადოებრივი ინტერესების ნიადაგზე, რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო ფეოდალური რეაქციის პირობებში, ნელ-ნელა იქნებოდა შესწავლილი. ეს იყო ტენდენცია, დროის მოთხოვნილებების ერთგვარი კარნახი, მაგრამ ამ საქმის განხორციელება, მიუხედავად აღნიშნული ტენდენციისა, არ მოხერხდა. ამ ისტორიულ სიტუაციაში ო. პეტრიწის გამოყენება საბას მიერ, შედარებით სხვა ფილოსოფიურ ავტორთან, არ შეესაბამება თავის განხორციელებაში საბას ტენდენციას. თუ ეს ასეა, ამ წინააღმდეგობას ახსნა უნდა და ეს ახსნა, უნდა ვიფიქროთ, იმაში მდგომარ-

ს. იორდანიშვილი წინასიტყვაობა ს. ს. ორბელიანის „ლექსიკონისათვის“, გვ. XXI.

² იქვე, გვ. XXII.

რომ, რომ საბას სურვილმა და ტენდენციამ კი არ გადაწყვიტა საკითხი, არამედ ისტორიული აუცილებლობის კანონმა, რომელიც ამ შემთხვევაში გამოიხატა წინა საუკუნეების ბრძოლის ანარეკლით, რომელიც ი. პეტრიწის ნაშრომთა წინააღმდეგ იყო გამართული. საბას დიხაბაც სურდა „საღთო წერილთა“ შემდგომად პირველ ადგილზე პეტრიწის მასალას დამყარებოდა. მოხერხდა ეს? განვიხილოთ სრულიად მოკლედ ეს გარემოება.

ჯერ ერთი, უნდა აღინიშნოს, რომ შედარებით გაცილებით უფრო მეტი ადგილი ფილოსოფიურ ცნებათა განმარტების საქმეში უჭირავს ი. დამასკელს, სახელდობრ, მითითებას „კათიღორიაზე“. ამ საკითხს ეხება ქვემოთ თავი, განკუთვნილი ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიური საქმიანობის შესახებ, და ანაზე აქ არ შევჩერდებით. ფაქტი ისაა, რომ, მიუხედავად განცხადებისა, საბას ი. პეტრიწის ტექსტით არ უსარგებლნია ისე, როგორც, მაგ., დამასკელის ტექსტით. ეს ეხება, ასე ვთქვათ, რაოდენობას.

რაც შეეხება არსებითად ტექსტის გამოყენებას — აქაც ამავე გარემოების დამადასტურებელ საინტერესო მოვლენასთან გვაქვს საქმე. მართლაც და, ი. დამასკელით სარგებლობისას საბა მიჰყვება დამასკელის ტექსტს და თითქმის სიტყვა-სიტყვით მოჰყავს იგი. რატომ უნდა, არის შემთხვევები, სადაც საბა შორდება დამასკელს, ანუ გამოსტოვებს ზოგ ადგილს სხვათა ტექსტისაგან (დამასკელის, არსენ ივალთოელისა და სხვ.), მაგრამ ი. პეტრიწის ტექსტს ის მაინც ამოკრეფით იმოწმებს ანუ მოიხმარს. სხვა ავტორთა შესახებ ეს, როგორც ითქვა, ნაჩვენები იქნება ქვემოთ. ახლა ორიოდ მაგალითი ი. პეტრიწის ტექსტის ისეთი გამოყენებისა, სადაც ჩანს, რომ ეს ამოკრეფა გარკვეულს ტენდენციით მიდის, საბა იძულებული ჩანს ანგარიში გაუწიოს ისტორიულ ტრადიციას პეტრიწის ზოგიერთი ადგილის „მართლმადიდებლურად“, როგორც ტიმოთე გაბაშვილი იტყოდა, „საეკვოს“.

თავის ლექსიკონში, როგორც წესი, საბა ასახელებს თხზულებებს, რომელთა მიხედვით იცნობა ავტორი. პირველივე სიტყვა ასო ანზე — „აობა“ — მოყვანილია მითითებით „კავშირზე, 18“. ეს ნიშნავს — იხილე „კავშირის“ მეთვრამეტე თავიო. რას უნდა ნიშნავდეს ეს მითითება — თითქოს უნდა მოტანილი ყოფილიყო ტექსტი პროკლესაგან და მოყვანილი ისე, როგორც, მაგალითად (ქვემოთ), ი. დამასკელისაგან.

არაფერი ამის მსგავსი აქ არა გვაქვს: საბა მთელი თავისი განწყობით განმზადებულია დაემყაროს ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის განახლებების გზების ძიებისას ი. პეტრიწის ტექსტს. საბა, ლექსიკონის ვახსნის პირველი სიტყვის აღნიშვნის უმალ ტერმინებით — ა, აობა, ამკარად მიუთითებს — საამისო დრო დამდგარა — ი. პეტრიწის განმარტების გარკვეულ ადგილს — 18 თავს. მაგრამ ამ შემთხვევაში უკვე აღარ გვაქვს პირდაპირი ციტირება ამა თუ იმ ადგილისა. ადგილები მოყვანილია შერჩევით, დიდი სიფრთხილით.

პროკლეს დებულება, რომელსაც ეხება პეტრიწის კომენტარი, იკითხება

სე: „ყოველი მომცემი სხუათა აობისა პირველ თვთ იგი არს მყოფ და ა“¹. ს. ს. ორბელიანს მხედველობაში აქვს არა ეს დებულება პროკლესი. იგი მას გვერდს უვლის, თუმცა ამ დებულებაში, როგორც ვხედავთ, „აობაზეც“ არის ლაპარაკი და „მყოფზეც“. ს. ს. ორბელიანი მიმართავს ი. პეტრიწის კომენტარს, სადაც მართლაცაა ლაპარაკი განყოფაზე, მაგრამ აობის ნაცვლად იქ ლაპარაკია „აა“-ზე და არსსა ანუ მყოფზე. „აა, და არსი და მყოფი განყოფებიან ურთიერთობისაგან — წერს პეტრიწი, და სწორედ ეს „განყოფის“ ამბავი მოჰყავს საბას და მანამდე კი სტოვეებს აზრთა მთელ წყობას, სადაც ლაპარაკია „არაობისა“ და „აობის“ გაყოფის შესახებ, რომელთა ნიადაგზე მიიღების ის, რაც საბას მოყავს.

რაა მიზეზი ასეთი შემოკლებისა იმის, სადაც არსებითი აზრი პროკლეს თეზისისა და პეტრიწის კომენტარისა არის მოცემული? საბა ლაპარაკობს „ღრმათა ფილოსოფოსთა წიგნებზე“, რომელნიც არა „მათებრ ღულარკნულად“, არამედ „საადვილონი აღეწერეთ“, მაგრამ ეს საადვილო ზომ ვერ იმსხვერპლებდა ფილოსოფიურ დებულებათა ძირითად აზრებს?² იმაში დასარწმუნებლად, რომ საბამ აუარა გვერდი პროკლესა და პეტრიწის ძირითად აზრებს, საკმარისია ვიცოდეთ, რომ საბას არ შეეძლო აეთვისებია პროკლეს დებულება „ყოველი მომცემისა სხუათა აობის“ შესახებ. აზრი — რომ არსებობს მრავალი მომცემი სხუათათვის აობისა (ე. ი. არსებობისა), წარმართულ აზრად ითვლებოდა და ამის წინააღმდეგ იბრძოდა ყველაზე მძაფრად სწორედ იოანე დამასკელი, რომელიც საბას მიერ გამოყენების თვალსაზრისით უდავოდ უფრო მიღებულია. სწორედ იოანე დამასკელმა გამოუცხადა „კრულბა“, თუ ამ სიტყვას შეიძლება ანათემის მნიშვნელობა მივაწეროთ, იმათ, ვინც იტყოდა თითქოს ანგელოსნი ღმერთის გვერდით ქმნიან რასმე ანუ აძლევენ მათ აობას (არსებობას).

ასეთივე მდგომარეობაა მეორე შემთხვევაში, სადაც ლაპარაკია, უკვე ი. პეტრიწის „განმარტება“ს ტექსტში (და არა პროკლესი), „აობისა“ და „არაობის“ განსხვავებაზე. მაგრამ ამ განსხვავებისას მხედველობაში იყო მისაღები უკვე პროკლე კი არა, არამედ პეტრიწის კომენტარი პეტრე იბერის ნეგაციურ დიალექტიკაზე. დამყარებული — ესე იგი, რომ აობა მიიღების არაობისაგან. „აობაა — ამბობს ამ თავის განმარტების დასაწყისშივე პეტრიწი, — თანგანწყალებით მიიღების არაობისაგან“³. მხოლოდ არაობის ცნებიდან ამოსული და არმყოფისაგან „დამართული“ მყოფი არის ნამდვილი მყოფი. ამიტომაც, იმავე აზრს ი. პეტრიწი მეორე შემთხვევაში, როდესაც იგი პეტრე იბერის ნეგატიურ დიალექტიკას ავითარებს, ასე წარმოგვიდგენს: „არ მყოფობისა დამართებითი მყოფი არს პირველი, ესე იგი არს ნამდვლ მყოფი“. ამას სკირდება დიალექტიკა, რადგან ამ წინააღმდეგობის ზევით მყოფი ასეთ დამართე-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 53, 34; პროკლე, კავშირნი ღმერთის-მეტყველებითნი, თავი 18.

² ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი, გვ. XXII.

³ იოანე პეტრიწი, დას. ნაშრ., გვ. 53-54.

ბას, წინამძღვარს ანუ „წინამწყოს“ არ საჭიროებს. „ზესთაჲ ერთთაჲ ერთი არას იქონებს წინამწყოდ თვისსა“¹.

აქედან ბევრი რამაა ნათელი: საბამ ამოკრიფა მხოლოდ ის ადგილი, რომელიც განწმიდა ყოველგვარი წარმართული დანართიდან. მისთვის ყველაზე ბუნებრივი იყო „აობის“ განმარტება „აობისა“ და „არაობის“ დაპირისპირებით შეესრულებია და არა „აობისა“ და მყოფობისა, რადგან, თუ პეტრიწზეა ლაპარაკი და სწორედ მის ტექსტზეა მითითება, მაშინ მყოფი მართო კი არა, არამედ „ნამდვილ მყოფი“ არაობისაგან იწარმოების.

ასე იქცევა საბა ბოლომდე: არსების განმარტებაც ასევეა გაკეთებული. საბას არ შეეძლო მიეღო ი. პეტრიწის განმარტება არსისა, რომელიც თავისი თავის განმსაზღვრელი იქნებოდა, რადგან ეს ეწინააღმდეგებოდა ღმერთის შესახებ წარმოდგენას, როგორც საზღვრის დამსაზღვრელისა, ამიტომ მან ამოიღო პეტრიწის ტექსტიდან ეს მომენტი. პეტრიწი ამბობდა — „არსსა თავისი საზღვარი თან მოაქვს“. ეს ამოაგდო საბამ და დასტოვა ის, რაც საკუთარი თავის განსაზღვრას არ ეხებოდა. პეტრიწის ფრაზა გადააქეთა საბამ ისე, რომ მას დაუტოვა მეორე ნაწილი „არსება არ თვთმდგომი არ მოქენი სხვასა მამყოფელად თვისდა, ვითარ ზედმოსრულთა“, მხოლოდ ეს ფრაზა გადააქეთა ასე:

„რამეთუ არსება თავით თვისით მყოფი არს და არა სხვას შორის მქონებელი“².

ასეთია სანიმუშოდ საბას მიერ პეტრიწის ტექსტისადმი მოპყრობა. მიუხედავად მისი განცხადებისა და ტენდენციისა, ის პეტრიწის ტექსტს ამოკრეფით კითხულობს, რომლის საფუძველს წარმართული იდეების განდევნა შეადგენს. ამდენად საბას მეთოდი, რომელიც ასეთივეა სხვა შემთხვევებშიაც, როგორც ეს ორი-სამი ადგილის მიხედვით ვნახეთ, ადასტურებს იმ გარემოებას, რომ მიუხედავად დიდი სურვილისა საბამ ვერ შეძლო პეტრიწის ნააზრების მოყვანა ისე, რომ მას განეგდო ის, რაც ი. პეტრიწში იმის გამოხატულება იყო, რაც მის წინააღმდეგ იწვევდა ბრძოლას XIII საუკუნიდან XVI—XVII საუკუნეებამდე. ამაშია, პეტრიწის წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიის თვალსაზრისით, საბას მიერ არჩეული გზა, უდავოდ ნაქარნახევი ამ ბრძოლის გადმონაშთის დაწოლით. ასეთი იყო ი. პეტრიწის წინააღმდეგ ბრძოლა აღნიშნულ საუკუნეთა განმავლობაში.

პეტრიწის წინააღმდეგ წარმოებული იდეოლოგიური ბრძოლის ანარქელია ისიც, რომ XVIII საუკუნის დასაწყისში „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტზე მომუშავე კომისია თამარის ისტორიიდან („ისტორიანი და აზმანი შარავანდელ-თანნი“) მთლიანად ამოაგდო ის ნაკვეთები, რომლებიც პეტრიწონული სტილითა და ფრაზეოლოგიით იყო შედგენილი³.

იო ანე პეტრი დას. ნაშრ., გვ. 30.

² ლექსიკონი. გვ. 1.

³ ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. სიმ. ყაუხჩიშვილი, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელ-თანნი“ და იოანე პეტრიწი, საქ. მეც. აკად. მოაზრებ., ტ. III, -942, გვ. 89-95.

იდეოლოგიური ბრძოლა რუსთაველის ირვხვლიზ
XIII—XVII—XVIII საუკუნე

პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი იწდენად შჳიდროდ დაუკავშირდა რუსთაველის შემოქმედების იდეოლოგიურ ხერხემალს, ქართული რენესანსის საქმიანობას, რომ მოსალოდნელი იყო მათი შემდგომი ისტორიული ბედის რამდენიმედ მაინც მსგავსი განვითარება. ის, ვინც XIII საუკუნის მომდევნო ხანაში ი. პეტრიწის შეხედულებებს ბრძოლას გამოუცხადებდა, იგი იმავე დროს ასე თუ ისე რუსთაველის მოწინააღმდეგეც უნდა ყოფილიყო. ჩვენ ვნახეთ, რომ ი. პეტრიწი უკვე იმავეითვე იწვევდა ერთგვარ წინააღმდეგობას; თუ ქართული რენესანსის ხანაში ეს წინააღმდეგობა რამდენიმედ შესუსტდა, მომდევნო ხანაში, როცა ისტორიულ-საზოგადოებრივი გარემოცვა არსებითად შეიცვალა, რუსთაველსაც იგივე ელოდა. ამდენად, XIII საუკუნის ისტორიული ეროვნული კატასტროფის შემდეგ რუსთაველის აზროვნება და შემოქმედება არ შეიძლებოდა კრიტიკული თავდასხმის საგანი არ გამხდარიყო. საუკუნეთა განმავლობაში — XIII საუკუნით მოყოლებული ვიდრე მოგვიანო დრომდე (XVIII საუკუნემდე) — რუსთაველი წინააღმდეგობას იწვევდა გარკვეული განწყობილების წარმომადგენელ წრეებში.

ქართული აზროვნების ისტორიაში, XIII საუკუნიდან მოგვიანო დრომდე, რუსთაველის ირგვლივ ბრძოლა ასეთ თუ ისეთ ფორმაში სისტემატურად მიმდინარეობდა და ამ აზროვნების ერთ-ერთ დამახასიათებელ ნაკადს წარმოადგენდა: პროგრესული, წინსვლის შემცველი აზროვნების მატარებელნი რუსთაველის დამცველებად გამოდიოდნენ, ხოლო მისი მოწინააღმდეგენი, როგორც წესი, ობსკურანტული, ბნელი და რეაქციონური აზროვნების ხალხი იყო. ეს ზოგადი დებულება ანახსლეთია ისტორიული სინამდვილისა და შეადგენს გარკვეული მანძილის ისტორიული ვითარების ქართული აზროვნების კონკრეტულ შინაარსს.

აღსანიშნავია კიდევ ერთი გარემოება. ქართულ სააზროვნო სინამდვილეში, სახელდობრ, რასაც აპატიებდნენ მოწინააღმდეგენი წმინდა ფილოსოფიური საქმის წარმომადგენლებს, იმას ცოდვად უთვლიდნენ რუსთაველს. მოგვიანო ხანაში ამის საუკეთესო მაგალითია ანტონ ბაგრატიონი. მას არ გაუქირდა

ი. პეტრიწთან კარგი მიმართების აღდგენა, პეტრიწის ნააზრევის დასაყრდენად გამოყენება ზოგ შემთხვევაში, ხოლო რუსთაველის მიმართ იგი მაინც შეუბრალებელ მოწინააღმდეგედ დარჩა და მთელი რუსთაველის საქმის შესახებ მხოლოდ ის აზრი დასტოვა, რომ იგი, რუსთაველი „შეშალდა და შერა“, ესე იგი მან — რუსთაველმა ტყუილად დაჰქარაგა დრო თავისი პოემის შექმნისათვის.

ანტონის რუსთაველისადმი მიმართების ეს მოგვიანო ფაქტი, როგორც ვნახეთ, დამახასიათებელია საზოგადოდ, როგორც წინააღმდეგობის ამბავთა მოგვიანო უკუფენა, როგორც ეს ჩვენ პეტრიწის მიმართაც დავინახეთ. ჩვენ ვნახავთ, რომ ანტონი მხოლოდ იმის მაჩვენებელი იყო ამ შემთხვევაში, რასაც მანამდე, საუკუნეთა განმავლობაში, ადგილი ჰქონდა. ისიც აღსანიშნავია, რომ ბრძოლას რუსთაველის წინააღმდეგ იწვევდა მომეტებულად იდეოლოგიური მომენტი, მსოფლმხედველობრივი მხარე, მისი ნააზრევი. უკანასკნელი, რა თქმა უნდა. პოეტურ ფორმაში იყო მოცემული, მაგრამ ამ მხრივ, ესე იგი პოეტური ოსტატობის მხრივ, იმდენად არ უტევდნენ რუსთაველს მისი მოწინააღმდეგენი. პოეტურ ფორმას ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ მას ფილოსოფიური იდეები პოეტის მიერ მოწინავე აზრებიდან შეთვისებული ფართო მასაში მიჰქონდა სწორედ ამ პოეტური ფორმის საშუალებით. ამიტომაც იყო, რომ მოწინააღმდეგეთათვის ი. პეტრიწი მისი არაპოპულარული, მძიმე ფორმით აზრთა დალაგების გამო იმდენად არ იყო საშიშარი და მავნებელი, რამდენადაც რუსთაველი, რომელიც იმავე ფილოსოფიურ აზრებს უაღრესად წარმატებულად ფორმაში ახვევდა და მკითხველთა ფართო წრისათვის უშუალოდ ხელმისაწვდომს ჰყოფდა.

ამის გამო, რუსთაველი და მისი პოემა ქართული მკითხველი საზოგადოების გონებრივი ცხოვრების ცენტრში დგას. მრავალი საუკუნის განმავლობაში ქართული საზოგადოებრივ-ეკონომიური და ისტორიულ-კულტურული განვითარების ყოველ საფეხურს აუცილებლად გააჩნდა თავისი დამოკიდებულება რუსთაველისადმი — ან უარყოფითი — თუ ეს რეაქციონური წრეები იყო, ან დადებითი — მოწინავე პროგრესული დაჯგუფებები. რამდენადაც, როგორც აღინიშნა, პოეტური, შემოქმედებითი მხარე მხოლოდ გამოსახვის საშუალება იყო აზროვნებისა და იდეების თვალსაზრისით, ხოლო მთავარი რუსთაველთან ურთიერთობის საკითხში იყო მსოფლმხედველობრივი საკითხები, იმდენად ეს გარემოება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ცენტრში დგას და მის წარუკვეთელ ნაწილს წარმოადგენს XIII საუკუნიდან მოგვიანო დრომდე.

ეს ბრძოლა რუსთაველის ირგვლივ, ისე როგორც ი. პეტრიწის ირგვლივ, არ გამოიხატებოდა ტრაქტატებსა და ცალკე ნაწარმოებებში: იგი მომეტებულად ამა თუ იმ ადგილის გადაკეთება-გასწორებაში, ჩანამატ-ინტერპრეტაციასა და ამისდაგვარ მცირე ფორმის მქონე შესწორებებში გამოიხატებოდა. ამის გამო ამ ბრძოლათა ისტორიის მეტად გაცხოველებული გონებრივი შინაარსი არაა ისე თვალსაჩინო, რომ ერთგვარი დატვირთვისა და საჩინოების იერი მისცეს საუკუნეებს, როდესაც იგი ვითარდებოდა. ამის გამოა, რომ ეს საუკუნეები, მიუხედავად მათი სავსებით საკმაო გონებრივი დატვირთულობისა, შედარებით ცარიელი ჩანან. ქართული ფილოსოფიის ისტორიას ისევე არ შეუძლია გვერდი

აუაროს რუსთაველის ირგვლივ წარმოებულ იდეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ბრძოლას, როგორც არ შეუძლია მას ეს ჩაატაროს ი. პეტრიწის მიმართ. ერთიცა და მეორეც ავსებს იმ საუკუნეთა გონებრივ ცხოვრებას, რომელშიაც იგი მიმდინარეობს და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის წარუქვეთელ ნაწილს შეადგენს.

გადავიდეთ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ირგვლივ გაშლილი ბრძოლის ისტორიაზე XIII საუკუნიდან დაწყებული მოგვიანო დრომდე.

რუსთაველი სიბრძნის წარმომადგენლად, „სიბრძნის ტბად“ ითვლებოდა უკვე იმთავითვე, რადგან ყველამ კარგად იცოდა, რომ „შაირობა“ ანუ პოეზია რუსთაველისათვის „პირველადვე“ სიბრძნის ერთ-ერთი დარგი იყო. არჩილმა ერთ-ერთი ინტერპოლიატორის — ნანუჩას მისამართით დაწერა:

„ნანუჩას რუსთავის ნათქვამში ბევრი რამ ჩაურევია,

„საბრალოს ვერ შეუწყვია, წმიდა რამ აუმღვრევია,

„რუსთველი სიბრძნის ტბა არის, არცა თუ იგ მოჩევია!“¹

ეს შენიშვნა დამახასიათებელია: იგი ადასტურებს რუსთაველის ტექსტის ირგვლივ ბრძოლის ფაქტს. ერთნი ცდილობდნენ რუსთაველის ტექსტში ისეთი რამ „ჩაერთოთ“, რაც მათ მოსწონდათ და მისაღებად მიაჩნდათ. ერთ-ერთი საამისო საშუალება იყო რუსთაველის ტექსტში სხვა რამეს „ჩარევა“. ასეთი მანიპულაციის შედეგად ხდებოდა ერთგვარი „ამღვრევა“ იმისა, რაც რუსთაველთან წმიდად მიაჩნდათ მის მომხრეებს. მთელს ამ რეპლიკას ასრულებს იმ გარემოების ხაზგასმა, რომელიც შეუძლებელს ხდიდა რუსთაველის ტექსტის ნებისმიერ შეცვლას; ეს იყო რუსთაველის სიბრძნე.

ჩვენს მიზანს არ შეადგენს, როგორც ითქვა, რუსთაველის პოემის ლიტერატურული მხარის ირგვლივ მომხდარი ამბები; ჩვენთვის მნიშვნელოვანია, ამ შემთხვევაში, მხოლოდ სააზროვნო მოვლენები ამავე ძეგლთან დაკავშირებით. ამ თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანია ჩანართი, რომელიც მიმართულია რუსთაველის ქრისტიანობის წინააღმდეგ. თავისთავად ეს, ერთის შეხედვით, თითქოს არც ისე დიდი მნიშვნელობის საკითხია, მაგრამ თუ გავიხსენებთ მთელ რიგ გარემოებებს — როგორც ჩვენს ქვეყანაში, ისე მის გარეთ მომხდარს, შეიძლება ამ საკითხს ჩამოსცილდეს ვიწრო კონფესიონალური მხარე და იგი მთელი თავისი მნიშვნელობით წარმოგვიდგეს.

იოანე პეტრიწის დევნაში წარმართობის ბრალდება უდავოდ ერთი მთავარი მომენტთაგანი იყო. უკვე დასახელებულ მინაწერში XVII ს. სწორედ ეს გარემოებაა განსაკუთრებით აღნიშნული და, ჩანს, რუსთაველის მიმართაც იმავე იარაღს სცდიდნენ. ასეთია „სპარსულობის“ ამბავი ორივე შემთხვევაში: იმ შემთხვევაშიც, როდესაც იგი არ შერჩა რუსთაველის ტექსტს, და იმ შემთხვე-

¹ არჩილიანი, II, ტაეპი 26; ხელნაწერი S—№ 426,ბ.

ვაშიც, როდესაც იგი შევიდა რუსთაველის ტექსტში ძალიან ადრე — და არის შიგ ღღემდე! მართალია, თითქოს ერთგვარი განსხვავება მაინც არის „სპარსულის“ გამოყენებაში, მაგრამ საბოლოო ანგარიშში იგი მსოფლმხედველობრივ მომენტსაც შეიცავს და ესაა მთავარი ამ შემთხვევაში. აქ ხარისხეული განსხვავება უფროა: ერთ შემთხვევაში იგი „სპარსულია“ მთელის თავისი მნიშვნელობით, რადგან მას აკლია ქრისტიანული ატრიბუტები: არც ხორცის განსულიერებაზე ყოფილა ლაპარაკი და არც სამებაზე.

მეორე შემთხვევაში, „სპარსული“ უკვე შერბილებულია მით, რომ იგი ქართულადაა უკვე „ნათარგმანები“, და, მაშასადამე, რამდენიმედ დაკარგული აქვს „სპარსულის“ ნიშნები. მიუხედავად განსხვავებისა და ცვლილებისა, რომელიც განუტღია „სპარსულის“ ცნებას ამ ხნის განმავლობაში, უფრო ადრინდელსა და უფრო მოგვიანო ხმარებას შორის აუცილებელი კავშირია. მართალი ჩანს მოსაზრება, რომ პირველი ხმარება სპარსულისა უფრო ადრინდელი უნდა იყოს, თუმცა იქაც მიმართება გაშლილია „ნათქვამსა“ და „ვეფხისტყაოსნად“ ხმობას შორის. ეს ადრინდელობა იდეურად დასტურდება ისეთი ფილოსოფიური საკითხების წამოწევით, როგორცაა ხორცისა და სულის ურთიერთობა, სამების პრობლემა და ყველა ამის აღსასრულის დღის თვალსაზრისით შეფასება¹. მაშასადამე, უფრო ძველ სტროფში, სადაც სპარსულობაზეა ლაპარაკი, წმიდა ფილოსოფიურ-იდეოლოგიური მომენტების გვერდით ლიტერატურული მხარეცაა „ნათქვამი“, რაც მოგვიანო (9) სტროფის „ამბავს“ უდრის (ვახტანგთან), და სხვ.

აქვე მოტანილია წმინდა ფილოსოფიური საკითხი სულისა და სხეულის („კორცის“) შესახებ და, იმავე დროს, ქრისტიანობის უარყოფის შესახებაც. ჩანამატი სტროფის ავტორი თავის პოლემიკაში რუსთაველის წინააღმდეგ მაინცა და მაინც არ იდგა სავსებით ყალბ ნიადაგზე სწორედ ფილოსოფიურ საკითხში. თუ ეს სტროფი XVI საუკუნეს ეკუთვნის, ანუ, როგორც ფიქრობენ, კიდევ უფრო ადრინდელ ხანას, მაშინ გასაგებია, რომ იგი ამჩნევს, ნაწილობრივ მაინც, რუსთაველის ნააზრევში მატერიალისტურ მომენტებს. მართლაცდა; რუსთაველის ტექსტში უდავოდ არსებული ადგილები — მატერიალისტური მომენტების მომასწავებელი — ხომ არ შეიძლება უარყოფილ იქნეს? სპეციალურად „კორცისა და სულის“ შესახებ რუსთაველს საგანგებო ადგილი აქვს, როდესაც ის პლატონს მიაწერს დებულებას: „სიკრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“². ეს აშკარად მატერიალისტური დებულება პლატონის არც ნაწერებსა და არც აზრთა კონტექსტში არ ამოიკითხება და აქ ამ აშკარა მატერიალისტური დებულებისათვის პლატონის სახელია მხოლოდ გამოყენებული, როგორც ერთგვარი საფარი.

რამდენადაც აქ, ამ სტროფში (789) პირდაპირ ლაპარაკია ხორცისა და სუ-

¹ სტროფი „9“.

² ამდენად პ. ინკოროყვას მოსაზრება ამ სტროფის ადრინდელობის შესახებ მისაღებია. *Rusthveliana*, 1926, თბ., გვ. 311-55.

³ გ. ტყ. სტროფი 789.

ლის მიმართებაზე იმ მატერიალისტური გაგებით, რომელიც პრიმატობას ხორცს (მატერიას, ნივთს) აკუთვნებს, და ეს აზრი თვითონ რუსთაველმა შეთხზა და პლატონს მიაწერა, ამდენად მართლაც ნათელი უნდა იყოს, რომ ზემოთ მოყვანილი სტროფი „სპარსულად ნათქვამის“ შესახებ ამის ნიადაგზე და ამის გამო უნდა იყოს დაწერილი.

„სპარსულად ნათქვამი“ და „სპარსული ამბავი“ ერთი და იგივე მოვლენაა: ორივეს მიზანია რუსთაველის პოემის (და თვით რუსთაველის) არაქრისტიანულ მოვლენად გამოცხადება. ეს, ამდენად, ერთი უდიდესი და უძირეულები შეტევა იყო რუსთაველის წინააღმდეგ. ამ ფილოსოფიური შეტევიდან ეს დასკვნა იქნა გაკეთებული: „სამება“ აქ, უძირველესად ყოელისა, ქრისტიანობის სიმბოლოდაა აღებული და მისი არმხსენებელი არაქრისტიანად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული.

„სპარსული ამბავის“ მეორეჯერ გამოყენება შეიძლება მართლაც უფრო მოგვიანო იყოს და სპარსული გავლენის გაძლიერებას უკავშირდებოდეს. ყოველ შემთხვევაში ეს ორი მომენტი ისტორიის მიჯნებია და მათ შორის საკმაოდ დიდი მანძილი უნდა იყოს და შეიძლება იგი მართლაც XIII—XIV საუკუნიდან XVI—XVII სს. აღწევს. მათ შორის მაინც ის კავშირია, რომ ორივე შემთხვევა ერთ წერტილში სცემს იდეოლოგიურად: ბრალდება, რომ რუსთაველი (და მისი პოემა) არაა ქრისტიანული მოვლენა, ქრისტიანული ამბავი, ასეთსავე იდეოლოგიურ ნიადაგზეა აღმოცენებული.

ეს შეტევა რუსთაველის წინააღმდეგ ძლიერი აღმოჩნდა არა მარტო მისი წამოყენების ისტორიულ ჩარჩოებში, არამედ შემდეგი დროისათვის და თითქმის ჩვენს თანამედროვეობამდე. დღესაც არაა იშვიათი ლაპარაკი რუსთაველის არა ქრისტიანობაზე, მისი ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე არდგომის შესახებ.

მართალია, როგორც ცნობილია, რუსთაველი არ ახსენებს არც სამებას და არც ქრისტეს სახელდებით, ესე იგი ქრისტეს სახელწოდებით, მაგრამ ეს არ ნიშნავდა, რომ ის ქრისტიანულ ნიადაგზე არ იდგა და ქრისტიანული კულტურის ნიადაგს არ სცნობდა. რუსთაველის მოწინააღმდეგეები ძველად (და ახლაც) სცდებიან, როცა მას სთხოვენ — სთქვას ანუ „ახსენოს“ ღმერთი ისეთ სპეციფიურობაში, რომ სამების წევრები ჩანდეს და სხვ. რუსთაველი ღმერთზე საკმაოდ ხშირად ლაპარაკობს, მაგრამ ეს ის საერთო სახელი იყო, რომელსაც ადამიანები მოიხმარდნენ ღმერთის „დასახელებად“, არც მეტი, არც ნაკლები. არსებითად კი რუსთაველი არეოპაგისტული ანუ ქართული ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე იდგა, მისი სახელოვანი ფილოსოფოსის პეტრე იბერის მიერ შექმნილისა, და მისთვის ღმერთის სახელი მხოლოდ დასახელება იყო. ნამდვილი სახელი ანუ დასახელება ღვთაებისა შეუძლებელი იყო იმ მსოფლმხედველობის მიხედვით, რომელსაც შ. რუსთაველი იზიარებდა და რომლის მიხედვით იგი ღმერთზე, როგორც „უთქმელზე“¹, მოგვი-

¹ „გ. ტყ“, სტროფი 809. „ილოცავს, იტყვის: „მაღლო ღმერთო ხმელთა და ცაითა... უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“.

თხრობდა. აქედან აშკარაა, რამდენად გაუგებრობაზე იყო აგებული მოთხოვნა რუსთაველისადმი ეხსენებია, ეთქვა თავისი ღმერთი. ცხადია, რომ აქ უბრალო სიტყვაზე — „ღმერთი“, „სამება“ ანუ „ქრისტეზე“ არ იყო ლაპარაკი. პეტრე იბერი, საბოლოო ანგარიშში, როგორც ქართული ნეოპლატონიზმის საფუძველმდებელი, თავის მთავარ წიგნს სწორედ ღმერთის დასახელების საკითხზე წერდა¹, მაგრამ აქ ფაქტიურად დაუხსენებლობაზე იყო ლაპარაკი. ამდენად, ზემოთ მოყვანილი სტროფის ავტორსა და რუსთაველის მოწინააღმდეგეს თუმცა ესმოდა, რომ რუსთაველი ხორცის უპირატესობაზე ლაპარაკობს სულის მიმართ და, ამდენად, გარკვეულ მსოფლგაგებას უახლოვდება, არ ჰქონდა მონაცემი გაეგო ყველაფერი, რაც რუსთაველის ფილოსოფიურ საფუძვლებს ეხებოდა, და მას ისეთ მოთხოვნას უყენებდა, რაც იმთავითვე მოხსნილი იყო რუსთაველისათვის.

ამდენად, ღმერთის (თუ სამების რომელიმე პირის) ხსენების საკითხის დაყენება რუსთაველის წინაშე უვიცობის შედეგი იყო და ეს არ ეპატიებოდა მის მოკამათეს, რომელიც ასე თუ ისე მაინც ერკვეოდა ფილოსოფიის საკითხებში, რასაც სულისა და ხორცის ურთიერთობის პრობლემა ნათლად ჰქონდა გათვალისწინებული იმავე ტექსტში. მაგრამ ამ გარემოებამ თავისი როლი ითამაშა, როგორც ითქვა, მომდევნო ფილოსოფიაში და რუსთაველი არაქრისტიანად გამოაცხადა. ამან გააადვილა ზოგიერთების ბრძოლა რუსთაველის წინააღმდეგ ისე, როგორც ი. პეტრიწისათვის წარმართული აზრების მიწერამ „მეტადრე ცხადად გახსნა კავშირთა კრულება“².

საინტერესოა, რომ ამ მიმართულებით რუსთაველის წინააღმდეგ ბრძოლამ არ გაითვალისწინა ორი ადგილი რუსთაველის ტექსტში, სადაც ავტორი უდავოდ იჩენდა ქრისტიანული წარმოდგენების ცოდნას ერთ შემთხვევაში და მეორეში კი მოხსენებულია ქრისტე, მხოლოდ ეს ადგილიც შერყენილია მოწინააღმდეგეთა მიერ.

ერთი ასეთი ადგილია სტროფი 552²: „მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე, ჰგვანდა, არ აღვსებისა“. როგორც ცნობილია, „აღვსების დღე“ ქრისტეს აღდგომის დღეა და, მაშასადამე, რუსთაველმა ეს დღე იცის და მას მოიხმარს იმ დიდი დამღლელი და გაცხოველებული დღის გამოსახატავად, როდესაც დიდი მოძრაობა და აურზაური იყო და რომელიც გარეგნულად დიდ საზეიმო დღეს ჰგვანდა, ამის გამო იგი აღვსების (ე. ი. აღდგომის) დღე იყო³. მაშასადამე, რუსთაველს კარგად ესმის, რომ ეს უჩრამული და გარეგნულად დიდი საზეიმო დღე ქრისტეს აღდგომის დღეს ჰგვანდა. ასე აქვს რუსთაველს აღდგომის შესახებ

¹ პეტრე იბერი, „საღმრთოთა სახელთათვის“. ვერტუმის თარგმანს აქ დახუსტება ესა-კიროება.

² საეკლ. მუხ. ფონდი, 69.

³ ვაიტანგისეულ ტექსტს აქ (სტროფი ფმე-ს შემდეგ) აკლია ერთი სტროფი (553), სადაც ნათელია, რომ ტარიელი დადლილი („მე დაეშვერ...“) სახლისაკენ გაემართა, მაგრამ ასმითისაგან წერილი მიიღო და დაუყოვნებლივ გაემართა ნესტანდარეჯანთან („ცხენისაგან არ გადავბე, ავე...“).

წარმოდგენა გამოყენებული, როგორც უმაღლესი საზვიამო დღის გამოხატულება; ამას ქრისტიანულ ნიადაგზე მდგომი კაცის გარდა არავინ იზამდა.

მეორე ადგილი თითქოს პირდაპირი მითითება უნდა იყოს ქრისტეზე. ეს ადგილი შერყენილი ჩანს: „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“. ეს მეოთხე პუქარია 952 სტროფისა. თანამედროვე ქართველისათვის შეიძლება გაუგებარი იყოს ზმნა — „ძეს“, რაც ნიშნავდა ახლანდელ „ძევს“. რა აზრი აქვს ფრაზას — „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძე(ვ)ს კაცით კაცამდის“? ამ ფრაზას ასეთი სახით არავითარი აზრი არ მოეპოვება, რადგან წინადადებას ქვემდებარე აკლია, ხოლო ზმნის ფორმა უმისოდ უაზროა. აქ, შესაძლებელია, ეს ფორმა უცვლელი დარჩა ძველი დროიდან და ძეს კაცით რაღაც სხვა რამეს უნდა ნიშნავდეს.

ეს გასაგები ვახდება, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ რუსთაველი არეოპაგისტული, ესე იგი ქართული ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე დგას და ამ შემთხვევაში ერთ მის ძირითად დებულებას ემყარება, სახელდობრ, იერარქიის პრინციპს, რომლის მიხედვით ქვეყანა წარმოიდგინება საფეხურებრივად, სადაც აღამიანებიც კი არ არიან ერთი და იგივე, ყველა არაა სწორი, არამედ მათ შორის ერთგვარი საფეხურებრივი წყობაა, რიგები ანუ სირაჲ. კაცის ცნებაში უმაღლესი საფეხური, ცხადია, არის ღმერთ-კაცი ანუ ძე ღვთისა და ძე კაცისა — სხვანაირად — ქრისტე, მისი შემდგომი საფეხურები სხვადასხვა ვითარების კაცები იქნებოდნენ და ასე უბრალო კაცამდე. რადგან რუსთაველის საფილოსოფიო თემა ამ შემთხვევაში კაცია, ამიტომაც იერარქიულად გაგებულ ქვეყანაში კაცთა შორის სწორობის არყოფნა გამოიხატება — ზემოდან ქვემოთ იერარქიულად — ძე კაციდან უბრალო კაცამდე, რომელიც არც გმირია, არც სხვა რაიმე თვისებით გამორჩეული.

ასეთი თვალსაზრისი სახელმძღვანელო იყო რუსთაველისათვის და, როცა კაცთა შორის განსხვავების გამოხატვა სურდა, მას, ბუნებრივია, როგორც არეოპაგისტულ თვალსაზრისზე მდგომს, უმაღლესი კაცით უნდა დაეწყო ვიდრე ჩვეულებრივ კაცამდე. ეს უმაღლესი კაცი — ღმერთის ანუ ერთის შემდეგი უნდა ყოფილიყო, სადაც ფილოსოფიური ლოგოსი უმაღლეს კაცში ანუ ძე კაცისაში სახიერდებოდა. ამის ნიადაგზე ახლა გასაგებია, რომ რუსთაველისათვის ფრაზის მეორე ნახევარი: „დიდი ძეს კაცით კაცამდე“ — იმავე ფრაზის პირველი ნახევრის განმარტება ანუ განსახიერება უნდა ყოფილიყო. პროზით ეს ითქმებოდა ასე: ყველა კაცი არაა სწორი (დაწყებული) დიდი ძე კაცით (უბრალო) კაცამდე. ასეთია ამ დებულების აზრი პროზის თავისუფალი გამოთქმით. პოეტურმა წყობამ რამდენიმედ შესცვალა ფრაზის აგებულება და მივიღეთ: „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“¹.

ყველა ამის მიხედვით, არ იქნება გამართლებული იმის თქმა, რომ რუსთაველი არ ახსენებს ქრისტეს. ამისათვის საჭირო იყო მისი ნათქვამის სწორი გაგება და მისივე მსოფლგაგების საერთო კონტექსტში მოთავსება. შეიძლება

¹ ქრისტეს სახელდება „ძე კაცისა“, ჩანს, სხვანაირად არ მოთავსდებოდა ალექსო ფრაზაში. ზემოდან აქ იყო „ძე კაცით“ და შემდეგ გახდა „ძეს კაცით“.

რუსთაველის მოწინააღმდეგეებმა განგებ დააბნელეს ეს ადგილი თავისი საბრძოლო პოზიციის გასაზარებლად, მაგრამ ამის დასამტკიცებლად საჭიროა სათანადო კვლევა და ხელნაწერთა მონაცემების მოშველიება.

ყოველ შემთხვევაში, ჩანს, უფრო მოგვიანო დროს უცდიათ 9 სტროფში მოცემული მასალის უარყოფა. ასე, სტროფი 1667 უდავოდ წარმოადგენს ასეთ ცდას. ძნელია იმის თქმა — ვის ეკუთვნის ეს სტროფი; უფრო სწორად — ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს სტროფი თვითონ რუსთაველს არ ეკუთვნის. შეიძლება მან აქ უბრალოდ გაიმეორა პოემის ბოლოში (რეფრენის სახით) უკვე აღრე (9 სტროფში) ნათქვამი:

„ესე ამბავნი უცხონი უცხოთა ხელმწიფეთანი

ვპოვენ და ლექსად გარდავთქვენ.....“

თუ პირველი სიტყვა „უცხონი“ არაჩვეულებრივს, საუცხოვოს ნიშნავდა, მაშინ დასაშვებია, რომ სტროფი 9-შიაც იგივე სიტყვა იხმარებოდეს: „ესე ამბავნი უცხონი“ და მისი გასპარსულება მართლაც გვიანი მოვლენა უნდა ყოფილიყო. 1667 სტროფის ბოლოში — „ამითა ვილაყფეთანი“ მაინცდამაინც არ უნდა შეგვაშფოთოს, რადგან სიტყვა „ლაყფობას“ სხვა მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც კამათს ანუ პაექრობას ნიშნავდა.

ე. წ. დასასრულში (ეპილოგში) საინტერესო ცდაა ჩატარებული რუსთაველის სახელის მიჩქმალვისა სწორედ იქ, სადაც იგი ცხოვრების ფილოსოფიის მნიშვნელოვან დებულებებს გამოთქვამს, რასაც, საბოლოო ანგარიშში, შემოქმედებასთან კავშირი აქვს. საქმე ეხება იმ აუცილებელ რომანტიულ განწყობას, რომელსაც ყოველთვის იწვევს ნამდვილ ხელოვანში თავის გმირებთან, რომლებთანაც მან ცხოვრების მთელი გზა მისი სხვადასხვა მონაცემებით გაატარა, განშორება. ეს ცნობილი მოტივია მსოფლიო შემოქმედებაში და სრულიადაც არაა სავალდებულო, რომ გმირებთან განშორების რომანტიული განწყობა აუცილებლად გულგატეხილობას ანუ პესიმიზმს ნიშნავდეს და გმირთა ცხოვრების შეფასებას წარმოადგენდეს. აქ უბრალო, სრულიად ბუნებრივი ამბავი ხდება. რამდენადაც შთაგრძნობილი იყო პოეტი თავის გმირებთან, მათ სიცოცხლესთან, მათ ბრძოლასთან, იმედებთან, გამარჯვებასთან, ბედნიერებასთან, იმდენად მძიმეა მისთვის ამ მოვლენებსა და მათ პერსონაჟებთან საბოლოოდ განშორება. სიცოცხლის, „სოფლის“ ამოების უნებლიე გრძნობა გამოხატულება თავისი გმირებისადმი სიყვარულისა და თანაგრძნობისა და რამდენად დიდი პირველი, იმდენად მძაფრი შეიძლება იყოს მეორე.

ამდენად, დიდი შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ რუსთაველის სიტყვები ამბავზე, როგორც ღამის სიზმარზე, ჟამის სიმუხთლესა და სხვ., ჩვეულებრივ უილაჯო პესიმიზმის გამოსახვა იყოს. რამდენად მდიდარია ცხოვრება თავის შინაარსით, რამდენად მაღალია მისი მიღწევები, იმდენად აუცილებელია მის გამო და მის ირგვლივ სევდის ერთგვარი ნიუანსი, რომელიც იმ რეალური გრძნობის გამომსახველია, რომ ეს მშვენიერება ადამიანის ცხოვრების წარმატებისა და მიმდინარეობის გამო მარადიული არაა. ესაა მთავარი და ესაა ნამ-

ღვილი საფუძველი პოეზიისა, რომელიც ამ შინაგანი კონფლიქტით, ამ წინააღმდეგობით სუნთქავს. რუსთაველი ამ ღრმა განწყობით იყო პყრობილი, როცა აგი მარტო დარჩა თავისი გმირების მოგონების. ამარა, ისიც უცხოეთში. ეს ისევეა ფაქტი, როგორც ყოველი ცხოვრების დასრულება, და მწუხარე გრძნობის ტყვეა არა ის. ვინც ცხოვრება გაათავა — ის არაფერს არ გრძნობს, კვლავ უფრო მომეტერიაა, ნივთიერება, ჰაულე; მწუხარება პოეტი, რომელიც ამდენ ხანს თავისი გმირების სიცოცხლით ცხოვრობდა და ამიერიდან დაობლებული იგონებს ბედნიერ წარსულს, როგორც გარდასრულს სიზმარს.

ამის ნიადაგზე, სრულიად რეალურ გარემოებათა ნიადაგზე, აღმოხდა რუსთაველს რამოდენიმე სიტყვა ცხოვრების ფილოსოფიიდან ცხოვრებისა და ჟამის წარმავლობის შესახებ. ეს არ იყო პესიმიზმი — თუნდაც იმიტომ, რომ იგი მომავალს ეხება, რუსთაველი კი გასარულებულ ამბავზე ლაპარაკობს, რომელიც, მან კარგად იცის, ბრძოლებად დაჯდა, მაგრამ გამარჯვებითა და ბედნიერებით დამთავრდა. დიდია ცხოვრების ფილოსოფია, ძნელად გადმოსაცემია მისი შინაგანი დიალექტიკა — ხანიერებისა და წამის დიალექტიკა და, როგორც სხვა შემთხვევები, ისე აქაც რუსთაველი თავმდაბლობით აცხადებს, რომ მას — „რუსთველ მეღექსეს“ არ შესწევს ძალი ამ დიდ გარემოებათა ასახვისათვის.

ეს ლამაზი ამბავი და ცხოვრების ფილოსოფიის სიძნელისა და მისი ასახვის სიდიადის წინაშე გენიალური პოეტის მიერ თავის დახრა ვილაყეებს მაინც შეურყენიათ, ან გაუგებრობით, ან შეგნებულად „ვინმე მესხის“ თავსატეხ პრობლემად დაუტოვეს შთამომავლობას¹.

სინამდვილეში აქ ისეთ მარტივ მოვლენასთან გვაქვს საქმე, რომ ადვილად შესაძლებელია რუსთაველის, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის, მიჩქმალვა არც ყოფილიყო შეგნებულად დასახული მიზანი. მართლაცადა, არსებითად, თუ მხედველობაში არ იქნება მიღებული გააზრების სხვადასხვა ცდა, თვითონ ტექსტში არსებითი ცვლილება არ უნდა იყოს შეტანილი, გარდა ერთი შეცვლისა, რომელიც შეიძლებოდა შემთხვევითიყო ყოფილიყო. ამ შეცვლამ, თავისდა რიგად, გამოიწვია, შეიძლება უკვე ასევე გააზრების ნიადაგზე, სათანადო ცვლილებები.

თავისთავად ცხადია, რომ 1665 სტროფის უკანასკნელ პწკარს დიდი მნიშვნელობა აქვს რუსთაველის ტექსტის მთელი რიგი საკითხებისათვის, მაგრამ ეს არ გვაინტერესებს ჩვენ აქ პირველ რიგში². მთავარია აქ ის, რომ ცხოვრების ფილოსოფიის იმ საინტერესოდ გადმოცემის შემდეგ გაკეთებულია რუსთაველის მიჩქმალვის ცდა (თუ ამ ვარიანტს ავიღებთ, როგორც ამოსავალს). პოეტური სევდა, რომანტიკულ ფილოსოფიაში გადაზრდილი, შესაძლოა მართლაც არ მოეწონა ვილაყას, მით უმეტეს, რომ იგი ლამაზი და შინაარსიანი იყო და საეკლესიო დოგმებიდან თავისუფალი. აქ ცხოვრება არაა წარმოდგენილი,

¹ ეს „ვინმე მესხის“ ამბავი დღემდე აწუხებს ქართველ რუსთველოლოგებს — პავლე ინგოროყვას, კორნ. კეკელიძეს, ალ. ბარამიძეს და სხვ.

² პავლე ინგოროყვა, Rusthveliana, გვ. 86—93.

როგორც ადამიანისათვის მოცემული საშუალება საიქიოსთვის მოსამზადებლად. არა, სევედა სწორედ იმას ნიშნავს აქ, რომ ცხოვრება თვითონაა სილამაზე და ბედნიერება, თუმცა ბრძოლით მოპოვებული, მაგრამ მოკლეა და სავალალო სწორედ ისაა, რომ იქეთ ასეთი რამ აღარაა მოსალოდნელი. ასე რომ იყოს, ცხოვრება რომ მიზანი კი არ იყოს რუსთაველისათვის, არამედ საშუალება, საფეხური საიქიო მარადიულისაკენ, მაშინ „ქამის სიმუხთლე“ გაუმართლებელი იქნებოდა.

რუსთაველი ამ შემთხვევაში, ისე როგორც ი. პეტრიწი, ჩანს, არ იზიარებდა ქრისტიანული მსოფლგაგების დოგმატიკურ ზოგიერთ მხარეს და, შეიძლება, ამით იყო გამოწვეული ის თავისებური საშუალება მის წინააღმდეგ ბრძოლისა, რომელიც რუსთაველის სახელის მოსპობაში, მიჩქმალვაში გამოინახა.

საამისოდ საჭირო და საკმარისი აღმოჩნდა სიტყვა „ვინ მე“ ყოფილიყო ერთად დაწერილი, ესე იგი არა „ვინ“, „მე“ ცალ-ცალკე, რაც კითხვის გამოსახულებას წარმოადგენდა. ამ შეერთებამ ვინ+მე გამოიწვია „მე“-ს აუცილებელი ხმარება ცეზურის შემდეგ, რადგან პირველი ნახევარი ამოავსო სიტყვებმა „მესხი მელექსე“. „მე“-ს გადახატვლებამ ცეზურის შემდეგ დაამსხვრია მთელი პწკარი, რადგან იგი იყო პირველი ნახევრის დარღვევა. აქედან იწყება უდასასრულო და უშედეგო ცდები პწკარის გადარჩენისა, ჩვენამდე მიღწეული. ამ შემთხვევაშიაც ვახტანგისეული ტექსტი ძალიან მაჩვენებელია მით, რომ მასში ჩვენი პწკარის უაზრობა შემორჩენილია მეტად დამახასიათებლად. ეს პწკარი იკითხება ასე:

„ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთაველისა და მისა“ (ვახტ. ჩფენ)

ვახტანგის ტექსტი მაინც, როგორც ცნობილია, უძველეს ტექსტებს ემყარება. ჩანს იმ ტექსტებში მჯდარა „და“ ცეზურის მეორე ნახევარში. ეს ზოგა რამეს მაჩვენებელია: ტექსტის აღსადგენად უნდა გამოვიყენოთ იმ ადრინდელი ტექსტის რელიქტი, რომელიც ვახტანგისეულ ტექსტს შემოუნახავს, ესე იგი „და“, მაგრამ პწკარის მეორე ნახევარს მაინც აზრი აქვს. ამიტომ საჭიროა მთელი პწკარის შემოწმება. პირველი, რაც უნდა გასწორდეს, აშკარაა, არის ლექსის გარეგნული სახე, რომელიც ყოველთვის ყველაზე უდავოა და შეიძლება ამის აღდგენამ მიგვითითოს ვახტანგის მიერ გამოყენებული ტექსტის სწორ პწკარზე.

რას წარმოადგენს გარეგნულად ჩვენი პწკარის პირველი ნახევარი? იგი შეიცავს რუსთაველურ ალიტერაციას „მე“-ზე, მაგრამ შემონახული დამწერლობა ამას აშკარად დალატობს: უნდა იყოს „ვსწერ ვინ მე მესხი მელექსე“... და არა „ვინმე“, რადგან ეს იქნებოდა დარღვევა ტიპიური ალიტერაციისა, სადაც „მე“ უნდა იყოს სამჯერ ან სიტყვის თავში (ანაფორული ალიტერაცია), ან ბოლოში (ეპიფორული ალიტერაცია). როგორც წესი, ალიტერაციული ტერფი არ შეიძლება გადადიოდეს ცეზურის იქით, ესე იგი ერთი ნახევარპწკარიდან მეორეში. თუ სიტყვა „ვინმე“ გაიყოფა, ესე იგი აღსდგება ცალკე სიტყვა „მე“ — „ვინ“ „მე“, მაშინ შეცდომა არ იქნება, რადგან დამოუკიდებელი „მე“ გამოდგება ანაფორული ალიტერაციისათვისაც. ამ შემთხვევაში ცეზურის იქით

მოთავსებული „მე“ ზედმეტი გაზღება — ფორმალურადაც და არსებითადაც და მეორე ნახევარი პწკარისა დაიწყება პირდაპირ რუსთაველით, რაც წინა-ნახევრის „მელექსეს“ დაუკავშირდება — „მელექსე რუსთაველი“. დარჩენილი „სა-დ ამისა“ გაიკვეთება აზრის მიხედვით „სად ამისა“-დ, მხოლოდ ვახტანგისეული ძეგლის „და“ დარჩება თავის ადგილზე, ე. ი. მეორე ნახევრის ბოლო წაიკითხება: „და სად ამისა“. მთელი პწკარი ალიტერაციის აღდგენითა და ვახტანგისეული „დას“ შენარჩუნების შედეგად მიიღებს ასეთ სახეს:

„ვწერ ვინ მე — მესხი, მელექსე რუსთველი და სად ამისა?“

ასეთი ხასიათის ადგილები — კითხვითი ფორმა თავმდაბლობის გამოსახატავად რუსთაველის პოემაში სხვა ადგილებშიაც გვხვდება. ასე მაგალითად, ნადირობის დროს ავთანდილის ფრიდონთან შეყრის ამბავის მოთხრობისას რუსთაველი წერს:

„გამხიარულდა, შვენება მის ყმისა ვთქვიმცა მე ვითა“¹

ესე იგი — მე როგორ მოვახერხებ იმ ყმის (ავთანდილის) შვენების თქმას, აღწერასო. კიდევ უფრო გამოკვეთილი მაგალითი ასეთივე თავმდაბლობის კითხვითი ფორმით გამოსახვისა გვაქვს თინათინის მშვენების აღწერის დროს, სადაც პოეტი, ჩამოთვლის რა უმაგალითო ესთეტიკური სიძლიერის ნიშნებს, იტყვის:

„მე ვინ ვაქებ? ათენს ბრძენთა, ხამს, აქებდეს ენა ბევრი“²

ამ შემთხვევაშიც გვაქვს ტიპიური დამთავრება დიდ გარემოებათა აღწერისა კითხვაში გამოხატული მოკრძალებით — მე როგორ შემძლია ამის შექება, ამის აღწერაო და ათენელ ბრძენთ მიუთითებს და სხვ. ასეთი ადგილები სხვაგაა პოემაში — მათი ჩამოთვლა საჭირო აღარაა³.

ეპილოგის (დასასრულის): სტროფი და მისი უკანასკნელი პწკარი პირდაპირ გაკეთებულია აქ მოყვანილი (694) სტროფის მიხედვით: კომპოზიციურად და განწყობით. თუ ეს ასეა, და ეს უდავოდ ასეა, მაშინ ადვილი გასაგებია, რომ ეს სტროფი რუსთაველურია, რომ მასში გამოთქმულია თავისუფალი შეხედულება ამ ქვეყნის ცხოვრებაზე საიქიოსაგან დამოუკიდებლად და რომ ამ აზრების ავტორიც აღნიშნულია თავისებური კომპოზიციის მქონე ფრაზით. რუსთაველის მოწინააღმდეგეებმა ვახტანგისეული ტექსტის უწინარეს შექმნეს გადაკეთებული ფრაზა, რომელშიაც უნდა გამოთქმულიყო რუსთაველი, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი, და წარმომდგარიყო „ვინმე მესხი მოლექსე“ — ფრაზეოლოგიური ფიქცია! ვახტანგისეულ ტექსტზე უწინარესობას ადასტურებს ადრინდელი ხელნაწერის რელიქტი — „და“, რომლის მიხედვით ალიტერაციის აღდგენასთან ერთად ხერხდება იმდროინდელი ხელნაწერის აღდგენა.

¹ ვ. ტყ., სტროფი 979.

² ტყ., სტროფი 694.

³ მაგალითად, 1551, 1536, და სხვ.

ასეთია, მაშასადამე, ეს ერთი სანიმუშო ფორმა რუსთაველის წინააღმდეგ ბრძოლისა, რომელიც ძალზე მოქნილად იყო მოფიქრებული.

რუსთაველის წინააღმდეგ მსოფლმზედველობრივი ბრძოლის ასეთივე ნიშნებს იძლევა კიდევ ერთი ადგილი, სახელდობრ, პირველი თავის დასაწყისში:

„მზე ჩაგვისვენდა, ბნელსა ვსკვრეტთ ღამესა ჩვენ უმთვაროსა“.

საქმე იმაშია, რომ ამ სახით ეს პუკარი არაფერს უჩვეულოს არ წარმოადგენდა, ძნელი შესამჩნევი იყო, რომ მის ქვეშ აღბეჭდილია იდეური ბრძოლის შედეგი, სადაც რაღაც შეუფერებელი ქრისტიანული მსოფლგაგებისათვის ადგილი უნდა ყოფილიყო დაძლეული და მოსპობილი. ცხადია, ამ პუკარის სისწორეში შესაეკვებლად იგივე ფორმალური საჩითმო წესი იგულისხმება, რომლის მიხედვით ეს მეოთხე პუკარი სხვებთან შედარებით დაუშვებელი ჩანს რუსთაველის პოეტიკისათვის, სადაც რითმის დასაყრდენი თანხმოვანიც ირითმება¹. ეს თანხმოვანია „ნა-არი, რომელიც აკლია მხოლოდ საეკვო პუკარს. აქ, კიდევ ერთია ღირსშესანიშნავი: რუსთაველის პოეტიკას არ უყვარს გატეხილი სიტყვა პუკარის ბოლოში. სამ შემთხვევაში ეს ასეა: საუბნაროსა, დაუმკნაროსა, საბაღნაროსა და ამათ გვერდით „ჩვენ უმთვაროსა“. ეს სრულიად დაუშვებელია რუსთაველის პოეტიკური ათვისებისათვის.

ამდენად, ხელნაწერი მართებულად ცდილობს, თუმცა მოუქნელად, გამოვიდეს მდგომარეობიდან, მაგრამ მისი მნიშვნელობა ამოიწურება რითმა „ნაროსა“-ზე შეჩერებით. საჭირო იყო იმის მიხედვად, რომ რამდენადაც აქ რაღაც აშკარა დამახინჯებასა და გადაკეთებასთან გვაქვს საქმე, ხომ არ იყო აქაც რაიმე იდეოლოგიური ხასიათის საბაბი, რომელიც მოსპობილი უნდა ყოფილიყო. ჩვენთვის საჭირო დაბოლოება „ნაროსა“ შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ ერთ შემთხვევაში — თუ იქნებოდა სიტყვა „უმთენაროსა“, რაც ეწინააღმდეგებოდა საღმრთო წერილს, რომლის მიხედვით გაუთენებელი მარადიული ბნელის შემცველი ღამე ღმერთის მიერ ქვეყნის გაჩენის შემდეგ, როცა მარადიული წყვდიადიდან გამოყოფილ იქნა დღე და ღამე — სინათლისა და ბნელის საწყისი, შეუძლებელი იყო უმთენარო ღამის აღიარება. ამიტომაც სცადა Q ხელნაწერმა „უმთენარო“ გაესწორებია „მომთენაროდ“ (უხეიროდ), რითაც აღდგენილია უდავო სააზროვნო სიტუაცია „უმთენაროს“ წინააღმდეგ მიმართული. ამის შემდეგ, „უმთენარო ღამის“ წარმართული კონცეფციის მოწინააღმდეგეებს თავი დაუნებებიათ რითმის სისწორის შენარჩუნებისათვის და ახალი, უფრო ღარიბი სახე შეუქმნიათ — „უმთვარო ღამისა“².

რა თქმა უნდა, როგორც ი. პეტრიწის მიმართ, რუსთაველის მიმართაც ძალიან კარგად იცოდა თანამედროვეობამ, რომ იგი ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე იდგა: სხვა აზრი და მიზანი არ ჰქონდა პეტრე იბერის ქართულ (IV) ნეოპლატონიკურ სკოლას. მაგრამ ანტიკური კულტურის ქრისტიანობასთან

¹ შეად. პავლე ინგოროყვა, დას. ნაშრ., გვ. 67.

ჩემს რუსულ თარგმანში ეს პუკარი ასეა გაკეთებული:

„За закатом солнца видим безрассветную мы ночь.“

შეგუების, სინთეზის დროს როგორც პეტრიწი, ისე რუსთაველი ფართო პორიზონტის ფონზე უყურებდნენ ცხოვრებისა და მყოფობის ფილოსოფიას და ამ ნიადაგზე დოგმატიკური ქრისტიანობის წარმომადგენლებთან კონფლიქტში მოდიოდნენ. რამდენადაც ქრისტიანობა ოფიციალური ძალა-უფლების პატრონი იყო და ფეოდალური საზოგადოების წიაღში დამკვიდრებული „ექსპლუატაციის სანქციას“ (ენჯელსი) წარმოდგენდა, იმდენად დოგმატიკური ქრისტიანობის დამცველთ არ შეეძლოთ არ გაემართათ ბრძოლა როგორც პეტრიწისა, ისე რუსთაველისათვისაც. ეს ბრძოლა, როგორც ვხედავთ, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შინაარსის ერთი მთავარი ელემენტია XIII საუკუნიდან ვიდრე მოგვიანო დრომდე (XVIII საუკუნემდე).

განვიხილოთ რუსთაველის წინააღმდეგ ბრძოლის კიდევ რამდენიმე იდეოლოგიური მაგალითი. ჩვენს დრომდე მოღწეულია რუსთაველის ტექსტში ადგილი, რომელიც ეხება ნესტანის დამოკიდებულებას ტარიელის მიმართ მათი ცნობილი მწვავე შეხვედრის დასასრულს. აქ წერია:

„მოლმობიერდა, მომიტკბა გამწყრალი, გარისხებული“¹.

როგორც ირკვევა, ეს ადგილი თავიდან ასე არ ყოფილა, რომ ზოგიერთ ხელნაწერს ეს ადგილი შემოუნახავს ასე: „მე ღმრთისაებრად მომიტკბა...“ როგორც ვხედავთ, რომელიდაც შემსწორებელს, რომელსაც არ მოსწონებია რუსთაველის მიერ ღმრთის ადამიანთა ასეთ ურთიერთობაში ჩარევა, შეუსწორებია ეს ადგილი და შეუცვლია იგი. დიდი პრინციპიალური მნიშვნელობა ამ შესწორებას ისევე არ ჰქონდა, როგორც არ ჰქონდა იგი პირვანდელ ტექსტსაც. სადაც ღმერთი გამოყენებულ იქნა, როგორც გამოსახვის საშუალება. მაგრამ შესწორების აზრი ნათელია: რუსთაველის მიერ ღმერთის სახელის გამოყენება არ მოეწონა ვიღაც მწიგნობარს. ღმერთი, ჩანს, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო რაიმე სახით უბრალო საშუალება თუნდაც პოეტური მეტაფორისათვის. ამ შესწორების ხასიათი ნათლად არკვევს — საიდან და რა წრიდან მოდიოდა იგი. არკვევს აგრეთვე, რომ ეს შესწორება ღმერთის შესახებ წარმოდგენას და, მასთანამე, მაშინდებურად, ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად საკითხს ეხებოდა.

ძნელია ამ შენიშვნის დროის დადგენა, მაგრამ იგი საკმაოდ აღრინდელი უნდა იყოს, რადგან ვახტანგისეული გამოცემის ტექსტის უწინარესია. ყოველ შემთხვევაში, ეს შესწორება-შეკამათება XVI საუკუნის აქეთ არ უნდა მოდიოდეს.

იდეურად ამ მომენტთან დაკავშირებულია მეორე მომენტი რუსთაველის წინააღმდეგ შებრძოლებისა. ისიც ღმერთის საკითხს ეხება და მისი სახელის თავისუფალი მოხმარების წინააღმდეგია. ეს ადგილი ეხება ავთანდილის მიმართ თვას მზისადმი ცნობილს ლოცვაში მნათობების მიმართ; თავდაპირველ ტექსტში, ჩანს, აქ ყოფილა:

„მიმავალი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:

— აჰა, ღმერთო, გეაჯები შენ უმძლესთა მძლეთა მძლესა!“¹

¹ ვ. ტყ., სტროფი 538.

² ვ. ტყ., სტროფი 957.

ამჟამად, რომ აქ მზისადმი მიმართვისას იგი (მზე) გამოცხადებულია ღმერთად. ასეთ ამბავს, როგორც ახლა ვხედავთ, ვერ მოითმენდა რუსთაველის საწინააღმდეგო იდეოლოგიური ბანაკი და ტექსტი შეცვლილ იქნა იმ მიმართულებით, რომ მზისადმი მიმართვა, ვითარცა ღმერთისადმი, მოიხსნა და დატოვებულ იქნა პირდაპირ მზე, რადგან სხვა რამე სათანადო პოეტური ღირებულების სახე ვერ იქნა პოენილი. მართალია, ესთეტიკურად ეს დიდი გაღარიბება იყო ტექსტისა, მაგრამ ამას ვინ დაგიდევდა, ოღონდაც მთავარი მიზანი ყოფილიყო მიღწეული: წარმართული სახე მზის და ღმერთის გაიგივებისა ყოფილიყო მოსპობილი. ეს მიზანი მიღწეული იყო და რუსთაველს მიაწერეს საესე-ბით უნიჭოდ გადაკეთებული ადგილი:

. ეუბნების; ეტყვის მზესა:
აჰა, მზეო, გეაჯები.

ეს, თურმე, დიდი მიღწევა იყო და საკირო აღმოჩნდა რუსთაველის პოეტური გენია, რომ მას მზისთვის ეთქვა — მზე ხარო!

ეს შესწორება ადრინდელი უნდა იყოს, მას თავისი ადგილი აქვს ქართული აზროვნების ისტორიაში და იგი ამ ისტორიით არის ნაკარნახევი.

საქმე ისაა, რომ ეს საკითხი მზისათვის ღმერთებრივი პატივის მინიჭების შესახებ შეადგენდა საკამათო საგანს იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ არსენ იყალთოელის მხრივ შებრძოლებისას. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, არსენ იყალთოელმა დაწერა ი. პეტრიწის წინააღმდეგ სპეციალური თხზულება, რომელსაც სიმოკლისათვის ზემოთ ვუწოდეთ „პირმშობისათვის“. ამ თხზულებაში, რომელიც თავისი შინაარსითა და საპოლემიკო მიზანდასახულობით არსენ იყალთოელის დაწერილი უნდა იყოს და იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ მიმართული, არის ადგილი, რომელიც პირდაპირ ეხება საკითხს — დასაშვებია თუ არა, რომ მზესათვის „ირაცხვოდის“ (ესე იგი — მზეს მიეწერებოდეს — მას შეეცხვოს) „პატივი ღმრთეებისაჲ“, ესე იგი პატივი და დიდება ღმერთობისა. სხვანაირადაც რომ ითქვას, აქ ლაპარაკია იმაზე — შეიძლება თუ არა, რომ მზეს მიეწეროს ღვთაებრივობა ანუ მზე იქნეს განდიდებული ღვთაებრივი პატივით¹.

არსენ იყალთოელის დასახელებული ნაშრომი ეხება პირველის („პირმშოს“) საკითხს, რომელიც, როგორც ვიცით, ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის ერთი ძირითადი საკითხთაგანი იყო, და მისი კრიტიკული ანალიზით ამ ცნების საეკლესიო თვალსაზრისისათვის ვარგისიანობისა და გამოყენების ფარგლებს არკვევს. ამ ნიადაგზე მას მოუხდა ი. პეტრიწის „განმარტებაჲს“ ზოგი

¹ ეს არის გელათის ზელნაწიერი № 23. მას სათაურად აქვს: „დიდისა ფილოსოფოსისა ფსელოსისა მოწაჲეთა თვისთა მრთ თარგმანებაჲ სიტყვაჲ მს ღმრთეცლისა, მეტყლისა, აჲ იქმნა პირმშო მრავალთა ძმათა შს, აგრეთვე პირმშო მკვდრთაგან ღირს იჩინა ყოფად“. ეს სათაური, როგორც ვახუთი, ასევე დოგმატიკა და ასეთი ნაშრომი მიქელ ასელოსის ნაშრომთა შორის, არ იპოვნება. როგორც ითქვა, თავისი შინაარსითა და მიზანდასახულობით იგი არსენ იყალთოელის ნაწერი უნდა იყოს პეტრიწის წინააღმდეგ.

ადგილის გაკრიტიკება; კერძოდ, იმ ადგილების, სადაც ი. პეტრიწი, ძველების მიდევნებით, ღმერთის იდეის გამოსახატავად მზის მეტაფორას იყენებს. უფრო სპეციალურად, ლაპარაკობს რა უკვე „განმარტებაჲს“ შესავალში ღვთაებრივი გონების შესახებ, პეტრიწი მას მიუწოდებელსა ერასსა წარმოიდგენს მზის სახით. „ეითარ აღმოვდეს, რაჲ ნზე და აჰა შარავანდნიცა მისნი უჟაჲოდ და მიუდრეკელად დაფარვენ ყოველსა....! ასეთი და ამაზე გამოკვეთილი ადგილი ბევრია ი. პეტრიწის ტექსტში.

აი, ასეთი მომენტის მიმართ, რომლის გამოთქმა სხვანაირად შეუძლებელი გახდა და რომელსაც პეტრიწმა მიუყენა არეოპაგისტული ტერმინი „უცნაურისა“ („იგი უ ც ნ ა უ რ ი ერთი“)², „რომელსაც ნამღვილმან პატივისამან ჰკადრა მას და მამადცა წოდება“³. აი, ასეთი მომენტს ი. პეტრიწმა მზის სახე მიუყენა.

რა თქმა უნდა, ასეთი ადგილების მიხედვით ისევე არ შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ი. პეტრიწი წარმართობას დაუბრუნდა და მზე ღმერთად აღიარა, როგორც ასეთსავე მხატვრულ-იდეოლოგიური სიტუაციის გამო რუსთაველსაც იგივე ბრალდება წარუყენოთ. ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს წარმართული სახეებით სარგებლობასთან, წარმართული ნააზრევის ერთგვარ დაწოლასთან და არა მის აღიარებასთან.

„უცნაური და უთქმელი“ ერთი, რომელზედაც ი. პეტრიწი ლაპარაკობს და რომელიც ქართული ნეოპლატონიზმის იდეებთან ერთად გადავიდა რუსთაველის პოეზიაში, კერძოდ, ავთანდილის ლოცვის პირველ სტროფში, მზის, როგორც ამ „უცნაური ერთის“ (ღმერთის), საშუალებით იყო გამოსახული ი. პეტრიწთან. აი, სწორედ ეს მუხლია ი. პეტრიწთან, როგორც ვიცით, თავდასხმის ობიექტი „პირმშოის“ შესახებ ტრაქტატის ავტორის მხრივ.

არსენ იყალთოელს მოჰყავს საბუთი, რომელიც არსად არ გვხვდება ი. პეტრიწის ფილოსოფიურ ნაწერებში. ეს არის მარკიანე არისტიდეს „აპოლოგიიდან“ ამოღებული საბუთი, რომელიც არეოპაგისტული აზროვნებისათვის, რომელიც ი. პეტრიწს ჰქონდა შეთვისებული, სრულიად ზედმეტი იყო. არსენს X II საუკუნეში კვლავ მოჰყავს საბუთი: არა ჯერ არს დაშვებად, რომ დაბადებულს დამბადებლის ყოფა მიეწეროს, ანუ შექმნილის თანასწორად შემოქმედი ვაღიაროთო. ეს, როგორც ვიცით, არისტიდეს ერთი ძირითადი საბუთთაგანი იყო წარმართობის წინააღმდეგ, რა კონფესიონალურ წამოსასხამში არ უნდა ყოფილიყო იგი მოვლინებული.

ამემად მზესა და მის ღმერთობაზეა ლაპარაკი და, აჲ, არსენი ამ გაიგივების წინააღმდეგ ილაშქრებს არისტიდეს საბუთებით, რომელსაც კარგად იცნობდა ქართული ფილოსოფიური აზროვნება „ესტატე მცნეთელით“ (VI საუკ.) დაწყებული, „სიბრძნე ბალაჰვარისზე“ გავლებით (VII საუკუნე), ვიდრე ექვთიმე იბერის მიერ ბერძნულად შეწყობილ „ბალავარიანამდე“. (X საუკ. ბოლომდე). ერთი ძირითადი საბუთი არისტიდეს „აპოლოგიისა“ იყო მიტოვება

¹ იოანე პეტრიწი, „განმარტებაჲ“, შრ., II, გვ. 7.

² დას. ნაშრ., გვ. 8.

³ იქვე.

დამბადებლისა და დაბადებულის აღიარება, იგივე გამოითქმოდა საბუთით შექმნილისა და შემოქმედის თანასწორობის აღიარების წინააღმდეგ. აქედან შორს არ იყო მსჯელობა (ეს ჯერ კიდევ „ესტატე მცხეთელის“ ავტორმა იცოდა) მზის ღმერთად პატივის დების შესახებ, რაც „აპოლოგიის“ მიხედვით დაუშვებელი იყო, როგორც შექმნილის შემომქმედთან გათანასწორობის შემთხვევა¹.

არსენ იყალთოელის ნაშრომიდან მოყვანილი ადგილი არ ტოვებს არაერთარ ეპკვს იმის შესახებ, რომ მისი ავტორი, არისტიდეს ნიადაგზე მდგომი, უპირისპირდება პეტრიწს, არეოპაგისტული იერარქიის ნიადაგზე მდგომს, სადაც „უცნაური ერთის“ (პირველის) საწვდომად მოიხმარებოდა მზის სახე, მზის დისკო და მისთა სხივთა მიმართება.

რუსთაველი თავის პოეტურ ასახვაში ქართული, მეოთხე ნეოპლატონიკური სკოლის იდეებს იყენებს და, სხვათა შორის, მზის სახეს „უცნაური და უთქმელი“ ღმერთის საწვდომად. ამას და მეტს არაფერს ნიშნავდა მისი ზემოთ მოყვანილი სტროფის აზრი მზის, როგორც ღმერთის, შესახებ. აქ არაა არაერთარი ნიშანწყალი წარმართობისა, როგორც კონფესიონალობისა. აქ იყო პოეტური თქმა, ანტიკურობიდან (პროკლედანაც) ნასესხები. არც მეტი, არც ნაკლები. ამის გამო და ამის ნიადაგზე არისტიდეს საბუთების გაცოცხლება XII საუკუნეში, ვითომდა წარმართული იდეების წინააღმდეგ საბრძოლველად, ანუ რუსთაველის დასახელებული სტროფის წინააღმდეგ ბრძოლა აშკარა გაუგებრობა იყო, რადგან არისტიდეს საბუთები საჭიროებდა წარმართ მოწინააღმდეგეს, მაგრამ ასეთთან მას პეტრიწის სახით ისევე არ ჰქონდა საქმე, როგორც რუსთაველის მოწინააღმდეგეს არ ჰქონდა საქმე წარმართ პოეტთან.

ისტორია მაინც ისტორიად რჩება და ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში უნდა აღინიშნოს ფაქტი რუსთაველის წინააღმდეგ ასეთივე გაუგებრობის ნიადაგზე ბრძოლისა, როგორც ი. პეტრიწის წინააღმდეგ არსენ იყალთოელის მიერ წარმოებული ბრძოლა.

არსენ იყალთოელის მიერ პეტრიწის წინააღმდეგ დასახელებული ანალოგიური საკითხის გამო ბრძოლას მეორე მხარე აქვს. მას შეუძლია რამდენიმედ შუქი მოფინოს რუსთაველის ტექსტის ამ შემთხვევაში გადაკეთების დროს. რამდენადაც რუსთაველის ტექსტში დასახელებული შესწორების შეტანა ემყარება უდავოდ არსენ იყალთოელის თხზულებაში „პირმშობისათვის“ გაკეთებულ შეკამათებას ი. პეტრიწის წინააღმდეგ, ამდენად უნდა ვიფიქროთ, რომ მის ნიადაგზე მდგომს მწიგნობარს XIII—XIV საუკუნეებში გაუკეთებია ეს შესწორება. ამ გზით შესულა ის იმ დედანში, რომელსაც რუსთაველის ვახტანგისეული ტექსტი ემყარება.

ამ ხელნაწერმა გადაარჩინა რუსთაველის თავდაპირველი ტექსტი და შე-

¹ არსენ იყალთოელი თავის დასახელებულ ნაშრომში—„პირმშობისათვის“ წერს: „იუჯგრო არს დაბადებულთა თანა შერყუების ყოფა დამბადებელისა, რამეთუ ვითარ შეზღუდებით შეესწორის შექმნული შემოქმედსა თვისსა“ და ამ საბუთების ნიადაგზე არსენი დაახვეწინდა: „და არცა ეს სამართალ არს რათა ამიერ ირაცხეოდის პატივი ღთაებისა“. დას. ნაშრ., 359 ა.

მოუნახა იგი შთამომავლობას. რამდენადაც ამ შესწორების ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაცია გამორკვეულია და რუსთაველის ტექსტის პირველი სახის არსებობა გასაგები ხდება ამ სიტუაციის აღდგენით, ამდენად ხელნაწერის მიერ შემონახული ტექსტის მნიშვნელობას დამახასიათებელი ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობაც ეძლევა. რუსთაველის წინააღმდეგ ბრძოლა XIII საუკუნის შემდეგ ამ გზით პირდაპირ უკავშირდება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ვითარებას აღნიშნულ პერიოდში.

რუსთაველის წინააღმდეგ იდეური ბრძოლის შესახებ ჩვენს მეცნიერებაში კარგა ხანია დასმულია საკითხი¹. აქ ყველაფერს ერთნაირი მნიშვნელობა აქვს და განსაკუთრებით აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით. არის აქ მანც ერთი საკითხი, რომელსაც გარკვევა ესაქიროება და რომელიც შეიძლება აგრეთვე მაჩვენებელი იყოს ერთგვარი შებრძოლებისა რუსთაველის წინააღმდეგ.

რუსთაველის პოემაში ერთი მთავარი ადგილი უჭირავს სიყვარულის შესახებ სწავლას. ეს ბუნებრივია, თუ ფილოსოფიის საკითხში სიყვარულის შესახებ იგულისხმება დიდი კოსმიური პრობლემა, რომელიც ანტიკურობაში ემპედოკლესაგან პლატონამდე განვითარდა, ნეოპლატონიკურ ფილოსოფიაში ის ერთ მთავარ საკითხად გაიშალა ჯერ კიდევ პლოტინის „ენეადებში“². პროკლეს მიხედვით ი. პეტრიწმა სტიქიონთა (კავშირთა) მიმართება ისე ტრფობის ნიადაგზე ააგო; ამიტომაც, რომ ემპედოკლეს გამოძახილი რუსთაველის პოემაში არა ერთგზის იხმის. პანთეისტურ ფილოსოფიასა და მის მატერიალისტურ ფრთასაც კი სიყვარულის პათოსი შერჩა ქვეყნის დიადი წესრიგის მიწვდომისას, რამაც ახალ დრომდე მოატანა და სპინოზას პანთეისტურ მატერიალიზმში ინტელექტუალური სიყვარულის საკვირველი ცნება გაშალა.

მეორე მხრივ, რენესანსის პოეზიას არ შეეძლო სიყვარულის პრობლემისათვის გვერდის ავლა. დასავლეთის რენესანსმა პეტრარკას სახით თეორიული მსჯელობისას მას მთელი ტრაქტატი დაუთმო³. პოეზიის დარგში პეტრარკამ იმავე ამბავს რიგი თხზულებები მიუძღვნა. ლაურასადმი მიძღვნილი ლექსების კრებულთ დაწყებული და „სიყვარულის ტრიუმფებით“ გათავებული მან თავისი შემოქმედების მთელი ძალა სიყვარულის იდეას შესწირა⁴. ასეთივე მოვლენა საფრანგეთის რენესანსის პოეზიის საწყის ხანებში მარგარიტა ნავარელი თავისი პლატონური ლექსებით სიყვარულის გამო, ხოლო ინგლისელმა რენესანსის პოეტმა ედუარდ სპენსერმა თავისი პოეზიის იდეურ განწყობას თავი მოუყარა თხზულებაში „სიყვარულის ჰიმნები“.

გასაგებია, რომ რუსთაველის პოეზიაში სიყვარულის (მიჯნურობის) ამბავს დიდი ადგილი უჭირავს: ამ საკითხის თეორიული გაშუქება რუსთაველმა მოკლედ სცადა თავისი პოემის შესავალში, მხოლოდ მისმა პოეტურმა პრაქტიკამ ამ იდეას ხორცი შეასხა და ადამიანური ბედის ვეებერთელა ტილოდ გაშალა.

¹ პ. ი. ნ. გ. ო. ყ. ვ. ა., დას. ნაშრ., გვ. 45-63 და სხვ.

² პლოტინი, ენეადები, წიგნი VI.

³ პეტრარკა, „უგულვებელყოფისათვის ქვეყნისა“ (De contemptu mundi).

⁴ პეტრარკა, „კანცონიერე“ (Canzoniere), „ტრიუმფები სიყვარულისა“.

დასავლეთის რენესანსს თავისი გზა ჰქონდა. იგიც ნეოპლატონისტური იდეების ნიადაგზე იდგა, მაგრამ მისგან მხოლოდ იდეალისტურ-მისტიკური ამბები ამოიკითხა და ამ ნიადაგზე, განსაკუთრებით, არისტოს ცინიზმით გაათავა საქმე. იტალიის რენესანსმა ვერ მოახერხა ზეციერი და მიწიერი ვენერას მორიგება, ზეციერს მიწიერი შესწირა — აღრინდელი ბოკაჩიოს გამოკლებით — და ის კრიზისამდე მივიდა.

რუსთაველმა აღმოსავლეთიც იცოდა. იგი ნიჰამის გმირებს იცნობდა და სიყვარულისათვის „მიჯნურობის“ სახელის შენარჩუნებით მათ ხარკი გადაუხადა, მაგრამ არსებითად, ჩახრუნხაძის მიყოლით, რომელმაც მეჯნუნს სიყვარულის „აზავირი“ უწოდა, კრიტიკულად შეხვდა აღმოსავლური პოეზიის სიყვარულის ფილოსოფიას.

ასე ვრცლად და ღრმად დგას რუსთაველის პოეზიაში სიყვარულის პრობლემა, როგორც ერთი ცენტრალური საკითხთაგანი აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსისა. რუსთაველს ამ საკითხში გარკვეული პოზიცია ჰქონდა: იგი განისაზღვრებოდა იმ სინთეტიური თვალსაზრისით ზეციურსა და მიწიერს შორის, რომელიც ქართულმა სინამდვილემ ანუ აღმოსავლეთ-დასავლეთის შუა ორი ქვეყნის მინჯაზე მდებარე სამშობლომ შთააგონა რუსთაველს. არა პირველი, აბსოლუტური, თავისთავადი, სინამდვილეს, ე. ი. რიგთა, თანრიგს, თანადგომას მოწყვეტილი, არამედ პირველი, „რომელ შემდგომთა იყო პირველ“¹. ასეთი იყო ისტორიულ-პოლიტიკური სიტუაცია მაშინდელი საქართველოსი, რომელიც რუსთაველს შთააგონებდა არა ცალმხრივ თვალსაზრისს — ან ზეციერი სიყვარული, ან მიწიერი, არამედ ზეციერისა და მიწიერის სინთეზი. ასეთ მთლიანობას, იერარქიულად გაშლილ მსოფლიოს ასახვდა რუსთაველი თავის პოემაში და სიყვარულის ფილოსოფიაც ასეთის მიმართულებით იყო გაგებული.

რუსთაველის მსოფლგაგების დალაგებისას ჩვენ ვნახეთ, რომ ის ებრძოდა სიყვარულის ცალმხრივ იდეალისტურ თეორიას — როგორც „ძნელსათქმელს“, „საქირო გამოსაგებ ენითა“ — ერთის მხრივ, მეორეს მხრივ იმ მიწიერს ცალმხრივს, რომელთაც „ქვე უც ბუნება“. ეს იყო ჯერ უხილავი და შემდეგშიაც მიუწოდებელი სინთეტიური ფილოსოფია სიყვარულისა, მორიგება ზეციერი და მიწიერი ვენერასი, რომელსაც უშედეგოდ შეაკლა თავი დასავლეთის რენესანსმა. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ამ ცალმხრივ თეორიათა საპასუხოდ რუსთაველმა გაბედულად განაცხადა, რომ ის არ ერიდება „ქვენა ხელობას“, რომელიც „ხორციელს“ უმღერს, მაგრამ ისეთს, რომელიც სიძვა არაა და შორით ბნელდს უკავშირდება. „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან, მართ მასვე ჰბაძვენ (მიჯნურობას — შ. ნ.), თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

ამით ეს ისტორიული პოზიცია გარკვეული იყო: სინთეტიური თეორია სიყვარულისა ხორციელია და ამით სიძვასთანაც აქვს კავშირი, მაგრამ სიძვაც

არაა, რადგან „შორით ბნელად“-აა. ასეთი იყო რუსთაველის პოზიცია, იმ რუსთაველის, რომელიც დიალექტიკის ნიადაგზე აღიზარდა.

ყველა ამის შემდეგ ნათელია, რომ რუსთაველს აღარ დასჭირდებოდა ისევე ამ საკითხისათვის დაბრუნება და იმის მტკიცება, რომ „მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი: იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი მზღვარი, ნურვინ გარევთ ერთმანერთსა, გესმას ჩემი ნაუბარი!“¹. მეცნიერებაში სწორადაა აღნიშნული, რომ ეს სტროფი პოლემიკური ხასიათისაა და რუსთაველის წინააღმდეგაა მიმართული². მხოლოდ ამ პოლემიკის აზრი იმაშია, რომ რუსთაველის მოწინააღმდეგეს ვერ შეუგნია რუსთაველის სინთეტიური თეორიის ბუნება, სიყვარულის (მიჯნურობის) საკითხი, ვერ შეუთვისებია მისი მსოფლიო მნიშვნელობის პოზიციის დიალექტიკური ბუნება, გამამარტივებელი რიგორიზმის პოზიციებიდან უტევს რუსთაველს და უსასრულოდ ასწავლის მას, რომ მიჯნურობა და სიძვა სხვადასხვა ამბავიაო.

რუსთაველის პოლემისტი მწიგნობრული წრიდანაა გამოსული. ამას ამჟღავნებს მისი სტროფის უკანასკნელი პწკარი, როგორც ამას უკვე მიექცა ყურადღება მეცნიერებაში. სიტყვა „გესმას“, „გესმაჲ“ მიღებული გამოთქმის ფორმა იყო ფილოსოფიურ ქართულ დიალოგში და გვხვდება პეტრიწთან, იყალთოელთან და სხვ. პეტრარკა თვითონ ქანაობდა, იტალიის რენესანსის განვითარებაში გრძნობდა მიწიერ სიყვარულსა და ზეციერს შორის კავშირს, მაგრამ საკითხი საბოლოოდ გადაწყვიტა *amore di cielo*-ს „ზეციური სიყვარულის“ სასარგებლოდ. რუსთაველი, ქართული რენესანსის წარმომადგენელი, არ მერყეობდა ამ საკითხში, მას სინთეტიური „ნარევის“ პოზიცია ექირა, მაგრამ ისეთი „ნარევის“, როცა ზორციელი სიყვარული იმავე დროს ჰბაძავდა სიყვარულს, რომელიც იყო „ტომი გვართა ზენათა“.

ამ საკითხზე იმიტომ იყო საჭირო საგანგებოდ შეჩერება, რომ რუსთაველს XIV—XV საუკუნე ისეთ მუხლში გამოედავა, რომელსაც მსოფლიო მნიშვნელობა ჰქონდა და დასავლეთისა და აღმოსავლეთის რენესანსის ცენტრში იდგა. კიდევ მეტი — ეს ის მუხლი იყო, რომელშიც რუსთაველის, როგორც ქართული რენესანსის წარმომადგენლის, უპირატესობა აშკარა იყო.

ასეთი მთავარი მომენტები, მოკლედ განხილული, რუსთაველის წინააღმდეგ იდეოლოგიური ბრძოლისა, რომელიც შეადგენდა ერთ მთავარ მომენტს ქართული აზროვნების შინაარსისა XIII საუკუნიდან მოყოლებული ვიდრე XVII—XVIII საუკუნეებამდე. ამ უკანასკნელთ, და მათ შორის ისეთს, როგორც ანტონ კათალიკოსი (ბაგრატიონი) და სხვ., ჩვენ არ შევეხებით: ისინი წარმომადგენენ ანარეკლს და მომდევნო უკუფენას იმ იდეოლოგიური ბრძოლისა რუსთაველის წინააღმდეგ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა წინა საუკუნეებში — მომეტებულად XII—XVI საუკუნეებამდე.

3. რუ. სტროფი 24.

² ქავლე ინგოროყვა. დას. ნაშრ., გვ. 53-54.

XVII—XVIII საუკუნეთა ქართული საზოგადოებრიობა და
მისი იდეოლოგიური ასახვა

1. ფეოდალური რეაქცია საქართველოში XVII—XVIII საუკუნეებში

XVII—XVIII საუკუნეთა საქართველოს თავსამტრევად დარჩა იგივე სა-
კითხები, რაც წინა საუკუნეებს აღეკვებდა. ფეოდალური რეაქცია თანდათან
ძლიერდებოდა და ერთმმართველობა, როგორც ქართველი ერის ეკონომიური,
პოლიტიკური და კულტურული გაჯანსაღების მომასწავებელი და ამდენად
პროგრესული ძალა, განუხორციელებელ ამოცანად რჩებოდა. ამ პერიოდში
გამთიშავი ძალები მეტის სიძლიერით მიაწვეს გამაერთიანებელ ძალებს. რამ-
დენადაც ასეთ ვითარებას ყველა დარგში ქართული საზოგადოებრიობის თან-
დათან გაუარესება მოჰყვა შედეგად და წინა საუკუნის მიღწევები განუხრე-
ლად ნიავედებოდა, იმდენად XVII—XVIII საუკუნეები არსებითად ფეოდალუ-
რი რეაქციის ხანად უნდა იქნეს მიჩნეული. ასე მიდიოდა საქართველო სო-
ციალ-პოლიტიკურად სრული უპერსპექტივობისაკენ და არც შიგ და არც გა-
რეთ არავითარი მაშველი დასაყრდენი ძალა არ ჩანდა.

ამ პროცესში სამგზის იქნა თავგამოდებული ცდა გაკეთებული, რათა სა-
ქართველო აუცილებელი უბედური პერსპექტივისაგან გადაერჩინათ. ერთი
ასეთი ცდა დაკავშირებულია წერილ აზნაურთა წარმომადგენლის გიორგი სააკა-
ძის გამოსვლასთან, მეორე — ვახტანგ VI მოღვაწეობასთან, ხოლო მესამე —
ერეკლე მეფის სახელთან. იმერეთის მეფე სოლომონიც იმავე ხაზს ატარებდა
იმერეთში, ამდენად ერეკლესა და მისი ცდა ერთი მოვლენის შემადგენელ
ელემენტებად შეიძლება იქნეს მიჩნეული.

ყველა ეს ცდა დიდის ენერგიით, თავდადებითა და საზრიანობით კეთდე-
ბოდა. ისინი საზრდობდნენ საღი შეგნებით საქართველოს მხოლოდ გაერთია-
ნებითა და ერთმმართველობის განმტკიცებით აუცილებელი დაღუპვისაგან გა-
დარჩენის შესაძლებლობისა. მიზნის მისაღწევად გამოყენებული იყო ყოველ-
გვარი შესაძლებლობა, რაც დასახელებული ცდების ისტორიულ პირობებს გა-
აჩნდათ, მაგრამ ყველა ამ ცდამ უშედეგოდ ჩაიარა და კიდევ უფრო ნათელი
გახდა, რომ საქართველოს გადარჩენისათვის არავითარი შინაგანი ძალა აღარ

არსებობს. დაშლისა და გათიშვის ძალებმა, ეგოისტმა და უსინდისო თავადობამ, ყოველგვარ პატრიოტულ, სახელმწიფოებრივ ალღოს მოკლებულმა, თანდათანობით გამოაცალა საქართველოს სახელმწიფოებრიობის შენობას ბალაკერი, ვიდრე მთელი ნაგებობების გაცამტვერებას არ მოესწრნენ.

შაჰ-აბასის ომებმა საქართველოს წინააღმდეგ ერთხელ კიდევ ნათელი გახადა, რომ ფეოდალურ გამთიშველობაზე დამყარებულ საქართველოს თავისუფლების შენარჩუნება აღარ შეეძლო. საკირო იყო რაღაც ძირეული გარდატეხა, რაღაც გადაწყვეტილი ნაბიჯი, რომელსაც ასევე ძირეულად უნდა შეეცვალა სოციალურ ძალთა განწყობილება XVII საუკუნის საქართველოს დასაწყისშივე. მართალია, ქართლ-კახეთში დაიწყო სათანადო პირველი ნაბიჯების გადადგმა და თეიმურაზმა და ლუარსაბმა ერთგვარ შეთანხმებასაც კი მიადწიეს საშინაო მტრის შაჰ-აბასის პირისპირ დამდგარებმა, მაგრამ ეს საქმეს ვერ შევლოდა. რადგან ყოველის შემძლე თავადებიდან არა ერთი და ორი იყო საქართველოს დაუძინებელი მტრის — შაჰ-აბასის მომხრე.

გიორგი სააკაძის გეგმები, მიმართული საქართველოს გაერთიანებისაკენ, ერთნაირად გაუგებარი და მიუღებელი აღმოჩნდა თავადებისა და მეფეებისთვისაც. გარეშე ძალის გამოყენება მისი გეგმების თანახმად ბოლომდე არ მოხერხდა. აშკარა შეიქნა, რომ საქართველოს აღარ გააჩნდა რღვევის შესაჩერებელი ძალა. სააკაძის სიკვდილთან ერთად (1629 წ.) უშედეგოდ დამთავრდა საქართველოს გამთელების პირველი ცდა ჩვენ მიერ აღებულ ისტორიულ მონაკვეთზე.

გლეხობის მდგომარეობა საბოლოოდ გაფუჭდა. მონობის თანდათან დაძვევების საბოლოო ზეიმს წარმოადგენდა გლეხის პიროვნების საქონლად გადაქცევა, რაც მათი გაყიდვის შემოღებაში გამოიხატა. ეს მოვლენა განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში განვითარდა, სადაც ოსმალების ტყვეებით მოვარკვე ბაზრები უფრო ახლო იყო. გლეხთა აჯანყება ჩვეულებრივ ამბავად იქცა, მაგრამ მასაც ორგანიზაცია და ძალთა შეკრება აკლდა ოდნავი წარმატებისთვისაც კი.

ვახტანგ მეექვსის მცდელობამაც ვერ გააჯანსაღა ქართული საზოგადოებრიობის იარები, თავადების გამთიშავი პოპრობის არათუ შემცირება და შესუსტება არ მოხერხდა, პირიქით, იგი კიდევ უფრო საგრძნობი გახდა. გლეხები საბოლოოდ ნადგურდებოდნენ, ერთ ადგილას აყრილნი მეორე კუთხეში მიდიოდნენ უბედურებისაგან თავის დასაღწევად, მაგრამ საშველი აღარსად იყო. ასეთ გლეხებზე პირდაპირი ნადირობა იმართებოდა კვლავ ასაყრელად და ძველ პატრონთან დასაბრუნებლად, განსაკუთრებით გამწვავდა მდგომარეობა კახეთში, სადაც ასაყრელი გლეხები სამკვდრო-სასიცოცხლო წინააღმდეგობას უწევდნენ თავის მებატონეებს.

საქმეს არ შევლოდა არც სამეურნეო, არც საკანონმდებლო მუშაობა, რომელთაც ადგილი ჰქონდა ვახტანგ მეექვსის დროს. ყოველ შემთხვევაში, გარეგნული კანონიერების იქით გლეხთა ექსპლოატაცია ძველებურად მძვინვარებდა. ეს გასაგებიცაა, რადგან ვახტანგის საკანონმდებლო საქმიანობაში მთავარი როლი იმავე ექსპლოატატორთა კლასს — თავადებს ეკუთვნოდა. უსამართლობა

და ტყვეთა გაყიდვა ამის შემდეგაც არ შეწყვეტილა და მმართველობას უხდებოდა დრო და დრო საქმეში ჩარევა.

ვახტანგის ენერგიული ბრძოლა გამთიშავი ძალების წინააღმდეგ უკანასკნელთა გამარჯვებით გათავდა. მეფეს ვერ უშველა ვერც საგანგებო „მცველთა ჯარმა“ — ამ გვარდიის მაგვარმა სამხედრო ორგანიზაციამ, და ვერც მისმა შორსმჭვრეტელობამ.

ყოველად უსინდისო და ხალხის მტერი თავადებისაგან ფაქტიურად ძლეული, მრავალი დაბრკოლების გადალახვით ილაჯგაწყვეტილი ვახტანგი განვიდა საქართველოდან. აუტანელმა მდგომარეობამ იგი აიძულა რუსეთში გადახვეწილიყო, ოღონად იმედით, რომ რუსთა ძალის დახმარებით იგი სამშობლოში ისევ დაბრუნდებოდა, რაც ხორცმეუსხმელ ოცნებად დარჩა.

უკანასკნელი, დაღუპვის წინამორბედი კონვეულსია საქართველოს სახელმწიფოებრიობამ გააკეთა ახალ სიტუაციაში, როცა ერეკლე II დროს თითქოს რაღაც იმედი გაჩნდა გამხეცებული თავადების კალაპოტში ჩაყენებისა. იმედების დასაყრდენი იყო თავდაცვის უნარის კვლავ გამოყენება ქართველი ხალხის მიერ. ქართლ-კახეთის გაერთიანება იმედს აძლიერებდა, რომ თავდასული მთავრები და თავადები როგორმე ალაგმულ იქმნებოდნენ, მაგრამ ყოველივე ამას აღმოჩნდა. თავადები, იგრძნეს რა ერთმმართველობის გაძლიერება, გაერთიანებული ძალით მის წინააღმდეგ შეტევის სამზადისს შეუდგნენ, საქმე თავადთა ორგანიზებულ შეთქმულებამდე მივიდა ერთმმართველობის საწინააღმდეგოდ.

ერთხანად მეფემ სძლია თავადთა შეთქმულებას, მაგრამ საქართველოს გაერთიანებისა და გამრთელების საქმე წაგებული იყო. ხალხი, როგორც ასეთი, ქვეყნის ეკონომიური და პოლიტიკური დასაყრდენი, წელში გატეხილი იყო. დიდ ბედნიერებად ითვლებოდა, თუკი განხორციელდებოდა მმართველობის მიერ ოჯახის წევრების ცალ-ცალკე გაყიდვის აკრძალვა, მაგრამ ეს წყალობაც ხშირად სანატრელი იყო.

ასეთივე სურათი იყო დასავლეთ საქართველოშიც. მართალია, იმერეთის მეფე სოლომონმა თითქოს ერთხანს დაიმორჩილა ურჩი თავადები — აბაშიძეები და შემდეგ რაჭის ერისთავიც, მაგრამ თვით სისტემა თავადთა ბატონობისა და ერთმმართველობის დასუსტებისა განუხრელად მტკიცდებოდა და დასავლეთ საქართველოშიაც იგივე უღმობელი ტენდენცია ირკვეოდა: საკუთარი შინაგანი ძალით საქართველოს მთლიანობისა და ერთმმართველობის აღდგენის შეუძლებელი საქმე, ნათესაური და ოჯახური დამოკიდებულების ნიადაგზე იქმნებოდა, როგორც ერეკლეს დროს, ერთგვარი ილუზია აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს დაახლოვებისა, მაგრამ ეს თვითონ ფეოდალური რეაქციის სისტემას არა სცვლიდა და ვერც შეცვლიდა.

თავადობა, როგორც ფეოდალური რეაქციის ხერხემალი, ის სისტემა იყო, რომელიც შიგნიდან და გარედან ანგრევდა საქართველოს. შინ — ქვეყნის ეკონომიური და პოლიტიკური დასუსტებით, ხალხის განადგურებით და ერთმმართველობის პოლიტიკური დისკრედიტაციით, გარეთ — თავადობა იყო შემოსული მტრის დასაყრდენი. თავადობის უსინდისობა იქამდე მივიდა, რომ მათთვის

სულ ერთი იყო, საიდანაც არ უნდა მოსულიყო გარეშე მტერი, ოღონდაც მისი მიზანი ქართული ერთმმართველობის დასუსტება და მოშლა ყოფილიყო.

მოსული ძალაც კარგად სარგებლობდა ამ გამთიშავი ელემენტით და თავის აგრესიულ გეგმებს მისი გამოყენებით ვარაუდობდა.

კიდევ გასაკვირია, რომ თავადების ამ ნგრევითი პოლიტიკის, მათი სრული ანტისაზოგადოებრივი საქმიანობის პირობებში როგორ ხერხდებოდა XVII—XVIII საუკუნეთა საქართველოში რაღაც დადებითი მუშაობა ეკონომიკისა და კულტურის დარგში. საკვირველია, შიგნიდან გამთიშავი ძალებით აოხრებულმა, გარედან დაუნდობელი მტრებისაგან გარშემოსეულმა ქვეყანამ როგორ გასძლო XVIII საუკუნის ბოლომდე და სახელმწიფოებრიობისა და საზოგადოებრიობის რაღაც სახე მაინც შეინარჩუნა.

ეს საკვირველი გამძლეობა ქართული სახელმწიფოებრიობისა გასაგები ხდება მხოლოდ მაშინ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ხალხი იყო თავის წიაღში ეროვნული სახისა და ეროვნული არსებობის თუნდაც უძნელეს პირობებში და თუნდაც ელემენტარული სახით მატარებელი. ხალხი ყველაფერს იტანდა, ხალხი ყველაფერს უძლებდა მანამდე, როდესაც იმავე ხალხის საშუალებით ეროვნული განთავისუფლების ჟამი დადგებოდა და საზოგადოებრიობა კვლავ აღსდგებოდა.

ქართველი მეფეების — ერეკლესა და სოლომონის მიერ რუსეთის მფარველობის ძებნა უკანასკნელი აქტი იყო იმ ტრაგედიისა, რომელსაც საქართველოს ისტორია ეწოდება. ისინი, როგორც გმირები, ისტორიის სცენაზე აღარ იყვნენ, როცა ტრაგედია დასკვნამდე მივიდა და საქართველო „ქართულ გუბერნიად“ იქცა. აქ გაუგებარი არაფერი იყო: თვითმპყრობელობას თავისი კოლონიალური გეგმა ჰქონდა და სხვანაირად ვერც მოიქცეოდა.

მაგრამ გულთამხილავი აღმოჩნდა ქართველი ხალხი, რომელმაც თვითმპყრობელობისაგან ტანჯული რუსის ხალხი დაინახა, ქირში მყოფს თავისი ქირი გაუზიარა და მასთან ხელი-ხელ ჩაკიდებული თვითმპყრობელობას ეძგერა. ამ მიზნისათვის მზადებამ განსაზღვრა ქართველი ერის ბედი XVIII—XIX საუკუნეებში და რუსულ-ქართულ სააზროვნო ურთიერთობას ნიადაგი ჩაუყარა.

2. საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარება სამართვლოში XVII—XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე. ს. ს. ორბელიანის ნააზრების ზოგადი მიმოხილვა

XVIII საუკუნემდე ქართული ფილოსოფიის ისტორიკოსის ყურადღებას აპყრობს მომეტებულად ორი. მოაზროვნე — სულხან-საბა ორბელიანი და ანტონ ბაგრატიონი, თავისი საეკლესიო თანამდებობის მიხედვით ანტონ კათალიკოსად წოდებული. რა თქმა უნდა, XVII—XVIII საუკუნეებში არიან სხვა პირებიც, მეტი თუ ნაკლები სააზროვნო მონაცემებისა და ღირებულების; მაგრამ ისინი მნიშვნელოვანი არიან იმდენად, რამდენადაც ს. ს. ორბელიანის ან ანტონის საქმეს ედარებიან და მათ, ეპოქის დამახასიათებელ და ამსახველ ნააზრევს ავსებენ და ასრულებენ.

არჩილი, გურამიშვილი, ტიმოთე გაბაშვილი, ყაითმაზაშვილი და სხვები — მეტი თუ ნაკლები ღირებულების მქონენი, დამოუკიდებელ ინტერესს ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის არ წარმოადგენენ. ეპოქის ასახვა მოცემულია ფილოსოფიის თვალსაზრისით ს. ს. ორბელიანისა და ანტონ ბაგრატიონის სააზროვნო საქმიანობაში. ესაა მთავარი და ამას უნდა მიექცეს ყურადღება. სხვა ყველაფერი ამ მთავარ მიზანს ემსახურება. რაც შეეხება არჩილსა და გურამიშვილს, მიუხედავად მათი ისტორიულ-ლიტერატურული მნიშვნელობისა, მათ მხატვრულ ნაწარმოებებში ჩვენ ფილოსოფიას, როგორც ასეთს, მისი სპეციფიკური მნიშვნელობით, არ ვეძებთ. უკეთეს შემთხვევაში, ისინი, როგორც მხატვრული მწერლობის წარმომადგენელი, საკმაოდ დაინტერესებული და ძლიერიც არიან აზროვნების დარგში, რის გამოც მათ შეუძლია მოგვეცნოს თანამედროვეობის სააზროვნო ვითარების პოეტური უკუფენა. ამაზე მეტს ჩვენ ვერც არჩილსა და ვერც გურამიშვილს ვერ მოვთხოვთ.

ამიტომ თავდაპირველად საჭიროა სწორედ ს. ს. ორბელიანის XVII—XVIII საუკუნეთათვის განკუთვნილი ნააზრების გაშუქება, როგორც თავისი ეპოქის სოციალურ დაჯგუფებათა იდეოლოგიური განწყობისა.

ს. ს. ორბელიანის ნააზრების მთავარი ნაწილი XVII საუკუნეს ეკუთვნის, რასაც იგი თვითონაც ადასტურებს. მაშინ ის ჯერ კიდევ ერისკაცი იყო და მისი აზროვნება ჯერ არ იყო მოქცეული საბერო-სამონაზნო ჩაჩობებში. საქართველოს სინამდვილე მას აუარებელ მასალას აძლევდა დაკვირვებისათვის და ამ დაკვირვების შედეგებს ის უხვად იყენებდა თავისი მრავალმხრივი სამწიგნობრო-სააზროვნო მოღვაწეობისათვის. მეფის კართან დაახლოვებულმა, მან კარგად იცოდა რა არის სიბოროტე, გაუტანლობა, უპირობა და სხვ., რაც მის თვალწინ იშლებოდა ტახტისა და მდგომარეობისათვის მოქიშპე არისტოკრატის სახით. ბედის ცვალებადობა და ცხოვრების პრაქტიკის ფართო არე — აღმოსავლეთით ვიდრე რომამდე და პარიზამდე, რომის პაპის კარიდან, ვიდრე ლუი XIV ბრწყინვალე კარამდე, სპარსეთიდან ვიდრე ჩრდილოეთამდე — ასეთი იყო მისი მახვილი თვალისა და შორსმწვდომი გონების დაკვირვების არე. ყველაფერი ეს მან თავისი სააზროვნო მრავალმხრივობისათვის უხვად გამოიყენა მხატვრული ასახვით თავის იგავარაყებში — დაწყებული და განყენებული მსჯელობის სახით ფილოსოფიურ ცნებათა დაზუსტება-განმარტებამდე.

ს. ს. ორბელიანის აზროვნება იმითაცაა გამახვილებული, რომ ის პოლიტიკურ მოღვაწეობას ეწეოდა. აღსანიშნავია ერთი გარემოება, რომელიც XVII საუკუნიდან უკვე მწვავედ იდგა ქართველ პოლიტიკოსთა წინაშე; ეს იყო უაღრესად ძნელი საკითხი პოლიტიკური ორიენტაციის შესახებ. ქართველ პოლიტიკურ მოღვაწეთა წინაშე თანდათან ნათლად დგებოდა სინამდვილით ნაკარნახევი საკითხი, რომ საქართველოს თავისი შინაგანი ძალით აღარ შეეძლო გაჯანსაღება და საჭირო გახდა დამხმარე ძალის გარეთ ძებნა. საქართველოს წინათაც უნახავს მრავალის მხრიდან დამუქრებული მტერი, მაგრამ იგი ასეთ ვითარებას უძლებდა და არათუ იგერიებდა ყოველითგან მომხდურ მტერს, არამედ თავის მხრივ იერიშზედაც გადადიოდა და იყო შემთხვევა, როცა შინაგანი მთლიან-

ნობა მიღწეული იყო და ერთმმართველობა გამოიშავ ძალებს სძლედა. ფეოდალური რეაქციის პირობებში ასეთი მდგომარეობა მოსაგონარი იყო მხოლოდ, პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი ისმებოდა თავდაპირველად დასავლეთისაკენ ორიენტაციის სახით. ს. ს. ორბელიანი ამ მიმართულებით პირადად იყო მივლენებული რომსა და პარიზს. ამ მოგზაურობამ, როგორც ეს მისი აღწერილობიდან ჩანს, ს. ს. ორბელიანს მრავალგვარი დაკვირვების საშუალება მისცა.

ს. ს. ორბელიანი მრავალმხრივი მწერალი და მოაზროვნე იყო. როგორც ასეთი, იგი თვალსაჩინოა მორალური ფილოსოფიის სფეროში, სადაც მას ცხოვრების საკითხები აქვს სააზროვნო თვალსაზრისით განხილული. აქ მიეკუთვნება მისი არაკების მორალური გაგება-ინტერპრეტაცია.

ამავე დროს ს. ს. ორბელიანის იმავე წიგნში, სადაც მოცემულია მისი არაკები, ე. ო. წიგნში „სიბრძნე სიცრუისა“, მოცემულია ერთგვარი სისტემა პედაგოგიურ შეხედულებათა, რომლებიც ემყარება როგორც აღზრდის ძველ ქართულ ტრადიციებს, როგორც ის იყო მიღებული აღორძინების ხანაში, როგორც მოწინავე საზოგადოების აღზრდის სისტემა, ისე სწავლა-აღზრდის მოწინავე ევროპულ იდეებს. მართალია, ყველაფერი ეს ემსახურება მეფისწულის აღზრდას, მაგრამ ამ წოდებრივი განსაზღვრულობის იქით მაინც მოჩანს ზოგიერთი იდეა, რომელიც ისტორიულად უდავოდ პროგრესული ჩანს.

მესამე ელემენტი ს. ს. ორბელიანის საქმიანობისა იყო ფილოსოფიური შეხედულებანი, შემეცნებისა და საზოგადოდ ბუნებისათვის. აქ ს. ს. ორბელიანი წმინდა ფილოსოფიური პრობლემათიკის ნიადაგზე დგას და თეორიულ-ფილოსოფიურ ძიებათა გზით მიდის. მართალია, ეს შეხედულებანი მოცემულია ლექსიკოგრაფიულ მუშაობასთან დაკავშირებით, მაგრამ ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონი თავისი განმარტებითი მიზანდასახულობით ისე ვრცლად და დოკუმენტალურად არის შედგენილი, რომ საესებით იძლევა არა მარტო ცნებათა განმარტებას, არამედ მათ შორის კავშირს როგორც არსებითის, ისე განვითარების თვალსაზრისით.

დასასრულ, მეოთხე მხარე ს. ს. ორბელიანის სამწერლო მოღვაწეობისა არის მისი ნაწერების მხატვრული მხარე. ეს განსაკუთრებით ჩანს მის წიგნში „სიბრძნე სიცრუისა“ მოცემულ არაკებში. ბევრი მათგანი შესრულებულია იმ მხატვრული ოსტატობით, რომელიც უდავო ესთეტიკურ სიამოვნებას იწვევს. მოზომილი, სხარტი, საკმაო ფერადებით, ისეთივე ზასიათებითა და მოუწყინარი სიუჟეტით დამთავრებულ მხატვრულ ეფექტს იძლევა და კმაყოფილებს გრძნობას იწვევს.

ასეთია ეს დარგები ს. ს. ორბელიანის მრავალმხრივი ინტერესისა, აზროვნებისა და შემოქმედების სფეროში.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით ყველაზე მეტი მნიშვნელობა აქვს, ცხადია, ს. ს. ორბელიანის წმიდა ფილოსოფიურ ინტერესს; რა თქმა უნდა, ავტორის გონებრივი ვითარებისათვის მნიშვნელოვანია მორალური ფილოსოფიის მოტივები და მიზანდასახულობაც და პედაგოგიკური შეხედულებანიც. ისინი არა მარტო არაკევენ ს. ს. ორბელიანის გონებრივი მუშაობის

არეს, არამედ თანამედროვე ვითარების ანარეკლს, იდეოლოგიურ ასახვას წარმოადგენენ. ავტორი, ჩანს, მორალურ ფილოსოფიასაც არ უყურებდა განყენებულად და აქ იმდენად მხილების მიზნები არ ჰქონდა მხედველობაში. რამდენად თანამედროვეებზე ისეთი ზეგავლენა, რაც, საბოლოო ანგარიშში, იმავე აღმზრდელობით მიზნებს ისახავდა.

მთავარი მანც ჩვენთვის, ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით, არის ის ფილოსოფიური მასალა, რომელიც მოცემულია ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონში და რასაც მნიშვნელობა არ უმცირდება იმის გამო, რომ ავტორმა ეს შეხედულებანი შეარჩია თუ გამოთქვა სხვადასხვა წყაროების მიხედვით და სხვადასხვა სიტყვებთან დაკავშირებით. არც ისაა უარყოფით მოვლენად მისაჩნვეი, რომ ს. ს. ორბელიანმა შეადგინა არა ფილოსოფიური განმარტებითი ლექსიკონი, არამედ ფილოსოფიური ცნებანი ჩართულია საერთო ლექსიკონში, რომელიც ცოდნის ენციკლოპედიის მაგვარია.

საბას ლექსიკონში ისეთი დარგის ცნებათა მასალის შესწავლის ნიადაგზე, როგორცაა ფსიქოლოგია, გამოთქმულია მეცნიერებაში აზრი, რომ, მიუხედავად ფსიქოლოგიურ ცნებათა საერთო ლექსიკონში ჩართვისა, ფსიქოლოგიური შეხედულებანი ს. ორბელიანისა შეიძლება წარმოვიდგინოთ როგორც ფსიქოლოგიური სწავლის ერთგვარი სისტემა¹.

უნდა აღინიშნოს, რომ ს. ს. ორბელიანი ნათლად გამოხატავს იმ საზოგადო განწყობას, რომლის მიხედვით XVII საუკუნე საზრდოობს იმ მემკვიდრეობით, რომელიც დაუტოვა მომდევნო საუკუნეებს XI—XII საუკუნეებმა. ს. ს. ორბელიანი ნათელი გამოხატულება იმისა, რომ მის დროს როგორც პოლიტიკური იდეოლოგიის, ისე წმინდა ფილოსოფიურ საკითხებში შეგნებული აქვს ის გარემოება, რომ შეწყვეტილი გონებრივი ცხოვრება კვლავ უნდა აღორძინებულიყო თავის მნიშვნელობაში. წინ წასასვლელად, მომავალი განვითარებისათვის ამ საუკუნეს თავდაპირველად იძულებით შეწყვეტილი განვითარების ძაფის აღდგენა დაუსახავს მიზნად.

პოლიტიკურ იდეოლოგიას ეს გამოუსახავს ერთმმართველობისათვის ბრძოლაში. თეორიული და პრაქტიკული პოლიტიკური მოღვაწეობითაც ს. ს. ორბელიანი ერთმმართველობის, როგორც მთლიანი საქართველოსათვის, მებრძოლია. „საქართველოს აღდგომა“, რომელზედაც XVII საუკუნიდან იწყებენ ლაპარაკს, საქართველოს კლასიკური ხანის აღორძინებას ნიშნავდა. ამდენად პოლიტიკაშიაც ს. ს. ორბელიანი ქართული კლასიკური პერიოდის აღორძინების მომხრე იყო და მის მოწინავე ადამიანებს ეხმაურებოდა. მას სურდა კვლავ ენახა ძლიერი საქართველო ერთი მმართველობის ქვეშ თავმოყრილი,

¹ ს. ს. ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა მკვლევარი ა. ფრანგიშვილი წერს: „დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ სულხან-საბა ორბელიანი ჰქონდა ღრმა მეცნიერული და ფილოსოფიური რეფლექსის შედეგად შეზღუდული სისტემა შეხედულებებისა, რომლებიც წარმოდგენილია ქართულ ლექსიკონში: ფსიქოლოგიური ცნებების მეცნიერულ განსახილველობაში და ნაწილობრივ ასახულა მხატვრულ სახეებში „სიბრძნე სიციურის“ არაკებში“. ა. ფ რ ა ნ გ ი შ ვ ი ლ ი, სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი, „ფსიქოლოგია“, IV, 1947, გვ. 323.

ხოლო ერთმმართველობა აღორძინებული ქართული ერთმმართველობა ანუ ძლიერი სამეფო ძალაუფლება უნდა ყოფილიყო. XVII საუკუნეში მოკლე ხნით შექმნილი ილუზიები ს. ს. ორბელიანს სინამდვილედ ეჩვენებოდა და თუმცა ერთხელ გაცრუებულმა პოლიტიკურმა იმედებმა სპარსეთის ჩარევის შედეგად იგი მონასტრის ზღუდეებში გააქცია და, მეორეს მხრივ, დასავლეთში დესპანობის ამოვებამ საქართველოს ცხოვრების მთელი სიღრმეებში ნათლად დაანახა, იგი ბოლომდე შინც შერჩა ერთმმართველობის დაცვის პოლიტიკას.

მიუხედავად ასეთი პოლიტიკური იდეოლოგიისა, ფილოსოფიაში ს. ს. ორბელიანს იმავე კლასიკური ხანის მიმართ არ უჭირავს შესაბამისი პოზიცია. თავისი პოლიტიკური იდეოლოგიის მიხედვით ს. ს. ორბელიანი ი. პეტრიწის შეხედულებათა აღდგენისა და გარკველების მომხრედ უნდა გამოსულიყო¹. სინამდვილეში, როგორც ვნახავთ, ეს ასე არაა და ს. ს. ორბელიანი ერთნაირად სარგებლობს როგორც ი. პეტრიწის, ისე მისი ანტიპოდის არსენ იყალთოელის ნაწერებით. ამ გარემოებას, რომელიც ს. ს. ორბელიანის ნაწერებიდან დასტურდება, ახსნა ესაჭიროება.

მთავარი საკითხი, რომელიც ამ შემთხვევაში იპყრობს ყურადღებას, არის ის, რომელიც ი. პეტრიწის განხილვისას იყო გამორკვეული. ეს არის შემეცნებისა და ამასთან დაკავშირებული აზრისა და აზროვნების აპარატის საკითხი. თავისთავად ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში დახვეწილ გნოსეოლოგიურ პრობლემატიკასთან არ გვაქვს საქმე. შემეცნებისა და ცნობიერების საკითხები ჯერ კიდევ არაა ერთიმეორისაგან გამოყოფილი და ერთის შემსწავლელს მეორესთანაც უხდება საქმის დაქერა. სული, ცნობიერება, შემეცნება და სხვა მისთანანი არაა დანაწევრებული საკმაოდ ამ საფეხურზე მყოფი კვლევისათვის და შემეცნების პრობლემის ცნობიერების სხვა საკითხებიდან გამოყოფა არც ადვილია და არც საჭირო².

ვინაიდან ს. ს. ორბელიანის ფსიქოლოგიურ და პედაგოგიურ შეხედულებათა, განსაკუთრებით კი ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა, შესახებ მენციერებაში უკვე არსებობს სპეციალური გამოკვლევები, ჩვენი ისტორიულ-ფილოსოფიური მიზნების თვალსაზრისით შემოვიფარგლებით მთავარით — ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიური აზრებით³.

ს. ს. ორბელიანი, როგორც ითქვა, ერთნაირად სარგებლობს როგორც ი. პეტრიწის ნაწერებით, ისე არსენ იყალთოელისა და სხვ. ეს გარემოება ნათე-

¹ XVII ს. „აღორძინების“ თვალსაზრისით XI—XII საუკუნეთა „კლასიციზმად“ დახასიათება პერიოდიზაციის თვალსაზრისით აღრევას იწვევს, რადგან ეს კლასიციზმი ქართული ანტიკურობის მიმართ გაუგებარია, თუ იგი არაა „კლასიციზმი“, როგორც რენესანსის შინაარსი. ამ მნიშვნელობით „კლასიციზმი“ დასაშვებია XI—XII საუკუნეთათვის.

² ასე იქცევა ს. ს. ორბელიანის მონოგრაფიული მკვლევარი ა. ფრანგიშვილი, რომელიც საბას ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა კვლევისას ფილოსოფიურსაც ითვლისწინებს. დასაბ. ნაშრომი, გვ. 255 და სხვ.

³ ასეთი ფსიქოლოგიურ-ისტორიული გამოკვლევა, როგორც ითქვა, მეცნიერულად და სრულად გაშლილი, გაკეთებული აქვს ა. ფრანგიშვილს და ჩვენ შევიძლია მისი შედეგებით ვისარგებლოთ. საბას პედაგოგიურ შეხედულებებზე შრომა იკუთვნის ე. ლორთქიფანიძეს.

ლია იმ სიტყვანმარებიდან, რომელიც ს. ს. ორბელიანთან გვხვდება, განსაკუთრებით მის განმარტებით „ლექსიკონში“, და ნათელია კიდევ იმ მითითებებიდანაც, რომელთა გაკეთებას ამა თუ იმ აზრის მოყვანის დროს ს. ს. ორბელიანი არ ერიდება. პირიქით, უმეტეს შემთხვევაში იგი აღნიშნავს წყაროს, საიდანაც მას თავის მიზანდასახულობის მიხედვით ესა თუ ის ადგილი უპოვნია და ისინი, როგორც თვითონვე ამბობს, იპოვნება „ღრმათა წიგნებთა შინა“. ეს გარემოება დღეს სადავოდ ვეღარ ჩაითვლება¹.

საფიქრებელია თუ არა, თითქოს ს. ს. ორბელიანმა არ იცოდა განსხვავება ი. პეტრიწისა და არსენ იყალთოელს შორის არსებული იდეოლოგიური ბრძოლისა? რა თქმა უნდა, ს. ს. ორბელიანმა ამ იდეოლოგიური ბრძოლის ამბავი იცოდა, მაგრამ ფილოსოფიური ტერმინების განმარტებისას საჭიროდ არ დაინახა თავი შეეკავებინა ამა თუ იმ ადგილის გამოყენებიდან, თუნდაც რომ ამის იქით სადავო ფილოსოფიური ცნებები ყოფილიყო მოთავსებული. არსებითად, როგორც გაირკვევა, შემეცნებისა და მასთან დაკავშირებული აპარატის საკითხში ს. ს. ორბელიანი ი. პეტრიწის გზას მიყვება, რომელსაც ორივე, საბოლოო ანგარიშში, არისტოტელესთან მიჰყავს. ეს ნათელი გახდება, როგორც კი გაირკვევა აღნიშნული ფილოსოფიური ცნებები და არა მარტო ტერმინები.

აღსანიშნავია მეორე გარემოება. ტერმინებისა თუ სხვა უფრო რთულ შემთხვევათა გარკვევისას ს. ს. ორბელიანს შეეძლო ი. პეტრიწისათვის გვერდი აეგლო. რადგან მთავარი მაინც ის იყო ს. ს. ორბელიანისათვის, რომ მას ფილოსოფიური და სხვა ცნებების ყველასათვის მისაწვდომი, ადვილი ენით გადმოღება სურდა. იმავე წინასიტყვაობაში ს. ს. ორბელიანი სრულიად გარკვეულად აცხადებდა, რომ სხვადასხვა „ღრმათა წიგნებთა შინა... რომელნიცა ეპოვე ადვილად თან მოვაწერეო“. მაშასადამე, ის „ღრმა წიგნებშიაც“ კი ადვილს. ე. ი. გასაგები და მარტივი ენით ნათქვამს, ეძებდა. ამ თვალსაზრისით მას, ცხადია, სხვების ენა და სტილი ერჩია, ვიდრე ი. პეტრიწის ბერძნობები და ხელოვნურ-პწიგნობრული ძნელად გასაგები ენა და სტილი.

ასეთ პირობებში ს. ს. ორბელიანი არსენ იყალთოელისა და ისარგებლებდა, რადგან ქართული ფილოსოფიური ენის სიადვილის თვალსაზრისით იგი ი. პეტრიწზე მალა იდგა და უფრო ადვილად იკითხებოდა. ამაში დასაბუთებულად საკმარისია ი. პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის ტერმინები, განაკუთვნილი იმ ძირითად ცნების გამოსახატავად, რომელიც ეხებოდა სულის გაყოფას ორ ნაწილად — „უსიტყუელსა“ და „სიტყვიერზე“. ამ მუხლშია სწორედ, რომ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ამოსავალი ემთხვევა ერთიმეორეს. განხედ შეიძლება ჯერჯერობით იქნეს დატოვებული წარმოშობა და ფილოსოფიური აზრი ამ ამოსავალი განწყობისა და ყურადღება მიექცეს ჯერხნობით ტერმინების მეტ თუ ნაკლებ სიადვილეს.

თუ მივხედავთ ს. ს. ორბელიანის მიერ ამ ცნებების გამოსახვას, დავინა-

¹ ა. ფრანგიშვილს თავის გამოკვლევაში ს. ს. ორბელიანისა და არსენ იყალთოელის ნაწერების ადგილების შეფარდებით დამტკიცებული აქვს საბას მიერ არსენის ტექსტით სარგებლობის ფაქტი. დას. ნაშრ., გვ. 267, შემდ.

ხავთ, რომ იგი მართლაც არსენ იყალთოელის თქმას ამჯობინებს, მცირეოდენის განსხვავებით, რომელსაც აქ მნიშვნელობა არა აქვს. ს. ს. ორბელიანს მიაჩნია, რომ „სიტყვიერებაი სულისაი“... „განიყოფების“ როგორც, ერთის მხრივ, „შინაგანმდებარე სიტყვა“ და „ხმოანი“ სიტყვა. ეს ტერმინები, ცხადია, არსენ იყალთოელის ტერმინებია, ხმარებული შინამეტყველების ანუ შინალოგოსისა და გამოთქმულ ხმოვან-სიტყვიერ ანუ გარელოგოსის შორის განსხვავების გამოსახატავად. არსენის ნათქვამში იგივე „შინაგანმდებარე სიტყვა“ და „ხმოვანი“ გვაქვს!

შევადაროთ ი. პეტრიწის მიერ იმავე ცნებათა გამომხატველი ტერმინები. შინალოგოსის გამოსახატავად აქაა მოცემული „შორისმდებარე“ და გარელოგოსისათვის — „გარემოსილი“. საკმარისია არსენ იყალთოელის სათანადო ტერმინები შევეუდაროთ იოანე პეტრიწის ტერმინებს, რომ მაშინვე დავრწმუნდეთ, რომ ს. ს. ორბელიანი მოიქცა ფრიად სამართლიანად, როდესაც არსენ იყალთოელის ტერმინები ამჯობინა. ამასთან უნდა ითქვას, რომ ი. პეტრიწის ბერძნობები არც სიზუსტისათვის იყო საჭირო, როგორც ეს ხანდისხან ჰგონიათ.

ამრიგად, როგორც პედაგოგი, რომელიც „ლექსიკონს“ მასიური მოხმარებისა და განათლებისთვისაც წერდა, ს. ს. ორბელიანი მართებულად ეძებდა უფრო ადგილი გამოსახვის ფორმებს, თუნდაც საგანი, რომელზედაც იყო ლაპარაკი, უაღრესად „ღრმა“ ყოფილიყო. ამ თვალსაზრისით ი. პეტრიწისათვის გვერდის ავლა და არსენ იყალთოელისათვის უპირატესობის მიკუთვნება საესებით მართებული იყო.

რაც შეეხება საქმის არსებით მხარეს, ისტორიული განვითარების თვალსაზრისითაც ტერმინი „ხმოანი“, თუმცა იგი არისტოტელესთან პირდაპირ კავშირში არ იყო, ლოგიკის შემდგომ განვითარებას დაუკავშირდა. ასე მაგალითად, ცნობილია, რომ მოგვიანო საფეხურზე იგი ლოგიკურ კატეგორიებსაც „ხმებათ“ უწოდებდა და ამ მიმართულებით შეიქმნა პორტირე ლოგიკოსის სწავლა „ხუთთა ხმათათვის“.

ი. პეტრიწმა იცოდა, რომ „გარემოსილი“ ის ტერმინი იყო, რომელსაც ევალებოდა დაპირისპირებოდა „შინაგანმდებარეს“. ამას თავისი არსებითი და ისტორიული აზრი ჰქონდა, რამდენადაც აქ დაპირისპირებას ჰქონდა ადგილი. „შინაგანი“ და „გარე“ სიტყვა, როგორც „ლოგოსის“ მიმართ ხმარებული, არისტოტელეს ძირებამდე აღიოდა და ლოგოსის ორმხრივობას გულისხმობდა: შინაგან ლოგოსსა და გარეგან ლოგოსს. არისტოტელეს მიერ გათვალისწინებული აზრი და საზოგადოდ რაიმე აზრი ასეთ დაპირისპირებას გააჩნდა. სიტყვა, როგორც აზრის ფორმა, შეიძლებოდა ყოფილიყო, არისტოტელეს აზრით, ან შინა, ანუ გარე ლოგოსი?

¹ ამის შესახებ იხ. ა. ფრანკიშვილის დასახელებული ნაშრომი „(შენიშვნა უკი დასახელებული შრომის 267 გვერდის გამო).“

² შინა ლოგოსი — Ἄνωτος ἤρωας — და გარე ლოგოსი — Ἄνωτος ἔνωτος — ასეთი იყო არისტოტელესა დაპირისპირება, რომელსაც ამასთან, როგორც ასეთთან, არავითარი კავშირი არ ჰქონია.

ამდენად, ცხადია, არც ეფერემ მცირის ტერმინები იმავე ცნებათა გამოსახატავად ხმარებული — „მოგონებული“ და „აღმოთქმადი“ შეიცავდა იმას, რაც საჭირო იყო, მაგრამ გასაგები იყო როგორც პლატონისტური და არა არისტოტელისტური აზრი¹. პლატონისტურად გონება და მოგონება ფარავდნენ ერთიმეორეს და არსებითად იგივე შინაგანი აზრი იყო.

ი. პეტრიწის ტერმინოლოგიასაც თავისი ნაკლი ჰქონდა. „შორისმდებარე“ უკეთესი იყო, მაგრამ მას მთელი აზრი ჰქონდა მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი გარელოგოსს უპირისპირდებოდა. ამდენად არც არსენ იყალთოელის ტერმინი იყო სწორი, რომელსაც ს. ორბელიანმა მხარი დაუჭირა.

არისტოტელეს მატერიალისტური აზროვნების ელემენტი ლოგიკაშიც ცოცხლობდა. ჩვენ ვიცი, რომ არისტოტელე ძალზე „ცდილობდა“ მოეცა მატერიალისტური გადაჭრა ლოგიკის მრავალი საკითხისათვის და მათთვის დიალექტიკური ხასიათი კი მიეცა, მაგრამ ხან მატერიალიზმში მოიკოქლებდა და ხან დიალექტიკაში².

„შორისმდებარე“, რომელსაც ი. პეტრიწი მოიხმარდა, მაინც უფრო ახლო იყო იმ ურთიერთკავშირთან, რაც გარე-მოცულსა და შორის-მდებარეს მიმართებას ახასიათებდა. ს. ს. ორბელიანისათვის საქმის ეს მხარე შეუმჩნეველი დარჩა. არსენ იყალთოელის ტერმინოლოგია ანგრევდა არისტოტელეს კონცეფციას შინაურსა (ანუ შორისა) და გარეგანს შუა და ამით მთელს დაპირისპირებას უბრალო ემპირიულ ფაქტამდე აქვეითებდა. ამდენად, ს. ს. ორბელიანი ვერ მიუხვდა ვერც ი. პეტრიწის განწყობას არისტოტელეს შემეცნების თეორიისადმი. არისტოტელეს ლოგიკური თეზა შინაგანი და გარეგანი აზრის შესახებ სიტყვისა და ხმოვანობის საკითხი კი არ იყო. ეს ასე გაიგეს ფორმალიზმის გზაზე დამდგარმა ნეოპლატონიკოსებმა და „ლოგოსის“ მარტო სიტყვიერი, ნომინალისტური გაგება შექმნეს. არისტოტელეს ამ დაქვეითებასთან არაფერი ჰქონდა საერთო.

არისტოტელეს თეზა შინაგანი და გარეგანი ლოგოსის შესახებ ოდნავადაც არ აუქმებდა დებულებას, რომ შინაგან ლოგოსში, ე. ი. აზრში, არ შეიძლება მოჰყვეს ისეთი რამ, რაც გარედან არ მოსულა: არათუ არ აუქმებდა, არამედ საბოლოოდ მას ემყარებოდა. ეს თავის დროზე გაიგო ი. პეტრიწმა და ადამიანური შემეცნების საკითხში არისტოტელეს მატერიალისტურ ნიადაგზე დადგა.

ს. ს. ორბელიანი ვერ მიჰყვა ი. პეტრიწს ბოლომდე. მან ნაწილობრივ შეითვისა არისტოტელეს თეზა შინაგანი აზრისა, ე. ი. უსიტყვეოსა („უსიტყველსა“), და სიტყვით გამოხატული აზრის შესახებ, მაგრამ მათი კორელაციაში ჩადებული აზრი მისთვის გაჰქრა. ამდენად ს. ს. ორბელიანი ნაწილობრივ მაინც გაჰყვა პეტრიწს არისტოტელეს მიმართულებით და ამით თავისი დროისათვის მაინც პროგრესული აზროვნების დამცველად გამოდიოდა.

ს. ს. ორბელიანმა, რა თქმა უნდა, იცოდა, რომ ი. პეტრიწის ნააზრევი

¹ შეადარე ა. ფრანგი შეილი, იქვე.

² ამის შესახებ იხ. ვ. ი. ლენინი, ფილოსოფიური რეკულები, გვ. 304, შემდგ., რუსულად, 1947 წ. გამოცემა.

ადამიანური ამბებების, კერძოდ, შემოქმედების საკითხის გარდა, სადაც პეტრიწი არისტოტელეს მიჰყვებოდა, მეორე მხარეც იყო, სადაც პეტრიწი „გამოუსიტყველსა მას ერთზე“ ლაპარაკობდა. ეს „გამოუსიტყველი“ არ უდრიდა ადამიანის სულის ერთ ნაწილს — „უსიტყველს“, რადგან ეს უსიტყველობა გამოუსიტყველობას არ უდრიდა, ადამიანურ მონაცემთა სფეროს ეკუთვნოდა და ამიტომ მიუწევდომელი არ იყო, როგორც იგი „ზესთმდებარე“. „უსიტყველი“ შინაგან მდებარე იყო და არა „ზესთმდებარე“. აი, ამ განსხვავებებს უკვე ვერ მისდევდა ს. ს. ორბელიანი და, ჩანს, მას ი. პეტრიწის ნააზრევის საღმრთისმეტყველო ნაწილი მოეჩვენა ისეთად, რაც არსენ იყალთოელისთვისაც მისაღები იქნებოდა. ასეთ შემთხვევებში ს. ს. ორბელიანი ი. პეტრიწსა და არსენ იყალთოელს შორის განსხვავებას ვერ ამჩნევს და ორივეთი ერთნაირად სარგებლობს. ეს იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ, რა რიგ არ ცდილობს და, უდაოდ, ენერგიულად ცდილობს ს. ორბელიანი გაერკვეს, შეითვისოს და ალაღვინოს კლასიკური ხანის ფილოსოფია, იგი მას სავსებით ვერ სწვდება, მისი შინაგანი განსხვავებანი და ნიუანსები არ ესმის და გარეგნულ მოვლენებზე ჩერდება.

ფეოდალური რეაქციის საზოგადოებრივი ყოფიერების ნიადაგზე, ცხადია, ძნელი იყო XII საუკუნის ვითარებაში შექმნილი აზრების სწორღირებული წვდომა. ამ კანონს ს. ს. ორბელიანიც ემორჩილებოდა და ყოველგვარი ცდა აღნიშნულის მიმართულებით უშედეგო უნდა ყოფილიყო. ვერც პოლიტიკური იდეოლოგიისა და ვერც ფილოსოფიის მხრივ ფეოდალური რეაქციის ეპოქამ ვერ მოახერხა იმის გაკეთება, რისი გაკეთებაც მას გულწრფელად უნდოდა.

უფრო პროგრესულია ს. ს. ორბელიანი პედაგოგიკური იდეების დარგში. ეს შეხედულებები განვითარებულა თხზულებაში „სიბრძნე სიცრუისა“. ამ წიგნის მიზანი იყო შეთხზული ამბებით — სიცრუის გზით — მიწოდებული ყოფილიყო ერთგვარი სიბრძნე, რომელიც, უპირველესად ყოვლისა, პრაქტიკულ ქუეას უდრიდა. ამდენად, ამ წიგნის თემატიკის (დასათაურების) გაშიფვრის მრავალი ცდა შემდგარად უნდა ჩაითვალოს, რადგან საქმის ეს მხარე თითქმის არაა გათვალისწინებული¹.

საკვირო არაა ს. ს. ორბელიანის პედაგოგიკური იდეების განხილვას დეტალურად გამოვეუდგეთ მთავარია ის, რომ ამ შეხედულებათა სისტემაში ნათელია მისი ისტორიულად პროგრესული შეხედულებები, რომლებიც არც ისე უმნიშვნელოა.

მთავარია პოლიტიკური იდეოლოგიის კვალი, რომელიც პირველ ადგილზეა წამოწეული „სიბრძნე სიცრუის წიგნში“. მეფისწული ჯუშნბერი, რომე-

¹ შეცდომად უნდა ჩაითვალოს სათაურის რუსული თარგმანი „Истина и ложь“ თითქოს „სიბრძნე, სიცრუე“ ჩამოთვალა იყოს; ასეთვე გაგება „სიცრუისა“ შერჩა გერმანულ, თარგმანს „Die Weisheit der Lüge“, რაც შეცდომაა, რადგან არავითარ სიცრუეზე ამ მნიშვნელობით აქ რაა ლაპარაკი. „სიბრძნე“ აქ კომპონენტია „სიცრუის“ და, ამდენად, შემდგარია მისი დაახლოება „სიბრძნე ბლაგოინთან“, როგორც ახა აქად. კ. კიკელიძე ხანდის, რადგან „სიბრძნე“ აქ ბლაგოინის დახასიათებაა. საკვირო ელია, რომ ამდენი ბნის ჩანაქვლობაში ვერ იქნა მოგნებული, რომ აქ ჩვეულებრივი ქართული კომპონენტია; როგორც მაგ. „ავკარგი“, „ხნე-ჩვეულება“ და სხვ.

ლიც აღზრდის საგანია, ისმენს მისი აღმზრდელი ლეონისა და სხვების მოთხრობას, როგორცაა არაკები ერთიანობის ძალის, მაჩხუბარი ძაღლებისა და სხვ. ყველა ამის აზრი იმაშია, რომ მემკვიდრემ იმთავითვე იცოდეს, რომ ძალა ერთობაშია და რომ ამის პირობაა მთლიანი სახელმწიფო ერთმმართველობის ქვეშ მყოფობა. ს. ს. ორბელიანმა იცოდა, რომ მთლიანობისა და გამთიშავ ძალთა ბრძოლა იყო ქართული საზოგადოებრიობის მთავარი საზრუნავი, და მომავალი პოლიტიკური მოღვაწის აღზრდის ცენტრშიაც სწორედ ეს იდეა მოაქცია.

ასევე მნიშვნელოვანია ადამიანისა და ჰუმანიურობის აღზრდა, რომელსაც უნერგავს თავის წრეს ს. ს. ორბელიანი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჰუმანიურობის იდეა ს. ს. ორბელიანის აზრით, ისე როგორც სულგრძელობა და მოვალეობის შეგნება, ხალხისათვისაც მისაწვდომია და მასაც უნდა ესწავლებოდესო.

აღორძინების სხვა ჩვეულებრივ იდეათა შორის აღსანიშნავია ს. ს. ორბელიანის შეხედულებანი ფიზიკური აღზრდის მნიშვნელობაზე, შრომის როლზე აღზრდის საქმეში, მწიგნობრულ სწავლის მეთოდის შესახებ და სხვ.

დასასრულ, არ შეიძლება არ აღინიშნოს ს. ს. ორბელიანის დასახასიათებლად, რომ იგი რელიგიურ აღზრდას შედარებით მეორე ხარისხოვან როლს აკუთვნებს. თავისთავად ცხადია, რომ ყველა ეს პროგრესული შეხედულება ჩაყენებულია ისტორიულად გარკვეულ კლასობრივ ჩარჩოებში, რომლებიც მას მაინც განსაზღვრულ სამოქმედო არეს უტოვებენ¹.

3. ს. ს. ორბელიანი, მ. ლ. ი. ივნიშვილი შაჰაფუზუბანდი

ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ამოცნობა, როგორც ვნახეთ, იმ ხასიათის ნააზრევინანაც შეიძლება, რომელიც მორალ-პოლიტიკურ თუ აღმზრდელობით-პედაგოგიკურ იდეებს უკავშირდება. ფართო მნიშვნელობით გაგებულ ფილოსოფიის შინაარსში შედის ყველა ეს ელემენტი და მთლიანი მსოფლგაგებისა და ცხოვრების ფილოსოფიური ათვისების სურათს იძლევა. მაგრამ ამ შემთხვევაში შეგნებულად არ გვინდა ასე ფართოდ გავშალოთ ფილოსოფიის ცნების მოცულობა, რადგან ს. ს. ორბელიანის ისტორიული გაგება გვაინტერესებს და ამას კი მივალწევთ იმ ადგილის გარკვევით, რომელიც დაიკავა მან ქართული აზროვნების ისტორიაში. აქ კი, ამ ისტორიულ პერსპექტივაში, არსებობს რიგი საკითხები, რომლებიც იმთავითვე იყო ქართული აზროვნების ცენტრში, და რამდენადაც ს. ს. ორბელიანს მათთან კავშირი აქვს, ამით ირკვევა სწორედ მისი ადგილი ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიასთან ასეთ კავშირზე თვით ს. ს. ორბელიანმა იზრუნა. წმინდა ფილოსოფიურ ნამუშევარს საბას ნაწარმოებთა შო-

¹ სოულიად სამართლიანია დახასიათება, რომელსაც უკეთებს ს. ს. ორბელიანის პედაგოგიკურ შეხედულებებს ე. ლ. ო. თ. ქ. ფ. ა. ნ. ი. ძე: „Идеалы на прогрессивность своих взглядов, С. С. О., безгранично ставятся классово-ограниченным, его воззрения носят отпечаток эпохи и класса, к которому он принадлежит“ (ავტორეფერატი).

რის წარმოადგენს უღაგოდ მისი ლექსიკონი, რომელიც თავისი ხასიათითა და შინაარსით ქართულ ფილოსოფიურ წარსულთან მკიდროდაა დაკავშირებული. ეს ხასიათი გამოიხატა იმაში, რომ ს. ს. ორბელიანის ლექსიკონი სიტყვების უბრალო განმარტებას არ წარმოადგენს და იმ დროისათვის მისაწვდომი ენციკლოპედიის ელემენტებს შეიცავს, განსაკუთრებით მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ცნებათა ახსნა-განმარტების დროს. სხვა ადგილს გამოვარკვეით, რა მეთოდს იყენებდა ს. ს. ორბელიანი ფილოსოფიური ცნებების განმარტება-გადმოცემისას. ეს იყო მეთოდი — ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მოცემული მასალის გამოყენებისა ორი პირობით: ა) თვითონ ავტორისათვის მისაღები მასალა უნდა ყოფილიყო ამოღებული იმ ავტორებიდან, რომელთაც, როგორც ვიცით, იგი ჩამოთვლის ცნობილ წინასიტყვაობაში და ბ) მასალა ადვილი უნდა ყოფილიყო და თუ არა — დასაშვები იყო ცოტაოდენი ცვლილება (თქმა „არა მათებრს ლულარქნელისა“), დაწვებული საღმრთო წერილისაგან — ჭაღლებით ღვთისმეტყველობამდე, რომელიც, და ეს ს. ს. ორბელიანისათვის კარგად ცნობილია, „ღრმათა საფილოსოფიო წიგნებთაგან“ შედგებოდა, და ვიდრე იოანე დამასკელამდე. საკმაოდ დიდი და დამახასიათებელია იმ ფილოსოფოსთა სია, რომელთაც ასახელებს ჩვენი ავტორი, როგორც თავისი ლექსიკონის ფილოსოფიური ნაწილის წყაროს.

ყველა ამაზე უკვე გვექონდა ლაპარაკი.

ჩვენთვის თავდაპირველად ნათელია ავტორის ამ განცხადებიდან, რომ იგი ემზადება არა ლექსიკონის ფილოსოფიური ნაწილისათვის თავისაგან, როგორც ავტორისაგან, დასაწერად და ჩვენთვის მოსაწონებლად, არამედ იღებს ქართულ ძეგლებს, რომლებშიაც აღბეჭდილია ქართული ფილოსოფიური საქმიანობა, ანუ რაც შეადგენდა საქართველოში ფილოსოფიური ცოდნის დასაყრდენს, და, ძირითადად, ფილოსოფიური ტერმინ-ცნებების სალექსიკონო მიდევნებით აღადგენს ამ ცნებათა გამო და მათ ქარგაზე იმას, რაც ცვლავ მისაწვდომი უნდა გახდეს ქართველი მკითხველისათვის.

ერთის შეხედვით, როდესაც გარკვეული ლაპარაკია ს. ს. ორბელიანის წინასიტყვაობაში ძნელ და ადვილ სიტყვებზე, შეიძლება შეიქმნას შთაბეჭდილება ერთგვარი პოპულარიზატორული მიზანდასახულობის შესახებ. ასეთი შთაბეჭდილება უსაფუძვლო არ იქნებოდა, მაგრამ საბას, აშკარაა, მართო ეს არ აინტერესებდა. აქ მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ისტორიული თვალსაზრისი, რომელიც გვიჩვენებს, რომ საბა თავისი ფილოსოფიური მიზანდასახულობით გამოდის ქართველი საზოგადოებრივობის წინაშე მას შემდეგ, რაც საუკუნეთა განმავლობაში შინაგანი და საგარეო მიზეზების შედეგად გაქპრა არათუ ინტერესი, ნამდვილი წარმოდგენაც ადრინდელი ფილოსოფიური ძეგლებისა და მათში მოცემულ ცნებათა შესახებ. საქმე იქამდე იყო მისული, რომ საუკუნეთა განმავლობაში მწიგნობრობა საზრდოობდა ი. პეტრიწისა და მის ნიადაგზე მდგომ შოთა რუსთაველის ირგვლივ ატეხილ დავით, რომელშიც წამყვანი მაინც მათ წინააღმდეგ რეაქცია იყო. ამის შესახებ ზემოთ ცალ-ცალკე არის ლაპარაკი როგორც ი. პეტრიწის ირგვლივ, ისე შოთა რუსთაველის ირგვლივ ატეხილი დავის გამო. ფილოსოფიური აზროვნება დაკნინდა, ძეგლებს

ცოტა თუ ვინმე იცნობდა და ასეთ პირობებში საჭირო იყო ისტორიულ-ფილოსოფიური აღლო — თუ რით და როგორ უნდა დაწყებულყო ფილოსოფიური ინტერესის გაღვივების საქმე და ისტორიული ნაცრის ქვეშ მიფერფლილი ფილოსოფიური ნაკვერცხლის როგორმე გაღვივება.

ს. ს. ორბელიანი მშვენიერად მიხვდა, რომ პირველი საქმე ამ პირობებში იყო ჯერ ისტორიული ფერფლისათვის სულის გადაბერვა, იქა-აქ მიმქრალი ნაკვერცხლების გამოჩენა და სხვ. მისი ლექსიკონი აქეთაა მიმართული: „ენა ქართული შესრულებული და გაერცელებული“ გამოცხადდა შესწავლის საქმედ. ეს „შესრულება“ აქ სრულებას ნიშნავს, „განერცელება“ კი მოცულობას: ქართული ფილოსოფიური აზრი, უკვე თქმული („შესრულებული“) და განვრცობილი, უნდა აღსდგეს თავის ისტორიულ ძეგლებში, ხოლო ისე, რომ მის ძეგლებში გაფანტულ ტერმინ-ცნებებს მოეყაროს თავი და მათი აზრი იქნეს „საადვილოდ“ მოწოდებული. ეს არ იყო პერიოდი არათუ საკუთარი ტრაქტატებით გამოსვლისა, თვით ძეგლების განახლება-გადაწერისაც მეტი თუ ნაკლები მასშტაბით. ლექსიკოგრაფიული მეთოდი, როგორც ცალკე ცნებების კვლავ აღდგენა-გაცნობის გზა, — აი ბუნებრივი გზა, რომელიც ქართულმა ფილოსოფიური ადგილი ქართული აზროვნების ისტორიაში. ს. ს. ორბელიანი მან ეს გაიგო, ღირსეულად შეასრულა და ამითაა მოხაზული მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური ადგილი ქართული აზროვნების ისტორიაში. ს. ს. ორბელიანი მისი ერუდიციის მიხედვით, აშკარაა, მოახერხებდა იმ ცნებების თავის მოყრას და მათ განმარტებას საკუთარი გამოთქმებითა და ფორმებით. მას არ გაუჭირდებოდა სხვათა ნათქვამის გარდათქმა და საკუთარ ნაწარმოებად მოჩვენება, უკეთუ იგი მიზნად დაისახავდა ორიგინალობის შთაბეჭდილება შეექმნა და ამით დაექმყოფილებინა ვისიმე სურვილი და მოთხოვნა, ვინც ანტიისტორიულ თვალსაზრისს ამჯობინებდა ს. ს. ორბელიანის ორიგინალობის ძებნაში, მაგრამ ნათელია, რომ ს. ს. ორბელიანმა ეს განზრახ არ ჩაიდინა; იგი აშკარად და მთელის სერიოზულობით აცხადებს: „რომელიც წერილთა შინა ვნახე, გადმოვიღეო“. ამით ავტორი გვაჩვენებს, რომ არა ყველა შემთხვევაში მთელი ლექსიკონის გასწვრივ, არამედ ზოგ საგანგებო შემთხვევაში იგი მიმართავდა დოკუმენტალურ დასაყრდენს. მის მიერ ჩამოთვლილი წყაროებიდან ნათელი ხდება, რომ მითითება „რომელთა“ შესახებ ეხება ფილოსოფიურ ცნებებს მომეტებულად. „საღმრთო წერილი“ ანუ „ღუთისმეტყველება“, რომლებსაც ს. ს. ორბელიანი თავშივე ასახელებს, არ უნდა გვაშფოთებდეს: სრულიად ბუნებრივია, რომ XVII—XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე საეკლესიო პირი (და თუნდა საეროც!) თავისი აზროვნების პროცესში „საღმრთო წერილთაგან“ იწყებდეს ყოვლის უწინარეს. ამაში იყო დროისა და ისტორიის განსაზღვრულობა, რომელიც დიალექტიკურად გაგებულ ისტორიულ პროცესს წარმოგვიდგენს აუცილებელ სოციალ-იდეოლოგიურ ფარგლებში.

ამის შემდეგ ს. ს. ორბელიანი ჩამოთვლის იმ „ღრმა ფილოსოფოსთა“ წიგნებს, სადაც იგი იღებდა სალექსიკოგრაფიო მასალას, რომელიც მას „აჯერებდა“, და პირველ ადგილზე ასახელებს პროკლეს, ვითარცა პლატონურ დიალოხოსს. ეს ტიპიური ამბავია ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ასახსნელად,

რომელიც საქართველოს ფილოსოფიურ სინამდვილეს შეადგენს; ს. ს. ორბელიანს არ ეშლება, რომ ფილოსოფიური საქმე საქართველოში, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა, შემოვიდა პროკლესა და ნემესიოსის სახით. მაგრამ თუ პროკლე „პლატონური დიადოზოსია“ და ასეთადაა მიღებული, მის გვერდით უნდა აღნიშნული ყოფილიყო არისტოტელე, ხოლო ამის შემდეგ, თანრიგის მიხედვით, ჯერ პორფირე, როგორც არისტოტელეს ნეოპლატონური გამგრძელბელი, ხოლო მის შემდეგ ნემესიოს ემესელი — ერთი ლოგიკისა და მეორე ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური პრობლემატიკის წარმომადგენელი, არისტოტელეს ზოგადი ხაზების თავ-თავის დარგში გამტარებელნი. ამ ნემესიოსს უკავშირებს ს. ს. ორბელიანი დამასკელს და დასძენს, რომ ამათგან „პლატონურის სიტყვის საქცევები აღწერე“¹.

გამოყენებულ წყაროთა ჩამოთვლა ს. ს. ორბელიანის მიერ არაა შემთხვევითი: „საღუთო წერილი“ რომ განზე დაეტოვოთ, რაც იმდროისათვის გასაგებია, სხვა ყველაფერი მხოლოდ ფილოსოფიური ძეგლების ჩამოთვლას წარმოადგენს. ეს გაკეთებულია არა შემთხვევითი „აღწერის“ გზით“, არა ისე, რომ მათი ადგილი ისტორიული დამოკიდებულების გარეშე იყოს შერჩეული; არა—ფილოსოფოსთა სია, რომელიც საბას მოჰყავს, გარკვეული წესითაა მოყვანილი, როგორც სქემა, როგორც პროგრამა ისტორიულ-ფილოსოფიურ განვითარებისა. ამდენად, საქართველოს ფილოსოფიის ისტორიკოსს ს. ს. ორბელიანის სახით საქმე აქვს არა მარტო მომეტებულად ფილოსოფიური ინტერესით პყრობილ ადამიანთან, არამედ ამ ფილოსოფიის მკოდნესთან, რომელმაც იცის ქართული ფილოსოფიური ძეგლები და მათი თანმიმდევრობა, ადგილი და წარმოშობა. ყველა ამის აღდგენასა და გადოცხლებას ისახავს მიზნად ს. ს. ორბელიანი, მაგრამ დროის პირობების მიხედვით საადვილოდ, გასაგებად, ტერმინებისა და ცნებების განმარტებით.

ამდენად, ლექსიკოგრაფია ს. ს. ორბელიანისათვის მარტო ცალკეული ტერმინების ანუ ცნებების განმარტებას არ ისახავს მიზნად. ის ამოწმებს ყოველ წაკითხულს იმ ენებზე, რომლებიც მან ქართულივით, ე. ი. სრულად, არ იცოდა. მაგრამ ისეთი ენებით, როგორიც იყო ელინური, ლათინური, სომხური, რუსული და არაბული, და რომელთაც საბა თვითონ ასახელებს, სარგებლობდა მეცნიერული მიზნებისათვის და გარკვეული საზომით უდგებოდა მათ. ეს საზომი იყო წმინდა ფილოსოფიური ხასიათის: ამა თუ იმ მსჯელობას, რომელშიაც გამოდიოდა ანუ იხმარებოდა გარკვეული ცნება, უნდა „დაეჯერებია“ ჩვენი ავტორი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, განსამარტავ ცნებათა შემცველი ფილოსოფიური განაკვეთი დამაჯერებლობის, ე. ი. დასაბუთებული ხასიათის უნდა ყოფილიყო. კიდევ მეტი: ჩვენს ავტორს თავისი გარკვეული (ცხადია, ფილოსოფიური) საზომი გააჩნდა და ის მხოლოდ იმას იღებდა ლექსიკონში „დასაწერად“, თუ სხვადასხვა ავტორიდან ამოღებული მასალა მის საზომს დამოწმებდა, მასთან ერთგვარად შეთანხმებული იქნებოდა. „რომელნიცა სწო-

¹ მთელი ეს მითითებანი და ფილოსოფოსთა დასახელება და მითითება გადმოღების მეთოდზე მოცემულია „ანდერძნამავში“. „სიტყვის კონა“, 1949, თბ., გვ. 19.

რეთ თქუეს — აპობს საბა — გინა რომელმან დამაჯერა, იგი დაეწერე, რომელნი არ ემოწმენ, არცა მე დაეწერე...“¹.

ამრიგად, ს. ს. ორბელიანისათვის დამაჯერებელია ის, რაც „სწორედ თქუეს“. სხვანაირად რომ ითქვას, დამაჯერებელი და სწორი ერთი და იგივეა ჩვენი ავტორისათვის, ანუ კიდევ სხვა ფორმით ის, რაც დამაჯერებელი იყო, თუ ასეთად გამოდგებოდა, სწორი ანუ ქეშმარიტი უნდა ყოფილიყო. მაშასადამე, საბას ფილოსოფიური მასალისადმი, რომელზედაც ის ლაპარაკობს, მხოლოდ ორგვარი მიდგომა ჰქონდა: ის უნდა ქეშმარიტი („სწორი“, „დამაჯერებელი“) ყოფილიყო და ამავე დროს „საადვილო“, ე. ი. არა „ღულღარკნილად“; არამედ საადვილოდ ნათქვამი. საბა იმდენად ჩახედულია საქმეში, რომ შესანიშნავად ერკვევა იმაში, თუ როგორ ხერხდებოდა „ღრმა ფილოსოფოსთა“ მიერ ნათქვამის უფრო ადვილ ფორმაში, „წმიდათა მამათა“ ნაწერებში მოპოვება. ეს უბრალოდ ნასროლი ფრაზა არაა, არც ისეთი რამ, რასაც შეუძლია საბას ჩრდილი მიაყენოს, ვითომცდა იგი ანტიკურ ფილოსოფოსთა ნათქვამზე მალდა. „წმიდათა მამათა“ ნათქვამს აყენებდა. აქ საქმის ვითარების ღრმა ცოდნა ჩანს. ანტიკურ ფილოსოფოსთა მიერ ნათქვამი, ცნობილია, გადმოტანილ იქნა ქრისტიანული ფილოსოფიის ნიადაგზე, სადაც იგი უფრო სადად და უფრო გარკვეულად გადმოსცემდა ფილოსოფიურ დებულებებს, რომლებიც გაცილებით უფრო ძნელი ასათვისებელი იყო თავის პირვანდელ პროფესიულ გამოსახვაში. ამ გარემოებას მეცნიერებამ იმთავითვე მიაქცია ყურადღება. არაფერს სხვას, გარდა ამ ამბისა, არ ლაპარაკობს ს. ს. ორბელიანი ამ შემთხვევაში. მან კარგად იცის განსხვავება ანტიკური ფილოსოფიის მის მიერ დასახელებულ პირთა და საეკლესიო მამების მიერ ფილოსოფიურ ცნებათა გადმოცემას შორის და, თუ „საადვილოზე“ მიდგა საქმე, გასაგებია, რომ იგი საეკლესიო მამების რედაქციას ამჯობინებს.

ყველა ნათქვამის შემდეგ აშკარაა, რომ მთავარი ინტერესი საბას სამწერლო მოღვაწეობისა — ფილოსოფიურია: ეს ჩანს არა მარტო იქიდან, რომ „ლექსიკონის“, რომელშიაც იგი ყველაზე ვრცლად სწორედ ფილოსოფიურ ცნებებს ეხება, თითქმის ყველა დასახელებული წყარო (სალმრთო წერილის გამოკლებით) ფილოსოფიურია, არამედ მთელი მისი სამწერლო განწყობით. რა თქმა უნდა, დიდი იყო საბას სალიტერატურო-სარედაქციო მუშაობა, მრავალი საყურადღებოს შემცველია მისი მოგზაურობის აღწერა, მაგრამ მას გული უფრო სიბრძნისაყენ უდევს და შემთხვევითი არაა, რომ თავისი საქმის შესრულების დახასიათებისას და მისი „შესრულების“ შესახებ მომავალ მწიგნობართ მოუწოდებს „სიბრძნისა და მეცნიერების“ მოშველიებისაკენ.

მაგრამ ს. ს. ორბელიანი მარტო ლექსიკონთან დაკავშირებით არ ლაპარაკობს „სიბრძნეზე“; მისი მთავარი ნაწარმოების ძირითადი თემატიკა იგივე სიბრძნეა. ამდენად, სიბრძნე „ლექსიკონში“ მოცემული უკავშირდება ს. ს. ორბელიანის ნააზრევში სიბრძნეს, რომელიც მოწოდებულია თხზულებაში „წიგნი სიბრძნე სიცრუისა“. ამიტომ, ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიურ შეხედულებათა

¹ ს. ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა — ანდერძნაჲგი, გვ. 11.

ვასარკვევად ერთგვარი მნიშვნელობა ეძლევა იმის გარკვევას, თუ როგორ ესმის მას ცნება „სიბრძნე“. ამ საკითხს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ეძლევა იმასთან დაკავშირებით, რომ „სიბრძნე“, როგორც თემა თავისი მთავარი თხზულებებისა, ს. ს. ორბელიანს განხილული აქვს რაღაც სრულიად თავისებურ ურთიერთობაში „სიცრუესთან“, რომელიც თავისი შინაარსით თვითონ საბასათვის სიბრძნის საწინააღმდეგო ცნებაა. ეს უკანასკნელი გარემოება აყენებს დიდ საკითხს სიბრძნისა და სიცრუის მიმართებისათვის საბას ნააზრევში, საკითხს, რომელიც ვრცელ სამეცნიერო აზრთა გაცვლა-გამოცვლის საქმეა სათანადო ლიტერატურაში. სწორედ ამის გამო ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიურ შეხედულებათა საკითხი არ გაირკვევა ისე, თუ არ გაირკვა მიმართება „სიბრძნესა“ და „სიცრუეს“ შორის საბას გაგებაში.

ჩვენ წინაშე წამოჭრილი საკითხი მით არის კიდევ საქმის გამართლებელი, რომ იგი, მიუხედავად საბას ირგვლივ არსებული კვლევა-ძიებისა, აქამდე გადაჭრილად არ ითვლება და ქართული კულტურათმცოდნეობის ისეთი დიდი სპეციალისტი, როგორცაა ლონდონის უნივერსიტეტთან არსებული აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართული სექციის დირექტორი პროფესორი დ. მ. ლანგი (D. M. Lang) კვლავ შეეხო ამ საკითხს და მის ირგვლივ არსებულ ლიტერატურაში გარკვევა სცადა¹. ამ საკითხის ფრიალ საფუძვლიანი მიმოხილვის დროს პროფ. დ. მ. ლანგი იხილავს სხვადასხვა ახსნა-გაგებას სიბრძნისა და სიცრუისა და გარკვეულ დასკვნას აკეთებს. ამ მიმოხილვისას დ. მ. ლანგი ითვალისწინებს გ. იმედაშვილის მოსაზრებებს (აგრეთვე მის მიერ საკითხის მიმოხილვისას)² და ხელნაწერების სათაურების, ქართული გრამატიკის წესებისა და სხვათა განმარტებათა განხილვის შემდეგ დაასკვნის: „ეს მაგალითები საკმარისი იქნებოდა იმის საჩვენებლად, რომ სულხან-საბას მშვენიერად შექმნილ გაეკეთებია სათაური ქართული გრამატიკის მიხედვით შექმნილ კომპოზიტური სახელარსებითი „სიბრძნე-სიცრუეს“ გვარად, რათა შეეერთებინა ნარევი ბრძენ და ბრიყველ მოთხრობათა, სწორი თხრობის უაზროსთან დაპირისპირებაში“³. პროფ. დ. მ. ლანგი წართალია, როცა ამის შემდეგ აცხადებს, რომ მოყვანილი გაგება დაუშვებელს ჰყოფს ისეთ თვალსაზრისს, როდესაც, თითქოს, ს. ს. ორბელიანთან სიბრძნე გამოუკლებლივ დამოკიდებული იყო სიცრუესთან, როგორც ეს ნათქვამია „სიბრძნე-სიცრუის“ გერმანულ გამოცემაში⁴. მიუხედავად ამისა, უნდა ითქვას მაინც, რომ გერმანული გამოცემა დიდ საკითხს აყენებს, რომლის მისებრი გადაწყვეტის უარყოფა უბრალო საქმე არაა და პროფ. დ. მ.

¹ დ. მ. ლანგი, ვარიაციები ქართულ ლიტერატურულ თემაზე (D. M. Lang, Variations on a Georgian literary theme). დაბეჭდილი ორგანოში: Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London, vol. XVIII, Part. 3. 1956, № 436-448.

² დ. მ. ლანგი ეხება გ. იმედაშვილის ნაშრომს — წიგნი „სიბრძნე სიცრუისას“ სათაურის გაგებისათვის, „საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის მოამბე“, თბილისი, XI, 5, 1954, გვ. 303—307.

³ D. M. Lang. op. cit. გვ. 445.

⁴ გერმანული გამოცემის ა. ს. ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისას“, 1933 წ. (ბერლინი). სათაური უკვე შეიცავს წიგნის ინტელოგუიკას: „Die Weisheit der Lüge“ (სიბრძნე სიცრუისა).

ლანგიც გერმანული ვერსიის უარყოფისათვის პირდაპირ საბუთებს კი არ აყენებს, არამედ გამოყავს ასეთი უარყოფა სხვა, დასაბუთებულ დებულებათგან. ქართველ მეცნიერთა მომეტებული ნაწილის აზრი — პროფ. კ. კეკელიძის, ა. ბარამიძისა და სხვების არ გამოდგა დასაყრდენად ამ შემთხვევაში, რადგან ისინი პრინციპიალურად განამტკიცებენ გერმანული ვერსიის ვაგებას¹. ამის გამო პროფ. დ. მ. ლანგი უფრო მართებულად მოეჩვენა გ. იმედაშვილის ვაგება. „თბილისელი მეცნიერები, — წერს დ. მ. ლანგი — როგორც ჩანს, განწყობილი არიან ამ ბოლო დროს მიიღონ ცაგარელისა და უორდროპის მოსაზრება, როგორც ყველაზე მართებული. უახლოესი წერილი მეცნიერ მუშაყის გ. იმედაშვილისა ქართულ მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალში აჯამებს არგუმენტებს ძველი ინტერპრეტაციისაკენ მისაბრუნებლად“.

ამის შემდეგ დ. მ. ლანგი აქცევს ყურადღებას გ. იმედაშვილის მთავარ მიხედვას, რომ ს. ს. ორბელიანის წიგნის სათაური უნდა მიღებულ იქნას ქართული გრამატიკისა და ჩვევის ბანახვად და გამოვა „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“, სადაც „სიბრძნე“ რჩება ნომინატივში². გ. იმედაშვილის მიხედვარაში მთავარია იმის მიგნება, რომ „სიბრძნე-სიცრუისა“ გამზნატავს ქართული ენისათვის დამახასიათებელ კომპოზიტს სახელარსებითისა³, (როპელიც, კერძოდ ს. ს. ორბელიანის შემთხვევაში, ზედმეტს ხდის (ამოკვეთს) „და“-ს, რაც ბრუნვისას იძლევა „სიბრძნეს“ ნომინატივში და სხვ. ასეთივე ხასიათისაა ქართული სათაურები: „ვისრამიანი“, „ვარდბულბულიანი“, „ქალეჯიანი“ და სხვ., რომლებიც სხვა ენაზე გადაღებისას აღადგენენ ამოკვეთილ „და“-ს⁴.

ყველა ამის, სხვა მასალასთან ერთად, მიხედვით დ. მ. ლანგი მიდის თავის საბოლოო დასკვნამდე: „ნათელია, რომ ცაგარელი და უორდროპი იყვნენ მართალნი, როცა საბა-სულხანის საიდუმლოების შემცველ სათაურს კითხულობდნენ როგორც — „წიგნი სიბრძნისა და სიცრუისა“⁵.

ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით ფრიალ მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ პროფ. დ. მ. ლანგმა ერთხელ კიდევ გაამახვილა მეცნიერების ყურადღება ს. ს. ორბელიანის მთავარი წიგნის თემატიკაზე (არა მარტო სათაურზე). ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიურ შეხედულებათა შესწავლა, ისე როგორც საბას „ლექსიკონის“ სააზროვნო მნიშვნელობის გარკვევა, შეუძლებელია იმის ვარაუდზე, თუ არ იქნა გამორკვეული როგორც ესმის საბას „სიბრძნე“ და მისი დამოკიდებულება „სიცრუისადმი“. ამ საკითხის კვლევის ხანგრძლივი ისტორია უდავოდ გამართლებულია მისი უაღრესი მნიშვნელობით, მაგრამ თუ აქამდე ამ საკითხის კვლევას ლიტერატურულ-ფილოსოფიური მიმართულება

¹ ახალი რუსული ვარაუტი ასეთივე აზრისა, მოწოდებული იღ. დოდოპერიძის მიერ „О нѣдрѣхъ языка“ ან იქლის მოსუნებულ გა. ე. ა. ა. მ. ბ. ლ. „საქმისა“ ახვევ არბილებს „სიცრუეს“ კი ახ. ა. როგორც გერმანული — die Lüge.

² in accordance with Georgian grammar and usage, D. M. Lang, op. cit. cit-38. 444.

³ Georgian contains many compound substantives (გვ. 414).

⁴ D. M. Lang, op. cit., გვ. 445.

⁵ D. M. Lang, ციტ. თახულება, გვ. 448.

ჰქონდა, ამიერიდან უკვე შესრულებულ ცდებს უნდა დაემატოს ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევა. ს. ს. ორბელიანი გაცილებით უფრო ღრმა და მრავალმხრივი მწიგნობარ-მოაზროვნეა, ვიდრე ამის გამოვლენა მოხერხდა დღემდე, და მის საქმეში მრავალმხრივ გადახლართულია ერთიმეორეში ისეთი ელემენტები, რომელთა სინათლეზე გამოტანა ფაქიზ ანალიზს მოითხოვს. დ. მ. ლანგი მაშინაც მართალი იყო, როდესაც მან სულხან-საბას წიგნის სათაურს „საიღუმლოებით მოცული“ უწოდა. აქ საიღუმლოება მართლაც არის, მაგრამ მისი ამოცნობა მართო ლიტერატურულ-ფილოლოგიური კვლევით არ მიიგნება.

ამის გამო საკითხი „სიბრძნის“ შესახებ პირდაპირ უნდა დაისვას ს. ს. ორბელიანის მკვლევართა წინაშე. ხომ არ გვიშველის აქ საბას მიერ „სიბრძნის“ ახსნა მის ლექსიკონში? ვნახოთ. ს. ს. ორბელიანი წერს: „(ნ. 2. მარკ.) ესე არს მშრომელი ჰკუისა და განმსინჯველი ცნობათა; ს ი ბ რ ძ ნ ე და ს ი ვ ე რ ა გ ე ე მსგავსებთან; ს ი ბ რ ძ ნ ე — კეთილ, ხოლო ს ი ვ ე რ ა გ ე არა.“

პირველი განმარტება (ამოღებული, თანახმად მითითებისა) იმ წყაროდან, რომელსაც თავის წინასიტყვაობაში საბა ახასიათებდა როგორც საღმრთო წერილს. არ შეიცავს რაიმე განსაკუთრებულ მომენტს. ჰკუა, როგორც წარმონაშობი სიბრძნისა, აქ გაგებულია, როგორც ცოდნის მიმღები, და მისი მარაგიც და იმავე დროს იმავე ცოდნის შემფასებელი, შემმოწმებელი („განმსინჯველი“).

მეორე ნახევარი ამავე განმარტებისა უფრო მნიშვნელოვანია ჩვენთვის, რადგან სიბრძნე აღებულია დაპირისპირებაში სხვა ცნებასთან — სივერაგესთან, მსგავსად იმისა, როგორც საბას მთავარი თხზულების სათაურშია, საბას არ აქვს მოცემული „სივერაგის“ ახლობელი განმარტება, მაგრამ იმდენი მაინც ვიცით მისგან, რომ „სიბრძნე — კეთილ, ხოლო სივერაგე — არა“, ამის გამო „სიბრძნისა“ და „სივერაგის“ შესახებ თქმული. რომ ისინი ერთიმეორეს „ემსგავსებთან“, აგრეთვე საიღუმლოებითაც მოცული. ჩანს, საბას მიერ მოცემული განმარტება „სიბრძნისა“ მისივე ლექსიკონში ჩვენს საკითხს არ უშველის და სხვაგანაა საქმბარი.

სამწუხაროდ, საბასაგან უშუალოდ მისი წიგნის დასათაურება ჩვენამდე არ მოსულა. ამის გამო მივხედოთ ხელნაწერებს და შესაძლებელ კომბინაციას იმ ორი სიტყვისა — „სიბრძნისა“ და „სიცრუისა“, რომელიც სხვადასხვა სახით იბრუნება ხელნაწერებში. ამის მიხედვით შეიძლება იყოს შემდეგი კომბინაცია: „სიბრძნე-სიცრუე“, „სიბრძნე სიცრუისა“, „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“, „წიგნი სიბრძნისა და სიცრუისა“. არც ერთი, ამ როგორც შესაძლებელის, ფაქტიურად (ხელნაწერებში) მოცემული სათაურისა ლოგიკურად დაუშვებელი არაა. ყველაზე მარტივი ამ შესაძლებელ ცნებათა შეერთებიდან იქნებოდა (მე-4), როგორც უბრალო აღწერა სიბრძნისა და სიცრუისა, რომელშიაც არაა მითითება რაიმე პრინციპიალურ დამოკიდებულებაზე დასახელებულ ორ ცნებას შორის. ქართულ ენაზე ასეთი გამოთქმა ორი ცნების მიმართებისა შემაერთებელ თუ ჩამფთვლილ „და“-თი უმარტივესი ლოგიკური კავშირის მქონეა, რომელიც მსჯელობის უელემენტარეს ფორმას შეესატყვისება. უცხო ენაზე — რომე-

ლიც არ უნდა იყოს — ეს კავშირი ლოგიკურად უფრო ძლიერია, რაც შეიძლება მართლაც იმით აიხსნებოდეს, რომ ქართული ენა ასეთ შემთხვევაში არ ხმარობს სუსტი ლოგიკური კავშირის შექმნელ „და“-ს და მას ღებფიზის საშუალებით (ან უამისოდაც) მიღებულ კომპოზიტად სთვლის. გამოთქმა — „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“ ლოგიკური კავშირით უდრის მარტივად თქმულ „სიბრძნე-სიცრუე“-ს, რადგან კომპოზიტს, რომელიც ორივე შემთხვევაშია მოცემული, სიტყვა „წიგნი“ არაფერს უმატებს; ორივე შემთხვევაში გადაწყვეტია კომპოზიტი, რომელიც თავისი ფუნქციით, ინტენციით, განწყობით უკვე კავშირია (კომპოზიტი), რითაც მისი ლოგიკურა ფუნქცია ნათელუფილია.

ამდენად, ერთიმეორისაგან კარდინალურად განსხვავდება ორი ერთიმეორისათვის დაპირისპირებული მიმართება ცნებათა: „სიბრძნე-სიცრუე“ და „სიბრძნე სიცრუისა“, პირველ მიმართებას არაფერს ამატებს სიტყვა წიგნი, რადგან ცნება (სიტყვა) „წიგნი“ არაა მიმართების გამომხატველი ძირითად ცნებებს — „სიბრძნესა“ და „სიცრუეს“ შორის. იქნება გამოთქმა „წიგნით“ თუ უამისოდ, მიმართება „სიბრძნე-სიცრუე“, როგორც რაღაც ორივე კომპონენტისაგან წარმონაქმნი, ხოლო თითოეულისაგან განსხვავებული, ძალაში რჩება. აქ მთავარია ის, რომ გამოთქმა „სიბრძნე-სიცრუე“ კომპოზიტია და იგი ძალაში რჩება, რა გრამატიკულ ფორმაშიაც არ უნდა იყოს მოცემული — ე. ი. სიტყვა „წიგნი“-ს მიმატებასთან დაკავშირებით შეიცვლება გრამატიკული ფორმა კომპონირებული სიტყვებისა: ერთი დარჩება ნომინატივში „სიბრძნე“, ხოლო მეორე გადავა გენეტივში — „სიცრუისა“, რადგან გრამატიკული ფორმა (შეცვლილი) გამოხატავს აღებულ სიტყვების (ცნებების) ურთიერთ დამოკიდებულებას კი არა, არამედ — „წიგნისადმი“!

მაშასადამე, საბოლოო ანგარიშში ერთიმეორეს უპირისპირდება დასახელებულ ცნებათა ორი მიმართება: „[წიგნი] სიბრძნე-სიცრუისა“ და „სიბრძნე-სიცრუისა“. ეს დაპირისპირება უკვე ამოდის ლიტერატურულ-ფილოლოგიური ფარგლებიდან და ფილოსოფიურ მნიშვნელობას ეზიარება. მართლაცდა — ერთი საქმეა კომპოზიტი „სიბრძნე-სიცრუისა“ („სიბრძნე-სიცრუე“) და მეორე — სიბრძნე სიცრუისა: პირველი ნიშნავს ნაერთს, ნაზავს, „ნათხზს“ — ძველი (პეტრიწისეული) სიტყვახმარებით, სადაც იგულისხმება რაღაც მესამე, შემდგარი ორი კომპონენტისაგან (კომპოზიტის ელემენტებისაგან). სხვანაირად რომ ითქვას, სიბრძნე-სიცრუე, მას შემდეგ, რაც ისინი კომპოზიტის ელემენტებად ხდებიან, უკვე აღარ მნიშვნელობენ ცალ-ცალკე, არამედ ერთი მთელის ნაწილებს შეადგენენ, რომელშიაც შედიან, და მისი თავისებური ნაწილი ხდებიან. ამ გავებით სიბრძნე-სიცრუე ერთი კომპოზიტია ქართული სიტყვახმარებით, ერთი მთლიანი მნიშვნელობის მქონე, რომელსაც ცალკე გამომხატველი ტერმინი არ აქვს, და ქართული ენა მდგომარეობიდან გამოდის ორი სიტყვის ნაერთის საშუალებით.

* ასეთ გაერთიანებას, რომელიც ერთი ტერმინის (ერთი ცნების) ძირს აღ-

1 ამდენად, გ. იმედაშვილის გრამატიკულ საბუთს განსაზღვრული მნიშვნელობა ეძლევა და სამართლიანად აღნიშნული კომპოზიტის ლოგიკურ აგებულებას არ ეხება.

წევს, რაღაც საფუძველი უნდა ჰქონდეს, რომელიც შემაერთებელი ნაწილაკით — „და“ არავითარ შემთხვევაში არ ამოიწურება, როგორც ეს უკვე დავინახეთ. დეფიზი აგრეთვე ვერ ჩაითვლება „და“-ს შემცვლელად. კომპოზიტის დეფიზი იმის მაჩვენებელია, რომ ორი სიტყვიდან (სუბსტანციიდან) ერთია დაკეთებული, რასაც „და“ ვერასოდეს ვერ გამოხატავდა. მაშასადამე, აქ რაღაც სხვა საფუძველია საჭირო. კომპოზიტი ყველა ერთნაირი როლია. კერძოდ, ჩვენს შემთხვევაში, როდესაც საქმე გვაქვს კომპოზიტ „სიბრძნე-სიცრუესთან“. აშკარად ჩანს, რომ იგი და მისდაგვარი კომპოზიტები განსხვავდებიან მით, რომ აქ ჩამოთვლილი ანუ გამგრძელებელი კომპოზიტები კი არ გვაქვს როგორც მიწა-წყალი, დედ-მამა, ზნე-ჩვეულება და სხვ., არამედ ერთიმეორის საწინააღმდეგო, კონტრასტული, ანუ კონტრასტული, როგორცაა თვითონ „სიბრძნე-სიცრუე“, „ავ-კარგი“, „ასავალ-დასავალი“ და სხვ. უკანასკნელ შემთხვევაში შეიძლება მიეუყვნოთ „და“ და ვთქვათ „სიბრძნე და სიცრუე“, „ავი და კარგი“ და სხვ. მაგრამ ეს გარეგნული, მექანიკური მთლიანობა იქნება, რომელსაც შინაგან მთლიანობასა და კავშირთან არავითარი საერთო არ ექნება და, მაშასადამე, იგი წინააღმდეგობის მთლიანობას ვერ მოგვცემს. ამდენად, აქ რაღაც უფრო ღრმა გარემოება დევს საბას ნათქვამში, რომელიც დაპირისპირებულთა შინაგან კავშირს გამოხატავს და რასაც იგი ქართული კომპოზიტის იმ სახეობის გამოყენებით აღწევს, რომელსაც დაპირისპირებულთა ანუ კონტრასტული კომპოზიტი შეიძლება ეწოდოს. უკეთეს ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიური მომზადებისა და საქმიანობის გასაქანი საჭირო მიჯნამდე მწვდომელი აღმოჩნდება, არაა გამორიცხული შესაძლებლობა დაისვას საკითხი, რომ მას გათვალისწინებული ჰქონდა ქართული ფილოსოფიის ის საფეხურები, როცა იგი წინააღმდეგობათა მთლიანობის არა მარტო გაგებას, არამედ გადაწყვეტას ლამობდა პროკლეს ფილოსოფიის გადამუშავების ნიადაგზე. ტყუილადაც ხომ არ დაასახელა სულხან-საბამ თავისი ლექსიკონის წინასიტყვაობაში სწორედ პროკლე და მისი შემხე ქართული ფილოსოფიური ამბები. ეს იყო ახალგაზრდა სულხანი (ყამთა „ქაბუჯობისა“), რომელიც ამ ძეგლებს იცნობდა და მით სარგებლობდა ჯერ კიდევ მანამდე, ვიდრე იგი „სიბრძნე-სიცრუის“ შექმნას შეუდგებოდა.

მეორე ფორმის მიმართება სიბრძნესა და სიცრუეს შორის, სახელდობრ მისი გამოსახვის ფორმა: „სიბრძნე სიცრუისა“, სადაც გენეტივი „სიცრუისა“ ის აღარაა, რაც კომპოზიტში — „სიბრძნე-სიცრუისა“, არსებითად სცვლის მდგომარეობას და სულ სხვა მნიშვნელობას გვაწოდის. აქ სიბრძნე და სიცრუე ერთი მთლიანი კომპოზიტის კომპონენტები კი აღარ არიან და, ამდენად, თანასწორად ზიარებულნი ამ მთელის, არამედ სიცრუის სიბრძნეზეა ლაპარაკი, ე. ი. ყურადღების ცენტრია სიცრუეში, რომლის სიბრძნე, როგორც ერთ-ერთი თვისება, არის წინ წამოწეული როგორც კვლევის საგანი. თუ პირველ შემთხვევაში კომპოზიტში შემავალი ცნებები „სიბრძნე“ და „სიცრუე“ ერთიმეორის საწინააღმდეგოდ გამოდიოდნენ და მათი შეერთება წინააღმდეგობათა მთლიანობის სახით წარმოდგებოდა, რის შესაძლებლობა ცნობილი იყო ქართული აზ-

როვნებისათვის პეტრე იბერთ მოყოლებული (V ს.) ვიდრე ი. პეტრიწამდე (XI—XII ს.) და, ამდენად, შეიძლებოდა ცნობილი ყოფილიყო საბასათვის, რომელიც, როგორც ვნახეთ, ყოველ შემთხვევაში პეტრიწს (პროკლესაც) იცნობს და იყენებს, ეს მეორე მოვლენა ცოტა უფრო რთულია და ძნელად ამოსაცნობი.

საქმე ისაა, რომ აქ ორი ერთიმეორესთან თანასწორ მომენტებთან კი არ გვაქვს საქმე, რაც კომპოზიტში „სიბრძნე-სიცრუე“ დეფინით გამოიხატება, ხოლო უარყოფითი მიმართება მათ შორის, წინააღმდეგობის შინაარსს რომ შეადგენს, თუკი ნეგატიურის დიალექტიკაზე მიდგება საქმე. აქილად იღებს იმ მთელის სახეს, რომელსაც ქართული ფილოსოფიის წინამძღოლ კი წინააღმდეგობათა მთლიანობის სახე მიეცა. ამას იცნობდა საბა და დასაწვევრა, რომ ეგეზბის ის ამ გზით მივიდა კონტრასტულ კომპოზიტამდე — „სიბრძნე-სიცრუე“. მაგრამ ასეთი დამოკიდებულება არაა სიბრძნესა და სიცრუეს შორის, როდესაც ლაპარაკია სიცრუის სიბრძნეზე, აქ საკითხი პრინციპულად სხვა ნიადაგზეა დაყენებული და სიბრძნისა და სიცრუის, როგორც ერთიმეორეს საწინააღმდეგო, ერთიმეორეს მომხსნელ (და შემაერთებელ) მომენტებზე კი აღარაა ლაპარაკი. არამედ ერთის მეორისაგან გამოყვანაზე. სიძნელე აქ სწორედ იმაშია, რომ ორივე ცნება ერთიმეორის საწინააღმდეგოა და მათ შორის გამომდინარეობის დამოკიდებულება შეუძლებელი ჩანს. აზროვნების ისტორიამ და, კერძოდ, ქართულისამაც იცის წინააღმდეგობათა მთლიანობის შესაძლებლობის ამბავი. საკითხავია: იცის თუ არა აზროვნების ისტორიამ ორ მოწინააღმდეგე ცნებას შორის ისეთი შეერთების ფორმა, როდესაც ერთიმეორესთან როგორღაც დაკავშირებული იყოს გამომდინარეობის, ატრიბუტის თუ საფუძვლის სახით?

ამის გასარკვევად და მისი საბას გაგებასთან დასაკავშირებლად მ.ინც საჭიროა ვიცოდეთ რას უნდა ნიშნავდეს „სიბრძნე სიცრუისა“? არაა საჭირო საბას არაკების მოყვანა, სადაც მრავლადაა არანამდვილი, შეთხზული ანუ „სიცრუის“ შემცველი ამბავი, რომელთა ფინალის აზრი ყოველთვის იმაშია, რომ რამე სიბრძნის მაჩვენებელ დასკვნას შეიცავს. საბას „არაკების“ მთელი შინაგანი აზრი და ლოგიკა სწორედ ასეთ მიზანდასახულობასა და გამოყენებაშია. ამდენად, როგორღაც პირობითად, ერთგვარად გადატანითი მნიშვნელობით, ავტორს ყოველთვის შეეძლო გამოეთქვა აზრი, რომ ამა თუ იმ არაკის შინაარსიდან გარკვეული სიბრძნე გამომდინარეობს, და სათაურშიაც განზოგადებულის სახით ეთქვა — რამდენადაც არაკები შეთხზული, ტყუილი ამბები, ანუ სიცრუე. იყო — ეს არის „სიბრძნე სიცრუისაო“. აქ არც შეუძლებელი და არც უაზრო არაფერი იქნებოდა. არ უნდა დაგვაიწიყდეს, რომ „სიბრძნის“ პირველად ხმარებაში შემომტანი, რომელმაც სიბრძნის („სოფია“) მეგობრობა („ფილია“) კაცობრიობას უდიდესი ღირებულებების სახით უანდერძა, სწორედ „სიცრუის“ (კრუ-ბრძენთაგანთა — სოფისტების) ამბავთა გამომკლავნებით მივიდა ნამდვილი სიბრძნის გაგებამდე. სიცრუის, როგორც სიცრუის, ცოდნა იყო საწყისი სიბრძნის. სოკრატეს ამბავი არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა ს. ს. ორბელიანს, მით უმეტეს რომ „უეციობის“ ცოდნა-არცოდნის ამბავი, სიბრძნესთან დაკავშირებით და სოკრატეს დასახელებით, ეწერა ი. პეტრიწის

წიგნში, რომელიც საბას ჯერ კიდევ „ლექსიკონის“ წერისას ხელში ეჭირა. აზრი ცნებათა ურთიერთობაზე „სიბრძნე სიცრუისა“ არ შეიძლებოდა საბას გრამატიკული გზით გაჩენოდა. სხვა გზა, თუ არა მოყვანილი სააზროვნო კონტექსტი ი. პეტრიწის შრომიდან, არ შეიძლება ყოფილიყო საბას შთამაგონებელი. როგორც ვნახეთ, საბა იცნობდა პეტრიწს, ასახელებს მას ორგზის შესავალში და, მაშასადამე, აღნიშნული დამოკიდებულება ყველაზე შესაძლებელი ჩანს.

ცხადია, რომ გამოთქმაში — „სიბრძნე სიცრუისა“ მხატვრული, გარეგნული გაფორმების მომენტი არსებობს, რის გამო შინაარსი არაა. სავსებით ადეკვატურად გადმოცემული. მართლაც, საბას არაკებში, ანუ არაკების შემცველ წიგნში სიბრძნე სიცრუისაგან ოდნავადაც არ გამომდინარეობს. სიცრუე, როგორც გარკვეული შინაარსი ანუ აზრი კი არაა სიბრძნის მომასწავებელი, არამედ სიცრუის, როგორც ასეთის, ე. ი. ს ი ც რ უ ი ს ს ი ც რ უ ო ბ ი ს ც ნ ო ბ ა შ ი, შე ც ნ ო ბ ა შ ი ა ს ა ქ მ ე. სიცრუე, როგორც შეცნობილი, სიცრუე აღარაა; იგი სიცრუედ რჩება მანამდე, ვიდრე მას გასავალი აქვს როგორც სიცრუეს, იგი სჯერათ და სხვ. მ ხ ი ლ ე ბ უ ლ ი ს ი ც რ უ ე ა ლ ა რ ა ა ს ი ც რ უ ე, არამედ ქვეშარიტებაა. ამდენად, სიცრუე, როგორც სიბრძნე, უთუოდ უნდა ვიგულისხმოთ, როგორც გახსნილი, ამოცნობილი და, მაშასადამე, არა სიცრუე.

ს. ს. ორბელიანის წიგნის სათაურში, როცა იგი კომპოზიტია, ე. ი. „სიბრძნე-სიცრუეში“, როგორც მთელში, ცხადია, ეს გარემოება იგულისხმება. საბასთვის, მართალია, მიზანი სიბრძნეა, მაგრამ ამოსავალი სიცრუეა, მაგრამ მხილებული სიცრუე, როგორც ქვეშარიტება, სიცრუე კი აღარაა, არამედ „სიბრძნე-სიცრუე“. საბას დასაყრდენი მასალა ამ თხზულებაში არაკებია, რომელთაგან უმეტესი რიცხვი დასახელებული ტიპისაა, მაგრამ იგი ამოსავალია და დასაყრდენი არა როგორც სიცრუე, ა რ ა მ ე დ — შე ც ნ ო ბ ი ლ ი ს ი ც რ უ ე. ამ უქანასენელში სიცრუე თვით ძირითადი ამბავია, არაკი, მხოლოდ მისი შეცნობა, როგორც სიცრუისა, სოკრატისებური სიბრძნეა. აქედან სრულიად ნათელია, რომ საბას ფილოსოფიური წარმოდგენა სიბრძნეზე აგებულია სიცრუის სიცრუობის მოხსნაზე.

თუ ეს ყველაფერი დასაშვებია, რაც ყველა მონაცემის მიხედვით ასე უნდა იყოს, მაშინ აშკარაა, რომ კომპოზიტი „სიბრძნე-სიცრუისა“ (თუ „სიბრძნე-სიცრუისა“) და უდრფიზო „სიბრძნე სიცრუისა“ უდრის სიბრძნეს, რომელიც მოცემულია „სიბრძნე სიცრუეში“ ანუ სიცრუეში, რომელიც შეცნობილია, როგორც სიცრუე, და, ამდენად, „სიცრუე-სიბრძნეა“. მაშასადამე, არც სიბრძნე არსებობს საბასათვის დამოუკიდებლად და არც სიცრუე, არამედ შეცნობილი სიცრუე, როგორც ამოსავალი, არის „სიბრძნე სიცრუისა“ ანუ „სიბრძნე-სი-

¹ ს. ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა, წინასიტყვის გვ. 10-11, პეტრიწის შესახებ.

იხ. „უშეცრების უშეცრების“ შესახებ, ი. პეტრიწი, თხზულებანი, II, გვ. 222. კონტექსტით აშკარაა, რომ შეცნობილი უშეცრება უკვე სიბრძნეა, ისე როგორც საბასთან შეცნობილი სიცრუე, რაც საკმარისი იქნებოდა საბას ასეთი აზრის გაჩენისათვის.

ცრუე". ეს არის ნამდვილი აზრი ს. ს. ორბელიანის არაკების წიგნისა და დავა მის შესახებ — რომელი რედაქცია ორ დასახელებულთაგან არის მართებული — უსაგნო კამათია, რადგან ს. ს. ორბელიანის წიგნის შინაარსი ბუნებრივად ლაგდება მხოლოდ ასე გაგებულ თემატიკის ფარგლებში, მაშინ როდესაც ორივე ზემოთ დასახელებულ ცალკე აღებულ თემაში რაღაც არაბუნებრივი და შეუგუებელი რჩება.

რა თქმა უნდა, ასეთი გაგების დროს ძალაში რჩება დ. მ. ლანგის მიერ დაწუნებული გერმანული ვერსიის მიმართ შენიშვნა, რადგან ახლა აშკარაა, რომ არ არსებობს არავითარი სიბრძნე სიცრუისა¹, რადგან საბას წიგნის (არაკების) აზრი ემყარება „სიცრუეს“, რომელიც თვითონ ხდება სიბრძნედ, რა წუთსაც შეიცნობა, როგორც სიცრუე. უკეთეს მდგომარეობას არ იძლევა ახალი რუსული თარგმანის მიერ საბას წიგნის სათაურის ფორმულირება², მაგრამ ისიც აშკარა ხდება, რომ „Книга о мудрости и лжи“ (ცაგარლისა) დ. „The Book of Wisdom and lies“, რომლებიც ერთსა და იმავე ნიადაგზე დგანან, არ გამოხატავენ ს. ს. ორბელიანის „სიცრუეს“, რომელიც შეცნობილ სიცრუეს, ე. ი. სიბრძნე-სიცრუეს, ნიშნავს. ამდენად „И. И. И.“ ქართულ კომპოზიტიში ამოკვეთილ „და“-ს კი არ გამოხატავს (აღადგენს), არამედ უბრალო ჩამოთვლას აწარმოებს ცალ-ცალკე დაშვებული „სიბრძნისა“ და „სიცრუისა“, რომლებიც ს. ს. ორბელიანთან მართო ქართული, სუბსტანციალური კომპოზიტიისა და გრამატიკის საქმე არაა.

ამდენად, ერთნაირად კანონიერია, მეორეს მხრივ, ეწერება საბას წიგნს — „სიბრძნე სიცრუისა“, თუ „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“ და ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერთა თავწერაში სხვაობა ბუნებრივი მოვლენაა და, საფიქრებელია, ასეთივე ორიგინალებიდან მომდინარეობენ, ე. ი. დასაშვებია, რომ საბას თვითონაც სხვადასხვა შემთხვევაში ასევე წერდა³.

თუ ეს ყველაფერი სწორია და თუ ს. ს. ორბელიანისათვის არ არსებობს დამოუკიდებელი ცნება „სიბრძნისა“, არამედ იგი გამოხატავს სიცრუის, როგორც სიცრუის, შეგნებას, გამოდის, რომ სიბრძნე არის ჭეშმარიტებად გადაქცეული სიცრუე უკანასკნელის სიცრუობის შეცნობის გზით და, ამდენად. მისი მოხსნითა და სიბრძნის სახით აღდგენით. რამდენადაც სიბრძნეს ასეთი მიმარ-

¹ Die Weisheit der Lüge გერმანული ვერსიისა ასხევეებს ერთიმეორისაგან „სიბრძნისა“ და „სიცრუის“, რაც სიბრძნის სიცრუისაგან, როგორც საწ. ნაღმდევოსაგან, გამოყვანას გამოორიხებავს.

² ელ. ლოლოზერიძისა (და ე. გ. ლუნდბერგის) რუსული თარგმანი ღამაზად გამოდის მდგომარეობიდან სიტყვა „Вѣдѣность“-ით, მაგრამ პუნიტ-პიალურად აქაც „Вѣдѣность“-ს კავშირი აქვს სიბრძნესთან მას შემდეგ, რაც იგი „Съзнательность“ აღაოა.

არ მოგვყავს არაკების მაგალითები, თუმცა ეს ყველაზე ადვილი საქმეა, რადგან ნათქვამი თითქმის ყველა არაკს ეხება. ასევე არ ვაყენებთ საკითხს ს. ს. ორბელიანის მიერ პეტრე იბერის „მისტიკურ თეოლოგიაში“ დაყენებულ საკითხებთან დამოკიდებულებას შესახებ, სადაც ლაპარაკია — არტოდნის (სიცრუის) მიერ ცოდნის განსაზღვრისათვის, სადაც წარმოიშვა, ცოტადენი შეცულის გზით, ნიკოლოზ კუზანელის მოძღვრება სიბრძნისა და სიცრუის შესახებ.

თება აქვს სიცრუესთან, ანუ იგი — სიბრძნე თვით არის ქვეშარიტებად ქცეული სიცრუე სიბრძნედ გადაქცევის სახით. ამდენად სრულიად გაუმართლებელია ს. ს. ორბელიანის წიგნის სათაურში დასახელებული სიტყვა „სიბრძნე“ (ნომინატივი), დაკავშირებული სიტყვა „სიცრუისა“-ს თან (გენეტივში), რაიმე სახით დაუკავშირდეს ქართულ აზროვნება-მწიგნობრობაში ცნობილ ძეგლს — „სიბრძნე ბალავარისა“.

ამ საკითხის გამო სამწუხარო მდგომარეობა შეიქმნა, რომელიც ანგარიშს არ უწევს, რომ „სიბრძნე“ ს. ს. ორბელიანის თხზულებაში, როგორც ვნახეთ, სრულიად თავისებური წარმოშობისა და მნიშვნელობისაა. ამ ამბის წამომწყები არის კ. კეკელიძე, რომელმაც თავის „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ ზოგიერთი გარეგნული მსგავსების ნიადაგზე იხმარა ასეთი ფრაზა: „გამორიცხული არაა, რომ თვით სახელწოდება კრებულისა „სიბრძნე სიცრუისა“ მოგონილია „ვარლაამისა და იოასაფის“ წიგნის მიხედვით, რომელსაც ქართულად „სიბრძნე ბალავარისა“ ეწოდება“. საინტერესო ისაა, რომ თვით პატივემული მეცნიერი ხაზს უსვამს სიტყვა „სიბრძნე ს“ ორივე წიგნის სათაურში, თითქოს ასეთი ხაზგასმით ერთისა და იმავე სიტყვის მსგავსების დამტკიცება შეიძლებოდეს. რაც იგივეა, იმის მსგავსების მტკიცება ზედმეტია, რადგან უაზროა. სხვა მხრივ კი აქ მსგავსება აღარაა, რადგან ერთ შემთხვევაში წერია „ბალავარისა“, ხოლო მეორეში — „სიცრუისა“ და ამათ შორის რაიმე მსგავსების მტკიცებას პატივცემული მეცნიერი არ იკისრებდა. ცხადია, რომ ამ სათაურთა „ეეფონიურ“ ათვისებაში იმაზე მეტი საბუთი არაა იგივეობა-დაახლოებებისათვის, რაც ნეტარსენებულ დაახლოებაში — „სარმატი“ — „წარმართი“-სა, რაზეც თავის დროზე სამართლიანი საყვედური ისმოდა, სხვათა შორის, პროფ. კ. კეკელიძის მხრივაც.

პროფ. კ. კეკელიძის ამ ნაჩქარევმა განცხადებამ კიდევ ერთხელ შეიყვანა შეცდომაში დასავლეთის მეცნიერება. პროფ. კ. კეკელიძის მიერ ერთისა და იმავე სიტყვის გამო ორი სულ სხვადასხვა სათაურის გაიგივებამ ისევე დეზორიენტირება გამოიწვია მეცნიერებაში, როგორც თავის დროზე რუსთაველზე ნიგლისტურმა განცხადებამ დაახნია პროფ. დეეტერსი¹.

ამ შემთხვევაშიაც, არჩევსრა ს. ს. ორბელიანის წიგნის სათაურს, პროფ. დ. მ. ლანგი წერს: „ერთვეთ რა ამ წუთას განზე ამ მწვავე საკითხს (იგულისხმება „ბალავარისი“-ს წარმოშობასთან დაკავშირებული საკითხები — შ. ნ.), ჩვენ ვაქცევთ ყურადღებას ამ წიგნის სათაურის მსგავსებას კიდევ ერთ კლასიკურ ძეგლთან — „სიბრძნე ბალავარის“-თან, რომელიც ვახდა კარგად ცნობილი საშუალო საუკუნეების ევროპაში, როგორც ბალავარისა და იოადასაფის ისტორია“². როგორც ცნობილია, დ. მ. ლანგმა 1955 წელს იმავე Bulletin-ში შესანიშნავი წერილი მიუძღვნა ექვთიმე იბერისა და ბალავარიანის საკითხს და

¹ Orientalische Literaturzeit, 1938, გვ. 5, პროფ. დეეტერსის წერილი. საბედნიეროდ, რუსთაველის შესახებ ის ადგილები პროფ. კ. კეკელიძემ ამოიღო შემდეგ გამოცემებში.

² D. M. Lang, დ.ს. ნაშრომი და ადგილი „ლონდონის უნივერსიტეტთან არსებულ ადმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის Bulletin“-ში, 1956, ლონდონი.

ის, იმედია, ადვილად გაერკვევა „სიბრძნე ბალავარის“ დაწერის დროისა და ავტორის საკითხში, რომელიც მოწოდებულია მეცნიერებისათვის რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ ჩვენს ნაშრომში¹. მართალია, დ. მ. ლანგი არ უსვამს ხაზს სიტყვა „სიბრძნის“ მსგავსებას ორი წიგნის სათაურში, მაგრამ როგორც ვნახეთ, ის მაინც ლაპარაკობს „სათაურთა მსგავსებაზე“. სხვა საქმეა, რომ არის სხვა მხრივ მსგავსება დასახელებულ ორ წიგნს შორის: ძირითადი იდეებით, გეგმით, კომპოზიციით, მაგრამ ეს არ ქმნის სავალდებულოდ სათაურთა მსგავსებას.

საკითხს, მაინც, სწყვეტს ის გარემოება, რომ „სიბრძნე“, რომელზედაც ლაპარაკია საბასთან, სულ სხვა რაიმეს ნიშნავს: იგი სიცრუის სიბრძნეა, ანუ სიცრუე ქცეული სიბრძნედ ანუ, კიდევ, სიბრძნე მიღწეული სიცრუის სიცრუედ აღიარებით. ეს ზემოთ ცხადად გაიჩვენა და ამაზე სიტყვას გაგრძელება არ სჭირდება.

აქამდე ნათქვამით გამორკვეულია, რომ ს. ს. ორბელიანს მისი განთლებებისა და ისტორიული ადგილის მიხედვით უფრო აინტერესებდა წმინდა ფილოსოფიური პრობლემატიკა. ამის მაჩვენებელია, როგორც ითქვა, მის მიერ ლექსიკონისათვის დასახელებული წყაროები. ამ დასახელებაში მითითებულია ის ფილოსოფიური ძეგლები და მოაზროვნენი, რომელთა იდეებით ცხოვრობდა მთელი ეპოქა საქართველოსა აზროვნებისა და შემოქმედების რენესანსის პირობებში. როცა XVII—XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე, გარკვეული ისტორიული პირობების სიტუაციაში, კვლავ გაჩნდა რაღაც ახალი პერსპექტივების შესაძლებლობა და ამან კვლავ იწყო თავისი უკუფენა აზროვნებასა და შემოქმედებაში, კანონზომიერია, რომ გაჩნდა მწიგნობარ-მოაზროვნე, რომელსაც ისტორიული აუცილებლობის მიერ დასმული და შემზადებული საკითხისათვის უნდა ეპასუხნა. ეს კაცი, უდავოდ, იყო ს. ს. ორბელიანი, რომელმაც არათუ დაასახელა ქართული აზროვნების დასაყრდენნი ეამსა აღორძინებისა, არამედ თავისი ნაწარმოებებით ნათელი გახადა, რომ მას კიდევ ესმოდა და კიდევ შეეძლო საქართველოს ისტორიის თანამედროვე საზოგადოებრივ-შემოქმედებითი მოთხოვნისათვის ეპასუხნა და საამისო სიმძიმე აეწია.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით ჩვენთვის ეს არის მთავარი და, ამისდა შესატყვისად — „სიბრძნე სიცრუისა“ ანუ „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“ და ლექსიკონში ჩართულ ფილოსოფიურ ცნებათა განმარტება. ამ შემთხვევაში არ აქვს მნიშვნელობა არაფერს, გარდა საბას ფილოსოფიურ იდეათა გამორკვევისა. სხვა ყველაფერი — მხატვრული გაფორმება აზრისა, არაკების ფაბულა, ლიტერატურულ-მხატვრულ საშუალებათა შეფასება და სხვ. ემსახურება ჩვენთვის იდეათა სფეროს, სადაც ყოვლის უწინარეს ვლინდება საბას, როგორც მოაზროვნის, სახე და მის მიერ ისტორიული ამოცანისა და ადგილის შეგნება და მისი შესრულების შესაძლებლობა. სწორედ ამ მხრივია

¹ ლაპარაკია ნაშრომზე „К происхождению греч. ром: на ин Инасѣ и Вартаанѣ“. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის გამოცემა. დ. მ. ლანგის წერილი ამ წიგნის შესახებ იხ. გახ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“-ში, 1957, № 18.

საინტერესო მის მიერ იმ სიღრმის დიალექტიკური შეგნება, რომელიც სიცრუის ცნების გაშლით აღიბეჭდება, როგორც სიბრძნის დაბადება. ამ სოკრატისებურ სიბრძნეში, და არა ბალავარის სიბრძნეში, რომელთანაც მას არავითარი კავშირი არ ჰქონდა, მთელმა შემდგომმა ანტიკურმა ფილოსოფიამ თავისი პროგრამა ამოიკითხა და ბუნებრივი დიალექტიკა მხილებული სიცრუის გზით შეგნებულ დიალექტიკამდე აღამალა. ამან იმ შინაგანი ნეგაციის აზრი, რომელმაც წარმოდგენათა სისტემისათვის „არა“-ს თქმით სწორედ ამ „არა“-ს, ამ ნეგაციის საშუალებით იგი აღამალა და მით სიცრუე სიბრძნედ აქცია.

ეს არაა ანტიკური ფილოსოფიიდან ამოკითხული დიალექტიკის ამბის საბასათვის თავს მოხვევა და არც საბას სახელით ისეთ რამეზე ლაპარაკი ნაძალადევად, რაზედაც თითქოს საბას წარმოდგენაც არ ჰქონდა. ამის თქმა ეპატება იმას, ვინც საბას „სიბრძნე“-ში არაკების ფაბულებისა და მათი გამხატვრულების იქეთ ვერაფერს ხედავს. ასეთი მიდგომით საბას შესწავლა უიმედო და უპერსპექტივო საქმე იქნებოდა. საბა ბურუსში ამოსული მზეა, რომლის სხივების ძალა არ ჩანს, მაგრამ იმდენი მაინცაა, რომ კაცმა ისტორიული სიბნელიდან გათენება შეამჩნიოს. ასეთია საბას მოღვაწეობის ისტორიული პირობები, რომელშიაც მეტი არც გაკეთდებოდა და არც გამოჩნდებოდა. ი. პეტრიწის მიერ ქართულ მწიგნობართათვის ერთხელ კიდევ დანახვებული სოკრატისებური საწყისი სიბრძნის დაბადებისა, მხილებული სიცრუის წიაღში — ასეთია საბას დიდი და შესანიშნავი ამოსავალიცა და მიზანიც, აღზრდა, გემოვნებისა და სამართლიანობის შთაგონება, ფსიქოლოგიური ცნებები. ყოველივე ეს ფილოსოფიის ძირითად საქმეს — სიბრძნის შობას ემსახურება. დამოუკიდებლად ქრონოლოგიური ურთიერთობისაგან, საბას ფილოსოფიურ იდეათა სისტემისათვის ლექსიკონში მოცემული ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური ცნებები სიბრძნის დადგენილ ფონზე უნდა იქნეს გაგებული. დიალექტიკური გაგების სიღრმე, რომელიც გამოავლინა ს. ს. ორბელიანმა, დამახასიათებელია ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის, რომელსაც ანტიკური ფილოსოფიიდან ამოსვლისას მიმართულება მისცა პეტრე იბერმა. ამ ტრადიციის შენახვასა და მისი XVII საუკუნის მიწურულში გაცოცხლებაში მღვდმარეობს ს. ს. ორბელიანის ადგილი ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში. ნეგატიური დიალექტიკა, უარყოფის გზით დადებითის მიღწევა, კონკრეტულად სიცრუის, როგორც არა ქეშმარიტის, შეგნება და ამით სიბრძნის შეგნება ანუ სიცრუის სიბრძნის მიგნება — ასე გაიგო და გამოიყენა საბამ ქართული ფილოსოფიური შემკვიდრეობა.

ამის შემდეგ გასაგებია, რა ღრმა ფილოსოფიური ინტერესი ჰქვოდა საბას, როდესაც მას ლექსიკონში ფილოსოფიური ცნებები შეჰქონდა. ლექსიკონის ძირითადი მეთოდი — დოკუმენტალური მეთოდი დამახასიათებელია საბას განწყობისათვის, მან ფილოსოფიური ძეგლები დაუდო ლექსიკონის იმ ნაწილს, სადაც ფილოსოფიური ცნებები შეჰქონდა ხმარებაში. ზემოთ უკვე გვქონდა ამაზე ლაპარაკი. საბას მეთოდი ნათელია: მას გარკვეული საზომი აქვს შემუშავებული და ამის მიხედვით უდგება, კერძოდ, ფილოსოფიურ მასალასაც. ის, რაც „ეპათა ვითარებითა უჩინო ქმნილიყო“, უნდა მას აღედგინა —

ასეთია მის მიერ დასახული მიზანი¹. მართალია, ეს ლექსიკონზეა ნათქვამი, მაგრამ შემდეგ, როცა ჩამოთვლილია წყაროები და მათ შორის აღნიშნულია საქართველოში შემოსული ფილოსოფიური ძეგლები, რომელთა სახელდებაცა და თვით ძეგლებიც ემთხვევა ქართული ფილოსოფიის ძეგლებს, აშკარა ხდება, რომ აქაც საბას მხედველობაში აქვს ის, რაც „ეპმთა ვითარებითა უჩინო ქმნილიყო“. თუ ასე გავიგებთ საქმეს, მაშინ საბასათვის ასეთი აღმადგენელი მუშაობაა დამახასიათებელი.

მაგრამ ეს საქმის ერთი მხარეა. XVII საუკუნის მიწურულში, როდესაც „ეპმთა ვითარებითა უჩინო“ ბევრი რამ იყო ქართულ ფილოსოფიურ ძეგლებში, საბას, ცხადია, არ შეეძლო, რადგან ისტორიულ-ეპონომიური და კულტურული სიტუაცია ამის ნებას არ იძლეოდა, მიზნად დაესახა ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების გავრცელება და სათანადო ძეგლების აღდგენა. ცხადია, რომ ის ცოტადენი პერსპექტივების შემცველი გარემო ასეთი დიდი მიზანდასახულობის ვერ იქნებოდა. ამის გამო დამახასიათებელია, რომ საბამ აირჩია ფილოსოფიურ ცნებათა ლექსიკოგრაფიულ-ენციკლოპედიური გამოკრეფითი გზა, რომელთა განსამარტავად ფილოსოფიურ-ლიტერატურულ დოკუმენტაციას მიმართა. ყველა ეს შემთხვევითი არაა: საბა ლექსიკონით კი არ ავითარებს თავის შეხედულებებს და თავისი აზროვნების ორიგინალობის გამოვლენას კი არ ისახავს მიზნად. მსოფლმხედველობა მას უკვე შემუშავებული აქვს, ის ერუდირებულია ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში და ლექსიკონის მასალას ამის ნიადაგზე აგებს. უდიდესი შეცდომა იქნება საბას ნააზრევის შეფასებისათვის, რომ მისი ორიგინალობა და სისრულე ლექსიკონში მოცემული ფილოსოფიური ცნებებითა და ტერმინებით და მათი განსამარტავი მასალით შევაფასოთ. ეს მასალა ყოველთვის ნასესხებია, არაორიგინალური.

ს. ს. ორბელიანი პირდაპირ აცხადებს: „რაცა წერილთა შინა ვნახე — გადმოვიღეო“². ამით მოხსნილია ყოველივე საკითხი ს. ს. ორბელიანის ნააზრევის ორიგინალობის ლექსიკონში მოთავსებული ფილოსოფიური მასალიდან ამოკითხვის შესახებ. თავისი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ორიგინალობა საბამ მთელის სინათლით გვიჩვენა მის მიერ ძირითადი ფილოსოფიური გაგების ჩვენებაში, როცა მან სიცრუე ამოსავალ წერტილად გამოაცხადა აზროვნებისათვის და მისი უარყოფითი სიბრძნის მიღება შესაძლებლად აღიარა. დიალექტიკური მემკვიდრეობის მქონე ქართულმა აზროვნებამ საბას სახით ერთხელ კიდევ აჩვენა ისტორიას, რომ სიბრძნე სიცრუისა არის ნამდვილი, ნეგატიური დიალექტიკით მიღებული სიბრძნე.

ამის შემდეგ აღარაა საჭირო და გამართლებული საბას აზროვნების ორიგინალობის ძებნა და ისიც ლექსიკოგრაფიულ მასალაში. ეს არ სჭირდება საბას. მისი მიზანი, დროთა ვითარებაში უჩინოდ ქმნილის აღდგენა, იმის გამო რომ იმ ეპოქაში, ნიშნავდა იმას, რაც არსებობდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში, მაგრამ უჩინოდ გამხდარიყო. მაგრამ საბა სტიქიურად არ ირჩევს თავის

¹ ს. ს. ორბელიანი, დას. ნაშრ., გვ. 10.

² იქვე

მასალას. მას გარკვეული მსოფლმხედველობა აქვს და ამის მიხედვით არჩევს ძეგლების მასალებსაც. მან კარგად იცის, რომ ქართულ ფილოსოფიურ ძეგლებში აზრთა სხვაობაა. მართალია, საბა სხვადასხვა ვარიაციებით მაინც ერთსა და იმავეს უსვამს ხაზს: „გამოვიღე“, „აღვწერე“, „დავწერე“, „მოვაწერე“¹. ყველა ამ ზმნას ცოტაოდენი ნიუანსების მიუხედავად ერთი აზრი აქვს.

საბა თითქოს ერთგვარ განსხვავებას ამყარებს პლატონური ფილოსოფიის „გადმოღებას“ და პლატონურის სიტყვის საქცევების „აღწერა“-ს შუა. აქ თითქოს ნაგულისხმევი უნდა იყოს რაღაც ერთგვარი გამოკრეფა-გამოღების გზა, როდესაც მოყვანილ დასაყრდენ ტექსტებში ზოგი რამ დატოვებულია, როგორც, მომეტებულად, განმარტებანი ცნებათა, ხოლო სხვა შემთხვევაში ნახშიარია უფრო სხვა მნიშვნელობის ზმნა „აღვწერე“, რაც შეიძლება ნიშნავდეს დასაყრდენი მასალის უფრო უცვლელად გამოყენებას. მართლაც, ძნელი არაა იმის დადგენა, რომ ბევრს შემთხვევაში საბა არ იყენებს დასაყრდენ ტექსტს ცნებათა განმარტებისას მთლიანად.

ავილოთ მაგალითისათვის სიტყვა „მყოფი“, როგორც ჩვენთვის ერთი ძირითადთაგანი. ამ შემთხვევაში საბას შესრულებული აქვს ყველა თავისი მოთხოვნა, წინასიტყვაობაში დასახელებული, ე. ი. „გამოღება“ (გამოკრეფა), „საადვილოდ“ გარდაქმნა („ლლარკნულისა“), შესწორება და ძირითადი და მთავარი: „რომელმან დამაჯერა იგი დავწერე“.

განვიხილოთ ყველა ამ მომენტის თვალსაზრისით მაგალითისათვის მოტანილი ერთი ძირითადი ცნება „მყოფი“. ეს განმარტება ძირითადად შესრულებულია ი. დამასკელის რედაქციით. თვით ცნება საბასთან ისეა დატოვებული, როგორც ესაა იოანე დამასკელის დიალექტიკაში: წინ წამოწეულია ნომინალური განმარტება, როგორც ეს განმტკიცდა არისტოტელეს შემდეგ, განსაკუთრებით პორფირეს საფეხურზე: „მყოფი ზოგადი სახელი არს ყთა მყოფთა“. ეს განმარტება უცვლელად აქვს მიღებული საბასაც, რადგან „დაჯერებაც“ არ იყო საჭირო: არისტოტელედან დაწყებული, პერიპატოელებზე გავლებული, ვიდრე პორფირემდე და შემდეგაც ეს ნომინალური განმარტება უდავოდ იყო მიღებული.

მეორე ფრაზა საბასთან ასე იკითხება: „ხოლო ესე მყოფი განიყოფების არსებისა მიმართ და შემთხვევითისა“. ი. დამასკელთან იგი სხვანაირადაა ნათქვამი: „ესე უკუე მყოფი განიკუთების არსებისა მიმართ და შემთხვევითისა“. ეს უკვე „ლულარკნულიად“ ნათქვამია ი. დამასკელთან. ფრაზა — „ესე უკუე მყოფი განიკუთების“ საბამ შესცვალა უფრო საადვილო სტილით: „ხოლო ესე მყოფი განიყოფების და სხვ“. გაადვილება აქ მართლაც მიღწეულია.

რაც შეეხება არსებითს: მყოფობას „თავით თვისით“ და „მოქნეს სხვისა შემტკიცებისა“, ესეც არისტოტელით დაწყებული და იმავე აღნიშნულ გზაზე გავლებით, საერთო ცოდნა იყო და ამდენად ეს დამაჯერებელი იყო საბასთვისაც. აქვე არის მოცემული ნიმუში შემოკლებისა. საბას განმარტებითი დასკვნის შემდეგ: „ესე იგი არს თავსა შორის თვსსა მყოფი“ აღარ მიუჩნევია საჭიროდ

¹ ს. ს. ორბელიანი, დასახ. ნაშრ., გვ. 10.

ი. დამასკელის პლეონაზმი: „და არა სხვასა შორის მქონებელი ყოფისა“. ესეც მეტად დამახასიათებელი არა მარტო სტილისტური შესწორებაა საბას მიერ ი. დამასკელის ტექსტისა.

შეიძლება ამის მიხედვით ითქვას, რომ საბა „უკრიტიკოდ“ ეპყრობა დასაყრდენ ტექსტებს და შემთხვევით იღებს მათ? რა თქმა უნდა, არა. აქ ძალაშია არა მარტო ის, თუ რამ „დააჯერა“ იგი და რის მიხედვით ის ან იღებს, ან უკუაგდებს ამა თუ იმ ადგილს დასაყრდენი ტექსტიდან. აქ მეტია: დაჯერების პროცესში კი არ ღვინდება საბას გაგება ამა თუ იმ ფილოსოფიური მომენტისა, არა, მას უკვე შემუშავებული მსოფლგაგება აქვს, როდესაც ის ლექსიკოგრაფიულად აღადგენს „ღროთა ვითარებაში უჩინო მყოფ“ მომენტებს.

ეს რომ ასეა, ნათელია იქიდან, რომ საბამ მოჰყვება ი. დამასკელის ტექსტს ზემოთ მოყვანილი ადგილი: „და არა სხვისა შორის მქონებელი ყოფისა“, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, მარტო სტილისტური გასწორება არაა, რომელსაც ერთი და იმავე აზრის ორჯერ ზედიზედ გამეორება არ მიაჩნდა საჭიროდ. საქმე ისაა, რომ, როდესაც საბა დაუბრუნდება ი. დამასკელის მიყოლით და გამოყენებით, შემთხვევითს განმარტებას, მას აღარ გამოადგება ი. დამასკელის მიერ ზემოთ მოყვანილი ხაზგასმა არსებითის უარყოფითი განმარტებისა („არა სხვასა შორის მქონებელი ყოფისა“). მიყვება რა შემთხვევითის დამასკელის განმარტებას, საბა წერს:

„ხოლო შემთხვევითი არს არსებისა შინა ხილული, ვერ შემძლებელი თავსა შორის თვისსა ყოფისა, არამედ სხვისა შორის მქონებელი ყოფისა“. აქამდე ორივე ტექსტი ერთნაირია, ხოლო ამის შემდეგ საბას მოყავს ასეთი ფრაზა: „ორივე ესე მყოფი არს. ააცა მყოფია, მაგრამ უგვარო“.

აქ შეგნებულად შეწყვიტა საბამ ი. დამასკელის განმარტება „მყოფისა“; რადგან მას უფრო არსებითი განმარტება ჰქონდა მოცემული „აობის“ განმარტების სახით. ამით საბა გვიჩვენებს, რომ მყოფობისა და აობის ცნებები ცალცალკე არ შეისწავლება, რომ ამ საკითხში საჭიროა პლატონის, არისტოტელისა და პერიპატოელთა ნათქვამის ერთგვარი შეერთება და შეხამება. ამისათვის იოანე დამასკელი არ იყო საკმარისი; მან დიდი საქმე გააყეთა არისტოტელეს შეტანით სქოლასტიკურ აზროვნებაში, მაგრამ ნეოპლატონიზმის ცოდნა და პირველ ადგილზე წამოყენება საბა-სულხანს ავალებდა სიმფონიურ ანუ „ნათხზის“ თვალსაზრისზე დამდგარიყო — პლატონ-არისტოტელე-პერიპატოელთა შეთანხმების სახით. ამიტომაც, „მყოფი“ და „აობა“, როგორც საბას ცნებატერმინები, მხოლოდ ერთადაა გასაგები. ამ ორ ტერმინს შორის ასეთ კავშირს საბა თვითონვე მიუთითებს: „მყოფობისა და ამისთვის ქუემორე დამიწერია მყოფსა თანა“, ესე იგი საბა მოგვითხრობს, რომ „აობის“, როგორც მყოფობის, მახლობელი ტერმინის განმარტებასთან დაკავშირებული ცნება ქვემოთ გავარკვევ ცნება-ტერმინ „მყოფთან“ დაკავშირებითო¹.

აქ ცნებათა შორის კავშირის გარდა ბევრი რამ სხვა ვლინდება. ჯერ ერთი,

¹ ს. ს. ორბელიანი, დას. ნაშრ., გვ. 17.

საკვლევია, როგორ იწერებოდა ლექსიკონი. ჩანს, საბას შემდგომი ადგილები ზოგ შემთხვევაში უკვე დაწერილი პქონია, როდესაც წინა სიტყვებს წერდა ანდა ასეთი ადგილები, როგორც აღნიშნული, საბოლოო რედაქციის დროს ჩაუსხამს.

მთავარი მაინც ისაა, რომ ი. დამასკელს საბა ასწორებს პეტრიწის საშუალებით, — „აობის“ ცნებასთან დაკავშირებით საბა პეტრიწს მიუთითებს და ამით მრავალს თქმა სურს¹. პირველია ის, რომ საბას მხედველობაში აქვს მის მიერ მითითებული ადგილი ი. პეტრიწის „განმარტება“-ში, სადაც ლაპარაკია არისტოტელეს მიერ „მყოფის“ როგორც არსის, ისე შემთხვევითის მიმართ თანაბრად ხმარების შესახებ. აქ, პეტრიწთან, პირდაპირ წერია: „ხოლო მყოფი ოდეს სთქუა, ვითარცა არისტოტელი იტყვს, საზიაროსა სახელსა ჰნიშნავ არსისა და შემთხვევითისასა“². მაშასადამე, ი. დამასკელის მიერ ხაზგასმა შემთხვევითის დაპირისპირებით მყოფისათვის („არა სხვისა შორის მქონებული ყოფისა“) უნდა შერბილებული ყოფილიყო თუნდაც მით, რომ ის მართო შემთხვევითზე ითქმებოდა. ამას საბა უმატებს: „ორივე ესე მყოფი არს“, რითაც უნდა ხაზი გაუსვას, რომ ეს აზრი არისტოტელედან მომდინარეობს, სახელდობრ, „მყოფი... საზიაროსა სახელსა ნიშნავს არსისა და შემთხვევითისა“, რომელიც ი. დამასკელმა გადმოცემისას ცოტა აურია ან, ყოველ შემთხვევაში, იმ თანმიმდევრობით არ სთქვა. სწორედ ეს გაუსწორა საბამ ი. დამასკელს.

ეს რომ ასეა, იქედან ჩანს, რომ „აობის“ განმარტებისას საბა არისტოტელეს მიყვება (პეტრიწის მიხედვით) და არსისა და შემთხვევითის გამო გვარისა და უგვაროს არისტოტელურ განსხვავებას იყენებს და ამბობს — შემთხვევითს „თუ ათა შორის წარმოაჩენს (არისტოტელე — შ. ნ.), მაგრამ უგვაროდ და პირ-შეუპყრობლად“³. ეს ადგილი, „გადმოლებული“ პეტრიწისგან და არისტოტელეს აზრების შემცველი, საბამ ამ შემთხვევაში ორ ტერმინს შუა გაანაწილა („აობისა“ და „მყოფობის“). მისი უდიდესი ნაწილი „აობის“ განმარტებისათვის გამოიყენა, ხოლო „მყოფის“ განმარტებას დაუტოვა — „ორივე ესე მყოფი არს (არსიცა და შემთხვევითიც — შ. ნ.). ააცა მყოფია, მაგრამ უგვარო“⁴. სხვათა შორის, ამ მითითებებით საბა აშკარად გვიჩვენებს, რომ ი. დამასკელის განმარტებებს ესაჭიროება თავის ძირზე, ე. ი. არისტოტელეზე, მიყვანაო, რომ, რაც ი. დამასკელს უწერია, ბევრი მათგანი არისტოტელესა და სხვა წყაროებიდან მომდინარეობს და ასეც უნდა შეფასდეს და, თუ საჭირო იქნა, შესწორდეს კიდევცაო. ამით საბამ იშვიათი მეცნიერული, ისტორიულ-ფილოსოფიური განხილვის უნარი გვიჩვენა. საბას ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ ცნებათა პირველმა მკვლევარმა ეს გარემოება შენიშნა და მართებულად იკვლევს, კერძოდ, ი. დამასკელის მიერ გადმოცემული და საბას მიერ გამოყენებული ცნებების ძირს⁴.

¹ ი. პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 52, თავი 18.

² ი. პეტრიწი, ციტ. ნაშრ., 54 A, 47 B, 26-25.

³ შეად. ს. ს. ორბელიანი, დასახ. ნაშრ., 17 („აობა“) და პეტრიწი, დას. ნაშრ., 59-55.

⁴ იხ. ა. ფრანგიშვილის დასახ. ნაშრომი.

მოყვანილი ორი მაგალითი („აობისა“ და „მყოფის“ შესახებ) საეკლესიო ნათლად გვიჩვენებს, რომ საბა ტყუილად არ გვიხანიათებდა „ანდერსნაჲჲში“ თავისი მუშაობის მეთოდს ლექსიკონში, კერძოდ, ფილოსოფიურ ცნებათა შეტანის დროს. ამ გარემოების მთელი ნაშრომის გასწვრივ ჩვენება მონოგრაფიული ამოცანაა და ქართული ფილოსოფიის ზოგადი კურსი მას ვერ დაისახავს ზიზნად. ნათქვამიდანაც ნათელია, რომ საბა ლექსიკონში შერჩეული ფილოსოფიური ტერმინების დამწერლობით დასაყრდენს გარკვეულის თვალსაზრისით უდგება, აკრიტიკებს, არჩევს და ასწორებს, ცხადია, სხვადასხვა ზომით. ხანდისხან მას ეს საპიროდ არ მიუჩნევია და პირდაპირ „გამოღებას“ ეწევა.

საბას ერთი რამ ემჩნევა დასახელებული მუშაობის დროს: ირკვევა, რომ საბა მსოფლმხედველობრივად ქართული ნეოპლატონიზმის მხარისკენ არის გადახრილი, მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ ის ამ თვალსაზრისით ასწორებს ხანდისხან დამასკელის ტექსტს, მაინც შედარებით ი. დამასკელის ტექსტით საბა მაინც უფრო ხშირად სარგებლობს. ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ ძირითადად, ე. ი. მსოფლმხედველობრივად გადამწყვეტ მომენტში, საბას ფილოსოფიური იდეა პეტრე იბერისაგან დამუშავებული ნეგატიური დიალექტიკაა. საბა, ცხადია. ჩვენთვის ცნობილი პირობების გამო, არსად არ ახსენებს პეტრე იბერს, მაგრამ ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მისი იდეათა სისტემის გამოსარკვევად. ყველა საქმეში ჩახედულისათვის აშკარაა, რომ დიალექტიკური თვალსაზრისი, რომელიც საბამ სიცრუის სიბრძნეში გაატარა, ნეგატიურის დიალექტიკური მნიშვნელობის ქართულ ნეოპლატონიზმში წინწამოწევის გავლენითაა გაკეთებული. ი. პეტრიწია ასეთ შემთხვევაში საბას უშუალო წყარო, რამდენადაც, როგორც გაირკვა, პეტრიწი პეტრე იბერის მიხედვით ამუშავებს და კითხულობს პროკლესა და სხვებს. საბაც შემოვლის გზით იმავე წყაროებით სარგებლობდა¹.

რაც შეეხება საბას მიერ ი. დამასკელის უფრო მეტად გამოყენებას, ეს ადვილი გასაგებია ორი გარემოს მიხედვით: 1) ი. დამასკელი იყო არისტოტელური ფილოსოფიის შემტანი ქრისტიანულ აზროვნებაში და 2) საბა აგრძელებს ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციას, რომელიც, სხვათა შორის, იმაშიაც გამოიხატა, რომ ი. დამასკელის მთავარი ნაწარმოები სამჯერ ითარგმნა ქართულ ენაზე და ფრიალ გავრცელებული იყო.

ასეთია მოკლედ ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიური საქმე, რომელიც, როგორც ყოველივე სხვა, უნდა შეფასდეს ისტორიულად, საიდანაც ნათლად გამოჩნდება მისი ადგილი და როლი ქართულ აზროვნებაში. „უამთა ვითარებათა უჩინო ქმნილი“ ქართული აზროვნების ტრადიციები და ძეგლები იგავ-არაკებისა და ცალკე ტერმინების ახსნით საბამ ნაწილობრივ მაინც გააცოცხლა და ამით შემდეგი თაობების მიერ მათ შესწავლას ხელი შეუწყო.

როგორც კი ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას შედარებით მშვიდობიან გარემოში, მოკლე ხნით მაინც, ხელსაყრელი პირობები დაუდგა, მან კვლავ

¹ ი. ფრანგიშვილმა თავისი ზემოთ არა ერთხელ დამოწმებულ მონოგრაფიაში ს. ს. ორბელიანის შესახებ აჩვენა, რომ საბა მთელ რიგ შემთხვევაში ნეოპლატონიურ თვალსაზრისზე იდგა. „საბასულხან ორბელიანის ფიქლოლოგიური შეხედულებანი“, გვ. 277 და სხვ.

აღორძინება სცადა, კლასიკური მემკვიდრეობის გადმონერგვას შეუდგა, მაგრამ ფეოდალური რეაქციის პირობებში მან თვალსაჩინო შედეგი ვერ მოგვცა, ისე როგორც XVIII საუკუნეში მისმა გაგრძელებამ ანტონ ბაგრატიონისა და სხვ. სახით. გაირკვა მხოლოდ ერთი: ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ამ მძიმე პირობებშიაც აღმოაჩნდა ძალა და უნარი ძველი ტრადიციების განახლებისა და რამდენიმედ, თუმცა მეტად განსაზღვრულად, გაგრძელებისაც.

სამწუხაროდ, ასეთი ხელსაყრელი პირობები ვახტანგ VI-ის მომდევნო ხანაში შეწყდა და მხოლოდ ერეკლე II-ის დროს ერთხელ კიდევ იფეთქა ქართულმა სახელმწიფო ცხოვრებამ, რასაც ასევე მოკლე ხნით კვლავ მოჰყვა ქართული ფილოსოფიის გამოცოცხლება. ამ მოკლე პერიოდში ქართულმა აზროვნებამ კვლავ სცადა კლასიკური ხანის აზროვნების განახლება და მისი ოდნავად მაინც წინ წაწევა.

ეს საქმე წილად ჰქდა XVIII საუკუნეში ანტონ ბაგრატიონს, შემდგომ ხანაში თანამდებობის მიხედვით „კათალიკოსად“ წოდებულს. იგი და მისი სკოლა მოღვაწეობდნენ ფეოდალური რეაქციის უმალესი საფეხურის ხანაში, რამაც დალი დააჩინა იმ დიდ ენერგიასა და საქმიანობას, რომელიც ამ სკოლის მეორეს — თვითონ ანტონს ახასიათებდა ყოვლის უწინარეს.

თავი მათე

სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობანი

1. ზოგადი შესავალი

სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობანი საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორიის მქონეა, მაგრამ ამ საკითხის მეცნიერულ დამუშავებას ბევრი რამ უშლიდა ხელს. მთავარია ის, რომ ცალკე აღებული ისტორია სომხური და ქართული ფილოსოფიისა მხოლოდ ახლად დამუშავების პროცესში და დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი დამუშავება სასურველ სახეს მიიღებს. ცალკეული შრომები ამა თუ იმ საკითხზე უფრო ადრინდელი ხანიდან ძალზე მცირე იყო თავისი მოცულობით და, უმეტეს შემთხვევაში, საბოლოო დამუშავებისათვის ყოველთვის მასალადაც არ გამოდგება. რაც შეეხება უფრო ადრინდელ ხანას — აქ მაშინდელ ძეგლებში გაბატონებული იყო კონფენსიონალური თვალსაზრისი, რომელიც V—VI საუკუნეთა საეკლესიო განხეთქილების ნიშნის ქვეშ იდგა და, ამდენად, ნაციონალიზმისა და შოვინიზმის ყველაზე მახინჯ ფორმებს ასაზრდოებდა საისტორიო-საფილოსოფიო დამწერლობაშიც. ყველა ამის გარდა საქმეს აძნელებდა ისტორიულ-ფილოსოფიური ძეგლების გამოუვლინებლობა, მათი სიმცირე და არსებულის ჯეროვნად შეუსწავლელობა.

ჩვენს დღევანდელს პირობებში მდგომარეობა არსებითად შეიცვალა და შესაძლებელი გახდა, სხვა საკითხებთან ერთად, სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიის ობიექტური, მეცნიერული შესწავლა. ჩვენ, ცხადია, მთელი ამ ისტორიის დალაგებას არ ვისახავთ მიზნად და საკითხი უნდა შემოიფარგლოს იმ მთავარი მომენტებით, რომელთაც განსაზღვრეს სომხური და ქართული ფილოსოფიის განვითარება ერთიმეორესთან დაახლოებისა და სააზროვნო თანამშრომლობის საქმეში. ეს განვითარება და თანამშრომლობა არ შეიძლება სწორხაზოვნად და გამართლებულად წარმოვიდგინოთ. ერთგვარი ბრძოლა და წინააღმდეგობა ბუნებრივად არსებობდა, როგორც სწორად განვითარების საწინდარი, და ასეთი ჯანსაღი წინააღმდეგობისა და ერთგვარი შეჯიბრის მოვლენები უდავოდ უნდა შედიოდეს ფილოსოფიურ ურთიერთობათა ისტორიაში, როგორც მისი აქტივი, მისი მონაპოვარი. ფართოდ, დიალექტიკურად გაგებულნი ისტორია სააზროვნო ურთიერთობისა არათუ გამო-

რიცხვაც, არამედ მოითხოვს ზემოთ დასახელებული მომენტების გათვალისწინებასა და გამოყენებას. სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიის შესწავლის საქმეში მეცნიერება, ისე როგორც ყველაფერი, განვითარების განუხრელ კანონს ემორჩილება და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები, კერძოდ სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა, ამავე კანონის მიყენების არეა: რაც არ იყო ნათელი გუშინ, დღეს, მეტი ფაქტების მოპოვების ნიადაგზე, სხვანაირად გამოიყურება.

მაგალითისათვის შორს წასვლა არაა საჭირო. სომეხთა უდიდესი მოაზროვნის — დავით ანანტის შესახებ კვლევა-ძიება თითქმის ათი საუკუნე-ნახევარი გრძელდება და ეს კვლევა დღემდეც დამთავრებულად ვერ ჩაითვლება, რადგან დღემდე ირკვევა ახალი გარემოებანი, რომელთაც შეუძლიათ ასეთი თუ ისეთი მიმართულება მისცეს საკითხის კვლევას.

ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთი საკითხის ერთგვარი გაურკვეველობა აძნელებს საკითხს სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის შესახებ. მეორეს მხრივ, ერთგვარ მიმართებას სომეხ-ქართველ მოაზროვნე-მწიგნობართა შორის შეუძლია, მათ შორის ისტორიულად ერთგვარი კავშირის არსებობის გამო, მეტად თუ ნაკლებად გარკვეულ შემთხვევაში შეუქმი მოჰყინოს როგორც ერთის, ისე მეორე მხარის აზროვნების ისტორიას.

ასეთივეა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ფაქტი, რომელიც პეტრე იბერის საკითხს ეხება. ეს გარემოებაც იმთავითვე დავის საკითხი იყო, მრავალგვარი თეორიის შექმნის საბაზი და სულ უკანასკნელ დრომდე სავსებით გაურკვეველი ჩანდა. ახლა, როდესაც ეს საკითხი ევროპის მეცნიერებისათვისაც ნათელი გახდა და, ზოგიერთი უმნიშვნელო ცალკეული გარემოების გამო შეკამათების გარდა, საერთოდ აღიარებულ ფაქტად ითვლება, არა მარტო პეტრე იბერის საკითხი, არამედ ქართული ფილოსოფიის და კულტურის ისტორიის პერსპექტივები სულ სხვანაირად გამოიყურება. ამ სინათლეზე სულ სხვა გაშუქებას იღებს მთელი აღრინდელი ფილოსოფიური ვითარება ძველ საქართველოში IV საუკუნით მოყოლებული და, ამასთან ერთად, მომდევნო დროც (იოანე პეტრიწის წინა და მომდევნო დროც), მაგრამ ამ უკანასკნელ ჩარჩოებში, წმინდა ფაქტიური მხარის მიხედვითაც კი, გაშუქებას და სხვა განმარტებულ გარემოებებს რომ თავი დავანებოთ, დღეს საქმე სულ სხვანაირად გამოიყურება.

ერთადერთი თხზულება, რომელიც სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობას ეხება, ეკუთვნის აკად. ნ. მარს¹. მართალია, ეს თხზულება, თითქოს, იოანე პეტრიწის და ისიც მხოლოდ მის მთავარ ნაშრომს — პროკლეს „კავშირნი“-ს თარგმანსა და კომენტარს ეხება, მაგრამ აკად. ნ. მარმა მიზნად დაისახა მოეცა იოანე პეტრიწის ამ საქმიანობის დახასიათება ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მთელს ისტორიულ პერსპექტივებში. რამდენადაც, მეორეს მხრივ, აკად. ნ. მარი ამოდის დებულებიდან ქართული აზროვნების

¹ Н. Я. Марр, Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII веков, ЗВОИРАО, том XI, СПБ, 1909.

თითქმის ყველა ისტორიულ ნაბოჯზე სომხურ ფილოსოფიასთან ერთგვარი კავშირისაგან, ამდენად ნ. მარის მონოგრაფია თითქმის მთელ გასაქანს აკრავს სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიურ ურთიერთობისა.

თავის ღრობზე ნ. მარს, ცხადია, არ ჰქონდა საშუალება სწორი წარმოდგენა ჰქონოდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაზე; მის ხელთ არ იყო ამოსავალი მომენტის ძეგლები საფილოსოფიო აზროვნებისა საქართველოში, რომელთაც, ქართული საზოგადოებრივ-ისტორიული პირობების განვითარების ნიადაგზე, გარკვეული გავლენა მოახდინეს საქართველოში ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზე. სხვა მომდევნო ძეგლების შესახებ სათანადო ცნობების უქონლობამ ნ. მარს წაართვა საშუალება მტკიცე დასაყრდენი მოეპოვებია ქართული აზროვნების ძეგლების მიმართ და სწორად გაემართა ქართული სახელმწიფოებრივ-ეკონომიური ცხოვრების გაშლის ნიადაგზე ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მაგისტრალური ხაზები.

ზოგიერთების ცალმხრივი მსჯელობის საწინააღმდეგოდ ნ. მარს ძალიან კარგად ესმოდა ღირსება და ნაკლი სომხური ისტორიულ-ფილოსოფიური მუშაობისა. მან კარგად იცოდა იმათი ამბავი, ვინც ტრადიციონალისტების მხრით, ვერ ერკვეოდა რა ფაქტიურ სინამდვილეში, საეგებისო და თითქმის მითოლოგიურ ამბებს უჭერდა მხარს და აქედან ამოსული, ცხადია, ვერც სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ამბებს არკვევდა. ამიტომაც ნ. მარი კატეგორიულად მოითხოვდა: „სომხური ფილოსოფიური ლიტერატურა ძირითადად გადახედვას საკიროებს“ და იქვე აღნიშნავდა, რომ „ასეთი გადასინჯვისათვის მნიშვნელოვან მოსამზადებელ მუშაობისათვის ნიადაგს ამზადებენ ვალუსტ ტერ-მკრტიჩიანი და ი. ა. მანანდიანი“¹. ამ გადახედვის თვალსაზრისით ნ. მარს მხედველობაში აქვს სომხური ისტორიულ-ფილოსოფიური ტრადიციის ისეთი წარმოდგენა ცნობილ სომეხ ფილოსოფოს დავითზე, რომელსაც მთელ რიგ ისეთ თხზულებათა ავტორად აცხადებდა, რაც მას ამჟამად არ ეკუთვნოდა.

ი. ა. მანანდიანი უდავოდ, და ამ შემთხვევაში ნ. მარი სწორედ ამას აქცევს ყურადღებას, ობიექტური იყო სომხური ფილოსოფიის, საერთოდ, და, კერძოდ, ცნობილი სომეხი ფილოსოფოსის დავითის საკითხის კვლევაში?² ნ. მარი ეხება ი. ა. მანანდიანის შრომაში წამოყენებულ საკითხს — რამდენად შეიძლებოდა დავით ანახტი ყოფილიყო ავტორი „კატეგორიათა განმარტებისა“ და „პერი-ერმინიასი“ და აღნიშნავს, რომ ი. ა. მანანდიანი ამ საკითხის დადებითად გადაჭრის წინააღმდეგ ილაშქრებს. ნ. მარის მიერ მითითებული მუშაობა, მიმართული ტრადიციონალისტების წინააღმდეგ, გაგრძელდა ნ. მა-

¹ ნ. მარი, დასახ. ნაშრ. გვ. 59. ნ. მარი განსაკუთრებით აღნიშნავს ი. ა. მანანდიანის შრომას (ვადარშაპუი, 1904. „არარატ“, თეგერო. იენ.), სადაც მანანდიანი ბიზანტიის ლიტერატურის ცნობილი ისტორიკოსის Krumbacher-ის მიდევნებით (Krumbacher, Gesch. d. Byz. Litt. 2, ავ. 432, 21) სომეხთა ფილოსოფოსის დავითის საკითხს ეხება.

² ნ. მარს აქ მხედველობაში აქვს ი. ა. მანანდიანის აღრიწველი შრომები. ნ. მარის წიგნის გამოხვედის შემდეგ აკად. მანანდიანის ნაშრომები, მაგ., „ელასის განმარტება არისტოტელეს კატეგორიებისა“ და სხვ. (1911 წ.), ნ. მარს, ცხადია, გათვალისწინებული ვერ ექნებოდა.

რის შრომის შემდეგაც და სწორედ ი. ა. მანანდიანის მიერ შექმნილი ნიმართლებით. ჩვენ აქ ჯერ არ ვეხებით საკითხს — რამდენად იქნა შენარჩუნებული სომხური ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის განუხრელად თუნდაც იმავე ი. ა. მანანდიანის თვალსაზრისი. ნ. მარს საშუალება ჰქონდა სომხური ფილოსოფიის ფაქტების შეფასების საკითხში უფრო რადიკალური ხალხიც დაესახელებია, მაგრამ, ჩანს, ნ. მარს აღარ სურდა საკითხს ღრმად შეხებოდა¹. რაც შეეხება ი. ა. მანანდიანის მიმდევრებს, ზოგი მათგანი მაინც ყოველთვის არ იზიარებდა მის თვალსაზრისს და დამოუკიდებელ გზაზე დადგომას ცდილობდა, რასაც ისინი, ხანდისხან, ისევ ტრადიციონალისტებისავე მიჰყავდა.

გარკვეულია აკად. ნ. მარსის შენიშვნა ტრადიციონალისტების შესახებ, რომლებიც სომხური ფილოსოფიის დასაწყისს დებენ V საუკუნიდან, რაც ნ. მარს არ მიაჩნდა გამართლებულად. ნ. მარი პირდაპირ აცხადებს, რომ „ამ ტრადიციულ სომხურ გაუგებრობას საბოლოოდ უნდა გამოვეთხოვოთ“². ნ. მარი აქ ზედმეტ სიმკაცრესაც იჩენს: სომეხთა გამოჩენილ მოაზროვნეს ნ. მარი თითქოს არც სთვლის სომეხ მწერლად. ასე, თავისი წიგნის ტექსტში ნ. მარს აცხადებს: „სომეხები ისე დაახლოვებული იყვნენ ბიზანტიის ფილოსოფიურ ლიტერატურასთან, რომ არის ხალხი, როგორც, მაგალითად, დავით უძლეველი, რომელთა შესახებ, დიდი ხანი არაა, რაც ჯერ კიდევ არ იყო დადგენილი იყვნენ ისინი ბერძენი თუ სომეხი მწერლები“, ხოლო იქვე შენიშვნაში იგავე აკად. ნ. მარი წერს: „დავით (უძლევლის) შესახებ მხოლოდ უკანასკნელ დღეებში გაირკვა, რომ ის მწერალიც კი ბერძენი იყო“³.

თავისთავად ცხადია, რომ აკად. ნ. მარს არც უმტკიცებია და ვერც დაამტკიცებდა, რომ ასეთი ფილოსოფიური მწერალი სომხური ფილოსოფიის ისტორიაში არ არსებობდა. ამიტომ ადვილი გასაგებია, რომ ნ. მარს მხედველობაში აქვს დავითის, როგორც ბერძნულ ენაზე მწერალ-მოაზროვნის, საკითხი, ჩვენ ეს საკითხი ამ შემთხვევაში პირდაპირ არ გვეხება, არამედ იმდენად, რამდენადაც იგი სომხურ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობას უკავშირდება.

ჩვენთვის გამორიცხულია, რომ დავით ანანტი არაა სომეხი ფილოსოფოსი მწერალი, და შეძლებისდაგვარად ვსვამთ საკითხს მის შესახებ სომხურ-ქართულ ფილოსოფიასთან დაკავშირებით. თუ ვისმე ფილოსოფოსის სხვის (ბერძნულ) ენაზე წერა აშფოთებს, უნდა გაირკვეს შეიძლება თუ არა მწიგნობარ-მოაზროვნე იმ შემთხვევაშიაც კი, როდესაც მას სხვა ერის ენაზე უწერია, მიეკუთვნოს ამ თუ იმ ერს წარმოშობის და არა სამწერლო მოღვაწეობის მიხედვით. ამისგან დამოუკიდებლად, ჩვენს შემთხვევაში გადამწყვეტი მაინც ის ხანაა ცხოვრებისა, რომელიც საძიებელ ავტორს თავის ქვეყანაში გაუტარებია და აქ ასე თუ ისე უმოღვაწნია. ჩვენთვის, როგორც უფრო ახლობლად შემდეგში გაირკვევა, მნიშვნელობა აქვს იმ ფაქტს, რომ დავით ანანტი, სირიიდან სომ-

¹ ნ. მარსი ასახელებდა გარაგაშაიანის—სომხეთის კრიტიკულ ისტორიას, LV ნაწ., თბილისი, 1895, ანუ Missak Khostikian, David d. Philosoph. Bern. 1907.

² ნ. მარსი, დას. ნაშრომი, გვ. 12.

³ ამის შესახებ არსებობს პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის გამოკვლევა.

ხეთში დაბრუნებული, ქართველებს თან მოყვება საქართველოში, აქ, ჯერ კიდევ ჯანით საესე, მოღვაწეობს და საქართველო მეორე სამშობლოდ გაიხანდა. მას აქ თარგმნიან, ავრცელებენ. მას ქართულ ფილოსოფიურ ძეგლებში, მათ შორის ისეთ შემაჯამებელ ძეგლში, როგორცაა „კალმასობა“, არა მარტო იხსენიებენ, არამედ მისი აზრები და დებულებები მოჰყავთ და იყენებენ კიდევ¹.

ამ გარემოებას არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს, როცა ჩვენ ამ საკითხს დავუბრუნდებით, რადგან სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობის საქმეში დავით ანახტი განუუქმებელი მომენტია. ის ვერ გამოყვებოდა „სირიელ მამებს“ საქართველოში დაბრუნებისას, რომ მათთან მანამდე კავშირი არ ჰქონდა. ამიტომაც დაეყენეთ საკითხი: ზომ არაა დავითი „სირიელ მამებთან“ კავშირში? ამ საკითხმა ორი, ერთიმეორეს საწინააღმდეგო, პასუხი გამოიწვია: ერთი მათგანი დადებითად უპასუხებს ჩვენს საკითხს და პირდაპირ მიუთითებს, რომ დავითი, სომეხთა ფილოსოფოსი, იყო ის პირო, რომელიც წამოყვა „სირიელ მამებს“ და შემდეგ გარეჯის მონასტერში დასადგურდა, სადაც სიკვდილამდე მოღვაწეობდა². მეორე, საწინააღმდეგო შეხედულება, პირიქით — სწუყეტს დავით ანახტს ქართულ წრეს, მისი მოგვიანო ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლებთან დაახლოებით ამოსწურავს საკითხს, რის შემდეგ სრულიად გაურკვეველ დროს უმატებს საერთო ვარაუდისა და მოსაზრებათა ნიადაგზე. ნ. მარის გზას რომ მიეყვებო, რომელიც დასავლეთის ზოგიერთი მეცნიერის აზრს ემყარება, შეუძლებელი იქნებოდა ასე თუ ისე დავითზე, როგორც სომეხ მოაზროვნე-მწიგნობარზე, ლაპარაკი. ცხადია, რომ ეს ასე არაა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენც აღარათფერი საბაბი არ გვექნებოდა დავითი ქართულ საზოგადოებას გარემოსთან დაგვეკავშირებინა. მართლაც და, დავით ანახტის ალექსანდრიაში მოღვაწეობა თუ ბერძნულ საფილოსოფიო ლიტერატურას ეკუთვნის, თუ დავითის მოღვაწეობას, ასე ვთქვათ, ქართულ პერიოდს მოვხსნით, მაშინ რჩება შუა პერიოდი — ალექსანდრიულსა და ქართულს შუა, რომლის შესახებ ყველაზე ნაკლებად გარკვეული ცნობები არსებობს.

პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის პოზიცია ისევე რადიკალურია, როგორც მისი მოწინააღმდეგეებისა, თუმცა ესენი თითქმის არ ეხებიან პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის შეხედულებას ჩვენს საკითხზე. ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით შევეხოთ აღნიშნულ შეხედულებას. ახლა გვინდა დავკმაყოფილდეთ იმ აუცილებელი წინასწარი დასკვნით, რომ, მდგომარეობის მიხედვით, მხოლოდ, ასე ვთქვათ, ქართული პერიოდი დავით ანახტის მოღვაწეობისა შეიძლება გახდეს, როგორც რეალური, ამოსავალი სხვა პერიოდის გაშუქებისათვის და, რაც მთავარია, დავით ანახტის სომხურ მოაზროვნე-მწიგნობრობის დადასტურებისათვის.

ეს იყო და არის დღესაც ჩვენი მიზანი, როდესაც ჩვენ დავით ანახტის მოღვაწეობას ვეხებით. დავითის საქართველოსთან კავშირს შეუძლია მოჰფინოს ერთგვარი სინათლე იმ ბურუსს, რომელსაც დავითის საკითხში უჩიოდა პროფ.

1 იხ. ამის შესახებ ქვემოთ, თავი „კალმასობის“ შესახებ.

2 ამის შესახებ არსებობს პროფ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგის გამოკვლევა.

ნ. აღონცი! ასეთივე ბურჟსზე ამ საკითხში ლაპარაკობდა ა. ბუსე და მის გასათვალისწინებლად დავითის წიგნების სომხური ვერსიების ბერძნულთან შედარებას მოითხოვდა¹. მაგრამ აქ შეუსრულებელი მოთხოვნაა წამოყენებული, რადგან დავითს თავისი ბერძნული ნაწერები სომხურად არ დაუწერია და, მაშასადამე, შესაძარბელი არაფერია. არ არსებობს გარკვეული საბუთი, რომ დავითი ორენოვანი მწერალი იყო, რომ იგი როგორც ბერძნულად, ისე სომხურადაც წერდა, მაგრამ ამის გამო არ იქნებოდა გამართლებული ხელი აგველო დავითის, როგორც სომეხი ფილოსოფიური მწერლის, არსებობის მტკიცებაზე, ხელი აგველო ამ მიმართულებით, როგორც აღინიშნა და შემდეგში კიდევ უფრო გაიკვევა. დავითის მოღვაწეობის „ქართული“ პერიოდის უგულვებელყოფა ყველაზე უფრო არაა ხელსაყრელი დასახელებული პრობლემისათვის.

ეს იყო აზრი ჩვენ მიერ დავითის მოღვაწეობის „ქართული“ პერიოდის წინამოწვევისა და ამით ჩვენ ვეწინააღმდეგებით ისეთ აზრებს, რომლებიც უცხოურ და სომხურ მეცნიერებაშიაც გამოითქვა დავითის, როგორც სომხური ფილოსოფიური მწერლობის წარმომადგენლის, წინააღმდეგ.

ჩვენი კვლევისათვის მთავარია ფაქტი დავითის მიერ თავისი მოღვაწეობის საქართველოში ვადმოტანისა, რასაც იდეოლოგიური მოტივების გარდა მისთვის, როგორც მოაზროვნისათვის, სხვა მოტივები არ შეიძლება მოიხსენიებოდეს. მაგრამ ვიდრე დავითი ისეთი ნაბიჯის გადადგმას, როგორც იყო სამშობლოსთან საბოლოოდ კავშირის გაწყვეტა და ახალი სამშობლოს მოპოვება, გადაწყვეტდა, საკირო იქნებოდა იმ წრესთან რაღაც საერთო ენის ქონება, საითაც იგი სიკვდილამდე კავშირისათვის განემზადა. ასეთი საკითხები უბრალოდ არ წყდება და გამართლებების გზაზე დადგომა მეცნიერული გზის აცდენას ნიშნავს.

აკად. ნ. მარი ზედმეტად ენდო ცნობას დავითის, ვითომცდა, მხოლოდ ბერძნულად მწერლობის შესახებ, ის ქართული სიტუაცია, რომელიც დღეს გამოჩვენებულია, მან არ იცოდა. იმ დროს ეს არ იყო ცნობილი და, რადგან შუა პერიოდი დავითის მოღვაწეობისა მართლაც ბურჟსით იყო მოცული, ნ. მარმა ვერ შეითვისა დავითის მოღვაწეობის „ქართული“ პერიოდი. ამით ერთნაირად ირკვევა ორი გარემოება; ნ. მარი არ იყო ცალმხრივი და მიკერძოებული სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობის საკითხში, მაგრამ ის შებოკილი იყო ისტორიულ-ფილოსოფიური ფაქტების გამოუვლინებლობით. ამის შედეგებს ჩვენ არა ერთხელ შეგვხვდებით ნ. მარის ამ მიმართულებით მუშაობაში.

მეორეს მხრივ, ნ. მარის დროს არ იყო წინწამოწვეული რიგი ფაქტები, რომლებიც სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიურ ურთიერთობას არკვევდა. ძირითადი ფაქტი იყო აქ პეტრე იბერის ფილოსოფიური საქმიანობის გარკვევა, რაც დღეს ნათელი და აღიარებულია. ამის არცოდნამ სრულიად წაართვა ნ. მარს საშუალება ქართული აზროვნების ისტორიულ პერსპექტივებში გარკვეულიყო

¹ ნ. აღონცი წერდა დავითის ნაშრომზე: *Вокруг той проблемы клубится такой туман неопределённости, что уловить правду в слоях небывших остается доселе в числе труднейших проблем арменистики* (ვ. ბ. ჩალოიანი, დ. ანახტი, გვ. 53).

A. Busse, *Davidis Prolegomena et in Porfirii Isagogen commentarium* (დავითის პროლეგომენები და პორფირუს შესავალი), Berlin, 1904, წიხასიტყვაობა.

და სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობა ჯეროვანად გაეგო. ამას მნიშვნელობა ჰქონდა არა მარტო დავით ანახტის საკითხის ვერ გამორკვევისათვის, არამედ აკად. ნ. მარის მთელი გამოკვლევებისათვის, რომელიც ამჟამად ჩვენი ანალიზის საგანია.

აკად. ნ. მარის კვლევას აკლდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ამოსავალი მომენტები: მას არ ჰყავდა გათვალისწინებული IV საუკუნის მოღვაწენი ფილოსოფიის დარგში — ბაკური, კოლხეთის რიტორიკული სკოლა და მისი მოღვაწენი. მის დროს არ იყო ცნობილი იოანე ლაზი (ევნუქი) — პროკლეს ლიტერატურული მეგობარი და ერთგვარი შუამავალი პეტრე იბერსა და პროკლეს შორის. ის არ იცნობდა პროკლეს „ორი გადმოღების“ ისტორიას, რომელთაგან პირველი პეტრე იბერს (და იოანე ლაზს) ეკუთვნოდა, ხოლო მეორე — იოანე პეტრიწს. ნ. მარის დროს არ იყო ცნობილი, რომ პროკლეს „კავშირნი“-ს მეორე გადმოღება ნიშნავდა პროკლეს ნაშრომის არეოპაგისტული თვალსაზრისით წაკითხვას. მაშასადამე, ი. პეტრიწის ფილოსოფიური საქმე, როგორც ვნახეთ, ამ თვალსაზრისით და ამ პირობებში და სიტუაციაში უნდა შეფასებულიყო.

ამრიგად, თუ სომეხთა ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით ნ. მარის დროისათვის ისეთი საკითხი, როგორც იყო სომეხთა ყველაზე სახელოვანი ფილოსოფოსის დავითის შესახებ ცნობები, გაურკვეველად ითვლებოდა და, მაშასადამე, შედარების ერთ-ერთი კომპონენტის — სომეხური ფილოსოფიის ისტორიის სათანადო (შესადარებელი) მომენტების ნაკლებობასა და გამოურკვეველობასთან გვექონდა საქმე, არც ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია იყო უკეთეს დღეში. შედარების მეორე კომპონენტი — ქართული ფილოსოფიის ისტორია აგრეთვე მოიკოჭლებდა. XX საუკუნის დასაწყისში, როცა აკად. ნ. მარის შრომა იწერებოდა, ქართული ფილოსოფიის ისტორიას აკლდა ძირითადი მომენტების გამოვლენა და ცოდნა, რაც მისი პროგნატული სახის დადგენისათვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა.

ასეთ პირობებში ადვილი წარმოსადგენია, რომ, როცა შედარებისა და დაკავშირების ორივე კომპონენტი მეცნიერული დამუშავების მხრივ სუსტ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიის ისტორიის შედარებითი შესწავლა, რომლის პიონერი იყო აკად. ნ. მარი, შეუძლებელი საქმე შეიქმნა. ცხადია, აკად. ნ. მარს რომ თავისი შრომა დღეს დაეწერა, როდესაც სულ სხვა მონაცემები გვაქვს ხელზე, იგი მას სულ სხვანაირად დაწერდა. თავისი დასახელებული შრომის ბოლოში ნიკო მარი მიმართავს ევროპელ (ფრანგ) მკვლევარს ზოტენბერგს, უბოდიშებს მას იმ უნებლიე შეცდომებს, რომლებიც ზოტენბერგს მოუვიდა „სიბრძნე ბალავარის“ დათარიღების შესახებ¹. აკად. ნ. მარის ეს განცხადება ზოტენბერგისადმი ერთგვარი მეცნიერუ-

¹ ნ. მარი წერდა „Если бы французский исследователь Зотенберг располагал нашими сведениями при решении вопроса о Душеполезной повести о Варламе и Иоасафе, то вместо известного опрометчивого суждения о качестве неизвестного ему грузинского языка, быть может он сам предложил бы иную, более обоснованную датировку „Душеполезной повести“. დას. ნაშრ., გვ. 60.

ლი თავაზიანობის ნიმუშია, რითაც განსვენებულმა აკადემიკოსმა მოიპოვა სრული უფლება მასაც ასევე მოეპყრას შთამომავლობა, რომელსაც ჩვენი მეცნიერების დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით საშუალება აქვს მეცნიერების მიღწევებით ისარგებლოს.

აკად. ნ. მარის დასახელებული წიგნი მაინც პირველი ნაშრომი იყო მეცნიერებაში სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობის გამოკვლევის საქმეში და ჩვენ შეგვიძლია გამოვიყენოთ იგი როგორც მასალა, რომლის ღირსებისა და მომეტებულად კი ნაკლის გამოყენების ნიადაგზე ნათელი გახდება, თუ როგორ შეიძლება დღეს დაიწეროს სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორია. ამიტომ აღვნიშნეთ, მოკლედ ცხადია, ნ. მარის დასახელებული შრომის ნაკლის ზოგიერთი ნიმუში როგორც სომეხთა ფილოსოფიის ისტორიიდან, ისე ქართული ფილოსოფიის ისტორიიდან და ძირითადი მიზეზი — ერთი და იგივე ორივე შემთხვევაში — გამოვარკვეთ. სომხური ფილოსოფიური ისტორიოგრაფია წინ წავიდა აკად. ნ. მარის შემდეგ. აზრთა სხვადასხვაობათა კიდილმა ზოგი რამ გაარკვია და, ყოველ შემთხვევაში, დღეს მეტი მონაცემია მეცნიერების განკარგულებაში, კერძოდ, დავითის, სომხური ფილოსოფიური მწიგნობარის შესახებაც.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიოგრაფია ამ მოკლე ხანში ისეთი ახლად გამოვლენილი ძეგლების ნიადაგზე დგას, რომელთაც მას საშუალება მისცეს მიაკვლიოს ფილოსოფიურ-სამწიგნობრო საქმიანობის სავსებით გამართული პროგრესული განვითარების ხაზს საქართველოში. ამ ორივე გარემოებამ შექმნა ისეთი მდგომარეობა ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის საქმეში, რომ სომეხ-ქართველთა ურთიერთობის ჯეროვანი შესწავლაც, ყოველ შემთხვევაში ამ საფეხურზე, შესაძლებელი გახდა.

რამდენადაც აკად. ნ. მარის გამოკვლევა, როგორც პირველი გამოკვლევა ჩვენი საკითხისა, ამოსავალ მომენტად ავიღეთ, ამდენად მისი ნაკლის ზოგიერთი მითითება ჩვენთვის ერთგვარ შესავალს წარმოადგენს სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიის ისტორიისათვის.

2. პირველი საფეხური სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობისა. დავით ანახტი

აკად. ნ. მარის თავის მონოგრაფიაში იოანე პეტრიწის შესახებ, მიუხედავად იმდროისათვის ფაქტური ვითარების გაურკვეველობისა, მაინც საკიროდ სთვლის, რომ მის ნაშრომში როგორღაც უნდა მოხსენიებულ იქნეს სომეხთა გამოჩენილი მოაზროვნე დავით ანახტი, მაგრამ ამას შემთხვევითი ხასიათი არა აქვს: ნ. მარს მაინც მიაჩნია საკიროდ დავითის საკითხი პროკლეს საკითხს და, კერძოდ, მისი „კავშირნი“-ს სომხურ თარგმანს დაუკავშიროს. აკად. ნ. მარს კარგად ესმოდა, რომ პროკლეს დასახელებული წიგნის ქართულ ენაზე გადმოღება და მისი განმარტებანი ისტორიულად როგორღაც უკავშირდებოდა პროკლეს ამავე წიგნის სომხურ ენაზე გადაღებული კომენტარის საკითხს. ამით აიხს-

ნება, რომ ნ. მარი პროკლეს წიგნის სომხურ-ქართული გადმოღების ტექსტს პარალელურად იკვლევს, მათ აღარებს ერთმანეთს, მათ ირგვლივ ისტორიულ-კულტურულ ვითარებას არკვევს და ასეთის შედარების გზით, რაც ფაქტიურად სომხურ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობათა ისტორიას უღრიდა, თავისი მონოგრაფიის მთავარი მიზნისაკენ მიდის.

პროკლეს თხზულებას ქართულსა და სომხურ ენაზე თავისი, ფრიად დამახასიათებელი ისტორია ჰქონდა: დადასტურებულად ითვლებოდა ტექსტუალური მონაცემებით, რომ პროკლე ითარგმნა ქართულ ენაზე XI საუკუნეში, რის შემდეგ 1248 წ. (ე. ი. XIII საუკუნეში) პროკლეს ეს წიგნი ქართულად ითარგმნა სომხურ ენაზე ფლადანქის მონასტერში ვინმე ბერის, სახელად სიმონის, მიერ. ამ თარგმანს 1651 წელს კომენტარი დაუწერა მეორე სომეხმა მწიგნობარმა — სიმონ გარნელმა. ეს სომხური თარგმანი და მისი კომენტარი სიმონ გარნელისა კვლავ ითარგმნა სომხურიდან ქართულ ენაზე XVIII საუკუნეში მდივანბეგ ი. ორბელიანის მიერ „სხვათა შენიშვნებით“.¹ პროკლეს წიგნის სომხურად და ქართულად თარგმანთა ისტორია იყო ნამდვილი ნიმუში სომხურ-ქართულ ფილოსოფიური ურთიერთობისა და გასაგებია, რომ აკად. ნ. მარმა სწორედ ეს მასალა აირჩია თავისი მონოგრაფიის დასაყრდენად. პროკლეს თარგმანის აღნიშნული ძეგლები გახდა საბაბი მრავალგვარ აზრთა გაცვლა-გამოცვლისა როგორც სომეხ მწიგნობართა, ისე ქართველ მწიგნობართა მხრივ და ამის ისტორია უდევს საფუძვლად პროკლეს „კავშირნი“-ს ქართულად და სომხურად თარგმანის ისტორიას. რაც იმავე დროს სომეხ-ქართველთა საფილოსოფიო მწერლობის ისტორიას შეადგენს.

პროკლეს „კავშირნის“ თარგმანის ისტორიამ წამოაყენა ზოგი მკვლევრის მხრით საკითხი: ხომ არ იყო პირველი ქართული თარგმანი პროკლეს წიგნისა გაკეთებული არა ბერძნულიდან, არამედ სომხურიდან. ეს საკითხი აკად. ნ. მარს არ შეუთხზავს: იგი სომხურ ისტორიოგრაფიაში შემუშავდა. ბუნებრივია, რომ სომეხ მწიგნობართა აინტერესებდათ — ხომ არ არსებობდა სომხური აღრინდელი თარგმანი პროკლეს „კავშირნისა“. რომლიდანაც ქართული თარგმანი, შესაძლოა, იყო გაკეთებული. ასეთი აზრი თავისთავად არაფერს გაუეგებატს არ წარმოადგენდა: აქ საჭირო იყო მხოლოდ ერთი რამ — ასეთი აზრის საფუძვლიანობა. ზოგიერთები ჰფიქრობდნენ, რომ ქართულ — იოანე პეტრიწის — თარგმანზე აღრე, თითქოს, უნდა არსებებოდა პროკლეს დასახელებული ნაშრომის სომხური თარგმანი. ეს გარემოება, იგი კიდევ რომ დამტკიცებულიყო, არ ავალებდა ქართველებს პროკლეს „კავშირნი“ აუცილებლად სომხური ენიდან ეთარგმნათ, მაგრამ მთავარი მაინც ის იყო, რომ სომხური აღრინდელი თარგმანის არსებობა არ მტკიცდებოდა.²

დავით ფილოსოფოსის საკითხს ბუნებრივად დაუკავშირდა საკითხი პროკლეს „კავშირნი“-ს აღრინდელი სომხური თარგმანის შესაძლებლობის შესახებ.

¹ ეს თარგმანი შეტანილია პროფ. ალ. ცაგარელის გამოცემაში: Сведения о памятниках грузинской письменности, т. I, вып. III, стр. 250--270.

² ამ საკითხის შესახებ იხ. აკად. ნ. მარის დასახ. ნაშრომი, გვ. 10-12.

მართლაც და, თუ რეალურად დაისმებოდა სომხურ მეცნიერებაში საკითხი პროკლეს წიგნის ადრინდელი სომხური თარგმანის შესახებ, საიდანაც ვითომც-და ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეს ი. პეტრიწს უნდა გადაეთარგმნა ქართულად პროკლეს „კავშირნი“, მაშინ საჭირო იყო უდავოდ დადგენა ფაქტისა, რომ რომელიღაც სომეხმა მწიგნობარმა ადრინდელ დროში თითქოს თარგმნა პროკლეს „კავშირნი“ სომხურ ენაზე.

ქვემოთ ჩვენ ზედმიწევნით შევვხებით იმ მოსაზრებებსა და საბუთებს, რომლებიც მოჰყავდათ პროკლეს სომხური ადრინდელი თარგმანის არსებობის მოწმობებს — დაშიანს, კანიბირს და სხვ. ამ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს საკითხი: ვინ შეიძლებოდა ყოფილიყო პროკლეს „კავშირნი“-ს იმ ადრინდელი სომხური თარგმანის ავტორი, რომელიც არ ჩანს ადრინდელ სომხურ ფილოსოფიურ მწერლობაში?

ნ. მარი ცდლობს გაამაგროს პროკლეს „კავშირნის“ ადრინდელი სომხური თარგმანის არსებობის მომხრეთა პოზიციები ზოგიერთი მოსაზრებით. ეს მოსაზრებები ეხება VII—VIII საუკუნეებში სომხური ფილოსოფიური კულტურის აყვავების ამბავს, როდესაც სომეხებს, მარის სიტყვით, მრავალი ფილოსოფიური ძეგლი გადმოუღიათ ბერძნულიდან და ნ. მარს უჭირს იმ აზრთან შერიგება, რომ იმ დროს სომეხებს პროკლეს „კავშირნიც“ არ გადმოეთარგმნოს სომხურ ენაზე¹.

სომხური ფილოსოფიის VII—VIII საუკუნეებთან დაკავშირებით აკად. ნ. მარი სომეხთა გამოჩენილ მოაზროვნეს — დავით უძლეველს იხსენიებს და სამართლიანად აღნიშნავს სომეხი მოაზროვნის დავითის „მონაწილეობას თვით ბიზანტიის ფილოსოფიურ ლიტერატურაში“, მაგრამ, სამწუხაროდ, აქვე (შენიშვნაში), ადოლფ ბუსეს თანახმად, აკეთებს დასკვნას, რომ დავითი ბერძნული და არა სომხური მწერალი იყო.² აკად. ნ. მარი სავსებით მართებულად არ იტყვია, როდესაც დავითის მოღვაწეობა VII—VIII საუკუნეებში გადმოაქვს. აი, აქ, ძალაშია ჩვენი საბუთები დავით ანახტის ქართველ მოაზროვნეებთან კავშირის შესახებ. რომ არ არსებობდეს მონაცემები დავით ანახტის ქართველ მოაზროვნეებთან კავშირის შესახებ, აკად. ნ. მარის მიერ დავითის VII—VIII საუკუნეებში გადმოტანის წინააღმდეგ ბრძოლა ძნელი საქმე იქნებოდა.

დაეუბრუნდეთ ჩვენს საკითხს: პროკლეს „კავშირნი“ ისეთი დიდი ამბავია წინა აზიისა და დასავლეთის კულტურის ისტორიის საკითხისათვის, რომ მისი მთარგმნელები ცნობილია. სადაც ეს არაა, იქ თვითონ ამ თარგმანის არსებობის საკითხი ფრიად საეჭვოა, ან ის რაღაც სხვა რამეთი უნდა იყოს შენაცვლებული. ასე მაგალითად, არაბულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, სადაც შეუძლებელი გახდა პროკლეს „კავშირნი“-ს თარგმანის დროისა და შემსრულებლის

¹ ნ. მარი წერს, რომ იმ დროს „*многие переведены почти все главные позднейшие философии, в том числе, конечно, неоплатоники и трудно мириться с мыслью, что армяне упустили слушать перевода с греческого тогда же Прокла*“ (დას. ნაშრ., გვ. 13). ეს საბუთი სრულიად არაფერს ნიშნავს: აქ ძეგლია (აჭირო. ასევე მოკლებულია მნიშვნელობას ბიზანტიელი პოეტის გიორგი პისიდას მიერ პროკლეს სახელების ხსენებაზე მითითება (იქვე).

² ნ. მარი, დას. ნაშრ., გვ. 12.

დადგენა, ამის ნაცვლად წინ წამოიწია პროკლეს „კავშირნი“-ს იმ გადმოღების მნიშვნელობაჲ, რომელსაც „მიზეზთა წიგნი“ ეწოდა, რის შესახებაც ზემოთ გეჰქონდა ლაპარაკი¹. ამიტომაც სომეხურ საფილოსოფიო მწერლობაში, თუ შეიძლება ასეთი ჰიპოთეზის დაშვება, აღრინდელ დროში მხოლოდ დავითი შეიძლება იყოს ყოფილიყო პროკლეს „კავშირნი“-ს გადმომღებ-კომენტატორი, თუკი მას მივაწერთ არისტოტელესა და პორფირეს კომენტატორობას.

ჩვენს ასეთ ჰიპოთეზს გასამართლებელი პირი არ უჩანს. სომეხურ ლიტერატურაში დავითის შესახებ აღრინდელ ცნობად მოსე ხორენელის ნათქვამს თვლიან. არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მოსე ხორენელის ცნობა დავითის შესახებ შემოწმებას არ საჭიროებდეს. ჩვენ ამას არ ვაცხადებთ იმიტომ კი არა, რომ სომეხური მეცნიერების არგუმენტაცია, რამდენადაც იგი დავითის შესახებ მოსე ხორენელის ცნობას ეხება, ოდნავადაც შევასუსტოთ; ჩვენ სხვა რამე გვაქვს მხედველობაში: მოსე ხორენელის ცნობა დავითზე იმდენად საეგებისოა, რომ მასზე უკრიტიკოდ დამყარება არ მისცემს სომეხურ მეცნიერებას იმას, რაც საჭიროა. შეიძლება დაეთანხმებოდით ზოგიერთებს, რომ მოსე ხორენელს განსხვავებული ყავს დავითი გორგისა და ბანანისაგან, რომლებზეც ის ლაპარაკობს დავითის მოხსენიებასთან ერთად, და არ მიგვექცია ყურადღება სიტყვა „მესამისათვის“, როგორც აღნიშნულია დავითი მოსეს თანრიგში. მაგრამ ჩამათქმნელია მოსეს მიერ დავითის (და სხვების) ძალიან ადრე გადატანა ქრონოლოგიურად და ისიც „ზეპირი თქმულებათა“ ნიადაგზე².

ეს „ზეპირი თქმულების“ მიხედვით დავითზე ლაპარაკი მოსე ხორენელისა რაღაც გაუგებარია. ამ ისტორიული ცნობების მიხედვით მოსე ხორენელი და დავითი, თითქოს, ერთად „ყოფილან გაგზავნილი ალექსანდრიაში, აკადემიაში აღმალლებული ენის შესასწავლად და მეცნიერებათა უფრო ახლობლივად გაცნობისათვის“³. როგორ შეეძლო მოსე ხორენელს ასეთი ფორმით ელაპარაკნა თავისი სამეცნიერო თანამგზავრის შესახებ. რა შუაშია აქ გადმოცემა და ისიც „ზეპირი“ და სხვა ამის მაგვარი. შეიძლება ჩვენ ვერ ვერკვევით ამ ამბებში, მაგრამ აქ რაღაც ყველაფერი რიგზე არაა. თუ მდგომარეობა ასეთია, მაშინ ამ საკითხში ისე კრიტიკულად განწყობილთა წინააღმდეგ, როგორიცაა გაქერ მკრტიჩიანი, სახელდახელო საბუთებით ბრძოლა ძნელი იქნება.

სიმონ გარნელის კომენტარის წინასიტყვაობაში ეკითხულობთ: „პირველ ჩვენ (სომეხურ) თარგმანთა მიერ, სახელდობრ მოსეს, დავითის და მათ ამხანაგთა მიერ, რომლებიც განსწავლული იყვნენ ათენის მეცნიერებაში, პროკლეს წიგნი არ იქმნა თარგმნილი“⁴. აქ დავითი დასახელებულია მოსესთან ერთდროულად და მითითებულია სხვა ამხანაგებიც და ყველა ისინი დახასიათებულია როგორც „თარგმანნი“. ეს მითითება სიმონ გარნელისა ემ-

1 ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ამავე II ტომში.

2 მოსე ხორენელი, სომეხეთის ისტორია, 1, 6, მოსკოვი (რუს. გამ.), 1893 (ნ. ემინის თარგმანი).

3 იქვე, ტ. III, 61-62.

4 აქად. ნ. მარის დასახ. ნაშრომი, გვ. 10.

თხვევა მოსე ხორენელის „ისტორიიდან“ ზემოთ მოყვანილ ადგილს. მაგრამ ამით ზემოთ აღნიშნული შინაგანი შეუსაბამობა დავითის შესახებ ცნობისა არ ნელდება. თუ სიმონ გარნელის ცნობა სწორია და მისი წყაროდან გამომდინარეობს, ჩვენ უნდა დავიჯეროთ, რომ პროკლე არ გადაუთარგმნიათ „ათენურ მეცნიერებაში განსწავლულ სომეხ მწიგნობართ“.

თუ დავითი „თარგმანი“ იყო და იგი, ცხადია, ფლობდა ათენურ სიბრძნეს და თუ ის, როგორც ირკვევა, ნეოპლატონიკოსი იყო, მას არ მართებდა მართო ნეოპლატონიზმის ეპიგონებით დაკმაყოფილებულიყო, უფრო დამახასიათებელ და დამაჯერებელ ნეოპლატონიკოსებზე არ შეჩერებულყო. ჩვენ არ მიგვაჩხიბია საჭიროდ გავიმიეროთ, რომ „არ შეგვიძლია შევეფრიგდეთ აზრს, რომ სომეხებმა გაუშვეს შემთხვევა გადმოეთარგმნათ პროკლე ბერძნულიდან სომხურ ენაზე“¹. მაგრამ არ შეგვიძლია დავუშვათ, რომ დავითს, როგორც არ უნდა დაზუსტდეს მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ხანა, არ სცოდნოდეს ფაქტი ქართულ (და ბერძნულ) ენაზე პროკლეს „კავშირის“ იმ გადმოღებისა, რომელზედაც პეტრე იბერი ლაპარაკობს თავის წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“.

როგორც არ უნდა გავიგოთ დავით ანანტის ურთიერთობა არეოპაგიტის ფუძემდებელთან და კიდევ დაზუსტდეს, რომ დავითი VI საუკუნის მოღვაწეა. მასმასდამე, პირადი რაიმე ურთიერთობა არ ჰქონდა პეტრე იბერთან, პეტრეს მოწაფეები, რომლებთან ერთად იგი წამოვიდა საქართველოში აქ სამუდამოდ დასარჩენად, მასთან მაინც რაღაც ურთიერთობაში უნდა ყოფილიყვნენ, თუ ამასაც ქრონოლოგიურად დაბრკოლებები არ ეღობება წინ. საქმე ისაა, რომ ოლიმპიოდორეს მოღვაწეობა VI ს. მეორე ნახევარს ეკუთვნის, რის გამო დავითი (და ელიასი) VI—VII საუკუნის საზღვარს უნდა ეკუთვნოდნენ². VI საუკუნის ფარგლებში ამაგრებს დავითის მოღვაწეობას მხოლოდ ცნობები ქართველ „სირიელ მამებთან“ კავშირის შესახებ. ეს, შედარებით, უფრო რეალური ამბავია დავითის მოღვაწეობის ისტორიიდან. დავითი პეტრე იბერის მოწაფეებთანაა დაახლოვებული იმდენად, რომ მათთან ერთად მოდის საქართველოში და აქ მოღვაწეობს. აქ იმაზე ცოტა მეტია საგულისხმებელი, ვიდრე ხანდისხან ფიქრობენ. საქართველოში წამოსვლა უბრალო მოგზაურობა არ იყო დავითისათვის: ის გამოჰყვა გარკვეული საზღვრის ნიშნებს, — პეტრე იბერის მიმდევრებს. და გაწყვიტა საბოლოოდ კავშირი თავის სამშობლოსთან. ის საქართველოში დარჩა სიკვდილამდე. როგორც ვხედავთ, ეს მართლაც უბრალო მოგზაურობა არ იყო და მოაზროვნე კაცისათვის, როგორსაც უდავოდ წარმოადგენდა დავით ანანტი, საკითხების ასე გადაწყვეტა ვერ იქნებოდა მოგლეჯილი იდეოლოგიური მომენტებისაგან. არაქელ სფუნეცის ცნობები სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არ იწვევს დავას, მხოლოდ ნაცადია მისი ახსნა გარეგნული ისტორიული მიზეზებით — როგორიცაა გარეშე მოძალადეთა შემოქრა სომხეთში და ანასთან დაკავშირებული შეუძლებლობა მყუდრო საფილოსოფიო მუშა-

¹ აკად. ნ. მარის დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.

² ასეთია ცნობები ადოლფ ბუსეს მიხედვით (A. Busse, Comment. in Aristotelem, IV¹ I, p. XXXVI და სვ.).

ობისა. მაგრამ არაქელ საუნეცი ზომ ასეთ რამეზე არ ლაპარაკობს. არაქელ საუნეცის შრომიდან ცნობები, რომლებიც დოკუმენტალურად არსებობს, დავითის მიერ სამშობლოს დატოვებისა და საქართველოში გამგზავრების შესახებ გარკვეულად ლაპარაკობს იდეოლოგიურ მოტივებზე. ეს ცნობა მოკლე და ნათელია. **ზ ა რ ბ ა ნ ა ლ ი ა ნ ი ს** გადმოცემით ის იკითხება ასე: „მის (დავითის — შ. ნ.) მიერ მხილებულმა სომეხებმა მოიძულეს თვითონ ის და მისი ქადაგებანი და შეურაცხვეს იგი მოქმედებით და იგი წავიდა საქართველოში, სადაც სიკვდილამდე დარჩა“¹. დაახლოვებით ასევე გადმოგვცემენ ამ ადგილს სომეხი მკვლევარნი და არაქელ საუნეცის გადმოცემა ექვემოტანლად ითვლება.

ასეა თუ ისე, აშკარაა, რომ დავითის წასვლა სომხეთიდან გამოწვეული იყო არა უცხო ძალების შემოსევით, არა უბრალო უსიამოვნებით, არამედ იდეოლოგიური უთანხმოებით, რომ დავითი თვითონ პირადად უარყოფილ იქნა მისი იდეების ნიადაგზე. მეცნიერული თვალსაზრისით სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის გაშუქება არ უნდა შორდებოდეს იმ ფაქტებისათვის ანგარიშის გაწევას, რომლებიც სომხური წყაროებისაგან მოდის და აღიარებულია სომხური ისტორიოგრაფიის მიერ უკანასკნელ დღემდე. აქედან მოყოლებული პერიოდი დავითის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა უფრო თავისუფალია იმ მითოლოგიური „ბურუსიდან“, რომელსაც უჩივოდნენ სომეხი მკვლევარნი დავითის საკითხისა.

როდესაც აკად. ნ. მარმა თავისი ფრიად საპასუხისმგებლო დებულება წამოაყენა სომეხ-ქართველთა აზროვნების შესახებ, თითქოს „არსებითად XI—XII საუკუნეთა ქართული ნეოპლატონიზმი იმდენად იმეორებს ყველა თავისებურებასა და ზერხს სომხური ფილოსოფიური მუშაობისა ელინოფილური ეპოქიდან—დაახლოვებით VII—VIII საუკუნეთა, რომ პირველი მეორეს ანასტეტად გვეჩვენება“², მას, აკად. ნ. მარს, უნებლიედ გაახსენდა დავით ანახტი². ნ. მარს უნდოდა დაეფუძნებია საწყისები და მიზეზი ქართული ფილოსოფიის მიერ XI—XII საუკუნეებში გარკვეული საკითხების ირგვლივ და გარკვეული მეთოდით მუშაობისა და მოიყვანა ჩვენ მიერ ზემოთ დასახელებული — **ზ ა რ ბ ა ნ ა ლ ი ა ნ ი ს** მიერ (არაქელ საუნეცის მიერ) შემონახული ამბავი დავით ფილოსოფოსის საქართველოში წამოსვლისა გარკვეული იდეოლოგიური ამბების გამო. რა უნდა აეხსნა ნ. მარს დავითის საქართველოში შემოსვლისა და აქ საბოლოოდ დამკვიდრებით? ცხადია, რომ ნ. მარს სურდა გასაგები გაეხადა ის მუშაობა ფილოსოფიის დარგში, რომელსაც ქართველები XI—XII საუკუნეში აწარმოებდნენ სომხურ ფილოსოფიურ მუშაობასთან კავშირში და, კერძოდ, დავით ფილოსოფოსის სახელის (და საქმის) გამოყენებით.

ცხადია, რომ ნ. მარმა აქ რაღაცა მიაკვლია, მაგრამ, რადგან ფაქტიური ვითარება, იმ დროში უცნობი, მის განკარგულებაში არ იყო, მდგომარეობაში ვერ

¹ ციტირებულია ნ. მარის დას. ნაშრ. მიხედვით. გვ. 42.

² აკად. ნ. ნარი, დას. ნაშრომი, გვ. 42.

გაერკვა, სწორი გზა ვერ ნახა და არსებითად ისეთი დებულება წამოაყენა, რომლის დასაბუთებაც მას არ შეეძლო.

ცნობილია დღესდღეობით, რომ ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ XI—XII საუკუნეებში პეტრე იბერის ფილოსოფიური იდეები კვლავ გააცოცხლა და პროკლეს „კვლავ გადმოღება“ განახორციელა, მხოლოდ ცოტაოდენი შეცვლილი სახით. ი. პეტრიწმა, როგორც ყველაზე დამახასიათებელმა XI—XII საუკუნეთა ქართული ფილოსოფიური მუშაობისათვის, და სწორედ ამაზე ლაპარაკობს ნ. მარი თავის მონოგრაფიაში, „კვლავ გადმოიღო“ პროკლე, რომელიც პირველად ქართულ (და ბერძნულ) ენაზე გადმოიღო პეტრე იბერმა V საუკუნეში.

ზემოთ ნათლად და საკმაოდ ვრცლადაა ნაჩვენები, თუ რას ნიშნავდა XI—XII საუკუნეების „ქართული ნეოპლატონიზმი“. „ქართული ნეოპლატონიზმი“, რომელზედაც აკად. ნ. მარი ლაპარაკობს XI—XII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური მუშაობის დასახასიათებლად, იშვიათი ნიმუშია მისი საკვირველი მეცნიერული ინტუიციისა. ნ. მარს, მისი დროის მეცნიერების მდგომარეობის მიხედვით, წარმოდგენა არ ჰქონდა ქართული აზროვნების მიერ პროკლეს „კავშირის“ ო რ გ ზ ი ს გა დ მ ო ლ ე ბ ი ს შესახებ: ერთხელ V საუკუნეში პეტრე იბერის მიერ და მეორეჯერ იოანე პეტრიწის მიერ XI—XII საუკუნეებში. „ქართული ნეოპლატონიზმი“ ნ. მარისათვის იყო XI—XII საუკუნეებში წარმოებული ფილოსოფიური მუშაობა საქართველოში, მაგრამ მან არ იცოდა, რადგან არ შეეძლო სცოდნებოდა, რომ XI—XII საუკუნეთა ნეოპლატონიზმი საქართველოში ქ ა რ თ უ ლ ი ი ყ ო არა უბრალო ადგიეტივის წესით, არამედ არსებითად, რადგან იგი იყო აღდგენა, როგორც თავის აღგილზე ნათლად გაიკვია, V ს. ნეოპლატონიკური (არეოპაგისტული) ნეოპლატონიზმისა, რომელიც ქართული ფილოსოფიის წარუკვეთელი ისტორიული ნაწილი იყო.

მაშასადამე, აკად. ნიკო მარისათვის ნეოპლატონიზმი იყო „ქართული“, რამდენადაც მას ამ შემთხვევაში ქართველები ამუშავებდნენ; ეს, ასე ვთქვათ, სუბიექტური და არა ობიექტური მხარე იყო დახასიათებისა. აკად. ნ. მარს რომ ფაქტიური ვითარება სცოდნებოდა, რაც, როგორც ითქვა, მას მეცნიერების მაშინდელი მდგომარეობის მიხედვით არ შეეძლო, მაშინ მას ისიც ეცოდინებოდა, რომ XI—XII საუკუნეების „ქართული ნეოპლატონიზმი“ თავისი საკუთარი გამეორება ანუ აღორძინება იყო, რაც, როგორც ასეთი, ქართული რენესანსის იდეოლოგიური დროშა იყო.¹ ამდენად, ისიც ნათელი იქნებოდა, რომ XI—XII საუკუნეთა ქართული ნეოპლატონიზმი არ შეიძლებოდა VII—VIII საუკუნეთა ფილოსოფიის „ანასტეტი“ ყოფილიყო, რადგან, სხვას რომ თავი დავანებოთ, ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას XI—XII საუკუნეებში, რამდენადაც იგი V საუკუნის ქართულ ნააზრევის ნიადაგზე იდგა, საამისო საჭიროებაც არ ჰქონდა.

ეს გარემოება ნათელია და აკად. ნ. მარი უნებლიედ გამოუსწორებელ შეც-

¹ პეტრე იბერის შესახებ ჩვენ თუ ვიმსჯელებთ არა მისი იდეოლოგიური სისტემის, არამედ მისი მეთოდის, ე. ი. ნეგატიური დიალექტიკის განვითარების მიხედვით.

დომში ჩავარდა. მაგრამ მის ნათქვამში „რაციონალური მარცვალი“ მაინც იყო: ნ. მარის თეზისებზე ლაპარაკი მეცნიერულად რომ შესაძლებელი გამხდარიყო, სომეხთა ასეთი დიდი მოაზროვნე, როგორც იყო დავითი, თავისი დროის ქართველ სააზროვნო წრეებთან როგორღაც დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო. ნ. მარის მეცნიერულ მსჯელობას აქ, ცხადია, ასულდგმულედა ის, რომ რადგანაც მან არ იცოდა ფაქტი პეტრე იბერის, როგორც არეოპაგიტის ფუძემდებლისა და პროკლეს „პირველი გადმოღების“ ავტორისა, ეგების დავით ანახტი გამომდგარიყო იმ დამოკიდებულებების ასახსნელად ქართულ და სომხურ აზროვნებას შორის, რომელიც ნ. მარს ესახებოდა. მაშასადამე, ნ. მარის აზრთა მსვლელობაში სწორი იყო იმ ფაქტის მიკვლევა, რომ დავით ფილოსოფოსსა და ქართველ მოაზროვნეთა შორის კავშირი უკვე იმთავით უნდა არსებულებოდა. ნ. მარმა იცის, რომ დავითის წამოსვლა საქართველოში იდეოლოგიური მოტივებით იყო გამოწვეული. ამდენად, მას ძალიან კარგად ესმის არაქველ სჟუნეის ცოტა გვიანი (XIV საუკ.), მაგრამ სწორი, თუმცა ჩვენამდე მოუღწევად წყაროებზე აგებული ცნობები.

რა თქმა უნდა, მას შემდეგ, რაც გაირკვა პროკლეს „კავშირის“ პირველი გადმოღების ამბავი, რაც ნათელი გახდა ი. პეტრიწის მიერ მისი „განმარტებაჲს“ „ბოლოსიტყვაში“, აღნიშნული ფაქტი მის მიერ იმავე პროკლეს წიგნის „კვლავ გადმოღებისა“, დავით ფილოსოფოსის პროკლეს „კავშირის“ სომხური და ქართული გადმოღების ისტორიისათვის იმ მიმართულებით აღარ გამოდგებოდა, როგორც ეს აკად. ნ. მარს ეჩვენებოდა. ამაზე ჩვენ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი. აქ მთავარია აკად. ნ. მარის აზრი, რომ დავითს სომხურ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობაში თავისი ადგილი უნდა ჰქონოდა. ნ. მარს ისევე უჭირს ამ ადგილის დადგენა, როგორც გვიპირს ეს ჩვენც დღეს-დღეობით, რადგან დავითის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის გამოსარკვევი ჰონაცემები არ იძლევა ამის საშუალებას. ათიოდე წლის წინათ ჩვენ კითხვის სახით წამოვაცენთ დებულება, სადაც გამოვსიტყვამდით შესაძლებლობას, რომ დავითი მეთოთხმეტე „სირიელი მამის“ სახით ხომ არ შემოვიდა საქართველოში-თქო.¹ როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენმა კითხვამ სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში ორი, დიამეტრალურად საწინააღმდეგო პასუხი გამოიწვია. ამ საკითხს ახლა არ დაუბრუნდებით, მაგრამ აღვნიშნავთ, რომ ერთსა და იმავე კითხვაზე ორი ერთიმეორის საწინააღმდეგო პასუხის შესაძლებლობა და ისიც იმავე სომხურ მეცნიერებაში ფრიად მანველებელი უნდა იყოს. ამდენად, დავით ფილოსოფოსის ამ შესაშვ, უფრო გარკვეული პერიოდის შესახებაც, ჩანს, რაიმე საბოლოო დებულების წამოყენება ძნელი ყოფილა.

აკად. ნ. მარს სურდა როგორმე კავშირში მოეყვანა დავით ანახტი XI — XII საუკუნეების ქართულ აზროვნებასთან, მაგრამ ვერ გაითვალისწინა, რომ ასეთი კავშირისათვის საჭირო იყო დავითი კავშირში ყოფილიყო თანამედროვე VI საუკუნის ქართულ აზროვნებასთან. მაგრამ ნ. მარის დროს არ იყო გამოვლენ-

¹ იხ. ჩვენი *Руставели и восточный Ренессанс*, Тбилиси, 1946, გვ. 38 და სხვ.

ნილი V—VI საუკუნის ქართული აზროვნების ძეგლები და ამიტომაც ნ. მარი ვერ მივიდა იმის გათვალისწინებამდე, რომ XI—XII საუკუნეებში ქართულ აზროვნებას არაფრად ესაქიროებოდა სხვისი ნააზრევის გამეორება, რადგან მას თავისი საკუთარი აღრინდელი (ანტიკური) ნააზრევი გააჩნდა. ბაკურის, კოლხეთის უმაღლესი რიტორიკული სკოლისა და, განსაკუთრებით, იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის ფილოსოფიური საქმიანობის გამოვლენამ არსებითად შესცვალა IV—VI საუკუნეთა მიღწევების გაგება, ქართული ფილოსოფიის პერსპექტივები საკუთარ, ქართულ ნიადაგზე დააფუძნა და ყოველგვარი სხვა გარემოება და გავლენები გამორიცხა.

აკად. ნ. მარი ჭეშმარიტების ირგვლივ ტრიალებდა, მაგრამ, რადგან მას მთავარი გარემოება აკლდა, დავით ფილოსოფოსის საქართველოში მოსვლის მეტი ვერაფერი აღნიშნა. არაქელ საუნეცის მასალების მიხედვით, რომელთა არსებობას სომხური ფილოსოფიური ისტორიოგრაფია არ უარყოფს, საქართველოში დავითის მოსვლას იდეოლოგიური საბაზი ჰქონდა. დღეს არაქელ საუნეცის მასალების ჩვენამდე არ მოღწევისა და სხვა ცნობების არშემონახვის გამო გვიჭირს ამ საბაზის უფრო ახლობრივი გამოკვლევა.

პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის დებულება დავით ფილოსოფოსის დავით გარეჯელთან იგივეობის შესახებ, მისი დამტკიცებაც რომ მოხერხდეს, ბევრს არაფერს მოგვცემდა დავით ანანტის საქართველოში ფილოსოფიური საქმიანობის შესახებ, მაგრამ ერთ საკითხს მაინც აყენებს: დავით გარეჯელის ზოგიერთი ფრაგმენტის დავით ფილოსოფოსის ნაწერებთან შედარების შესახებ. მაგრამ ეს გარემოება არც ისე მარტივია: ჩვენ არ ვიცით რა ევოლუცია განიცადა დავით ფილოსოფოსმა ალექსანდრიის შემდეგ საქართველოში მოსვლამდე. წერილობითი დოკუმენტები, ამ პერიოდის უკუმფენელი, არ არსებობს. დავითის ფილოსოფიური საქმიანობის ისტორია არ ვიცით. არც ისაა უდავოდ დადგენილი დავითის თხზულებათა ბერძნულიდან სომხურად გადმოთარგმნაში მიიღო თუ არა დავითმა რაიმე მონაწილეობა. რაღაც გაუგებრობითაა, მართლაც, გარემოცული მთელი ეს ამბები დავითის ირგვლივ. ქართველი მწიგნობრები, როგორც აღინიშნა, დავითის პერიოდზე უფრო აღრეც და შემდეგშიაც ორ ენაზე წერდნენ: ბერძნულსა და სამშობლო ენაზე. ეს, როგორც წესი, მოქმედებს IV—XII საუკუნეებამდე. დავითს, ჩანს, ეს არ ახასიათებს. რა თქმა უნდა, დასაშვებია და, შეიძლება ითქვას, აუცილებელი, რომ დავითი არ უნდა დარჩენილიყო გულგრილი მისი საკუთარი ნაშრომების ბერძნულიდან სომხურზე გადმოთარგმნისადმი, მაგრამ ამის მეტის თქმა, სამწუხაროდ, არ ხერხდება.

აკად. ნ. მარი შესაძლებლად სთვლის საბერძნეთიდან დაბრუნებული დავითისათვის დაუშვას მთარგმნელობითი მოღვაწეობა. მაგრამ არა საკუთარი ბერძნული ნაწერებისა, არამედ სხვებისა, მაგ., არისტოტელეს *περί ἔμφυσεως* მიუხედავად ამისა, აკად. ნ. მარი მაინც ვერ გამოთქვამს თავის აზრს კატეგორიულად. კიდევ მეტი, ის ხმარობს გამოთქმას: „დავით უძლეველი, უფრო ზუსტად, სომეხი მთარგმნელი“ არისტოტელეს დასახელებული წიგნისა

ბერძნულიდან სომხურზე.¹ ამაკარაა, აკად. ნ. მარს უძნელდება იმის დაშვება, რომ დავით ფილოსოფოსმა ალექსანდრიიდან დაბრუნების შემდეგ არაფერი არ დაწერა, მაგრამ საამისო საბუთი არ აქვს და ვერ ახერხებს მისთვის ბერძნულიდან სომხურად არისტოტელეს თარგმნის მიწერას.

კიდევ მეტი: აკად. ნ. მარი ფიქრობს, რომ საბერძნეთიდან დაბრუნების შემდეგ დავით ფილოსოფოსი იმდენად ახლოა ქართულ წრებთან, რომ ზოგიერთ ქართულ ტერმინს მოიხმარს, მაგ., არისტოტელეს ვითომდა თარგმნის დროს. საქმე ის კი არაა, რამდენად სწორია ნ. მარის მიერ მოყვანილი სიტყვის სიხლოვე ქართულთან — როგორც ჩანს, აქ საუკვო ამბავია — როგორც დავითის მიერ არისტოტელეს თარგმნა. აქ მნიშვნელოვანია არა სიტყვა მძაქ-ის ქართულ „თაგვთან“ დაახლოება — არამედ ის ფაქტი, რომ ნ. მარს სურს დავითი ქართულ წრეში და მასთან დაახლოებული დაინახოს².

როგორც არა ერთხელ ითქვა, აკად. ნ. მარის წიგნის გამოსვლის დროს, ე. ი. XX საუკუნის დასაწყისში, არავითარი საშუალება არ არსებობდა დავით ფილოსოფოსის ნაწერის რაიმე სათანადო ტექსტთან შედარებისა და, ამასთანავე, რაიმე მოაზროვნეთა წრეში დავითის ურთიერთობათა გზების კვლევასა. ამის გამო ნ. მარის ნათქვამს ჩვენი საკითხის გამო აკლია თავიდან ბოლომდე მუარობა და დასაყრდენი. უნდა ვიფიქროთ, რომ ნ. მარი, ერთის მხრივ, დაემყარა არაქელ სმუნეის უდავოდ აღიარებულ ცნობას დავითის საქართველოში შემოსვლისა და აქ სიკვდილამდე ცხოვრების შესახებ, ხოლო, მეორეს მხრივ, აკად. ნ. მარს კარგად ესმოდა, რომ XI—XII საუკუნეთა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინებას ისტორიული წინამძღვარი ესაქიროებოდა და, რადგან ასეთი რამ ქართული აზროვნების სახით ნ. მარისათვის აღრინდელი ხანიდან უცნობი იყო, მან სომხური აზროვნება მოიშველია. ასეთ პირობებში ნ. მარი დავით ანაბტზე შეჩერდა, მაგრამ, ცხადია, იგი ვერ გამოიყენა, რადგან, როგორც არა ერთხელ ითქვა, საამისოდ საჭირო ცნობები არ მოეპოვებოდა.

ცნობილია, რომ პროკლეს შემდეგ ანტიკური ფილოსოფია, როგორც ასეთი, შემოქმედებითი სახით წინ არ წასულა. ჰეგელის აზრი ამ მომენტის შესახებ ფილოსოფიის ისტორიაში უდავოა. ჰეგელი სცდებოდა, როცა, თანახმად თავისი იდეალისტური ლოგიკური სქემეტიზმისა, ანტიკურობის გადასვლა ქრისტოლოგიაში ფილოსოფიის ისტორიის განვითარებად ჩათვალა. მან ხელი ჩაუქნია ქრისტოლოგიურ ფილოსოფიას, თუმცა იგი მთლიანად აღმოცენდა იმ შემაჯამებელი ფილოსოფიური მუშაობის ნიადაგზე, როგორსაც პროკლეს სახით დასისტემებული ანტიკური ფილოსოფია წარმოადგენდა. ჰეგელისა და კ. მარქსის მიერ წარმოებული ანტიკური ფილოსოფიის ამ მომენტის განსხვავება არსებითია და იგი უდავოდ კ. მარქსის თვალსაზრისის სასარგებლოდ წყდება. ჰეგელმა განაცხადა: „პროკლე იყო მწვერვალი ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის“

¹ აკად. ნ. მარი წერს: Давида Непобедимого, точнее, армянского переводчика, და კიდევ ქვემოთ იმეოვებს იმავე გამოთქმას. დას. ნაშრ., გვ. 43, შენიშვნა.

² აკად. ნ. მარს აქ მხედველობაში აქვს არისტოტელეს περί ἔργων ἑξῆς სომხური თარგმანი, 1833 წელს ვენეციაში გამოცემული.

საო“ დღ ამით სისტემასთან პრინციპების საკითხიც განსაზღვრა¹. ჰეგელი ვერ ამჩნევდა, რომ ერთი საქმეა სისტემა, შეჯამება, ერთ მთლიან მსოფლგაგებაში თავის მოყრა და მეორეა ის პრინციპები, რომლებიც ასეთ დასისტემებას საფუძვლად უდევს. იდეალიზმის ცოდვა კვალდაკვალ მისდევდა დიდი დიალექტიკოსის აზროვნებას და ბოკავდა მას. მართლაც, ერთი უდიდესი პრინციპი (მეთოდი), რომელიც გააჩნდა ნეოპლატონიკოსებს, იყო დიალექტიკა (დიალექტიკური მეთოდი). განა იმის გამო, რომ პროკლემ ამ პრინციპის ნიადაგზე დაასისტემა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, ნიშნავდა იმას, რომ დიალექტიკის თვით ეს პრინციპი არ აგრძელებდა თავის მოქმედებას და არ ვითარდებოდა თავისი მიყენებისა და გამოყენების თვალსაზრისით? რა თქმა უნდა გაგრძელდა და ე. წ. „ნეგატიურის დიალექტიკაში“, ხოლო შემდეგ თვით ჰეგელის დიალექტიკაში თავისი უფრო მაღალი სახე მიიღო. ამიტომაც, თანამედროვეობამ პროკლე გაიგო როგორც უკანასკნელი წარმომადგენელი ანტიკური ფილოსოფიის შემოქმედებითი განვითარებისა, რომლის შემდეგ ეპოგენების ხანა დადგა, სინკრეტიზმითა და ეკლექტიზმით საზრდოებელი. თვითონ ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა კი ახალ ხანას უნდა გადასცემოდა ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე ანტიკური მემკვიდრეობის გადასამუშავებლად. ეს საქმე არეოპაგოტიკის საფუძველმდებელმა გააკეთა.²

ასეთია განუხრელი ტენდენცია ფილოსოფიის ისტორიისა V საუკუნის განმავლობაში, რომლის პირველი ნახევარი პროკლეს მოღვაწეობის ხანაა, ხოლო მეორე — არეოპაგოტიკის მესტიყვისა³.

კ. მარქსმა შესანიშნავად აღნიშნა, რომ ნეოპლატონიზმი იყო „ფანტასტიური ნათხზი“ ყველა ძირითადი ფილოსოფიური მიმართულებისა ანტიკურობის მიჯნაზე. მას მხედველობაში ჰქონდა სისტემა და არა პრინციპი და კ. მარქსს არ უთქვამს, რომ ფილოსოფიის განვითარება ანტიკურობის პრინციპებზე იქვე შედგა, სადაც იგი, როგორც ნაერთი სისტემა, ჩამოყალიბდა⁴.

ამიტომაც იყო, რომ ყოველი ერი, რომელიც ფილოსოფიურ აზროვნებაში იყო ჩაბმული, მეტად თუ ნაკლებად, ცდილობდა გამოერკვია თავისი დამოკიდებულება სწორედ პროკლეს მიმართ. ახალი, არაბერძენი ქრისტიანული (და არა-ქრისტიანული) ხალხები, რამდენადაც ისინი ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ზიარებისათვის ემზადდებოდნენ, ამ საქმეს პროკლეს თხზულებათა თარგმანით აკეთებდნენ, მათ შორის ყველაზე უწინარეს „კავშირისა“. სწორედ ამ წიგნში პროკლემ ისეთი სახე მისცა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას,

¹ ჰეგელი. Glockner-ის გამ., ტ. XIX. შეადარე ამ საკითხზე ჩვენი წერილი „ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი“, „მნათობი“, 1956, № 11, ნოემბერი.

² რა თქმა უნდა, აქ მთავარი პროგრესული მეთოდი იყო და არა სისტემა, როგორც ამას კ. მარქსი მიუთითებდა.

³ ენგელსის დებულება ანტიკური ფილოსოფიის ქრისტიანობის სახით მემკვიდრეობის შესახებ არ ეწინააღმდეგება აქ მოყვანილ დებულებას.

⁴ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, *Соч.*, ტ. IV, გვ. 123.

რომ იგი სახელმძღვანელო გახდა წინა აზიისა და აღმოსავლეთ-სამხრეთ ევროპის ხალხებისათვის.

პროკლეს შემდეგ — ესე იგი თითქმის კიდეც VI საუკუნის მიწურულამდე, — ბერძნული ფილოსოფია ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის ინერციულ გაგრძელებაში ხედავდა ფილოსოფიურ საქმიანობას. ესენი იყვნენ კომენტატორები და სხვების ნააზრევის დამლაგებელნი, რომელთაც მეცნიერული დამოუკიდებელი აზროვნების არავითარი პრეტენზია არც ჰქონდათ და არც შეიძლებოდა ჰქონოდათ¹. ანტიკურ ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების ქონება ნიშნავდა პროკლესთან (განსაკუთრებით მისი „კავშირთან“ ურთიერთობას. რაც თარგმნასა და გადმოღება-განმარტებაში უნდა გამოხატულიყო. როგორც ითქვა, შეიძლებოდა ალექსანდრიაში თავშეფარებულ ფილოსოფოსებთან კავშირიც, როგორც ეს ჰქონდათ ოლიმპიოდორეს მოწაფეებს — ელიასს და დავითს, მაგრამ ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრების მიღება ამ გზით არ ნახულა. როგორც ცნობილია, იგი პროკლესთან გაჩერდა, როგორც შეჯამება ანტიკური ფილოსოფიისა, ხოლო დიალექტიკის (როგორც „ნეგატიური“ დიალექტიკის) განვითარებასთან ერთად, რაც ახალი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარების გამოხატულება იყო, ქვეყნის მთლიანობა იერარქიის პრინციპის გამოყენებაში დინახა.

ვისაც და რასაც ფილოსოფიის განვითარების ნიშანი ჰქონდა პროკლესთან, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის „ნათხის“ შეჯამებასთან, უნდა ჰქონოდა და ჰქონდა კიდეც კავშირი. ეს საქმე უკვე V საუკუნეში გაკეთდა, მისი საფუძველმდებელი პეტრე იბერი ალექსანდრიაშიც დადიოდა, სადაც არ შეიძლებოდა მისი ფილოსოფიური საქმიანობა არ სცოდნოდათ.

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ ზაქარია რიტორის მოთხრობა იმის შესახებ, რომ ალექსანდრიაში იყო ვინმე ფილოსოფოსი (V ს.) იოანედ წოდებული, რომ ამ იოანემ დაწერა წიგნი, რომელიც სახელგანთქმული მწერლის — პეტრე იბერის — სახელით გამოსცა, თითქოს, თავის შეხედულებათათვის მეტი პოპულარობის მინიჭებისათვის².

ჩვენ მაინცა და მაინც სარწმუნოდ არ მიგვაჩნია ამბავი იოანე ალექსანდრიელის შესახებ, მაგრამ არიან ისეთებიც, რომლებიც ამ ამბავს უფრო დადებითად უყურებდნენ³.

მართალია, თვითონ არეოპაგტიკის ფუძემდებლის პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დრო არ ემთხვევა დავით ფილოსოფოსის ასეთივე ხანას, რადგან დავითი VI საუკუნის მოღვაწეა, როგორც შეიძლებოდა ყოფილიყო ოლიმპიოდორეს მოწაფე, რომელიც აგრეთვე VI საუკუნეს ეკუთვნის. მაგრამ თუ V ს. ალექსანდრიაში არეოპაგტიკის ფუძემდებლის სახელი ეგოდენ გავრცელებული იყო, რომ მისი სახელით სარგებლობდნენ, ძნელად დასაშვებია, რომ

¹ ამათ შესახებ, სხვათა შორის, იხ. Zeller, Die Philos. d. Griech., მეოთხე გამ. რ., III, ლაიპციგი, 1903, გვ. 917-18.

² იხ. ამის შესახებ შ. ნ. უ. უ. ბ. იძე, Таина Псевдо-Дионисия... გვ. 16-18.

³ მაგალითად, ერნესტ პონიგმანი. იხ. მისი „პეტრე იბერი და დიონისეს ნაწერები“, რუს. გამოც., ჩვენი თარგმანითა და შესავალი წერილით, თბილისი, 1955.

პეტრე იბერის სახელის ხსენება ალექსანდრიაში V საუკუნეს გადაყვა და VI საუკუნემ მის შესახებ არაფერი იცოდა. ეს მით უმეტეს დაუშვებელია, რომ ელიასი და დავითი, ოლიმპოდორეს მოწაფეები VI საუკუნეში, ქრისტიანები იყვნენ, როგორც ეს აღნიშნულია ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მიერ, და გულგრილი ვერ იქნებოდნენ ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტოლოგიისათვის გამოყენებისადმი.¹ მართალია, ფილოსოფიის ისტორიკოსი მათი სახელების მიხედვით მსჯელობს, მაგრამ დავითის (და ელიასის) ქრისტიანობას არავინ უარყოფს და ეს მეცნიერული თვალსაზრისით არც საკიროა.

აკად. ნ. მარს ეს გარემოებანი არ ჰქონდა თავის განკარგულებაში რადგან მას აზრად არ მოუვიდოდა მეცნიერების მდგომარეობის მიხედვით XX საუკუნის დასაწყისში, რომ ზაქარია რიტორის მოთხრობას პეტრე იბერისათვის იოანე ალექსანდრიელის მიერ თავისი წიგნის მიწერის შესახებ რაიმე მნიშვნელობა ექნებოდა, გარდა პირდაპირი მისი დანიშნულებისა. არ შეიძლება მაინცდამაინც იმის მტკიცება, რომ ზაქარია აქ უდავო ფაქტს გადმოგვეცემდეს, მაგრამ ასეთი დოკუმენტი მაინც არსებობს, იგი პეტრე იბერის ალექსანდრიელ ფილოსოფოსებთან რაღაც უკუფენას წარმოადგენს და ისიც წმინდა იდეოლოგიურ-ლიტერატურული ხასიათისა: ამაზე გაჩუმება და ანგარიშში არ ჩაგდება მაშინ, როდესაც თითქმის არავითარი ცნობები არა გვაქვს ალექსანდრიელ ფილოსოფიურ მოღვაწეთა და, ყოვლის უწინარეს, დავით ფილოსოფოსის პეტრე იბერის იდეურ მემკვიდრეობასთან ურთიერთობის შესახებ, დაუშვებელია. ნ. მარსმა რომ ეს გარემოებანი ან არ იცოდა, ან ვერ შეაფასა ჯეროვნად ეს, როგორც ითქვა, გასაგებია, მაგრამ დავითის ფილოსოფიური ევოლუციის შემსწავლელთ დღეს უფლება არა აქვთ როგორღაც არ გახედონ VI საუკუნის ამბებს ალექსანდრიაში ფილოსოფიის დარგში იმავე VI საუკუნეში შესაძლებელი ფაქტების სხივზე. V—VI საუკუნეებში ხდება ანტიკური ფილოსოფიის, რომელიც ნეოპლატონიზმის სახით კიდევ აგრძელებდა არსებობას, ლიკვიდაციის პროცესი. ჰეგელი იმ ენრიკა მარსალი, რომ ნეოპლატონიზმმა, როგორც ანტიკურმა ფილოსოფიამ, დაამთავრა ორიგინალური განვითარების ხაზი. პროკლემ (გარდ. 481 წ.) თქვა უკანასკნელი სიტყვა ამ მიმართულებით. აქ ჰეგელი, ვიმეორებთ, უდავოდ მართალია. იგი შეცდა მაშინ, როდესაც, როგორც იდეალისტმა, განვითარების პროცესი ვერ დაინახა ლოგიკური სქემის იქით. ამან ხელი შეუშალა ჰეგელს გაეგო ის დიდი ნაბიჯი, რომელიც გადაიდგა ნეგატიური დიალექტიკის ხაზით პროკლეს ნიადაგზე აღმოცენებული ქრისტოლოგიური ფილოსოფიის მიერ, რომლის საფუძველმდებელი იყო პეტრე იბერი². მის საქმეს ისტორიაში არეოპაგატიკის სახელი შერჩა. დღეს, როდესაც გამოჩვეულია არეოპაგატიკის ნამდვილი შემქმნელის ვინაობა, ამ სიტყვას — არეოპაგატიკას — ისევე ცოტა კავშირი აქვს თვით ფილოსოფიურ იდეათა წყობასთან, რომელიც მის ქვეშ იგუ-

¹ „ოლიმპოდორეს მოწაფეები, რომელთა სახელეი ქრისტიანულ კონფესიონალობას მიუთითებენ, ელიასი და დავითი უნდა ყოფილიყვნენ“, Zeller, op. cit., გვ. 918.

² ამის შესახებ იხ. ჩვენი დასახ. ნაშრომი, ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი და ჰეგელი. „მნათობა“, 1956, XI.

ლისხმება, როგორც სიტყვა „აკადემიას“, რამდენადაც იგი ათინელი მოქალაქის სახელისაგან იწარმოება — აკადემოსისაგან, რომელმაც პლატონს მიწის ნაკვეთი მიჰყიდა, რომელზედაც პლატონმა შემდეგ თავისი სამეცნიერო დაწესებულება ააგო — პლატონის იდეათა სისტემასთან. ამდენად, შეიძლება სიტყვა არეოპაგიტია დარჩეს ხმარებაში ფილოსოფიურ-ისტორიული საკლასიფიკაციო მნიშვნელობით!

არეოპაგიტია, მაშასადამე, ცნობილი იყო ალექსანდრიაში. შეიძლება ზაქარია რიტორის ცნობა თავისი მიზანდასახულობით კრიტიკულ მოპყრობას საეპრობედეს, მაგრამ თვითონ ფაქტის, რომ არეოპაგიტია, როგორც ნეოპლატონიზმის (პროკლეს) გადამუშავებულ გაგრძელებას, ალექსანდრიაში იცნობდნენ. უარყოფა საფუძველს მოკლებულია. მაშასადამე, ალექსანდრიაში ცნობილია, რომ არეოპაგიტია ქრისტოლოგიური გაგრძელებაა პროკლეს (ანტიკური) ნეოპლატონიზმისა, რომ ეს ნეოპლატონიზმის სრულიად ახალი, ორგანული გაგრძელებაა. თუ ეს ამბავი, თანახმად ზაქარია რიტორისა, იცოდა V საუკუნის ალექსანდრიაში, არ შეიძლებოდა არა სკოდნებოდათ იმავე ალექსანდრიაში VI საუკუნეში. იმ დროისათვის არეოპაგიტია საიდუმლოებით იფარებოდა, ვიღაცეები ცდილობდნენ მის ირგვლივ მისტიფიკაციის ქსელის გაბმას, მაგრამ ეს არ ასუსტებს ფაქტს, რომ პეტრეს ნაწერები ცნობილი იყო იმდროინდელ ალექსანდრიაში.

განა დასაშვებია, რომ იმავე ალექსანდრიაში, სადაც ნეოპლატონიზმის ეპიგონები და, მათ შორის, ილიმპიოდორე წელში წყდებოდნენ ნეოპლატონიზმის არსებობის განსახანგრძლივებლად, არ სკოდნებოდათ უკვე V საუკუნეში შემუშავებული გრანდიოზული ისტორიულ-ფილოსოფიური ცდა ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი ფორმაციის (პროკლეს) გადამუშავების თანახმად ისტორიულ სარბიელზე ჩამომდგარი ქრისტიანული კულტურის მოთხოვნისა? განა კონფესიონალობა, როგორც ასეთი, ჰქმნიდა რაიმე სადემარკაციო ზაზს ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიის წიაღში და წარმართული და ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი თვით ნეოპლატონიზმის პრინციპებში სცვლიდნენ რაიმეს? აგრეც რომ ყოფილიყო და ჰეგელის იდეალისტური თვალსაზრისისათვის დაგვეთმო და გვეთქვა, რომ წარმართობა და ქრისტიანობა ნეოპლატონიზმის აგების სხვადასხვაობას მოასწავებდნენ, ელიასი და დავითი, თანახმად ისტორიული ცნობებისა. ხომ ქრისტიანები იყვნენ და როგორ შეეძლოთ მათ არ დაინტერესებულყვნენ ნეოპლატონიზმის ქრისტოლოგიის მიმართულებით გადამუშავებით?

საკვირველ ამბავთან გვაქვს საქმე: ალექსანდრიის ნეოპლატონიზმის უკანასკნელ წარმომადგენელ ეპიგონთა წრეში დავითი წერს ორ თხზულებას: „პორფირეს შეყუანილობის პროლეგომენებს“ და „ფილოსოფიის პროლეგომენებს“ და ამით წყდება მისი სამწერლო ფილოსოფიური საქმიანობა. მართალია, ზუსტად დადგენილი დავითის ცხოვრების თარიღები არა გვაქვს, მაგრამ

1 მონოგრაფიათა სერიას, რომელსაც ვამზადებთ, ეწოდება „არეოპაგიტია და დასავლეთის ფილოსოფია — ტ. I, პეტრე იბერი და პანთეისტური მატერიალიზმის ზოგიერთი წარმომადგენელი დასავლეთში“.

ირაკვევა, რომ საბერძნეთიდან დაბრუნებული დავითი სადაც ცხოვრობს ერთ ხანს, რომლის შემდეგ სამშობლოში დაბინავენას აპირებს, რაც არ გამოუვიდა, ცნობილ იდეოლოგიურ გარემოებათა გამო, და მიდის საქართველოში, სადაც სიკვდილამდე კიდევ ერთხანს ცხოვრობს. მისი ბერძნული წიგნები ითარგმნება სომხურად, ჩანს, VII—VIII საუკუნეებში ე. წ. სომხურ ელინოფილთა გავლენის პერიოდში, როდესაც დავითი უკვე ცოცხალი აღარ იქნებოდა და, მაშასადამე, მისი წიგნების სომხურად თარგმნაში მონაწილეობას ვერ მიიღებდა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ დავითის ფილოსოფიური მწერლობის შესახებ დასახელებული პერიოდის შემდეგ ცნობები არ მოიპოვება და, საზოგადოდ, ბევრი რამ სავსებით გაუგებარია.

ჩვენ არ შეგვიძლია მხარი დაუჭიროთ აკად. ნ. მარის მიერ დასახელებულ მკვლევართა დასკვნას, რომ დავით ანახტი ვითომცდა სრულიადაც არ იყო სომხურ ფილოსოფიასთან კავშირში, თითქოს ელიასსა და დავითს, როგორც ოლიმპიოდორეს მოწაფეთა, შორის ამ მხრივ არავითარი განსხვავება არ იყო, რადგან ელიასის თხზულებები, იმავე კომენტატორული ყაიდისა, ისევე ითარგმნა ბერძნულიდან სომხურ ენაზე და ელიასის ისევე არ მიუღია ამ თარგმნაში მონაწილეობა, როგორც დავითს.

საკითხისადმი ასეთი მიდგომა, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, არაფრით არ იქნებოდა გამართლებული. ჩვენ ყველაზე ნაკლები უფლება გვაქვს სომხური ფილოსოფიური კულტურისადმი ნ. მარს არაკეთილგანწყობილი დამოკიდებულება მივაწეროთ. ნ. მარს მხოლოდ არ ეგონა, თუ აღნიშნულ ფაქტიურ ვითარებას — დავითის მიერ მხოლოდ ბერძნულ ენაზე წიგნების დაწერასა და სომხურზე არაფრის, ვითომდა, დაწერას რაიმე ეშველებოდა. ნ. მარმა ყველაფერი სცადა, რომ დავით უძლეველი ქართულ ფილოსოფიურ კულტურასთან დაეკავშირებია; მან გამოიყენა არაქელ საუნეცის ცნობები, ცალკე სიტყვების ანალიზსაც გამოეყიდა არისტოტელეს სომხურ თარგმნაში,¹ თუმცა იქვე ეეჭვებოდა, რომ ეს თარგმანი დავით უძლეველს ეკუთვნოდა². აკად. ნ. მარს კარგად ესმოდა, რომ დავით უძლეველის შესწავლა ქართულ ფილოსოფიურ კულტურასთან კავშირის გარეშე შეუძლებელი იყო, მხოლოდ მას არ ჰქონდა მტკიცე დასაყრდენი ამის დასამტკიცებლად.

აკად. ნ. მარს რომ სცოდნებოდა, რომ არეოპაჯიტიკა, ესე იგი ნეოპლატონიზმის შემდეგი განვითარება ნეგატიურის დიალექტიკის განვითარების გზაზე, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების საქმე იყო, რომ პეტრე იბერის საქმეს ძალიან კარგად იცნობდნენ ალექსანდრიაში ჯერ კიდევ V საუკუნეში, მაშინ ნ. მარი არაქელ საუნეცის ამბავს სხვა თვალსაზრისით დაინახავდა და დავითის საქართველოსთან საბოლოოდ დაკავშირებას სხვანაირად გაიგებდა. აკად. ნ. მარი თუ უამისოდაც ფიქრობდა, რომ დავითის მოგლეჯა ქართული ფილოსოფიური კულტურიდან არ შეიძლებოდა, ამ ამბების ცოდნის ნიადაგზე იგი

¹ ლაპარაკია არისტოტელეს *περι ἑρμηνείας*-ს სომხური თარგმანის შესახებ, რომელიც 1883 წელს ვენეციაში

² II. H. M a p p. ციტ ნაშრ.. გვ. 43.

კიდევ უფრო განმტკიცდებოდა თავის რწმენაში. ამაშია, მიუხედავად იმ დროს ფაქტიური ვითარების ნაკლებობისა, აკად. ნ. მარის პოზიციის მნიშვნელობა დავითის საკითხში სხვისი შეტანისათვის. ეს თავისთავად ნათელი უნდა იყოს.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რამდენადაც ესა თუ ის კულტურული ერთეული ანტიკურის მიწურულსა და მომდევნო დროის დასაწყისში ფილოსოფიურ საქმიანობაში ებმებოდა, ეს ხდებოდა ამ ქვეყანაში პროკლესთან, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ორგანული განვითარების ერთგვარად უმადლეს წერტილთან, ურთიერთობის დამყარების გზით. ამდენად, ჰეგელის თეზა პროკლეს, როგორც ნეოპლატონისტური (და საზოგადოდ ანტიკური) ფილოსოფიის უმადლესი წერტილისა, უდავოდ ძალაშია. სხვა საკითხია, როგორ ხერხდებოდა ნეოპლატონიზმის განვითარება ახალი, ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე. არავის არ უძებნია, და არც შეიძლებოდა ეძებნა, თუ საკითხი მკვიდრ ნიადაგზე იდგა, ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის განვითარება დაეფუძნებია ნეოპლატონიზმის ალექსანდრიელი ეპიგონების საშუალებით.

რა ვუყოთ, რომ ფილოსოფოსი დავითი ალექსანდრიელი ნეოპლატონიკური ეპიგონების წრეში აღმოჩნდა; ამით არაფერი დაშავებულა. მან აქ ფილოსოფია ისწავლა იმდენად, რომ მოწაფეებიც კი ყავდა, რომელთაც ფაქტიურად ჩასწერეს მისი ლექციები და ამით მას ავტორობის სახელი შეუნარჩუნეს. მაგრამ თუ კაცმა ერთ ადგილს ფილოსოფია ისწავლა, ეს განა გვავალებს იგი მთელი მისი ფილოსოფიური საქმიანობით ამ მომენტს დაუუკავშიროთ, მასზე მიუბაძათ და მეტი გასაქანი აღარ მიეცეთ? ამის დაუშვებლობას კარგად გრძნობენ სომეხთა მკვლევარნი, როდესაც სურთ დავითი როგორმე ათენთანაც დააკავშირონ. ამ საკითხის გამო არ არსებობს ი. ა. მანანდიანის წინააღმდეგი დამაჯერებელი საბუთები. ი. ა. მანანდიანი კატეგორიულად აცხადებს, რომ „დავითი არასოდეს არ ყოფილა ათენში“.¹ ამის გამო დიდი კამათი არაა საქართველოში და არც იმაზე მსჯელობა — დაუუჯეროთ თუ არა სომეხურ ტრადიციებს. საკითხს სწყვეტს ქრონოლოგია: დავითი ოლიმპიოდორეს მოწაფეა, რომელიც VI საუკუნის მეორე ნახევრის მოღვაწეა. ამასთან დაკავშირებით დავითის მოღვაწეობა VI—VII საუკუნეების მიჯნაზე წარმოებს ალექსანდრიაში. ამ დროს ათენში ფილოსოფიური სკოლა უკვე დახურული იყო თანახმად 529 წ. იუსტინიანეს ედიქტისა და დავითს ფილოსოფიური საქმიანობის წრე აღარ ეყოლებოდა და ი. ა. მანანდიანი სავსებით მართალი უნდა იყოს.

დავითი რომ ალექსანდრიაში მოღვაწეობს VI საუკუნეში, ეს უდავო ფაქტია, რომ იქ მისმა მოწაფეებმა მისი ლექციები ჩაწერეს ორი წიგნის სახით „პროლეგომენები ფილოსოფიისა“ და „პროლეგომენები პორფირიოსის შეყუანილობისა“ — ესეც ფაქტია, მაგრამ აქ წყდება ყოველგვარი ცნობები. გამოდის, რომ მას თვითონ ბერძნულადაც არაფერი დაუწერია და არც სომეხური ნაწერი

¹ ი. ა. მანანდიანი ეყარება იმ გარემოებას, და სავსებით საფუძვლიანად, რომ დავითი არც ერთხელ არ იხსენიებს ათენის მოაზროვნეებს, რაც არ მოხდებოდა, რომ ის მათ წრეში ყოფილიყო.

ჩანს. რალა დარჩება საეკლესიო? განა ამ მდგომარეობას უშველის დავითის იზოლაცია მეზობელი ქართული აზროვნებიდან?¹

ეს კარგად გაიგო აკად. ნიკო მარმა და, რადგან არც სომხეთისა და არც საბერძნეთის მიმართულებით არავითარი პერსპექტივა დავითის მოღვაწეობის გასარკვევად არ ჩანდა, საქართველოსკენ წამყვან ცნობებს მიაპყრო თვალი. სამშობლოში დაბრუნებისას დავითის წინ დადგა საკითხი: ან სომხეთში დაბინავება და მოღვაწეობა, ან საქართველოში. მან მეორე აირჩია და ისიც იდეოლოგიური საბაზის გამო, როგორც ამას სომხური წყაროები გვამცნობენ და რასაც, ცნობილია, სომხური ფილოსოფიური ისტორიოგრაფია არ უარყოფს. როგორც არ უნდა იკითხოს მეცნიერებამ — რა უნდა ყოფილიყო მიზეზი ასეთი მძიმე საკითხის დადგომისა დავითის წინაშე, როგორც იქნებოდა მისთვის სამშობლოზე ხელის აღება და სხვა თავშესაფარის ძებნა? ესეც არ კმარა. მეცნიერებას არა აქვს უფლება არ დააყენოს საკითხი, რამ შეუწყო ხელი, რომ დავით ანახტმა საქართველო აირჩია თავისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სიკვდილამდე დარჩენილი დროისათვის ჩამყოფელ ადგილად?

დასაშვებია ჩვენი ჰიპოთეზის კრიტიკა იმის გამო, რომ ჩვენ, მსგავსად აკად. ნ. მარისა, მაგრამ სხვა მნიშვნელობით და სხვა ფაქტიურ მონაცემთა ნიადაგზე. შევასწორეთ და შევავსეთ ნ. მარის მიერ მიგნებული გზა დავითის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქართულ აზროვნებასთან კავშირში განხილვისა. უდავოა, რომ დავით ანახტის ქართულ აზროვნებასთან დამოკიდებულება დიდი პრობლემაა, რომლის გადაწყვეტა ძნელია, მაგრამ რომლის გვერდის ავლით და დავით ანახტის ქართულ ვითარებასთან მოწყვეტით საკითხი თუნდაც იმიტომ არ გადაწყდება, რომ თვითონ დავითმა ეს საკითხი სწორედ ქართველებთან დაკავშირებით გადაწყვიტა. მართალია, ჯერ არაა გარკვეული დავითის იდეოლოგიური მოტივები, რომლის მიხედვით ის სომხურ ვითარებას დაუპირისპირდა და მასთან კავშირი გაწყვიტა, მაგრამ ეს იქნა არ ნიშნავს, რომ ის არ უნდა გაირკვეს. ნ. აღონცი წერდა, როგორც აღინიშნა, რომ „სიმათლის დაქვეა ზღაპრების დანალექში (რომელიც, თურმე, შექმნილია დავითის პრობლემის ირგვლივ — შ. ნ.) აქამდე რჩება უძნელეს და უმნიშვნელოვანეს პრობლემად არმენისტიკისა“. ამ საკითხის ირგვლივ კვლევის შემდეგაც, სამწუხაროდ, ნ. აღონცის განცხადება მაინც ძალაში რჩება. მკვლევარმა ა. ბუსემ, რომელიც ზემოთაც იყო მოხსენებული, კიდევ უფრო ღრმად დააყენა საკითხი: „ბურუსი (დავითის ირგვლივ — შ. ნ.) არ გაიბნევა, თუ მისი გამოკვლევისათვის არ იქნა მოწოდებული სომხური ვერსია“¹. ა. ბუსე, როგორც ცნობილი ტექსტოლოგი, აქ გარკვეულ მოთხოვნას აყენებს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ დავითის წიგნის შესახებ საჭიროა მისი სომხურ

¹ ბერძნული წყაროს ცნობას, რომ არსებობს ფილოსოფიის ათი კატეგორიის დალაგება დავითის ნათქვამის მიხედვით“. „Εξήγησις τῶν δόξα κατηγοριῶν τῆς μινύσσιμουλας αὐτοματῆς Δόξῆς“ არ უარყოფს სომხური ისტორიოგრაფია.

² A. Busse, Davidis Prolegomena და სხვ., ბერლინი, 1904, ა. ბუსემ პირველად გამოსცა დავითის ბერძნული ნაშრომები და ამ გამოცემას წინასიტყვაობა წარუშტვარა.

ვერსიასთან შედარებამო. თავის უფრო აღრინდელ ნაშრომში იგივე ა. ბუსე დავითის საბერძნეთში მოღვაწეობის გასაშუქებლად საჭიროდ აღიარებდა „სომხურ წყაროს“¹. მაშასადამე, ა. ბუსე ასხვევებს ორ მოკენტს: „სომხურ წყაროებს“ და „სომხურ ვერსიას“ დავითის ნაწერებისა. პირველი მას მიანიხსნა საჭიროდ „დავითის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისათვის“, მეორე „დავითის წიგნის“ გარკვევისათვის. ნუ შევალთ იმის განხილვაში, თუ რამდენად მართებულია ეს გათიშვა ერთმეორისაგან „მოღვაწეობისა“ და „წიგნისა“ ისეთი მოაზროვნე მწიგნობარის მიმართ, როგორც იყო დავით ფილოსოფოსი. დავეთანხმობთ ა. ბუსეს, რომ ორივე ეს ამბავი საჭირო იყო „დავითის განააკუთრებით საბერძნეთში ყოფნის დროისათვის“ (ბუსე) და მისი წიგნის (ბერძნულის) გასარკვევად.

მაგრამ ასეთი დათანხმება არ კმარა, რადგან ვერც ერთი პირობის ანუ მოთხოვნის შესრულება ვერ ხერხდება: ა. ბუსეს მოთხოვნა დავითის წიგნის „სომხური ვერსიისა“ შეუსრულებელია, რადგან ასეთი ვერსია არ არსებობს. რა იქნებოდა იმაზე უკეთესი, რომ დავითის ორივე ბერძნული წიგნი სომხურ ენაზედაც მის მიერ ყოფილიყო დაწერილი. მაგრამ ეს ასე არაა: დავითი არ იყო ორენოვანი მწერალი, მისი წიგნები სხვების მიერ ითარგმნა სომხურად და ბერძნული ტექსტი იმ საზომად ვერ გამოადგება, როგორსაც „ვერსიისა“ სახით გულისხმობს ა. ბუსე.

ეს ერთი. მეორეა ის, რომ „სომხური წყაროები“, რომელთა დახმარებას ითხოვს ა. ბუსე, ისეთი ხასიათისაა, რომ ძნელია მათ დაკმაყოფილონ ა. ბუსეს მოთხოვნა. ავიღოთ მაგალითისათვის პირველივე წყარო, — „კამათი წმინდა ვარდაპეტებისა მოსესა და დავითისა დიოფიზიტებთან“ (576 წ.).¹ ეს ხელნაწერი წარმოადგენს აღრინდელი ეროვნული გადმოცემის ჩანაწერს. მისი მიხედვით შეუძლებელია დავითის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დადგენა. ოლიმპიოდორეს მოღვაწეობა VI საუკუნეს ეკუთვნის, ხოლო დავითის იმავე საუკუნის მეორე ნახევარს მიეწ. ბიზანტიის იმპერატორ თეოდორესთან (II-სთან) დავითის წარგზავნა სასწავლად V საუკუნის ნახევარს ვერ გადასცდებოდა (450 წ.). მაშასადამე, ან სააკისა და მესროპ მაშტოცის მიერ ვითომდა საბერძნეთში განათლებისათვის გაგზავნილი პირი ჩვენი დავითია, ანდა, თუ ეს დავითი სომეხთა სახელოვანი ფილოსოფოსია, მაშინ ის ოლიმპიოდორეს მოწაფე ისევე ვერ იქნებოდა, როგორც ორი ბერძნული „პროლეგომენა“-ს ავტორი. მოგვიანო ცნობებს თუ განზე დავტოვებთ, აღრინდელი წყაროები დავითის შესახებ დაახლოვებით ასევე ძნელი გამოსაყენებელია. ამდენად, ა. ბუსეს მოთხოვნა „წყაროების“ მიმართაც სასურველ მდგომარეობაში არაა.

მთელ ამ ვითარებაში ყველაზე ანგარიშგასაწევეია კონკრეტული მოთხოვნა ა. ბუსესი: სომხური ვერსიის შედარება დავითის ნაწერებთან, მხოლოდ ეს გა-

¹ A. Bisse. Die neuplatonische Auser der Jsagoge d. Porfirius (ნეოპლატონიკური გადმოცემა პორფირუს შესავლისა), ბერლინი, 1892, § 7.

² მოთაკებულთა კრებულში „წიგნი არსებათა“ ზემოთ დასახელებული ცალკე სათაურით.

რემოება განუხორციელებელია ფაქტიური საფუძვლის უქონლობის გამო. ა. ბუს-ს მოთხოვნა არსებითად მიიწევა ეხება დავითის წიგნის ანალიზს და ეს შეიძლება შესრულებულ იქნეს „სომხური ვერსიის“ არყოფნის დროსაც. რა იქნებოდა ასეთი ანალიზის დროს მთავარი მიზანი? თავისთავად ცხადია აქ მთავარი იქნებოდა არა ნეოპლატონიზმის გადმომღებთა დამახასიათებელი ამბები, რაც საერთოდ ცნობილია და ლოგიკურ-ფილოსოფიური აღნაგობის მხრივ ყველა კომენტატორთან ერთნაირია. მთავარი და საინტერესო იქნებოდა ის, თუ რა არის ამ საერთოდ ცნობილი ნეოპლატონიკურ-კომენტატორული ელემენტების იქით და გარდა. რა თქმა უნდა, ნეოპლატონიკური ხაზის გატარება ამა თუ იმ მწერლის თხზულებაში ეროვნული ფილოსოფიის თვალსაზრისით — იქნება იგი სომხური, ქართული, სირიული თუ სხვ., თავისთავად ერთგვარი ღირებულების მქონე იქნებოდა, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ კიდევ ცოტა რამ სხვა გვაინტერესებს: ხომ არ აქვს ასეთ მწერლობას რაიმე მათთვის დამახასიათებელი.

ასე ვიქცეოდით ჩვენ, როცა იოანე პეტრიწს ვსწავლობდით, და ქვემოთ კიდევ გვექნება ამაზე ლაპარაკი. ასევე უნდა მოვიქცეთ დავით ფილოსოფოსის შესწავლის დროსაც.

დავით ანახტი უქანასკნელი ნეოპლატონიკოსის — უმცროსი ოლიმპიოდორეს მოწაფეა (VI ს.). ალექსანდრიის ნეოპლატონიზმს მისი წარმომადგენლების სახით არაფერი ახალი არ უთქვამს და ვერც იტყოდა საქმის არსებითი მხარის მიხედვით. ამიტომ არც უნდა ველოდეთ. რომ ნეოპლატონიზმის ეპიგონები რაიმეს შეიტანდნენ მის განვითარებაში. მათი მიზანი იყო როგორმე გადაერჩინათ ნეოპლატონიზმის ძირითადი დებულებანი ისეთ პირობებში, როდესაც საზოგადოებრივი გარემო და ჯგუფები, რომლებიც ნეოპლატონიზმს, როგორც იდეოლოგიას, ამართლებდნენ და რასაც იგი ემყარებოდა, უკვე აღარ არსებობდნენ. ოლიმპიოდორეს ისტორიული როლი განისაზღვრებოდა ამ საქმისათვის მოღვაწეობით და მის იქით ფილოსოფიის ისტორია იტეს აღარავის ასახელებს¹.

რა თქმა უნდა, დასავლეთის მეცნიერებებს ასეთ წარმომადგენლებს შეუძლიათ ესა თუ ის ფილოსოფოსი, განსაკუთრებით აღმოსავლური წრიდან გამოსული, არ დაასახელონ თავის ევროპოცენტრისტულ ნელიდურობაში, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამის გამო თვით მოაზროვნენი არ არსებობდნენ. ყოველ შემთხვევაში, ოლიმპიოდორეს მომდევნო დროში, ე. ი. VI საუკუნის მიწურულში, დასავლეთში მეცნიერება უდავოდ სთელის ელიასისა და დავითის არსებობას. იმის გამო, რომ ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის (და მასთან ერთად ანტიკურის) შემოქმედებითი გზა შეწყდა პროკლესზე, ჩვენ არ შეგვიძლია დავასკვნათ, თითქოს ისეთი ნეოპლატონიკოსები, რომლებიც წინ არ წასულან, ახალი პრინციპები არ წამოუყენებიათ, მაგრამ ნეოპლატონიზმის სა-

¹ ცოფრი, რომელიც არ წყალობდა აღმოსავლეთის მოაზროვნეთ, პირდაპირ აცხადებს „ოლიმპიოდორე იყო უქანასკნელი მასწავლებელი პლატონური ფილოსოფიისა, რომელსაც გვსახელებენ“. (Olimpiodor ist der letzte Lehrer d. platonischen Philosophie, der uns genannt wird...). Zeller, op. cit., 919.

ფუძვლებსა და მიღწევებს მტკიცედ იცავდნენ. არ არსებობდნენ. ანტიკური ნეოპლატონიზმი თავისი უკანასკნელი სახით, ე. ი. პროკლეს ფორმაციისა, წინ არ წასულა, — არ უნდა დაგვავიწყდეს ჰეგელის „პროკლე, ვითარცა მწვერვალი ნეოპლატონიკური ფალოსოფიისა“, — მაგრამ ვიდრე საბოლოოდ არ მოისპო ნეოპლატონიზმის სოციალ-კლასობრივი დასაყრდენი, იგი ძველ დებულებათა ნიადაგზე მაინც მკვიდრდებოდა.

ასეთები იყვნენ უდავოდ ალექსანდრიელი ნეოპლატონიკოსები: ოლიმპიოდორე (უმცროსი) და მისი მოწაფეები: ელიასი და დავითი. მათი ისტორიული როლი ამოიწურებოდა ნეოპლატონიზმის ძირითად დებულებათა დაცვით; ამას მოითხოვდა ნეოპლატონიზმის წარმართული მიზანდასახულობა. აქედანვე გამომდინარეობდა საქმის მეორე მხარე: თუ წარმართული ნეოპლატონიზმი, სოციალურად ნიადაგამოცლილი, ლიკვიდაციას განიცდიდა, ნეოპლატონიზმის ამოცანები, ძველი პრინციპების ნიადაგზე დასმული, მაგრამ გადაუწყვეტელი, ახალი, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ნიადაგზე გაიშალა და თავის გადაწყვეტას ეზიარა. ახალი, ფეოდალური საზოგადოების მომზადებამ, „ერთისა“ და „პირველის“ თავისებურმა გაგებამ, საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი იერარქიის უკუმფუნელმა მსოფლგაგებამ დიალექტიკის ნეგატიური სახეების შეზღუდვების გზით შესძლო ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის განახლება და ახალი, IV ნეოპლატონიკური სკოლის შექმნა. ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი მოწოდებული იყო ანტიკურობის მემკვიდრეობის ახალი კულტურის ნიადაგზე მიღებისათვის. წარმართული ნეოპლატონიზმი მოკვდა ათენსა და ალექსანდრიაში, ვერავითარი კომპრომისული და შეგუების გზები მას ვერ გადაარჩენდნენ, რადგან ასეთი არც არსებობდა. ინერციით იქა და იქ შეიძლებოდა კიდევ შენარჩუნებულიყო ძველის რაღაც ფორმები, მაგრამ ისტორიული განვითარება რადიკალურად აყენებდა საკითხს.¹

აღსრულებულ წარმართულ ნეოპლატონიზმს ვაგრძელება არ ეწერა. ელიასი და დავითი (განსაკუთრებით დავითი) ქრისტიანები იყვნენ და ობიექტურად მათი გზა წარმართული ნეოპლატონიზმიდან ქრისტიანული ნეოპლატონიზმისაკენ უნდა წასულიყო.

ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი იყო არეოპაგიტკა და, ვისაც წარმართულ ნეოპლატონიზმთან ერთად სიკვდილი არ ეწერა, არეოპაგიტკას უნდა გაჰყოლოდა. ასეთია ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაცია, რომელიც გვავალდებს, თუ გვაინტერესებს — და ჩვენ წინ სწორედ ეს ამოცანა დგას, გავარკვიოთ, რადგან ყოველგვარ მონაცემს აქეთ მივყევართ — ხომ არაა დავითის ნაწერებში ცნობილი ნეოპლატონიკური ელემენტების გარდა ისეთი რამ, რაც მას არეოპაგიტკასთან ანათესავებს.

ის გარემოება, რომ არეოპაგიტკა, როგორც IV ნეოპლატონიკური სკოლა,

¹ ცუდი იმ შემთხვევებში მართალია, როდესაც ოლიმპოდორეზე აზბობს, „რომ არა-ვითარ ახალ რამეზე იგი პრეტენზიებს არ ატყობდა“, Zeller, op. cit., გვ. 918.

ქართულია და მისი ფუძემდებელი ქართველი ფილოსოფოსი — პეტრე იბერი იყო. უნდა ვიფიქროთ სრულიადაც ვერ შეგვიშლის ხელს მეცნიერულ კვლევადიებაში. ჩვენ მეცნიერული გზის მონაცემებს მივყევებით და ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში ასეთი ობიექტური მონაცემები არსებობს. ამაზე ვაპყარებთ ჩვენს პიპოთეზას და მის ფარგლებში ჩვენი კვლევის არც მეთოდს და არც შედეგს არავის არ ვახვევთ თავზე. მონაცემები, რომლებიც გვაუალებენ დავით ფილოსოფოსის საკითხი დავაყენოთ ასე და არა ისე, შეჯამების სახით შემდეგია: დავით ფილოსოფოსი ალექსანდრიელ ნეოპლატონიკოსთა (უმცროსი ოლიმპიოდორეს) მოწაფეა. არის ცნობა, რომ მას დაუწერია (ან მის მსმენელებს ჩაუწერიათ) ბერძნულად ორი „პროლეგომენა“. ამის შემდეგ არაფერი არაა გარკვეულად ცნობილი დავითის შესახებ — არ ვიცით სად გაატარა მან დრო ალექსანდრიის შემდეგ: ათენში მისი ყოფნა არ მტკიცდება (მანანდიანი და სხვ.). ამის შემდეგ ის მოკლე ხნით ჩადის თავის სამშობლოში (სომხეთში), მაგრამ კონკლექტი მოუღის იქ გარკვეულ წრეებთან, სტოვეებს მას და ს ა ქ - რ თ ვ ე ლ ო შ ი მ ი ყ ვ ე ბ ა სირიაში მყოფი ქართველების — პეტრე იბერის მოწაფეების კვალს. საქართველოში ათაეებს დავით ანახტი თავის ცხოვრებას.

ყველა ამ ამბავს გარეგნულად რომ შევხედოთ, მაშინ შეიძლებოდა მისგან და მის საშუალებით ვერავითარი საკვლევი გზა ვერ გვენახა. მაგრამ ფაქტებისათვის გარეგნულად მიღგომა ხომ მეცნიერული საქმე არ იქნებოდა. თავისთავად სომხეთიდან წამოსვლა და საქართველოში თავშესაფარის პოვნა მაინცდამაინც არაფერზე მიუთითებს, მაგრამ განა ასეთ უბრალო ამბავზეა აქ ლაპარაკი? საკითხი ეხება მოაზროვნეს, რომელსაც წიგნები დაუწერია, სომხეთში იდეოლოგიურად ვერ შეწყობილა გარკვეულ წრეებთან და საქართველოში წამოსულა პეტრე იბერის მოწაფეებთან ერთად.

ასეთ პირობებში ჩვენ არათუ უფლება გვაქვს, — ვალდებული ვართ ვიკითხოთ: რა ხასიათის იყო ის უთანხმოება, რომელიც გამოიჩვენა დავითსა და იმ მწიგნობართა შორის? დავითმა, თანახმად ცნობისა, ამხილა ეს წრეები, ე. ი. კამათი და დავა გაუშარტა მათ, რამაც შექმნა დავითისათვის მდგომარეობა, რის შემდეგ მას სომხეთში არ გაეჩერებოდა და საქართველოში გადასახლდა. საკითხი პირდაპირ უნდა დაისვას: სომხეთში მონოფიზიტობის ბატონობის ხანაა, ქალკედონის განხეთქილება ჯერ კიდევ ცოცხალია და დიდხანს სუსხიანი იქნება. ნათელია, რომ სომეხ მწიგნობართა ხსენებულ წრეებთან უთანხმოება დავითს მხოლოდ ამ სიბრტყეში უნდა მოსვლოდა. ეს გარემოება ოდნავადაც არ საჭიროებდა დავითი დიოფიზიტების მომხრედ გამხდარიყო. მას ფრიად დამახასიათებელი პოზიცია ეჭირა, რომელიც არც მონოფიზიტური იყო ვიწრო მნიშვნელობით და არც დიოფიზიტური; მაგრამ ესეც საკმარისი იყო მათთან კავშირის გასაწყვეტად. პეტრე იბერსა და მის მომხრეებს სწორედ ასეთი პოზიცია ახასიათებდა. ადამიანის გაღვივრება ანუ თეოზისი — მოძღვრება, რომელიც წამოაყენა პეტრემ და გადასცა თავის მოწაფეებს, რომელთაც, ცხადია, ეს გარემოება ისე მტკიცედ ვერ შეინარჩუნეს გარ-

კვეული პირობების გამო, დამახასიათებელი იყო პეტრე იბერიისა და მისი სკოლისათვის.¹

მეცნიერებას არ შეუძლია გვერდი აუაროს ამ გარემოებას. თუ დავითი დასავლეთიდან, თავისი წიგნების დაწერის შემდეგ, პირდაპირ დაბრუნდა სამშობლოში და მას უთანხმოება მოუვიდა სომხეთის მონოფიზიტებთან, უნდა მის ნაწერებში მოინახოს ამის ასახსნელი მიზეზი. თუ ასეთი რამ იქ არ აღმოჩნდება, მაშინ უნდა მივკვლევდეთ იქნეს, სად და როდის შეითვისა დავით ანახტმა იდეები, რომლებიც მონოფიზიტობას არ ეგუებოდნენ. ამ მდგომარეობიდან არ შეიძლება განყენებული ცნებების დიალექტიკით გამოსვლა, რადგან საქმე გვაქვს ისტორიასთან და ცნების ფორმალური მიმართება ვერ გვიშველის. ეს ტიპიური იდეალისტური ახსნა იქნებოდა, ისტორიულ სიტუაციასა და დოკუმენტაციას ერთნაირად მოწყვეტილი.

ფილოსოფიის ისტორიის ზოგადი კურსი ვერ დაისახავს მიზნად მონოგრაფიად გადაიქცეს, ამ შემთხვევაში, დავით ანახტზე. მაგრამ ჩვენ მაინც უნდა ვაჩვენოთ, რა იდეურ ნიადაგზე მიატოვა ანახტმა სომხეთი და საქართველოში სამუდამოდ გადასახლდა. ამ საკითხის გვერდის ავლა დაუშვებელია, რადგან დავით ანახტის იდეურ ისტორიაში ეს ერთადერთი არა „ზღაპრული“ ელემენტია, ისტორიულად დადგენილი და მეცნიერების მიერ აღიარებული.

საქმის ვითარებას ჩვენ აქ მოკლედ მოვხაზავთ. დავით ანახტი ტიპიური ნეოპლატონიკოსია. მის ნაშრომებში მოცემულია ყოველივე, რაც ახასიათებდა ნეოპლატონიზმს თავიდან ბოლომდე. როგორც ნეოპლატონიზმის სკოლიდან გამოსული, იგი კიდევ უფრო მტკიცედ იცავს ამ დებულებებს და არაფერი ახალის შეტანა თავის ნაწერებში არც გაუკეთებია და არც ევალებოდა გაეკეთებია. შეიძლება მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით ვილაპარაკოთ დავითის შეხედულებათა სისტემაზე, მაგრამ ეს ნეოპლატონიკურ შეხედულებათა სისტემაა და მეტი არაფერი. ამის დამამტკიცებელია ის გარემოება, რომ ელიასი და დავითი ძირითადად ერთსა და იმავე „შეხედულებათა სისტემას“ წარმოადგენენ, რაც ცნობილია და აღიარებული.

არის მეორე მხარე და ეს ღირსია უფრო გაღრმავებული შესწავლისა. იგი ეხება დავით ანახტის არისტოტელესადმი დამოკიდებულებას: არ უნდა ხაზგასმა, რომ ეს დავითთან მოცემული მატერიალისტური და არისტოტელური აზრები ყველა ნეოპლატონიკოსის საერთო ნიშანია. ავიღოთ მაგალითი ქართული ფილოსოფიიდან. იოანე პეტრიწი, როგორც ნეოპლატონიკოსი, არისტოტელეს ემყარება სრულიად გარკვეულად. აქ მხედველობაში მისაღებია არა მარტო მოვლენათა მიმართ მისი ორგვარი მიდგომა, რომელთაგან ერთი მისგანვე წოდებულია მიდგომად „ბუნებისა თანა“ და ფაქტიურად არისტოტელეს თვალსაზრისს წარმოადგენს. არა, აქ უფრო მეტიცაა. პეტრიწი, ეხება რა თავისი მუშაობის სიძნელის. აონიშნაგს. რომ თუ ხელისშეწყობა ექნებო-

¹ იბ. ჩუენი Таина Псевдо-Дионисия, გვ. 12, და სხვ.

და „რომელ ენაშიცა ენისადა განმეწყო და ხელდაცა ეილოსოფოსთა განცდისა მიეარისტოტელურა და ღმრთის მეტყუელება ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა“¹. რაზეა აქ ლაპარაკი? იოანე პეტრიწი ამბობს, თუ ხელისშეწყობა მექნებოდა — ფილოსოფიურ ენასაც დავამუშავებდი და ღმრთისმეტყველებას, რომელიც ნივთისაგან მიუხებელად ითვლება, ე. ი. არა მატერიალისტურად, ნივთისაგან დაშორებულად, იმასაც არისტოტელესდაგვარად ავაგებდიო. უკანასკნელ დაპირისპირებას იოანე პეტრიწისათვის უდავოდ ის აზრი აქვს, რომ ღმრთისმეტყველებაში, ე. ი. ფილოსოფიაში, ის არისტოტელესდაგვარად მატერიალისტურ ელემენტს შეიტანდა.

ნიშნავს ეს, რომ ი. პეტრიწმა რაღაც განსაკუთრებული დამოკიდებულება და კავშირი დასახა არისტოტელესადმი და რომ იგი მატერიალისტურ გზას დააღდა? ოდნავდაც არა. როგორც ტიპიური ნეოპლატონიკოსი თავის ძირითად დებულებებში, იოანე პეტრიწი არ მიიჩნევს სწორედ მარტოოდენ იდეალისტურ „ნივთისაგან მიუხებელი“ ფილოსოფიის („ღმრთისმეტყველების“) აგებას და არისტოტელეს თვალსაზრისზე დგომას ამჯობინებს, რათა მას ფილოსოფიაში „ბუნებისა თანა“ თვალსაზრისი, ანუ ნივთის მომენტი შეაქვს.

ასეთივე სურათია ყველა ნეოპლატონიკოსთან და, ამდენად, თითოეული მათგანის განსაკუთრებული შეხედულებათა სისტემის ძებნა ზედმეტი იქნებოდა. სხვა საკითხია, თუ რომელიმე მათგანს ამის იქით აქვს კიდევ ისეთი რამ, რაც, ცხადია, ნეოპლატონიზმთან (და, მაშასადამე, პლატონთანაც) დაკავშირებულია, მის ნიადაგზე დგას, მაგრამ რაღაც თავისებურს, ასახსნელს შეიცავს. იოანე პეტრიწის შესახებ უკვე აღნიშნული იყო, რომ ეს არის პროკლეს „კავშირის“ არეოპაგისტული წაკითხვა.

მეცნიერული კვლევაძიება მოითხოვს, უკეთეს ეს საჭიროა, დაისვას საკითხი — არის თუ არა დავით ფილოსოფოსის ნაწერებში, განსაკუთრებით „ფილოსოფიის პროლეგომენებში“, ისეთი რამ, რაც ერთგვარ კავშირშია ნეოპლატონიზმთან, მაგრამ მისგან მაინც ზოგიერთი მხარით განსხვავდება? იმისდა მიხედვით, თუ როგორ გადაწყდება ეს საკითხი და რა ხასიათის აღმოჩნდება ის აზრთა წყება, ანუ ცალკეული შეხედულებანი რომელიმე ძირეულ საკითხზე, შეიძლება ზოგი რამ გაირკვეს დავითის იდეური განვითარების საქმეში. დავითის ლოგიკურ ნაშრომში — „პროლეგომენი პორფირეს შესავლისა“ არსებითად მოცემულია ის ლოგიკური ნაკადი, არისტოტელედან წამოსული, რომელმაც, კერძოდ, პორფირეს სახით მხოლოდ ფორმულირების თვალსაზრისით შექმნა ზოგიერთი ტექნიკური გაუმჯობესებანი, რომლებიც შეფასებულ იქნა შემდგომი ფილოსოფიური მუშაობის მიერ და არსებითად უცვლელად დარჩა მასში.

საფიქრებელია, რომ გაცილებით მეტი მნიშვნელობა აქვს დავითის მეორე თხზულებას — „ფილოსოფიის პროლეგომენებს“, რომლებშიაც დაწყებული თვით ფილოსოფიის ცნებიდან, ვიდრე ადამიანისა და ღმერთის მიმართებისა და სიკეთის აბსოლუტურობის იდეამდე, ისეთი აზრები ტრიალებს, რომლებ-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 222.

ბიჭ საეხსებით ნეოპლატონიზმზე არ დაიყვანებდა. უნდა გვახსოვდეს, რომ ძირითადში ნეოპლატონიზმი ასეთი თუ ისეთი სახით შეიცავდა ამ შეხედულებათა მოსამზადებელ მომენტებს.

ქართული ფილოსოფიის ურთიერთობა დაეით ფილოსოფოსთან დაკავშირებულია „ფილოსოფიის პროლეგომენში“ გამოთქმულ ფილოსოფიის ერთ-ერთ განმარტებასთან. ეს განმარტება შემოუნახავს „კალმასობის“ ავტორს, იმ „კალმასობის“, რომელიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ერთგვარ ისტორიულ შეჯამებას წარმოადგენს. ამაზე უფრო მკაფიოდ გვეჩვენება ლაპარაკი ქვემოთ „კალმასობისათვის“ მიძღვნილ საგანგებო თავში. იქ ნაჩვენები იქნება, რომ სწორედ ის განმარტება, რომელიც დაეითის წიგნშია მოყვანილი, „კალმასობის“ ავტორმა ქართული ფილოსოფიის მინაღწევიარის სახით შეინახა. ეს განმარტება ქართულად ასე იკითხება:

„ფილოსოფია არის ღმერთისათვის მიმსგავსება, ადამიანის ძალის შესაბამისად“¹. ეს დებულება, მეორე განმარტებასთან ერთად, რომელიც „ღვთაებრივ და ადამიანურ საქმეთა შესწავლას“ ეხება, გამოკრიფა ქართულმა აზროვნებამ დაეითის „პროლეგომენებიდან“ და თავის მარჯვნივ შეიტანა. ეს უმნიშვნელო ფაქტი არ უნდა იყოს. ჩვენ აქ გვაქვს ქართული მოგვიანო ფილოსოფიური აზროვნების მიერ, როცა სომეხურ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან კვლავ დაახლოვება ხდება, აღრინდელ, ქართულ აზროვნებასთან არსებული კავშირის სომეხური რედაქციითა და გაფორმებით გამოყენება. ჩვენ ვნახავთ, რომ ასევე მოხდა იოანე პეტრიწის გამოცემა: პეტრიწის პროკლეს „კავშირის“ თარგმანითა და კომენტარით ჯერ ისარგებლა სომეხურმა აზროვნებამ (XIII საუკ.), ხოლო შემდეგში (XVIII ს.) იმავე ძეგლების კვლავ სომეხური გაფორმებით ისარგებლა ქართულმა აზროვნებამ. ეს არაა კანონი, მაგრამ ისტორიულ-სააზროვნო სიტუაციას ისე გამოხატავს, რომელსაც ანგარიში უნდა გაეწიოს.

როდესაც ნ. მარი სრულიად მართებულად ეძებდა დაეით ანახტის ქართულ წრეებთან დაახლოვებას, მას არაქელ სჟუნეცის მოწმობისა და ორიოდ სევეკო ენობრივი ფაქტის მეტი არაფერი ჰქონდა ხელთ. დღეს ჩვენთვის ნათელია, რომ არაქელ სჟუნეცის ამბავი უფრო მეტის მაჩვენებელია, ვიდრე ეს ნ. მარს და სხვებს ეგონათ. მონოფიზიტურ სომეხურ გარემოსთან დაპირისპირებისათვის ნ. მარს არ გააჩნდა ისეთი შესაძლებლობა, როგორც იყო მონოფიზიტობა-დიოფიზიტობასთან იმ თავისებური მიდგომის გამოყენება, რომელიც თვითონ ნ. მარმა აღნიშნა პეტრე იბერის მიმართ². აკად. ნ. მარი მისული იყო ქვეშარტებამდე; მას ხელთ ჰქონდა ორი ფაქტი: დაეით ანახტის ქართველებ-

¹ დაეითი, ფილოსოფიის პროლეგომენები—ფილოსოფიის მეოთხე განმარტება: ფ:ღმთი ფიქტის ტიპისთვის მძეპ არა და ანხმანუჯეა მუხტბრთის სიტყვა: ტიპისთვის აქ რსგავსებას¹ ნიშნავს და არა „მიმსგავსებას“ და უბალოვთეა მძანაჯ-ის ცნებას. იგი შეუხადებულია „ღვთაებრივ და ადამიანურ საქმეთა შესწავლით“, ოც ფილოსოფიი მეორე განმარტებითაა აღნიშნული

² „ცხოვრება პეტრე იბერისა“, 1896, მარის გამოცემა, წანისიტყვაობა, სადაც ნ. მარი იმეითი გამპრიახობით აღნიშნავს, რომ ყველას სურდა პეტრე იბერი მათი კაცი ყოფილიყო, მაგრამ ის თვითონ არც ერთის მომხრე არ იყო.

თან დაახლოვებისა, სომხური წყაროთ დადასტურებული, და პეტრე იბერის პოზიცია, რომელიც არც მონოფიზიტებს უდგებოდა და არც დიოფიზიტებს. ამ ორი ფაქტის მცოდნეს ესაჭიროებოდა კიდევ ერთი გარემოება — იმის ცოდნა, რომ პეტრე იბერი არეოპაგიტის ფუძემდებელი იყო. აკად. ნ. მარის დროს ეს ამბავი ცნობილი რომ ყოფილიყო, ცხადია, დავით ანახტის ქართული აზროვნებასთან ურთიერთობის საკითხს ნ. მარი კიდევ დააყენებდა და კიდევ გადაწყვეტდა. შეიძლება საამისოდ იმ დროს მაინც გაძნელებულიყო დავით ანახტის ფილოსოფიური იდეების შედარებითი ანალიზი არეოპაგიტის ისეთი დებულებების მიმართ, როგორც იყო ადამიანისა და ღმერთის მიმართების — „ომოიოზისის“ ანუ „თეოზისის“ თეორია, სიკეთის აბსოლუტურობის იდეა და სხვ., მაგრამ აკად. ნ. მარისათვის აქ მაინცადამაინც შეუძლებელი არაფერი იყო.

ჩვენ, დავემყარეთ რა აკად. ნ. მარის მართებულ ამოსავალ მომენტსა და საბოლოო მიზანს, მხოლოდ შევავსეთ იგი დავით ანახტის საკითხში იმ მასალით, რომელიც ნ. მარს აკლდა იმის ასახსნელად — რა იდეები უნდა ყოფილიყო, რომლებმაც დააშორეს დავით ანახტი თავის წრეებს და ქართველ მწიგნობრებთან დაახლოვეს. როგორც ცნობილია, ნ. მარის მასალის ჩვენი შევსება პეტრე იბერსა და არეოპაგიტის შორის მიმართების გარკვევას დაუწყარა და კვლევის არც სრულიად ნათლად მოიხაზა. ჩვენ არ ვამტკიცებთ, რომ პეტრე იბერისაგან შეითვისა დავით ანახტმა ის იდეები, რომლებიც არის მის „პროლეგომენებში ფილოსოფიისა“, რომლებიც ღმერთისა და ადამიანის ერთბუნებოვნობას კი არ ამტკიცებს, უფრო სწორად, ღმერთის განმტკიცებას კი არ აღიარებს, არამედ ადამიანის „გაღმერთებას“ — რა თქმა უნდა, ამ გარემოების ფილოსოფიური გაგებით („ომოიოზის“, „თეოზის“), რაც დავით ანახტის ბერძნულ ტექსტში ნათლად იკითხება. როგორც აღინიშნა, ეს იდეა ადამიანის გაღმერთებისა, ღმერთთან მიახლოვებისა, ისე როგორც სიკეთის აბსოლუტურობისა, რომელიც მოამზადა ნეოპლატონიზმმა, მაგრამ საბოლოოდ დაამუშავა არეოპაგიტის შემქმნელმა, ცნობილი იყო ალექსანდრიაში. ეს უკანასკნელი გარემოება, როგორც ფაქტი პეტრე იბერის სახელისა და იდეების ალექსანდრიაში არათუ გავრცელებისა, არამედ მისი მწიგნობრულ-ლიტერატურულად შეთვისების, დადასტურა ცნობილმა ისტორიკოსმა ზაქარია ჩიტორვა. მამასა-დამე, დავით ანახტს, ისე როგორც ყველა ალექსანდრიაში VI საუკუნეში, არ შეიძლებოდა არ სცოდნებოდა პეტრე იბერის იდეები. სრულიად არ იყო საჭირო დავით ანახტი პეტრეს დამოწაფებოდა და ეს ქრონოლოგიურადაც შეუძლებელი იყო. პეტრე იბერი 488 ან 491 წ. გარდაიცვალა, დავით ანახტის ფილოსოფიური წიგნი — „ფილოსოფიის პროლეგომენები“ დაიწერა VI საუკუნის მეორე ნახევარში. მამასადამე, აქ ლაპარაკია იმ იდეებზე, რომლებიც ქრისტიანულმა ნეოპლატონიზმმა წამოაყენა ნეოპლატონიზმის პროკლეს სახით დამთავრების შემდეგ, როგორც მისი გაგრძელება ახალი, ქრისტიანული კულტურის ნიადაგზე. ამის შემდეგ ორი გზა იყო დარჩენილი — ან ნეოპლატონიზმის ეპიგონებთან კავშირი, რომლებიც ფილოსოფიური თვალსაზრისით უკვე ნეოპლატონიზმის დაკნინებისა და ლიკვიდაციის ხანას წარმოადგენდა, ან ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული გაგრძელებისა, რისთვისაც საჭირო შეიქმნა პროკლეს

დიალექტიკას განვითარება ნეგატიური დიალექტიკის სახით, რაც „ნეგატიური“ და „პოზიტიური“ თეოლოგიის ავტორმა პეტრე იბერმა დაამუშავა.

არ გვგონია, რომ სწორი გზით წასვლას ნიშნავდეს დავით ფილოსოფოსის, რათაც არ უნდა დაჯდეს, მოვლევჯა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის პერსპექტივებისაგან და ეპიგონებისაგან მისი შებრუნება, რაც ნიშნავს ისტორიულ-ფილოსოფიურად უდავო რეაქციას¹. რა თქმა უნდა, მეცნიერული მონაცემები ჩვენი წინამძღოლი და დავით ფილოსოფოსის საკითხში ძნელია სომეხ-ქართული სააზროვნო თანამშრომლობის გვერდის ახვევა.

ფილოსოფიის ისტორიის კურსში ჩვენ მეტის თქმა არ შეგვიძლია². მომავალი კვლევა-ძიება აღნიშნული საკითხის თვალსაზრისით უნდა იწარმოოს ორი შიშართულეობით: დავით ანახტის ნაშრომში ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ელემენტების გამოვლენისა და ამავე დავითის სწორედ ანეით იღებების ქართულ აზროვნებაში გამოყენების უფრო ახლობელი მოკვლევებისა. თავისთავად ცხადია, რომ ეს მასალები შეიტანს მეტ გარკვეულობას სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიურ ურთიერთობაში.

2. იოანე პეტრიწი და სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობანი

სომეხ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობათა კვლევა ახალი საქმე არაა. როგორც აღინიშნა, ამ საკითხს წინათაც ეხებოდნენ, მაგრამ ასეთ ცდებს შემთხვევითი და სპორადული ხასიათი ჰქონდა. ცნობილია, რომ იოანე პეტრიწის სახელთან დაკავშირებით ჩვენი საკითხის კვლევა მეტის სისტემატურობით აკად. ნ. მარმა დაიწყო. დავით ანახტის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ქართულ კულტურასთან დაკავშირებით კვლევა, როგორც ვნახეთ, ნ. მარს არ გამოუვიდა, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ ის მიხვდა სომეხ-ქართული აზროვნების დაკავშირებით განხილვის მნიშვნელობას, მას დროის პირობების მიხედვით აკლდა სათანადო მასალები. მან მხოლოდ აღნიშნა და დამტკიცებაც სცადა, რომ დავით უძლეველი ქართულ კულტურასა და აზროვნებასთან კავშირში იყო, მაგრამ მისი კვლევის პერსპექტივებს საკვლევი ფაქტების გამოუმკლავებლობამ მალე დაუდო საზღვარი, დავით ფილოსოფოსის ამბავი უფრო აღრინდელი იყო, მის საქმეს მართლაც „ბურუსი ჰქონდა გარსმოვლებული“ და ამ ბურუსის გაფანტვა ძნელი საქმე აღმოჩნდა.

რას წარმოადგენდა იოანე პეტრიწი სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობისათვის და მოახერხა თუ არა აკად. ნ. მარმა მის საკვლევ საგანში

¹ პროგრესიულობა ფილოსოფიაში არა სისტემის, არამედ მეთოდის საკითხია, როგორც ზემოთაც აღნიშნეთ კ. მარქსის მითითებაზე დამყარებით.

² ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩვენი მოხსენება ამიერკავკასიის ფილოსოფიურ სესიაზე, თეზისები, თბილისი, 1957 წ.

გარკვევა? აი საკითხი, რომლის გადაწყვეტა ნათელს გახდის რის თქმა მოხერხდება იოანე პეტრიწის ნაშრომის შესახებ და რისი თქმა მაინც არ მოხერხდება. ამიტომაც ავიღეთ განსახილველად სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ეს პირველი ცდა, როგორც შესავალი ამ მეორე საკითხის საკვლევად.

ნ. მარს კარგად ესმოდა იოანე პეტრიწის ნაშრომის მნიშვნელობა სომხურ-ქართული სააზროვნო-კულტურული მსოფლიოსათვის. „სომხურ-ქართული მსოფლიოსათვის საზოგადოდ, წერდა ნ. მარი, ... იოანე პეტრიწის შრომებს, მათ შორის პირველ ადგილზე პროკლეს „კავშირის“ ტექსტს, სპეციალური მნიშვნელობა აქვს“¹. რატომ მართო პროკლეს დასახელებული წიგნის ტექსტს— ეს საკვებით გასაგები არაა, მაგრამ თვით ფაქტი იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს ამ წიგნის გადმოღებისა და განმარტებისა უდავოდ სწორადაა დახასიათებული და სომხურ-ქართული კულტურულ-ფილოსოფიური წარსულის არც ერთი ძეგლი ისე ნათლად არ უჩუფენს ამ წარსულის ძირითად ტენდენციებს, როგორც დასახელებული ძეგლი. ცხადია, ნ. მარს ტექსტი მიაჩნდა აქ მთავარ მაჩვენებლად და ამის გამო მან მიზნად დაისახა პროკლეს წიგნის თარგმნის სომხურ-ქართული ტექსტის კვლევა.

არც ეს იყო საკვებით გამართლებული. ჩა უნდა მოეცა პროკლეს „კავშირის“ სომხური და ქართული ტექსტის შედარებას? ბევრი არაფერი და სრულყოფილად არც მოუცია ბევრი არაფერი. გასაგებია, რომ ნ. მარმა, მართალია მისი კვლევის საგანი იყო იოანე პეტრიწი როგორც ქართველი ნეოპლატონიკოსი, მთავარ მიზნად მაინც სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის გამორკვევა სცადა ამ საშუალებით, მაგრამ რა უნდა მოეცა ტექსტის შედარებას, როდესაც უამისოდაც ცნობილი იყო, რომ სომხურ ენაზე პროკლეს „კავშირის“ თარგმნა არა ბერძნული დედნის მიხედვით, არამედ ქართული ენისაგან. რა უნდა გაერკვია ამ ფაქტის დოკუმენტალური აღიარების შემდეგ სომხურ-ქართული ტექსტების შედარებას?

სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობისათვის იოანე პეტრიწის შრომის ნიადაგზე სხვა რამე უფრო მნიშვნელოვანი იყო. იგი წამოიჭრა სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში და მისთვის პასუხის გაცემა იყო საჭირო პირდაპირ და ყოველგვარი მერყეობის გარეშე. ამ საკითხის გასაგებად საჭიროა აღსდგეს მოკლედ ისტორია იოანე პეტრიწის ნაშრომის შესახებ სომხურ-ქართულ ურთიერთობაში.

როგორც ვიცით, იოანე პეტრიწმა ნემესიოსის წიგნის „ბუნებისათვის კაცისა“ გადმოღების შემდეგ გადმოიღო ქართულად პროკლეს „კავშირის“; ყველა ისტორიული მონაცემის მიხედვით, ეს მოხდა XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე. ცნობილია, რომ იოანე პეტრიწმა, როგორც ამას თვითონვე აღნიშნავს, მეორედ გადმოიღო პროკლეს „კავშირის“ ქართულად. ეს მეორედ ანუ „კუთაღად გადმოღება“, როგორც ის ამბობს, გამოწვეულ იქნა ერთგვარი გარკვეულობის შეტანის მიზნით საკითხთა ცოდნაში, ვინაიდან პირველ გადმოღებას არ

¹ H. H. Mapp, დასახ. ნაშრომი, გვ. 33.

მოყვა ასეთი შედეგი და „სხუასა აღუჩნდის სხუად“¹. ამასთან დაკავშირებული უნდა იყოს, რომ იოანე პეტრიწმა გადმოღების კომპოზიციის თვალსაზრისითაც კი სხვა გზა აირჩია, ვიდრე პირველმა გადმომღებელმა: პროკლეს „კავშირის“ ტექსტის ყოველ თავს იოანე პეტრიწმა, გადმოღებასთან ერთად, განმარტება მიაყოლა კვალდაკვალ. ისე, რომ ეს განმარტებული თავები, როგორც წესი. უფრო დიდია მოცულობით და ტევადი შინაარსითაც, საკითხებით, ვიდრე გადმომღებულ ტექსტს ორიგინალისა. ეს ხაზგასმა გადმოღების თავისებურებისა გამართლებულია განსხვავებით, რომელიც არსებობდა ორ გადმოღებას შორის: პირველსა, რომელიც, როგორც ვიცით, წარმოადგენდა პროკლეს წიგნის თავების გამოკრეფასა და გარდათქმას, და მეორეს შორის, რომელიც მთელი პროკლესეული ტექსტის გადმოღება იყო, ვრცელი განმარტების დართვით.

1248 წელს, დაახლოებით 150 წლის შემდეგ, იოანე პეტრიწის ტექსტით პროკლეს „კავშირის“ და პეტრიწისავე „განმარტებით“ გადათარგმნილ იქნა სომეხი ბერის სიმონის მიერ სომხურ ენაზე. 1651 წელს სიმონ გარნელმა დაწერა სომხურ ენაზე თარგმნილი პროკლეს „კავშირის“ ტექსტის სომხური კომენტარი, რომელიც ამიერიდან დაერთო სომხურ ენაზე პროკლეს „კავშირის“ ტექსტს ნაცვლად ქართულსა. 1757 წელს სომხური ენისაგან ეს კომენტარი სიმონ გარნელისა, ქართულიდან თარგმნილ (იოანე პეტრიწის მიხედვით) სომხურ ტექსტთან ერთად, გადმოთარგმნილ იქნა ხელახლად ქართულ ენაზე.

ასეთი იყო სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის სურათი პროკლეს „კავშირის“ თარგმნის ნიადაგზე, სადაც ნამდვილი კულტურული ურთიერთობის სურათი გაიშალა: სომეხმა მწიგნობრებმა გადათარგმნეს ქართულიდან პროკლეს „კავშირის“ თავის ენაზე იოანე პეტრიწისავე კომენტარით. შემდეგში, ოთხასი წლის შემდეგ სომხურ ენაზე დაიწერა, ქართულიდან გადაღებულის ნაცვლად, სომხური კომენტარი, რასაც თავისი ერთგვარი მიზეზი ჰქონდა. ამავე კულტურული კავშირის ნიადაგზე ქართველებმა ერთი საუკუნის შემდეგ გადათარგმნეს ქართულად როგორც ტექსტი პროკლეს „კავშირისა“, ისე მისი კომენტარი (სიმონ გარნელისა). ორი მეზობელი ერის კეთილი კულტურული კავშირის ამბავი ამ ისტორიული ფაქტებით ისეა მოცემული, რომ გაუგებარი არაფერია.

მაგრამ აკად. ნ. მარმა წამოაყენა დებულება, რომ ვინაიდან ქართულიდან თარგმანი 1248 წელს შეასრულა ქალკედონიტობის მოძრაობის სომეხმა მწიგნობარმა და გადათარგმნა აგრეთვე ქალკედონიტის (იგულისხმება იოანე პეტრიწის) „განმარტება“, ამას უნდა გამოეწვია სიმონ გარნელის მიერ ახალი კომენტარის დაწერა ქართულიდან გადმოღებული სომხური ტექსტისათვის. ეს მოსაზრება შეიძლება არ იყოს სინამდვილეს დაშორებული. ჩვენ საკმარისად ვკვლიეთ, რომ იოანე პეტრიწი პროკლეს „კავშირის“ კითხვისას პეტრე იბერის, ე. ი. არეოპაგეტიკის თვალსაზრისზე დადგა და სომეხ მწიგნობართათვის ეს გარემოება ისევე მიუღებელი იქნებოდა, როგორც რამდენიმე საუკუნის წინ

¹ იოანე პეტრიწი, თხზულებანი, II, გვ. 210.

დავით ანახტის იდეები, რომლებიც, შეიძლება, იმავე მიზეზით სომეხ მონო-ფიზიტათვის მიუღებელი აღმოჩნდა. ამის გამო გასაგებია ისიც, რომ სიმონ გარნელის კომენტარმა ერთბაშად შეცვალა ქართული ტექსტი პეტრიწისა¹.

კონფესიონალური მოტივი, აკად. ნ. მარის მიერ წამოყენებული, როგორც ითქვამს, სიმონ გარნელის კომენტარის ასახსნელად, საეკვეაო, გამომდგარიყო ისეთი დებულების გასამართლებლად, თითქოს ქართულიდან სომხურად პროკლეს „კავშირის“ ტექსტის მთარგმნელი სიმონი იცნობდა აღრინდელ სომხურ ტექსტს, რომელიც ვითომცდა იყო გადმოთარგმნილი პირდაპირ ბერძნული პროკლესეული დედნიდან. აკად. ნ. მარი პირდაპირ წერს: „სიმონს, პროკლეს წიგნის ქართულიდან მთარგმნელს, შეეძლო უგულვებელეყო ძველი სომხური თარგმანი უშუალოდ ბერძნულისაგან, კიდევ რომ სცოდნებოდა მას იგი“². ცოტა ამის ზემოთ ნ. მარი ამბობს, რომ სიმონ ბერს შეეძლო არ ცოდნოდა სომხური აღრინდელი თარგმანის არსებობა³. ეს პასუხია სიმონ ბერის განცხადებაზე, რომ მის, სიმონ ბერის მიერ პროკლეს „კავშირის“ ტექსტის ქართული ვიდან თარგმნამდე არ არსებობდა სომხურად პროკლეს ტექსტიო.

აკად. ნ. მარი კარგად იცნობს იაკობ დაშიანის გამოკვლევას, რომელიც ეხებოდა პროკლეს „კავშირის“ სომხურ ენაზე აღრინდელ თარგმანს პირდაპირ ბერძნული ენიდან, მხოლოდ აეტორს არგუმენტაციას უწუნებს და მის მიერ ფაქტიური მდგომარეობის არცოდნას მიუთითებს. ჩვენი მიზნებისათვის აკად. ნ. მარის პოლემიკა იაკობ დაშიანის წინააღმდეგ საინტერესო არაა⁴. აქ ორი საკითხია ერთიმეორეში არეული: ა) პროკლეს „კავშირის“ სომხურ ენაზე უფრო აღრე არსებობის შესახებ, ვიდრე იგივე ტექსტი ქართულიდან სომხურად გადათარგმნებოდა, და ბ) ქართული თარგმანის ბერძნულიდან გადათარგმნა და უკვე აქედან სომხურ ენაზე გადათარგმნა. როგორადაც არ უნდა გართულებულიყო საკითხი პროკლეს „კავშირის“ სომხურად თუ ქართულად თარგმნის შესახებ, ერთი რამ უდავოდაა აღიარებული როგორც სომხურ, ისე ქართულ სათანადო ლიტერატურაში — სახელდობრ ის, რომ 1248 წ. შესრულებული პროკლეს „კავშირის“ თარგმანი გაკეთებულია ქართული, იოანე პეტრიწისეული ტექსტიდან, ისე როგორც შემდეგ — 1757 წელს ქართული განმეორებითი თარგმანი პროკლეს დასახელებული წიგნისა შესრულებულია სომხური ტექსტიდან, სიმონ გარნელის კომენტარით. ამით, ცხადია, საკმაოდ დადგენილია პროკლეს „კავშირის“ ტექსტის მნიშვნელობა სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობისათვის, მაგრამ წამოიჭრა საკითხი — ხომ არ არსებობდა უფრო აღრე; ე. ი. 1248 წლამდე, სომხური ტექსტი, გადმოთარგმნილი პირდაპირ ბერძნულისაგან, და თუ არსებობდა, ხომ არ შეიძლებოდა, რომ იოანე პეტრიწის თავისი თარგმანი ბერძნულიდან კი არა, არამედ ამ აღრინდელი სომხური თარგმანიდან შეესრულებია.

¹ H. Я. Мapp, დას. ნაშრ., გვ. 12.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 11.

თითოეული აღნიშნული საკითხთაგანი ცალკე აღებული ერთგვარ სიახლეს წარმოადგენს, მაგრამ ლოგიკური თანმიმდევრობისა და მიმართულების თვალსაზრისით ჯერ საჭიროა იმ საკითხის გარკვევა, რომელიც სომხურ ენაზე პროკლეს „კავშირის“ აღრიხდელი თარგმანის არსებობას ეხება. უამისოდ, ცხადია, მეორე საკითხის დასმაც არ შეიძლებოდა, რადგან საამისოდ ფაქტიური საფუძველი არ იქნებოდა.

აქად. ნ. მარი მართალია, როცა ის აყენებს დებულებას, რომ პროკლეს „კავშირის“ სომხური თარგმანი უნდა არსებულებოდა, მაგრამ ის ამ ამბებს ზოგადი მოსაზრებითა და სომხურ-ბერძნული ლიტერატურული ურთიერთობიდან აღებული ანალოგიებით ამტკიცებს. ამდენად, ნ. მარის არგუმენტაციისა გზა ამ შემთხვევაში ვერ ჩაითვლება შეუბღალავად. ნ. მარი მოუთითებს სომხეთში არსებულ საფილოსოფიო ვითარებას VII—VIII საუკუნეთა მიჯნაზე, როდესაც ფილოსოფიური ინტერესი სომხეთში დიდი იყო და იგი იმავე დროს ბერძნებთან დაახლოვებით საზრდოობდა. ეს დაახლოვება ბერძნულ ფილოსოფიურ ნაწარმოებთა გადმოღებაში გამოიხატა და, ნ. მარის თქმით, „ძნელია იმ აზრთან შეერიგება, რომ სომხებმა გაუჰყვეს შემთხვევა გადმოეთარგმნათ იმავე დროს პროკლეს“¹.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ნ. მარის დებულება — სომხებს უნდა ჰქონებოდათ უფრო ადრე პროკლეს „კავშირის“ თარგმანი სწორი უნდა იყოს, მხოლოდ, როგორც გაიარკვევა, ნ. მარისაგან განსხვავებით ეს ამბავი უნდა მომხდარიყო არა VII—VIII, არამედ უკვე VI საუკუნეში. მხოლოდ ჩვენ ამ დებულებას ნ. მარის ზოგადი მოსაზრებებით არ ვადასტურებთ. ზემოთაც აღინიშნა, რომ ანტიკურ ფილოსოფიურ იმეკვიდრობასთან ასე თუ ისე შეხებაში მოსულ ხალხს უნდა ჰქონებოდა პროკლეს სწორედ „კავშირის“ თარგმანი და, შეაძლებლობის მიხედვით, კომენტარი. ეს საზღვრავდა მის კულტურულ და ფილოსოფიურ რაობას. სომხები, ქართველებთან ერთად, ეკუთვნოდნენ იმ კულტურულ ოჯახს, რომელსაც ანტიკური ფილოსოფიური შემკვიდრება პროკლეს სისტემატიზაციის სახით უნდა აეთვისებინა და აითვისა კიდევ.

ამიტომ, ჩვენ რომ წინააღმდეგი ვართ სომხური ფილოსოფიური კულტურის ანტიკურობასთან ნეოპლატონიზმის ეპიგონებისა და არა პროკლეს მეოხებით დაკავშირებისა. სომხეთს, როგორც იმდროინდელი კულტურული მსოფლიოს ერთ-ერთ მოწინავე ერს, უნდა ჰქონებოდა პროკლეს „კავშირის“ თარგმანი (და შეიძლება კომენტარიც), რადგან იმ პირობებში ეს იყო ფილოსოფიური სიმწიფის მოწმობა, რომლის უფლება სომხებს სხვებზე ნაკლებად არ ჰქონდათ. ნეოპლატონიკური ფილოსოფია, მიუხედავად ჰეგელის იდეალისტურ-ლოგიკური სქემების კარნახისა, არ გათავებულა პროკლეს: გათავდა ნეოპლატონიზმი, როგორც სისტემა, და არა მისი პრინციპები („ნეგატიურის“ დიალექტიკა და

¹ Н. Я. Майр, Учитель. № 2, с. 13.

სხე). განვითარება ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის გზით წავიდა და არეოპაგოტიკის შექმნაში გამოიხატა¹.

ნ. მარიც ხელდავდა რაღაც კავშირს სომხურ და ქართულ აზროვნებას შორის იმ ადრინდელ პერიოდში და იგი, როგორც აღინიშნა, და ვ ი თ უ ძ ლ ე ვ ე - ლ ი ს ქ ა რ თ უ ლ ა ზ რ ო ვ ე ბ ა ს თ ა ნ და კ ა ვ შ ი რ ე ბ ა შ ი გა მ ო - ხ ა ტ ა. მის დროს რომ ნეოპლატონიზმის IV სკოლის საკითხი გარკვეული ყოფილიყო, ნ. მარს არ დასკირდებოდა ზოგადი მოსაზრებით მტკიცება, რომ სომხურ ფილოსოფიას უკვე ადრე უნდა ჰქონებოდა კავშირი პროკლესა და, განსაკუთრებით, მის ეპოქალურ ნაშრომთან — „კავშირთან“. ახლა თანდათანობით ყველაფერი ირკვევა და ყველა ხაზით იმ მომენტთან მივდივართ, სადაც სომხებს ისე, როგორც ქართველებს, უნდა გადაეღახათ ანტიკური ნეოპლატონიზმის საზღვრები და ახალი კულტურის ნიადაგზე მის განვითარებას ზიარებოდნენ. ამიტომ სრულიად ნათელია, რომ სომხებს რაღაც სახით პროკლე, როგორც ანტიკური ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი სიტყვა და იმავე დროს მისი განვითარების ამოსავალი წერტილი, უნდა სცოდნებოდათ და სათანადო გადმოღებაც პროკლეს წიგნისა უნდა ჰქონებოდათ პირდაპირ ბერძნულიდან სომხურ ენაზე.

ეს უკვე ზოგადი ანალოგიები და საერთო მოსაზრებები კი არაა, არამედ სრულიად გარკვეული ისტორიულ-კულტურული სიტუაცია, კონკრეტული შინაარსის მქონე.

სრულიად დასაშვებია, რომ იმ პირობებში, რომლებაც გამოიწვია სომეხთა ერის მომდევნო მძიმე ისტორიულმა ბედმა არაბთა ბემოსევიტ დაწყებული, განადგურდა და მოიპოო არა ერთი ძეგლი და მათ შორის, საფიქრებელია, პროკლეს „კავშირის“ თარგმანი, მხოლოდ 1248 წ. დაისვა ეს საკითხი კვლავ, მაგრამ ამ დროისათვის არსებულ სიტუაციაში მან სათანადო გადაწყვეტილება მიიღო; ე. ი. ქართულიდან გადაითარგმნა.

მაგრამ, ვიდრე ეს საკითხი დაისმებოდა, საჭიროა შევეხოთ ზემოთ წამოჭრილ საკითხს: თუ შესაძლოა, რომ „კავშირის“ სომხური თარგმანი იმთავითვე, ე. ი., ყოველ შემთხვევაში, VI საუკუნეში, არსებობდა, ხომ არაა ასევე შესაძლებელი დავუშვათ, რომ იოანე პეტრიწის თარგმანი შესრულებულია ამ ადრინდელი სომხური თარგმანიდან? მეცნიერებაში მტკიცედაა აღიარებული როგორც სომხური მეცნიერების, ისე უცხოურისა და ქართული მეცნიერების მიერ, რომ 1248 წ. სიმონის მიერ სომხური თარგმანი შესრულებულია ქართული ტექსტისაგან. ამას არ უარყოფდნენ ისინიც კი, ვინც შესაძლებლად აღიარებს, რომ იოანე პეტრიწის ქართული ტექსტი თითქოს გადმოთარგმნილია იმ ადრინდელი სომხური ტექსტიდან, რომელიც ბერძნული ტექსტის პირდაპირი თარგმანი უნდა ყოფილიყო. აკად. ნ. მარი მხარს არ უჭერს ამ აზრს გარკვეულად. ის კმაყოფილდება არაპირდაპირი საბუთებით, რომელთაც უნდა დაამტკიცონ, რომ სომხური ლიტერატურა იცნობდა პროკლეს XIII საუკუნემდე. რა თქმა უნდა, დღევანდელი საქმის ვითარების მიხედვით სრულიად ზედმეტია

¹ იხ. ამის შესახებ ჩვენი წერილი — ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის ზოგი საკითხი, ვესტნიკი „მანათობა“, 1956, № 11, გვ. 61.

ისეთი ხასიათის საბუთები, როგორცაა ნ. მარის მიერ არმენოლოგ კანიბირისა და სხვების წინააღმდეგ მოყვანილი.

აკად. ნ. მარისა და, ცხადია, ჩვენი საკითხის დასამა-განზილვაში სხვა მონაწილეთა მუშაობის დროს არ იყო ცნობილი მთავარი ფაქტები, რომლებიც საქმეს პროკლეს „კავშირის“ ქართული თარგმანის შესახებ სრულიად გარკვეულ მიმართულებას აძლევენ და მით სომხურ-ქართული ტექსტების ურთიერთობასაც არკვევენ.

იმ დროს იოანე პეტრიწის მითითება იმ გარემოებაზე, რომ მისი გადმოღება პროკლეს „კავშირის“-სა მოხდა მეორედ („კუალად გადმოღებად“), რომ ამ საკითხთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობამ აიძულა ი. პეტრიწი ხელმეორედ შეესრულებინა ეს თარგმანი და სხვ., არ იყო გასაგები, რადგან არავის არ მოდიოდა აზრად, თუ ვინ იყო ის პირველი გადმომღებელი და სხვ. ამიტომ, თუ ზოგიერთ სხვა, ისტორიული ხასიათის ფაქტებს არ მივიღებთ მხედველობაში, ვისმე შეეძლო ეფიქრა იოანე პეტრიწის თარგმანის სხვა რაიმე წყაროზე. მაგრამ დღეს, როდესაც ნათელია — ვინ იყო პროკლეს „კავშირის“ ის პირველი გადმომღები ქართულ ენაზე და ნათელია ისიც, რომ ის გადმომღებელი ქართველი კაცია, როგორც ზემოთ იყო დადგენილი, კერძოდ, იმ ფაქტიდან, რომ ლაპარაკია ქართველებისათვის ფილოსოფიური ცნებების ამოხსნის შესახებ. ყველა ეს სრულიად ნათელს ჰყოფდა, რომ იოანე პეტრიწი პროკლეს წიგნის თავის გადმოღებას უკავშირებს იმ პირველ გადმოღებას. რომლის მიმართ თავისას იგი სთვლის „კუალად გადმოღებად“¹.

მაშასადამე, იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს „კავშირის“ გადმოღება იმთავითვე განპირობებული იყო გარკვეული ფაქტით: ქართულად პროკლეს „კავშირის“ პირველი გადმოღებით. როგორც ზემოთ იყო დადგენილი, პროკლეს წიგნის ორ ქართულ გადმოღებას შორის პრინციპული განსხვავება არაა, არამედ — მხოლოდ კომპოზიციური. პეტრე იბერმა პროკლეს წიგნი გადმოიღო ქართულად (V საუკუნეში) სულ სხვა წესით, ვიდრე იოანე პეტრიწმა (XI საუკუნეში). მათ შორის, როგორც ვიცით, მოცულობით განსხვავებაც დიდი: პირველი ოცდათორმეტი თავია, მეორეში იმდენივე, რამდენიც პროკლესთან—211. ამრიგად, პროკლეს წიგნის ორ გადმოღებას შორის იმდენად მკიდრო კავშირია და იმდენად ცნობილია, რომ ორივე ისინი შესრულებულია ბერძნული ტექსტის მიხედვით, რომ ი. პეტრიწის თარგმანის ვითომდა ადრე არსებული სომხური თარგმანიდან გადმოღებას გასამართლებელ დასაყრდენი ეცლება. უნდა ვიფიქროთ, რომ პროკლეს „კავშირის“ სომხური ადრინდელი თარგმანი შესაძლოა VI საუკუნიდანაა, მაგრამ არ არსებობს არავითარი საბუთი, რომ იოანე პეტრიწმა თავისი თარგმანი მის მიხედვით შეასრულა. ზემოთ ნათელი გახდა, რომ პეტრე იბერის მიერ გადმოღებული პროკლეს „კავშირის“ ქართული (და ბერძნული) ტექსტი და იოანე პეტრიწის მიერ შესრულებული თარგმანი („კუალად გადმოღება“) იმავე პროკლეს წიგნისა ერთი ისტორიულ-კულტურული კომპლექსია, რომლის ერთი ნაწილის, როგორც ზემოთ ვნახეთ, მეორისაგან

¹ იოანე პეტრიწი, თხზულებანი, II, გვ. 219.

მოწყვეტა დაუშვებელია. ჩვენ ნათლად ვხახეთ, რომ იოანე პეტრიწი კითხულობს პროკლეს ტექსტს პეტრე იბერის, ე. ი. არეოპაგეტიკის, როგორც გარკვეული დისციპლინის, თვალსაზრისით. ჩვენ ამისი მრავალი მაგალითი ვხახეთ თავის ადგილზე და მათ აქ აღარ ვიმეორებთ. მაშასადამე, თვითონ ტექსტსა და მის განმარტებას ი. პეტრიწი თარგმნის ამ სიტყვის ძველი ქართული მნიშვნელობით, არეოპაგეტიკის თვალსაზრისითა, და, მაშასადამე, იოანე პეტრიწს არ შეეძლო პროკლეს წიგნის თავისი თარგმანი გაეკეთებია სხვა რომელიმე წყაროს მიხედვით. თუ არა ბერძნულის.

გავიხსენოთ აქ მხოლოდ ორიოდ სიტყვით, რომ პეტრე იბერმა პროკლეს წიგნის თავისებური, კომპოზიციურად მიზეზთა პრობლემის ირგვლივ შემოკრეფილი და 32 თავად გადმოკეთებული, ტექსტი პროკლეს წიგნისა ორენაზე გააკეთა: ბერძნულსა და ქართულზე¹. ამ წიგნზე კიდევ დაგვეპირდება ცოტა რამის თქმა ჩვენ წინ წამოჭრილი საკითხის საბოლოოდ ნათელსაყოფად, მაგრამ ახლა უნდა დავიხსომოთ, რომ იოანე პეტრიწს პეტრე იბერის პირველი გადმოღების გამოყენება შეეძლო მხოლოდ იმავე თვალსაზრისის მიხედვით.

თვით იმ გადმოღების ისტორია, რომელიც პეტრე იბერს უკავშირდება და რომელიც თავის ადგილზე იყო განხილული, ყველაფერში არ ეთანხმება იმას, რაც აკად. ნ. მარს აქვს წარმოდგენილი ზოგიერთი წყაროს მიხედვით. პეტრე იბერის მიერ შესრულებული პირველი ბერძნულ-ქართული გადმოღება ერთნაირად დიდ როლს თამაშობდა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. როგორც ვიცით, ეს ის წიგნია, რომელსაც შემდეგ „მიზეზთა წიგნი“ (Liber de causis) ეწოდა და რომლის დებულებები გარკვეულ პერიოდში მთელი დასავლეთის აზროვნებამ გამოიყენა. ამდენად, ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში პროკლეს აზროვნებას ეცნობიან არა იოანე პეტრიწის შემდეგ, არამედ პეტრე იბერის პირველი გადმოღების შემდეგ. ეს გარემოება ნ. მარსის დროს ცნობილი არ იყო. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მთელ ლაპარაკს იოანე პეტრიწის მიერ ვითომდა აღრინდელი პროკლეს „კავშირის“ ტექსტისაგან დამოკიდებულების შესახებ საბაბი აღარ ექნებოდა. ახლა კი ნათელია, რომ ქართული აზროვნება დაუკავშირდა ანტიკურს პროკლესაგან ამოსვლით, მაგრამ მისგან წინ წასვლით ქრისტიანული ანუ ნეოპლატონიზმის IV სკოლის მეოხებით. დაახლოვებით ამავე დროს უნდა შესულყო პროკლეს ნეოპლატონიზმის მიღწევები სომხურ ფილოსოფიაში.

პროკლზე გაჩერება ან მისგან უკან წასვლა არ მომხდარა ქართულ ფილოსოფიაში. არ უნდა მომხდარიყო ეს არც სომხურში. პეტრე იბერის (და იოანე ლაზის) მიერ შესრულებული გადმოღება პროკლესი არ იყო ტექსტუალური თარგმანი — იგი ინტერპრეტაცია იყო, რომელიც პროკლეს გადამუშავებას ისახავდა მიზნად. ასეთი იყო ფილოსოფიის ისტორიის ზოგადი ამოცანა.

¹ როგორც ზემოთ აღინიშნა, პეტრე იბერმა „კავშირის“ გადმოღების ეს რედაქცია იერუსოლემის (იოანე ლაზის) სქემის მიხედვით გააკეთა, როგორც ეს აღნიშნული აქვს თავის წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, II, 9.

და პეტრე იბერმა (იოანე ლაზთან ერთად) ეს საქმე გააკეთა¹. თუ სომეხური თარგმანი პროკლეს ტექსტს მიჰყვებოდა, იგი არ იყო ვალდებული პეტრე იბერის ინტერპრეტაციას გაჰყოლოდა. ყოველ შემთხვევაში, სომხეთის მოაზროვნეებს ეს განსხვავება კარგად ესმოდათ, როდესაც ისტორიულ უბედურებათა პირობებში პროკლეს წიგნის სომეხური აღრიხდელი თარგმანი დაიკარგა და XIII საუკუნეში კვლავ დაისვა საკითხი პროკლეს სომეხური ტექსტის მოპოვებისათვის, მის მთარგმნელად ქართული ენიდან სომეხი მწიგნობარი-ქალკედონიტი გამოვიდა. ეს არ გამოხატავდა სავსებით არეოპაგიტულად წაკითხული და ინტერპრეტირებული ტექსტის შემქმნელის განწყობას. ცნობილია, რომ პეტრე იბერი გულგრილად შეხვდა 451 წლის ქალკედონის კრების გადაწყვეტილებას².

მაგრამ აქ თუ მდგომარეობა მაინც გაურკვეველი რჩებოდა. სიმონ გარნელის საქმე 1651 წლისა სავსებით გასაგებია: ოფიციალურ სააზროვნო წრეებს სომხეთში არ შეეძლოთ ხელგაშლით მიეღოთ იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს წაკითხვა და განსაკუთრებით კი მისი „განმარტება“, რადგან იგი თავიდან პოლომდე არეოპაგიტული გაგების ნიშნის ქვეშ იდგა. აქ მოხდა სრულიად ბუნებრივად იგივე, რაც დაახლოებით ერთი საუკუნის შემდეგ მოხდება საქართველოში 1757 წელს სომეხურიდან კვლავ ქართულად პროკლეს წიგნისა და მისი სომეხური კომენტარის გადათარგმნის დროს³.

რაც შეეხება პეტრე იბერის მიერ შესრულებულ პროკლეს წიგნის პირველ გადმოღებას, იგი, როგორც ითქვა, არაა პროკლეს თარგმანი ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ სრულიად თავისებური გადაკეთება პროკლეს იდეებისა სწორედ იმ მიმართულებით, სადაც მათ ის ცვლილება უნდა განეცადათ, რომელიც პროკლეს მიერ გარკვეულ საფეხურამდე მიყვანილი ნეოპლატონიზმის შემდგომ განვითარებას მოასწავებდა. ამაში იყო ისტორიული აზრი და მნიშვნელობა პროკლეს ნააზრევისა. მის შესახებაც შეიძლება გვეთქვა, რომ იგი იყო უკანასკნელი მოაზროვნე ანტიკურობისა და ამოსავალი ახალი, ქრისტიანიზებული ფილოსოფიისა. პეტრე იბერმა ეს გაიგო და ისტორიული ამოცანა გადაწყვიტა, ამაში იყო მისი ფილოსოფიური საქმიანობის უაღრესი მნიშვნელობა.

პროკლეს პრობლემა მთელის სივრცით უნდა დადგეს სომეხურ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობაში. ის გარემოება, რომ პროკლეს „კავშირნი“-დან გადაკეთებული ამ წიგნის შემოკლებული დალაგება XVI საუკუნეში გადათარგმნა ლათინური ტექსტიდან, რომელზედაც იგი ნათარგმნი იყო არაბულიდან 1187 წელს გერპარდ კრემონელის მიერ, სომეხმა მწიგნობარმა სტეფანე პოლონელმა, არ ეუთვნის იმდროინდელ ხანას პროკლეს შესვლისა სომეხურ-

¹ სირიული ვარიანტი „მიზნთა წიგნისა“, აღნიშნულ გარემოებათა დამადასტურებელი მიღება იქნა საქართველოს სსრ სამეცნიერო აკადემიის მიერ ბიოტანეთის მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებიდან და ჩვენს განკარგულებაშია.

² იხ. ამის შესახებ ჩვენი Таина Псевдо-Дионисия Ареопагита, 1942.

³ ცნობილია, რომ ანტონ კათალიკოსი, როგორც აღნიშნულია, ფრთხილად შეხვდა სომეხურიდან ქართულად გადმოთარგმნილ პროკლეს წიგნს და რისხვას უგზავნიდა ამ საქმიანობის ხელის შემწყობელთ. აქაც კონფესიონალური ცალმხრივობის გამოვლენა იყო.

ქართულ ფილოსოფიურ საქმიანობაში, რომელიც ჩვენს პრობლემას უშუალოდ ეხება. მიუხედავად ამისა, სტეფანეს თარგმანი არაა მოკლებული მნიშვნელობას სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიისათვის, რომელიც არა მარტო XVI საუკუნეს აღწევს, არამედ, როგორც ვიცით, უფრო გვიანაც სწვდება. კულტურულ-ფილოსოფიურ ურთიერთობათა ამ ხაზზე სომეხი მწიგნობრის სტეფანე პოლონელის საქმეს თავისი ადგილი უჭირავს.

ამ გარემოებას თავისი მნიშვნელობა მით უფრო აქვს, თუ მისაღებად იქნება აღიარებული, რომ პროკლეს წიგნის გადმოკეთება, რომელიც თემატიურის კომპოზიციითაა გაკეთებული, მართლაც არეოპაგიტის ფუძემდებელს ეკუთვნის. თავის ადგილზე საკმაოდ იყო ლაპარაკი ამ საკითხზე და აქ გამეორება ზედმეტი იქნებოდა. უნდა აღინიშნოს მხოლოდ, რომ ოტო ბარდენჰევერის ცნობები, რომლებითაც სარგებლობდა აკად. ნ. მარი, დღეს საკმაოდ ვერ ჩაითვლება, რადგან არც ბარდენჰევერი და არც სხვები, რომლებსაც ის ემყარება. არ იცნობდნენ იმ ფაქტს, რომ „მიზეზთა წიგნი“ ის გადმოღება იყო პროკლეს „კავშირისა“, რომელზედაც თვითონ პეტრე იბერი ლაპარაკობდა თავის წიგნში „სალმართთა სახელთათვის“. როგორც ოტო ბარდენჰევერი აღნიშნავდა, მას ერთი მომენტი იყო გაუჩნდა ექვი, რომ ეს მოკლე გადმოღება პროკლეს წიგნისა უნდა არსებულიყო VI საუკუნიდან სირიულად, საიდანაც ის შემდეგ გადაიღეს არაბულ ენაზე IX საუკუნეში, ხოლო ლათინურ ენაზე ითარგმნა, როგორც აღინიშნა, 1187 წელს. მაგრამ; როგორც ზემოთ მკაფიოდაა გამოკვლეული, ოტო ბარდენჰევერმა ადვილად მოიცილა თავისი ექვი, „მიზეზთა წიგნის“ ისევ არაბულ წარმოშობას დაუბრუნდა და, კიდევ მეტი, მის ასახსნელად პროკლეს „კავშირისა“ არაბულ ენაზე არსებობაც კი დაუშვა¹.

ზოგი გარემოების წინასწარმა შედარებამ საკმაოდ ნათელი გახადა, რომ „მიზეზთა წიგნი“ ყველა მონაცემის მიხედვით პეტრე იბერის მიერ ორ ენაზე (ბერძნულზე და ქართულზე) შესრულებული ნაშრომი უნდა იყოს, რომელიც, ცხადია, პროკლეს წიგნის („კავშირისა“) გარდათქმას წარმოადგენს, მაგრამ ახალ, არეოპაგიტულ მომენტებსაც შეიცავს. ამის საბოლოოდ დოკუმენტურად გამართლებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ჩვენი ძირითადი საკითხისათვის — სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობისათვის.

აკად. ნ. მარი საგანგებოდ ჩერდება „მიზეზთა წიგნზე“ (Liber de causis), მაგრამ, რაჲდენადაც ოტო ბარდენჰევერის არასრული ცნობებით სარგებლობს და იმ დროს სხვა გზა არ იპოვებოდა, ჩვენს წიგნს სთელის „პროკლეს სახელმძღვანელოს შემოკლებული დალაგების დამახინჯებულ თარგმნად, რომელმაც Liber de causis-ის სახელით მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა დასავლეთის სქოლასტიკის განვითარებაში“.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ნ. მარი, დროის პირობების მიხედვით, ზედმეტად ენღო ოტო ბარდენჰევერს: „მიზეზთა წიგნი“, ყველა მონაცემის მიხედვით, არ უნდა იყოს „არაბული დალაგება“ პროკლეს „კავშირისა“-სა და ისიც შემოკლებული. ეს დამოუკიდებელი ნაწარმოებია პროკლეს წიგნის მიხედვით გაკეთე-

¹ სირიული ტექსტი მიზეზთა წიგნისა, რომელიც დღეს ჩვენ ხელთ გვაქვს, არ უნდა იყოს სიტყვა-სიტყვით თარგმანი პეტრე იბერის ტექსტისა, მაგრამ, ჩანს, მისი „გადმოღება“.

ბული, მაგრამ ახალი პრინციპების შემცველი, რომლებიც მოასწავებდნენ ნეო-პლატონიზმის განვითარებას ახალ პირობებში.

ეს წიგნი თითქოს გადაითარგმნა სომხურად XVI საუკუნეში, მაგრამ მისი თავის დროზე. ე. ი. V—VI საუკუნეებში, გადათარგმნის შესახებ ცნობები არ მოიპოვება. ამდენად, „მიზეზთა წიგნს“ ადრინდელ სომხურ ფილოსოფიაზე ერთგვარი გავლენა უნდა მოეხდინა. ყოველ შემთხვევაში, პანთეისტურ-მატერიალისტური ტენდენციები, რომლებიც დასახელებულ წიგნში მოიპოვება, აშკარად ჩანს ქართულ ფილოსოფიაში¹. იოანე პეტრიწს, როგორც თავის ადგილზე აღინიშნა, ხელთ უნდა ჰქონებოდა „მიზეზთა წიგნის“ ქართული რედაქცია, ხოლო ამავე წიგნის ბერძნული რედაქცია ადრე, ჩანს, დაიკარგა. ბერძნულმა რედაქციამ, როგორც ირკვევა, სერგი რეშიინელამდე მაინც მიადწია (VI საუკ.).

სომეხთა მწიგნობარმა სტეფანე პოლონელმა „მიზეზთა წიგნი“ გერპარდ კრემონელის² ლათინური თარგმანიდან გადმოიღო, რომელიც გერპარდმა არაბულიდან გადაიღო (1187 წ.). ძნელი სათქმელია, მასალის უქონლობის გამო, იცოდა თუ არა სტეფანე პოლონელმა (სომეხთა მწიგნობარმა), რომ მის მიერ გადმოღებული წიგნი პროკლეს ტექსტის მარტო შემოკლებული დალაგება კი არ იყო, არამედ გარკვეული თვალსაზრისის განვითარება პროკლეს „კვიზირნის“ წიგნზე. ძნელად დასაშვებია ნ. მარის მოსაზრება, რომ სტეფანე პოლონელმა არ იცოდა მის სამშობლოში — სომხეთში — პროკლეს წიგნის სრული თარგმანის სომხურ ენაზე არსებობა, გადმოღებული ქართული (პეტრიწისეული) ტექსტიდან. სომეხ მწიგნობარს, რომელიც არა მარტო კითხულობდა სამშობლო ენაზე დაწერილ წიგნებს, არამედ თვითონაც იღებდა მონაწილეობას მის გამდიდრებაში, არ შეიძლებოდა არ სცოდნებოდა ისეთი მოკლეა სომხური ლიტერატურისა, როგორც იყო პროკლეს „კვიზირნის“ გადმოღება.

არ გვაქვს საბუთი დაუშვავათ, რომ XVI ს. სომეხთა მწიგნობარი სტეფანე პოლონელი რაიმე საგანგებო მოსაზრებით ხელმძღვანელობდა, როდესაც „წიგნი მიზეზთა“ ლათინური ენიდან სომხურ ენაზე გადაჰქონდა. ყოველ შემთხვევაში, სომეხთა აზროვნების ისტორიულ-კულტურული სიტუაცია არ იძლევა ნებას მივაწეროთ სტეფანე პოლონელს რაიმე მიზანდასახულობით „მიზეზთა წიგნის“ სომხურად გადაღება. არ შეიძლებოდა სომეხთა საეკლესიო მოღვაწეს არ სცოდნებოდა, და მან იცოდა უთუოდ, რომ „მიზეზთა წიგნი“, ეგრეთ წოდებულ იერარქიის პრინციპზე აგებული, წარმოდგენდა ღმერთის ყოველად შემძლებლობის შეზღუდვას და იმავე დროს ქმნილებათათვის შექმნის უნარის მიწერას. ეს მით უფრო დაუშვებელი იყო, რომ ლათინურ ენაზე განათლებული

¹ ქართულ იმდროინდელ აზროვნებაში პანთეისტურ ტენდენციებს, რომლებიც ქართულ პოეზიაშიც შემოიჭრა, უფრადღება მიჰქცია შ. ხიდაშელმა. იხ. მისი შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხისათვის, „ლატერ. და ხელოვნება“, 14. XI. 1952; ჰუმანიზმის ზოგიერთი საკითხი ფეოდალური ხანის ქართულ მწერლობასა და „ვეფხისტყაოსანში“, ფილოს. ინსტ. შრ., V, 1954; პეტრიწის ადგილი ფეოდალური ხანის ქართულ მსოფლმხედველობაში მიმართულებათა განვითარებაში, ფილოს. ინსტ. შრ., VII, 1957; „პეტრიწი და რუსთაველი“.

სტეფანე პოლონელი უდავოდ იცნობდა თომა აქვინელის მიერ „მიზეზთა წიგნის“ ამ მხარეების შეჩვენებას¹.

აღენად. სტეფანე პოლონელის სომხური თარგმანი პროკლესაგან გადაკეთებული „მიზეზთა წიგნისა“ არ უნდა იყოს მიჩნეული, როგორც სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ძეგლი, თუმცა ობიექტურად მას საამისო მონაცემები გააჩნდა.

მეორე ძირითად ძეგლად სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობისა რჩება ი. პეტრიწის მიერ ბერძნულიდან ნათარგმნი პროკლეს „კავშირნი“. ამ გარემოებას არ აქვს პირდაპირი კავშირი პროკლეს „კავშირნის“ შესაძლებელ არსებობასთან სომხურ ენაზე ჯერ კიდევ უფრო ადრინდელ დროში, რადგან ლაპარაკი გვაქვს არა სომხურ ანუ ქართულ ფილოსოფიურ კულტურაზე საზოგადოდ, არამედ მათ ფილოსოფიურ ურთიერთობაზე. საფიქრებელია, როგორც ითქვა, რომ ადრე შესრულებული სომხური თარგმანი დაიკარგა დაახლოებით არაბულ შემოსევათა დროს და, მაშასადამე, XIII საუკუნისათვის იგი აღარ არსებობდა. ამ დროისათვის სომხეთშიაც დღის წესრიგში დადგა, რენესანსთან ანუ აღორძინებასთან დაკავშირებით, ამოცანა ზოგიერთი ადრე არსებული ძეგლის გადაახლებისათვის და რამდენადაც, როგორც აღინიშნა, ანტიკური ფილოსოფიური კულტურის მემკვიდრეობა პროკლეს და არა სხვა რომელიმე მოაზროვნის ნაწარმოებით და სწორედ „კავშირნით“ ხასიათდებოდა, ამდენად დაისვა საკითხი მისი სომხურად აღორძინების შესახებ. შეცვლილ ისტორიულ საშინაო და საგარეო ვითარებაში პროკლეს ტექსტის ქართულიდან გადაღება, ჩანს, დაბრკოლებას აღარ წარმოადგენდა და ამან გახდა აუცილებელიც და შესაძლებელიც 1248 წ. პროკლეს „კავშირნის“ სომხურად აღდგენა ქართული, პეტრიწისეული ტექსტის მიხედვით.

ასეთი კულტურულ-ისტორიული სიტუაციის მოთხოვნის პირობებში და არა შემთხვევითი სურვილით სიმონ ქალკედონიტისა, როგორც ამას ნ. მარი ფიქრობდა, აიხსნება პროკლეს „კავშირნის“ თარგმანის საკითხის ხელახლად წამოჭრა სომხეთის სამწიგნობრო სინამდვილეში. აღორძინების ანუ რენესანსის პირობებში, როდესაც ფილოსოფიურ ინტერესთან ერთად და მისი გავლენით მართლაც ირღვეოდა კონფესიონალური კარჩაკეტილობა, შესაძლებელი გახდა პროკლეს წიგნის ქართულიდან გადათარგმნა ყოველგვარ ქალკედონიტურ მოსაზრებათა გარეშე. ეს გარემოება არ იწვევდა არავითარ ეჭვს და ოთხასი წლის განმავლობაში სომხურ-ქართული ფილოსოფიური წრეები არ გრძნობდნენ რაიმე უხერხულობას აღნიშნული ძეგლის ერთიმეორისაგან ნასესხაობის გამო.

სხვა მდგომარეობა შეიქმნა 1651 წელს. ფეოდალური რეაქცია ერთნაირად ძლიერდებოდა სომხეთსა და საქართველოში. ქართული პეტრიწისეული კომენტარი მიუღებელი აღმოჩნდა სომხური საეკლესიო წრეებისათვის და გარნელი

¹ თომას ეს ლათინური რექსტი იკითხება ასე—„პაპის, რომელიც ეკუთვნის უფალს, შენაქმედს მიაკუთვნებს“ (honorem qui deo debetur creaturae attribuit. Otto Bardenhever, op. cit., 260, შგ.)

ეპისკოპოსის სიმონი თავის საქმეს შეუდგა: მან ხელახლად გააყეთა პროკლეს „კავშირის“ კომენტარი. აქ, როგორც ითქვა, მოულოდნელი არაფერი იყო: ი. პეტრიწის განმარტება, როგორც ვიცით, მარტო გადმოღება კი არ იყო პროკლეს აზრებისა, არამედ მათი გადამუშავებაც და გადამუშავება სრულიად გარკვეული, არეოპაგიტული მიმართულებით. კიდევ რომ დაეუშვათ, რომ VI საუკუნის მახლობელ ხანაში სომხური აზროვნება თუნდაც იმავე დავით უძღვევლის სახით არა თუ გაეცნო, არამედ დაუახლოვდა კიდევ ქართულ არეოპაგისტულ ჯგუფს, ამასთან ხომ ისიც ცნობილია, რომ ამის გამო მწვავე გაუგებრობა მოხდა დავითსა და ზოგიერთ სომეხ მწიგნობარს შორის. მაშასადამე, უკვე იმ დავით, სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობაში, თანხმობა და უთანხმოებანი არ ემთხვეოდა ერთვნილ ხაზს, არამედ მის შიგნით იყოფოდა როგორც შემათანხმებელ, ისე მებრძოლ ბანაკებად.

ეს დიდი და საინტერესო ფაქტია სომხურ-ქართულ ფილოსოფიური ურთიერთობაში და იგი საგანგებოდ უნდა იქნეს ხაზგასმული: სომეხთა უდიდესი ფილოსოფოსი დავითი, გარკვეულ იდეურ ნიადაგზე, რომელიც კიდევ შესწავლას საჭიროებს, ებრძვის გარკვეულ წრეებს სომხეთში და საქართველოში მოპყვება არეოპაგიტის მომხრე ხალხს. ზოგიერთი მეცნიერი მასში დავით გარეჯელს ხედავს. XIII საუკუნეში ი. პეტრიწის არეოპაგიტული „განმარტებები“ ითარგმნება სომხურად ქართულიდან, ხოლო, მეორეს მხრივ, XVIII საუკუნეში საქართველოში ვრცელდება და მომხრეები ჰყავს სიმონ გარნელის კომენტარს პროკლეს წიგნისა, რომელიც ი. პეტრიწის ხმარებიდან ამოღების მიზნით დაიწერა.

ასე გადაიხლართა ერთიმეორეში სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა, რომელშიაც იგი იღეურ და არა ერთვნილ ხაზს მიჰყვებოდა. იდეურ-ფილოსოფიურ ბრძოლას სომეხ და ქართველ მწიგნობართ შორის თავისი საკუთარი გზები აღმოაჩნდა, რომლებიც ერთვნილ-ნაციონალურ გზებს არ დაემთხვა, და სწორედ ამასია ამ ურთიერთობათა ერთი დიდი მნიშვნელობა. ამ ინტერნაციონალურ ნაკადს სომხურ-ქართულ ფილოსოფიური აზროვნებაში ტონი სწორედ დავითმა მისცა. მიუხედავად ანტონ კათალიკოსის მწვავე გალაშქრების პროკლეს „კავშირის“ სომხურიდან თარგმნილი კომენტარის წინააღმდეგ, იგი, ჩანს, მაინც გავრცელებული ყოფილა, როგორც ამას მოწმობენ დ. კარიჭაშვილი. თ. ეორდანი და სხვ.²

„კალმასობა“, როგორც გაირკვევა, ერთგვარი შეჯამებაა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ყველა მნიშვნელოვანი მოვლენისა. მასში, როგორც ვნახეთ, შეტანილია ზოგიერთი ძირითადი ელემენტი დავით უძღვევლის ფილოსოფიური საქმიანობისა. ეს გარემოება სომხურ-ქართულ ფილოსოფიური ურთიერ-

¹ როგორც აღანიშნა, ეს დებულება წამოყენებულ იქნა ცნობილი არმენისტის პროფ. ლ. მელიქსეთ-ბეგის სპეციალურ ნარკვევში ამ საკითხის გამო.

² შეად. ნ. მარის ციტ. ნაწარმ., გვ. 10.

თობათა თვალსაზრისით მნიშვნელობას არაა მოკლებული: ჩანს, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მიმომხილველს საჭიროდ მიაჩნდა ქართული ფილოსოფიის მინალწევარში აღენიშნა აგრეთვე ის, რაც ქართულმა აზრმა დავით ფილოსოფოსის ნააზრვეიდან აითვისა. ამას თავისი ღრმა ისტორიული ძირები უნდა ჰქონოდა, რომლის გამოკვლევა კიდევ ელის შემსრულებელს.

ამ მოკლე მიმომხილველაში სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობისა წინ წამოვწიეთ ორი მომენტი — დავით ფილოსოფოსისა და იოანე პეტრიწის საკითხი, როგორც გარკვეული ისტორიული ღირებულების მქონე გარემოებანი. მათ გარდა, მრავალი მოვლენაა სომხურ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობებში, რომლებიც თავისთავადაც მნიშვნელოვანია და ფართო მომსახურების მხრივ ღირსშესანიშნავი. მათზე საგანგებოდ არ შევჩერდით, რადგან ისინი, მიუხედავად მათი ღირებულებისა, არ იქცნენ ისტორიულ კატეგორიებად და სომხურ-ქართული ფილოსოფიის განვითარების გარკვეულ ისტორიულ ტენდენციებს ვერ დაედვენ საფუძვლად. მიუხედავად ამისა, მათი მოკლედ აღნიშვნა მაინც საჭიროა.

ასეთ საკითხებს ეკუთვნის ისეთი საკითხი, როგორცაა ცნობა არისტიდეს აპოლოგიის შესახებ. ეს დოკუმენტი თავისთავად, ისე როგორც პროკლეს დასახელებული ნაწარმოები, მაჩვენებელი იყო ამა თუ იმ ძველი ხალხის, მათ შორის სომხეთისა და საქართველოს, კულტურული სახისა. იგი, მართლაც, ძალიან ადრე შესულა როგორც სომხურ, ისე ქართულ ფილოსოფიურ საქმიანობაში. ყოველ შემთხვევაში, არისტიდეს მოხსენიება უკვე ეზნიკე კონსტანტინის ცნობილ თხზულებაში ისევე ადასტურებს მის ადრინდელობას სომხურ საფილოსოფიო მწიგნობრობაში, როგორც იმავე არისტიდეს მოხსენიება ქართველი მოაზროვნე ბაკურის მიერ (IV საუკუნეში). იგივე ძეგლი, როგორც ცნობილია, არსებობს სომხური ადრინდელი თარგმანის სახით, ხოლო ქართული ისე მკაფიოდაა მოცემული „ესტატე მცხეთელის“ ანონიმის მიერ, რომ მეცნიერებაში ექვს არ იწვევს, რომ ეს ვრცელი ციტატები ქართულ ენაზე VI საუკუნით დათარიღებულ ძეგლში („ესტატე მცხეთელში“) ქართულ ენაზედ არისტიდეს „აპოლოგიის“ ძეგლის ადრინდელი თარგმანის არსებობის მაჩვენებელი უნდა იყოს¹.

მიუხედავად ასეთი ფაქტებისა, სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის გარკვევისას არ ვეხებით არისტიდეს „აპოლოგიას“, რადგან, თუმცა მას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა თითოეული დასახელებული ერის კულტურისათვის, მათი ურთიერთობის გამომხატველ მოვლენად არ გამოდიოდა და სამისო ძეგლი არც უნდა არსებობდეს.

ამისავე თქმა შეიძლება პეტრე იბერის საკითხის გამო. მართალია, პეტრე იბერს სომეხ მწიგნობართა წრე ძალიან ადრე იცნობდა, მაგრამ ჩვენ არ გვაქვს ცნობები, რომ მის კავშირზე არეოპაგისტულ წიგნებთან ვინმე ფიქრობდა. პირაქით, ამ საკითხში, როგორც ეს გამორკვეულ იქნა საგანგებოდ ჩვენს წიგნ-

¹ ასეთი აზრისა ინგლისელი მეცნიერი დ. ლანგი. იხ. D. M. Lang-ის მოსაზრებანი მის წერილში ეკუთმე იბერის შესახებ. შეად. ჩვენი „К происхождению греческого романа о Варлааме и Иовсефе“, Тб., 1956, გვ. 89 და სხვ. შეად. D. M. Lang, Bullet, 1955, გვ. 318.

ში „ფსევდო-დიონისეს საიდუმლოებისათვის“, სომეხური წყაროები რაღაც თავისებურ ხაზს ატარებენ, რომლის ახსნისათვის სათანადო მასალები არ მოიპოვება¹.

რაც შეეხება ფსევდო-დიონისეს, სომეხურ მწერლობაში არის კვალი მისი საქმიანობისა. ეს გასაგებბითაა: არეოპაგიტის ავტორის შეხედულებანი, ცნობილია, არ იყო არც ზუსტად მონოფიზიტური და არც გარკვეულად დიოფიზიტური. ამიტომ, სიტუაციის მიხედვით მისი შეხედულებებით, როგორც დასაყრდენი, ორივე ამ მებრძოლ მიმდინარეობას შეეძლო ესარგებლა და სარგებლობდა კიდევ. VII საუკუნიდან XII საუკუნემდე სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პირის მიერ ან ითარგმნა, ან ნაწილობრივ იქნა გამოყენებული ფსევდო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) ესა თუ ის თხზულება. ის ფაქტი, რომ სომეხურ კრებულში „ბექედი სარწმუნოებისა“ მოთავსებული იყო ფრაგმენტი არეოპაგიტული ტექსტიდან და ისიც კანონიკური ხასიათის კრებულში, რომელიც სხვაგვარად მოაზროვნეთა წინააღმდეგ იყო მიმართული, არ აქმნებს იმის შესაძლებლობას, რომ იმავე არეოპაგიტული იდეების ნიადაგზე ვისმე თავისი თავი სომეხური მონოფიზიტობისათვის დაეპირისპირებინა². არ უნდა დაგვავიწყდეს ნ. მარის ერთი შესანიშნავი დაკვირვება, რომელიც წინათაც მოვიხსენიეთ, რომ ყველას სურდა არეოპაგიტის ავტორი მათი კაცი ყოფილიყო, მაგრამ იყო თუ არა ის ასეთი — ეს კიდევ საკითხავი იყო³.

რა თქმა უნდა, პეტრე იბერის შეფასებისას ქართული ეკლესია იმ თვალსაზრისზე იდგა, რომ იგი ერეტიკოსი იყო, რადგან ქართველ საეკლესიო მწიგნობართა თვალში მონოფიზიტობა, რომელიც სომხეთში მართლმორწმუნეობას ნიშნავდა, მწვალებლობად ითვლებოდა. ასე რომ, ამ საკითხის გარჩევასა შედარებითი თვალსაზრისითა საქირო, რადგან უამისოდ ცალმხრივ მიდგომას მივიღებთ⁴.

არსებობს სომეხურ ენაზე, აგრეთვე, გრიგოლ ტატევიცის (1340-1411 წწ.) კომენტარი ზოგ არეოპაგისტულ ნაწარმოებზე, მაგრამ უფრო მეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ჩვენთვის ცნობილ სტეფანე პოლონელის ფსევდო-არეოპაგელის ნაშრომების თარგმანს. რაც შეეხება გრიგოლ ტატევიცს, მის ფილოსოფიურ ნაშრომებში გვხვდება ადგილები, რომლებიც აერთებენ დავით ფილოსოფოსისა (მისი „ფილოსოფიის პროლეგომენების“) და პეტრე იბერის (არეოპაგიტის) გავლენას და ამ მხრივ მეტად დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენენ. ასეთი აზრების ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს დებულება მოაზროვნე

¹ Ш. Нудушпае, Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита, Тб., 1942, გვ. 43—4

² ეს კრებული სომეხური ძეგლთამცოდნეობით მიეკუთვნება VI საუკუნეს. საეკიკობელია რომ ორი საუკუნის განმავლობაში (V საუკუნიდან) სომხებს უნდა სცოდნებოდათ არეოპაგიტისა.

³ Н. Я. Марр. Жизнь Петра Ивера. СПб., 1896, წინასიტყვაობა.

⁴ ვ. კ. ჩალიანი მართალია, როცა წერს, რომ „მ. ნუტუბიძის მტკიცება თითქოს არეოპაგიტული იდეები ერეტიკულ და მისტიკურ სწავლათა წყაროდ იქნენ, ყოველ შემთხვევაში, სომეხური სინამდვილის მიმართ არ მტკიცდება“ იხ. მისი ნაშრომი, დავით უძლეველი, გვ. 74. ეს სწორია, მაგრამ ცალმხრივია.

ადამიანის მიერ ღმერთისათვის მიბაძვისა (პომოიოზისა, როგორც თეოზისის შენავალი ელემენტისა), რომელიც დავითს გამოთქმული აქვს „ფილოსოფიის პროლეგომენებში“, ხოლო პეტრე იბერის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ და სხვაგან გვხვდება მრავალგზის.

გრიგოლ ტატევაცი კარგი მცოდნე იყო როგორც დავით უძლეველის, ისე არეოპაგიტის ფუძემდებლის ტექსტისა და მის მიერ იმ დებულებების შეთვისება, რომელზედაც დავითის განხილვისას შევაჩერეთ ჩვენი ყურადღება, მნიშვნელოვანი მოვლენაა. დებულება ღმერთის მიბაძვისა, თეოზისის მიზნით რომ არ დაიყვანება წმინდა ნეოპლატონიკურ ძირზე და რომ უკანასკნელის გამოყენებით იგი ჩამოაყალიბა პეტრე იბერმა, როგორც არეოპაგიტის საფუძველ-წყობელმა, — ეს დღეს უკვე უდავო ამბავია. ორივე დასახელებული ავტორის მცოდნემ გრიგოლ ტატევაცმა გაბედა ამის აშკარად თქმა და ამით ბევრი რამ ნათელი გახადა.

ასევე მნიშვნელოვანია სტეფანე პოლონელის დამოკიდებულება არეოპაგიტის შემქმნელისადმი. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ სტეფანე პოლონელი (XVI საუკუნეში) ერთსა და იმავე დროს არეოპაგიტულ ტექსტებზედაც მუშაობს და მის სომხურ თარგმანებს აკეთებს, ხოლო, მეორეს მხრივ, პროკლეს „კავშირის“ იმ გადმოღებაზე მუშაობს (აგრეთვე სომხურ ენაზე), რომელიც, როგორც ითქვა, XIII საუკუნეში დასავლეთში „მიზეზთა წიგნის“ სახელით გახდა ცნობილი. არა გვაქვს საბუთი პირდაპირ ვიქონიოთ მსჯელობა იმის შესახებ — იცოდა თუ არა სტეფანე პოლონელმა, რომ არეოპაგიტის შემქმნელი და „მიზეზთა წიგნის“ ავტორი ერთი და იგივე იყო. შეიძლება უფრო მართებული იქნებოდა გვეკითხა — ამჩნევდა თუ არა სტეფანე პოლონელი, რომ იდეური დასაყრდენი ორივე ლიტერატურული მოვლენისა ერთი და იგივე იყო? უკვე ის ფაქტი, რომ სტეფანე პოლონელმა ორივე წყების თხზულებანი გაუთარგმნა სომხურად, უმას დასტურებს, რომ მას ესმოდა ამ ორგვარ ნაწარმოებთა შინაგანი ნათესაობა და სწორედ ამან აამოძრავა სტეფანე ორივე — ერთსა და იმავე პრინციპულ ნიადაგზე მდგომი ტექსტის თარგმნა.

სხვანაირად ამ მოვლენის ახსნა ძნელია და შეიძლება სომხურ სათანადო საისტორიო ნარკვევში მითითებულია ფაქტები ანუ ძეგლები, რომელთაც შეუძლიათ საკითხის უფრო მართებულად გარკვევა.

არ ვჩერდებით აქ საგანგებოდ XVII საუკუნის ფილოსოფიურ მწერალზე — სიმონ ჯულფელის წოდებით ცნობილზე¹. მისი „ლოგიკა“ ემყარება არისტოტელეს და პორფირის იმ დებულებებს, რომელთაც იოანე დამასკელის გადართმევა და დალაგება განიცადეს. XVIII საუკუნის ქართული ფილოსოფიური მწერლობა, განსაკუთრებით ანტონ ბაგრატიონი, ფართოდ სარგებლობდა სიმონ ჯულფელის „ლოგიკით“ და იქ უფრო მკაფიოდ ვეხებით ამ საკითხს. პრინციპული მნიშვნელობა აქვს იმ გარემოებას, რომ სიმონ ჯულფელი მაინც ცდილობს მოგვცეს სომხურ ენაზე „მიზეზთა წიგნის“ განმარტებანი. სიმონ

¹ ეს სიმონი შემდეგში „გარნელის“ სახელით გახდა ცნობილი, როგორც ეს ზემოთ უკვე აღანიშნა.

ჯულფელმა არ იცის „მიზეზთა წიგნის“ ნამდვილი ავტორი, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას მაინც გამოუყენებია სიმონ ჯულფელის ზოგიერთი განმარტება „მიზეზთა წიგნისა“ და „კალმასობის“ ავტორს ეს შენიშვნები თავის შემაჯამებელ ისტორიულ-ფილოსოფიურ წიგნში შეუტანია¹.

არის რიგი საკითხები, რომლებიც აღარ აღვნიშნეთ სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიაში. ზოგი მათგანი დაკავშირებულია XVII საუკუნის ფილოსოფიურ საქმიანობასთან და ეხება სომეხ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა იმ წრეს, რომელიც ანტონ ბაგრატიონის ირგვლივ იყრიდა თავს. ესენია, უპირველეს ყოვლისა, ფილიპე ყაითმაზაშვილი და ზაქარია მადინაშვილი. ვანხილვის თვალაზრისითაც ისინი იქვე მიეკუთვნებიან და მეცნიერული საქმიანობის ფარგლებში იქვე განიხილებიან.

უფრო აღრინდელ გარემოებათაგან არ შევჩერდით ინდური რომანის „ბალაჯარიანის“ ისტორიაზე. ამ საკითხს საგანგებო მონოგრაფია მიუძღვენით და სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობისათვის იქ ძალიან მცირე რამ აღმოჩნდა. ფილოსოფიის ისტორიის ზოგად კურსში კიდევ უფრო ნაკლები საბაზია მათი მოხსენიებისათვის. „ბალაჯარიანის“ მთელი მწიგნობარულ-ფილოსოფიური მხარე, ჩანს, ქართულ ფილოსოფიას ეკუთვნის და, რამდენადაც იგი ქართულიდან ბერძნულზე იქნა გადაკეთებული, უფრო მართებული იქნებოდა მისი განხილვა „ბერძნულ-ქართული“ ფილოსოფიური ურთიერთობის თემატიკაში.

არ შევეხეთ საკითხს ი. პეტრიწის მიერ პროკლეს ტექსტის ბერძნული დედნიდან გადმოთარგმნის შესახებ; ერთი იმიტომ, რომ იგი საკმაოდ გაირკვა იმ ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაციის დადგენით, რომელიც იქნა წარმოდგენილი და განხილული. მეორეც ისაა, რომ ეს საკითხი ამომწურავად განხილულია ქართველი მეცნიერის პროფ. ს. ყაუხჩიშვილისა და ინგლისელი მეცნიერის დოდსის მიერ².

არის კიდევ ერთი და უკანასკნელი საკითხი სომხურ-ქართული ფილოსოფიის დამოკიდებულებისა ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსისადმი. ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი იანგარიშება X—XII საუკუნეებამდე. მისი მთავარი წარმომადგენლებია, როგორც ვიცით, მიქაელ პსელოსი და, განსაკუთრებით, იოანე იტალი. სრულიად მართებულია ვ. კ. ჩალოიანის დებულება, რომელიც საერთო ვითარების გამომხატველია, რომ ფილოსოფიური რენესანსის ნიადაგზე ერთიმეორეს უნდა შევეუდაროთ, ერთის მხრივ, ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი, ხოლო, მეორეს მხრივ, სომხეთი და საქართველო. არაა მხოლოდ სწორი ის აზრი, თითქოს „მხოლოდ სომხეთში ფილოსოფიური აზრი აღორძინების ხანისა მიუბრუნდა, ყოვლის უწინარეს, საკუთარ ნაციონალურ

¹ იხილეთ თავი „კალმასობის“ შესახებ. აქვე.

² იხ. ამის შესახებ — პეტრიწი, თხზულებანი, I. პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი გამოკვლევა, № XVIII—LII; Dodds, Proclus, Oxford, 1923.

მეკვიდრეობას, იმ ელინისტურ ფილოსოფიას, რომელიც ნაციონალურ ნიადაგზე აღმოცენდა, გამოდიოდა როგორც შედეგი ნაციონალური შემოქმედებისა და მიმართავდა დავით უძლეველს და დავითის საშუალებით არისტოტელეს ფილოსოფიას¹.

იბადება უბრალო საკითხი: მთელი ფილოსოფიური მოთხოვნილება სომხური ფილოსოფიურად დაინტერესებული წრეებისა რომ იმ ფილოსოფიური მიღწევებით ამოწურულიყო, რაც აღორძინდა ნაციონალური ტრადიციის ნიადაგზე სომხური ფილოსოფიისა, რისთვის შეიქმნა საჭირო XIII საუკუნეში ქართული ენიდან როგორც პროკლეს ტექსტის გადათარგმნა, ისე იოანე პეტრიჩის სათანადო „განმარტებისა“?

ამ კითხვაზე მეცნიერული პასუხის გასაცემად საჭიროა დასახელებული კონცეფციის კრიტიკული გადასინჯვა, კერძოდ, აღორძინების დროს თავისი საკუთარი ანტიკური ნააზრევის განახლებაზე სრულიად სამართლიან დებულებას რატომ უნდა განესაზღვრავდეთ მხოლოდ სომხეთით და საქართველოს ამაზე უარს უნდა ვეუბნებოდეთ? თუ ბიზანტია ამას არ საჭიროებდა ცნობილი ვითარების გამო, სომხეთსა და საქართველოს ხომ ერთნაირი მდგომარეობა ჰქონდათ და თუ სომხეთს სრულიად მართებულად „თავისი ხალხის ინტელექტუალური ცხოვრების წარსულისათვის უნდა მიემართა“, საქართველოს, იმავე მდგომარეობაში მყოფს, რატომ არ უნდა ექნა იგივე? ამაზე უარის თქმა საქართველოსათვის ხომ იმას არ ნიშნავდა, თითქოს მას ასეთი ინტელექტუალური წარსული ცხოვრება არ გააჩნდა.

აღნიშნული კონცეფცია მეცნიერულ-ფაქტიურად არაა გამართლებული, იგი ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსის შესახებ არაა სწორი: ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი არისტოტელეთაც ისევე იყო დაინტერესებული როგორც პლატონით. ბიზანტიელ ფილოსოფოსს მიქაელ პსელოსს ეკუთვნის წიგნი. რომელიც არისტოტელეს ლოგიკის რენესანსია დასავლეთ ევროპაში. ამ წიგნს ეწოდება „შესავალი არისტოტელეს ლოგიკური ცოდნისათვის“ (ϒ:σχετικῶν ἐν τῷ Ἀριστοτελεσιτικῷ λογικῶν ἐπιστημῶν). ან იქნება მოტანილი კონცეფციის ავტორები, რომლებიც მართებულად აღმოსავლეთის აღორძინების (რენესანსის) პრინციპიალური მომხრეებია, მხარს უჭერენ დასავლეთ ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში იმათ, ვინც პსელოსის ავტორობას ებრძვის? მაშასადამე, ბიზანტიაში საქმე მართა პლატონში არ იყო.

ისე როგორც ბიზანტიის მიმართ, უმართებულა მეცნიერულ-ფაქტიურად მითითებული დებულება საქართველოს ფილოსოფიური აღორძინების შესახებ: თითქოს ქართული რენესანსი პროკლესა და მისი მეოხებით მხოლოდ პლატონს ემყარებოდა. ეს არაა სწორი: იოანე პეტრიჩი პროკლეს „მეორედ გადმოღებას“ აწარმოებდა (მისივე განმარტებით) და ამით მის „პირველ გადმოღებას“ საქმის აღორძინებას ეწეოდა. პროკლე აქ მიზანი კი არაა, არამედ, როგორც დამთავრება ანტიკური ფილოსოფიისა, ამოსავალია მისი გაგრძელებისათვის მეოთხე (ქართული) ნეოპლატონიკური სკოლის ნიადაგზე. ეს გად-

¹ ვ. ჩალოიანი, ციტირებული ნაშრომი, გვ. 200.

მოდება არისტოტელეს ისევე შეიცავდა, როგორც პლატონის იდეებს, და, როგორც ზემოთ გაიჩვენა, თეოლოგიის (შინაწილი ფილოსოფიის) მატერიალისტურ აგებაზე ლაპარაკობს¹.

სომხურ ფილოსოფიურ რენესანსში, თუ მხოლოდ დავითს მივიღებთ მის გამომხატველად, არისტოტელე და მატერიალიზმი იმდენადევა, როგორც ბიზანტიურსა და ქართულ ფილოსოფიურ რენესანსში. ამდენად, არაა მართებული ბიზანტიური და ქართული ფილოსოფიური რენესანსის იდეალისტური ფილოსოფიის სახით გამოყვანა, რაც ისტორიულად არაა სწორი, და მათთვის სომხური ფილოსოფიური რენესანსის დაპირისპირება, ვითარცა წმინდა მატერიალისტურისა. რენესანსი როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში პლატონისა და არისტოტელეს „სიმფონიის“ (შეთანხმების) დროშას ქვეშ ხდებოდა და უდიდესი, რაც შეიძლებოდა ამ შემთხვევაში მომხდარიყო, მეტი თუ ნაკლები გადახრა ან ერთი, ან მეორე მხარისაკენ. ეს ერთნაირად ვრცელდება როგორც ბიზანტიაზე, ისე სომხეთსა და საქართველოზედაც. უადგილო და ზედმეტი იქნებოდა გაგვემეორებია აქ ის, რაც თავის ადგილზე გარკვეულია: „მიზეზთ წიგნის“ და დასავლეთში პანთეისტური მატერიალიზმის ერთ-ერთი ადრინდელი სახის შესახებ.

ძალაში რჩება საერთო მდგომარეობისა და მყოფობის ნიადაგზე საერთო იდეოლოგიურ მოვლენათა კვლევა, რაც არსებითად ეწინააღმდეგება საერთო ვითარებიდან გამოთიშვისა და სხვების დაპირისპირების გზას, რაც ხალხთა კულტურის ისტორიასა და, მით უმეტეს, ჩვენს დროში მეცნიერების წინსვლას ხელს ვერ შეუწყობს. აღორძინების (რენესანსის) აღმოსავლეთ ფრთაზე სომხური და ქართული კულტურა ერთი მთლიანი ფრონტია და ჩვენს ერთად ყოფნას, საერთო პირობებში, დიდი მნიშვნელობა აქვს ბურჟუაზიული „ევროპოცენტრისტული“ მეცნიერების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

¹ პეტრიწი, თხზულებანი, ტ. II, გვ. 223.

თავი მეოთხედი

XVIII საუკუნის სააზროვნო ვითარება საქართველოში და ანტონ ბაბრატიონი

1. ა. ბაბრატიონის ფილოსოფიური საქმიანობის ზოგადი მიმოხილვა

ანტონის მოღვაწეობა XVIII საუკუნეს ეკუთვნის. იგი მრავალმხრივი მოღვაწე იყო, რაც მას საშუალებას აძლევდა გაეფართოებია და გაეღრმებებია თავისი ცოდნა. როგორც შთამომავლობით „მაღალი წრის“ კაცი — მეფე ერეკლეს ბიძის შვილი, იგი ხელსაყრელ პირობებში იყო სათანადო განათლების მისაღებად, რითაც ჯეროვნად ისარგებლა კიდევ. განსაკუთრებით ისარგებლა მან რუსეთში ყოფნით, სადაც რუსული და, შეიძლება, ლათინური ენის შესწავლამ საშუალება მისცა ფართოდ ესარგებლა მისთვის საჭირო წიგნებით. საქართველოში მისი მოღვაწეობა, თანამდებობრივი საქმიანობა რომ განზე დაეტოვოთ, ზოციელდებოდა ორი მიმართულებით: საფილოსოფიო მწერლობისა და სასკოლო-პედაგოგიკურის. არსებითად ეს ორი დარგი ერთიმეორეს უკავშირდებოდა და ერთიმეორეს ასაზრდოებდა: ფილოსოფიასა და მასთან დაახლოვებულ საგნებში ანტონი თვითონ ჰქმნიდა სახელმძღვანელოებს — თარგმნილს თუ ორიგინალურს.

ანტონის მოღვაწეობა უკვე წარმოადგენს ერთგვარ დასაწყისს რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობისა, მაგრამ რამდენადაც იგი საქართველოში იშლებოდა და არსებითად ქართული კლასიკური ხანის ფილოსოფიის აღორძინებას ემსახურებოდა, ამდენად იგი პირველ ნახევარში მაინც ქართულ ნიადაგზე იდგა და რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის გარეშე განიხილება და შეისწავლება.

ანტონის მთავარი ფილოსოფიური თხზულებაა „სპეკალი“. ამ ტერმინს ფილოსოფიასთან კავშირი არა აქვს, იგი მხოლოდ გადატანილი მნიშვნელობით აქვს გამოყენებული ავტორს, როგორც ძვირფასი ქვების კრებული, რომელიც მან ნობათას სახით მიართვა თავის სახელოვან ბიძაშვილს—ერეკლე II-ს. ანტონის ფილოსოფიური საქმის ნათელსაყოფად საჭიროა „სპეკალის“ განხილვა, უპირველეს ყოვლისა, და მხოლოდ ამის შემდეგ და ამის ნიადაგზე სხვა მისი ფილოსოფიურ-პედაგოგიურ თხზულებათა მიხედვა.

ანტონის ფილოსოფიური საქმიანობა უკავშირდება საქართველოს ერთ-მმართველობისა და კლასიკური ხანის სიძლეერის აღდგენას. ამის საბაბს მას თითქოს აძლევდა ის პერსპექტივები, რომლებიც ერეკლეს პოლიტიკურ-სტრატეგიული წარმატებით იყო ნაპარნახები. XVIII საუკუნე XVII საუკუნის გაგრძელება იყო ამ მხრივ და ვახტანგ VI-ს შემდეგ კვლავ გატრუებული იმედება, თითქოს, უფრო ხორცშესხმული ჩანდა ერეკლე II დიდების შარავანდელის ნათელზე. ამდენად, სულხან ორბელიანი ანტონის წინამორბედად ჩანდა კლასიკური ხანის ფილოსოფიის აღორძინების საქმეში, რაც ანტონს პირობებით ვითომდა ახალ პერსპექტივებში კიდევ უფრო მძლავრად უნდა გაეშალა.

ეს იყო ერთი მხარე. ანტონს უნდა მოეხერხებია კლასიკური ხანის ფილოსოფიაში გარკვევა, მასში მებრძოლი იდეოლოგიების ერთიანობისაგან განსხვავება და, უკეთეს წინსვლა იქნებოდა წამყვანი, უფრო პროგრესიულის წინ წამოწევა და მიმხრობა.

ვიღრე ანტონის ფილოსოფიურ იდეებს, რამდენადაც ისინი „სპეკალის“ ძირითადი მომენტების სახითაა მოცემული, განვიხილავდეთ, არ შეიძლება ერთ მომენტს არ მივაქციოთ ყურადღება. ანტონის ფილოსოფიური ინტერესის სფეროში ძველი დროიდან განსხვავებით მოქცეულია დასავლური ფილოსოფიის ლათინური ძეგლები. ეს სრულიად ახალი მოვლენაა. მანამდე, და კლასიკურ ხანაშიაც, ქართული ფილოსოფიის წვდომის არეში ლათინური ფილოსოფიური ძეგლები არ შემოდით. პირველად ანტონი მიუთითებს და სარგებლობს ლათინური ძეგლებით, კერძოდ, „დიდი ალბერტის“ ნაწერებით, როგორც ამას ანტონი თვითონვე ადასტურებს¹.

ეს გარემოება განმარტებას საჭიროებს. რა თქმა უნდა, XVIII საუკუნეში ქართულ ფილოსოფიას შეეწოდა გათოვებებისა ლათინური წყაროები და, კერძოდ, ალბერტ დიდიც, მაგრამ საამისოდ რაღაც უფრო ახლოდელი მოსაზრება უნდა გაჩენილიყო. ყველაზე ნაკლებად აქ დასაშვებია პირადად ანტონის კეთილგანწყობა ლათინური ფილოსოფიისადმი. არც ისაა მაინცადაშინიც გადამწყვეტი, რომ ალბერტ დიდი, როგორც „მაღალი სქოლასტიკის“ წარმომადგენელი, იზიდავდა ანტონს, ფეოდალური რეაქციის პირობებში მოღვაწეს და ვითომც, ქართული სქოლასტიკის გადახალისების მომხრეს. უფრო სწორი უნდა იყოს, თუ ვიტყვით, რომ ანტონი, ქართული კლასიკური ხანის ფილოსოფიის აღორძინების მომხრე, ნაწილობრივ მაინც, პეტრიწის მსგავსად, მხარს უჭერდა გრძნობადი შემეცნების მატერიალისტურ ნიადაგზე აგების არისტოტელეს თეორიას. მაგრამ თუ პეტრიწი კიდევ ახერხებდა ამის დაშვებას ადამიანური შემეცნების თეორიის ფარგლებში, ღვთაებრიობის იდეოლოგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის საფარქვეშ, ანტონს ფეოდალური რეაქციის პირობებში აშკარად მატერიალისტურ დებულებათა დაცვა არ ემარჯვებოდა და საჭირო იყო რაიმე

¹ ანტონი, სპეკალი, თ. 131. საკითხი—იციოდა თუ არა ანტონმა ლათინური იმდენად, რომ თავისუფლად სარგებლობდა ალბერტ დიდის ნაწერებით, ახრთა სხვადასხვაობას იწვევს. შეადარეთ ა. ცაგარელი, Сведения, III, 259; ა. ფრანგიშვილი, ფსიქოლოგიურ-ცოდნათა სისტემა ანტონის „სპეკალიში“, გვ. 98, შემდეგ.

საფარი. ასეთ საფრად ანტონი ალბერტ დიდს მოიხმარდა და ეს მნიშვნელობა აქვს მის სტილს: „იტყვის“ ალბერტ დიდით.

სრულიად სამართლიანია მეცნიერებაში გამოთქმული აზრი, რომ ანტონი, როდესაც ის იყენებს ალბერტ დიდის ნააზრევს, ფაქტიურად არისტოტელეს ემყარება და ეს ხდება სწორედ მაშინ, როცა ლაპარაკია გრძნობადი შემეცნების ანუ. უფრო სწორად, გრძნობადი აღქმის შესახებ¹.

ანტონმა, როგორც იტყვა, მეფე ერეკლე II-ს, თავის ბიძაშვილს მიართვა „სპეკალი ესე სიტყვითი“, რომელშიაც, როგორც ის იტყვის, თავი მოუყარა პლატონურსა და, განსაკუთრებით, არისტოტელისებურ მემკვიდრეობას აზრის ჭამოთქმის ოსტატობაში.

ანტონის წრის (ანუ სკოლის) მოღვაწე ტიმოთე გაბაშვილი გვამცნობს, რომ, თითქოს, ანტონის „სპეკალი“ წარმოადგენს ანტონის სკოლის ნაყოფს, რაც შემდეგ ანტონის მიერ იქნა დამუშავებული, საკვირველად გამშვენიერებულიო. „სპეკალი“ არ იყო ანტონის პირველი ფილოსოფიური ნაწარმოები. ბაუმაისტერის „ლოგიკის“ თავისი თარგმანის წინასიტყვაობაში ანტონი გვაცნობს, რომ დიალექტიკის შემდეგ, რომელიც თურმე დაუმუშავებია სომხური მასალის მიხედვით, მე შევეუდექო პორფირეს თხზულების „ხუთთა ხმათათვის“ და არისტოტელეს ათ კატეგორიასაო, რომელთაგან ზოგი ვრცლად დავტოვე, ზოგი კი შემოკლებითაო. არ ჩანს, რომ ეს თხზულებები „სპეკალის“ წინ იყოს დაწერილი².

ყოველ შემთხვევაში, 1767 წელს დაწერილი „კატეგორიების“ წინასიტყვაობაში ანტონი მიმართავს თავის მოწაფეებს, — თქვენ იმას, რაც თქვენთვის უკვე ცნობილი იყო, მოგაწოდებთ ახალი, გადამუშავებული სახითაო. ჩანს, ნხედველობაში მისაღებია აქაც და „სპეკალის“ მიმართაც ანტონის მიმდევარი, რომელთაც მისი ნააზრევის შესახებ გააჩნდათ „ძუელნი ცნობანი“, რომელთა შედარება ახალთან მათთვის ხელმისაწვდომი ყოფილა. ასეთ მოწაფეებს, რომლებიც სხვადასხვა პასაჟისანი იყვნენ, შეეძლოთ ერთგვარი თანამშრომლობაც გაეწიათ ანტონისათვის, რის შესახებ იგი არა ერთგზის ლაპარაკობს.

რაც შეეხება თვით „სპეკალის“ აღნაგობას, რაც, იმავე დროს მის თემატიკასაც აღნიშნავს, იგი ანტონს თვითონ აქვს აღნიშნული ერეკლესადმი მიმართვაში, სადაც ნათქვამია, რომ გათვალისწინებულია სამი ნაწილი („სამნაწილობითი ფილოსოფია“). თვითონ ანტონის მოწმობით ეს არის „კატილორია“, რაც არსებითად, თუ ჩვეულებრივ წესს მივიღებთ, ცნებათა შესახებ მოძღვრებას უდრის³.

¹ სრულიად სამართლიანად წერს ა. ფრანგიშვილი: „როდესაც ანტონი „სპეკალში“ გრძნობადი აღქმის ფსიქოლოგიის საკითხებში ალბერტ დიდის წიგნს „De anima“ იმოწმებს და ვერდნობა, ამ შემთხვევაში ძირითადად და არსებითად ის ვერდნობა და იმოწმებს არისტოტელეს“. დას. ნაშრ., გვ. 98. ამ მართებულ დებულებას მხოლოდ უფრო ზოგადი მნიშვნელობის მინიჭება უნდა და ანტონის მეთოდი სავესებით ნათელი გახდებოდ.

² აქაც და სხვაგანაც ანტონის ნაწერი, მკითხველისათვის საქმის გასაადვილებლად, მოგვყავს არა მძიმე, ანტონისებური ქართულით, არამედ მისაწვდომ გადმოცემაში.

³ „სპეკალი“, თ. 1—78.

მეორე ნაწილს ეწოდება „ადგილნი დიალექტიკოსანი“, რომელიც იმავე ჩვეულებრივი ფორმით მსჯელობის შემცველი უნდა ყოფილიყო და, ამდენად, უშუალოდ კემმარიტების საკითხთან დაკავშირებული, მაგრამ ანტონმა ამ ნაწილში — კემმარიტმეტყველებასა და შეცდომათა ერთად მოქცევით არისტოტელეს „ანალიტიკების“ ორჯე ნაწილი — აპოდექტიკა და დიალექტიკა — ერთიმეორეში შეურია და გამოუვიდა, რომ დიალექტიკა საზოგადოდ ყოფილა კემმარიტების შესახებ მსჯელობა.

ანტონს საქმე რომ ასე ესმოდა, ჩანს დიალექტიკის განმარტებიდან. როცა კითხვაზე, თუ „რაი არს დიალექტიკა“, ანტონი უპასუხებს, რომ იგია — „მართალსიტყვაობაა“¹.

დასაარული, ე. ი. 121-149 თავები, განკუთვნილი აქვს სწავლებას „სულსათვის“. ასეთი გეგმა ამქლავნებს. როგორც თვითონ ანტონი აღნიშნავს, მიზანს — გადმოცემული ყოფილიყო პლატონური და „არისტოტელური“ ფილოსოფია, ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ საექვოა, თითქოს, ანტონს პლატონის ან არისტოტელეს ნაწერები ჰქონებოდეს უშუალოდ როგორც დამუშავების საგანი. ეს გარემოება იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს ანტონისათვის ეს ავტორნი მიუწვდომელი იყვნენ, არამედ იმას, რომ მათი პირდაპირი დაბეშავება არ იყო მიღებული და დაშვებული. ანტონიც მიჰყვება პლატონისა და არისტოტელეს დამბეშავებელთა გზას. იოანე პეტრიწი და იოანე დამასკელი, ნემესიოს ემესელი და ალბერტ დიდი — ასეთია ის მიღებული გზა ანტიკური იდეალიზმ-მატერიალიზმის გაცნობა-გადმოცემისა, რომელსაც ანტონი მიყვება. ძირითადად ანტონი მაინც ცდილობს ქართული აზროვნების კლასიკურ ტრადიციებში გარკვევას, რასაც ყოველთვის ვერ ახერხებს.

ფეოდალური რეაქციის პირობებში ანტონი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო სხვა ვინმე, თუ არა სქოლასტიკოსი. ამიტომ მისი არისტოტელე სქოლასტიზირებული არისტოტელე იყო, მხოლოდ ალაგ-ალაგ ანტონი იქ, სადაც ის იოანე პეტრიწის სათანადო იდეებს მიყვება, ახერხებს არისტოტელეს ფილოსოფიის არა მარტო იდეალისტური, არამედ მატერიალისტური მხარის გაგებასაც. რა თქმა უნდა, რამდენადაც ანტონი მაინც საკმაოდ კარგად ერკვევა განსხვავებაში ნამდვილ არისტოტელესა და სქოლასტიზირებულ არისტოტელეს შორის, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ის განზრახ ამბოჰს არა ერთგზის, რომ არ აზროვნობს თავისი საკუთარი გზით, არამედ სხვათა ნათქვამის შერჩევას აწარმოებს, ზოგსა გარდატემით, ზოგსაც კი უფრო ვრცლად².

ანტონის სიტყვებით იგივე განსხვავება, აგრეთვე, მოცემულია გამოთქმებში — „დავლექსენ ლექსმეტყველებით“ ერთი შემთხვევისათვის და მეორე შემთხვევისათვის — „კანონი ვიპყრენ არისტოტელითგან მესკოლეთანი.“

ფეოდალური რეაქციის საზოგადოებრივი ყოფიერების ძალა, თუმცა მოწინავე-მწიგნობრული, მაგრამ მაინც „მაღალი“ წრის მოაზროვნისათვის, მდგო-

¹ „სპეკალი“ და „ადგილნი დიალექტიკოსანი“, თავები 90—119; დიალექტიკის განმარტება, თ. 89.

² სპეკალი, თ. 120, 152.

მარეობდა იმაში, რომ განსხვავების ცოდნა ნამდვილსა და გაყალბებულ არისტოტელეს შორის საქმეს არ შველოდა: უნდა თქმულიყო არა ის, რაც ანტონს ეჩვენებოდა უფრო მართებულად, არამედ ის, რასაც კარნახობდა ფეოდალური: რეაქციის პირობები.

ანტონს უღაოდ ესმოდა განსხვავება ნამდვილ არისტოტელესა და იოანე დანასკელის, ს. ჯულფელის ან იოანე ტარიქისძეს დალაგებას შორის, მაგრამ ოფიციალურად იგი ირჩევდა უკანასკნელთა გზას¹. ეს ასეა არა მარტო ლოგიკის საკითხების მიმართ. ამავე გზას ადგია ანტონი სულის შესახებ მოძღვრებაშიაც, რომლისთვისაც განკუთვნილია „სპეკალის“ უკანასკნელი ნაწილი².

„სპეკალის“ ნაწილი, განკუთვნილი „სულისათვის“, თვით წიგნისათვის მთლიანად დამთავრებული ნაწარმოების სახის მიცემას ემსახურება. ამდენად, ერთის შეხედვით გამოდის, რომ აქ, ამ წიგნში, მთლიანი ფილოსოფიური სისტემის მოცემაა განზრახული, სადაც პირველი ორი ნაწილი — „კატილორიაი“ და „დილოქტიკა“ მეთოდოლოგიური შესავლის როლს თამაშობდა. ნაწარმოების აღნაგობისა და განწყობის მიხედვით ეს ასეც უნდა იყოს. მესამე ნაწილში — „სულისათვის“, ჩანს, მეტაფიზიკური ნაწილი უნდა დაემუშაებინა, მაგრამ ჯერ კიდევ იმ წყაროების მიხედვით, რომელთაც საბოლოოდ გულისხმობდა ანტონი, როცა პლატონური და არისტოტელური აზრების გადმოცემის შესახებ ლაპარაკობდა იმავე „სპეკალში“.

საქმე ის იყო, რომ ალატონის დიალოგში სულისათვის („ფედონში“), ერთის მხრივ, და არისტოტელეს თხზულებაში „სულისათვის“, მეორე მხრივ, იყო მეტაფიზიკური ელემენტები, მაგრამ პლატონისაგან განსხვავებით არისტოტელეს ერთგვარი ემპირიული მასალა მაინც ჰქონდა, როცა იგი „ენტელეხიისა“ და სხვა მეტაფიზიკურ საკითხთა იქით სულიერ მოვლენათა ბუნებასა და გრძნობად ელემენტებზე ლაპარაკობდა. ლეთაებრივისა და ადამიანურის, სუბსტანციურისა და ფენომენალურის განსხვავებამ შექმნა განწყობა მეტაფიზიკურსა და ემპირიულს შორის განსხვავებისათვის სულის შესახებ მოძღვრებათა საკითხში. ამდენად, შემცდარია ყოველთვის არისტოტელე-პლატონზე დამყარებულ მოძღვრებათა მიჩნევა როგორც დასაყრდენისა იმ განსხვავების გათვალისწინების გარეშე, რომელიც, საბოლოო ანგარიშში, მათ დაპირისპირებას ასაბუთებს. როგორც მატერიალიზმ-იდეალიზმის დაპირისპირების ერთგვარ შენაცვლენას.

„სპეკალში“ მოცემულ მოძღვრებაში სულისათვის ანტონი, გარდა ზემოთ დანახელებული ნემესიოსისა, დამასკელისა და სხვ., საგანგებოდ მიჰყვება პეტრიწისა და ალბერტ დიდს. პეტრიწის ბიოგრაფიაც კი საგანგებოდ არის შეტანილი „სპეკალში“, ხოლო მასთან დაახლოება ანტონისა იმდენად სერიოზულ საქმედ მიაჩნდა თანამედროვეებს, რომ ანტონის თანამოაზრემ ზოგ საკითხში ტიმოთე გაბაშვილმა „სპეკალისათვის“ დაწერილ თავის წინასიტყვიობაში სცადა:

¹ ეს ეხება განსაკუთრებით „სპეკალის“ თავებს 91—119-მდე, სადაც არისტოტელეს დიალოქტიკა ს. ჯულფელის მიხედვითაა დალაგებული.

² „სპეკალი“, თ. 121—149.

ი. პეტრიწის ბაგრატიონთა გვართან დანათესალება. ნამდვილად კი, როგორც გაირკვევა, ტიმოთე გაბაშვილს არ ჰქონდა პეტრიწისა და ქართული კლასიციზმის ფილოსოფიაზე სწორი წარმოდგენა და თავისი „წინაპიტყვაობით“ მან ანტონის საქმე მხოლოდ გაათუქა.

მოძღვრებაში „სულისათვის“ წამყვანია მეტაფიზიკური საკითხები. არსებითად აქ გადამწყვეტია შემეცნებისა და მოცემულობის გაყოფა იმ ორ სფეროდ, სადაც ერთს შემთხვევაში მოვლენის არსი შეისწავლება გამოვლენის მიხედვით, რაც მას ახლავს, რაც მის ირგვლივ ხდება, რაშიაც იგი ვლინდება. მეორე შემთხვევაში სული, რომლის არსი საძიებელია, შეიძლება გაგებულ იქნეს ორი გზით: ან თვითონ თავის საკუთარ არსში, თუ იგი აღებული იქნება იმ მხრივ, სადაც მას არავითარი გარემდება არ სჭირდება, საკუთარი არსის წიაღში ტრიალებს. სულს ეს თვისება აქვს, თუ მას მაღალ საფეხურზე განვიხილავთ, თუ სულის შესწავლას არსის მიღევნებით კი არ შევუდგებით, არამედ იმ გამოვლენით, რომელიც მისი „მოქმედებაა“, მისით „მიზეზოანია“ ან თვით სული, როგორც არსი, იყოს მიზეზოანი, და საგნებით ანუ, როგორც ანტონი იტყვის, „ხორცითა მიერ იჩენების“, მაშინ საქმე გვაქვს სულთან, როგორც ადამიანურ მოვლენასთან, ადამიანის სულიერ მოვლენებთან, რომელთა გზით ვასკვნით, ვსწავლობთ, გამოგვეყავს სული, როგორც არსება.

მოკლედ, ანტონი მიყვება ორ გზას სულის არსების გაგებისათვის: არა მოვლენათა საშუალებით, არა „ხორცითა მიერ“, არამედ „თავით თვისით“. ეს განსხვავება დიდი ხანია იცოდა ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ, იგი ენახეთ წიგნში „სიბრძნე ბლაგარისი“, მაგრამ განსაკუთრებით ნათლად ამ ორი გზის განსხვავება გამოიყენა ი. პეტრიწმა, როდესაც იგი ადამიანურისა და ღვთაებრივი შემეცნების განსხვავებაზე ლაპარაკობდა.

ანტონმა ეს არგუმენტაცია გამოიყენა სულის მიმართ და მისი ბუნებისათვის გამართა როგორც „თავით თვისით“, ისე მოქმედებითა თვისითა, ანუ „ხორცითა მიერ“¹.

ამის შემდეგ, საინტერესოა, თანახმად ანტონის გზისა, იმის მიხედვით, თუ როგორ მიყვება ის არისტოტელეს მიერ განვითარებულ მოძღვრებას გრძობადი შემეცნების შესახებ. ეს გზა, როგორც პეტრიწის შემთხვევაში გაირკვა, მატერიალისტური იყო, იგი არისტოტელეს გზა იყო ადამიანის სულის მიმართ განვითარებული.

აქ ურთიერთ ლოგიკური გამომდინარეობის დამოკიდებულება არაა, არამედ ერთი და იგივე ფილოსოფიური ფაქტია ორი მოაზროვნის მიერ გამოყენებული. ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის ამ გარემოებას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ხერხდება ერთის საშუალებით მეორის შემოწმება. თუ ვისმე შეიძლება საექვოდ მოეჩვენოს პეტრიწის მატერიალისტური აზროვნების ასპექტი, მას საშუალება ეძლევა შეამოწმოს ეს, როცა ანტონი პეტრიწის შეგნე-

¹ შესაძლებელია დაისვას საკითხი — ზომ არ შეიძლება გზა „თავით თვისით“ შემეცნებისა გამოყენებულ იქნეს ადამიანური ანუ ემპირიული სულის მიმართ. ეს საინტერესოა პრობლემა განხილული აქვს ა. ფრანგიშვილს, დას. ნაშრ., გვ. 94, შემდ.

ბული მიუღიოთ მატერიალისტურ თეორიას ემხრობა ადამიანის გრძნობადი აღქმა-შემეცნების სფეროში.

გრძნობადი შემეცნების შესახებ ანტონი ანვითარებს მოძღვრებას „მგრძნობელი სულს“ აღქმა-ათვისებითი უნარის შესახებ, რაც, უპირველეს ყოვლისა, „პურობითი ძალებით“ გამოიხატება. ანტონი განყოფს პურობით ძალებს ორ ჯგუფად და თითოეულს ცალ-ცალკე ჩამოთვლის. გრძნობადი შემეცნების თავის კლასიფიკაციას ანტონი ალბერტ დიდის სახელით ამავრებს. ..

მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი, რომ ანტონის კლასიფიკაცია სავსებით არ მიუყვება ალბერტ დიდისას, რაც აძლიერებს დებულებას, რომ, შესაძლოა, ანტონს ალბერტ დიდი დასჭირდა არა იმდენად მისგან ამა თუ იმ აზრის გადმოსაღებად, რამდენადაც საფარად, რომელსაც ანტონი თავის საკუთარ აზრებს მიაწერდა. ასეთი მიწერის საშუალება მაინც არსებობდა, რამდენადაც ანტონიცა და ალბერტ დიდიც ამ შემთხვევაში ერთსა და იმავე, სახელდობრ, არისტოტელურ საფუძველზე იდგა¹.

გრძნობადი, ადამიანური შემეცნების შესახებ ანტონი, როგორც ითქვა, ანვითარებს შეხედულებებს, საერთოდ, არისტოტელეს მატერიალისტურ სწავლაზე დამყარებულს. მთელი XIII თავი განკუთვნილია ამ საკითხისათვის, თუ გრძნობას არ გააჩნია სპეციალურად საგანი, რომელიც მასზე მოქმედებს, იგი შეუძლებელია — ამბობს აქ ანტონი. „პურობა“ ანუ ათვისება-აღქმა შეუძლებელია „თვინიერ აწმყოსა საგრძნობსა“. ეს და ამის დაგვარი დებულებანი, რომლებიც მოწვევას აქვს ანტონს ხაზგასმული, საბოლოოდ ნათელყოფს, რომ XVIII საუკუნეში ანტონის „სპეკალის“ სახით კვლავ წარმოდგა ი. პეტრიწის მიერ კლასიკურ ხანაში შეთვისებული არისტოტელური სწავლა ადამიანის გრძნობადი შემეცნების მატერიალისტურ თეორიისა.

ამ მატერიალისტური დებულების ფორმულირების დროს, ისე როგორც შეგრძნობათა მატერიალისტური (არისტოტელური, რომელიც ამ ნაწილში მატერიალისტია) თეორიის გაშლა-განვითარების დროს, ანტონი, ცხადია, ერიდება აშკარად თავისი აზრებით გამოსვლას და საფარს ეძებს. ასეთი საფარი ისევ ალბერტ დიდი².

ანტონისადმი მის მიმდევართა და შემფასებელთა აზრი არაა უმნიშვნელო. ასე მაგალითად, ტიმოთე გაბაშვილი ამყარებს ფილოსოფოსთა ერთგვარ გენეალოგიას, რომელიც პლატონით იწყება. პლატონს პროკლე მოყვებოდა — მისი მონაცვალეო („ლიადონი“), პროკლეს მოყვებოდა პეტრიწი, პეტრიწს კი ანტონ კათალიკოსიო. ასეთი განცხადება, პრეტენციოზურობას რომ თავი დავანებოთ, შინაარსის მხრივაც ზერელე მოაზროვნეს ამხელს.

ტ. გაბაშვილს, ანტონის ვითომდა თანამოაზრეთა შორის, ზერელე, მაგრამ ერთგვარი ნაკითხობა ფილოსოფიის ისტორიაში, შედარებით ფილიპე ყაითმაზაშვილთან ან მადინაშვილთან, მაინც ჰქონებია. მაგრამ მასსა და ანტონს შორის

1 ა. ფრანგიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 97.

2 ამ საკითხების შესახებ, ფსიქოლოგიურ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით, იხ. ფრანგიშვილის დასახ. ნაშრ., გვ. 28—104.

დიდი განსხვავებაა. ტ. გაბაშვილი ტიპიური კლერიკალია, რეაქციონერი, თავისუფალი აზროვნების ყოველგვარი გამოვლენის, სხვათა შორის რუსთაველის შემოქმედებაშიაც, მოწინააღმდეგე. მას კარგად ესმოდა, რომ ფილოსოფიურ ძეგლებში, რომელთა შესახებ ქართული ფილოსოფიური აზრი თავის დამოკიდებულებას გამოხატავდა, ორი მხარე ანუ ნაკადი იყო: საეკლესიო-დოგმატიკური და თავისუფალ-საერო. ის თვითონ ფიქრობს მიყვეს დოგმატიკურ გზას და იმის მტკიცებასაც ცდილობს, რომ პეტრიწიც ასე იქცეოდაო, თუკი მას სწორად და მართებულად წავიკითხავთო.

ტიმოთე გაბაშვილი ეხება პლატონს, მის დიალოგებს „ფედრს“, „პარმენიდეს“ და განსაკუთრებულად შეაქებს მას, რომ იგი აღზევდაო ყველა ფილოსოფოსზე მალა. ეს შექება უმნიშვნელო არაა: მიუხედავად ზოგი ფაქტიური შეუსაბამობისა, ტ. გაბაშვილი შეგნებულად აღამაღლებს პლატონს, რადგან ეს მისთვის იდეოლოგიის საკითხია: იგი იდეალისტური ფილოსოფიის მომხრეა, უმაღლეს სიბრძნედ ფილოსოფოსთა შორის პლატონის იდეალისტური მოძღვრება მიიჩნია. პროკლე ეონიელი — მოგვიანბრობს ტიმოთე გაბაშვილი — ჩაუდგა სათავეში პლატონის მოძღვრებას უძრავისა და გვეუართა უზესთესის შესახებ, რამაც შეავსო ეკლესიის საჭიროება ამ მიმართულებითო.

პროკლეს ასეთი იდეალისტური და საეკლესიო საქმე, თურმე, — მოგვიანბრობს ტ. გაბაშვილი, — ბერძენთა „ენამზეობიდან“ ქართულად გადმოუღია პეტრიწს.

ამკარაა საით მიყავს ხაზი რეაქციონერსა და იდეალისტს ტ. გაბაშვილს. მას უნდა ვილაც დაარწმუნოს, რომ პლატონის იდეალიზმით დაწყებული და პროკლეს მიერ გაგრძელებული საქმე ი. პეტრიწმა თითქოს სწორედ პროკლეს საქმის ასეთი გაგებით შემოიტანა საქართველოშიო. ეს საქმე თურმე შემდეგ გაუგრძელება ანტონს. რამდენიმე საუკუნის შემდეგაო — განაგრძობს ტიმოთე გაბაშვილი — იოანე პეტრიწი, მკვერნეტყველურსა და რიტორიკულს (ფილოსოფიურ) საქმეში ჩახედული იბერიის შვილი და არა ეონიელი (როგორც პროკლე), ეზიარა ჳერეტას მაღალთა საწყისთა და სხვ. ამას მოსდევს ანტონ კათალიკოსის თხზულებათა ჩამოთვლა — „კატეგორიების“, „ხუთთა ხმათა“ გადმოცემისა და სხვ.

ტ. გაბაშვილს მოხერხებული გზა აქვს არჩეული. ის იმიტომ მოგვიანბრობს იდეალისტთა ისტორიას, რომ ვილაცას აჩვენოს — როგორ უნდა ყოფილიყო წაკითხული პეტრიწი და თან აგრძნობინოს, რომ ყველა მას — პეტრიწს — დოგმატიკურ-იდეალისტურად არ კითხულობსო.

აქ იდეოლოგიური ბრძოლის დიდი ფანდია გამოყენებული. ტ. გაბაშვილმა ძალიან კარგად იცის, რომ პეტრიწს არ დაუწერია მართო იდეალისტურ-დოგმატიკური ნაკადის შემცველი წიგნი, რომ პეტრიწის წიგნის, ისე როგორც პროკლეს წიგნის, შემადგენლობაში ისეთი რამეებიცაა, რაც სხვანაირადაც იკითხება. ჩვენ ვნახეთ, რომ ეს არისტოტელეს ნაზრების მატერიალისტური ნაკადი იყო, რომელიც პეტრიწმა განავითარა ადამიანის გრძნობადი შემეცნების შესახებ და რაც ანტონმა სწორედ ასე გაიგო და გადმოიღო. მიუხედავად

ამისა, ტ. გაბაშვილი თითქოს ვერ ხედავს ამ ნაკადს პეტრიწისა და ანტონის ნა-
აზრევში და იდეალიზმის გალობათა-გალობას აგრძელებს¹.

აქ ფარული იდეოლოგიური ბრძოლაა როგორც პეტრიწის, ისე მის გამ-
გრძელებელთა და მიმბაძველთა მიმართ, რამდენადაც ეს იყო გამოხატულება
იმისა, რომ ტიმოთე გაბაშვილი არ ეთანხმებოდა არც პეტრიწს, არც ანტონს
და არისტოტელეს ხაყნებაც კი უძნელდებოდა, რადგან, როგორც საქმეში ჩა-
ხედულმა რეაქციონერმა, კარგად იცოდა საიდან მომდინარეობდა რადიკალური
მსჯელობანი პეტრიწისა და ანტონისა გრძობადი შემეცნების შესახებ. ნა-
თქვამში დასარწმუნებლად, ე. ი. იმის ნათელსაყოფად, რომ ტ. გაბაშვილი არის
XVIII საუკუნის ერთი — რეაქციონური — ბანაკი იდეოლოგიურ ბრძოლაში,
მაგრამ ამას თვალთმაქცურად აკეთებს, საკმარისია მივხედოთ მის მეორე ნაწარ-
მოებს, სადაც იგი წმიდათა წერილთაგან „განწმენდილ გულის-ხმის ყოფას“
ეხება.

ამ ნაწარმოებში ტ. გაბაშვილი მიმართავს ქართველ მკითხველს ფრთხილად
მოეპყროს ძველ თარგმნილ წიგნებს, რადგან „მრავალთა მთარგმნელთა ბერ-
ძენთა ენას ვერ შეუწამებიათ ქართულნი და წვალებად გამოსრულ არს, მრავ-
ალნი მწერალთაცა (ე. ი. გადამწერთ — შ. ნ.) გაუყვანიათ. და კუალად პროკ-
ლე დიადოხოსის პლატონისი წიგნი იპოვების საქართველოთა შინა: უკეთუ
მართლმადიდებლობით სძებნიდე ღვთისმეტყველება მაღალი და ჭეშმარიტი
გეპოვოს, და უკეთუ ვერ კეთილად და უგულისხმოდ ეძებდე, ჰპოვენე მას შინა
ღელვანი და მთხრებლნი არიოზისნი“ და ორიგენისნი“².

ამ ადგილის გაშიფრვით ნათელი გახდება, რომ ქართულ ენაზე ბერძნული
ფილოსოფიური წიგნები, მათ შორის პროკლე დიადოხოსის წიგნი, ისეა გად-
მოდებული, რომ შეიცავს მწვალებლობას, თუ კეთილად არ წაიკითხო. ტ. გა-
ბაშვილი არ ახსენებს ი. პეტრიწს, მაგრამ აშკარაა, რომ მასზეა ლაპარაკი, რად-
გან პროკლე დიადოხოსი მან გადმოიღო ქართულად. ტ. გაბაშვილმა იცის, რომ
პეტრიწის ნაწერში გადმოდებულია ისეთი რამეც, რაზედაც იგი ლაპარაკობს,
რომ „დაფარულად წვალებანიცა შთაუხსამთ“. მან კარგად იცის, რომ ეს „შთა-
სხმული“ უჯერობა ანტონსაც გაუგრძელებია: მოძღვრება გრძობადი შემეც-
ნების შესახებ არისტოტელურ-მატერიალისტურია, შეთვისებული და განვი-
თარებული პეტრიწისა და ანტონ ბაგრატიონის მიერ.

ტიმოთე გაბაშვილი, როგორც ფეოდალური რეაქციის აშკარა უკუფენა,
ებრძვის ანტონს არანაყოლებ ფარულად. დროებით აღორძინებული ერთმმარ-
თველობის პირობებში ერთმმართველობის იდეოლოგიის მატარებლის ანტონის
წინააღმდეგ აშკარა ბრძოლა არც ისე ადვილი იყო. ტიმოთე გაბაშვილმა ბრძო-
ლისათვის ეს გზა აირჩია, მაგრამ იდეოლოგიური ბრძოლის ფაქტი ფაქტად
დარჩა.

ფეოდალური რეაქციის პირობებში არც ანტონს ექირა მტკიცე და გარ-

¹ ტ. გაბაშვილი, დასახ. წინასიტყვაობა, იქვე.

² ტ. გაბაშვილი, გარდმოცემული ერთობისათვის და სხვ., თავი 12, წ. კ. ს. ფონდი, ხელ-
ნაწერი № 3244.

კვეული პოზიცია, იგიც საფარს ქვეშ წერდა და, როცა ახერხებდა, რადიკალური აზრების გამოთქმასაც ბედავდა. იგი ხან ალბერტ დიდს ეფარებოდა და თავის მატერიალისტურ მსჯელობებს მას მიაწერდა, ხან კი რუსთაველს ებრძოდა, რომელიც იმავე აზრთა წყობას მხატვრულად უკუფენდა.

2. ანტონ ბაგრატიონის ნააზრავის შეაჯამებელი ელემენტები

საკითხის დასმა ანტონ ბაგრატიონის „ნააზრავის ელემენტების შესახებ“ ცოტაოდენ განმარტებას საჭიროებს. ცხადია, რამდენადაც ფილოსოფიური რომინზონანდა გამორიცხულია, ყოველი მოაზროვნე პოზიტიურ და ნეგატიურ ურთიერთობაშია მანამდე და მის დროს არსებულ სააზროვნო მონაცემთა მიმართ. ისიც ცხადია, რომ ეს ჩვეულებრივი მოვლენა არავის აინტერესებს. ჩვენს შემთხვევაში საქმე გვაქვს ავტორის მიერ შეგნებულად არჩეულ გზასთან, მეთოდთან ჩაატაროს მთელი „სიბრძნეობა“ არა თავისი თავის მინდობით, არამედ სხვათა ნათქვამთა ერთგვარად შეერთების გზით ანუ „განწყობით“.

აღნიშნული გარემოება პირდაპირაა ასახული ანტონ ბაგრატიონის ნათქვამში — ერეკლე II-ს მიმართ სიტყვებში: „არაა ჩემისამებრ უსწავლელობისა, თავისა ჩემისა მინდობით მისიბრძნიეს ცთომილსა, არამედ რაფეცა ვისმინე ლათინთაგან ფილოსოფოსთა და ზაქარიას ვისმე სომეხთა მოძღვრისა, ...და სხვათა მიერ ვისიმე მეცნიერთა, იგი შეკრებით განვაწყვევ და ესთა გვირგვინოსან ვყავ წიგნი ესე „სპეკალი“ თავდგმულობით“¹.

ავტორის ეს განცხადება არც სრულია და არც სავსებით მართალშესატყვისი. თავი რომ დავანებოთ „სხვათა... ვითმე მეცნიერთა“, ესე იგი რომელიმე სხვა მეცნიერთა ყრულ ხსენებას, მართო „ზაქარიას (როგორც ცნობილია, მადინაშვილის) ვისმე“ დასახელება არ გამოხატავდა სრულ სურათს მათი დამსახურებისა, ვინც ანტონ ბაგრატიონს ერთგვარ დახმარებას უწევდა თუნდაც იმავე სომხური წყაროების მიმართ. ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური საქმის ზოგად მიმოხილვაში აღნიშნულია ის საერთოდ ცნობილი ამბავი, რომ ფილიპე ყათიშაშვილმა ამ მხრივ არანაკლები სამსახური გაუწია ჩვენს ავტორს.

სომხურ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის განხილვიდან ნათლად გამოიკვეა, რა მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენი მეზობელი ერის ნააზრავს საერთო ფილოსოფიური საქმიანობისათვის, რომელსაც ეს ორი მეზობელი ერი ოდითგან ეწეოდა. ამიტომ გასაგებია, რომ ანტონ ბაგრატიონს არ შეეძლო გვერდი აეგლო იმ თანამშრომლობისათვის, რომელიც ისტორიული ფაქტი იყო, და ეს ისტორიაც, როგორც ვნახეთ, საკმაოდ ხანგრძლივია. სომხურ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან მიმართება ანტონ ბაგრატიონის აზროვნების ერთი ელემენტთაგანი იყო და ამ საკითხს მოკლედ მაინც განხილვა ესაჭიროება.

ავტორი აღნიშნავს, აგრეთვე, რომ მან ამჯერად მის მიერ „განწყობილ“

¹ „სპეკალი“, თავი 120.

ფილოსოფიაში სხვათა შორის შეიტანა ის, რაც ლათინთა ფილოსოფოსთაგან მოისმინა. აშკარაა, რომ აქ ლაპარაკია იმ ზეპირი ურთიერთობის შედეგზე, რომელიც ანტონ ბაგრატიონს ჰქონდა, და ეს ისტორიულად ცნობილია, დასავლეთის მისიონერებთან, რომლებიც საქართველოში ისე, როგორც ყოველგან, მოდიოდნენ საფუძვლიანად შეიარაღებულნი კათოლიკური თეოლოგიის ბურჯების — ავეუსტინეს, ალბერტ დიდისა და თომა აქვინელის სწავლათა ცოდნით. მაშასადამე, მეორე ელემენტი, ავტორის ნააზრევში შესული, ყოფილა მოგვიანო საშუალო საუკუნოების დასავლეთის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ავტორები. ამ გარემოებას ყურადღება უნდა მიექცეს, რადგან აქ მნიშვნელობა იმას კი არ აქვს, რომ ავტორი რაღაც გზით გაეცნო მოგვიანო დასავლურ საშუალო საუკუნეთა ამა თუ იმ იდეოლოგიას, არამედ იმას, რომ მან საჭიროდ დაინახა როგორღაც გადმოეღო ფეოდალური იდეოლოგიის უკუმფენი ზოგიერთი შეხედულება¹.

ქართული ფეოდალური რეაქციის ერთ-ერთი იდეოლოგის ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური ინტერესებისათვის ბუნებრივი იყო დასავლური ფეოდალური იდეოლოგიისადმი მიდრეკილება. ამ ფაქტის მეცნიერული გაგება ვერ დაკმაყოფილდება მასში ჩვენი ავტორის მხოლოდ პირადი მიდრეკილების დანახვით: აქ გარკვეული სოციალ-ისტორიული ფორმაციის იდეოლოგია თანაბარი ისტორიული მოვლენისადმი სწრაფვით ხასიათდება და ესაა მთავარი. ამიტომ, ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევის ელემენტების ძიებისას ეს გარემოება ბეტ თუ ნაკლებ ზედმიწევნით შესწავლას საჭიროებს. ამის გაკეთებას ჩვენ ქვემოთ შევეცდებით, თუნდაც განსაზღვრულ ფარგლებში.

ამის შემდეგ დგება საკითხი „სხვათა მიერ ვიეთმე მეცნიერთა“ სიბრძნის შესახებ, რომელთა შესახებ კონტექსტით, თითქოს, გამოდის, რომ მათი „დაფარულობაჲ აღქსნის“ საქმეც იმავე ზაქარია ვართაპეტს მიეწერება. ცხადია, რომ აქ ჩვენი ავტორი არ გულისხმობს არც ქართულსა და არც რუსულ წყაროებს. აქ ლაპარაკია ისევ „არისტოტელესა გამოთა“ სიბრძნეზე, რომელიც ქართულ საფილოსოფიო აზროვნებაში არასოდეს არ შემოსულა ლიტონად, როგორც არისტოტელეს თხზულებებშია მოცემული. საქართველო ამ მხრივ გამონაკლისს არ წარმოადგენდა და აქაც არისტოტელეს ეცნობოდნენ მთელი იმ გარემოების მიხედვით და დაკავშირებით, რაც არისტოტელეს უმანლობლესი თუ დაშორებული განმმართველების მიერ იყო დაწერილი. პირველ ადგილზე აქ იყენენ, ცხადია, პერიპატეტელნი, შემდეგ პორფირე და სხვ. აღმოსავლეთისათვის დამახასიათებელი იყო ასეთ განმმართველთა შორის ალექსანდრე აფრიდიზიასი და უფრო სპეციალურად — სომხეთისა და მისი მეზობლებისათვის — დავით უძლეველი.

ყველა ამათი გადმოცემა შეეძლო ზაქარია ვართაპეტს თუნდაც დავით უძლეველისა და სიმონ ჯულფელის ნაწარმოებთა მიხედვით. გამონაკლისს შეადგენდა, უთუოდ, თემისტე, რომლის კომენტატორულ იდეებს არისტოტელეს

¹ შევ. ა. როგავას ავტორიფერატი.

მიმართ ქართული ფილოსოფიური აზროვნება, ჩანს, სხვა გზით გაეცნო, ისე როგორც ზოგ სხვა კომენტატორულ ნამუშევარს.

ნათქვამის გამო უნდა ვიფიქროთ, რომ „სხვათა ვიეთმე“ დამატება განვრცობაა არისტოტელეს „დაფარულთა აღქმისა“, ესე იგი არისტოტელეს იდეათა გადმოცემისა. ამ განვრცობაში, ცხადია, შედიოდა ის, ვინც არისტოტელეს მოძღვრების გასაგებად („აღქმისათვის“, როგორც ანბოზს თვით ანტონ ბაგრატიონი) საჭირო იყო და რაც უდავოდ ზაქარიას ერუდიციის ფარგლებში შედიოდა.

კიდევ მეტი: ანტონ ბაგრატიონის სააზროვნო კონტექსტის მიხედვით საკითხი შეიძლება ცოტა სხვა მხრივ დაზუსტდეს. თუ ჩვენი ავტორი, ერთის მხრივ, „ლათინთა ფილოსოფოსთა“ შესახებ მონასტერზე ლაპარაკობს, მაშინ ეს მხარე მეორე მხარესაც შუქს უნდა ჰფენდეს და მასთან შესაბამისი იყოს. მაშინ ადვილად გასაგებია, რომ ზაქარია არისტოტელეს სიბრძნეს უზსნიდა ანტონს იმ ფილოსოფოსთა გამოყენებით, რომლებიც ზაქარიასთვის უფრო მისაწვდომი იყო და იმავე დროს არისტოტელეს იდეების გადმოცემასაც შეიცავდნენ. ესენი, ცხადია, იყვნენ ზაქარიასთვის კარგად ცნობილი — დავით უძლეველი (ანანტი) და სიმონ ჯუღუფელი. ამ წიგნებში არისტოტელეს მოძღვრებაც საკმარისად გასაგებ ფორმაში იყო მოცემული და, ამის გარდა, პორფირეს განმარტებებსაც შეიცავდა.

ჩვენი ავტორი „არისტოტელეს გაზოთა სიბრძნეზე“ ლაპარაკობს და, ცხადია, აქ მართო არისტოტელეს ლოგიკური ნაწარმოებები არ შეიძლება იყოს ნაგულისხმევი. ანტონ ბაგრატიონის მთავარი თხზულება „სპეკალი“ ნათელჰყოფს, რომ არისტოტელე იგულისხმება მრავალი სხვა მონაცემის მიხედვით. ასეთ შემთხვევისათვის უკვე სხვა წყაროები იყო საჭირო ჩვენი ავტორისათვის, მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, იოანე დამასკელი და, განსაკუთრებით, იოანე პეტრიწი. ამასთან დაკავშირებით ისმება საკითხი ანტონ ბაგრატიონის მიერ მოწოდებული მითითების უსრულობის შესახებ. ამით ისმება საკითხი იმ ელემენტის შესახებ ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევში, რომელიც ანტიკურ ფილოსოფიურ საქმიანობას უკავშირდება საქართველოში. ეს მომენტი სრულიადაც არაა მოხსენიებული ანტონის მიერ. ნიშნავს ეს იმას, რომ ასეთი ელემენტის არსებობა ავტორის მიერ არ იყო მხედველობაში მიღებული და როგორღაც გათვალისწინებული? რა თქმა უნდა, არა. ანტონ ბაგრატიონი არ ახსენებს მის მიერ „განწყობილ“ სიბრძნის შემადგენლობაში ქართული ფილოსოფიის თარგმნით თუ ორიგინალურ მოვლენებს იმის გამო. რომ თავისთავად იგულისხმება მათი ცოდნა და სარგებლობა ჩვენი ავტორის მიერ. თავისთავად ცხადია, რომ ანტონ ბაგრატიონი, რომელიც რაც შეიძლება მეტი ერუდიციის მოპოვებას ესწრაფოდა და მისთვის ენობრივად მიუწვდომელი მასალის ასათვისებლად ამ ენათა მცოდნეებით სარგებლობის შემთხვევას არ უშვებდა, როგორც ეს იყო სომხური და ლათინური წყაროების მიმართ, ვერ აუვლიდა გვერდს ყოველგვარ ფილოსოფიურ ცოდნას, რაც ადრინდელ ქართულ ნააზრევში მოიპოვებოდა.

ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევში ხშირია იოანე დამასკელსა და იოანე პეტრიწთან დაკავშირებული მასალა. ჩვენთვის ცნობილია, რომ იოანე დამასკელი

ქართულ აზროვნებაში ათვისებული იყო ყოველმხრივ. მისი ცოდნა ერთ-ერთი დასაყრდენი იყო ქართული აზროვნებისათვის გარკვეულ პერიოდში და მით სარგებლობდა არა ერთი ქართველი თაობა. როგორც ვიცით, იოანე დამასკელი სამგზის იყო დამუშავებული ქართულ ენაზე. ექვეთიმე იბერი, ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი — სამი გზა იყო, რომლითაც იოანე დამასკელის იდეები შემოვიდა ქართულ ფილოსოფიაში. თითოეულ ამათგანს თავისი მიდგომა ჰქონდა დამასკელისადმი და ეს, როგორც თავის ადგილზე აღინიშნა, ფრიად დამახასიათებელი იყო ქართული აზროვნების განვითარების ნათელსაყოფად¹. ყველა ამათგანს მაინც ექვეთიმე იბერი გამოირჩეოდა, რომელმაც არა მარტო იოანე დამასკელის ნაშრომები, არამედ სხვებისაც საუცხოვო მოზაიკისებური ხერხით შეიტანა მის მიერ შესრულებულ მეტაფრასში ბერძნული „ბალავარიანისა“. აქედან ისმება ფრიად მნიშვნელოვანი საკითხი: დამასკელის სამგზის დამუშავებულ იდეათა სისტემათაგან — რომელთან უფრო ახლოა ანტონ ბაგრატიონი? ამ საკითხის დოკუმენტალურად დაზუსტება მთელი თავისი დეტალებით საგანგებო მონოგრაფიული კვლევის საქმეა, მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიისათვის საკირო მასშტაბით ეს მაინც შესრულებული უნდა იქნეს ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევის ელემენტების კვლევასთან დაკავშირებით.

არის კიდევ ერთი ელემენტი ამ ნააზრევი, რომელიც აგრეთვე არაა მოთავსებული ანტონ ბაგრატიონის აღიარებაში: ესაა რუსული წყაროები. ამ გარემოების ახსნა ადვილია. ამ შემთხვევაშიც ანტონს არაერთიარო შუამავალი არ დასჭირებია, რადგან რუსულს თვითონ კითხულობდა და, როგორც ქართული წყაროების შემთხვევაში, საგანგებოდ არ აღნიშნა ასეთი შუამავალი.

ამრიგად, ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევი, თანახმად მისივე განცხადებისა და აქედან გამომდინარე ვითარებისა, შეიცავდა: ქართული ადრინდელი ნააზრევის ტრადიციას, სომხურ ფილოსოფიურ ზოგიერთ მონაცემს, უცხოურ-დასავლურ მოგვიანო საშუალო საუკუნეთა ნააზრევს („ლათინთა სიბრძნეს“) და რუსული წყაროებით შეთვისებულს ზოგიერთ მოგვიანო ფილოსოფიურ იდეას. რამდენადაც ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევი ამ ელემენტების „განწყობას“ წარმოადგენს, ამდენად საკითხი — თუ რა აითვისა ანტონ ბაგრატიონმა აღნიშნული წყაროებიდან პირდაპირ ეხება მის ფილოსოფიურ საქმეს, მის ხასიათს და მისივე ისტორიულ-ფილოსოფიურ მნიშვნელობას.

ანტონ ბაგრატიონს თავდაპირველად ქართული ფილოსოფიური მეკვიდრეობა ჰქონდა მხედველობაში, როდესაც მას ამის გარდა სხვა ელემენტიც შეჰქონდა თავის ნააზრევი. თვით ეს ნააზრევი ანტონ ბაგრატიონის მიერ დახასიათებულია როგორც „ნააზრევი სრული“². რას უნდა ნიშნავდეს ეს „ნააზრევი სრული“? ცხადია, რომ ეს არაა თვისობრივი დახასიათება. ანტონ ბაგრატიონი იმდენად იცნობდა მწერლობის ეთიკის ელემენტარულ წესებს, რომ თავისი თხზულების შესახებ არ იტყოდა, რომ იგი სრულია სრულყოფილობის მნიშვნელობითაო. ამ სიტყვა „სრულს“ აზრი და მნიშვნელობა ეძლევა ამ შემთხვევაში,

¹ იხ. აქვე, თავი მესამე.

² H-806 საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერთა ფონდი.

თუ მას განვიხილავთ ნათქვამის კონტექსტში. მაშინ ეს განცხადება უნდა აღეზული იქნეს, საერთოდ, თვითონ ავტორის მიერ დასახელებულ ადგილზე, ესე იგი ბ ა უ მ ა ი ს ტ ე რ ი ს გადმოთარგმნის წინასიტყვაობის ბოლოში მოხსენებულ გეგმასთან დაკავშირებით. აქ კი ჩვენ აღნიშნული საპროგრამო თანმიმდევრობის შესახებ ვკითხულობთ, რომ ანტონს წინასწარი სამზადისი საფეხურები აქვს აღნიშნული საკუთრივ თავისი მეტად თუ ნაკლებად თავისებურობის შემცველი მსჯელობისათვის. პირველ საფეხურად, როგორც ვიცით, აქ აღნიშნულია „ღრამატიკაჲ სუნტაქსიმადთურთ“, მეორედ — დიალექტიკა, მესამედ — „პორფიროსის ხუთთა ქმათა და არისტოტელეს ათთა კატილორიათა შექმნა, ვითარ იგი ვასაჯე რომელიმე იწროდ და რომელიმე ვპრცლად“, მეოთხე — ბაუმაისტერის თხზულებანი.

ნათქვამის გასაგებად უნდა აღვადგინოთ ავტორის მიერ თქმული დიალექტიკის გადმოღების შესახებ. ავტორი ამბობს დიალექტიკის შესახებ, რომ იგი მან გააკეთა „სომხურისაგან გადმოღებით, დაღათუ ვერღარა სრულეჰყავ უბადრუკობათა ძლით ჩემთა“¹. საჭიროა აქ ნათქვამის შეფარდება ბაუმაისტერის წიგნის გამონათქვამთან და აქედან შეიძლება გაირკვეს ანტონ ბაგრატიონის მიერ ნაჩვენებ საფეხურთა ურთიერთობა მისი საკუთარი საქმის მიმართულებით.

დიალექტიკის შესახებ, რომელიც ჩვენს ავტორს სომხურიდან გადმოუღია, აღნიშნავს, რომ მან ვერ ჰყო იგი სრულ. რაც შეეხება ბაუმაისტერის ფილოსოფიას — იმის შესახებ იგივე ჩვენი ავტორი აღნიშნავს, რომ ეს არის „ფილოსოფია სრული“. ეს მითითება ავტორისა ერთი წუთითაც არ აღნიშნავს, ვითომც „სრული“ აქ თვისებას ნიშნავდეს. აქ ნათქვამია, რომ დიალექტიკის გადმოღება სომხურიდან მას არ მიაჩნია შესრულებულად, დამთავრებულად. ამას მიუთითებს მიზეზი, რომელიც ამ შემთხვევაშია მოხსენიებული: „ვერღარა სრულეჰყავ უბადრუკობათა ძლით ჩემთა“-ო, ესე იგი ვერ დავასრულე, რადგან არ მეყო ძალა. აშკარაა, რომ ანტონ ბაგრატიონი მიუთითებს სომხური ენის არცოდნაზე, რამაც მას ხელი შეუშალა დაესრულებია დიალექტიკის გადმოღება. როგორც მწიგნობარ-მოაზროვნეს, ანტონ ბაგრატიონს კარგად ესმოდა, რომ სხვათა დახმარებით გადმოღება არ იძლეოდა საშუალებას ამოეწურა ყველაფერი, რაც იყო მოცემული წიგნებში, რომელთა ენის არცოდნა მას ხელს უშლიდა.

სხვა მდგომარეობა იყო ბაუმაისტერის შემთხვევაში: ეს ავტორი, ცნობილია, ა. ბაგრატიონმა თვითონ თარგმნა რუსულის საშუალებით და იგი სთვლის, რომ ამ შემთხვევაში მას სხვა მდგომარეობა ჰქონდა, რაც უფლებას აძლევდა განეცხადებინა — „ესე ფილოსოფია სრული“.

მოყვანილ ადგილს ის აზრი აქვს, რომ იგი უფრო ნათლად არკვევს, ავტორისავე მითითებით და აღიარებით, მისი ნააზრევის შემადგენელ ელემენტებს. ახლა უფრო ნათლად აღნიშნული, რას შეიცავდა სომხური ელემენტი ჩვენი ავტორის თხზულებებში. მართალია, არც ეს ჩანს მაინცა და მაინც

¹ დასახელებული წინასიტყვაობა, იქვე.

ზუსტად, რადგან დიალექტიკით განსაზღვრა, რაც სიმონ ჯულფელის სახელს უფრო უკავშირდებოდა, რამდენიმედ გამორიცხავდა დავით ანახტს, რომლის მიმართ ანტონს რაღაც გულგრილობა ეტყობა, რასაც შეიძლება თავისი მიზნი ჰქონდა — არეოპაგტიკის — პეტრე იბერიის იდეებთან დამოკიდებულების გამო.

ასეთივე მნიშვნელობა აქვს არისტოტელეს შესახებ მითითების დროს პროფირეს დაზუსტებულ მოხსენიებას. აქ საგულისხმოა, რომ ჯერ ლაპარაკია „პროფირიოსის ხუთთა წმთა“ შესახებ და მხოლოდ ამის შემდეგ „არისტოტელეს ათთა კატილორიათა შექმნა“-ზე. ავტორი აშკარად გვიმხელს, რომ არისტოტელეს ლოგიკური ამბები მან უშუალო შესწავლით კი არა, არამედ მოსმენითა და „აღესნიო“ ისწავლა, მაგრამ აქ უკვე ეს ახსნა აღნიშნულია ისე, როგორც ეს მთელ საშუალო საუკუნეებში ხდებოდა ყველგან¹. ეს მოვლენა უძველესი დროიდან დაწყებული დამკვიდრდა: არისტოტელეს შესწავლის საქმეში და ამ მხრივ საქართველო გამონაკლისს არ წარმოადგენდა. ანტონ ბაგრატიონი, ამის გამო, სრულიად სამართლიანად მიუთითებს „არისტოტელესგანთამესკოლეთა“ ანუ კიდევ კონკრეტულად: „თქვეს უკვე სკოლართა პერიპატოსათა“².

ამავე მითითებაში მოხსენიებულია, როგორც ვნახეთ, ბაუმანისტერი, რომლის „ფილოსოფია“ სრულ იქმნა ანტონ ბაგრატიონის მიერ ზემოთ დასახელებული გარემოების გამო. ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ აქ ანტონი ასრულებს სურათს იმ ელემენტებისა, რომელთაგანაც შესდგებოდა მისი ფილოსოფიური საქმე.

როგორც ითქვა, ჩვენი ავტორი ქართულ ელემენტს თავისი ნააზრებისა გულისხმობს როგორც თავისთავად ცხადს. ყოველი შეთვისებული, უცხო წყაროდან შემოტანილი ელემენტის შესახებ მას ერთი თავდაპირველი საზომი აქვს: არის თუ არა ასეთი რამ იმ თავითვე ქართულ ენაზე. კიდევ მეტი, ის იმ შემთხვევაში არის მოსურნე ასეთი რამეს შემოტანისა, თუ ეს ელემენტი ქართულ ენაზე არ იპოვება. ასე მაგალითად, ჩვენი ავტორი აღნიშნავს „კატილორიათა“ შესახებ: „ვითარმედ ორი ესე ნაწილნი „კატილორიათანი“ არა იყუნეს დროთა ჩუენთა ქართულთა ზედა და სხვათა ენათგან გადმოღებად ვაქმნიე ვისმე და დავლექსენ მასვე კანონსა ზედა ლექსთშეცუალობით და სხვა გაგუარებულიადო“³.

ეს მოხსენიება ფრიალ მნიშვნელოვანია: აქ ნათქვამია ძირითადი ამბავი — ანტონი იმ შემთხვევაში მიმართავს სხვა წყაროებს, თუ ასეთი რამ ქართულ ენაზე არ მოიპოვება. მაგრამ ეს მნიშვნელოვანია არა მარტო როგორც ზოგადი წესი, რომლითაც ანტონი ხელმძღვანელობს. არა, აქ უფრო მნიშვნელოვანია იმის აღნიშვნა, რომ ანტონს ის კი არ აქვს მხედველობაში — ყოფილა თუ არა

¹ ასევე შეისწავლიდა არისტოტელეს იმავე პროფირეს მეოხებით მოგვიანო საუკუნეების საქმოდ დიდი წარმომადგენელი დასავლეთში ალბერტ დიდი.

² იხ. „სპეკალი“, თავი 80, დასასრული.

³ იქვე.

რაიმე ძეგლი ქართულ ენაზე საზოგადოდ, არამედ ის, იყო თუ არა ესა თუ ის ძეგლი „დროთა ჩვენთა ქართულთა ზედა“.

ეს უკანასკნელი განსაზღვრა დროის მიხედვით არის ამ შემთხვევაში მთავარი. ჩვენმა ავტორმა კარგად იცის, რომ მისი სამშობლოს ცვალებადი ბედის გამო არ იყო იშვიათი მოვლენა, რომ ესა თუ ის, ადრე ქართულად არსებული, ძეგლი ისტორიის ორომტრიალში დაკარგულა და მისი სხვა ენიდან გადმოქართულება გამხდარა საკირო. ეს ერთნაირად ეხებოდა როგორც თავის დროზე ქართული აზროვნების მიერ შეთვისებულ ძეგლს, ისე ორიგინალურსაც. უკანასკნელის ისეთი მაგალითი, როგორც იოანე პეტრიწის ნაშრომის ბედი, ჩვენთვის უკვე ცნობილია. აი, ასეთ მოვლენებს გულისხმობს ანტონ ბაგრატიონი, რადგან იოანე პეტრიწისა და სხვათა ბედი მას არ შეიძლება არ სცოდნოდა, სწორედ ასეთი შემთხვევებისდა მსგავსად იგი ათარგმნიებდა სხვა ენიდან, რაც, როგორც ვიცით, სომხურს ეხება, თუმც ამ შემთხვევაში იგი მას არ ასახელებს¹.

ამრიგად, გამორკვეულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევი შეიცავს ქართულ ელემენტს, როგორც საფუძველს. უკეთეს საამისო ძეგლები აღარ მოიპოვება, ანტონი მიმართავს თარგმანებს „სხვათა ვიეთჲე“; მასთან აგრეთვე მის საკუთარ, ანტონისეულ, თარგმანებს.

ახლა საინტერესოა ამ თვალკუთხედით მივხედოთ ანტონ ბაგრატიონის ნააზრეს და ვცადოთ მოკლედ მაინც გავარკვიოთ რას წარმოადგენს თითოეული ეს ელემენტი მის ნააზრევაში. თავისთავად ცხადია, რომ ამ ელემენტების გამორკვევას თავისთავადი ღირებულება კი არ გააჩნდა, არამედ იგი როგორღაც თავისებურად იყო ათვისებული, და ამ სახით გააზრებული შედიოდა იმ მთელში, რომელიც ერთგვარ განწყობას წარმოადგენდა. ანტონი ერთგვარი თავმდაბლობით აღნიშნავდა, როგორც ვიცით, რომ იგი არ მიენდო თავის უსწავლელობას და საკუთარ ფილოსოფოსობას თითქოს არ ეწეოდა. „არა რა ჩემისამებრ უსწავლელობასა, თავისა ჩემისა მინდობით, მასიბრძნიეს ცთომილსა“, ამბობს ანტონი თავისი მთავარი თხზულების ერთ-ერთ ადგილს². ამ ადგილს სავსებით არ ეთანხმება არც ფაქტიური ვითარება მისი ნააზრევისა და არც ისეთი განცხადებანი იმავე „სპეკალისა“³, სადაც, როგორც ვნახეთ, ლაპარაკია სხვადასხვა ნაწარმოებთაგან ამოღებულის დალაგებაზე „ლექსთშემცველობით და სხვაგავარებულად“. ამის მიხედვით, ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, როგორც მეცნიერული მეთოდოლოგიის ნიადაგზე მდგომს, არ შეუძლია ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიურ საქმეზე იმსჯელოს იმის მიხედვით, რასაც თვითონ ავტორი ლაპარაკობს თავის შესახებ, არამედ იმ ობიექტურ მონაცემთა მიხედვით, რაც მას გააჩნია და რაც, იმავე დროს, გაარკვევს მის ადგილს XVIII ს. ქართულ აზროვნებაში.

პირველი, რაც აღნიშნული უნდა იქნეს ა. ბაგრატიონის ნააზრევაში, ეს

1 „სხვათა ენათაგან გარდმოღება“, ამბობს ანტონ ბაგრატიონი.

2 „სპეკალი“, თავი 120.

3 „სპეკალი“, დასახ. ადგილი, თავი 80.

არის ის, რომ მას ყველაზე მარტივი საშუალება ჰქონდა თავისი ფილოსოფიური საქმე ქართული წყაროებიდან გაეგო, შეეთვისებია და დაემუშავებინა. არისტოტელე უშუალოდ ანტონს არც წაუკითხავს და არც დაუმუშავებია და მის შესახებ აზრთა გაწყობა მან ისევე შედეგადანად ამოიკითხა ქართული წყაროებიდან, თუ მეტი არა, როგორც ეს მან იმ უცხო წყაროთაგან გადმოიღო თუ გადმოაღებინა სხვადასხვა პირებს და შემდეგ თვითონ „სხვაგვარობით დალექსვას“ შეუდგა.

ასეთი წყარო ანტონ ბაგრატიონისათვის უნდა ყოფილიყო, ყოვლის უწინარეს, იოანე პეტრიწი, რომელსაც ის საკმაოდ კარგად იცნობდა და რომლის ნააზრვეის შინაგან აზრთა ჭიდილში იგი ასევე ერკვეოდა და, რაც მთავარია, ხშირად იოანე პეტრიწის აზრთა ნაკადში უფრო პროგრესულ მიმდინარეობას უპერდა მხარს. ნამდვილი ფილოსოფიური პრობლემატკია, არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებასთან დაკავშირებით და მის წინააღმდეგობაში პლატონის ფილოსოფიასთან, იოანე პეტრიწმა მოკლედ, მაგრამ საფუძვლიანად გააჩნია. იოანე პეტრიწი საკმაოდ არკვევს არისტოტელეს ლოგიკის „აღმოსაჩენთა“ და „იძულებითა“ ძალთა შესახებ მოძღვრებას: მან კარგად დახატა „პერიპატეელთა არისტოტელეს გამოთა სიტყუა კანონთა მიერ შექერწყული“¹. მან იცის, რომ ამ ლოგიკის ელემენტები იყო ასე და ასე აგებული, რომ მათი წესები აღმოჩენისა და იძულებისა (ლოგიკურად) გარკვეულ წესებს ემორჩილებოდა. იოანე პეტრიწი აჩვენებს, თუ როგორი იყო „არისტოტელეს მიერ მოპოვებულთა შესატყვისთა კანონთა ჩემებული სიმართლე, რომლითა ურღვევდეს პლატონს პერიპატეელნი“.

მართალია, თავისი ფილოსოფიური რწმენით იოანე პეტრიწი არ მიყვება ყველგან არისტოტელეს, მაგრამ იგი აღიარებს, რომ ბევრი რამ მათ იციან ისე, „ვითარ გვსწავლია პერიერმინიასა“. და ეს, არისტოტელეს „განმარტებათა“ წიგნიდან ნასწავლს — „რამეთუ შედგმულთა მარტივნი უპირველეს“ და სხვ. საფუძვლად უდებს თავის ნააზრვეს.

რა თქმა უნდა, იოანე პეტრიწი არ ისახავდა მიზნად არისტოტელეს ლოგიკური ნაშრომები დაელაგებია, მაგრამ არა წიგნები, არამედ აზრები არისტოტელესი, და სწორედ რომ ლოგიკურ სწავლათა მიმართ, პეტრიწს ძირითადში მოკლედ, მაგრამ ამომწურავად აქვს ნათქვამი. თუ შესავალში იოანე პეტრიწის „კომენტარებისა“ ლოგიკის (და, საერთოდ, არისტოტელეს ფილოსოფიის) პრინციპებია მოცემული, უკვე კომენტარების დასაწყისშივე, როგორც ვიცით, დალაგებულია იშვიათის სიზუსტით და იმავე დროს მოკლედ ლოგიკური სწავლა: სილოგიზმი და მისი შემადგენელი ნაწილები და წესები², აქვე სიცხადისათვის დართულია სქემა ანუ „სქემა“³.

მაშასადამე, არისტოტელეს სილოგიზმის ძირითადი აზრები პეტრიწს მოცემული აქვს სავსებით ნათლად და „აღვსნილად“, რომ იოანე პეტრიწის

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 5-6, თბილისი, 1937, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა.

² იოანე პეტრიწი, II, თავი I, „ერთისა და სიმრავლისათვის“ გვ. 10 და შემდ.

³ „აა და სქემაჲცა დაიდგა, რომელ არს ნაკუეთი“, ამბობს იოანე პეტრიწი, იქვე, გვ. 11.

მცოდნეს, როგორც ანტონ ბაგრატიონია, არისტოტელეს ამ იდეების ამხსნელი სხვა ვინმე აღარ უნდა დასჭირებოდა. არისტოტელეს დალაგება აქ არა მარტო სილოგიზმის შემადგენელ ელემენტებსა და წესებს ეხება; აქ ლაპარაკია არა მარტო „პროვლიმასა“, ესე იგი „წინჩამოსაგდებელსა სიტყუასა“, არა საშუალსა, რომელ არს კატასკევი ანუ „დაკაზმვა და არცა სძმპერაზმასა“, რომელ არს თანგასავალი, ესე იგი ჩვენებურად დასკვნა. სქემის საშუალებით პეტრიწი ნათელ ყოფს სილოგიზმის აღნაგობას. „აქას პირველსა საზღვარსა ეწოდების პროტასი, კიდე ხოლო საშუალსა კიდეთაშემკვრელი“ და ასე შემდეგ განაგრძობს პეტრიწი.

ყველაფერი სილოგიზმის ბუნებისა და აღნაგობის შესახებ — აქ თავის ადგილზეა, მაგრამ მთავარი კიდევ ეს არაა. მთავარია საშუალი ცნობაჲს (ჩვენ ვიტყოდით საშუალო ტერმინის ცნების) ის განსაკუთრებული როლი და მნიშვნელობა, რომელიც ხაზგასმულია თვით არისტოტელეს მიერ და რომელიც სილოგისტიკის ხერხემალია. ეს კარგად იცის იოანე პეტრიწმა და ამის შესახებ გვეუბნება — „იხილე, ვითარ ყოველი ცნობაჲ და ძიებაჲ საშუალისა არს და იგი აზიარებს და შეჰყრის ურთიერთას ორივე კიდურთა“¹.

აქ არის მიღწეული არისტოტელეს სილოგისტიკის უმაღლესი საფეხური და მისი უზუსტესი გაგება. მაგრამ ეს კიდევ ცოტაა — მთელ საქმეს აგვირგვინებს სილოგისტიკის მოძრაობაში მოყვანა. ეს მოძრაობა მარტო იმ საცხოვრებო მაგალითში კი არაა, რომლითაც სარგებლობს პეტრიწი, როცა ის „პროვლიმასა“ და „კატასკევის“ ურთიერთობის ნათელსაყოფად მკურნალისა და წამლის „დაკაზმვის“ მაგალითს მიმართავს, ეს უბრალო თვალნათლივობის მეთოდური ხერხია და მეტი არაფერი. მთავარია ის, რომ იოანე პეტრიწი მთელი ფილოსოფიური ზედმიწევნობით სარგებლობს სილოგიზმის არქიტექტონიკათა და მოძრაობით, რათა ამაზე ააგოს ძირითადი სწავლა იდეათა ისეთი ურთიერთობისა, რომელმაც უნდა შეცვალოს პლატონის იდეალისტური სისტემა იმ-რიგად, რომ ერთისა და სიმრავლის მიმართება სილოგისტურად ააგოს. იდეათა განდგომილება ქვეყნისაგან სძლიოს და მთელი ქვეყანა სილოგისტურ საფეხურებად გაივოს.

მთავარი აქ მაინც „საშუალია“, ესე იგი საშუალო ტერმინი („ცნობა“), რომელიც პირველს უდრის, რომელიც თავისადა რიგად უმაღლესი სიკეთეა და პირველი მიზეზი ქვეყნისა. არისტოტელე გრძნობდა „პირველის“ ანუ საშუალის ამ მნიშვნელობას, მაგრამ ამ პრინციპების ქვეყნიერ როგორც მოძრაობის, ისე საფეხურებრივი წყობისათვის გამოყენება პირველად პროკლე მსცადა (V საუკუნეში), ხოლო მასზე იერარქიულად ქვეყნის აგება არეოპაგისტიკის საფუძველმდებელმა — პეტრე იბერმა მოახერხა².

როგორც ირკვევა, აქ ძალიან რთული პროლემატიკაა. მას მონოგრაფიული კვლევა ესაჭიროება, სადაც უნდა გაირკვეს პლატონ-არისტოტელეს იმ შემ-

1 იოანე პეტრიწი, იქვე.

2 ამ ამბავს ახალს დროში მხოლოდ ჰეგელი მიხვდა და ქვეყანა „უნივერსალურ სილოგიზმად“ გამოაცხადა.

კვიდრობის რაობა, რომელმაც პროკლეს შუამავლობით, არეოპაგიტის სახით — მიზეზთა ფილოსოფიის ფორმაში ჩამოქნა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა. ამას შეიცავდა „წიგნი მიზეზთა შესახებ“, რომლის ისტორიას ჩვენ ზემოთ გავეცანით და რომლის კვალი, რომ პეტრიწის მოკლე შენაშვნა არა, არა მარტო ქართული ფილოსოფიისათვის, არამედ მთელი საკაცობრიო ფილოსოფიის ისტორიისათვის უცნობი დარჩებოდა.

ამდენად მნიშვნელოვანია ის, რასაც პეტრიწი, თავის წყაროზე დამყარებით, ანვითარებს იმ თხზულებაში, რომელსაც ანტონ ბაგრატიონი ძალიან კარგად იცნობდა. პეტრიწმაც კარგად იცოდა, რომ მის მიერ არისტოტელეს ლოგიკის ძირითადი დებულებები მოკლედ იყო გადმოცემული, მაგრამ იმდენად მაინც, რომ იგი მრავალმხრივ იქნა გაშუქებული. „და ესე მცირედთა მიერ შემოინაზღვრა კანონი არისტოტელეს „ორღანოხსა“, რომლისა თვნიერ უღონოა არს რაჲსავე გაგონება სულისა მიერ სიტყვერისა“¹. მართალია, პერიპატოელთა ბრძოლაში პლატონის წინააღმდეგ, და ამ ბრძოლაში პროკლეს ჩარევის გამო, პეტრიწს უფრო პროკლეს მხარე უჭირავს, მაგრამ ის მაინც მტკიცედ იცის, რომ არისტოტელეს სილოგისტიკის გარეშე („რომლისა თვნიერ“) შეუძლებელია ფილოსოფიური აზროვნებაო. და ეს იმდენად, რომ არა მარტო „ხედვითი სიბრძნე“, ფილოსოფია შეუძლებელი ყოფილა არისტოტელეს სილოგისტიკის გარეშე, არამედ, რამდენადაც მასში ჩართულია „საშუალო“ (უმაღლესი მიზეზი — სიყვითე არისტოტელეს მეტაფიზიკისა), მის გარეშე შეუძლებელია ქვეყნის აგებულება, რომლის ფილოსოფიურ იერარქიას სილოგისტიკა უნდა წარმოადგენდეს.

ანტონ ბაგრატიონმა არათუ იცის იოანე პეტრიწის ნაწარმოები („კომენტარები“), არამედ თავის ფილოსოფიურ საქმეს მის აღდგენა-განახლებაში ხელდავდა, და ისიც ისე, რომ ყოველი ღირებული მასში წინა პლანზე ყოფილიყო წამოწეული. იბადება საკითხი, იყო თუ არა საჭირო ანტონ ბაგრატიონისათვის, რომ მას, პეტრიწის კარგ მცოდნეს, არისტოტელეს სწავლათა „აღსაქსნელად“, მიემართა ისეთი მოაზროვნე-მწიგნობართათვის, რომლებიც მას არისტოტელეს სიბრძნეს ისეთი სახელმძღვანელოს საშუალებით აუხსნიდნენ, როგორც იყო სიმონ ჯულფელის დიალექტიკა? ამ საკითხს ფრთხილად უნდა დასმა და მის განო ჩაუქრება და ფაქტების გადახედვა ზედმეტი არა ჩანს.

სომეხ-ქართველთა სააზროვნო ურთიერთობა, როგორც ვნახეთ, პატარა აშავი არაა. არც ერთი მათგანის ფილოსოფიის ისტორიაში მთელი რიგი საკითხების დასმა და გადაჭრა, როგორც გაირკვა, განსაკუთრებით ზოგიერთ პერიოდში, ყოველად შეუძლებელია ამ კავშირის გაუთვალისწინებლად. ისინი, ვინც ანას ანგარიშს არ გაუწევენ, მცდარ ნიადაგზე დგანან და ასეთი კვლევა-ძიება შეუძლებელია შედეგადად აღმოჩნდეს. სომეხ-ქართველთა სააზროვნო ურთიერთობის განსილვამ აღნიშნული გარემოება, უნდა ვითქროთ, უდავო გახადა.

ანტონ ბაგრატიონი, როგორც ვნახეთ, გვეუბნება, რომ მას „უსიბრძნია“ ზაქარიას ვისმე სომეხთა მოძღვრისა“ დანმარებით, „რომლისაგან აღმეკნა მე

¹ იოანე პეტრიწი, დასახელებული შრომა, იქვე.

დაფარულობა არისტოტელისა-გამოთა სიბრძნეთა“¹. როგორ უნდა იქნეს გაგებული ეს, ყოველივე ორაზროვნობის გარეშე გაკეთებული, მითითება. ეს გარემოება სხვა შემთხვევაში დასტურდება კიდევ ფილიპე ყაითმაზაშვილზე მითითებით. როდესაც ანტონ ბაგრატიონი იქვე თავის უფიცობაზე ლაპარაკობს, ეს მას მოკრძალებად და თავმდაბლობად ჩაუთვალეთ, მაგრამ ამ შემთხვევაში ხომ ასეთივე ახსნა უადგილოა. ადგილია იმაში დარწმუნება, და ამას ენახეთ, როცა ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ათვისებაზე უფრო ახლობლივი ლაპარაკი იქნება, რომ ანტონ ბაგრატიონმა არათუ იცის ი. პეტრიწის ნაშრომი, არამედ მისი თვალსაზრისით, რომელიც მას არსებითად შეთვისებული ჰქონდა, ზომავს სხვათა ფილოსოფიურ იდეებს.

ეს ის პეტრიწია, რომელმაც არათუ კარგად იცის არისტოტელეს „ორღანოა“, არამედ იყენებს მას უდიდეს და ურთულეს ფილოსოფიურ საკითხთა დასმისა და გადაჭრის დროს. ეს ის პეტრიწია, რომელმაც არა მარტო იცის არისტოტელეს სიბრძნის „დაფარულება“, არამედ ისიც უწყის, რომ ასეთი ცოდნის გარეშე („თვნიერ“) „უღონოა არს რაჲსავე გაგებაჲ სულსა მიერ სიტყვერისა“².

ამდენად, ანტონ ბაგრატიონის ნააზრევის შემადგენელი ორი ელემენტის — ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და სხვათაგან შეთვისებულის საკითხები გადაენასკვა ერთიმეორეს, რაც ბუნებრივად უნდა მომხდარიყო, თუ თვით ანტონის მიერ საკითხის დაყენებას მივყვებოდით. ამავე „სპეკალში“ ანტონ ბაგრატიონმა წამოაყენა პრინციპი, რომ ის იღებდა სხვათაგან მხოლოდ იმას, რაც ქართულ ენაზე არ ყოფილა. თუ ეს საკუთარი მითითება ანტონისათვის საეაღდებულო იყო, მაშინ არისტოტელეს სიბრძნის „დაფარულთა აღსაქსნელად“ მხოლოდ იმ შემთხვევაში უნდა მიემართნა მას სხვებისათვის, თუ არისტოტელეს სიბრძნის აღმსნელი ქართულ ენაზე არ აღმოჩნდებოდა³.

ამ პირობას ამ შემთხვევაში, ჩანს, ადგილი არა აქვს. ქართულ ენაზე არისტოტელეს „სიბრძნის დაფარულთა“ მკოდნე და მისა სათანადო აღწერი უდავოდ არსებობდა. ანტონ ბაგრატიონის მეორე პირობაც რომ მივიღოთ, რომელიც საზოგადოდ კი არ ლაპარაკობს, არამედ „ჩვენთა დროთა“ ქართულს ეხება, ესე იგი ა. ბაგრატიონის დროს — XVIII საუკუნეს, მაშინაც დასახელებული პირობა მოცემული არაა. პეტრიწი ყოველი ორაზროვნების გარეშე საუკეთესო ამხსნელი იყო არისტოტელეს სიბრძნისა და ანტონ ბაგრატიონს არავითარი სხვა ვინმე დამხმარე პირი არ ესაჭიროებოდა.

შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსავალს იძლევა ის ფაქტიური მითითება, რომელიც ანტონის „სპეკალშივე“ მოიპოვება. ეს არის ადგილი, სადაც ლაპარაკია „კატელორიაზე“. ანტონ ბაგრატიონი არისტოტელეს ამ თხზულებაზე ლაპარაკობს, როდესაც ქართულ ენაზე არარსებულ წიგნთა შესახებ მოგვი-

1 „სპეკალი“, თავი 120, 17. სხვათა შორის, იოანე პეტრიწიც ლაპარაკობს „არისტოტელისა-გამოთა სიტყუაჲს“ შესახებ.

2 „სპეკალი“, იქვე.

3 იქვე, თავი 80 (ბოლო).

თხრობს. აქედან ის დასკვნა უნდა გამოვიყვანოთ, რომ ანტონ ბაგრატიონის ცნობით ქართულ ენაზე მის დროს არისტოტელეს „კატილორია“ არ იყო! აქედან გასაგებია, რომ ანტონ ბაგრატიონის მხედველობაში აქვს არისტოტელეს ისეთი თხზულებანი, რომლებიც, ასე ვთქვათ, „დაფარულთა სიბრძნეთა“ კი არ შეიცავდნენ, არამედ უფრო სპეციალურ, ლოგიკურ-ტექნიკურ სწავლას წარმოადგენდა. ასეთი იყო ის, რასაც დროთა ვითარებაში ის დარგი უწყობდა ხელს, რომელსაც „დიალექტიკა“ (ანუ ანტონის გამოთქმით — „დიოლოლტიკა“) წარმოადგენდა.

ეს ცნება „დიოლოლტიკისა“ მრავალ ადგილს გვხვდება ანტონის ნაწერებში. შეიძლება ყველაზე დამახასიათებელია ის, რაც მოცემულია „წინამოსაგდებელის“, რომელსაც იოანე პეტრიწი აგრეთვე სიტყვა „პროვლიმამით“ გამოხატავს, განმარტებაში. „სამად აქუს უკვე წინ ჩამოსაგდებელსა — წერს ანტონი — ცნობა განარჩევსა: 1. აღჩენილად, 2. დიოლოლტიკად, ესე იგი მართლსიტყვაობად, 3. სიბრძნეობითად“¹. მაგრამ არც ამ ჩამოთვლაში, სადაც დიალექტიკა სწორედ იმით არაა დახასიათებული, რაც მის არსს შეადგენს, არაა მოცემული მისი ნამდვილი განმარტება. მართლაცდა, თუ „დიოლოლტიკურის“ „აღჩენილიდან“, ესე იგი იმისაგან, განსხვავება შეიძლება, რაც უკვე კემშარიტადაა ცნობილი, რადგან იგულისხმება, რომ დიალექტიკა ძებნაა ამიერიდან კემშარიტებისა, მას არ უდგება „მართლსიტყვაობა“. ეს ჰქონდა უთუოდ მხედველობაში იმას, ვინც არშიაზე ამ ადგილზე მიაწერა: „დიოლოლტიკა არს ორმეთქვეობაჲ, ხოლო ორმეთქვეობაჲ არს მართლსიტყვაობაჲ“². ამ განმარტებას მომდევნო თავში (89), სათაურშივე იმეორებს ავტორი ცოტა უხეირო რედაქციით: „რამ არს დიალოლტიკა, რომელ არს მართლსიტყვაობაჲ“.

ლოგიკურად შეუცდომლად ასეთი კითხვის არც დაყენება შეიძლებოდა და არც განმარტება, რადგან კითხვა უსაგნო იქნებოდა, ვინაიდან იგი პასუხსაც შეიცავდა, ხოლო განმარტება ერთისა და იმავეს განმეორებას მოგვცემდა. წყაროების მოშველიება საქმეს არ შველის, რადგან ვერც ამონი ერმიას-ძე დავერც ნემესიოს ემესელი აქ ვერაფერ დასაყრდენს ვერ იძლევიან.

ცნება დიალექტიკისა, რომელსაც მოიხმარს ანტონ ბაგრატიონი, მოგვიანო წარმოშობისაა; მისი განვითარების გზაზე იოანე დამასკელი უფრო დიდ როლს თამაშობს, ვიდრე თვით არისტოტელე. მის მიდევნებით დამკვიდრდა ასეთი გაგება და სიმონ ჯულფელსაც ეს ჰქონდა შეთვისებული. XI საუკუნეში, არისტოტელეს ლოგიკისადმი ინტერესის გაღვიძების დროს, მიქაელ პსელოსმა თავის თხზულებაში „მიმოხილვა არისტოტელეს ლოგიკურ ცოდნათა“, დიალექტიკის ასეთივე გაგება აითვისა და იგი მოგვიანო დროს გადმოსცა⁴. ასე გაგებული დიალექტიკა მართლაც „ორმეთქვეობაჲ“ იყო; ეს ქართული ტერმინი მიუ-

¹ „სპეკალა“, თ. 80, დასახ. ადგილი.

² იქვე, თავი 88.

³ იქვე, არშიაზე (88).

⁴ მიქაელ პსელოსი განმარტავდა დიალექტიკას, როგორც „ოსტატობათა ოსტატობას“ (τεχνη τεχνων).

თითებს, რომ „დილოგ“-თან დაკავშირებული გაგებაა და, ამდენად, პლატონს უფრო უახლოვდება, ვიდრე არისტოტელეს. ამდენად ის წყაროები, რომელთაც ანტონ ბაგრატიონი ემყარება, არისტოტელეს ნამდვილი გაგებიდან ცოტა დაშორებულია.

არისტოტელე დიალექტიკის შესახებ მსჯელობს ანალიტიკასთან დაპირისპირებით და მასთან დაკავშირებით. ცნობილია, რომ თავისი ლოგიკური მოძღვრება არისტოტელემ „ანალიტიკებში“ დააწესა და არა „დიალექტიკაში“. უკანასკნელს არისტოტელე სთვლიდა როგორც კეშმარიტების, ისე შეცდომის შესაძლებელ გზად. მართალია, ამ დაპირისპირებისა და აზრთა კიდილის გზაზე შეიძლებოდა საპოლო ანგარიში კეშმარიტებაც ანუ „მართალი“ გამოკვეთილიყო, მაგრამ ეს თვით დიალექტიკისაგან არ იწარმოებოდა. დიალექტიკა იყო გზა, მეთოდი, რომელზედაც შეიძლებოდა კეშმარიტებაც ყოფილიყო მიღებული, მაგრამ საამისოდ თვითონ გზა თავისთავად არ კმაროდა.

კეშმარიტება-შეცდომის დიალექტიკის სფეროში ერთნაირი შესაძლებლობის გამო უარყო არისტოტელემ დიალექტიკა, როგორც ლოგიკური კვლევის უახლოესი სავანი, და ძირითად ლოგიკურ მოვლენათა შესასწავლად ანალიტიკა აირჩია.¹ მთელი აზრი არისტოტელეს მიერ ასეთი გზის არჩევისა მდგომარეობდა იმის აღიარებაში, რომ ლოგიკურ კვლევას ესაქიროება მართლის ანუ კეშმარიტების მიღების სფერო. ეს, არისტოტელეს თანახმად, ხდება ანალიტიკაში და არა დიალექტიკაში. ამდენად „მართლსიტყვაობა“, ესე იგი კეშმარიტების ლოგიკა, არის ანალიტიკა და არა დიალექტიკა არისტოტელეს ნამდვილი გაგების თვალსაზრისით.

შემდგომმა ხანამ არისტოტელეს ეს დაყოფა დიდი ხნით შეინარჩუნა და ახალ ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტალი ფილოსოფიის ნიადაგზე ეს თვალსაზრისი ისევ გაეცხლდა — კანტის ფილოსოფიაში. კანტი არისტოტელეს მიდევნით „კეშმარიტების ლოგიკას“ უწოდებს ანალიტიკას და განასხვავებს დიალექტიკიდან, სადაც ერთიმეორესთან მოურიგებელი, ანტინომიური წინააღმდეგობის შემცველი დებულება არის შესაძლებელი.² ფილოსოფიის ისტორიის მომდევნო განვითარება შეიქმნა საჭირო, რომ დიალექტიკის რეპუტაცია აღდგენილი ყოფილიყო. ეს საქმე, ცნობილია, გააკეთა ჰეგელმა, მაგრამ ეს ამბავი ძალზე შორს მიდის და ჩვენს მახლობელ მიზნებს გასცდება.³

ამრიგად, არისტოტელეს მოძღვრება ძნელი შესათანხმებელია დიალექტიკის, როგორც „მართლსიტყვაობის“, გაგებასთან და, ამდენად, ეს შეხედულება ისე, როგორც მრავალი სხვა, შემდგომი დროის გადამუშავებითი მოღვაწეობის შედეგია. ასე გაგებული დიალექტიკა, რომელიც სქოლასტიზირებულ არისტოტელეს მიეწერებოდა, ძალიან კარგად იცოდა ქართულმა აზროვნებამ. იგი მრავალგზის იქნა ათვისებული ქართული საფილოსოფიო აზრის მიერ იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ სახით, როგორც ეს თავის ადგილზე აღინიშნა.

¹ არისტოტელეს „ანალიტიკებში“ ანალიტიკისა და დიალექტიკის განსხვავება.

² კანტი, წმ. გონების კრიტიკა. „ანტინომიების“ შესახებ.

³ შეად. ჰეგელი დიალექტიკის შესახებ. Logik, Lansos, I, 35 სხვ.

ირკვევა, რომ თუ ვინმე საქართველოში მოისურვებდა არისტოტელეს ნამდვილ „დაფარულთა სიბრძნეთა აღხსნას“ და შესწავლას, მას ხელთ ჰქონდა იოანე პეტრიწი, რომელიც მოკლედ, მაგრამ საკმაოდ იძლეოდა არისტოტელეს ლოგიკის ძირითად დებულებებს, რომლებიც პეტრიწის თხზულებაში „მცირედთა მიერ შემოისაზღვრა“. თუკი, დროის პირობების მიხედვით და არისტოტელეს ლოგიკურ სწავლათა უფრო ფორმალისტურად შესწავლის მიზნით, ვინმე მოისურვებდა სქოლასტიზირებულ, ესე იგი ეკლესიის-მიზნებისათვის შეგუებულ, არისტოტელესათვის მიემართნა, მას ხელთ ჰქონდა ქართულ ენაზე ამ საქმეებში ოსტატის მიერ შემუშავებული, დიალექტიკის ცნებაში გაშლილი და დალაგებული, არისტოტელეს ლოგიკური სწავლა იოანე დამასკელის მიერ შეწყობილი.

იოანე დამასკელს ისევე კარგად იცნობს ანტონ ბაგრატიონი, როგორც იოანე პეტრიწს და უკანასკნელის მიერ კომენტირებულს პროკლე დიადოხოზს, ის არა მარტო იცნობს იოანე დამასკელს, არამედ თვლის მას თავისი გონების ხელმძღვანელად, მანათობლად. „სპეკალი“ იოანე დამასკელი დახასიათებულია შემდეგნაირად: „ოქრო ნექტარმან ჩემ გონება მზემან იოანე დამასკელმან პარტიგ-მიღებნი მოგვცნეს ჩვენ“¹.

საკმარისია იოანე დამასკელის დიალექტიკის თვალის გადავლება, რათა დანახულ იქნეს, რომ ტექნიკური სწავლანი არისტოტელეს ლოგიკისა, როგორც ისინი დამუშავდა მომდევნო დროში და ლოგიკის ფორმალ მოძღვრებად ჩამოიქნა და, ამდენად, საერთოდ სახმარებელ მეგზურად იქცა, სრულად არის დამუშავებული ქართულად გადმოღებულის სახით. ქართული საფილოსოფიო საქმიანობის მემკვიდრეობაში არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა დამასკელისეული დამუშავების გადმოღება ერთი ძირითადი ღირებულებათაგანი იყო, რომლითაც როგორც თანამედროვენი (XI-XII საუკუნეთა მიჯნა), ისე მომდევნო ქართული საფილოსოფიო თაობა სარგებლობდა. რა მოხდა ისეთი, რომ ქართულ ენაზე ექვთიმე იბერის, ეფრემ მცირესა და არსენ იყალთოელის მიერ გადმოღებული დამასკელის დამუშავება არისტოტელეს ლოგიკისა უგულებელ იქნა ანტონ ბაგრატიონის მიერ, მიუხედავად იმისა, რომ ეს გადმოღება არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრების მთელს კორპუსს შეიცავდა. მაშასადამე, ერთის მხრივ, იოანე პეტრიწი — პროკლეს წიგნის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის“ კომენტარში, არისტოტელეს „ორლანოჲსა“ ძირითადი მომენტების გადმოცემი, და, მეორეს მხრივ, იოანე დამასკელის დიალექტიკა, ქართველ მოაზროვნეთა მიერ შემოტანილი ქართულ აზროვნებაში და არისტოტელეს ლოგიკურ სწავლათა მთელი არქიტექტონიკის შემცველი — ასეთი იყო ის წყარო, რომელსაც იცნობდა, მაღლა აფასებდა და თავისი „გონების მზეთაც“ სთვლიდა ანტონ ბაგრატიონი.

ესაქიროებოდა თუ არა ამის შემდეგ ანტონ ბაგრატიონს არისტოტელეს სიბრძნისა და, მათ შორის, ლოგიკის ასახსნელად მიემართა კიდევ უცხო ამხსნელთათვის? — ამ საკითხის დასმაც ზედმეტია, იმდენად ცხადია, რომ ანტონ

¹ „სპეკალი“, თავი 89.

ბაგრატიონს არავითარი საქირობა არ ჰქონდა არისტოტელეს გასაგებად სხვა რაიმე წყარო მოეშველებია.

ამ ფრიად თავისებური, მაგრამ იმავე დროს თითქოს მარტივი მოვლენის ასახსნელად უნდა გავიხსენოთ, რაც ითქვა ზემოთ ალბერტ დიდისა და ლათინთა ფილოსოფოსთა შესახებ. იქაც და აქაც მდგომარეობა, როგორც კიდევ გვექნება შემთხვევა აღვნიშნოთ, ერთი და იგივეა. ანტონ ბაგრატიონმა კარგად იცის, რომ ქართული ფილოსოფიის ისეთი ტრადიციის შესახებ, როგორიც იყო იოანე პეტრიწის მემკვიდრეობა, დიდი ბრძოლა წარმოებდა საუკუნეთა განმავლობაში, იცოდა ანტონ ბაგრატიონმა, როგორც საკმაოდ საფუძვლიანმა მწიგნობარმა და ქართული კულტურის წარსულის მცოდნემ, რომ თუ ქართული აზროვნების დიდებას შეადგენდა ის, რასაც იოანე პეტრიწი არსებითად ემყარებოდა, იგივე წინაპირობები განაპირობებდნენ ქართული რენესანსის შემოქმედებასა და აზროვნებას. აქ კი, განსაკუთრებით ფეოდალური რეაქციის პირობებში, როდესაც იდეენბოდა ყველაფერი რაც XII—XIII საუკუნეთა მიღწევას წარმოადგენდა, აღვილი არ იყო არც იოანე პეტრიწისა და მისი ფილოსოფიური დასაყრდენისა და არც ამ ნააზრვის პოეტური უკუფენის — რუსთაველის ხსენება. ჩვენ საგანგებოდ გამოვყავით ცალკე პრობლემად საკითხი ქართული რენესანსის მემკვიდრეობის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ. მაგრამ ანტონ ბაგრატიონისათვის ეს „პრობლემა“ კი არ იყო, არამედ ისტორიული ფაქტი და მან, ესმოდა რა იოანე პეტრიწისა და რუსთაველის მნიშვნელობა, თავი ისე დაიჭირა, რომ ერთისა და მეორეს მიმართ ისტორიულად ამოუცნობი პოზიცია ეკავა და ამ მხრივ ბევრი რამ გაუგებარი დასტოვა.¹

ანტონ ბაგრატიონმა კარგად იცოდა, რომ რუსთაველის ირგვლივ ისეთივე ბრძოლა იყო, როგორც იოანე პეტრიწის ირგვლივ და წინააღმდეგ; მას, როგორც მწიგნობარ-მოაზროვნეს, არ გამოპარვია, რომ ორი თვალსაზრისის ბრძოლა იოანე პეტრიწის ნააზრევში — „ბუნებასა თანა“ და „ღვთაებასა თანა“ მოვლენათა გაგება იყო საბოლოო საფუძველი რუსთაველის იმ იდეებისა, რომლებიც მატერიალიზმს ესაზღვრებოდნენ. ამიტომაც, თუ ანტონ ბაგრატიონი ასეთ პეტრიწს მიიღებდა, ტიმოთე გაბაშვილის ოპოზიციას მის წინააღმდეგ სრული საფუძველი ექნებოდა გასამართლებლად. ტიმოთე გაბაშვილი, როგორც ვიცით, უკანასკნელი გადმონახრჩოლი იყო იმ იდეოლოგიური ბრძოლისა, რომელიც XII—XVII საუკუნეთა იდეოლოგიურ საზრდოს შეადგენდა. ამრიგად, ამ ბრძოლის გადანაშთმა ანტონ ბაგრატიონის ხანამდე მოატანა და შექმნილ პირობებში მას თავისი მდგომარეობითაც (ვითარცა მღვდელმთავარსა და მეფის თანაზრდილს) არ შეეძლო ამ გადმონაშთისათვის ანგარიში არ გაეწია.

ჩვენი დროის მოწინავე მეცნიერებამ ერთი რამ დაინახა, მანამდე განზე დატოვებული, და მით ისტორიული (ისე როგორც ყოველი) კვლევა-ძიება ურყევ საფუძველზე დაამყარა. საქმე ის კი არაა, რას ამბობენ ადამიანები თავის თავზე და თავის დამოკიდებულებაზე ადამიანთა და მოვლენათა მიმართ. ანტონ

¹ აქა დიდი საკითხი ანტონ ბაგრატიონის დამოკიდებულებისა რუსთაველის მიმართ, რომელიც სერიოზულ გამოკვლევას ელის აღნიშნულის თვალსაზრისით.

ბაგრატიონი იოანე დამასკელის მზეს გვეფიცება და მას „თავის გონებაჟიანათ“ თვლის. მაგრამ, ნება გვიბოძოს მოვახსენოთ ქართული საქმისათვის ქირგადაბდილს მოღვაწეს, რომ მისთვის იოანე პეტრიწი და იოანე დამასკელი ერთი და იგივე ვერ იქნებოდა და არც იყო.

იოანე პეტრიწმა ერთი დიდი საიდუმლოება იცის იმ მწიგნობარ-მოაზროვნეს შესახებ, რომელმაც პლატონისა და არისტოტელეს ნაერთი აზროვნებიდან, პროკლეს შუასაფეხურზე დამყარებით, უმაღლესი იდეა — სიკეთისა და ღვთაებრივი პლატონისაგან აღებული, არისტოტელეს იდეაზე — უმაღლესი მიზეზისა და სიკეთისა — გავლით, იერარქიულად აგებულ ქვეყანაში — მიზეზთა წყობად გამოაცხადა, სადაც პირველი მიზეზიდან უმდაბლესამდე ყოველი მიზეზი გარკვეული ადგილის მქონეა და მის წიაღში მძლე და მომქმედი. ამისი მთქმელი, ქართველი მოაზროვნე იოანე პეტრიწი — მიზეზთა ფილოსოფიის შემქმნელისა და იმავე დროს დიდი დიალექტიკოსის — არეოპაგეტიკის საფუძველმდებლის — პეტრე იბერის ნიადაგზე იდგა. ეს მისი საიდუმლოება იყო, რომელზედაც ის არსად არ ლაპარაკობდა.

საქმის მცოდნე ანტონ ბაგრატიონმა იცოდა, რომ ეს იყო პლატონისა და არისტოტელეს ისეთი გაგება, სადაც ზუნების შემსწავლელ ფიზიკასა და უზოგადესის შემსწავლელ მეტაფიზიკას შორის ის კავშირი უნდა გაბმულიყო, რომელიც არისტოტელეს მეტაფიზიკამ მიზეზის სახით, რომელიც გაგებულ იქნა როგორც „საშუალო“, კავშირი გააბა „მყოფადობასა“, ესე იგი ონტოლოგიასა, და ლოგიკას შორის.

ანტონ ბაგრატიონმა ისიც იცოდა, რომ ამ მიზეზის შესახებ „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ ავტორიც ამბობდა. ამ მითითებით მან თითქმის გაამხილა ის საიდუმლოება, რომელიც პროკლეს სახელის ქვეშ კიდევ აერთებდა და კიდევ მალავდა ორ ქართველ მოაზროვნეს — პეტრე იბერსა და იოანე პეტრიწს, რომელთაც კარგად იცოდნენ ისტორიული საიდუმლოება იდეათა ფილოსოფიის კავშირთა ფილოსოფიით შეცვლის შესახებ.

ახსენა რა პროკლეს საქმე — პლატონ-არისტოტელეს პირველ სიკეთე-მიზეზის ძიებასთან დაკავშირებით, ანტონ ბაგრატიონმა არ ახსენა იოანე პეტრიწი, მას გრიგოლ ნოსელი და იოანე დამასკელი ამჯობინა, მაგრამ ეს იმდენად უადგილო იყო, რომ საშუალება მოგვცა მთელი საიდუმლოება „სხვათა ვინმეთა“ მოშველიების ხერხისა გაგვეგო და გაგვეხსნა.

მიემართოთ ნათქვამის დოკუმენტურ დასაბუთებას. ამყარებს რა განსხვავებას „ფისიკასა“ და „მეტაფისიკას“ შორის, ანტონ ბაგრატიონი ამ განსხვავებას ხედავს იმაში, რომ „ფისიკა“ გვაჩვენებს გრძნობითად მყოფსა, რაც შეეხება მეტაფისიკას, ის გვაჩვენებს „რაც არის არსებაჲ, სხეული, გვაშოვანი — რომელ არიან ყოვლობითნი“. ანტონი სხვადასხვა წყაროს მიდევნებით უფრო ახლობლივად არკვევს ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის განსხვავებას, საბოლოოდ, არისტოტელეს ფიზიკის მიხედვით, რომელიც არის „ძვრისაგან ზუნებასა პყრობილი ოთხთაგან დაკავშირებულად“. აქ ლაპარაკია ოთხთა კავშირთა შესახებ, რომლის შემდეგ ავტორი დასძენს: „და მიზეზსა არა სადავოს

უჩვენებს, თუ რადასათვ ოთხთა კავშირთა, არც მეტ და არცა ნაკლებ არს სხვა შემწყყობ მათი“.

ამისგან განსხვავებით — აგრძელებს ავტორი — „მეტაფისიკამან გვიჩვენა მიზეზი, ვითა გვისწავიეს „ღმრთისმეტყველებითაგან კავშირთა“ პლატონურთა და პროკლეს მიერთა“. ეს განცხადება ამხელს, რომ ანტონ ბაგრატიონი კარგად ერკვეოდა საქმის ვითარებაში და შეგნებულად მიდიოდა იმ მიზნისაკენ, რომელიც ბევრ ვისმე აფრთხობდა საშუალო საუკუნეებით მოყოლებული. საკითხი ენება ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის არა მარტო განსხვავებას, არამედ მსგავსებასა და შედარებასაც.

მაგრამ აქ მთავარია არა ეს. მთავარია ის, რომ ანტონ ბაგრატიონმა იცის, განსხვავება ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის იმაში ყოფილა, რომ ფიზიკა ვერ არკვევს მიზეზებს, კერძოდ, იმაასაც, თუ რატომ შედგება ქვეყანა ოთხი ელემენტისაგან. მიზეზთა შესახებ სწავლა, და ამ შემთხვევის მიზეზისაც, ეკუთვნის თურმე მეტაფიზიკას. კიდევ მეტი, როცა მეტაფიზიკის ამ განსხვავებაზე მიღვა ლაპარაკი, დასახელებული აღმოჩნდა პროკლეს „კავშირნი“. აქ ანტონ ბაგრატიონის მსჯელობამ საკითხის ისეთ სიღრმეში შეგვიყვანა, რომ მართლაც საკვირველია, რაოდენ ნათლად ერკვევა იგი უძირითადეს საკითხებში ფილოსოფიური შემკვიდრეობისა და, მეორეს მხრივ, ასეთს გაბედულ საკითხებსა და მათ გადაჭრას რა რიგად ახვევს სხვადასხვა სახელთა საბურველში, ზოგიერთი რამის ისტორიული საფარის ქვეშ მოსაყოლებლად.

ერთის შენედეით თითქოს გაუგებარია ანტონ ბაგრატიონის განცხადება, რომ ფიზიკა („ფისიკა“) არ იძლევა ქვეყნის აგებულების მიზეზს და მხოლოდ მის ფაქტებსა და მოვლენებს სწავლობს. ისიც თითქოს დამატებით განმარტებას საჭიროებს, რომ მეტაფიზიკა ყოფილა მიზეზთა მაჩვენებელი. მაგრამ ყველაფერი ეს მაშინვე გაირკვევა, როგორც კი მითითებული იქნება, რომ მიზეზთა ფილოსოფია მოცემული ყოფილა „პროკლეს მიერ“ მოწოდებულ პლატონურ ფილოსოფიაში და, სახელდობრ, წიგნში „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“. აქ მთავარ გაუგებრობას ქმნის ის, რომ პროკლეს არაერთი მეტაფიზიკა არ დაუწერია, რომ მისი წიგნი ორიგინალში იკითხება არა „ღმრთისმეტყველებად“, არამედ „თეოლოგიად“ და მთელ წიგნს „კავშირნი თეოლოგიურნი“ ეწოდება.

ჩვენი ავტორის მიერ ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაციის ცოდნა ნათელი ხდება მაშინვე, როგორც კი გავეცნობით იმას, რომ თურქე „მეტაფისიკა“ თვითონ ყოფილა „თეოლოდია“ და პირუკუ. მართლაც, იმ დროისთვის, როცა პროკლეს წიგნი იწერებოდა, მეტაფიზიკა, როგორც ფილოსოფიური დარგი, ჯერაც არ იყო დამკვიდრებული საერთო ხმარებაში და ცნებათა წყება, რომელიც მასში შედიოდა, თეოლოგიით გამოიხატებოდა. ეს ზედმიწევნითი ამბავი ფილოსოფიის ისტორიისა პროკლესა და მომდევნო პერიოდიდან უცნობი არაა ქართველი მოაზროვნესათვის — ანტონ ბაგრატიონისათვის და საფიქრებელია, რომ ასეთი ზუსტი ცოდნის პატრონს ბევრი რამე სხვაც უნდა სცოდნებოდა იმავე V—VI საუკუნეთაგან, თუმცა ამათზე ის სდუმდა.

„მეტაწისიკა — განაგრძობს ანტონ ბაგრატიონი — უზესთაეს გვაჩვენებს თავსა თვისსა წიგნსა „ღვთისმეტყველებითა კავშირთას“, პროკლეს მიერსა თეოლოლიასა, უმეტეს და უკეთეს სხვათა თქმულთაგან“. ეს განცხადება მრავალმხრივაა საინტერესო: 1) არისტოტელეს ფიზიკას ვერ მოუხერხებია მიზეზთა შესახებ ისეთი სწავლა შეემუშავებია, რომელიც ახსნიდა და გასაგებს გახდიდა წყობასა და „ძვრასა“. ეს საკითხი დარჩენია გასაკეთებლად მომდევნო თაობებს; 2) ასეთი მიზეზი გაურკვევია პროკლეს თავის წიგნში „კავშირნი თეოლოგიურნი“; 3) ეს „თეოლოლია“ ყოფილა ყველაზე „უკეთესი“, რაც მიზეზთა შესახებ ითქვა სხვათა მიერ („უმეტეს და უკეთეს სხვათა თქმულთაგან“).

გამოდის, რომ ჩვენი ავტორი საქმის კურსშია ისეთი საკითხების შესახებ, რომლებზედაც შორეული წარმოდგენაც არა აქვს დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიას. აქ მხედველობაშია მიღებული ის ამბები, რომლებიც ჩვენ აღვნიშნეთ ზემოთ, როდესაც ლაპარაკი იყო იმ თხზულების შესახებ, რომელშიაც ნათქვამია მიზეზთა შესახებ. ჩვენს ავტორს კარგად ესმის, რომ მიზეზთა შესახებ არისტოტელეც ლაპარაკობდა, მაგრამ ეს მისი „ფისიკა“, რომელმაც ვერ შეასრულა უზესთაესი გაგების საქმე, და ოთხთა ელემენტთა, ესე იგი ქვეყნის წყობის, ამბავიც გაუგებარი დარჩა. „თუცადითუ — აშბობს ამ სააზრევნო კონტექსტში ანტონ ბაგრატიონი — არისტოტელემ მოგვცა „ფისიკა“, მაგრამ ამას მაინც დასჭირდა ის დამატება, რომელიც პროკლემ გააკეთა თავის წიგნში „კავშირნი“, სადაც ყველა ეს უკეთესად იქნა თქმულიო.

როგორც ვხედავთ, ა. ბაგრატიონი აქ, ამ საკითხთან დაკავშირებით, არ ასახელებს არც იოანე პეტრიწს, რომლის საშუალებით, როგორც ეს მრავალი სხვა ადგილიდან ირკვევა, მას ისინი შეთვისებული აქვს. არა ჰყავს დასახელებული პროკლეც და მისი — პეტრიწის — კომენტარი პროკლეს „კავშირისსა“ და არც ის ადამიანი, რომელმაც ჩააგონა იოანე პეტრიწს განსაკუთრებული ყურადღება მიექცია იმ თავებისათვის პროკლეს წიგნში, რომლებიც მიზეზთა შესახებ სწავლას შეიცავდა.

ანტონ ბაგრატიონს რომ არავინ დაესახელებია ამ შემთხვევაში და დაკმაყოფილებულიყო იმის თქმით, რომ მიზეზთა შესახებ სწავლა შეიმუშავა პროკლემ და მისმა მიმდევრებმაო — მაშინ შეიძლებოდა ამ „პროკლეს მიერთა“ შორის გვეგულისხმებია მისი ახლობელი თუ შორეული მიმდევარნი და თანამაზრენი ისე, როგორც „არისტოტელეს მიერთა“ შორის პერიპატოს სკოლა და მისი შემადგენლობა იგულისხმება. მაგრამ ანტონი ცოტა სხვა გზას დაადგა. მან კარგად უწყის, რომ პროკლეს წიგნი და მთელი მასთან დაკავშირებული ამბები ქართული წყაროებიდან იცის, უწინარეს ყოვლისა, იოანე პეტრიწისაგან. როდესაც ლაპარაკია იმაზე — თუ რა თქვა პროკლემ თავის წიგნში და რა პრობლემატიკაა მიზეზთა შესახებ სწავლა, ცხადია — გრიგოლ ნოსელი და იოანე დამასკელი ყველაზე უფრო შორეული მოწმეებია, ყოველ შემთხვევაში, იოანე პეტრიწთან შედარებით.

მიუხედავად ამისა, ანტონ ბაგრატიონი, როდესაც ის ლაპარაკობს პროკლეჯ „კავშირნი“ მოცემულ სწავლაზე მიზეზთა შესახებ და მის დადასტურებას

ეძებს იმაში, რომ არისტოტელესა და პროკლეს ურთიერთობის შესახებ დასახელებული პრობლემის ირგვლივ „ესა და ეს თქვეს მრავალთა“, ამთავან გამოყოფს გრიგოლ ნოსელსა და იოანე დამასკელს. ის კიდევ უფრო შორს მიდის და ამბობს, რომ იგივე ვითარება მიზეზთა სწავლის შესახებ (არისტოტელე-პროკლეს ურთიერთობის შესახებ) უფრო შორს — დასავლეთშიაც აღნიშნესო. „ხოლო ლათინთა შორის — განაგრობს ანტონი — თომა აქვინელმან მოძღვარმან და სკოთოს და სხვათა“... შესაძლებელია, რომ ამ „სხვათას“ შორის აღბერტ დიდი იგულისხმებოდეს, ანდა შესაძლოა აღბერტ დიდის გამოტოვება ამ შემთხვევაში, იმ აღბერტ დიდის, რომელსაც, როგორც ვიცით, ანტონ ბაგრატიონი ხალისიანად და ხშირად მოიშველიებს, რაიმე საგანგებო მიზეზით აიხსნებოდეს¹.

ასეთი სიტუარაციით მოხმობილ ავტორიტეტთა შორის ა. ბაგრატიონი არ ახსენებს იოანე პეტრიწს. ჩვენ არაფერს ვამბობთ იმ კაცის შესახებ, რომელმაც პირველმა გამოყო ცალკე ყურადღების საგნად მსოფლიოს მიზეზთა საკითხი და, როგორც დავინახეთ, ამ საკითხს ცალკე ნაშრომი უძღვნა, რაც ფაქტიურად პროკლეს ნაშრომის ისეთ გადმოღებასა და დალაგებას გულისხმობდა, რასაც პროკლეს „კავშირნი“ ახალი თვალთახედვით უნდა გაეშუქებია.

ჩვენთვის კარგად ცნობილია, რომ დასავლეთის მიერ დამუშავებული ფილოსოფიის ისტორია სავსებით ნათლად ვერ ხედავდა კავშირს პროკლეს „კავშირსა“ და არისტოტელეს ფიზიკას შუა. ამის შედეგად თვით „წიგნი მიზეზთა“ შესახებ არისტოტელეს წიგნად მიაჩნდათ და ვერ ერკვეოდნენ იმ საკითხში, თუ რა განსხვავება არსებობდა არისტოტელესა და პროკლეს შუა მიზეზთა შესახებ სწავლის მიმართ. დიდხანს ეგონათ, რომ „წიგნი მიზეზთა“ არისტოტელეს თხზულებიდან „უმაღლესი სიკეთის“ შესახებ იყო გადაკეთებული და ეს გადაკეთება, თითქოს, არაბულ ენაზე მოხდა თავდაპირველად, საიდანაც ეს წიგნი შექმნილი (XII ს.) ლათინურად ითარგმნა და აღბერტ დიდის, თომ: აქვინელისა და დუნს სკოტის მსჯელობის საგანი გახდა. ეს ყველაფერი ჩვენთვის ცნობილია, და მასთან ერთად ისიც, რომ ეს ასე არ უნდა ყოფილიყო და „წიგნი მიზეზთა“ პროკლეს „კავშირის“ ნიადაგზე იყო გაკეთებული, მისი ერთგვარი გარდათქმა-გადმოღების გზით, რაც, პეტრე იბერის ცნობით, მან — პეტრე იბერმა და იეროთეოსმა (იოანე ლაზმა) გააკეთეს²; ხოლო პეტრეს მოწაფემ სერგი რეშაინელმა — სირიელმა ფილოსოფოსმა იგი — პეტრეს სხვა წიგნებთან ერთად — სირიულ ენაზე გადაიღო, აქედან კი ეს წიგნი გადაღებული იქნა არაბულ ენაზე.

აი, ეს ამბავი უდევს საფუძვლად, ყველა მონაცემის მიხედვით, ანტონ ბაგრატიონის მიერ არისტოტელესა და პროკლეს ურთიერთობის გაშუქებას მიზეზთა შესახებ სწავლის გამო და იმაზე მითითებას, რომ პროკლემ ეს საქმე „უკეთესად“ გააკეთაო.

ანტონ ბაგრატიონს არ შეეძლო გაეგო პროკლეს მოძღვრების დეტალები

¹ აღბერტ დიდმა „წიგნი მიზეზთა“ ებრაელ ფილოსოფოს დავითის მიწერა.

² „საღმრთოთა საცღეთათის“ (De divinis nominibus), cap. II, § 9, 10.

არც გრიგოლ ნოსელისა და არც იოანე დამასკელისაგან. აქ ანტონ ბაგრატიონი ისევე საფარს ქვეშ ლაპარაკობს, როგორც სომეხ მწიგნობართა ხსენებისას. საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ მიზეზის პრობლემის ის გაგება, რომელიც ანტონის მიერ პროკლეს მიეწერება, არც პროკლეს კარგი მცოდნეს შეეძლებოდა, თუნდაც იგი იოანე პეტრიწი ყოფილიყო, თუ ის ჩახედული არ იქნებოდა პეტრე იბერის საიდუმლოებაში. ჩვენ ვიცით, რომ როგორც ანტონ ბაგრატიონი არ ასახელებს იოანე პეტრიწს, ისე იოანე პეტრიწი არ ასახელებს პეტრე იბერს, თუმცა ეს მოაზროვნენი მიზეზთა საკითხისათვის ერთ სიბრტყეზე არიან მოთავსებულნი. პროკლესაგან იმის ამოკითხვა, რომელიც მიზეზთა შესახებ ისეთ სწავლას იძლევა, რაც არისტოტელისაზე უეცოესი იყო, შესაძლო გახდა მხოლოდ იოანე ლაზისა (იეროთეოსის) და პეტრეს შემდეგ. პეტრე იბერი ასახელებს იოანე ლაზს — პროკლესთან ფრიად დაახლოვებულს¹ და მის პრობლემატიკაში ჩახედულს, და აღნიშნავს, როგორც ვიცით, რომ მან — პეტრემ იოანესთან (იეროთეოსთან) ერთად დაამუშავა (თარგმნა) პროკლეს „კავშირნი“².

ჩვენთვის ცნობილია — თუ რატომ არ დაასახელა იოანე პეტრიწმა პეტრე იბერი, როდესაც პროკლეს „კავშირის“ პირველ გადმომოლებელზე ლაპარაკობდა³, მაგრამ საკითხავია — რით იყო გამოწვეული, რომ ანტონ ბაგრატიონმა არ დაასახელა თვითონ იოანე პეტრიწი, რომლის საშუალებით მან, ანტონმა, გაიცნო პროკლეს ეს ამბავი?

მასუხი ამ საკითხზე დაკავშირებულია ვრცელ გარემოებასთან და, საბოლოო ანგარიშში, გასცდება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ამბავს, მაგრამ მასთან რაღაც ურთიერთობის დადგენა აუცილებელია თუნდაც იმის გამო, რომ თვით ამ ვრცელ ამბავთა ცენტრში ქართველი კაცი და მისი ნააზრევია მოთავსებული — სახელდობრ პეტრე იბერი.

ჯერჯერობით არაა ცნობილი — რა სათაური ჰქონდა პეტრე იბერის წიგნს მიზეზთა შესახებ. ვიცით მხოლოდ ის დასათაურება, რომელიც სერგორე შაინელის წიგნის აღმწერმა შემოგვინახა⁴. როდესაც, როგორც ვიცით, პარიზის ადგილობრივმა კრებამ (სინოდმა) თავისი დადგენილება გამოიტანა დასავლეთის ადრინდელი მატერიალისტების შესახებ, მას, ცხადია, როგორც წყარო ამათი შეხედულებათა შემუშავებისა, მხედველობაში არ შეიძლებოდა ჰყოლოდა და არც ჰყოლია პეტრე იბერი, რომელიც იმ დროისათვის დიონისე არეოპაგელის წოდებით უსაზღვრო ავტორიტეტი იყო თეოლოგიურ საკითხებში. სინოდმა აკრძალა არისტოტელეს „ბუნებათფილოსოფია“⁵ და, მათ შორის, როგორც მეცნიერება ფიქრობს, წიგნი მიზეზთა შესახებ, რომელიც ასეთ წყაროდ ითვლებოდა და არისტოტელეს მიეწერებოდა⁵. ალბერტ დიდის, თომა

¹ შეად. პროკლესა და იოანე ლაზის ურთიერთობის შესახებ ჰონიგმანის „პეტრე იბერი“.

² პეტრე იბერი, საღმრთოთა სახელათვის, დას.ხ. ადგილი, II, § 9.

³ იოანე პეტრიწი, II, გვ. 223.

⁴ სერგორე შაინელის მიზეზთა შესახებ. წიგნის დასათაურება ზემოთ არის მოყვანილი (Tractatus de causis...).

⁵ სერგორე შაინელის თარგმანი „მსოფლიოს მიზეზთა შესახებ წიგნი“...

აქვინელისა და ღუნს სკოტის დროს ეს თხზულება აღარ ითვლება არისტოტელეს თხზულებად.

ეს ყველაფერი ჩვენთვის ცნობილია, მაგრამ ახლა ანტონ ბაგრატიონის სახელთან დაკავშირებით საინტერესო ის არის, რომ მან იცის ეს ამბები, იხსენიებს თომა აქვინელს და სკოტს, როგორც იმის დამადასტურებელთ, რომ პროკლე უკეთ გადაკრა საკითხი, ვიდრე არისტოტელემო. უკანასკნელის დასახელებისას ანტონ ბაგრატიონს „მიზეზთა წიგნი“ კი არ აქვს მხედველობაში და არც შეიძლებოდა ჰქონებოდა. არა, ის პირდაპირ და ხაზგასმით არისტოტელეს ფიზიკაზე ლაპარაკობს, რომელშიაც მას არ ეგულებოდა მიზეზთა შესახებ საკითხის სასურველი გადაკრა.

მაგრამ ეს გარემოება, ასე ზუსტად აღნიშნული, არ ათავისუფლებდა ანტონ ბაგრატიონს „ბუნებათფილოსოფიასთან“ კავშირისაგან და მისთვის პასუხისმგებლობისაგან. ფიზიკა და მეტაფიზიკა — ორივე ბუნების შემსწავლელი არიანო — ამბობს ა. ბაგრატიონი: „ხოლო ფისიკა და მეტაფისიკა სიცხადესა მომცემენ რაჲვე ბუნებათასა, მაგრამ სხვაფერა“. ეს სხვადასხვაობა ოდნავად არ ამორებს ამ ორ თვალსაზრისს ერთიმეორისაგან. ამ ორ თვალსაზრისს კარგად ალაგებს „ხედვად ბუნებითი“ — ეს ის ხაზია, რომლის გასაგებად და შესათვისებლად ანტონ ბაგრატიონს არაეინ სჭირდებოდა, გარდა იოანე პეტრიწისა.

პროგრესული მიმდინარეობა ქართული რენესანსისა მის აზროვნებასა და შემოქმედებაში ამ „ბუნებითხედვას“ ნიშნის ქვეშ იდგა და ამ ხაზმა მიაღწია თავის უმაღლეს საფეხურს რუსთაველის სახით პანთეისტურ-მატერიალისტურ მსოფლგაგებად. ეს გარემოება იყო, რომ ორივე ერთად — პეტრიწი და რუსთაველი — ბრძოლის საგნად გახდა სამი საუკუნის განმავლობაში, ვიდრე ანტონ ბაგრატიონმა იოანე პეტრიწის რესტავრაცია არ სცადა არა მაინც და მაინც ხელსაყრელ პირობებში. დასავლეთის აზროვნება ამავე ამბებს არისტოტელეს „ბუნებათფილოსოფიის“ შეჩვენებით გამოეხმაურა, რადგან იქაც ამ „ბუნებითხედვას“ შედეგად იქნა ცნობილი დავით ღინანტისა და ამალიკ ბენელის პანთეისტური მატერიალიზმი. ქართული რენესანსის წინააღმდეგ მიმართულმა ფეოდალურმა რეაქციამ დააქვეითა ქართული აზროვნება, მაგრამ XVIII საუკუნეში იმდენი მაინც მოახერხა ახალმა ვითარებამ, რომ იოანე პეტრიწის ნაზრევის პროგრესული ნაკადი წამოსწია წინ და მთავარო როლი მაინც „ბუნებითხედვას“ მიაკუთვნა.

ამიტომ იყო, რომ ანტონ ბაგრატიონმა გაბედა ისეთი აზრის შეფასება, როგორცაა გამოთქმული ღებულებაში: „ფისიკა და მეტაფისიკა ერთსა და იმა-სავე ჰ(ა)ზრსა გვაჩვენებენ თვისსა, ესე იგი შეპყრობად უტოთმელთა მყოფთა; ხოლო ჰ(ა)ზრი ორთავე ერთი და იგივეა“... აქ იგულისხმება, რომ ორივე ეს თვალსაზრისი, თუმცა საწინააღმდეგო, მაგრამ ერთი და იგივეა. ეს თავისებური იგივეობა წინააღმდეგობათა შემთხვევითი არაა და აღმოცენებულია დიალექტიკის იმ გაგებაზე, რომელიც მას — დიალექტიკას — მართლმეტყველებად სთვლიდა არა (ვითარცა არისტოტელე) კემპარიტისა და მცდარის ერთნაირსავე შესაძლებლობას. აქამდე მისასვლელად საჭირო იყო იმ გზის გავლა პლატონ-არისტოტელედან, რომელიც დიალექტიკის ახალი დამუშავებაზე გადა-

დიოდა (პროკლესთან) და ნეგაციის დადებითობის მნიშვნელობის გაგების გზით (არეოპაგეტიკა — პეტრე იბერი) თავის სრულ ფორმამდე (წინააღმდეგობათა ერთიანობამდე) მივიდა¹.

უფრო კონკრეტულად ეს აზრი და გაგება დიალექტიკისა მოცემულია ანტონ ბაგრატიონის, ზავალითად, ასეთ გამოთქმაში: „რა ეაწს გონებაჲ ფისიკასა და მეტაფისიკასა კერძობითისავე რაჲსავე ბუნებითისაჲმებრ მოძრაობისა ეძიებს. მაშინ არს ზედჲაჲ ბუნებითი, რაჲელია ფისიკაჲ; ხოლო რაჲ ეამს ამდგომს ხედვაჲ იგი შემდგომად ძიებისა უძრავად და უქმნელად და ითქვას ესთა: „არა ყოფაჲ ყოვლისა ესთავეთასა კერძობითისა, მაშინ არს მეტაფისიკაჲ“. აჲ აშკარად ჩანს ერთიმეორისაგან განსხვავებული, ორი წყება მოვლენის დაპირისპირება ან წინააღმდეგობა: მოძრავი და უძრავი, დგომ და უდგომ, ზოგადი და კერძობითი. მიუხედავად ამ წინააღმდეგობისა, და სწორედ მათი წყალობით იქმნება ერთი აზრი, ერთი გაცხადებული ანუ ქეშმარიტება, თითოეული ხედვა თავთავის ადგილზე არის, მაგრამ ქეშმარიტება არის მთელში — კერძობითი ზოგადში, უძრავი მოძრავში, დგომ უდგომში და სხვ. ამ დებულების განმტკიცებასა და ნათელყოფას ჩვენი ავტორი მრავალგზის სცდის. ისინი არ განსხვავდებიან მოყვანილისაგან და ამდენად მათ არ გამოვუდგებით. ავტორი დამტკიცებულად სთვლის ამ ორი მოწინააღმდეგე გარემოების იგივეობას: „ყოველი უკვე ხედვაჲ ნეტაფისიკასი არს მებრ, ფისიკა, მაშასადამე ბუნებითი არს იგი“.

ამ დებულებით ანტონი საბოლოოდ მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ბუნებითი თვალსაზრისი იგივეა, რაც თეოლოგია, წინააღმდეგობა ბუნებითისა და თეოლოგიურისა დაძლეულია მათ მთლიანობაში. მართალია, ანტონი ამის თქმას უსაფაროდ ვერ ბედავს და ამიტომ აქვე დაურთავს: „მაგრამ ქეშმარიტი მეტაფისიკა არს თეოლოგია ეკლესიისა მოძღვართა გონება-მზეთა ფილოსოფოსთა...“ მაგრამ ეს განცხადება, გასაგებია, შეიძლება ანტონისათვის საჭიროა და გამოსადეგი, მაგრამ იგი საქმეს არ სცვლის.

ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონი შესანიშნავად იცნობს დიალექტიკის განვითარების საქმეს პლატონ-არისტოტელედან ვიდრე „ნეგატიურ თეოლოგიამდე“ არეოპაგეტიკის შემქმნელისა. „მართლმეტყუელება“, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, ახლა გასაგები გახდა იმასთან დაკავშირებით, რომ იგი მოცილდა ამოსავალ წერტილს და მივიდა ფიზიკა-მეტაფიზიკის, ესე იგი მოძრავისა და უძრავის, ზოგადის და კერძობითის და დგომსა და უდგომს, როგორც წინააღმდეგობათა, მთლიანობამდე.

იოანე პეტრიწის გამოტოვება, მიუხედავად იმისა, რომ ნამდვილი წყარო იმ ცოდნისა და მასალისა, რომელსაც ანტონ ბაგრატიონი ალაგებს ზემოაღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით, მხოლოდ მისგან მომდინარეობს ჩვენი ავტორისათვის, მაჩვენებელია იმისა, რომ ანტონ ბაგრატიონმა კარგად იცის, რომ დიალექტიკის იმ გაგებას, რომელიც წინააღმდეგობათა მთლიანობის სახით აღწერა ავტორმა, სჯობს ისეთი დალაგება, რომელსაც ეწეოდნენ ეკლესიის მოძღვარნი. ამის გამოა, რომ ანტონ ბაგრატიონი არათუ არ ასახელებს იოანე

¹ ამის შესახებ ჩვენი „პეველი და ფილოსოფიის ზოგიერთი საკითხი“, „მნათობი“, 1956, № 11.

პეტრიწს ამ შემთხვევაში, არამედ ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნის, თითქოს არც სარგებლობდეს იოანე პეტრიწის მიერ დალაგებული დიალექტიკის ცნებით.

სინამდვილეში კი საქმე, ცხადია, ასე არაა. დიალექტიკის ორგვარ გაგებათაგან, რომელთაგან ერთი ორმეტქმეობაა, სადაც „ჰე“-სა და „არა“-ს საშუალებით, ე. ი. წართქმამთა და უკუთქმამთ, თითქოს მიდის მსჯელობა ქვემარტებისაკენ, მეორე კი წინააღმდეგობათა ისეთი დაპირისპირებაა, სადაც ქვემარტება უარყოფითისა და დადებითის იგივეობაშია — ერთი არისტოტელეს ამბავია, „მესკოლეთაგან“ გამოშუშავებული, ხოლო მეორე — პროკლეს მიერ შემუშავებული, რამაც სათანადო სიმაღლეს და დამთავრებას მხოლოდ არეოპაგიტყიაში მიაღწია¹.

განმარტება დიალექტიკისა, რომელიც ზემოთაც იყო მოხსენიებული. არისტოტელეს განმარტებას შეიცავს. ანტონ ბაგრატიონი მას კვლავ უბრუნდება შემდეგაც კი, როცა ის წინააღმდეგობათა მთლიანობის ნიადაგზე აღმოცენებულ დიალექტიკაზე ლაპარაკს სწყვეტს. „იტყვის არისტოტელი მართლ სიტყვაობითისა ძლითსა შორის: დიოლოტიკა არსო ურთიერთას მესკოლეთა სიტყვისგება, რამეთუ ერთი ვიდრემე იკითხავს და მეორე ნაცვალ უგებს“².

ეს განმარტება არაფრით არ განსხვავდება ზემოთ მოყვანილისაგან და. მაშასადამე, წინააღმდეგობათა ნიადაგზე აგებული დიალექტიკის დალაგების შემდეგაც ჩვენს ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია მაინც დაუბრუნდეს დიალექტიკის არისტოტელისებრ გაგებას. დიალექტიკა როგორც ორ მობაასეთა შორის აზრთა ურთიერთობა, სადაც ერთი იკითხავს და მეორე უპასუხებს, მსჯელობის მეთოდია პლატონით დაწყებული და არისტოტელემ მასში ვერაფრითარც ცვლილება ვერ შეიტანა, ვინაიდან თვითონ ფრიად „დაბნეული იყო დიალექტიკაში“³. დახასიათება არისტოტელეს დიალექტიკისა, რომელიც ჩვენ მხედველობაში გვაქვს, ცნობილია, ამხელს არისტოტელეს „დაბნეულობას“ კერძობითისა და ზოგადის დიალექტიკაში. კერძობითი და ზოგადი კი წინააღმდეგობათა გამოსახულებაა, რომლის ნიადაგზე უნდა აგებულიყო დიალექტიკა. ეს არისტოტელემ, როგორც ცნობილია, ვერ მოახერხა, რამაც თავისი გავლენა მოახდინა ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზე⁴.

დიალექტიკა არა როგორც „სიტყვისგება“, არამედ როგორც დაპირისპირებულთა მთლიანობა მხოლოდ პროკლემ მოიაზრა. მას აკლდა ასეთი დიალექტიკის სრულქმნისათვის მხოლოდ სწავლა ნეგატიურის პოზიტიურობის შესახებ. უკანასკნელი, როგორც არა ერთგზის ვიცით, არეოპაგიტყის შემქმნელმა შეიმუშავა და „უარყოფითი თეოლოგიის“ სახით ანტიკურსა და საქრისტიანო ფილოსოფიას შორის ის ხიდი გასდო, რომელზედაც მომდევნო ფილოსოფია

¹ როცა ჰეგელი პროკლეს „დიალექტიკის“ ღირსებაზე ლაპარაკობს, ფაქტურად ეს მომენტები აქვს მხედველობაში. იხ. ჩვენი დას. ნაშრომი „ჰეგელი და სხვ.“...

² „სპეკალი“, თავი 90.

³ არისტოტელეს ეს დაბნევა ე. ლენინს დასახელებული აქვს, როგორც კერძობითისა და ზოგადის დიალექტიკაში ვერ გარკვევა.

⁴ კანტმა, ააგო რა ტრანსცენდენტალი ლოგიკა არისტოტელეს სქემის მიხედვით, აღნიშნული გარემოების გამო ანტინომიების იქით წასვლა ვერ მოახერხა.

აქცა ანტინომიების გზას და ახალს ღროში დიალექტიკის სრულქმნილი სახე შეიმუშავა!

ანტონ ბაგრატიონი ამ იდეათა კიდილში ტრიალებს: ის თითქოს ისტორიულ თვალსაზრისზე დგება და ორივე გაგებას დიალექტიკის ერთნაირი მიუდგომლობით ალაგებს. ჩვენ ვნახეთ, რომ მან კატეგორიულად დაუქირა მხარი არისტოტელეს „ფისიკისა“ და „მეტაფისიკის“ „აზრებრივ“ იგივეობას. მოძრავე და უძრავი, დგომ და უდგომ და, რაც მთავარია, კერძობითი და ზოგადი მან არა არისტოტელეებრი, არამედ, როგორც თვითონაც აღიარა, პროკლეს „კავშირის“ მიყოლებით გაიგო. მაგრამ, შეამჩნია რა, რომ შორს წავიდა, ანტონ ბაგრატიონმა კვლავ საეკლესიო მოძღვართავენ შებრუნება არჩია, მათ საეკლესიო სიბრძნეს უპირატესობა დაუთმო და დიალექტიკის შესახებ შემდეგი მსჯელობა ისევ არისტოტელეს სახელით და სიტყვებით განაგრძო.

კიდევ მეტი, ანტონ ბაგრატიონმა დიალექტიკის არისტოტელეებრი განმარტებისაკენ შემობრუნებისას სცადა ამოეგსო ის სიცალიერე, რომელიც თან ახლდა დიალექტიკის როგორც „ორთამეხმეობის“ სახით გაგებას. აქ მან ისევ არისტოტელე მოიშველია და სცადა დიალექტიკის ტექნიკური გაგებისათვის შემეცნებითი ღირებულების გაძლიერება. ანტონი წერს: „მერმეცა არისტოტელი თქვა: დიოლოტიკა არა მხოლოდ რაჲ არსობითისამებრ არსო საკითხავ, არამედ მერმეცა მებრ ვითარარსობითისა და ესთა სხვანიცა საკითხავნი...“¹. ადვილად ამოსაცნობია, რომ აქ ლაპარაკია არისტოტელეს ცნობილ განსხვავებათა გამო, რომლებიც ბერძნულად ასე გამოითქმოდნენ („რა“ და „როგორ“).

ცხადია, რომ ამ დამატებითმა განმარტებამ ვერ შეცვალა დიალექტიკის გაგება, რომელიც წინააღმდეგობათა დაპირისპირების ნაცვლად დაპირისპირებულთა „ორმეთქეობით“ გამოითქმოდა. ამ გაგებამ არ იცის წინააღმდეგობა არსებასა შინა და ზედპირული დაპირისპირებით იოლად მიდის სიტყვისგების ფარგლებში. ამ ორი გაგებისათვის ანტონ ბაგრატიონს ესაქიროებოდა ორ წყარო. ერთი „მესკოლეთა დიოლოტიკის“ გასაძართავად, სადაც „ც“ და „არა“ წარმოადგენდენ დაპირისპირების მატარებელთ, მეორე კი, სადაც წინააღმდეგობანი — მაგალითად ზოგადი და კერძო — ერთ მთლიანობაში უნდა წარმომდგარიყო.

ეს ორი წყაროც შეიძლებოდა სავსებით დატეულიყო ქართული ფილოსოფიური საქმიანობის მემკვიდრეობის ფარგლებში და ოდნავდაც არ იყო საჭირო სხვა ვისიმე მოშველიება. ანტონ ბაგრატიონი, მართალია, ცოტა სხვა სიტუაციას ქმნის ზემოთ მოცემული დიალექტიკის დალაგებისას. გრიგოლ ნოსელი და, განსაკუთრებით, იოანე დამასკელი, რომლებსაც მან მოუხმო პროკლეს მიერ მიზეზთა შესახებ სწავლის დასადასტურებლად, საიდანაც მან შემდეგ სცადა წინააღმდეგობათა დიალექტიკაზე გადასვლა, უადგილო ადგილზე

¹ ჰეგელი პროკლზე შეჩერდა, საქმე კი მოითხოვდა, რომ იგი „ნევატიურ თეოლოგიის“ შეხებოდა. იხ. ჩვენა „ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები“ 1956, „მნათობი“, № 11.

² „სპეკალი“, თავი 90, იქვე.

არიან დასახელებულნი. გრიგოლ ნოსელს რომ თავი დავანებოთ, იოანე დამასკელი სწორედ იმით იყო ცნობილი, რომ მან მხოლოდ „მესკოლეთა“ მებრ და ამუშავა დიალექტიკა, როგორც ლოგიკის მონაცვლე საშუალო საუკუნეთათვის და მთელი არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა თეოლოგიურად სახმარის სახით.

ასეთი „მესკოლეთა სიტყვისგებისათვის“ განკუთვნილ არისტოტელეს, იოანე დამასკელის დიალექტიკაში მოცემულს, ძალზე კარგად იცნობდა ქართული საზროვნო მწიგნობრობა და ექვთიმე იბერიით დაწყებული, ევრემ მცირეზე გავლებით და ვიდრე არსენ იყალთოელამდე ქართული საფილოსოფიო-თეოლოგიური საქმიანობა ზედმიწევნით იცნობდა იოანე დამასკელის დიალექტიკასა და მრავალგზის ამუშავებდა მას.

რატომ დაასაწელა ანტონ ბაგრატიონმა იოანე დამასკელი იქ, სადაც მას არაფერი ჰქონდა გასაკეთებელი და სათქმელი, ესე იგი წინააღმდეგობათა დიალექტიკის გამომუშავების გზაზე — პლატონ-არისტოტელედან პროკლესაკენ გადასვლის გზაზე, რაც მას არც არსებითად და არც ისტორიულ-ფილოსოფიურად არ ეკუთვნოდა, და არა არისტოტელეს დიალექტიკის განვითარების გზაზე? ამის ახსნა უკვე მოცემულია მთელ აქამდე წარმოებულ შედარება-განსხვავებათა გზაზე. ანტონ ბაგრატიონმა კარგად იცოდა იოანე დამასკელის შეხედულება, რის შესაძლებლობა ქართველი მოაზროვნისათვის XVIII საუკუნეში უკვე X—XI საუკუნეთაგან უზრუნველყოფილი იყო, ძეგლები ხელზე იყო, საკითხები სიგარძე-სიგანით გაშუქებული. თუ ამას დავუმატებთ, რომ არისტოტელეს ზოგი ნაწარმოები, ქართულად თარგმანებული, შეიძლებოდა ანტონის დროისათვის არსებულიყო, რომ ამონი ერმიას ძის კომენტარები ქართულად არსებობდა და სხვ., ყველაფერი ეს იოანე დამასკელის დიალექტიკასთან ერთად ზედმეტს ხდიდა სომხური წყაროების მოშველიებას. ეს მით უფრო, რომ ანტონ ბაგრატიონის მთავარი საქმე მაინც იოანე პეტრიწის ნაზრების რესტავრაცია იყო, თუნდაც ფეოდალური რეაქციის მიწურულში.

იმას, რაც ანტონ ბაგრატიონს შეეძლო იოანე დამასკელისაგან შეესწავლა, ერთის ის, რაც მას პირდაპირი მემკვიდრეობის სახით შეეძლო მიეღო ქართული აზროვნებისაგან. აქ საინტერესო ისაა, რომ იოანე პეტრიწი აზროვნების შესახებ გამოიყენებს დიალექტიკას, მაგრამ არა სიტყვისგებას იმ გავებით, როგორც ეს არისტოტელესაგან გამომდინარეობდა. იოანე პეტრიწიც, ეხება რა ლოგიკურ საკითხებს, ცხადია, არისტოტელეზე ლაპარაკობს, მაგრამ პროკლეს ამოსავალი წერტილი არის თემა: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაჟთავე ერთსა“. ეს დებულება უკვე შეიცავს წინააღმდეგობათა დიალექტიკას, რადგან ერთიმეორეს უპირისპირდება „სიმრავლე“, რომელიც „ერთის“ წინააღმდეგია და პირუკუ. სილოგიზმის თვალსაზრისით ეს არის დასამტკიცებელი დებულება, „პროკლიმა“ ანუ „წინამოსაგდებელი სიტყვა“. აქ ისე კი არაა წარმოდგენილი საქმე, რომ ერთი ეკითხება და მეორე უპასუხებს ან „ცე“-სა ანუ „არა“-ს, როგორც ახლახან გვიხასიათებდა ანტონი დიალექტიკას არისტოტელეს სახელით. მსჯელობათა შესიტყვების დროს უნდა წამოყენებულ იქნეს საწინააღმდეგო დებულება. საწინააღმდეგოს დანგრევა ამტკიცებს წამოყენებულ დებულებას,

რადგან საწინააღმდეგო წამოყენებული დებულების უარყოფაა, მოხსნაა მისი. თუ დაირღვა ეს მოწინააღმდეგე, სწორედ იმის მეოხებით, რომ ის საწინააღმდეგო იყო და არა განსხვავებული მხოლოდ, რომელიც შეიძლება გამოითქვას „პო“-თი და „არა“-თი. მხოლოდ საწინააღმდეგოს დარღვევით მტკიცდება წამოყენებული დებულება ანუ წინააღმდეგობა.

აქ მთლიანი, ერთიანი პროცესია მოცემული: დებულების საწინააღმდეგოს საშუალებით (მისი მოხსნით) აზროვნება კვლავ უზრუნდება პირველ მომენტს, ესე იგი საწინააღმდეგოთა მთლიანობა აქ იმაშია, რომ დასასრული იგივეა რაც დასაწყისი. წინააღმდეგობათა მთლიანობის ეს სახე არ შეიცავს, ცხადია, იმ სრულყოფილ ფორმას, რომელიც მან ახალ ფილოსოფიაში მიიღო¹.

ანტონ ბაგრატიონს, იოანე პეტრიწის არა მარტო კარგ მცოდნეს, არამედ მის კარგ შემფასებელსაც, არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა ის ადგილი იოანე პეტრიწის კომენტარში, სადაც ეს ადრინდელი გაგებაა მოცემული დიალექტიკური აღნაგობისა და წინააღმდეგობის გზით მთლიანობის მიღწევისა. მოვიყვანოთ ეს ადგილი იოანე პეტრიწის ნაშრომისაგან, საიდანაც ნათლად ჩანს დიალექტიკის აღნიშნული გაგების აღნაგობა.

„ამას პირველსა სიტყუასა — წერს პეტრიწი — ჰქვან წინააღმდეგობელი სიტყუა“, ვითარ ოდეს სთქვა ვითარმედ „მე ამას ვიტყვ და შენ წინააღმდეგომო არა იტყვ ამას, მაშა გამოვჩინოთ კანონთა მიერ აღმოსაჩენთაჲსა“. და, ვითარცა აღმოაჩინოს იძულებით მან კანონმან თანაშესატყვისამან და უკან იქცეს წინაგანმწყობა უკუნრღვევით და კუალად აღიღებს პირველსა წინააღმდეგობელსა სიტყუასა და ეტყვს ვთარმედ „ესრეთ ვიდრემე“ ვითარცა აქ იხილე, პირველიცა და დასასრულიც ერთი არს“. ეს ციტატი საჭიროა იმისათვის, რათა ნათელი გახდეს, რა განსხვავებაა წინააღმდეგობით დიალექტიკასა და „ორვეხმეობის“ დიალექტიკას შორის. ამგვარად გაგებულ დიალექტიკას ორი ერთიმეორის საწინააღმდეგო მომენტი ესაპიროება — ორივე ერთიმეორის „წინაგანმწყობა“. ამ „წინაგანმწყობას“ ანუ წინააღმდეგობის უკუნრღვევა, რომელიც მოასწავებს მის უკუნრღვევას, უდრის პირველ საწინააღმდეგოს აღდგენას — „კუალად აღიღებს პირველსა წინააღმდეგობელსა სიტყუასა“. ამრიგად, „უკუნრღვევა“ არ არსებობს თავისთავად, არამედ როგორც „კუალად აღება“ პირველისა მოწინააღმდეგომისა².

ნათელია, რომ ეს პროცესი აზრის მოძრაობისა, დიალექტიკურად გაშუქებული, სულ სხვა ბუნებისაა, ვიდრე „მესკოლეთა“ მიერ შემდეგ დამუშავებული ან გადაამუშავებული დიალექტიკა. მთავარი აქ იმის აღიარებაა, რომ „პირველიცა და დასასრულიც ერთი და იგივეა“. რას უნდა ნიშნავდეს პირველისა, ე. ი. პირველი დებულებისა, და დასასრულის, ე. ი. დასკვნის, იგივეობა? იგი მიღებულია არა იმის მეოხებით, რომ პირველი და მისთვის დაპირისპირებული დებულებები „წინაგანმწყობი“ არიან, არამედ იმის, რომ ამ წინაგანმწყობას

¹ ჰეგელთან და, განსაკუთრებით, მატერიალისტურ დიალექტიკაში ასეთი რამის მტკიცება გაუმართლებელი მოდერნიზაცია იქნებოდა.

² იოანე პეტრიწი, შრომები, II, თავი 1, A, 7 a.

„იძულებითი კანონი თანაშესატყვისი“ ახლავს. მაშასადამე, მთავარი საქმეა „წინაგანმწყობა თანაშესატყვისობანი“, რაც ჩვენის, მოგვიანო ქართულით გამოითქმება როგორც წინააღმდეგობათა თანაშესატყვისობა, რომელიც მთლიანობას იძლევა. რაშია ეს მთლიანობა? იმაში, რომ დასაწყისი და დასასრული ერთი და იგივეა. ერთის შეხედვით ეს თითქოს შედეგია და დიალექტიკის არსებობა აქ, თითქოს, არ ჩანს, მაგრამ ეს ასე არაა.

მოყვანილ მაგალითში მოცემულია დიალექტიკური დასკვნის ნიმუში, რომელიც ფრიად მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა დასკვნათა განვითარების ისტორიაში. იგი ცოტაოდენის გამონაკლისით თითქმის არ განვითარდა ლოგიკის ისტორიაში და თუ ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში მისი ნიმუში გვხვდება, ეს აიხსნება მხოლოდ მით, რომ დიალექტიკის ასეთი გამოყენება საქიროებდა ნეგაციის შესახებ მოძღვრების განვითარებას. როგორც ვიცით, ასეთი მოძღვრების განვითარება ფილოსოფიის ისტორიაში დაუკავშირდა არეოპაგისტიკის სახელს. პეტრიწი, ჩანს, კარგად იცნობდა ნეგატიურის ახალ დამუშავებას არეოპაგისტიკის ავტორის მიერ და მას არ გაუქირდა „წინააღმდეგობათა შესატყვისობა“ სწორედ ნეგაციის ნიადაგზე გაეგო. „აღმოსაჩინთა იძულება“, ანუ რასაც დღეს ჩვენ ლოგიკურ აუცილებლობას ვუწოდებთ, აგებულ იქნა ნეგაციის ცნებებზე, რომლის ძირითადი თუ პირველი წინააღმდეგომელი (ნეგაციის მატარებელი) თვით, როგორც „წინაგანწყობ“ „უკუნიქცა“ „უკუნრღვევით“ (ნეგაციის მეორე მომენტი). მაშინ მოხდა იძულებითი კანონის მოქმედება, რომლის ძალით „კუალად იღებს პირველსა წინჩამოსაგდებელსა სიტყვასა“¹.

იოანე პეტრიწიდან მოყვანილი ამ მოკლე ცნობიდანაც ნათელია, რომ ანტონ ბაგრატიონის სრული საშუალება ჰქონდა დიალექტიკის ბუნება და, მასთან დაკავშირებით, დიალექტიკის გამოყენება შეეთვისებია იოანე პეტრიწის ამ შესანიშნავი და მოკლე დალაგებიდან, რომელსაც არისტოტელეს მოძღვრების ერთგვარი გაგების ნიშნებიც თან ახლდა და ნეგაციის ფილოსოფოსის აზრებსაც სათანადოდ იყენებდა.

იქნება ანტონ ბაგრატიონს არ ჰქონდა მხედველობაში იოანე პეტრიწის მსჯელობანი აღნიშნული საკითხის შესახებ. ეს დაუშვებელია თუნდაც იმიტომ, რომ ანტონ ბაგრატიონი თავისი ფილოსოფიური საქმიანობის მიზანს სწორედ პეტრიწის ფილოსოფიის აღორძინებაში ხედავდა. მაგრამ ასეთი ზოგადი მოსაზრების გარდა უფრო პირდაპირი საბუთიც არსებობს იმისა, რომ სწორედ დიალექტიკისა და დიალექტიკური დასკვნის გამოყვანის შემცველ ადგილს. რომელიც ზემოთ მოვიყვანეთ, ანტონ ბაგრატიონი პირდაპირ ვიუთითებდა. მართალია, ანტონ ბაგრატიონს ეს ადგილი აქვს იმ ნაწილში, რომელსაც ის „კატილორიათა ნაწილს“ უწოდებს, მაგრამ ამას არ შეუძლია შეგვიყვანოს შეცდომაში, სახელდობრ, რომ აქ ლაპარაკია დიალექტიკისა და დიალექტიკური დასკვნის ძირეულ პრობლემებზე.

ანტონ ბაგრატიონი წერს: „ჰქმნა სქიმაჲ საღთოჲმან ჩემ გონება-მზემან

¹ იოანე პეტრიწი, იქვე.

ანუ საღმთო ფილოსოფოსმან აღესწავა შინა „ღვთისამეტყველებითა კავშირთა“, რავეთუ შორის პროვლიმასა და სიმპერაზმასა დაღვა კატასკევი, როგორც ღმერთისა და მისი მოძღვრებისა მოკედნა დასასრული სახე და დამტკიცებულჳყო საშუალოთა მით კატასკევითა“¹.

ეს ადგილი მრავალ მხრივ საგულისხმოა. პირველი და მთავარი აქ არის ის, რომ „აღესწავა“, რომელსაც ანტონ ბაგრატიონი სხვა წყაროებიდან ეძიებდა დიალექტიკისა და, საზოგადოდ, არისტოტელეს ლოგიკის ვითონდა გასაგებად. სინამდვილეში მას ხელთ ჰქონებია ქართული წყაროს სახით. ამდენად, ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, როგორც შემადგენელი ელემენტი ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური საქმისა, სავსებით საკმაო უნდა ყოფილიყო მისთვის, რათა სათანადო ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში გარკვეულიყო. ა. ბაგრატიონი ასახელებს სწორედ იმ ადგილს, როგორც ითქვა, ი. პეტრიწის ნაწერიდან, სადაც მთელი არისტოტელეს სილოგისტიკა მოცემული იყო მოკლედ, მაგრამ ამომწურავად.

მართალია, „სპეკალი“ ავტორი ამჯობინებს თვითონ იოანე პეტრიწის დასახელებას „იოანე საღმთო ფილოსოფოსის“ ფორმით და არ იხსენიებს „პეტრიწის“ როგორც ჩვენი ფილოსოფოსის ზედმეტ სახელს. ეს გარემოება საეჭვოდ მოსჩვენება, ჩანს, გადამწერს და სიტყვა „გონებას“ შექმდე არშიაზე მიუწერია: „პეტრიწისა ფილოსოფოსისა იოანეს იტყვის, ქართველთა მზესა“². ძნელია იმის თქმა, რომ ანტონ ბაგრატიონმა შეგნებულად გამოსტოვა სიტყვა „პეტრიწი“. ზოგიერთი იმ მოსაზრებით, რომელზედაც ზემოთაც გვქონდა ლაპარაკი, მჩვენებელია ეს დამატებაც არშიაზე. ნუ დავივიწყებთ, რომ ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ გაიარა გრძელი გზა პეტრიწის ირგვლივ ბრძოლისა და ამის გადანაშთები იმ საიდუმლო უფრო ფარულ ოპოზიციისად გამოსკვივის, რომელიც შემორჩა ქართულ აზროვნებას ტიმოთე გაბაშვილის დვარძლიანი შენიშვნების სახით. მაგრამ, რაღა აზრი ექნებოდა „იოანე საღმთო ფილოსოფოსის“ ხსენების გვერდით „პეტრიწის“ არ თქმას.

ერთი სიტყვით, ჩვენ ყველა საბუთი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ მისთვის ყველაზე საინტერესო საკითხებისათვის ფილოსოფიაში ანტონ ბაგრატიონს ქართული წყარო ჰქონდა ხელთ. თუ ამის შემდეგ მან კიდევ მოუხმო სომეხ სწავლულებს და მათი დახმარება გამოიყენა, ამას ანტონისათვის რაღაც გამართლება ექნებოდა, თუმცა არა ის, რომელზედაც ის თვითონ ლაპარაკობს, ე. ი. თითქოს მას სჭირდებოდა არისტოტელეს მოძღვრების ახსნა. ყოველ შემთხვევაში ქართული ფილოსოფიის ისტორიკოსს არ შეუძლია არ აღნიშნოს ფაქტი სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური თანამშრომლობისა, რაზედაც ზემოთ ზედმიწევნით იყო ლაპარაკი. ანტონ ბაგრატიონის მიერ სიმონ ჯუღაშვილის თუ დავით ანანტის გამოყენება ერთ-ერთი გამოვლენაა ამ თანამშრომლობისა და მას, უნდა ვიფიქროთ, დადებითი შედეგებიც ექნებოდა. როგორც გაირკვევა, აქ უფრო მეტი მნიშვნელობა უნდა მიეკუთვნოს დავით ანანტის გამოყენებას, რის კვალს

¹ „სპეკალი“, თავი 82.

² იქვე.

ენახავთ იმ შეჯამებაში ქართული ნააზროვნისა XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე, რაც „კალმასობის“ ფილოსოფიური ნაწილის სახით იქნება მოწოდებული. ამდენად, სომხური შემადგენელი ნაწილი ანტონ ბაგრატიონის ნააზროვნეში სასარგებლო აღმოჩნდა სწორედ იმ მიმართულებით, რა მიმართულებითაც არისტოტელეს ლოგიკა გადამუშავებულ იქნა შემდეგი თაობების მიერ და ის სახე მიიღო, რომელიც ცნობილია ფორმალური ლოგიკის სახით. ამდენად, სიმონ ჯუღელი უფრო მეტად შეიცავდა იმ ფორმალურ-ლოგიკურ მოპინტებს, რომლებიც ანტონისათვისაც უფრო მისაწვდომი და გასაგებიც იყო.

ამასთან დაკავშირებულია საკითხი — ესმოდა თუ არა ანტონ ბაგრატიონს მთელი ის პრობლემატიკა, რაც იოანე პეტრიწის მსჯელობებში იყო მოცემული. აშკარაა, რომ არ ესმოდა: დიალექტიკური დასკვნა სრულიად გაუგებარი დარჩა ანტონისათვის. ახლნა, რომელსაც უკეთეს ანტონი სილოგიზმის ბუნებას, ჩვეულებრივი ფორმალურ-ლოგიკური ახანა და მხოლოდ ამ სახით შეეძლო იგი გაეგო ანტონს. ასეთ რამეს მას, ცხადია, პეტრიწი ვერ მისცემდა, რადგან პეტრიწი სხვა თვალსაზრისზე იღვავა. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია შევჯეროთ ერთიმეორეს ის გაგება იძულებისა ანუ „აღმოსაჩენთა იძულებითი კანონისა“, რომელზედაც პეტრიწი ლაპარაკობს. იმასთან, რაც შიშნა დამამტიცებელ მომენტად ანტონს (და მის წყაროებს — მომეტებულად, სიმონ ჯუღელს). როგორც ითქვა, ანტონი მიჰყვება ჩვეულებრივ სწავლას სილოგიზმის შესახებ, სადაც დასკვნა ხდება აუცილებელი იმ დამოკიდებულების გამო, რაც იქნება საშუალო ტერმინთან კიდურების დამოკიდებულების გამო. ამიტომაც, ფიქრობს ანტონი, თითქოს პეტრიწიც ასე იტყუა: დასამტიცებელ დებულებასა (პროვლიმასა) და დასკვნას (სიმპერაჰმას) შორის „დადგა კატასკევი“ და იგი „მოკიდნა“ ურთიერთას „საზღვარნი“, რომ დასასრული (დასკვნა) დამტიცებელი გამოვიდა საშუალოს მეოხეებითო. სხვა ადგილს ანტონი ეხება ცნებათა იმ დამოკიდებულებას, რომელიც იძლევა საშუალებას „უნათესასივისათვის მოკიდებისა“.

ეს ყველაფერი ჩვეულებრივი ფორმალურ-ლოგიკური მოძღვრებაა იმ სახით, როგორც იგი შემუშავდა ისტორიულ განვითარებაში. სრულიად ნათელია, რომ ლოგიკური აუცილებლობაც, აპრიორად გამოყვანილი, ფორმალურ-ლოგიკური აუცილებლობაა. ამისგან განსხვავდება ის აუცილებლობა, ის გაგება „იძულებითი კანონისა“, რომელზედაც ლაპარაკობს პეტრიწის ზემოთ დასახელებულ ნაშრომში. პეტრიწმა კარგად იცის არისტოტელეს „ორღანოხსა“ კანონი. იგი, ცხადია, იცნობს ცნებათა ურთიერთობის საშუალებით („თანამესაწუველონით“) ზიარებას და „შეპყრას ურთიერთას ორთავე კიდურთა“. ყველაფერი ეს ნიშნავს, რომ პეტრიწისათვის საიდუმლოება არ იყო არც ფორმალურ-ლოგიკური და არც დიალექტიკური აუცილებლობა.

ანტონ ბაგრატიონი, ბუნებრივია, ვერ ერკვევა სავსებით დიალექტიკური

1 იოანე პეტრიწი, II, გვ. 11.

აუცილებლობის ზუნებაში. ეს ძნელი შეიქმნა ლოგიკოსთა მრავალი გენერაციისათვის. საამისოდ საჭირო იყო ნეგაციის ბუნების ისეთი გარკვევა, სადაც იგი დადებითის, პოზიტიურის შემცველიც უნდა ყოფილიყო. ამიტომ მან პეტრიწის მთავარ საქმედ ჩასთვალა სწორედ ფორმალურ-ლოგიკურ მოძღვრების გაგება. რა თქმა უნდა, ანტონმა არც ის იცოდა, რომ არისტოტელეს ლოგიკისათვის ფორმალური ლოგიკა, როგორც ასეთი, არ არსებობდა. მან იცოდა ის ელემენტები, რომლებით შემდეგ დამუშავებულ იქნა ფორმალური ლოგიკა, მაგრამ მთავარი პირობა ამისა მას არ შეიძლებოდა სკოდნოდა, რადგან იგი მდგომარეობდა იმ შინაგანი კავშირის დარღვევაში, რომელიც არსებობდა ფორმასა და შინაარსს შორის. რამდენიც არ უნდა ეცადოს ჩვენი დროის ლოგიკა არისტოტელეს სილოგისტიკაში ფორმალური ლოგიკის ამოკითხვას, ანტიკური ფილოსოფიის „სტიქიურმა დიალექტიკოსმა“ არისტოტელემ მიუხედავად იმისა, რომ მას უსწელობდა ნაშვლილი დიალექტიკოსი გამხდარიყო, იმდენი მაინც იცოდა, რომ ფორმა-მატერიის მთლიანობის თემას იცავდა. ანტონ ბაგრატიონს, გასაგებია, ეს მხარე საქმისა ყურადღების გარეშე დარჩა. ნეგაციის დადებითი მნიშვნელობა არც არისტოტელესთვის აღმოჩნდა ბოლომდე შეფასებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის მეტ ღირებულებას მიანიჭებდა დიალექტიკური აუცილებლობის ცნებას. ეს მან ვერ ქნა და მთავარი ამბავი საშუალოს მიერ კიდურთა შეკვრაში გადაიტანა და ცნება-სახეობის ურთიერთობით, კატეგორიების სისტემის გათვალისწინებით, მომდევნო თაობას საბაბი მისცა მისი მოძღვრების სქოლასტიზირება მოეხდინათ.

ეს სქოლასტიზირებული ფორმა არისტოტელეს ლოგიკის გაგება-დალაგებისა იზიდავს აგრეთვე ქართული სქოლასტიკური რეაქციის იდეოლოგს, ამისათვის დასჭირდა მას სომეხ ლოგიკოსთა გამოყენება, რადგან სიმონ ჯულფელი, როგორც ვიცით, ამ პრინციპზე აგებულ არისტოტელეს იყენებდა და თავის დიალექტიკაში ალაგებდა. შესაძლებელია სიმონ ჯულფელი იცნობდა დიალექტიკის იმ გამოყენებას, რომელზედაც წინააღმდეგობათა საშუალებით სილოგისმის თეორია იყო აგებული. ყოველ შემთხვევაში ეს კარგად იცოდა დავით ანანტმა და ჩვენ „კალმასობის“ ფილოსოფიური მხარის გარკვევისას დავინახავთ, რომ ქართული აზროვნება იცნობდა დავით ანანტის ნააზრევს ამ მიმართულებით. ამდენად, ირკვევა, რომ ძირითადად ანტონ ბაგრატიონი მაინც ქართულ ფილოსოფიურ ტრადიციებს ემყარებოდა, რაც არ გამორიცხავდა სრულყოფილ სხვა წყაროებიდან სარგებლობას. ამდენად, რაც იმთავითვე, თანახმად მისივე განცხადებისა, გაირკვა, მის ნააზრევში ოთხი ელემენტი: ქართული ფილოსოფიური ტრადიცია, სომხური, დასავლეთ ევროპული („ლათინთა ფილოსოფია“) და, ცხადია, რუსული. თითოეულ ამ ელემენტს თავისი გარკვეული ადგილი აქვს და ავსებს იმ საერთო სურათს ფილოსოფიური ინტერესის მრავალმხრივობისა, რომლისკენაც ისწრაფოდა „ძვირფასი ქვების ნაკრების“ — „სპეკალის“ ავტორი.

სომხური ელემენტის შეფასებასთან ჩვენ ბუნებრივად დაგვეკირდა ქართული ფილოსოფიური ელემენტის ასე თუ ისე ნათელყოფა ანტონის ნააზრევ-

ში. ჩვენ დავინახეთ, რომ ანტონს არავითარი „არისტოტელეს დაფარული სიბრძნე“ არ აღმოუჩენია სომხური წყაროების მეოხებით. რაც არისტოტელეს სიბრძნეში იყო „დაფარული“, ის ასევე დაფარული დარჩა ანტონისათვის, მაგრამ სომხურმა წყაროებმა მას დიდი სამსახური გაუწიეს არისტოტელეს იმ გაგებისათვის, რომელსაც გადმოგვეცემდნენ „არისტოტელეს მესკოლენი“, რომელთაც ანტონი ხშირად ახსენებს „პერიპატოელთა“ გვერდით, რითაც ცხადად მიუთითებს არისტოტელეს გადამუშავებაზე. ამ გადამუშავებულ იანუ სქოლასტიზირებული არისტოტელეს შესწავლა-დალაგებისათვის სომხურმა წყაროებმა, განსაკუთრებით სიმონ ჯულფელმა, რომლის მიხედვით ანტონი პირდაპირ ალაგებს დიალექტიკისა და ნაწილობრივ „კატეგორიების“ ამბავს, დიდი სამსახური გაუწიეს. მაგრამ ამითვე ამოიწურება ამ ელემენტის მნიშვნელობა ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიურ საქმეში.

ამასთან დაკავშირებით ქართული ელემენტიც გამოირკვა. მაგრამ ქართული ელემენტი ანტონი აღუნიშნავად სტოვებს თავის მიმართებაში იმისადმი, ვისაც მან თავისი მთავარი ფილოსოფიური ნაწარმოები მიუძღვნა¹. ქართული ელემენტი ანტონის ნაზრევში მაინც საბოლოოდ გამოჩვეული ვერ იქნება, თუ არ მივუძღვივთ ყურადღება იმ გარემოებას, რომ „სპეკალი“ მიზანდასახულობისა და არქიტექტონიკის მიხედვით, თუმცა მასში ბევრი ლაპარაკია არისტოტელეზე და დასახელებული მიმართვიდანაც თითქოს ირკვევა, რომ მთავარია „არისტოტელეს დაფარული სიბრძნის“ „აღსნა“, მაგრამ არსებითად ეს ასე არაა და ანტონი გარკვეულად ანგარიშს უწევს რაღაც გარემოებებს, რომლებიც მას ხელს უშლიან თქვას პირდაპირ და დასახელოს მოაზროვნენი, რომელთაგან ის უფრო ახლო მიმართებაშია.

სქოლასტიკური ფილოსოფიისათვის მხოლოდ არისტოტელეა „ფილოსოფოსი“. სახელი „არისტოტელე“ და ფილოსოფოსობა გაიგივებული იყო. იოანე პეტრიწი პანთეისტური მატერიალიზმის გზაზე იდგა, როცა ფილოსოფოსობის ნაცვლად „არისტოტელურობაზე“ ლაპარაკობდა². ანტონი აქ აშკარად მიჰყვება თავისი ნიშნის, პეტრიწის გზას, მაგრამ სამაგიეროდ თვით ამ პეტრიწის დასახელებას ყოველთვის, და უმეტეს შემთხვევაშიც, ისევე ვერ ახერხებს, როგორც პროკლესას. ფილოსოფიასთან ნამდვილი კავშირი სახიფათო მდგომარეობაშია ფეოდალური რეაქციის პერიოდის საქართველოში და მის წინააღმდეგ გამოსვლას ანტონი ვერც ახერხებდა და არც სჯირობდა. ამიტომაც, რომ მისი „სპეკალის“ გადამწერთ სისტემატურად უხეჯობდათ არშიაზე განპარტება იქნა. რომ ამ შემთხვევაში ანტონი ან იოანე პეტრიწზე, ან პროკლეზე ლაპარაკობს.

მთავარი საქმე ანტონის თხზულებისა არის იმ განვითარების ანუ მიღწევის ჩვენება, როგორადაც პლატონ-არისტოტელეს საქმესთან შედარებით მას წარმოუდგებოდა ის, რაც პროკლემ გააკეთა ანტიკური ფილოსოფიის მიწურულში. ეს განსაკუთრებული ინტერესი ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისა კი აიხსნება იმ დამოკიდებულებით ქართული აზროვნებისა პროკლესადმი, რაც,

¹ „სპეკალი“, თავი 120.

² პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 222.

თავისდა რიგად, პროკლეს საფეხურის შემდეგ განვითარებას მოასწავებდა. ანტონმა, რა თქმა უნდა, კარგად იცის პროკლეს მნიშვნელობის შესახებ არა მარტო ანტიკური ფილოსოფიის მიმართ. ქართული ფილოსოფიის მიმართაც. მას, როგორც საქმეში ჩახეილულ მწიგნობარს, არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა, რომ პროკლეს ფილოსოფიის დებულებებით ქართულმა აზროვნებამ გაცილებით უფრო ადრე ისარგებლა, ვიდრე იოანე პეტრიწმა (XI—XII სს.). ამასთან ლაკავშირებით მას უნდა სცოდნოდა ისიც, რაც იოანე პეტრიწმა თვითონ განაცხადა, რომ ის, ესე იგი პეტრიწი, მეორეჯერ („კვლავ“) აკეთებს იმას, რაც გააკეთა ადრე „დიდების შარავანდელით მოსილიმა“ ქართველმა მწიგნობარმა¹. მართალია, იოანე პეტრიწი, როგორც ვიცით, არ ამბობს, რომ ეს მწიგნობარი ქართველი იყო, მაგრამ ეს, და ჩვენ ესეც ვნახეთ, თავისთავად ცხადია ორი გარემოებიდან:

პირველი: იოანე პეტრიწი ლაპარაკობს პროკლეს წიგნის მეორედ გადმოღებაზე. ხოლო რამდენადაც მეორედ გადმოღება ქართულ ენას ნიშნავს, პირველი გადმოღებაც ქართული უნდა ყოფილიყო.

მეორე: იოანე პეტრიწი უსაყვედურებს იმ დიდ ქართველს, რომ მან თავისი დიდების გამო დაიშარა მხილება თავისი თანამემამულეთა უვიცობისა². სხვათა შორის მას უნდა აეხსნა ისეთი ცნებები დაბადების ტექსტის თარგმნისა, როგორიცაა ცნება „პირველი“. რადგან სხვა არავინ იყო ამის მაჩვენებელი „ტომითა შორის ჩუენთა“. ნათელია, რომ ლაპარაკია ქართველ მწიგნობარზე, რომელსაც ქართულად თარგმნილი (საეკლესიო) ტექსტი უნდა აეხსნა თავის თანამემამულეთათვის. იოანე პეტრიწის კარგ მცოდნეს და იმ ქართველის თაყუანსმყევებს არ შეეძლო დასაძულებელი ტექსტის ეს ადგილებიც არ სცოდნოდა და მათი აზრი არ გაეგო³.

ფაქტიურად, ანტონ კათალიკოსმა კარგად იცის რა იდეები აინტერესებდა ქართულ ფილოსოფიურ აზრს პროკლეს ნააზრევში ყოვლის უწინარეს. ამ საკითხზე ნაწილობრივ ჩვენ უკვე გვქონდა ლაპარაკი ჩვენს ავტორთან დაკავშირებით. თავისთავად ცხადია, რომ ქართველი ფილოსოფიური მოაზროვნე პროკლეს ფილოსოფიაში, ყოვლის უწინარეს, იმ იდეებითა და აზრებით უნდა დაინტერესებულყო, რომლებიც პლატონ-არისტოტელეს ფილოსოფიიდან ამოსავალს წარმოადგენდნენ. პეტრიწმა ეს კარგად გამოხატა თავისი ნაშრომის შესავალში, როდესაც პროკლეს ამოსავალ წერტილს ახასიათებდა, როგორც პლატონის ფილოსოფიიდან წარმოებულს, და მიუთითებდა, თუ როგორ მივიდა პროკლე იმ ერისა და უმაღლესამდე, რომელიც პლატონის იდეალისტურ ფილოსოფიაში სიკეთის ანუ უმაღლესი სიკეთის, როგორც „ერთის“, იდეით იყო განთავსებული. მაგრამ უმაღლესი სიკეთე არ შეიძლებოდა მოწყვეტილი ყოფილიყო იმისაგან, რისი გაკეთებდა მას ევალებოდა. აქედან პროკლემ გადადგა ნაბიჯი უმაღლესი სიკეთის, როგორც პირველი მიზეზის შესახებ, არისტოტე-

1 „გარეშობევეთა დიდებოისა თნებასთა“. იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 212.

2 იქვე.

3 იქვე.

ლეს მოძღვრებიდან მიზეზთა წყობის გამოსაყვანად. აქ იმდენად ღრმად ჩასწვდა პროკლე არისტოტელეს პრობლემას და მის გადაწყვეტას არისტოტელეს მიერ, რომ ამან საგონებელში ჩააგდო მთელი მომდევნო ფილოსოფიის ისტორია. აღარ იცოდნენ ვის ეკუთვნოდა იდეათა ის წყობა, რომელმაც პლატონის იდეალისმი ახლებზე რად დაამუშავა, უმაღლესი სიკეთის ადგილზე პირველი და უმაღლესი მიზეზი მოათავსა და ამ მიზანშეუღებლად ახალი პერსპექტივები შექმნა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში.

პეტრიწის მიერ ამ პრობლემატიკის შეგნებასა და მის გადმოცემასთან დაკავშირებით ჩვენ უკვე გვქონდა შემთხვევა მიგვეთითებია, რომ პროკლემ ბევრი გააკეთა ამ გადამუშავების მხრივ. ნამდვილი კრიტიკა პლატონისა არისტოტელეს მხრივ, ჩვეულებრივ მხოლოდ ნეგატიურად გამოსახული, პროკლეს მიერ პოზიტიურად იქნა გაგებული და საფუძველი ჩაეყარა იდეათა ფილოსოფიის ნაცვლად მიზეზთა ფილოსოფიას, სადაც უმაღლესი სიკეთე გაიგივებული იქნებოდა უმაღლეს მიზეზთან. პროკლემ ბევრი გაიგო და მოახერხა, მაგრამ ამ ნიადაგზე ფილოსოფიური სისტემა ვერ შექმნა.

ჩვენ ახლა კარგად ვიცით, რომ სწორედ ამ მომენტში, ახალ სოციალ-ისტორიულ სიტუაციაში, როდესაც ადრინდელი ფეოდალისმი სცვლიდა მსხვილ ლატოფუნდარულ ეკონომიკას. სოციალ-კლასობრივად მონათმფლობელობაზე დამყარებულს, იერარქიის სოციალ-პოლიტიკური პრინციპის გაჩენასთან ერთად, საფუძველი ჩაეყარა ახალი ფილოსოფიური სისტემის შექმნას. მისი ელემენტები ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა იყო (პლატონის უმაღლესი სიკეთე და არისტოტელეს უმაღლესი ანუ პირველი მიზეზი). ისიც ვიცით, რომ ეს ფილოსოფიური სისტემა იყო არეოპაგეტიკა და მისი ავტორი — ქართველი მოაზროვნე V საუკუნისა პეტრე იბერი, თავისი თანამოაზრით — იოანე ლაზი.

შეუძლებელია დავეუშვათ, რომ ანტონ ბაგრატიონს თავისი საკმაო ჩახედულობით ქართულ მწიგნობრობაში ეს ამბები არ სცოდნოდა. რა მივიღეთ ჩვენ სინამდვილეში ამასთან დაკავშირებით? მივიღეთ ის, რომ ანტონი გვარწმუნებს, მას არისტოტელეს დაფარული სიბრძნე აინტერესებდა და საამისოდ ეძებდა წყაროსა და მასალას. არც ერთია მართალი და არც მეორე. სინამდვილეა, რომ ანტონს არისტოტელე, როგორც ასეთი, ძალზე აინტერესებდა, მას მრავლად აქვს ნამუშევარი იმის კატეგორიებზე, რომლებიც ანტონმა მრავალგზის გადაამუშავა. აგრეთვე აინტერესებს მას არისტოტელეს ლოგიკის ძირითადი მიმდინარეობა, განსაკუთრებით სილოგისტიკა, რომელიც მოგვიანო გადამუშავებული სახით („დიალექტიკის“ სახით) მისი ფილოსოფიური საქმის წარუხოცელი ნაწილია. მაგრამ მთავარი ეს არაა. ზემოთ აღნიშნული იყო, თუ როგორ კარგად ესმოდა არისტოტელეს მიერ სიკეთისა და მიზეზის იდეის დამუშავების ნაკლი და რა რიგად კარგად აქვს წარმოდგენილი ანტონს პროკლეს საფეხური ბერძნულ ფილოსოფიაში. ამ მუხლთან მისვლისას, როგორც ვნახეთ, ანტონმა სრულიად არაა ყოველგვარი ისტორიულ-ფილოსოფიური პერსპექტივები და ყველა ერთად მოათავსა: იოანე დამასკელი, ამონი ერმიას ძე და სხვ.

ანტონი ერთ სიტყვასაც არ ამბობს და ვერც იტყოდა, როგორც ცნობილია, იმ საფეხურის შესახებ, სადაც უშაღლესი იდგა პლატონისა, გადააზრებულა უშაღლეს სიკეთედ ვითარცა მიზეზად, იერარქიის ნიადაგზე ფილოსოფიური სისტემად დამუშავდა. ამიტომ ანტონი არსად არ ახსენებს არეოპაგეტიკის შემქმნელს, რომელმაც დებულებას ღვთაების განკაცების შესახებ ადამიანის გაღმერთება დაუპირისპირა და ამით არც დიოფიზიტური და არც მონოფიზიტური პოზიცია არ დაიჭირა. ანტონმა ამჯობინა პირდაპირ იმ კაცით დაწყება, რომელიც ხუთი საუკუნით გვიან სულ სხვა ისტორიულ-სოციალურ სიტუაციაში იმავე პრობლემათიკას შეეხო, მხოლოდ არა იერარქიის პრინციპის ნიადაგზე, რომლის მიხედვით, როგორც ფეოდალური საზოგადოების პრინციპისა, დამუშავდა არეოპაგეტიკა, არამედ პირველის ანუ „ერთისა და პირველის“ ფილოსოფიის დასამუშავებლად, რომელიც ჯერ კიდევ ფეოდალიზმის ნიადაგზე იდგა, მაგრამ ახალი ვითარებისაყენ მიიმართებოდა.

ამდენად, ქართული ფილოსოფიის ისტორიული პერსპექტივები, საზოგადოდ ფილოსოფიის ისტორიასთან დაკავშირებით, ანტონმა გაშალა მოკლედ: პროკლესაგან პირდაპირ პეტრიწისაყენ! შუა საფეხურები — იოანე ლაზი, პროკლეს უახლოეს თანამოაზროვნედ ცნობილი¹, პეტრე იბერი ამოღებულა ქართული ფილოსოფიის მიმდინარეობიდან ანტონის მიერ და იგი უშუალოდ იოანე პეტრიწზე გადადის. იოანე პეტრიწი ანტონისათვის არის გზის მაჩვენებელი. მართალია, იგი იმ თავითვე პეტრიწს არ ახსენებს და კვლავ საკვირო შეიქნა ანაზზე შენაშენა. მართალია, პეტრიწის (და პროკლეს) მიყოლებით ანტიონი ზოგიერთ სხვა საკითხზე დაპარაკობს (ზიარებულისა და უზიარებელისა და სხვ.), მაგრამ მთელი სააზროვნო მიმდინარეობის მიხედვით ნათელია, რომ მთავარია სიკეთის იდგა, რომელიც, როგორც უშაღლესი, არის მიზეზი ყოველგვარი კეთილობისა. ამის გამო მიზეზის პრობლემა ფილოსოფიური მსჯელობის ცენტრშია მოქცეული. პირველივე ცნებები, რომელთაც მიმართავს ანტონი ზოგიერთი შესავალი ცნების განმარტების შემდეგ, არის მიზეზის ცნება.

ანტონი, პროკლესა და პეტრიწის მიდევნებით, აყენებს საკითხს, „რამ არს უმიზეზოა მიზეზი და რამ მიზეზოვანი მიზეზი და რამ არ მიზეზი მიზეზოვანი“². ანტონი პასუხად მხოლოდ ჩამოთვლის ამ სამი სახის მიზეზს და მიუთითებს მათი დამუშავების წყაროს, ცხადია, უპირველეს ყოვლისა, პროკლეს. ანტონი წერს: „მყოფთა მხედველმან და მწვერვალმან ღვთისმეტყუელთამან პლატონურთაგან გამოთქმათა ესთა გვასწავაო“. ამ მითითების საბოლოოდ ნათელსაყოფად ამაზე წერია: „მყოფთა მხედველობისაჲ იტყვის პროკლესო, მოადგილესა დიდისა პლატონისა“. იმის აღსანიშნავად, რომ ანტონმა ეს ამბავი იცის იოანე პეტრიწის საშუალებით, ამბობს: „იტყვის ჩემი იგი ღვთისმეტყველი პროკლესათვის პლატონიკელისა“.

ამის შემდეგ ანტონს მოყავს ადგილები იოანე პეტრიწის „განმარტებაჲ“-

¹ პროკლესა და იოანე ლაზის შესახებ იხილეთ ჩვენი „Еще раз о Псевдо-Дионисие“, 1955; „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, I, თავი მეექვსე.

² „სპეკალი“, თავი 29.

დან, ხოლო ამ ადგილის მოყვანას ანტონი იწყებს არა იქიდან, საიდანაც საკიროა. სახელდობრ, იოანე პეტრიწს ამ თავში მიზნად აქვს გვაჩვენოს მიზეზის ცნების განაწევრება უკვე აღრე (მე-11 თავიდან) დადგენილი მიზეზთა ცნების ნიადაგზე. მთავარი საკითხი მიზეზთა ფილოსოფიის შესახებ პროკლეს ცნობილ წიგნში იწყება იქიდან, სადაც დადგენილია, რომ ყოველივეს საწყისი არის პირველი ანუ მიზეზი. ჩვენ ახლა კარგად ვიცით, რომ აქაა მოცემული ის, სადაც გადატყდა ხაზი პლატონის იდეალიზმის განვითარებისა და იდეის, როგორც უმაღლესის, ესე იგი, უმაღლესი სიკეთის ნაცვლად, რომლის საშუალებით პლატონმა სცადა ფილოსოფიური სისტემის შექმნა, ამავდემი მიზნისათვის მოწოდებულ იქნა უმაღლესი ანუ პირველი მიზეზის ცნება. ვინაიდან იმ თავითვე მიზეზის ცნება, როგორც სისტემის შესაქმნელად განკუთვნილი, იყო მოწოდებული შეეცვალა პლატონის უმაღლესი იდეა, მაშინვე თვით ეს მიზეზიც საფეხურებრივად იქნა წარმოდგენილი. ეს აზრი იღო, ცხადია, პლატონის უმაღლესი იდეის ცნებაში, რადგან, როგორც უმაღლესი, ის დაბალ, დაქვემდებარებულ საფეხურებს შოიბხოვდა. პლატონმა „პირველი“, „ერთი“ თითქოს მონახა, მაგრამ იგი ისე ვერ გამოიყენა, რომ ფილოსოფიური სისტემა შეექმნა.

იოანე პეტრიწი სავსებით საქმის კურსშია, როდესაც აღნიშნავს, რომ პროკლემ „ზედ მიჰმართა ნამდვილმყოფსა და არსსა“, რომლის ნიშანი იყო დროისა „ჟამისა“ და ქმნადობის გარეშე ყოფნა („დაუტევა ესე ჟამსა შორის და ჰქმნასა ნახილნი... ოდენ არსისა“). მაგრამ ეს, თურმე, არ კმარა: აქ გაჩერება პლატონის იქეთ წასვლას არ ნიშნავდა; საკირო იყო იმ „ერთისადმი“ მისვლა, რომელიც, ვითარცა უმწვერვალესი, გონებისათვის მიუწვდომელი იყო. პეტრიწი ამას მაინც პლატონის საქმედ სთვლის და ამიტომაც პროკლეს მოღვაწეობას მით განსაზღვრავს, რომ იგი „თან ჰყვა მისთა პირველთა; ვიტყუ პლატონისთა და მის უმწვერვალესოსთა გონებისაგან მიუწვდომელსა ერთსა“. მართალია, პეტრიწს იქვე ნათქვამი აქვს, რომ პროკლემ „სეგულენი და დაფარულნი პლატონის მიდმოსიტყვანი განაცხადა“.

აი, აქ დაისვა ფილოსოფიის ისტორიაში საკითხი პირველი, უმაღლესი მიზეზისათვის, რომელიც სისტემის შექმნასაც მოასწავებდა. იოანე პეტრიწმა სწორედ გადმოგვცა ისტორიული თანმიმდევრობა ფილოსოფიის განვითარებისა სწორედ ამ საპასუხისმგებლო მომენტში. ამავდემ თავის ადგილზე უკვე გვექონდა ლაპარაკი.

იოანე პეტრიწმა ისიც კარგად იცოდა, რომ ახალი გზა პლატონის შემდეგ გაიჩარხა არისტოტელეს წინააღმდეგ ბრძოლის საშუალებით. არისტოტელესთან ანგარიშის გასწორება გულისხმობდა არა მარტო მის „მეგრ მოპოვნებულთა შესიტყვითთა კანონთა თვითჩემებულსა სიმართლეს“, ე. ი. სილოგისტიკას. არამედ „ჭისიკასაც“, რაც ზემოთ გვექონდა აღნიშნული.

ანტონმა ეს ამბები, ჩანს, სავსებით ვერ აითვისა; მან ვერ გაითვალისწინა, რომ თავდაპირველად მიზეზის ცნება უნდა დადგენილიყო და, როგორც ერთი

და უმაღლესი, იგი მოითხოვდა სხვათა მიზეზთა განლაგებას რიგისა ანუ „სი-რაჲს“ სახით, სადაც სხვა სახეობის, დაქვემდებარებულ მიზეზთა გაგება და გან-მარტება შესაძლებელი იქნებოდა. ეს რომ ასეა, ამაში დასარწმუნებლად საკმა-რისია გავსინჯოთ, როგორ გაუგია და როგორ ალაგებს ანტონი პროკლეს აზ-რებს ეითომცდა იოანე პეტრიწის გადმოცემით.

პროკლე აყენებს დებულებას: „ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან ერთისა მიზეზისაგან, პირველისა“. ხოლო იოანე პეტრიწი განმარტავს მას ისე, რომ ნათელი გახდეს --ყოველ მყოფთა წარმოებაში პირველი მიზეზი კი არ ურევია, არამედ ის თავისად რჩება. ამიტომაც, თუმცა პროკლე ლაპარაკობს: „ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან“, მაგრამ „პირველსა... დაუზღდაებს მას“. გამოდის, რომ პირველი მიზეზიცაა ყოველი მყოფისა და არც ურევია მასში. პრობლემა აქ იყო მოთავსებული, გვამცნებს პეტრიწი, და მაშინ გასაგები გახდება, რომ ვერც სტაგიროელმან და ვერც აფროდიზიამ და ვერც მისთა თანამესხოლეთა ვერ შესძლეს იმ სირთულის გაგება, რომელიც აქ იყო მოცემული! სოკრატეს მზის სახე გამოუყენებია, რადგან სხვაგვარად შე-უძლებელი გამხდარა მისი „ერთი უცნოსი“ გაგება. შედარების აზრი აქ ნათელ-ყოფილია პეტრიწის სიტყვებით, მით, რომ როგორც მზე გარეშეა, მალაა („ზესთა ძესო ქმნადთა ყოველთა“) და ამიტომ არ იცვლება იმასთან დაკავში-რებით, რაც იქმნება და ირღვევა („არცა თან იცვლების ხრწნასა და ცვალებას-თა შორისთა მზე“), ამდენადვე „ერთი“, რომელიც ყოველის მიზეზია, მაგრამ როგორც უმაღლესი არ იქცევა მყოფის სიმრავლედ („ეგრეთვე და არცა ერთი თან განმრავლდების მყოფთა, რადთა ერთობაჲ არ უკუივლტოს მისგან“)².

ასეთია პრობლემის სათავე. აღვილი გასაგებია, რომ თუ მას თავი ვერ გა-ართვეს არისტოტელემ და სხვ., ვერც ანტონი მოახერხებდა მის გაგებას. ფაქ-ტიურად, როგორც ვხედავთ, აქ ერთისა და მრავლის პრობლემაც იგულისხმე-ბა, როგორც ეს იოანე პეტრიწმა აგვიხსნა. ცნობილია, რომ არისტოტელე მართ-ლაც იბნეოდა ერთისა და მრავლის პრობლემაში. ყურადღების ღირსია ის გა-რემოება, რომ არისტოტელეს ამ დაბნეულობას ამ საკითხში ჯერ კიდევ აღრე აქცევდნენ ყურადღებას³.

ანტონს აქედან უნდა დაეწყო თავისი თხზულების მთავარი საკითხის გარ-კვევა. მართალია, სხვა ადგილს ანტონი ეხება მე-11 თავს პროკლეს წიგნში, მაგრამ სააზროვნო სიტუაციის მიხედვით აქ საჭირო იყო იმის გარკვევა, რად დასპირდა პროკლეს მიზეზთა დანაწევრება და რა პრობლემამ გამოიწვია მათ შორის განსხვავების დაფუძვნება.

ანტონისათვის, მას რომ პეტრიწის ტექსტი უფრო ზედმიწევნით გაეთვა-ლისწინებია, ნათელი გახდებოდა, რომ სწორედ მისი „იგი ღეთისმეტყველი“, რომლის გვეშ, როგორც აღნიშნულია აშიაზე, სწორედ იოანე პეტრიწი იგუ-

¹ პეტრიწი, შრომები, 11, გვ. 38.

² იქვე, გვ. 39.

³ აქ პეტრიწი უნდა ეოგულისხმოს.

ლისხმება, კარგად ერკვეოდა პროკლეს ნააზრევში და საზოგადოდ მაშინდელ ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში და იცოდა, რომ ის, რაზედაც ლაპარაკია პროკლესთან ოცდამეხუთე თავში, დაკავშირებულია მეთერთმეტე და მომდევნო თავებთან, როგორც ძირითადთან. მან იცის, რომ „პირველი ერთისაგან“ გამომდინარეობს მიზეზთა დანაწევრება. პეტრიწი ამბობს — ვინაიდან ამას ზემოსა თავსა შორის სამად გაყო ერთი (შ. ნ.), და ორნი ერთნი მის ზესთაჲსა ერთისაგან წარმოაყენნა, და თვით ზესთაჲ სირაჲ ერთი ზესთ დადვა. ხოლო აწ ამას თავს შორის სამად გაყოფს მიზეზსა და მიზეზოიანსა და უმიზეზოსა: და მიზეზად იტყვს ძალსა და მოქმედებასა შემოქმედებითსა, რომელი არს მიზეზ, ხოლო მიზეზიანად და სხვ...!

საკმარისია შევედაროთ პეტრიწისაგან (ნაწილობრივ პროკლესაგან) მოყვანილი ადგილი ანტონის „სპეკალში“ მოცემულ ადგილს, რომ დავრწმუნდეთ, რამდენად ძნელი იყო ანტონისათვის იმ რთულ პრობლემატიკაში გარკვევა, რომელიც მას იოანე პეტრიწმა საკმაოდ ნათელ ფორმაში მიაწოდა?

ანტონ ბაგრატიონმა თავისი ციტატი იოანე პეტრიწის წიგნიდან ისეთ ადგილს გარდაკვეთა, რომ, სრულიად ნათელია, მას ეს ტექსტი არ ჰქონდა სრულად გაგებული. მართლაც, პეტრიწთან წერია, იმის გამო („ვინაჲთჳან“), რომ პროკლემ სამად გაყო „ერთი“ და მეორე და მესამე (იგულისხმება მიზეზი) უმაღლესი ერთისაგან გამოიყვანა („იმის ზესთისა ერთისაგან წამოაყენნა“) და ეს ყველაფერი წყობათა, საფეხურთა ანუ „სირაჲთ“ დასდო — აი ყველა ამის გამო შეიქმნა საჭირო მიზეზთა ფილოსოფიის ისეთი წარმართვა, რომ საჭირო გახდა აღნიშნული გაყოფა მიზეზთა სამ სახედ. აი ეს დამოკიდებულება უკვე დადგენილსა და მომდევნოს შორის გამოხატულია იოანე პეტრიწის ტექსტში უბრალო სიტყვით: „და მიზეზად იტყვს...“ ანტონმა გარდაკვეთა ციტატი „და“-სთან ერთად და მიიღო თავისი, პეტრიწის ნათქვამის გარდაქმნით, ტექსტი.

— „იტყვს ჩემი იგი ღვთისმეტყველი (ე. ი. იოანე პეტრიწი)“. გარდატეხა ჩანს აქ მოთხრობის ფორმაში: „მიზეზად იტყვს“. ეს იმის მაჩვენებელია: ძეგელი, რომ ანტონმა პროკლეს ბერძნული ტექსტი უშუალოდ არ იცის, მეორე — იოანე პეტრიწის ნათქვამი მას სწორად არ ესმის: იგი ვერ ხედავს კავშირს „ერთის“ ცნებასა და მიზეზის განმარტებას შორის. ამ კავშირს არღანახვა ნაშნავს, რომ ანტონს არ აქვს ნათელი წარმოდგენა მთელი იმ ახალი საქმის შესახებ, რომელსაც წარმოადგენს პლატონის იდეის მიზეზით შეცვლა. ამას თან ახლავს არისტოტელეს მიზეზთა შესახებ მოძღვრების ნაკლის ვერ შემჩნევა, თუმცა პეტრიწი ამას აშკარად მიუთითებს (მე-11 თავის დასაწყისში, სადაც იგი სტაგირელზე და აფროდიზელზე ლაპარაკობს).

ანტონს იქ, სადაც იგი პეტრიწიდან იწერს ადგილს, სწორად აქვს დასახელებული თვით „ერთი მიზეზის“ ქვედა საფეხურები, ეს არის: მიზეზი, მიზეზიანი და უმიზეზო; მაგრამ როგორც კი ანტონი თავისი სიტყვებით ცდი-

1 პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 66.

2 „სპეკალი“, თავი 29.

ლობს დაალაგოს პეტრიწის ნათქვამი, მაშინვე სიზუსტეს კარგავს, რომელიც აგრე საკირო იყო ასეთი დელიკატური საკითხების გარჩევისას. ასე მაგალითად, ის ლაპარაკობს — „უმიზეზოსა მიზეზისა, მიზეზისა მიზეზოვანსა და არ მიზეზისა მიზეზოვანის“ შესახებ¹.

როგორც ვხედავთ, ამ ადგილზე ანტონისა და იოანე პეტრიწის ტექსტი არ ხვდება ერთიმეორეს. ყოველ შემთხვევაში „არ მიზეზი მიზეზოვანზე“ აქ (და არც პროკლესთან) ლაპარაკი არაა.

აქედან ნათელია, რომ ყოველი, რაც პროკლეს მოძღვრებაში მთავარია და რაც საკმაო სიციხადით აქვს გადმოცემული პეტრიწს, ანტონისათვის ნათელი არაა. ეს ეხება ცალკეულ ცნებათა გაგებას, მაგრამ თუ მივუბრუნდებით ამ ცალკეულ ცნებებს, როგორცაა ერთი — უმაღლესი მიზეზი — კეთილობა — თვითკეთილობა, აქ ანტონს აკლია პროკლეს ნააზრევის ისეთი გაგება, რომელიც სისტემის შექმნის მიზანს ემსახურებოდა.

ამ მხრივ ისიც საინტერესოა, რომ მიზეზთა განაწილება საფეხურთა განაწილებას ნიშნავდა (ანუ „სირამთა“). კიდევ მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა მოძღვრებას კეთილობის შესახებ. აქაც იგივე განსხვავება იყო ნაგულისხმევი — უზესთაესი კეთილობა. აქ იგივე დამოკიდებულებაა, როგორც „ერთის“ მიმართ. „ვითარ ერთი ერთ და არღა რაჲს თავსმდე ზედშემოსულისა, ესთავე ეოვლობაჲ კეთილობისაჲ“ ამბობს პეტრიწი და ამით ნათელ ყოფს კავშირს, იგივეობას ერთისა და კეთილობისა². აქაც განსხვავებულია დაზესთავებული — „კეთილობა“ და ზიარებული „კეთილი“, ე. ი. ის, რის მიმართ მიზეზია კეთილი, როგორც „გამაკეთილებელი“. პეტრიწს სინათლისათვის აქ ბერძნული ტერმინებიც მოყავს: „ეს სახე ატიკურადაცა ძეს, რამეთუ „ტალათონ“ რქვან კეთილობასა, ხოლო „ალათონ“ კეთილსა.

ეს დამოკიდებულება ერთსა — უმაღლეს მიზეზსა და კეთილობას შორის არაა ზუსტად დაჭერილი ანტონთან, მას ეს დამოკიდებულება და კავშირი კი არ აქვს გაგებული და გადმოცემული თავის ნააზრევში, არამედ დამოკიდებულება კეთილის მზიარებელთა და პირველ კეთილობას შორის. ანტონს საამისოდ მოჰყავს პროკლეს დებულება (პეტრიწის გადმოცემით): ყოველთა რამთავე კეთილის მზიარებელთა ეწინაების პირველი კეთილობა. მიუხედავად იმისა, რომ პეტრიწმა განმარტა ეს ადგილი და სავსებით სწორად, ანტონმა მაინც ეს ადგილი გაიგო როგორც მთავარი პროკლეს ნააზრევში და ვერ მიჰყვა სწავლას უმაღლესი კეთილობისა და უმაღლესი მიზეზის იგივეობის შესახებ. რას ნიშნავს ეს „ეწინაებისო“? — კითხულობს პეტრიწი და იქვე განმარტავს — „ყოველი ზიარებითა მზიითა აკეთილდების“.

ეს ადგილი („სპეკალი“, თავი 33) ანტონს ამოღებული აქვს პეტრიწის წიგნიდან (განმარტებაჲ, თავი 8). ის, ვინც გაითვალისწინებდა პლატონ-არისტოტელეს ნააზრევიდან ახალ საფეხურს, რომელიც სისტემის შექმნას მოასწავებდა, მიმართავდა პროკლეს სათანადო დებულებებს, სადაც უმაღლესი („უპირა-

¹ „სპეკალი“, თ. 29, დასაწყისი.

² პეტრიწი, შრომები, II, 38 (თავი 10).

ტესი“) მიზეზი და კეთილობა გაიგივებული იქნებოდა და საფეხურებრივად გაშლილ ქვეყანაში ერთგვარი სისტემის დასაყრდენის შექმნას შეეცდებოდა. ასეთი იყო, მაგალითისათვის, პროკლეს დებულება: ყოველთა მყოფთა დასაბამი და მიზეზი უპირატესი კეთილობა არს¹. სისტემის სახით წარმომდგარი ქვეყანა „ვითარ გადიონვსებული და გაერთიანებული ერთისა მიერ და გაკეთ(ილ)ებული კეთილობისა მიერ“². ეს და ამის შავგვარი ადვილები არ იპყრობენ ანტონის ყურადღებას. ამის გამო ის ვერ ხედავს პროკლეს ნაზარევის იმ დიდ გამაერთიანებელ მნიშვნელობას და მხედველობიდან უშვებს იმ უაღრესს მნიშვნელობას მიზეზთა ფილოსოფიისა, რომელიც საფეხურებად გაიშლება მთლიან ქვეყანაში და მისი ბრუნვის საწინდარი იქნება (ზემოდან ქვემოთ, და პირუკუ).

ამის გაგება — პროკლეს ფილოსოფიის მთელი მნიშვნელობის გაგება იქნებოდა, რადგან მხოლოდ მასში მიიღებდა ანტიკური ფილოსოფია იმ სახეს, რომელიც „ფანტასტიკური ნაერთის“ სახით წარმოდგებოდა და ქრისტიანული კულტურის ანტიკურობასთან ზიარებას შესაძლებელს გახდიდა.

იოანე პეტრიწს, როგორც ვნახეთ, შეგნებული ჰქონდა პროკლეს შრომის ეს მხარე და მას იმ ინტერპრეტაციას უკეთებდა, რომელიც ხაზს უსვამდა სირათა ქვეყანას, ესე იგი იერარქიულად აგებულ მსოფლიოს „გაერთიანებულსა“ და „გაკეთილებულს“, რომელსაც, როგორც ცნობილია, პროკლე „გადიონვსებულ“ ქვეყანას უწოდებდა³.

ანტონს რომ ბოლომდე არ ჰქონდა გათვალისწინებული პროკლეს შრომისა და იოანე პეტრიწის ინტერპრეტაციის ეს მხარეები, ჩანს იქიდანაც, რომ იგი უენდლეში მიმართავს იოანე დამასკელს, კერძოდ, მის „გარდმოცემას“ იმ ცნებათა ნათელსაყოფად, რომლებიც პროკლესა და იოანე პეტრიწთან გვხვდება და უმაღლეს მიზეზსა და მის ქვედა საფეხურებს შეიცავს. ასეთი მიმდინარეობა იწყება ოცდამეშვიდე თავიდან „სპეკალისა“, სადაც ლაპარაკია ბუნების შესახებ, სადაც „სამღვთო დამასკელი“ არისტოტელეს გვერდით მოშველიებულია ბუნების ცნების განსამარტავად⁴.

ზედმეტია აქ იმის ვრცლად ჩვენება, რომ უკეთუ ანტონს გათვალისწინებული ჰქონებოდა მიზეზის ფილოსოფიის მთელი აზრი და მნიშვნელობა, მაშინ ისიც ნათელი იქნებოდა მისთვის, რომ იერარქიულ მთლიან ქვეყანაში შექმნილი („წარმოებული“), როგორც მიზეზიანი, შეიძლებოდა და ვალდებულიც იყო შემდეგი საფეხურის „მზიარებელი“ ყოფილიყო. სხვანაირად რომ ითქვას, თურმე ყოველი მყოფობის წარმომადგენელი უმაღლესი მიზეზი იყო, მაგრამ ისე, რომ მის ქვეშემდებარე საფეხურებს სამოქმედო ძალა გააჩნდათ მომდევნო სირათა მიმართ. ვიდრე ასეთი სწავლა პროკლეს კომენტარებში პლატონის

1 პეტრიწი, შრომები, II, 43 (თავი 2).

2 იქვე, გვ. 44. ჩვენს გამოცემაში აქ დაბეჭდილია „გაკეთებული“ ხელნაწერების მიხედვით, აზრით კი აქ უნდა იყოს „გაკეთილებული“.

3 პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 44.

4 იგავე მდგომარეობა მომდევნო თავებში, მაგ. 38.

ზოგიერთი დიალოგის მიმართ ანუ თხზულებაში „კავშირნი“ ზოგიერთის სახით იყო წარმოდგენილი და თუმცა ქვეყანა ტრიალული საფეხურებით იყო წარმოდგენილი, რაც დიალექტიკური აზროვნების შედეგი იყო, მანამდე შეიძლება იოანე დამასკელის გამოყენებაც პროკლეს მემკვიდრეობის გასაგებად. მაგრამ როგორც კი პროკლეს ფილოსოფიის გადამუშავება მოხდა მიზეზთა ფილოსოფიის გამოკვეთის სახით და დაიწერა ჩვენთვის ცნობილი „წიგნი მიზეზთა შესახებ“, რომლის ნიადაგზე გაგებულ იქნა მთელი მსოფლიოს ბრუნვა (ზემოთ და ქვემოთ), რაც შესრულებულ იქნა იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის მიერ. მაშინვე სურათი შეიცვალა.

პროკლეს სახით ანტიკურობისაგან მიღებული ფილოსოფიური სქემები მთლიანობისა და ბრუნვისა (მოძრაობისა) არ იყო სავსე კონკრეტული შინაარსით. ანტიკურ ფილოსოფიას საშუალება აღარ ჰქონდა ამოეცო ეს საფეხურები რაიმე შინაარსით, გარდა ტრიალული, იდეალისტური საფეხურებისა. ქრისტიანობამ თავისი შინაარსი მისცა ამ იდეალისტურ სქემებს და მიიღო ის სახე ქრისტიანული ფილოსოფიისა, რომელიც აღნიშნულ საფუძველზე მიზეზთა შესახებ სწავლისა იმავე ავტორებმა და, განსაკუთრებით, პეტრე იბერმა დაამუშავეს.

იოანე პეტრიწი არ ასახელებს ამ პირებს, არც მათ საქმეს აგვიწერს მთელის სისრულით, მაგრამ, როგორც ვიცით, მისი „განმარტებაჲს“ ადგილი, რომელიც მიზეზთა და კეთილობის ფილოსოფიას ეხება, ნათლად გვიჩვენებს, რომ ის აგებს თავის მსჯელობებს იერარქიულ (სირათა) ქვეყანაზე. ეს უკანასკნელი არის საფუძველი — როგორც ღვთაების სახელდებისა, მისტიკური თეოლოგიისა და ზეციური და მიწიერი იერარქიისა. დიალექტიკურად გაგებულს ფილოსოფიის ისტორიაში ყველა ამას მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ ჰეცნიერებამ არ შეუძლია გაიპოვოს შტირნერის შეცდომა და ქრისტიანობისათვის გამოსაყენებლად მიიჩნიოს ანტიკური ფილოსოფიის შედეგები მათი ერთგვარი გაერთიანების გარეშე, თუნდაც ეს გაერთიანება „ფანტასტიკური გაღობა“ იყოს.

ეს იცის იოანე პეტრიწმა. მისი კომენტარი ასეა აგებული, მაგრამ ეს არ იცის ანტონ ბაგრატიონმა. ეს იცის აგრეთვე იოანე დამასკელმა, რომელიც ებრძოდა ღებულებას ქვეყნის აუცილებლობის პრინციპზე აგების შესახებ და ამის ნიადაგზე ანათემას უთვლიდა იმათ, ვინც თქვა, რომ „ანგელოზებს რისიმე შექმნა შეუძლიათო“. ამ სიტყვის ხსენება („ანგელოზისა“) უკვე ნათელჰყოფს, რომ ყოვლის უწინარეს აქ მხედველობაშია ის წიგნები, სადაც პროკლეს ტრადიციული, განყენებული, იდეალისტური სქემები ამოვსებულ იქნა ანგელოზთა დასებით — უმაღლესიდან ვიდრე უმდაბლესამდე.

ამჟამად, რომ იოანე დამასკელის წამოხმარება მიზეზთა (კეთილობათა) საშუალებით „გაერთიანებული და გაკეთებული“ (ანუ „გადიონვსებული“) ქვეყნისათვის შესაძლებელი იყო ანტონისათვის მხოლოდ იმის გამო, რომ მას ჰქონდა ნათლად წარმოდგენილი ძირითადი აზრი იოანე პეტრიწის განმარტებისა და ამასთან დაკავშირებით იმის ნააზრევისა, ვინც ააგო პროკლეს ნიადაგზე არეოპაგეტიკა.

ასეთია ძირითადში (ყველა დეტალის გამოდევნება შეუძლებელია) ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური საქმიანობის ის ელემენტი, რომელსაც ჩვენ ქართული ელემენტი ვუწოდებთ. მისი განსხვავება სომხური ელემენტისაგან აშკარაა. ეს განსხვავება იკიდნაყ ჩანს, რომ ანტონი თავის მიმართებაში ერთეულ შეფასებაში ლაპარაკობს მხოლოდ არისტოტელეს დათარული სიმბრძნის „აღსნა-ზე“¹ სომხ მწიგნობართა მეოხებით და არ ახსენებს თავის მთავარ საქმეს — იოანე პეტრიწის აღდგენის საქმეს, რომელი საიდუმლოებაც არ შეუწახა ტიმოთე გაბაშვილმა და იგი პეტრიწის დიაღობისად (მემკვიდრედ) გამოაცხადა. ტ. გაბაშვილი მართალი იყო და ანტონს უნდა ეთქვა სიმართლე თავისი გვირგვინისანი „მისთვის“. მაგრამ ისტორიული სიტუაციის მოთხოვნა უფრო ძლიერი აღმოჩნდა და ანტონ ბაგრატიონს არ ათქმევინა ის, რაც სინამდვილეში იყო.

ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ მთავარი ელემენტი ანტონის ფილოსოფიურ საქმეში, ცხადია, ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადაშენება იყო: არც დიალექტიკის გაგებისა და არც პროკლე-პეტრიწის მემკვიდრეობის გასაგებად მას არავინ ესაჯიროებოდა. პირიქით, მან, როგორც ჯერჯერ, ვერ ისარგებლა ჯეროვანად ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობით და ცალკეულ ცნებათა გარკვევა-განმარტებაზე შეჩერდა, რაც უკვე განუყოფელი საფუძვრი იყო ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის.

სანგრძლივი სოციალ-პოლიტიკური დაკნინების შემდეგ ფილოსოფიური საგანძურებისაყენ მოპოვნება და ნისკან ცალკეული ტერმინების ამოკრეფა და ამათი განმარტება ძველების მიდევნებით — ეს უფრო აღრინდელი საფუძვრი ქართული ფილოსოფიისა. როგორც ვიცით, სულხან-საბა ორბელიანის ისტორიული ამოცანა იყო. ქართულ საფილოსოფიო ვითარებაში „სპეკული“ ფილოსოფიურ დებულებათა და მიმდინარეობათა თავყრილობა იყო და მით წარმოდგენილი ძვირფასი განძი ეს უნდა ყოფილიყო. ამდენად „სპეკული“ არ იყო ლექსიკონი, ე. ი. ცნებათა განმარტებით ამოწურული ფილოსოფიური მუშაობა, რაც გასამართლებელი იყო საბას პირობებში.

ერთეულ II-ს დრო ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებას თითქოს საიწედო პერსპექტივებს უშლიდა, მაგრამ ეკონომიური და პოლიტიკური ვითარების გადაბალსება, ხალხის საერთოდ მშიმე მდგომარეობის პირობებში. ყრ აღმოჩნდა ისე ადვილი, რომ მისი განსორციელებით XVII—XVIII საუკუნეთა მიჯნისათვის წარმატება. ამიტომ, თუმცა ანტონი დიდი შრომისა და ენერჯიის მწიგნობარი იყო, მაგრამ ბევრით ვერ წასწია წინ ფილოსოფიის საქმე. განსაკუთრებით მისი საყუთაფი მიზანდასახულობის სფეროში, — აღედგინა ფილოსოფიური ტრადიციები. ბევრ შემთხვევაში ის, ცხადია, უფრო წინ წაყიდა. მაგრამ მიზანი მიუღწეველი დარჩა. ამისი მიზეზი იყო ფეოდალური რეაქციის ვითარება და საზოგადოებრივმა ყოფიერებამ ერთხელ კიდევ გამოავლინა თავისი ძალა საზოგადოებრივი აზროვნების განსახლვის საქმეში.

დაგვრჩა განსახილველი უცხოური (დასავლური) და რუსული ელემენტი

¹ „სპეკული“, თავი 120.

ანტონის ნააზრევში, ვინაიდან რუსული ელემენტი ქართული კულტურის განვითარების მთავარი საპერსპექტივო მოვლენაა და ორგანიულად უკავშირდება XVIII—XIX საუკუნეთა ვითარებას, ამიტომ იგი მოვიტოვოთ უფრო გვიან განსახილველად. ამით მოვამზადებთ გადასვლას რუსული გავლენით წარმოებული განვითარებისაკენ. ახლა კი მოკლედ გადავავლოთ თვალი უცხოურ ელემენტს ანტონის ნააზრევში. ეს უცხოური ელემენტი ვიწროდ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც ავტორი თვითონვე მიგვითითებს, ესე იგი ამოიწუროს „ლათინთა სიბრძნით“.

3. ლათინთა ფილოსოფია ანტონის ფილოსოფიურ საკმინოებაში

ანტონი ერთგვარი ერთუდიციის მქონე მოაზროვნეა, რაც ხშირად ჩანს მისი ნაწერებიდან. რამდენად საფუძვლიანია ეს ერთუდიცია, ემყარება იგი უშუალოდ საკითხებისა და წყაროების ცოდნას, თუ შემთხვევიდან შემთხვევამდე მიგნებულს ან სხვებისაგან მოსმენილს — ძნელი გასარჩევია ზუსტად. თავი რომ დავანებოთ სხვადასხვა სახელებს, რომელთაც ის იხსენიებს, — ეხება ეს ძირითად ფილოსოფიურ საკითხებს თუ ცალკეულ დარგებს, დიალექტიკას, კატეგორიებს (მრავალგზის დამუშავებულს), თუ ისე: განსაკუთრებულ სფეროს, როგორც მოძღვრება სულის შესახებ, შეიძლება შემოვიისაზღვროთ დასავლეთის იმ მოაზროვნეთა რიცხვით, რომელთაც ის თავს უყრის „ლათინთა“ სიბრძნის წარმომადგენელთა სახით.

„ლათინთა ფილოსოფოსების“ შესახებ ანტონი საგონებელში გვაგდებს თავისი განცხადებით, რომ ის ლაპარაკობს ისეთ რამეებზე „რადეცა ვისმინე ლათინთაგან ფილოსოფოსთა“. რას უნდა ნიშნავდეს ეს „ვისმინე“. ანტონის შესახებ ზოგად მიმომხილველ თავში ჩვენ შევხვებთ ამ საკითხს, მაგრამ ახლა უკვე საჭიროა საკითხის უფრო ზედმიწევნით გამოკვლევა. ცხადია, რომ „ვისმინე“ პირდაპირ უნდა იქნეს გაგებული და მაშინ „ლათინთა ფილოსოფოსნი“ არ შეიძლება იყვნენ სახელდებით აგგუსტინე, სკოთოსი, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი. არც ერთი ამათგანის, ცხადია, ანტონს მოსმენა არ შეეძლო. ამ შემთხვევაში გამოდის, რომ ანტონი გულისხმობს იმ მისიონერებს, რომლებთანაც მას შეხვედრა უხდებოდა და რომლებთანაც მას, უნდა ვიფიქროთ, ასე თუ ისე ხანგრძლივი ბაასი და აზრთა გაზიარება უხდებოდა.

ამათგან, მართალია, ყველაზე მეტად ალბერტ დიდი დასახელებული, მაგრამ საეჭვოა, რომ ეს საერთო მდგომარეობას სცვლიდეს. ეს კიდევ მით უფრო მტკიცდება, რომ ყველგან, სადაც მოხსენიებულია ალბერტ დიდი, მისი სახელი რაღაც გაჩემოების გამო ანტონს დაწერილი აქვს როგორც ალბერ-დ-ი და არა ალბერ-ტ-ი, რაც მართლაც იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ეს სახელი მას მოაპნით აქვს შეთვისებული, რაც სომხურ დამწერლობასაც ეხება¹.

პრინციპიალურ-ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობის დროს, როდესაც,

¹ „სპეკალი“, თავი 120, სომხურად „ტ“-ს ნაცვლად „დ“ იწერებოდა.

როგორც აღვნიშნეთ, ანტონი ეხება მეტად მნიშვნელოვან საკითხს ფიზიკისა და მეტაფიზიკის შესახებ, რაც მთავარია, განსხვავება მათ შორის — ერთ შემთხვევაში მოვლენების აღწერასა, მეორე შემთხვევაში — მიზეზის გამოკვლევაში — დაინახა; ასახელებს ამ დებულების დასამტკიცებლად არისტოტელეს შემდეგ პროკლეს, ხოლო ამათ შემდეგ — გრიგოლ ნოსელსა და იოანე დამასკელს. რის შემდეგ დასძენს: „ხოლო ლათინთა შორის თომა აქვინელმან ნობელიარმან და სკოთოს და სხვათა“.¹

ასეთი დასახელება, ცხადია, ბევრს არაფერს არკვევს. საქმე ეხება ფიზიკის ისეთ მოძღვრებას, როგორცაა სწავლა ოთხთა „კავშირთა“ შესახებ — ქვეყანისაგან, წყლისა, ჰაირისა, ცეცხლისა, რაც ფიზიკამ აღრევე იცოდა და არისტოტელეც ამ აზრს მხარს უჭერდა“ — და მიზეზს — გაანაგრძობს ანტონი — არა სადა ვის უჩვენებს („ჭისიკაა“—შ. ნ.), თუ რადასათვს ოთხთა კავშირთა არც მეტ და არცა ნაკლებ არს, „მაგრამ ნეტაჭისიკამან — ამბობს ანტონი — გვიჩვენა მიზეზი, ვითარცა გვიწაფივს“. და ასახელებს პროკლეს „კავშირისს“. ამის შემდეგ — გრიგოლ ნოსელისა და იოანე დამასკელის აზრის შემდეგ, რომელიც არისტოტელეს ფიზიკას უნდა ეხებოდეს, — დასახელებულია პროკლეს „მიზეზის“ ამხსნელი მეტაფიზიკა, რასაც თითქოს ასაბუთებენ „თომა აქვინელი და სკოთოს და სხვათა“.

ასეთი მითითებაც ბევრის მთქმელი არაა. ძნელია, საზოგადოდ, აქ რისიმე გარკვეულის თქმა, რადგან მართლაც ირკვევა, რომ ავტორების დასახელება ნაწერებისა და აქედან მოყვანილი ციტატების მიხედვით არ ხდება. ცხადია, რომ თომა აქვინელი კარგად იცნობდა პროკლეს თხზულებას სათაურით „კავშირის და სხვ.“ არაა საფიქრებელი, რომ ანტონი პროკლეს სხვა ვისიმე საშუალებით, თუ არა პეტრიწისა, იცნობდა. ზემოთ ჩვენ მოვიყვანეთ ადგილები პეტრიწის „გაიხილტებაა“-დან, საიდანაც მტკიცდება, რომ ადგილები, როგორც პროკლეს აზრების შემცველი, ისე პეტრიწის სათანადო კომენტარებისა, ანტონს გადმოცემული აქვს პირდაპირ ქართული ტექსტიდან, რის გასაგებად და მოსაყვანად მას სომეხ მწიგნობართა დახმარება არ სჭირდებოდა. თომა აქვინელის აზრი პროკლეს შესახებ ანტონისათვის საინტერესო იქნებოდა. თომა აქვინელის ეს აზრები პროკლეს შესახებ გაბნეულია მრავალ მის ნაწარმოებში, მაგრამ მათი გამოკრეფა ანტონს არც შეუძლებია.

იმის მიხედვით, თუ რაზეა ლაპარაკი ანტონის ტექსტში თომა აქვინელის დასახელების წინ, ადვილად გასაგებია, თუ რა აზრთა კონტექსტში დასჭირდა ანტონს თომა აქვინელის დასახელება. საკითხი ეხება, როგორც ვიცით, მიზეზთა ფილოსოფიას, როგორც „კავშირისს“-ს მეტაფიზიკის დამაწესებელს. თუ ასეა, და ეს ადგილი ამრიგად მიიმაართება ანტონის ნააზრევში, მაშინ გასაგებია და ბუნებრივი, რომ თომა აქვინელის ნაწარმოთა ყველა ადგილი არ იყო საჭირო ამ შემთხვევაში, რომელიც კი პროკლეს გამო თომა აქვინელის აზრს ეხება, არამედ ის, რომელიც შეეხებოდა მიზეზთა შესახებ სწავლას. მაშინ, ცხადია,

¹ „სპეკალი“, თაეი 89.

ანტონს მოეხსენება — თუნდაც ლათინთა მეშვეობით, რომ თომა აქვინელმა დაწერა საგანგებო წიგნი პროკლესადმი მიზნითა ფილოსოფიის დამოკიდებულების შესახებ; ამ წიგნში ის აზრი გამოთქვა, რომ „წიგნი მიზნითა შესახებ“ შედგენილია მისი ავტორის მიერ სწორედ პროკლეს თხზულებაზე „კავშირნი თეოლოგიური“¹-ზე დამყარებით, იქიდან ხშირად მთელი ადგილების გამოყენება-გადაღების გზით².

ანტონის ტექსტს თუ ასე გავიგებთ, და ჩანს, რომ ეს აგრეა, მაშინ თომა აქვინელის განხილვა გასაგებია და აუცილებელიც. ჩანს, ანტონის პარტნიორები მართლაც ჩახედულნი ყოფილან დასავლეთის ფილოსოფიაში, მაგრამ გაუგებარია, რატომ არაა მოხსენებული ჯერ ალბერტ დიდი, რომელიც წინ უსწრებდა თომა აქვინელს (გარდაიცვალა 1280 წელს), მრავალის მხრივ მისი იდეური წინამორბედი იყო და, კერძოდ, პროკლეს და „მიზნითა წიგნის“ ურთიერთობის საკითხშიაც გზის მაჩვენებელი მისთვის².

ალბერტ დიდმა ისე, როგორც თომა აქვინელმა, იცოდა, რომ პროკლეს წიგნი — „კავშირნი“ საფუძველი იყო მიზნითა შესახებ სწავლის გადამუშავებისა, რაც ჩვენთვის უკვე კარგადაა ცნობილი. ამიტომ ანტონს ჯერ ალბერტ დიდი უნდა დაესახელებია და მხოლოდ ამის შემდეგ თომა აქვინელი³.

უფრო მნიშვნელოვანია ანტონის მიერ ვინმე „სკოტოს“-ის დასახელება. აქაც ეს სახელი მოსმენითაა აღნიშნული და ლათინური ტარი შეკბილებულია თარად, ასე რომ სკოტოს (სკოტუს) ნაცვლად სკოტოსი აქვს მიღებული. ვინ უნდა იყოს ეს სკოტოსი და რა სააზროვნო კონტექსტშია ის მოხსენიებული?

ამ საკითხზე პასუხიც საკმარის მწელია. საქმე ისაა, რომ დასავლეთის ფილოსოფიაში ცნობილია ორი „სკოტოს“ — იოანე სკოტ ერუგენა (გარდაიცვალა თუ მოკლეს 877 წელს) და იოანე დუნს სკოტი (გარდაიცვალა 1308 წელს). ორივე გამოჩენილი მოაზროვნეა დასავლეთის მსოფლიოსი, მაგრამ მათ შორის დიდი და არსებითი განსხვავებაა. აქ ამ განსხვავების კვლევა შორს წავეცივანდა. აღსანიშნავია, რომ ამ ორ იოანეს შორის, სხვას რომ თავი დავანებოთ, დიდი კრონოლოგიური მანძილია, მაგრამ ეს, თავისთავად ცხადია, ჯერ კიდევ არაა ზღვრის ნიშნავს. თომა აქვინელსა და დუნს სკოტის შორის ისეთი ძირეული განსხვავება იყო, რომ მათი ერთიმეორეს გვერდით და ერთისა და იმავე გარემოების დასადასტურებლად გამოყენება ძნელი საქმე იყო. იოანე დუნს სკოტი დამორჩეული იყო ბერძნულ ფილოსოფიას, არისტოტელეც მისთვის სულ სხვა მხრივ იყო საინტერესო. მაშინ როდესაც სკოტ ერუგენა — ბერძნული ენის კარგი მცოდნე, ორიგინალში იცნობდა ბერძენ ფილოსოფოსებს — მათ შორის პლატონს, არისტოტელესა და პროკლეს. მან თარგმნა ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე არეოპაგისტული თხზულება, რომელსაც ბერძნული და ლათინური სათა-

¹ თომა აქვინელს საგანგებო წიგნიც აქვს დაწერილი ამ თემაზე. იხ. ამის შესახებ ზემოთ.

² „წიგნი მიზნითა“-ს დასათაურება ლათინურ ენაზე ალბერტ დიდი ს მიუწერება (იხ. ალბერტ დიდი: „Liber de causis et processu universitatis“).

³ იოანე სკოტ ერუგენას წიგნი: „განყოფილათვის ბუნებია“ (De divisione naturae) არეოპაგისტის ადრიანდელ (IX ს.) დალაგებას წარმოადგენს.

ური წააწერა.¹ ამ წიგნში მან გამოამჟღავნა სრული დამოკიდებულება არეოპაგიტის ავტორისადმი.

შეიძლება ითქვას, რომ სკოტ ერუგენა ნამდვილი წარმომადგენელია არეოპაგიტისა დასავლეთში. ეს იყო პირველი მოაზროვნე დასავლეთში, რადგან მაქსიმე კონფესორი, როგორც მხოლოდ კომენტატორი, ასეთად ვერ ჩაითვლება. ერუგენამ, შეითვისა რა არეოპაგიტის ავტორის თეალსაზრისო, პირველმა შექმნა (IX საუკუნეში) დასავლეთში ფილოსოფიური სისტემა პეტრე იბერის იდეათა ზეგავლენით, რის გამო არეოპაგიტის დასავლეთის ფილოსოფიასთან ურთიერთობის გამოკვლევა მისგან უნდა დაიწყოს². ყველა ეს, საფიქრებელია, მეტ სპეხით აძლევდა ანტონ ბაგრატიონს სკოტის სახელით მოეხსენებია სწორედ იოანე სკოტ ერუგენა. მაგრამ საამისოდ კიდევ უფრო ახლო საფუძველი არსებობდა: ანტონი, როგორც ვიცით, მიმართავს სხვადასხვა ავტორთა დამოწმებას მიზეზთა ფილოსოფიის საკითხისათვის. გრიგოლ ნოსელისა და იოანე დამასკელის შემდეგ, როგორც ვიცით, მან თონა აქვინელი და სკოტის დაასახელა. თონა აქვინელმა, როგორც აღნიშნული იყო, საგანგებო გამოკვლევა მიუძღვნა მიზეზთა შესახებ წიგნს და მის დამოკიდებულებას პროკლეს თხზულება „კავშირთან“.

იოანე სკოტ ერუგენა საგანგებოდ ეხება საკითხს მიზეზთა შესახებ და ძირითადად მის ნიადაგზე აგებს მთელს მსოფლიო სისტემას. თავისი თხზულების მეხუთე წიგნში სკოტ ერუგენა ადგენს მიზეზის ოთხ ცნებას ანუ საფეხურს, რომლებზედაც აგებულია მთელი მსოფლიო ბრუნვა. მიზეზთა რიცხვი — ოთხი — არისტოტელეს მიზეზთა ანალიზს მოგვაგონებს, მაგრამ არსებითად მასთან არაფერი აქვს საერთო. მიზეზის ასეთ ოთხ ფორმას — არისტოტელეს მოძღვრების თანახმად — მიჰყვება ანტონი „სპეკალში“, სადაც აქვს მოხსენიებული არისტოტელეს სწავლა მიზეზის ოთხი სახეობის შესახებ, მაგრამ, როგორც აღინიშნა, არისტოტელეს მოძღვრებას მიზეზთა შესახებ აკლია იერარქიის, სირათა პრინციპი, რომელზედაც აგებულია მიზეზთა სისტემა.

თავის წიგნში „განყოფისათვის ბუნებისა“ სკოტ ერუგენა შემდეგნაირად განაწევრებს მიზეზთწყობას: 1) შემქმნელი შეუქმნელი, 2) შექმნილი შემქმნელი, 3) შექმნილი არშემქმნილი, 4) შეუქმნელი არ შემქმნელი. სკოტის ამ განაწევრებას ის აზრი აქვს, რომ განსხვავება ამ განაწევრებასა და პროკლეს მიერ მოყვანილს შორის მდგომარეობს თავდაპირველად იმაში, რომ აქ სიტყვა მიზეზი და მიზეზიანი შეცვლილია სიტყვით: შემქმნელი და შექმნილი. მართალია, სკოტის თავის წიგნში ლაპარაკობს „შექმნის“ შესახებ³, მაგრამ ეს არაა კრეაციონისტული ტერმინი, რადგან საფეხურები და მათზე მყოფთა შექმნის უნარი გამოირიცხავს კრეაციონიზმს და ფაქტიურად აუცილებლობის პრინციპს აღიარებს. ამიტომაც იყო, სხვათა შორის, იოანე სკოტ ერუგენა გასა-

¹ იხ. ლათინური სათაური ზემოთ.

² მონოგრაფიათა სერიის შესახებ იხ. ზემოთ.

³ იოანე სკოტ ერუგენა — *περι φάσεως μηρισμῶν*, V, 806 CD.

⁴ *creat et creatur...*

მართლებულ და მწვალებლად აღიარებულ¹. ყველა ეს ცნობა მოვიყვანეთ, რაც შეიძლებოდა მოკლედ, იმის გასაგებად, რომ ანტონის მიერ ზემოთ დასახელებული სახე მიზეზისა — „არ მიზეზი მიზეზოვანი“ შეეფერება სკოთოსის მესამე სახეობას: „შექმნილ არ შემქმნელს“².

ეს რედაქცია, როგორც ვნახეთ, არ მოიპოვება პროკლესთან და ჩვენ მაშინვე დავინტერესდით — საიდან მოდის ეს სახეობა და მისი ამგვარი დახასიათება — ნომენკლატურა. ახლა გაირკვა, რომ, ყოველ შემთხვევაში, თუ ანტონ ბაგრატიონს არ ჰქონდა საშუალება შორს წასულიყო და სკოთოსის წყარო ეძია, რასაც არეოპაგიტის ავტორი წარმოადგენდა, მან იმდენი მანძი იცოდა, რომ მიზეზთა-შემქმნელთა კლასიფიკაციაში მის მიერ მოყვანილი საფეხური გათვალისწინებული იყო.

ამის ნიადაგზე უნდა ვიფიქროთ, რომ ანტონ ბაგრატიონის მიერ დასახელებული სკოთოსი არის იოანე სკოტ ერუგენა — არეოპაგიტის განსახიერება დასავლეთის მსოფლიოში. რა თქმა უნდა, ანტონს ამ მოსაზრებით არ დაუსახელებია სკოთოსი, მაგრამ, მიჰყვა რა მიზეზთა ფილოსოფიის ამბავს, ანტონი იძულებული იყო ამ საკითხის გამო ცნობები შეეკრიბა მისთვის მისაწვდომი გზით და, ცხადია, ამ გზაზე მან გვერდი ვერ აუარა ვერც თომა აქვინელს, რომელმაც კარგად იცოდა „მიზეზთა წიგნის“ ამბავი, როგორც მის გამო მონოგრაფიის ავტორმა, და ვერც სკოტ ერუგენას, ამავე საკითხის მკვლევარს.

რაც შეეხება ალბერტ დიდს — ანტონს აქ მოყვანილი საკითხის გამო არ ჰყავს იგი დასახელებული, თუმცა ასეთ რამეს ადგილი უნდა ჰქონოდა. „ლათინთა ფილოსოფოსებს“, რომლებსაც ასახელებს ანტონი, ცხადია არ ჰქონდათ ცნობა „მიზეზთა წიგნის“ შესახებ ანუ მისი თავდაპირველი ძირის ანუ წარმოშობის შესახებ; ამდენი მათ არ იცოდნენ. ჩვენ დავინახეთ, რომ დასავლეთის ფილოსოფიურმა ისტორიოგრაფიამ დღესაც არ იცის ამ წიგნის ძირები. მაგრამ მათ კარგად იცოდნენ, რომ მიზეზთა შესახებ სწავლის შემცველ წიგნს, რომლის წარმოშობა საძიებელი იყო, სათაური ალბერტ დიდმა გაუყვეთა ლათინურ ენაზე³. „ლათინთა ფილოსოფოსებს“ მეტის თქმაც შეეძლოთ ალბერტის დებულების შესახებ — თითქოს „წიგნი მიზეზთა“ — ებრაელი ფილოსოფოსის დავითის შედგენილი ყოფილიყო⁴.

ეს რთული და სადავო საკითხები შეიძლება იყო სავანი ანტონის ბაასისა თავის მეგობრებთან — „ლათინთა ფილოსოფოსებთან“, მაგრამ ამის შესახებ მან არაფერი დავგიტოვა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიასაც სათქმელი არაფერი აქვს.

უფრო ვრცლად არის ანტონის ფილოსოფიურ საქმეში გამოყენებული ალბერტ დიდი სპეციალურ დარგში — სწავლაში სულის შესახებ. ამაზე ლაპა-

¹ 1210 წლის პარიზის საეკლესიო კრებულის დადგენილებით.

² „სპეკალი“, თ. 29.

³ Liber de causis — იხილეთ ზემოთ.

⁴ ალბერტის ახრი „მიზეზთა წიგნის“ ავტორის შესახებ: დას. ნაშრომი De causis et processu univ., წიგნი II, ტრაქტ. I, თავი 1.

რაკი უკვე გვექონდა ანტონის ნააზრევის შესწავლისადმი განკუთვნილ საერთო შესავალ თავში და ამაზე აქ საგანგებოდ შეჩერება საჭირო არ უნდა იყოს.

არ გამოიყენა რა ალბერტ დიდი, როგორც მკვლევარი მიზეზთა შესახებ წიგნისა, თუმცა მან საგანგებოდ წიგნი უძღვნა, როგორც ვიცით, ამ საკითხს¹, ანტონი სამაგიეროდ ძალიან ხშირად მიმართავდა ალბერტ დიდის აზრებს სულის შესახებ. აქ, უდავოდ, როლს თამაშობს არა ის, რომ ანტონი როგორღაც თითქოს უფრო დაინტერესებული იყოს ალბერტის ფსიქოლოგიით, არამედ, საფიქრებელია, უფრო ის გარემოება, რომ ანტონის წყარო ამ შემთხვევაში სასულიერო პირები იყვნენ, რომელთაც სულის ძიებასთან დაკავშირებული საკითხები უპირატესად ენებოდათ და აინტერესებდათ.

როგორ გამოიყენა სულისათვის მოძღვრებაში ანტონმა ავგუსტინე და ალბერტ დიდი? ამოსავალ მომენტად ანტონს აღებული აქვს არისტოტელეს მოძღვრება მომეტებულად იმ სახით, როგორც არის იგი მოცემული არისტოტელეს ნაშრომში „სულისათვის“. მიუხედავად ამისა, ამაოდ დავიწყებდით სულის შესახებ რაიმე გაბმული აზრის ანუ მსჯელობის გამოთქმას ანტონის მიერ. აქ, სულისათვის სწავლაში კიდევ უფრო ნათლად ჩანს ის გადანაშთი ლექსიკოლოგიურ-ტერმინოლოგიური მეთოდისა, რომელიც, როგორც ზევით აღინიშნა, შემორჩა ანტონის ნააზრევი წინა, უკვე განვლილი პერიოდიდან.

ამრიგად, არისტოტელეს მიერ სულის განმარტების შემდეგ, ანტონი ერთბაშად, წინა მსჯელობასთან თუ ადგილთან დაკავშირებულად, წერს: „ხოლო ავგუსტინე განსაზღვრებს ესთა: სული არისო მსგავსება ყოველთა“. აქ ეს შესავალი სიტყვა: „ხოლო“ — არაფერი კავშირის გამომხატველი არაა და შეიძლება ხმარებულიყო ყოველ შემთხვევაში. რაც მოყვანილი განმარტების შემდეგ მოდის და თითქოს ავგუსტინეს ნათქვამის კომენტარს უნდა შეიცავდეს, სრულიად გაუგებარია. შესაძლებელია, რომ ანტონის ამ ადგილში არის შორეული გამოხმაურება ავგუსტინეს იმ აზრისა, რომ სული ყოველთვის თავისი საკუთარი თავის მსგავსია, თავისი უცვლელი ბუნებით ცხოვრობს, ცვალებად საგანთაგან განსხვავებული არ ინაწევრება მატერიასა ანუ სხეულსავეთ და რაც არის მთელს სულში, იგივეა თითოეულ მის (სულის) ნაწილში.

ასეთ დებულებათა, რომელიც სხვადასხვა ადგილს აქვს გამოთქმული ავგუსტინეს, შორეული გადმოცემა უნდა იყოს ის, რაც ანტონ ბაგრატიონს შეუთვისებია და თავის წიგნში შეუტანია².

საკითხში სინათლე არ შეაქვს არც მეორე განმარტებას სულისა ვითომდა ავგუსტინეს მიერ მოწოდებულს, რომელიც დასახელებული ადგილის მეორე გვერდზეა მოთავსებული: „სული არს ხატი ღვთისა, მშვინვა სიცოცხლისა“. ამ განმარტებაში შეიძლება გაიჩინოს პირველი ნაწილი, რომელიც შორეულად მო-

¹ ალბერტის შრომა „მიზეზთა წიგნის შესახებ“ (ზემოთ დასახელებული „De causis“ და სხვ)

² სულის ორი განმარტება ავგუსტინესი, „სპეკალი“, თ. 29.

³ ავგუსტინეს ეს აზრები გამოთქმულია ნაშრომში De civitate Dei, XIV, 6. და სხვ.

გვაგონებს ავგუსტინეს ზოგიერთ იდეას ადამიანისა და ღვთაების ურთიერთობის შეხედულებათაგან¹.

ასეთივე ლექსიკოგრაფიული ხასიათი აქვს სულის მომდევნო განმარტებებს, რომლებიც ტრაფარეტულად გრძელდება — „მერმეცა...“

ამავე ავგუსტინეს მიუბრუნდება ანტონი, როდესაც სულის დეტალიზებულ განმარტებაზე მიდგება საქმე. „სპეკალის“ იმავე თავში ერთხელ კიდევამო მოხსენიებული ავგუსტინე. საკითხი ეხება სულის ოდენობით გაზომვას და აქ მოყვანილია ავგუსტინეს აზრი, რომლის თანახმად სულის სიმარტივიდან გამომდინარეობს, რომ ოდენობის პრინციპი მას მიუდგება მხოლოდ „შეძლებითი ძალით“ — ესე იგი მისი შინაგანი ინტენსივობის მიხედვით. სული, ამ განმარტების მიხედვით, არ ყოფილა „არა რაჲსა მიმთვლელი აღორძინებისა ანუ მოკლებასა“. ამას მოსდევს დებულება, რომ სულის ცნება არ იცვლება სხეულის მიხედვით, ასე რომ იგი, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ერთი და მსგავსია, „მიმსგავსებული“ ყოველსა სხეულსა შინა — იქნება იგი დიდი თუ მცირე.

ამრიგად, „სხეულსა შინა არცა უდიდესისა არს დიდ და არცა უმცირესისა მცირე“ ამბობს ანტონი და დასძენს: „ვითარცა იტყვის ავგუსტინე“.

საინტერესოა, როგორც აღვნიშნეთ, რომ მოყვანილ განმარტებებს, ამ შემთხვევაში ავგუსტინესი, ანტონი ამოწმებს მაინც პეტრიწის („საღმთო იოანეს“) თვალსაზრისით: „ვითარცა იტყვის მზე ნათესავისა ჩვენისა იოანე განმარტებასა შინა“...

ალბერტ დიდის შესახებ უკვე იყო ლაპარაკი. აღსანიშნავია მხოლოდ, რომ ის ანტონს დიდ ავტორიტეტად მიაჩნდა. ასე მაგალითად, ანტონი წერს: „იტყვის მწვერვალი მოძღვართა შორის დასავლეთისათა დიდი ალბერტი“². ასეთივე განდიდების ნიშანი აქვს მომდევნო დახასიათებას: „ასწავებს მთავარი მესკოლეთა დიდი ალბერტი“; ანუ კიდევ: „ასწავა სკოლართა თვისთა მთავარმან მათმან დიდმან ალბერტი“ და ასე შემდეგ³.

ყველა ეს დახასიათება არ ემყარება ალბერტ დიდის არსებით უპირატესობას რომელიმე დებულების ან თავისებურების თვალსაზრისით. ცნობილია, რომ სულზე მოძღვრების თვალსაზრისით ალბერტი ისეთივე მომხრე იყო სქოლასტიზირებული არისტოტელესი, როგორც სხვა ფილოსოფიურ საკითხში. ასე რომ, კიდევ რომ საშუალება ჰქონოდა ანტონს გასცნობოდა ალბერტის ნაშრომებს, იქ ამაზე მეტს ვერაფერს ამოიკითხავდა⁴. მაგრამ ამ მხრივ თომა აქვინელმა, ცნობილია, გადააქარბა ალბერტ დიდს და მისი მრავალი დებულება უკეთესად განავითარა. ამიტომაც არავითარი საგანგებო საბუთი იმისათვის, რომ

¹ ავგუსტინეს ეს შეხედულება გამოთქმულია მის წიგნში „სამების“ შესახებ, Augustinus De Trinitate, XIII, 9, n. 12 და სხვ.

² „სპეკალა“, თავი 131.

³ იქვე, თავი 133, 34.

⁴ ალბერტ დიდს ეს საკითხი გარჩეული აქვს თავის თხზულებებში, Summa Thoel, ნაწ. II, ტრაქტატი 1q, 3 ნაწ. და სხვ.; აგრეთვე თხზულებაში „გონების მთლიანობისათვის“ (Albertus Magnus, De unitate intellectus, რგ. V, 218 და სხვ.).

ალბერტ დიდს ასეთი უპირატესობა მინიჭებოდა, როგორც ამას ანტონი სჩადის, არ მოიპოვებოდა. ერთადერთი, რასაც უნდა მიეწეროს ანტონის მხრივ ასეთი შექება ალბერტისა, უნდა იყოს მართლაც ლათინთა ბრძენთა შთაგონება.

ამას ადასტურებს ყველა ის ადგილი ანტონის „სპეკალი“¹, სადაც ალბერტ დიდზე მითითებით მოყვანილია ზოგი დებულება, სულისათვის მოძღვრების შემცველი; საკმარისია რომელიმე ასეთი დებულების მოყვანა ნათქვამში დასარწმუნებლად. ასეთია ლაპარაკი „მგრძნობელი სული“ შესახებ, რომელსაც თურმე „აქუსო ძალი დატყუბილ, ესე იგი პყრობითი და ძრვითი“, რომლის შემდეგ მოდის სულიერ მოვლენათა კლასიფიკაცია, რომელიც ემსგავსება არისტოტელეს მიერ მოცემულ კლასიფიკაციას თხზულებაში სათაურით „სულისათვის“, რომლის საგანგებო კომენტარი დაწერა ალბერტ დიდმა. ანტონს აქვს ცნობა იმის შესახებ, რომ „ამთნი ვიდრემე ყოველნი ძალნი მოქმედებიანად თქვეს პერიპატონითა ფილოსოფოსთა“-ო, მაგრამ პერიპატონელმა, ესე იგი არისტოტელეს სკოლამ, ამ შემთხვევაშიაც მხოლოდ ზოგიერთი შესწორება ანუ ცვლილება შეიტანა არისტოტელეს ნათქვამში, რაც შემდეგ გამოიყენა მაღალი სქოლასტიკის ხალხმა ალბერტის სახითაც. ალბერტ დიდის სულის შესახებ შეხედულებათა მთელი მომდევნო დალაგება ამავე გზით მიდის. ამას თვითონ ანტონიც აღნიშნავს. „მერმეცა — წერს ანტონი — დიდმან თქვა ალბერტი, კერძოვანნიო, ანუ გარეგნითო, სამგრძნობელონიო, არიან ზუთნი, რომელნიცა ზემოსა შინა თავსა მოვიხსენენით“¹. ფსიქოლოგიის ეს ნაწილი, რომელიც „კერძოვანთა ანუ გარეგანთა სამგრძნობელოთა“ ეკუთვნის, ისეთი ნაწილია სულისა, რომელიც ზოგადი უნარის განკერძოებას ანუ ინდივიდუალობის მოასწავებს და ამდენად ფსიქოლოგიასა და მეტაფიზიკას შუა დევს. არისტოტელეც ასე არკვევს ამ საკითხს; ალბერტი მას მიყვება და ამავე წესით არკვევს მათ. ამავე გარემოებას, შესაძლებლობის პირობებში, არკვევს ანტონიც, განსაკუთრებით „სპეკალის“ იმ თავში, რომელიც შეიცავს საკითხს „რამ არს ზოგადითი გრძნობაჲ?“ ალბერტის აზრი აქ მიახლოებით არის მაინც გადმოცემული. შუა მდგომარეობა ამ მომენტისა მეტაფიზიკასა და ფსიქოლოგიას შორის, როგორც ითქვა, ანტონს შეგნებული აქვს, რაც მან შემდეგნაირად გამოხატა: „ყოველნი გარეგანნი კერძოვანებრ წარმოობენ ზოგადისაგან გრძნობისა, რეცა საშუალ წერტილისაგან“...

ცნობილია, რომ არისტოტელე „დაიბნა“ ზოგადისა და კერძობითის ურთიერთობის საკითხში, მის დიალექტიკურ ძირს ვერ მიაგნო, ნეგაციის დადებითი (პოზიტიური) როლი ვერ გაითვალისწინა². ცხადია, სულისათვის მოძღვრების სფეროში გადატანილი იგივე საკითხი აგრეთვე ვერ მოაგვარა არისტოტელემ. ვერ ართმევს მას თავს ალბერტიც, რადგან მისი მოძღვრება მატერიის — როგორც განმაკერძოებელის შესახებ, საკითხის აღწერა იყო და არა გადაწყვეტა. ცხადია, ამის შემდეგ, რომ ვერც ანტონმა შეითვისა და დააღაგა თავის

¹ „სპეკალი“, თავი 132.

² ეს შეუძლებელიც იყო არისტოტელეს დროს, ვინაიდან დიალექტიკის ეს მხარე არ ცუდსაერთოდ გათვალისწინებულა. იხ. ზემოთ.

წიგნში იმაზე მეტი, რისი მიწოდებაც შეეძლოთ მისთვის „ლათინთა ფილოსოფოსებს“.

შეიძლება არ გავაგრძელოთ ლათინთა წყაროთ მიწოდებული ელემენტის კვლევა ანტონის ნააზრევში. ნათქვამიდანაც ნათელი უნდა იყოს ამ ელემენტის ხასიათი და მიმართულება. ქართული რენესანსის პერიოდის იდეოლოგიურად აღორძინების მოსურნეს ფეოდალური რეაქციის პირობებში არ შეეძლო არ განეტყუა მარცხი მაშინაც კი, თუნდაც იგი „მაღალი სქოლასტიკის“ ფილოსოფიას ჩასვიდებოდა. ფილოსოფიის ისტორიაშიც საკითხს მოაზროვნეთა სურვილები არ სწყვეტს, რა გინდ მაღალი არ უნდა იყონ ისინი; ანტონს მხოლოდ იპის გაკეთება შეეძლო, რასაც მას ისტორიულ-ეკონომიური და სოციალურ-კულტურული გარემო ავალებდა. ეს კი იყო ქართული ფეოდალური ურთიერთობის მეოხებით ქართული სახელმწიფოებრივობისა და ეროვნული მთლიანობის ნგრევა, რომლის პირობებში ქართული აღორძინების იდეოლოგიური ძეგლები გაუგებარ და შეუფერებელ ძეგლებად უნდა დარჩენილიყო. ვერც დიდი ერუდიციის მოპოებისა და გაშლის ცდამ, ვერც უამრავ ფილოსოფოსთა დასახელებამ, ვერც ქართველთა ერთ უძლიერეს მეფეში განათლებული თვითმპყრობელის დასახვამ, როგორც საფილოსოფიო ტრაქტატების ადრესატისა, საქმეს ვერ უშველეს. ყველაფერი ეს მხოლოდ გარეგანი სამკაული იყო. ქართველი ხალხის ბედი კი უკვე წყდებოდა ფეოდალური რღვევის მოსალოდნელი გაღრმავების პერსპექტივებში და მის მოშლილ სხეულს საქართველოს წარსულის საგანძურადან გამოტანილი წამოსასხამი, უცხო და ქრელი ნაფლეთებით შეკეთებულ, ველარ გადაარჩენდა. საქართველოს წინ უკვე აისახა კრწანისის ველზე წარმომდგარი სიკვდილის აჩრდილი, რომლისგან თავის დაღწევის გზა ისევ ერეკლე II-ს უნდა ეჩვენებია. ასეთი იყო „ბედი ქართლისა“.

ანტონმა ფილოსოფიურად შექმნილი ვითარება ვერ გაითვალისწინა. იგი ნაბიჯს წინ დგამდა და ნაბიჯს უკან. წინ წასასვლელი მიჯნა იყო, ერეკლეს მიერ ნაჩვენები გზით, რუსეთის კულტურასთან დაახლოვება; უკან წასასვლელი მიჯნა იყო სულხან-საბა ორბელიანის პოზიციებზე დაბრუნება. საბას, ისტორიულად, თავისი დრო ამართლებდა. ანტონისათვის იქით მიბრუნება უდავოდ რეაქცია იქნებოდა: ფილოსოფიაში, როგორც ითქვა, — ლექსიკოგრაფიული გზა (ცნებათა განმარტებებით შემოფარგულა), ორიენტაციის საკითხში — „ლათინთა სიბრძნის“ რელიგიურ-დოგმატიკური შეთვისება.

ანტონის საფილოსოფიო-კულტურულ მუშაობაში რუსული ელემენტის შესვლამ იხსნა იგი ამ სახიფათო გზიდან.

შევვხვით ამ მოვლენის ისტორიულ-ფილოსოფიურ მხარეს.

4. რუსული ელემენტი ანტონის ფილოსოფიურ სამუშაოებში

რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი მომდევნო თავების კვლევის საგანია და ანტონის ნააზრევში რუსული ელემენტის საკითხი, მიუხედავად მისი მტკიცე კავშირისა ამ ურთიერთობათა განვითარებასთან, მინიჭებული თემატიკურად და ისტორიულ-ფილოსოფიურადაც ცალკე უნდა აღინიშნოს.

ანტონი რუსეთთან დაკავშირებულია არა მარტო როგორც მოაზროვნე, არამედ თავისი პრაქტიკული საქმიანობის მთელი დიდი ნაწილით — როგორც დიპლომატი და როგორც მღვდელმთავარი. ცნობილია, რომ ერეკლეს დავალებით მან მონაწილეობა მიიღო რუსეთთან მოლაპარაკებაში, რომლის შედეგი იყო 1783 წლის ტრაქტატი, ხოლო როგორც მღვდელმთავარი იგი ერთ-ერთი რუსული საეკლესიო ერთეულის ხელმძღვანელი იყო.

მიუხედავად ამისა, ანტონის ფილოსოფიის ელემენტების ნაირობა, ისტორიულ-ფილოსოფიურად განხილული, მოითხოვს პასუხს კითხვაზე: რუსეთის გარკვეულ წრეებთან ანტონის მჭიდრო ურთიერთობამ მოახდინა თუ არა რაიმე გავლენა ანტონის აზროვნების მიმართულებაზე და თუ მოახდინა — რაში გამოიხატა იგი?

დიდი ადამიანები თანამედროვეობის უკუფენაა — ისტორიაშიც და აზროვნებაშიც. ანტონი შინაგან ჭიდილს, ძიებას, ბრძოლას, მრავალგვარ ცდას განიცდის და მიმართავს მდგომარეობის გასარკვევად. ის სავესებით შეიღია XVIII საუკუნის საქართველოსა, რომელიც აგრეთვე შინაგან ღელვას განიცდიდა, აქეთ-იქეთ ეხეთქებოდა, გამოსავალს ეძებდა. მისთვის პირადად ისევე ძნელი იყო ამ გამოსავლის პოვნა, როგორც მისი სამშობლოსათვის, მაგრამ, საბოლოო ანგარიშში, ორივემ ეს გამოსავალი რუსეთთან დაახლოების გზაზე ჰპოვეს.

რუსეთის აზროვნების გავლენაზე ანუ, უფრო სწორად, რუსეთის ფილოსოფიის გავლენაზე ანტონის მიმართ ლაპარაკი შეიძლება მკვიდრ ნიადაგზე დადგეს მხოლოდ მაშინ, თუ ნათელია, რა მოიტანა ანტონმა ამ მომენტამდე თავისი ნააზრევის სახით, რა დახვდა მას რუსულ ფილოსოფიაში და რა შეითვისა მან აქედან?

ეს საკითხები არც ისე ადვილად პასუხგასაცემია, რთულია და ტევადი. მიუხედავად ამისა, ქართული ფილოსოფიის ისტორია მას გვერდს ვერ აუვლის. თუ ეს არ გაირკვა — ვერ გაირკვევა XVIII საუკუნის მიწურულის აზროვნების რაობა, რომლის ძეგლია „კალპასობა“ და XIX საუკუნის ქართველი მოაზროვნის სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიური საქმე. ეს სამი მომენტი ერთმეორეზე დაპოკიდებული, ერთი უმეოროდ არაა და ვერ ირკვევა, რადგან ეს მჭიდროდ დაკავშირებული სამი მომენტი, რომლებიც წარმოადგენენ განუკვეთელ საფეხურებს იმ ისტორიული პროცესისა, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს რუსეთ-საქართველოს კულტურული შეერთების ისტორია, რომელიც იდეოლოგიური უკუფენაა პოლიტიკური გაერთიანებისა.

ანტონმა რუსული ფილოსოფიის დაწაფებამდე, როგორც ვნახეთ, მეტად ჭრელი და არეული ფილოსოფიური ამბავი მოიტანა. ეს არეულობა თუნდაც იქედან ჩანს, რომ ერეკლესადმი მიმართვაში თავისი ფილოსოფიური ამოცანების მისალწევად ხელმძღვანელებად არა ქართველ მოაზროვნეთ, არამედ უცხო მწიგნობართ ასახელებს. ეს დაწერილია ანტონის მიერ, როგორც ვნახეთ, და ამდენად დოკუმენტია.

მაგრამ ასეთივე დოკუმენტია იმავე ანტონის განცხადება საქართველოში არსებული, როგორც აღინიშნა ზემოთ — სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური

ურთიერთობის შემცველ თავში, პროკლეს წიგნის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“ შესახებ. ანტონი კატეგორიულად ილაშქრებს საქართველოში ბერძნულიდან თარგმნილ და კომენტირებულ პროკლეს დასახელებული შრომის გვერდით ქართულიდან სომხურად გადათარგმნილი პროკლეს წიგნის სხვა — არაპეტრიწისეული კომენტარის არსებობისა და ხმარების წინააღმდეგ. ამ გარემოების წინააღმდეგ სასტიკ გალაშქრებასთან ერთად, ანტონი ილაშქრებს სომეხ მწიგნობართა და ფილოსოფოსთა წინააღმდეგ. იგი უჩივის, რომ „განაგდეს“ პროკლეს წიგნი „თარგმანებული იოანესაგან ფილოსოფოსისა ჩუენისა, და გარყუნლი იგი ტერტერასგან ვისგანმე მეტაფისიკა თარგმანებულ ჰყვეს ენისაგან სომეხთასა ჩუენსა ზედა ენასა“ და ამ შერყენილ თარგმანს სწავლობენ, თურმე, ქართველები „უგულისმოდგინებითა მისწრაფებითა“.

იქნება მოგვეჩვენოს, რომ აქ ლაპარაკია კერძო ისტორიულ ფაქტზე — პროკლეს წიგნისა და მისი კომენტარების შესახებ და ცნობილი ფაქტი მისი სომხურიდან კვლავ გადმოღებისა მაშინ, როდესაც ქართველებს მოეპოვებოდათ პეტრიწის მიერ უშუალოდ ბერძნულისაგან შესრულებული თარგმანი თავისსავე კომენტარით, არ მიიჩნია ანტონმა ნორმალურად და მისაღებად და მეტი არაფერი. მაგრამ ეს ასე არაა. ასეთივე გააფთრებით ილაშქრებს ანტონი არისტოტელეს სომხური დალაგების ქართულად გადმოღების წინააღმდეგ, იმ არისტოტელეს, რომლის სიბრძნის შესწავლაში დასახმარებლად მოუხმო მან „სპეკალში“ (თავი 121) სომეხ მწიგნობართ და იმავე სომხურ მასალებზე დამყარებით (სიმონ ჯულფელის „დიალექტიკისა“ და სხვ.) გააკეთა იგი. ანტონს არ სწამს სომხური დამუშავების სისწორე და სახმარისობა ქართულ ფილოსოფიაში არისტოტელეს მოძღვრებისა კატეგორიათა („კატილორიათა“), მსჯელობისა და სილოგიზმის შესახებ. სრულიად არ იყო საჭირო — აცხადებს ანტონი — სომეხ მწიგნობართა მოშველიება, რადგან ქართველებს „აქუნდა... ქართველთა თარგმანებული... სანატრელისა ევთიმისაგან და ეფრემისაგან მცირისა კატილორია არისტოტელური, მქნილი გარდმოცემით წმინდისაგან დამასკელისა“².

ძნელი ასახსნელია ეს ორი ერთიმეორესთან შეურიგებელი მიდგომა ანტონისა ერთისა და იმავე გარემოებისადმი. ჩვენ უკვე ვგქონდა შემთხვევა აღვვინიშნა, რომ ანტონს არ ჰქონდა არაერთი საჭიროება, მაგალითად, არისტოტელეს შესასწავლად მიემართა არაქართული წყაროებისათვის. უნდა ვიფიქროთ, რომ ანტონი შინაგან შეუთანხმებლობას განიცდიდა და აქეთ-იქეთ ძიებაში იყო. რა თქმა უნდა, მას ჰქონდა საშუალება არისტოტელე, ისე როგორც პლატონი, პროკლესა და პეტრიწის საშუალებით ესწავლა. ანტონის შესაძლო წყაროებიც აგრეთვე გაორმაგებული იყო. პეტრიწი ორი გზით მიდიოდა აზროვნებაში: „ბუნებასა თანა“ — სადაც არისტოტელე იყო ხელმძღვანელი, და „ღვთაებასა თანა“ — სადაც პლატონი იყო წამყვანი.

¹ ანტონი, „ღვთისმეტყველება“, წინასიტყვაობა. აქ ლაპარაკია სიმონ გარნელის მიერ შედგენულ კომენტარზე, რომელიც დაერთო პროკლეს სომხურ თარგმანს, შესრულებულს ქართული პეტრიწისეული ტექსტისაგან. ამის შესახებ იხ. „ქართულ-სომხური ფილოსოფიური ურთიერთობანი“, იქვე.

² ანტონი, „ღვთისმეტყველება“, წინასიტყვაობა.

ამიტომაც ანტონისათვის, განსაკუთრებით, როცა ის გრძნობათა შესწავლაზე გადავიდა „სპეკალის“ უკანასკნელ ნაწილში, სადაც სულზე მოძღვრება გაიშალა, უცხო არ იყო გრძნობათა გარეგანი, ზედშემოსული მიზეზის აღიარება. ამან სხეულისა და სულის ურთიერთობა ახალ, რადიკალურ ფორმაში დააყენა. ჩვეულებრივ, ემპირიულ დაკვირვებათა ამღლება ფილოსოფიამდე ეხება სულისა და სხეულის საკითხს. ფილოსოფია მიზეზის ცოდნაა. პეტრიწი ასე გადმოგვცემს არისტოტელეს: „რამეთუ იტყვს არისტოტელე... უფროსლა მეორის „აღმოსაჩენთასა“ წიგნსა („ანალიტიკებში“) — ვითარცა მაშინლა ვიტყვო ცნობად, ოდეს მიზეზნი ვიუწყენით პირველნი დასაბამნი საქმეთანი“. ამის შემდეგ პეტრიწს ასეთი მაგალითი მოჰყავს, ყველამ ვიცითო („და კულად ესე ყოველმან ვინ“). რომ სული წარმოშობილია სხეულისაგან („ვითარმე სული სხეულთად წარმოდგომილა“), მაგრამ მიზეზი ამისა იციან მხოლოდ ბრძენთაო („ხოლო თუ ვითარ, ბრძენთა იდენ“)¹.

ასეთი ადგილი საკმაოდ დაიძებნება პეტრიწთან და იგი ყოველთვის უკავშირდება არისტოტელეს „ბუნებასა თანა“ თვალსაზრისს, ანუ იმას, რაც შეაჩვენა, როგორც ცნობილია, პარიზის კრებამ 1210 წელს, როგორც „ბუნებითი ფილოსოფია“².

ეს ყველაფერი იცოდა ანტონმა, მაგრამ მისთვის მთავარი იყო სქოლასტიზირებული არისტოტელე, არისტოტელე დოგმატიკური მიზნებისათვის გამოყენებული, არისტოტელე როგორც ავტორიტეტი. ანტონმა არ იცოდა აზროვნება გარეშე ავტორიტეტისა, განდიდებული „ფილოსოფოსის“ პიროვნების (არისტოტელეს) კულტისა და აქედან წარმოიშობოდა ანტონის მთელი განსაზღვრულობა.

ანტონმა ვერ გაბედა პროკლესა და პეტრიწის ნააზრევში მატერიალისტურ ნაკადს მიმხრობოდა. ამას ვერც პეტრიწი ახერხებდა გადაჭრით. დასავლეთის ფილოსოფოსების ამბებმა ვერ უშველეს ანტონს და ვერ გამოიყვანეს ის დაბნეულობის მდგომარეობიდან. „ალბერდი“ არც ისე დიდი აღმოჩნდა მისთვის, როგორც საჭირო იყო. სქოლასტიზირებული არისტოტელე დაუპირისპირდა „ბუნებითი ფილოსოფიის“ არისტოტელეს და, მიუხედავად იმისა, რომ ანტონს, როგორც ვნახეთ, კარგად ჰქონდა წარმოდგენილი „ფისიკისა“ და „მეტაფისიკის“ კავშირი არისტოტელეს „ბუნებითი ფილოსოფიის“ ნიადაგზე, მაინც სქოლასტიზირებულმა არისტოტელემ აჯობა და დიდი ხნით დასადაგურდა ანტონის აზროვნებაში.

აი, აქ არის მიყენების წერტილი რუსული ფილოსოფიის გავლენისა და შისი შექრისა ანტონის ნააზრევში. საჭირო იყო სქოლასტიზირებული არისტოტელეს ავტორიტეტის შესუსტება, რომ გამოვლენილიყო ის დადებითი, მოწინავე გარემოებანი, რომლებიც იპოვებოდა ქართული ფილოსოფიის ტრადიციებში, მაგრამ გამოსავალს ვერ პოულობდა. საჭირო იყო ძველის ახალთან

1 პეტრიწი, შრომები, თავი II, გვ. 42.

2 არისტოტელეს „ბუნებითი ფილოსოფიის“ საკითხის შესახებ იხილე ზემოთ.

შერწყმა, ძველის კრიტიკა და გადაფასება ახალის თვალსაზრისით, მისი მოხსნა ახალში შენახვით, მოწინავე ელემენტის წინ წამოწევი.

ანტონის ცდა — ეს სიახლე დასავლეთის ფილოსოფოსებთან ეპოვნა, არ აღმოჩნდა გამაჯანსაღებელი, რადგან იგი ისეთივე სქოლასტიკური იყო, როგორც თვითონ ანტონის ფილოსოფია. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით თომა აქვინელსა და ალბერტ დიდს, ავგუსტინეზე რომ აღარ ვილაპარაკოთ, ის მნიშვნელობა-ლა ჰქონდა, რომ ისინი წარმოადგენდნენ არეოპაგეტიკის ავტორის მიერ, ყველა მონაცემის მიხედვით, დაწერილი „წიგნის მიზეზთა შესახებ“ გამოხმაურებასა და უკუფენას. რა თქმა უნდა, ქართული ფილოსოფიის საერთო ისტორიას არ შეუძლია პეტრე იბერის დასავლეთისადმი მიმართების კვლევა, მაგრამ ქართული აზროვნების ისტორიას უკვე, თანამედროვე მეცნიერული მდგომარეობის მიხედვით, აღარ შეუძლია გვერდი აუაროს. პეტრე იბერის მიერ შექმნილი არეოპაგეტიკისა და დასავლეთის ფილოსოფიის ურთიერთობის კვლევას. ასეთი კვლევა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის აუცილებელი მონოგრაფიული გაგრძელება იქნება.

ეს არის პრობლემატიკის ისტორიული მხარე. ფილოსოფიის არსებითი დამუშავებისათვის კი დასავლეთის ფილოსოფია, თუნდაც „მაღალი სქოლასტიკისა“, როგორც ეწოდება ხანდისხან ალბერტ დიდისა და თომა აქვინელის ფილოსოფიურ საქმეს, ანტონის სქოლასტიკური აზროვნების სწორ და ჯანსაღ გზაზე გამოყვანა არ შეეძლო. ანტონს ქართული ფილოსოფიის ტრადიციებიდანაც არ ჰქონდა გარკვეული გზა ნამემკვიდრევი. პლატონისა და, განსაკუთრებით, არისტოტელეს ირგვლივ სააზროვნო ბრძოლა ისე, როგორც მთელი ანტიკურობის მემკვიდრეობა, არ იქნა ათვისებული ქართულ ფილოსოფიაში ან როგორც დემოკრიტეს, ან როგორც პლატონის გზა. არისტოტელე თვითონ ვერ გაერკვა ამ ორ გზას შორის და „ნახევრად მატერიალისტი“ და, მაშასადამე, ნახევრად იდეალისტი დარჩა. ამან განსაზღვრა შემდეგი განვითარება ანტიკურო ფილოსოფიის მომდევნო ხანისა და მის მიწურულში ანტიკური ფილოსოფიის მიმდინარეობათა „ფანტასტიკური შერწყმა“ (კ. მარქსი).

ადილი გასაგებია, რომ ასეთი იდეოლოგიური გამოსახვა სოციალური განვითარებისა და კლასობრივი დიფერენციაციის უკმარობის შედეგი იყო. ეს პირობები საქართველოშიაც არ იყო უფრო ხელსაყრელი და, როგორც ვიცით, ამან განსაზღვრა პეტრიწისა და მომდევნო ხანაში დაბნეულობა მატერიალიზმი-იდეალიზმის საკითხში. დასავლეთის სქოლასტიკურმა ფილოსოფიამ, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ გაამაგრა ქართული სქოლასტიკის ფილოსოფია, მაგრამ სქოლასტიკიდან ვერ გამოიყვანა, რისთვისაც საჭირო იყო არისტოტელეს სქოლასტიკისაგან კვლავ გამოთავისუფლება და „ბუნებითი ფილოსოფიის“ აღორძინება, რაც მას, ცხადია, არ შეეძლო.

ძველი გზა, საბას დროს უშედეგოდ ნაცადი, დასავლეთისაკენ ანტონის დროს უაღრესად უპერსპექტივო იყო. არც პოლიტიკასა და არც აზროვნებაში დასავლეთის გზა არ შეიძლებოდა გამომდგარიყო XVIII—XIX სს. საქართველოსათვის.

დასავლეთის ფილოსოფიაში იყო გზა, რომლის შესახებ „ლათინთა ფილო-

სოფლებმა“ ანტონთან ფილოსოფიური ბაასის დროს დუმილი ამჯობინეს, რადგან ეს გზა გონების (რაციოს) გაბატონების გზა იყო, რომელიც დასავლეთის ახალმა ეკონომიურმა ვითარებამ (კაპიტალისტურმა) რელიგიის საკითხების მსაჯულადაც გამოაცხადა. ეკლესიის დოგმატიური და ორგანიზაციული შემოწმება გონების საშუალებით და გონების წინაშე — ასეთი იყო ეს ახალი, გონებრივი ანუ რაციონალური გზა დასავლეთის კაპიტალიზმის მიერ შექმნილი ახალი ვითარებისა.

ქართულმა აზროვნებამ გზა ამ ახალი გონებრივი ვითარებისაკენ მხოლოდ რუსეთის საშუალებით მონახა და ისტორიულად ეს მოწინავე გარემოება პირველად ანტონის ფილოსოფიური საქმიანობით განხორციელდა. როგორც შემდეგ ისტორიულად უფრო ზედმიწევნით გაირკვევა, რუსმა მეცნიერმა და მოაზროვნემ, ხალხის წიაღიდან გამოსულმა მ. ლომონოსოვმა შეძლო პირველად რუსეთის ფილოსოფიაში ამ დიდი სიახლის დანახვა და შეფასება დასავლეთის ფილოსოფიაში. ლომონოსოვის აზრით რაციონალისტური ფილოსოფიის ფუძემდებელმა კარტეზიუსმა (დეკარტემ)¹ თავისი „მეთოდით შეეკვებისა“ ყველაფერში, რაც გონების წინაშე არ გამართლდებოდა, ახალი ვითარება შექმნა თავისუფალი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარების საქმეში. ეს თავისუფლება, უპირველეს ყოვლისა, არისტოტელეს ავტორიტეტის უარყოფას, სქოლასტიზირებული არისტოტელეს უყუგდებასა და მეცნიერებაზე (ბუნების მეცნიერებაზე) აგებულ აზროვნებას მოასწავებდა. მ. ლომონოსოვი, ეს დიდი და მოწინავე მეცნიერი და მოაზროვნე, არ სცდებოდა თავის შეფასებაში აზროვნებაში იმ გადატრიალებისა, რაც თავის დროზე რაციონალისტურმა ფილოსოფიამ მოახერხა. ისტორიულ განვითარებაში, ცხადია, რაციონალისტური ფილოსოფია ისევე არ გამხდარა მარადიულ და გარდუვალ სააზროვნო მოვლენად, როგორც მისი წარმომშობი სოციალური ფენომენი — კაპიტალიზმი — არ გამხდარა განუქმებელი სოციალური კატეგორია. იქაც და აქაც განვითარების დიალექტიკური კანონზომიერება ერთნაირად მოქმედებდა და გარკვეული დაწყებით-რევოლუციონური მნიშვნელობის შემდეგ იგივე რაციონალიზმი, როგორც ასეთი, თავის თავში ჩაიკეტა, მეთოდრიდან სისტემად გადაიქცა და, იდეალიზმამდე ჩამოქვეითებული, მთელ სინამდვილეს სააზროვნო მოვლენად აცხადებდა.

რაციონალიზმსაც, როგორც ყოველივე მოვლენას, ორი მხარე ჰქონდა — მოწინავე და უკუშტეკევი. როგორც მეთოდი, იგი იდეალიზმის დასაბუთებისთვისაც იყო გამოყენებული ისტორიაში — ლაიბნიც-ვოლფის სკოლა და მატერიალიზმსაც მოემსახურა — სპინოზას ფილოსოფია. მისმა მეთაურმა დეკარტემ რაციონალიზმის საშუალებით არისტოტელეს სქოლასტიკური ავტორი-

¹ კარტეზუს — დეკარტე. მეტაფიზიკური ნააზრებისა და სხვ. ავტორი რაციონალისტური მეთოდის შემქმნავებელია დასავლეთის ფილოსოფიაში.

ტეტი დასცა და ბუნებითი ფილოსოფიის გამოთავისუფლებით გზა გაუხსნა საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმს.

მ. ლომონოსოვმა სწორედ ასეთ რაციონალიზმს დაუჭირა მხარი. მეცნიერების თავისუფლების ნიშნის ქვეშ ლომონოსოვმა თვითონ მისცა რუსეთის ფილოსოფიას ის მიმართულება, როდესაც საბუნებისმეტყველო ცოდნის გაღრმავებასთან ერთად აყვავდა სახე მატერიალიზმისა, რომელსაც შეიძლება რუსული მატერიალიზმი ეწოდოს. ლომონოსოვმა რუსეთის ფილოსოფიას, ესე იგი მის მოწინავე მიმდინარეობას, მისცა ასეთი ტონი და იგი სუფევდა იქ მანამდე, ვიდრე სოციალ-ეკონომიურ განვითარებასთან ერთად ბუნებისმეტყველების ადგილი საზოგადოებრივი აზროვნების წამყვან და დასაყრდენ მეცნიერებათა შორის პოლიტეკონომიამ არ დაიკავა.

ვინაიდან ლომონოსოვის მეცნიერულ-ფილოსოფიურ საქმიანობას შევეხებით მას შემდეგ, რაც საზოგადოდ გავარკვევთ ანტონის დამოკიდებულებას XVIII საუკუნის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან, ამის გამო აქ აღნიშნული ვითარება რუსულ აზროვნებაში გვაინტერესებს, როგორც ანტონის ფილოსოფიური მიდრეკილების მაჩვენებელი ანუ როგორც ჩვენი თემატიკური მიზნიდან გამომდინარე ელემენტი ანტონის ფილოსოფიური აზროვნებისა.

ანტონმა, გაიცნო რა მ. ლომონოსოვის შეხედულებანი, კერძოდ რაციონალისტური ფილოსოფიის მიმართ არისტოტელეს სქოლასტიკური გამოყენების შესახებ, ჩანს, შეიგნო ამ შეფასების სისწორე და მნიშვნელობა. მეცნიერებაში დადგენილად ითვლება, რომ ანტონი რუსეთში ყოფნისას გაიცნო რუსული ფილოსოფიური აზრის მიმდინარეობას, რასაც ქვემოთ დავინახავთ.

აღსანიშნავია, რომ ანტონი რუსული მოწინავე ფილოსოფიის გავლენით მივიდა სქოლასტიზირებული არისტოტელეს ნაკლის შეგნებამდე. ამან გამოიწვია ანტონში კრიტიკული დამოკიდებულება ამ მიმართულებით ქართველ ფილოსოფიურ მომუშავეთა მიმართ. არისტოტელე მას წარმოუდგა, როგორც იარაღი სქოლასტიკოსთა ხელში. მისთვის არისტოტელე „ძველი სქოლასტიკოსია“, როგორც ანტონი აღნიშნავს ერთ-ერთ თავის წერილში¹. ამ შემთხვევაში, როგორც გაირკვა, მ. ლომონოსოვის გავლენის უარყოფა ყოვლად შეუძლებელია, რადგან სხვა წყარო, რომელსაც შეეძლო ანტონის ამ დასკვნამდე მიყვანა, არ ჩანს. ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაცია სრულიად გარკვეულია: „მადალი სქოლასტიკოსი“ მიმდევარი ანტონი არისტოტელეს სქოლასტიკურ გამოყენებლობას ვერ შეიგნებდა და მის წინააღმდეგ არ გაილაშქრებდა, რომ რუსულ ფილოსოფიას, მოწინავე მოაზროვნე ლომონოსოვის სახით, მისთვის საამისო საშუალება არ მიეცა.

კიდევ მეტი: იმავე წყაროდან ვიცით, რომ ანტონი, რომელიც იოანე დამასკელს, ქართულად გადმოკეთებულს, სთვლიდა ქართველთათვის საუკეთესო საშუალებად არისტოტელეს შესწავლისათვის, რაც, ცხადია, დამახასიათებელი იყო სქოლასტიზირებული არისტოტელეს შესწავლისათვის, რუსულ ფილოსო-

¹ ანტონის წერილი, შეად. გრ. კალანდარიშვილი, История логики в Грузии, № 101.

ფიასთან შეხებაში მოსვლის შემდეგ ამას საველადლოდ სთვლის, ესე იგი, რომ საქართველოში იოანე დამასკელის სახელმძღვანელოს არისტოტელეს შესასწავლად გასაუვალი ჰქონდა¹.

ესეც, ცხადია, არ ნიშნავს, რომ ანტონმა ყოველგვარი კავშირი გაწყვიტა ქართული ფილოსოფიური წარსულის მემკვიდრეობასთან. მოხდა ის, რაც მთავარი იყო, რომ ანტონმა რუსული ფილოსოფიიდან სქოლასტიზირებული არისტოტელეს შეფასება ისწავლა და მას გადაუდგა. ეს, ცხადია, არც იმას ნიშნავს, რომ ანტონი, დაეწაფებოდა რა რაციონალისტურ ფილოსოფიას, ერთბაშად შეითვისებდა მის რადიკალურ გამოყენებას და მატერიალიზმის ან ნახევრად-მატერიალიზმის გზას დაადგებოდა. საამისოდ ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას კიდევ ჰქონდა დრო იმავე XVIII და XIX საუკუნის დამდეგამდე, როცა რუსეთთან დაახლოვების უფრო რადიკალური პოლიტიკური სიტუაცია შეიქმნებოდა და ამ დაახლოვების დადებითი შედეგები აზროვნებაშიაც გამოვლინდებოდა. მაგრამ იქამდე ჯერ კიდევ ორი საფეხური იყო საჭირო ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე: ერთი იყო „კალმასობისა“ და მეორე სოლომონ დოდაშვილის საფეხური. იოანე ბაგრატიონის (ბატონიშვილის) სენსუალიზმი და ს. დოდაშვილის მატერიალიზმი ნაასაზრდოები იყო რუსული გავლენით ქართული მემკვიდრეობის ნიადაგზე.

ამის პირველი მაგალითი იყო ანტონი და ამაშია მისი უდიდესი როლი და ადგილი ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში. ანტონმა რუსული ფილოსოფიის გავლენით კარგად შეიგნო ქართულ ფილოსოფიურ სინამდვილეში მანამდე არსებული წინააღმდეგობა ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ორი თვალსაზრისით: შესწავლის შესახებ. ჩვენ ვიცით, რომ ეს წინააღმდეგობა ოდითგან განმტკიცებული იყო ქართულ აზროვნებაში (ისე, როგორც სხვაგანაც) „ნატურალურ (ბუნებით)“ ფილოსოფიასა და ღვთისმეტყველებრ სწავლას შორის. ანტონმა ეს, ცხადია, ადრეც იცოდა. პეტრიწის მცოდნესა და მიმდევარს ამ ორი თვალსაზრისის განსხვავებაზე მეტი უნდა სცოდნოდა, მაგრამ ამ ცოდნის კრიტიკული განწყობით საგანგებო გააზრება ანტონმა მხოლოდ ლომონოსოვის აზრთა გაცნობის შემდეგ მოახერხა. მეცნიერებაში დადგენილია კიდევ, რომ ანტონი საკმაოდ კრიტიკულად აღნიშნავდა — საქართველოში უფრო ღვთისმეტყველებრივი („ღვთისმეტყველებრ“) თვალსაზრისი იყო ზმარებაში, ვიდრე ფილოსოფიური („ფილოსოფოსურებ“)².

ანტონის ეს შენიშვნა სააშკარად გამოავლენს მისი ძველი სქოლასტიკური შეხედულებების ახალ ვითარებაში გარკვევის უნარს. ანტონმა საუტხოვო უნარიანად შეიგნო ახალი სააზროვნო ჰიტუაცია, შეიგნო, რომ დიდი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რომელიც მან თავისი სამშობლოს წარსულისაგან მიიღო, არ იყო თავისუფალი მთელი რიგი მომაკვდინებელი ნაკლისაგან, რაც ამ შემ-

¹ შეადარეთ ანტონის აზრებს „ღვთისმეტყველების“ წინასიტყვაობაში, სადაც ეს ვითარება გამოქმული.

² ამის შესახებ იხ. ა. ფ რ ა ნ გ ი შ ვ ი ლ ი, დასახელებული ნაშრომი და ადგილები.

კვიდრობას მნიშვნელობას უკარგავდა. ანტონმა სცადა ამ მემკვიდრეობის ათვისება-გამოყენების მეცნიერულ ნიადაგზე დაყენება. მას არ გაუშვია არც ერთი საამისო შემთხვევა. ის მიმართავდა სომეხ მწიგნობართ, თუმცა იმავე დროს ებრძოდა მათ, არ გაუშვია შემთხვევა „ლათინთა ფილოსოფიის“ გამოყენებისა. ვერც აღმოსავლეთით და ვერც დასავლეთით ანტონმა ქართული აზროვნების სწორ გზაზე გამოსაყვანად დასაყრდენი ვერ პოვა. სომხური ფილოსოფიის გზა მან თვითონვე უკუაგდო, თუმც არისტოტელეს ლოგიკის ზოგიერთი საკითხის ტექნიკური დალაგებისათვის მაინც გამოიყენა. დასავლეთის სქოლასტიკამ ქართული სქოლასტიკა ვერ გადაარჩინა.

მთელი თავისებურება ანტონის პოზიციისა, რომელიც არც ისე ადვილი გამოსარკვევი აღმოჩნდა, იმაში კი არაა, რომ მან შეითვისა მოწინავე რუსული ფილოსოფია იმისათვის, რათა ქართული ფილოსოფიის მემკვიდრეობა უარყო. ანტონმა იმიტომ შეითვისა და მიენდო რუსულ აზროვნებას, რომ ამის საშუალებით ქართული ფილოსოფიური წარსულიდან უკუეგდო სქოლასტიკა და რეაქციონური მემკვიდრეობა, რისგან განთავისუფლების საშუალება მას დასავლეთზე ფილოსოფიურმა ორიენტაციამ ვერ მისცა, და რუსული ფილოსოფიის მოწინავე ცდების დახმარებით შეეფასებია ის მოწინავე, რაც ქართულ ფილოსოფიაში იპოვნებოდა; ანტონი რუსულ ფილოსოფიას მიენდო არა ქართული ფილოსოფიის გარუსულებისათვის, არამედ რუსული ფილოსოფიის დახმარებით ქართული ფილოსოფიის ჯანსაღ ელემენტთა დაცვისათვის.

ეს იყო ნამდვილი ფილოსოფიური უკუფენა XVIII—XIX საუკუნეთა საზღვარზე მომხდარი რუსეთისა და საქართველოს პოლიტიკური ურთიერთობისა. 1783 წლის რუსეთ-საქართველოს პოლიტიკური ტრაქტატის ერთ-ერთ შემქმნელთაგანს — ანტონ ბაგრატიონს — კარგად ესმოდა, რომ რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა ამ ტრაქტატის იდეური განსაზიერება უნდა ყოფილიყო. საქართველოს რუსეთთან შეერთების დადებითი როლი იდეოლოგიურად ანტონის ნააზრევის იმ პროგრესიულ გადახალისებაში იყო, რომელიც მოწინავე რუსულ ფილოსოფიურ ნიადაგზე ქართულ ფილოსოფიაში ღირებულის დანახვასა და წინწამოწევის მოასწავებდა.

ვინც ანტონის მოღვაწეობას დიალექტიკურად, განვითარებაში შეისწავლის, მასში ამ პროგრესულ ამბავს დაინახავს. ანტონის ხელაღებით რეაქციონერად გამოცხადება არაა გამართლებული არც ისტორიულად, არც ფაქტიურ-ფილოსოფიურად და არც პოლიტიკურად. ვისაც ანტონი თავიდან ბოლომდე დოგმატიკოსად და რეაქციონერად მიუჩნევია, ის რუსეთის ფილოსოფიის პროგრესულ გავლენას ანტონის ნააზრევში უგულებელსა ჰყოფს და რუსეთ-საქართველოს შეერთების დადებითი მნიშვნელობის გაგებას აძნელებს¹.

შეითვისა რა რუსული მოწინავე ფილოსოფიის იდეები, ანტონი ერთი

¹ ანტონის რეაქციონური შეფასების ცდები მოიპოვება ჩვენს მეცნიერებაში, მაგრამ მათზე შეჩერება აუცილებელი არაა.

წუთითაც არ უშვებს მხედველობიდან ქართული ფილოსოფიის მემკვიდრეობას. მ. ლომონოსოვის შრომის დაგვარად, რომელიც განკუთვნილი იყო ვოლფიანურ-რაციონალისტური თვალსაზრისის განხილვისათვის ექსპერიმენტალ-პოზიტიურ მეცნიერებაში, ანტონი ეცნობა ამავე სკოლის ისეთი წარმომადგენლის წიგნებს, როგორც იყო ვოლფიანელი (რაციონალისტი) ბაუმაისტერი. ცნობილია, რომ ანტონმა გადმოთარგმნა ამ სიტუაციაში ქრ. ბაუმაისტერის „ლოგიკა“. ეს გარემოება ნათლად ადასტურებს იმ ფილოსოფიურ ინტერესს, რომელიც ჰქვოდა ანტონს. ჩვენთვის დღეს არ აქვს დიდი მნიშვნელობა — გადმოიღო ანტონმა ქრ. ბაუმაისტერის წიგნი რუსული თარგმანით თუ თარგმნა იგი ლათინური ორიგინალიდან. საფიქრებელია, ყველა მონაცემის მიხედვით, რომ ანტონი ლათინური ენით სარგებლობდა, მაგრამ უფრო სწორი უნდა იყოს, რომ მან, ყოველ შემთხვევაში, რუსული თარგმანი მოიშველია. ცხადია თვით ფაქტი ქრ. ბაუმაისტერის სახელმძღვანელოს გადმოთარგმნისა უდავოდ რუსული ფილოსოფიის გავლენით მოხდა, რადგან იგი იმყოფება პირდაპირ იმ ისტორიულ-ფილოსოფიურ სიტუაციაში, რომელიც მ. ლომონოსოვის გამოსვლით შეიქმნა რუსულ სააზროვნო კულტურაში.

მეორე მხრივ, ანტონის შენიშვნები, ქრ. ბაუმაისტერის ქართული თარგმანისათვის გაკეთებული, ადასტურებს იმ გარემოებას, რომ ანტონი მხედველობიდან არ უშვებს ქართული ფილოსოფიის მემკვიდრეობას. ქრ. ბაუმაისტერის წიგნის გადმოცემისას ანტონი ახდენს მისი ზოგიერთი დებულების გააზრებას და, ასეთ შემთხვევაში, სარგებლობს როგორც ახალი ფილოსოფიური ცნებებით, მაგალითად, ზოგადი ცნების შემუშავების შესახებ, ისე ძველი ფილოსოფიური მემკვიდრეობითაც. არის შემთხვევები, და ეს ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, ბაუმაისტერის ზოგიერთი დებულებისათვის, მაგალითად, პეტრიწის აზრების დაპირისპირებისა¹.

რა თქმა უნდა, ანტონის აზროვნებაში ახალ გავლენებს რევოლუცია არ გამოუწვევია. ფეოდალური რეაქციის ეპოქის მოაზროვნე, სქოლასტიკური არისტოტელეს მომხრე, რა გინდ მოწინავე გავლენის ქვეშ არ უნდა მოქცეულიყო, რადიკალურად არ შეიცვლებოდა. ფილოსოფიის ისტორიაში გავლენები თავისთავად არ სწყვეტენ საკითხს. ანტონ ბაგრატიონს საქართველოს რუსეთთან დაახლოების ძეგლის პირობებში შეეძლო გავგო ისტორიული განვითარების ტენდენცია და უკუეფინა ეს თავისი აზროვნების ზოგიერთი გადამახალისებელი ნიშნით. მეტი მას არც შეეძლო და არც მოეთხოვებოდა.

ეკონომიურად და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურადაც XVIII—XIX საუკუნეთა რუსეთი გაცილებით უფრო მაღლა იდგა ეკონომიური და სოციალურ-პოლიტიკური რღვევის აგონიით პყრობილ საქართველოზე. ამას არ შეეძლო აზროვნებაშიაც არ ეპოვნა თავისი გამოხატულება, მაგრამ ეს ერთი დღის საქმე არ იყო.

ანტონი, გაეცნო რა რაციონალისტურ ფილოსოფიას — ლაიბნიც-ვოლფის სკოლის სახით, თავდაპირველად იმითაა პყრობილი, რომ ეს ფილოსოფია არ

¹ იოანე პეტრიწის დამოწმება იმავე წინასიტყვაობაში.

ეწინააღმდეგება ღმრთისმეტყველებას. იმ დიდ რევოლუციონურ შედეგებს რაციონალისტური კრიტიკისა, რომელიც ამავე სკოლის საქმიანობასა და მისი ექსპერიმენტული ფიზიკის დამოკიდებულებაში ხიბლავდა, მაგალითად, ლომონოსოვს, ანტონისათვის მთელი თავისი მნიშვნელობით ნათელი არ იყო. თუ ლომონოსოვი მსჯელობდა იმის შესახებ, — რას აძლევს მეცნიერებას რაციონალისტური კრიტიკა სქოლასტიზირებული არისტოტელისა — ანტონი ამავე ვოლფიანურ ფილოსოფიაში იმას ხედავდა, რომ იგი არ ეწინააღმდეგება ღმრთისმეტყველებას.

მაგრამ ანტონის მნიშვნელობა მაინც იმაშია ქართული აზროვნებისათვის XVIII საუკუნის მიწურულში, რომ ის იმდენს მაინც ამჩნევს, რომ გარკვეულად აცხადებს „ფილოსოფიასა შინა აღრევად ღვთისმეტყველება არასათანადო არსო“. რა თქმა უნდა, ეს კიდევ არაა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ერთიმეორისაგან დაშორება. ანტონი ამდენად შორს მაინც არ წასულა და სქოლასტიკოსი ერთ დღეს მთელ თავის არსებაზე ხელს ვერ აიღებდა. ის ჯერ-ჯერობით მაინც „ღვთისმეტყველების“ დამოუკიდებლობასა და სისუფთავეს იცავს ფილოსოფიის მიმართ. მაგრამ ობიექტურად ეს ნაბიჯი, ახალ ვითარებაში გადადგმული, ფილოსოფიის თეოლოგიისაგან გაწმენდასაც მოასწავებდა და ეს იყო ანტონის ახალი პოზიციის ობიექტური შედეგები.

ამდენად, რუსული ფილოსოფიის გავლენა ანტონის აზროვნებაზე უეჭველად პროგრესული მოვლენა იყო. მან გააღვიძა ანტონის აზროვნებაში კრიტიკული მიდგომა სქოლასტიზირებული არისტოტელეს მიმართ, მანვე გაამახვილა ანტონის გონებრივი ინტერესი არისტოტელეს „ბუნებითი“. სწავლამდე და ქართულ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში მოწინავე მომენტებიც უკეთ დანახვა. ანტონმა იგრძნო ახალი დრო და, რუსეთის მოწინავე აზროვნებით თუ ჯერ სათანადოდ ვერ ისარგებლა, ნიადაგი მოუშადა, გაიგო და თავისებურად უკუჰქმინა ის ვითარება, რომლის ნიადაგზე ეზოვლენ „კალმასობის“ შესაძლებელი ავტორი იოანე ბატონიშვილი და შემდეგ სოლომონ დოდაშვილი. ანტონისათვის ცნობილი იყო დიალექტიკისადმი განსაკუთრებული ინტერესი, მაგრამ მან საესებით ვერ განჭვრიტა დიალექტიკის ბუნება იმ მთლიანობაში. დიალექტიკისა, რომელიც პეტრიწს ჰქონდა განვითარებული. ანტონისათვის ცნობილი იყო მოვლენათა გაგება „ბუნებისათანა“, რა მიმართულებაც იყო. სულის სხეულისაგან დამოკიდებულების ამბავი იმავე პეტრიწთან მოცემული. მაგრამ მან აქ შეგრძნობათათვის გარეგანის დაშვების იქით წასვლა ვერ მოახერხა.

შემდგომი საფეხური ქართული ფილოსოფიისა, რა თქმა უნდა, კიდევ უფრო მძლავრად იგრძნობს ეკონომიურად უფრო განვითარებულსა და იდეურად უფრო მოწინავე რუსეთის გავლენას. ქართული ფილოსოფიის განვითარება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე და შემდეგ ანტონის მიხედვარების ლოგიკური განვითარება კი არაა, არამედ რუსეთის მოწინავე ვითარების უკუფენა, უფრო გამოვლენილი და უფრო თანმიმდევნო. დიალექტიკისა და მატერიალიზმისაკენ ერთგვარი ინტერესი ჩახშობილი იყო ძველ ქართულ საფილოსოფიო საქმიანობაში და ფეოდალიზმის რღვევის პირობებში ამ ინტერესის გა-

მოთავისუფლება შეუძლებელი იყო. როგორც კი რუსეთთან შეერთებასთან დაკავშირებით ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა ასეთი გამოთავისუფლებისათვის, მაშინვე თავი იჩინა ქართულ აზროვნებაში ერთმაც და მეორემაც. „კალმასობის“ ინტერესი მატერიალიზმისადმი (სენსუალიზმისადმი), ხოლო ს. დოდაშვილის ინტერესი როგორც მატერიალიზმისა, ისე დიალექტიკისადმი არ დაიყვანება საუბრებით ახალ ვითარებაზე. ამას ყველაფერს, როგორც განვითარების მომენტს, ორი მხარე აქვს: ისტორიული, რამდენადაც მასში ძველი ქართული ფილოსოფიის ტრადიციები ცოცხლობდა, და სისტემატური, რამდენადაც ახალი, მოწინავე რუსული ფილოსოფიის ზეგავლენა მოქმედებდა.

ანტონის აზროვნებაში რუსული ფილოსოფიური ელემენტის ათვისებამ გაააზრიანა პირველი და ნიადაგი მოუზადა მეორეს, ამიტომ თუ პროგრესული ამბავია სოლომონ დოდაშვილი, როგორც რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ამსახველი, ამის მოსამზადებელ პროცესში ანტონის ფილოსოფიური საქმე დავიწყებული არ შეიძლება იყოს. ანტონი არც ნილილისტურ დამცირებას და არც პათეტიკურ განდიდებას არ საჭიროებს: ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში მას თავისი ადგილი აქვს და ეს საკმაო საფუძველია მისი სააზროვნო საქმის ჯეროვანი შეფასებისათვის.

1-

თავი მეთორმეტი

ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ვითარება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე

1. „კალმასობა“ ანუ „ხუმარ-სწავლის“ ზოგადი მიმოხილვა

XIX ს. დასაწყისის ქართული სალიტერატურო-სააზროვნო ძეგლი — „კალმასობა“ ან „ხუმარ-სწავლა“ წოდებული ორ მხრივ საინტერესო ძეგლს წარმოადგენს. ერთის მხრივ, მას პიროვნული ნააზრევის ხასიათი აქვს და რამდენადაც მისი მატარებელი ქართული აზროვნების ისტორიის წიალში შედიან, იმდენად ამ აზროვნების ისტორიის გარკვეულ მომენტს გამოხატავს. ჩვენ უკვე შევეხეთ მოკლედ ამ ძეგლს და მასთან დაკავშირებით ზოგიერთი მოაზროვნის სახეობის გარკვევა ვცადეთ.

ამავე ძეგლს მეორე მხარე აქვს, რომელიც გაცილებით უფრო ფართოა. იგი წარმოგვიდგენს ქართულ საზოგადოებრივ სააზროვნო ვითარებას XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე და, ამდენად, იძლევა საფილოსოფიო აზროვნების იმ ფართო სურათს, რომელსაც წარმოადგენდა ქართული საზოგადოებრივობის გარკვეული წრეები იმ მომენტისათვის, როცა ქართული სახელმწიფოებრივობის ლიკვიდაცია მოხდა და ფეოდალური რეაქციის გამათანასირებელი შედეგების დაძლევის უნარმოკლებულმა ქართულმა სახელმწიფოებრივობამ დაჰკარგა თავისი სუვერენობა. რა თქმა უნდა, ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე აზროვნების ერთგვარობა იმ საზოგადოებრივ წრეშიაც არ იყო სავალდებულო, რომელიც წინა პლანზე იყო წამოწეული და მთელს საზოგადოებას ტონს აძლევდა. მოწინავე და ჩამორჩენილი, პროგრესული და რეგრესული ელემენტები, როგორც წესია, აქაც მოიპოვებოდა და ამ სახით მივიდა იმდროინდელი ქართული აზროვნება რუსულ სააზროვნო კულტურასთან შეხებაში. ამდენად, ფრიალ მნიშვნელოვანია აღნიშნული პერიოდის სააზროვნო ვითარების გამოარკვევა საქართველოში, რის ყოველმხრივსა და ფართო უკუფენას იძლევა ზემოთ დასახელებული ქართული ძეგლი „კალმასობა“ ანუ „ხუმარ-სწავლა“.

ზართალია, ძეგლი ფაქტიურად, როგორც შემონახული თარიღებიდან ჩანს, 1813 წლიდან 1828 წლამდეა დაწერილი, მაგრამ სააზროვნო სფეროს მიხედვით ეს თარიღები არ შეიძლება სააზროვნო თარიღებადაც მივიჩნიოთ. ცხადია,

რომ ამ ძეგლში უკუფენილია XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ანუ, უფრო სწორად, მისი მიწურულის მაინც ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების სურათი, რაც აზროვნების ინერციის ძალით XIX საუკუნეშიც გადადის.

ამდენად, „კალმასობა“ ანუ „ხუმარ-სწავლა“ XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე თანამედროვე ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების საკმაოდ ნათელ სურათს წარმოადგენს.

ჩვენი ძეგლის ავტორის საკითხი უფრო ისტორიულ-ლიტერატურული, ვიდრე ისტორიულ-ფილოსოფიური ხასიათისაა; აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით შეიძლება გვერდი აველოს ამ საკითხს. მართალია, „კალმასობა“ თუ „ხუმარ-სწავლა“ არაა ლიტერატურულ-მხატვრული ნაწარმოები, მაგრამ ლიტერატურულ-მხატვრული ელემენტი გამოყენებულია მასში, როგორც საკომპოზიციო ხერხი ანუ მეთოდი. წიგნი მიზნად ისახავდა თანამედროვე საქართველოს მრავალმხრივ ასახვას. ამაში სააზროვნო ვითარებაც შედიოდა. ჩვენი ძეგლის ავტორი თუ ავტორები მოქცეულან საესეებით მართებულად, როცა ასეთი სამოგზაურო ხერხი აურჩევიათ, როგორც თავდაპირველად მხატვრული დასაყრდენი, ხოლო შემდეგ როგორც თანამედროვე ქართველი საზოგადოების გარკვეული წრის რაობას გამოვლენის საშუალება.

მსოფლიო ლიტერატურამ არა ერთი ასეთი ნაწარმოები იცის. კერძოდ, სააზროვნო რაობის გამოვლენის ასეთი საკომპოზიციო მხატვრული ნაწარმოები ცნობილია ერაზმ როტერდამელის „სიბრიყვის ქების“ სახელწოდებით. არა აქ ჩვენთვის საინტერესო, იცნობდა თუ არა ასეთ ძეგლებს ჩვენი ძეგლის ავტორი (თუ ავტორები). მთავარია ის, რომ მათ ეს საკომპოზიციო ხერხი საუცხოვოდ გამოიყენეს და, სხვა ბევრი რომ განზე იქნეს დატოვებული, საუცხოვოდ ასახეს ქართული ნააზრების მემკვიდრეობის ის ნაირობა, რომელიც ამ საუკუნის მიწურულამდე მოუტანია ქართველი ხალხის წარმომადგენლებს. ჩვენი ძეგლი ერთხელ კიდევ თვალის გადავლებაა ქართველი საზოგადოების მიერ იმ მემკვიდრეობისათვის, რაც თავისი უბედური ისტორიის პირობებში ქართველმა ხალხმა XVIII საუკუნის მიჯნამდე მოიტანა და თავისებურად, და სწორედ ესაა საინტერესო, ერთხელ კიდევ ცნობაში მოიყვანა იმის წინ, ვიდრე იგი ქართულ-რუსული სააზროვნო კულტურის ურთიერთობის ხაზს გაშლიდა.

ძნელი სათქმელია, რა აჯობებდა — ჩვენი ძეგლის ავტორებს ერთი დღე-ტანიანი ტრაქტატი რომ დაეწერათ ქართული აზროვნების მემკვიდრეობისა და მის მონაწილეთა გათვალისწინებით, თუ ასეთი სახუმარო კილოთი რომ ჩაუარა ყველას და ყველაფერს, რაც ქართულ საზოგადოებრივ ვითარებაში იყო მოცემული მაშინდელ თანამედროვეობაში, და, სხვათა შორის, ქართული აზროვნების ისტორიასაც.

„კალმასობის“ თუ „ხუმარ-სწავლის“ ავტორს (თუ ავტორებს) ყოველთვის არა აქვთ შენარჩუნებული სახუმარო კილო. კერძოდ, ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა ისტორიაში სავსებით სერიოზული და ერთგვარად პათეტიკური, აწეული ტონია გამოყენებული, ეს გარემოება განსაკუთრებულ იერსა და მნიშვნელობას აკუთვნებს ჩვენს ძეგლს. ადამიანები, რომელთაც ქართული კულტურის სარბიელზე საუკუნეების განმავლობაში უმოღვაწიათ მთელის სიღინ-

ჯით და გატაცებით, არიან მოკლე, ჩამოქნილ დახასიათებებში მოცემული; აღნიშნულია, და არც მაინცა და მაინც შემცდარად, მათი მოღვაწეობის საკვანძო მომენტები და ყველაფერი ეს მოთავსებულია დაუსრულებელი ხუმრობის ნაკადში. ამას დიდი შინაგანი ისტორიული აზრი უნდა ჰქონდეს, რომელიც თავისებურად უნდა ამცნობდეს მომავალ ქართველ თაობებს, რომ დადგა ჟამი ქართველი ხალხის ისტორიაში, როცა მისი კულტურისათვის თავდადებულთა მიღწევებს ფასი დაეკარგა და მხოლოდ სახუმაროდ გამოსაყენებელ საგნად იქცა. ამ ხუმრობასა და სიცილში, რომელთა გარემოცვაშია მოცემული ძველი სააზროვნო მეგვიდრეობა, ქართველი ერის ტრაგედიის უმწვავესი განცდის ფორმა უნდა იყოს მოცემული.

თუ ეს ასეა, და ჩანს რომ ასეა, მაშინ ჩვენი ძეგლის ღირებულება იზრდება ისტორიის თვალში და მისი ავტორი, თუ ავტორები საკმაოდ დიდი საქმის გამკეთებლად წარმოგვიდგებიან.

ვინც არ უნდა იყოს ავტორი ჩვენი ძეგლისა, ერთი რამ ნათელია, რომ იგი შეუძლებელია თავისი ფაქტურის მხრივ ერთი კაცის გაკეთებული იყოს. ჩვენ არ ვისახავთ მიზნად და არც გვესაჭიროება ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით იმ კამათში ჩარევა, რომელიც ამ საკითხის ირგვლივ არსებობდა. ფილოსოფიის ისტორიას აინტერესებს სააზროვნო ნაირობა იმ ადამიანთა, რომლებიც ამ ძეგლთან არიან დაკავშირებულნი¹. თავდაპირველად უნდა მიექცეს ყურადღება უკვე იმ გარემოებას, რომ წიგნი ორ, ერთიმეორისაგან განსხვავებულ, მოვლენას შეიცავს: ლიტერატურულ-მხატვრულ ფორმასა და მრავალფეროვანსა და მრავალმხრივ შინაარსს. ყველაფერი ეს ერთი კაცის მიერ გაკეთებული ვერ იქნებოდა. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ეს ჩვენთვის თავისთავად არაა დიდი სამეცნიერო ინტერესის შემცველი.

საინტერესო აქ არის ზნეა; როგორ წარმოდგება ჩვენს ძეგლში იონა ხელაშვილი? საჭიროა წარვუშმდგანოთ ჩვენი ძეგლის განხილვას იონა ხელაშვილის აზრთა განწყობის მიმოხილვა, სადაც ნათელი იქნება, რომ იგი გარკვეული მსოფლგაგების კაცია, საეკლესიო-დოგმატიკური განწყობისა და პროგრესიული აზროვნებისადმი ფრიად სამტროდ განწყობილი. ისმება საკითხი — შეეძლო ამ სახის მქონე მოაზროვნე გამოეყენებია იონანე ბატონიშვილს თავისი აზრებისა და შეხედულებათა გამომეტყველად? საფიქრებელია, რომ ჩვენს ძეგლში ი. ხელაშვილი ცოტაოდნად მაინც სახეცვლილი უნდა წარმომდგარიყო.

ჩვენი კვლევის ერთ-ერთი საკითხი სწორედ ასეთი უნდა იყოს: როგორია იონა ხელაშვილის „ნალაპარაკევი“ საფილოსოფიო ამბები და რა დამოკიდებულებაში არიან ისინი ამ აზროვნების ნამდვილ ისტორიასთან, ერთი მხრივ,

¹ ამ კამათში მონაწილეობას იღებდნენ დიმ. ბაქრაძე, ზ. კვიციანიძე, თ. ჟორდანიანი, ა. ცაგარელი, ალ. ხახანაშვილი, ნ. ბარნაბიშვილი, კ. კეკელიძე, დ. კარიჭაშვილი. საკამათო იყო — ვინ არის ავტორი ამ წიგნისა, იონანე ბატონიშვილი თუ იონა ხელაშვილი. 1927 წლიდან საკითხი საბოლოოდ გადაჭრილად ითვლება იონანე ბატონიშვილის ავტორობის სასარგებლოდ, რაც დამყარებულია იონა ხელაშვილის ერთ წერილზე, სადაც ავტორად დასახელებულია იონანე ბატონიშვილი. იხ. წერა-კითხვის საზოგად. ხელნაწერი № 1532.

და თვით იონას მსოფლგაგებასთან, მეორე მხრივ. ასეთმა კვლევამ უნდა გავარკვიოს — ხომ არ იყო იონა ხელაშვილი დაინტერესებული ეთქვა, რომ რაც ჩვენს ძეგლში მის სახელთანაა დაკავშირებული, ეს მისი, იონას აზრები კი არაა, არამედ ყოველივე ამას მას ალაპარაკებს იოანე ბატონიშვილი¹. დასახელებულ წერილს უდავოდ ეტყობა, რომ მასში იონას, ყოველ შემთხვევაში, სურს ვილაციას გააგებინოს, რომ მას „ალაპარაკებს“ იოანე ბატონიშვილი. რომ ავტორი „კალმასობისა“ არის სწორედ იოანე ბატონიშვილი და თუ იონა მოხსენიებულია იქ, ეს არ ნიშნავს, რომ იგი მონაწილე იყოს ამ საქმისა.

ეს ხაზგასმა იმისა, რომ იონა ხელაშვილი არაფერ შუაშია ჩვენი ძეგლის შედგენაში, რომ მას მხოლოდ „ალაპარაკებენ“, სხვა აზრის შემცველი არაა, თუ არა იმისა, რომ იონას განმეორებითი განმარტებით („ესე იგი“ და სხვ.) უნდა თავიდან აიცილინოს პასუხისმგებლობა იმისათვის, რაც მისი, იონას, სახელითაა ნათქვამი ჩვენს ძეგლში.

გაუგებრობას იწვევს ის გარემოებაც, რომ იონას თავის დასახელებულ წერილში ლაპარაკი აქვს სახელის შესახებ, რომელიც მან მოიპოვა; რომ მისი სახელი მკვდარი იქნებოდა, იგი, იონა, რომ „ისევ მეროკივე ყოფილიყო“. რით უნდა მოეპოვებია სახელი იონას? იმით, რომ მას იოანე ბატონიშვილი „დაბადების ოდენა“ წიგნში ალაპარაკებს?

აქ რაღაც გაურკვეველია და დამატებით გამოკვლევას საჭიროებს. ქართული ფილოსოფიის ისტორიას შეუძლია არ ჩაღრმავდეს ამ საკითხში.

მეტი მნიშვნელობისაა ის გარემოება, რომ იონა ხელაშვილი ჩვენს ძეგლში აქა-იქ პროგრესულ კაცადაა გამოყვანილი. ვიდრე იონას სახელით თვით ტექსტში გავეცნობოდეთ ისეთ ადგილებს, რომლებიც უფრო პროგრესულად მოჩანს, ვიდრე ეს იონას შეეფერებოდა, საკმარისია ერთ ასეთ ადგილზე შევჩერდეთ, სადაც იონა წარმოდგენილია როგორც მოწინავე შეხედულებათა ადამიანი.

ეს ადგილი ჩვენს ძეგლში მოთავსებულია მოგზაურობის მეცხრე დღის აღწერილობაში. ბაასი წარმოებს გიორგი ერისთავის შვილსა და იონა ხელაშვილს შორის და ეხება, არც მეტი, არც ნაკლები, ჩვენი დიდების — რუსთაველის შეფასებას. მოსალოდნელი იყო, რომ იონა ბერის მსჯელობა რუსთაველის შესახებ იმ ფარგლებში დარჩებოდა, რომელიც დამახასიათებელი იყო მისი წრისათვის. ამის შესახებ არ შეიძლებოდა იონას არ სცოდნებოდა. მიუხედავად ამისა, ბაასი მოულოდნელი მიმართულებით მიმდინარეობს. აი ეს ბაასიც²:

„იონა: რუსთაველი წერს: „კოკასა შინა რაცა დგას. იოიკე წარმოდინდება“.

¹ ზემოთ დასახელებულ წერილში იონა ხელაშვილი წერს: „თორმეტი წელიწადია მსწერს იონა ჩემს სახელზედა, ესე იგი მალაპარაკებს ყოველსავე სწავლასა სულიერსა და ხორციელსა“. იხ. დასახელებული ხელნაწერი. შეად. დ. კარიჭაშვილი, საქ.-ოს არქ. II, გვ. 187. საყურადღებოა, რომ იონა ხელაშვილმა საჭიროდ დაინახა გამოთქმა: „მსწერს ჩემს სახელსა ზედა“ საგანგებოდ განეშარტა: „ესე იგი მალაპარაკებს“ და სხვ.

² „კალმასობა“, დღე მეცხრე — ქ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის გამოცემა, ტომი პირველი, გვ. 53, ტფილისი, 1936.

გიორგი: ბერო, რა შენი საქმეა საარშოყო წიგნების სწავლა, ნუთუ თქვენმან წინამძღვარმან გასწავათ?

იონა: არა, „ვეფხვის-ტყაოსანი“ სწორედ ზნეთსწავლულება არს და ვინც როგორ იხმარებს, იმ ნაყოფს გამოიღებს“...

ამჟარაა, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ ასეთი გარკვეულად დადებითი შეფასება სრულიად შეუფერებლად გამოიყურება იონა ბერისათვის. რუსთაველის პოემის შესახებ იმის თქმა, რომ იგი „სწორედ ზნეთსწავლულება არს“, ეს მხოლოდ იონას თანამედროვე საზოგადოების მოწინავე ადამიანებს შეეძლოთ. იონა ხელაშვილს ამათ მიმართ თავისი საკუთარი, მისი წრისათვის დამახასიათებელი პოზიცია ეჭირა.

ეს გარემოება, ესე იგი იონა ხელაშვილი რომ ცოტა შესწორებულადაა წარმოდგენილი ჩვენს დიალოგებსა თუ მონოლოგებში, აგრეთვე ართულებს საკითხს ჩვენს ძეგლთან მისი დამოკიდებულებისა. მაგრამ მთავარია არა ეს, მთავარია, თუ რამდენად გამოდგა იონა ხელაშვილი XVIII—XIX საუკუნეთა ნიჯნაზე საქართველოში არსებული სააზროვნო ვითარების უკუმფენელად.

ეს ჩვენი ძეგლის ერთი მხარეა, განხილული ფილოსოფიურ-ისტორიული თვალსაზრისით. მეორე და არანაკლებ მნიშვნელოვანი სწორედ აღნიშნული თვალსაზრისით არის, სხვათა შორის, მცირეოდენი ექსკურსი ჩვენი ძეგლისა ქართულ ფილოსოფიურ წარსულში. ამ გარემოებას არ შეიძლება მნიშვნელობა არ ჰქონდეს, თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, რომ სხვადასხვა ფილოსოფიურ საკითხზე გაბმული მსჯელობისა და დალაგების გვერდით მოხსენიებულია (ლიტერატურისა და საეკლესიო მოღვაწეთა გვერდით) ფილოსოფიურ დარგში მოღვაწენი. ამჟარაა, რომ ჩვენი ძეგლი ასეთი საკომპოზიციო ხერხის დროს ითვალისწინებს იმ კავშირს, რომელიც არსებობდა ისტორიული განვითარების პროცესში ფილოსოფიურ შეხედულებათა და მათ მატარებელთა ანუ მქადაგებელთა შორის.

მართალია, როგორც გაირკვევა, ჩვენს ძეგლში ხშირადაა გადმოცემული ისეთი აზრთა წყობა, რომელსაც ქართული წარმოშობა არ ახასიათებდა — ეს ეხება მეტაფიზიკას, ლოგიკასა და სხვა ამისდაგვარ საკითხებს, მაგრამ ავტორმა (თუ ავტორებმა) იცის, რომ ეს შეხედულებანი ამა თუ იმ პირის მიერ იქნა ქართულ სააზროვნო სფეროში შემოტანილი და სწორედ ეს პირებია (ორიგონალურ მოაზროვნეებთან ერთად) მოხსენიებული მცირე მიმოხილვაში. ამდენად, ჩვენს ძეგლს აინტერესებს სწორედ ქართული ფილოსოფიური წარსული, დასახელებული ჰყავს (სხვათა შორის) სწორედ საამისო მოღვაწენი, მხოლოდ ერთი განსხვავებით. როგორც აღინიშნა, ქართული კულტურის წარსულის ფილოსოფოსი-მწიგნობარნი მოხსენიებულნი არიან მთელის სიდინჯით და პათოსით, ხოლო მათი საქმენი (დამოუკიდებელი თუ გადმოღებელი) ხუმრობისა და გართობის ერთ-ერთი კომპონენტთაგანია.

ამაშია, ჩანს, ჩვენი ძეგლის ღრმა ფილოსოფიური მიდგომა საქართველოს ეროვნული ბედისადმი მისი თანამედროვეობაში.

რაც შეეხება ფილოსოფოს-მწიგნობართა მოხსენიებას, ცხადია, რომ ამა აზის თავისი ღრვის ბეჭედი. ფეოდალური რეაქციის პირობებში, რაც ხელს

უწყობდა კლერიკალურ, რეაქციონურ განწყობას, ქართველი მოაზროვნე-მწიგნობარნი ვერ წარმოდგებოდნენ ჩვენ წინაშე XVIII საუკუნის მიწურულისა და XIX ს. დასაწყისის სააზროვნო განწყობის წარმომადგენლის მიერ მოწოდებულ, თუ არა ასეთივე, კლერიკალურ სამოსელში. აქ საინტერესოა აღვადგინოთ რამდენიმე დახასიათება ძველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა, რომელიც მოწოდებულია ჩვენს ძეგლში. ეს მშვენიერ საშუალებას იძლევა თვით ჩვენი ძეგლის განწყობის აღსადგენად და იმავე დროს მოგვცემს საშუალებას ნათელი გავხადოთ გზა, რომლითაც მიდის (იონა ხელაშვილის სახით) ავტორი ძველი სააზროვნო იდეების დალაგებისას.

ავიღოთ რამდენიმე მთავარი ნიმუში.

ყურადღების ღირსია, რომ ჩვენი ძეგლი, აღნიშნული კლერიკალური განწყობის გამო, თუმცა პეტრე ქართველით იწყებს თავის ისტორიულ მოხსენიებას, მაგრამ ფრიად მაჩვენებელია სწორედ ეს მოხსენიება¹. ცნობილია, რომ პეტრე ქართველს (იბერს) არ იხსენიებდნენ ერთ ხანს საქართველოში. ოფიციალური ეკლესიის მასთან დამოკიდებულება ევალებადი იყო. მისი ბიოგრაფიის გადამუშავებასთან დაკავშირებით ხდებოდა ეკლესიის მისკენ შემობრუნება. ჩვენი ძეგლის ავტორს (თუ ავტორებს) მაინც აურჩევიათ ის ვარიანტი, როცა პეტრე ქართველი „წმინდათა“ რიცხვში იგულისხმებოდა. ეს საკმაოდ მაჩვენებელი იყო იმ მხრივ, რომ ერთი უადრესი ქართველი მწიგნობარ-მოაზროვნის ასეთი მოხსენიება შესაძლებელი გახდა მისი ცხოვრების ისტორიის ისეთი გადაკეთების შედეგად, რაც სინამდვილესთან ოდნავადაც არაა დაკავშირებული². ამ გარემოებაზე შეჩერებას ის აზრი აქვს, რომ ნათელი ხდება, რა საფასურით მოიპოვებოდა პეტრეს ხსენების უფლება.

ეს პეტრე რომ ჩვენთვის ცნობილი პეტრე იბერია, დასტურდება ჩვენი ძეგლის ცნობიდან, სადაც ნათქვამია: „წარვიდა იერუსალიმად, და... იქმნა მწყემსმთავარ მიამოს ქალაქისა“³. ცხადია, რომ ქალაქის სახელი „მიამო“ შეედომითაა გადმოცემული და აქ უნდა იყოს ქალაქი მაიუმი, რომელშიაც იყო მღვდელმთავრად პეტრე ქართველი (იბერი). წარმოშობისა და მამის სახელის (ვარას — ბაქარი) გვერდით, რომელიც აგრეთვე შეცვლილი ჩანს (ბაქარი — ბაკურის ნაცვლად), ეს ცნობა მაიუმის („მიამოს“) შესახებ სწორია. სხვა უველაფერი გადაკეთებული და შემცდარია: პეტრეს არ აურჩევია „სიყრმიდგან ღვთის მსახურება“, იგი მონაზონი არ წასულა იერუსალიმს, არამედ წა-

¹ „წმიდისა პეტრე ქართველისათვის“, ასეა მოხსენებული პეტრე ჩვენს ძეგლში, „კალმასობა“, ტომი მეორე, კ. კვეკელიძისა და ალ. ბარამიძის გამოცემა, თბილისი, 1948, გვ. 136. ფაქტური მასალა პეტრე ქართველის შესახებ მეტად არეულად და შეცდომებითაა გადმოცემული.

² იქვე.

³ თუ ზაქარია ქართველის მიერ შემონახული პეტრეს ცხოვრების აღწერილობა ზეცნიერთა ფრიად უარყოფითი შეფასების საგანი გახდა, რას იტყვოდა შეცნიერება დასავლეთში, მას რომ „კალმასობის“ მიერ დაცული პეტრეს ბიოგრაფიის ეს ვარიანტი ჩაჯარნოდა ხელში, იხ. ამის შესახებ ჰონიგმანი, „პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისეს ნაწერები“, Bruxelles, 1952.

ვილა ერის კაცი და იქ აღიკვეცა. არავითარი მღვდელმთავრობა პეტრეს არ „მიუღია“, არამედ იძულებული იყო დასთანხმებულიყო თავზე მოხვეულ მღვდელმთავრობას მაიუმში. შემცდარია, აგრეთვე, გარდაცვალების (და მასთან, საერთოდ, ცხოვრებისა და მოღვაწეობის) თარიღი. ის თითქოს 381 წელს გარდაცვლილა, რის მიხედვით IV საუკუნის მოღვაწე გამოდის.

დღეს მეცნიერებისათვის პეტრე იბერის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ხანა გამოკვეთულია: იგი გარდაიცვალა მიახლოებით 491 წელს. მაშასადამე, მისი მოღვაწეობა, ცხადია, მოდის V საუკუნეზე.

ყველა ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენს ძეგლში გადმოცემულია პეტრე იბერის ამბავი სწორედ იმავე პრინციპის მიხედვით, როგორც იყო მიღებული ოფიციალური ეკლესიის მიერ, ესე იგი მისი ბიოგრაფიის სრული გადაკეთების შედეგად. ჩვენთვის ეს მოვლენა ცნობილიცაა და გასაგებიც, მაგრამ დღეს, როცა პეტრე იბერის საკითხი გარკვეულია, გასაგები ხდება, რომ სხვანაირად ეკლესიის გავლენის გამო არ ხერხდებოდა პეტრე იბერის სახელის ხსენება. ამ გზას აღვია ჩვენი ძეგლიც და ამაშია მისი ნაკლიც და ღირსებაც: ნაკლი იმდენად, რამდენადაც ჩვენი ძეგლი კლერიკალურ თვალსაზრისზე დგას, ხოლო ღირსება იმდენად, რამდენადაც „კალმასობა“ იძლევა თავისი დროის სააზროვნო განწყობის ნამდვილ სურათს¹.

ჩვენი ძეგლი იხსენიებს ათონელ დიდ მოღვაწეთ — ექვთიმეს („ექვთიმეს“) და გიორგის ცალ-ცალკე. აღნიშნავს, რომ ექვთიმე ათანასეს მონასტრის წინამძღვარი იყო. აღნიშნულია მისი სიბრძნისმოყვარეობის ფრიაღობა და რომ იგი იყო „დიდი ღვთისმეტყველი“. ამრიგად, ჩვენი ძეგლისათვის საიდუმლოებას არ წარმოადგენდა, რომ ექვთიმე უპირველესად ფილოსოფოსი ანუ „სიბრძნისმოყვარე“ იყო. ეს წინ წამოწევა ექვთიმეს ფილოსოფიური მოღვაწეობისა, რაც ყოველთვის არ კეთდება ხოლმე, ფილოსოფიური იდეებისა და სისტემების გადმოღება-განვითარებასთან დაკავშირებით, მნიშვნელოვან გარემოებად უნდა ჩაითვალოს.

აქაც და მრავალ სხვა შემთხვევაში (არსენისა, კვლავ არსენისა — იყალთოელისა და სხვ.) ჩვენი ძეგლი განსაკუთრებული ხაზგასმით აღნიშნავს ძველ ქართველ მწიგნობართა მიერ ბერძნული ენის ზედმიწევნით (თითქმის ქართულის თანაბრად) ცოდნას. ამ გარემოებას ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა როგორც ქართული წარსული კულტურის ისტორიისათვის, ისე, საერთოდ, ამ კულტურის განვითარების ძალისა და თავისებურებისათვის. ეს მნიშვნელობა, სანწესხაროდ, ყოველთვის არაა შეგნებული მეცნიერებაში და იგი აღუნიშვნელი რჩება, ამ გარემოების მნიშვნელობა გადადის გარკვეულ უპირატესობაში, თუ

¹ ასეთ გადაკეთებას წარმოადგენს, როგორც ცნობილია, ქართულ ენაზე დატული პეტრე იბერის ცხოვრება (შეად. ნ. შარის გამოცემა *Жизнь Петра Ибера* (ცხოვრება პეტრე იბერისა), II. П. сб.—47-XVI, СПб, 1896, გვ. ქართ. ტექსტისა 1—78, რუსულისა 81—115). ჯერ მაკარიმ—პაქარიას სირიული ტექსტის მთარგმნელმა და პირველმა რედაქტორმა და შემდეგ პავლეშ პირველად გაჩარხეს პეტრეს ბიოგრაფიის გადაკეთების საქმე. ამ ცვლილებათა შესახებ იხ. *Bardenhever, Geshich. d. altkirch. Litteratur.*, IV, გვ. 319, შემდ.

გაეხსენებთ, რომ არც ერთმა დიდმა კაცმა დასავლეთის სააზროვნო-ლიტერატურულ ვითარებისა — ფილოსოფიაში ავგუსტინემ და თომა აქვინელმა და დასავლეთის რენესანსის მებაიარაღტრებმა პეტრარკამ და ბოკაჩიომ — ბერძნული ენა არ იცოდნენ. ისინი მოკლებულნი იყვნენ საშუალებას არათუ ეწერათ ბერძნულად, რაც ქართველ ადრინდელ მწიგნობარ-მოაზროვნეთათვის ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა, არამედ ორიგინალში გასცნობოდნენ იმ ძეგლებს, რომლებზედაც ისინი უშუალოდ მუშაობდნენ.

ჩვენი ძეგლი აღნიშნავს ექვთიმეს შესახებ, რომ ის იყო „ელინურთა ენათა მეცნიერი, რომელმანც მრავალნი საღმრთო წერილნი გარდმოიღო ქართულსა ენასა ზედა და განგვიმრავლნა წერილნი“¹. მიუხედავად ამისა, აქაც უურადღებას იპყრობს ერთი გაუგებარი გარემოება. ჩვენი ძეგლი, ცხადია, ექვთიმეს შემდეგ გიორგი ათონელს იხსენიებს, მაშასადამე. იცნობს მას და მის ნაწერებს და იმის შემდეგ გაუგებარი ხდება, რატომ ლაპარაკობს იგი ექვთიმეს შესახებ, რომ მისი მოღვაწეობა გამოიხატა მხოლოდ ბერძნულიდან ქართულ ენაზე წიგნთა გარდმოღებაში². ამ გარემოების ახსნა აღვიღია იმ მიზნით, რომელსაც ემსახურება ჩვენი ძეგლი: „მრავალნი საღმრთო წერილნი“ კლერიკალური თვალსაზრისისათვის უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე, ვთქვათ, ამბავი აბუკურასი, რომელიც ქართულ ათვისებაში რომანული სიუჟეტის პოემას დაუკავშირდა, ან, თუ გნებავთ, ინდოთ მეფის აბენესის მოქცევის ამბავი, ბერძნულ ვარიანტში მოცემული ფილოსოფიური ჩანარებით.

ასეთმა, განსაკუთრებით, კლერიკალურმა მიდგომამ ააცდინა ჩვენი ძეგლი ექვთიმეს სწორედ საღმრთისმეტყველო-სიბრძნისმოყვარულ თვალსაზრისს და ექვთიმეს სათანადო მოღვაწეობის წინ წამოწევას. გიორგი ათონელის დახასიათებაში აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ „გიორგი ათონელი იყო ხელვითთა და საქმითთა ხელოვნებათა შინა სრული“³, აქ აღნიშნული განსხვავება „ხელვითთა“ და „საქმითს“ შორის ზუსტად გადმოგვცემს იმ შეხედულებას ადრინდელ ქართულ აზროვნებაში, როდესაც ანტიკურ ფილოსოფოსთა მიყოლით (განსაკუთრებით არისტოტელესი) მიღებულია ასეთივე დაყოფა. ხდება აქ არისტოტელეს მიერ ბერძნული ზმნის „თეორეინ“-ის (კერეტის, ხილვის) ხმარებას გულისხმობს, რასაც მოქმედებითი ანუ საქმითი თვალსაზრისი უპირისპირდება. ამდენად ნათელია, რომ ჩვენს ძეგლში ამავე ადგილზე ხმარებული ტერმინი „ხელოვნება“ არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს გაგებული პირდაპირის მნიშვნელობით, არამედ როგორც დახელოვნება. ამას მიუთითებს სიტყვა ს რ უ ლ ი, რასაც აზრი ეძლევა არა სრული ხელოვნების კონტექსტში. არამედ სრული დახელოვნების შემთხვევაში.

აღსანიშნავია თანამედროვეობის გამოვლენის თვალსაზრისით, რომ გიორგი ათონელი დახასიათებულია როგორც „დიდი ღმრთისმეტყველი და დოღმატი-

1 ბ ა რ დ ე ნ ჰ ე ვ რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 170.

2 „ელინურთა ენათა მეცნიერი, რომელმანც მრავალნი საღმრთო წერილნი გარდმოიღო ქართულსა ენასა ზედა“... ასე აღნიშნავს ჩვენი ძეგლი და სდუმს იმის შესახებ, გარდაიღო თუ არა ექვთიმემ, პირიქით, ქართული ენიდან ბერძნულზე ესა თუ ის ნაწარმოები.

3 გიორგი ათონელის შესახებ, „კალმასობა“, დასახელებული გამოცემა, გვ. 171.

კოსი“. XVIII საუკუნის მიწურულისათვის ფეოდალური რეაქციის მიერ შექმნილ სააზროვნო ვითარებაში დოგმატიკოსობა ღირსებადაა აღიარებული¹. ჩვენს ძეგლს რომ ნათელი წარმოდგენა აქვს გიორგი მთაწმიდელის საგანმანათლებლო მოღვაწეობის შესახებ, ჩანს ამ დარგში მისი მოღვაწეობის საგანგებო აღნიშვნისაგან.

შევჩერდეთ კიდევ ორ შემთხვევაზე და ისტორიული ხილვა ჩვენი ძეგლისა ნათელი გახდება.

ჩვენი ძეგლის ავტორი უფრო მკაფიოდ ეხება იოანე პეტრიწსა და ეფრემ მცირეს. მათ შორის ისტორიული დამოკიდებულება ძეგლს სწორად აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ იოანე პეტრიწი მაინც უფრო აღრეა მოხსენიებული². ეფრემისა და პეტრიწის მოხსენიების ტექსტის აღრევა აშკარა ამბავია, თუ ამ ორ ადგილს შევადარებთ. იოანე პეტრიწის ნამოღვაწარის დახასიათებისას ბევრი რამ სწორადაა აღნიშნული, თუმცა სიზუსტე დაცული არაა და, მაგალითად, „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ მოყვანილია ისე, რომ არ ჩანს თუ ეს ნაწარმოებია.

მთავარი მაინც ეს არ არის. მთავარია ის, რომ პეტრიწის მოხსენიებაში ნათქვამია, მან — პეტრიწმან — „თარგმნა დიონოსის არეოპაგელის ღვთისმეტყველება“. რა თქმა უნდა, აქ აშკარა გაუგებრობაა. ამიტომაცაა ეფრემ მცირის მოხსენიებაში იმავე ავტორს უწერია „და სთარგმნა ფილოსოფია (ეფრემმა) და სხვანიცა წერილნი“-ო.

ეს სრული გაურკვეველობაა: რას უნდა ნიშნავდეს გამოთქმა — „სთარგმნა ფილოსოფია“? ვისი, რომელი — ბუნებრივად ჩნდება საკითხები. იქნება ასევე გაურკვეველი სიტყვის „სხვანიცა წერილნი“ ქვეშ იგულისხმება ეფრემის ის დიდი საქმე, რომელიც სწორედ „დიონოსი არეოპაგელის ღვთისმეტყველების“ გადმოღებაში გამოიხატა? ხომ არაა საფიქრებელი, რომ ამ გარემოების, როგორც უაღრესად ოდიოზურის, აშკარად თქმის ნაცვლად ეფრემ მცირეს ეს დიდი მთარგმნელობითი საქმე ავტორმა შეფრთხივით გვამცნო პირობების მიხედვით?

ეს ასე არაა. „დიონოსი არეოპაგელის ღვთისმეტყველების“ ხსენება რომ აკრძალული არ ყოფილა, ეს ჩანს ამ ამბავის ი. პეტრიწისათვის მიწერისაგან. წინააღმდეგ შემთხვევაში სრულიად უხეირო მდგომარეობა შეიქმნებოდა: იოანე პეტრიწის მიმართ დიონოსი არეოპაგელის ხსენება ნებადართული აღმოჩნდებოდა, ხოლო ეფრემ მცირეს მიმართ, რომელმაც, ცნობილია, ეს საქმე მართლაც გაკეთა, დაუშვებელი³. ისე კი, იოანე პეტრიწის დახასიათება მოკლე

1 დასახელებული ნაშრომი და ადგილი.

2 „მან — წერს ავტორი ეფრემ მცირეს შესახებ — აღზარდა სწავლასა შინა ქართლისა ენისაა იოანე ფილოსოფოსი და ასწავაცა ბერძნული, რომელიცა წარიგზავნა მეფეთაგან ათინას კვალად სწავლისათვის იოანე“. ამრიგად, ეფრემ მცირეს მოხსენიებაში აქ მაინც კიდევ იოანე პეტრიწზეა ლაპარაკი. დასახ. ნაშრომი, გვ. 175.

3 სამწუხაროდ, „კალმასობის“ დასახელებული გამოცემის რედაქტორებს (გამომცემლებს), უაღრესად კვალიფიციურ მეცნიერებს, არ ყოფნიათ დრო ტექსტს დაკვირვებოდენ და ეს აღ-

და შესანიშნავია, შეიცავს იოანეს გონებრივი მონაცემების ზუსტ დაბასათებას. ავტორი არ უშვებს შემთხვევას აქაც აღნიშნოს ის მრავალმნიშვნელოვანი გარემოება, როგორსაც წარმოადგენდა ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა მიერ ბერძნული ენის ზედმიწევნით ცოდნა. როგორც ითქვა, ამ გარემოებას, რომელიც ქართული კულტურის ისტორიას სრულიად თავისებურ ყალიბს აძლევს, ჩვენი ძეგლი განსაკუთრებულად აღნიშნავს¹.

აქაც, როგორც სხვა შემთხვევებში, ჩვენი ავტორი არაა ყოველთვის საქმისკურსში. ეს ეხება განსაკუთრებით პეტრიწის სახელწოდებას, რასაც ავტორი სიტყვა ქვის მფხეკელიდან აწარმოებს². ასეთივე ხასიათისაა სხვა ბიოგრაფიული ცნობების დეტალები. დამახასიათებელი მაინც ისაა, რომ ავტორი დაასკვნის — „და მრავალნი წმინდათა ცხოვრება გარდმოიღო“, რაც ჩვენი ავტორის თანამედროვე სააზროვნო ვითარებისათვის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა.

ეფრემ მცირის შესახებ ცნობები, როგორც აღინიშნა, გადაჭარბებულია იოანე პეტრიწის შესახებ ცნობებთან და, ამდენად, საკუთარ შინაარსს მნიშვნელოვნად მოკლებულია. თუ სააზროვნო დარგში ამის გამო რაღაც ყრუ ხსენებაა „ფილოსოფიის“ თარგმანის შესახებ, სამაგიეროდ საკმაოდ ვრცელადაა მოხსენიებული ეფრემის საზოგადოებრივი მოღვაწეობა.

შეიძლება მოკლედ აღინიშნოს ჩვენი ავტორის მოხსენიება, განკუთვნილი არსენ ჩუალთოელისათვის, რომელიც დახასიათებულია, აგრეთვე, ღვთისმეტყველ-ფილოსოფოსად³, იეზეკიელისათვის — „დიდი ღვთისმეტყველ-ფილოსოფოსი“. ეს იეზეკიელი, რომელსაც უდავოდ თავისი ადგილი უჭირავს ქართული აზროვნების ისტორიაში, დამოუკიდებელი ადგილის მქონეა ამ ისტორიაში. ჩვენს ავტორს ეს გარემოება არ გამოჩენია და იმასაც კი აღნიშნავს, რომ იეზეკიელი არათუ განსხვავდებოდა ი. პეტრიწისაგან, არამედ უპირისპირდებოდა მასაო⁴.

ასევე სხარტად და არცთუ საქმის უცოდინარად არის მოწოდებული იოანე შავთელის მოხსენიება. ჩვენს ავტორს საგანგებოდ აქვს აღნიშნული, რომ ეს

გილი გავსწორებით. რამდენადაც აქ ტექსტში აშკარა აღრევა გვაქვს, რედაქტორები ამას მაშინვე გაასწორებდნენ, საჭირო იყო მხოლოდ ამ ტექსტუალური აღრევის შემჩნევა.

¹ იგი იოანე იყო — წერს ავტორი — გონება-მაღალი და დიდი ღვთისმეტყველ-ფილოსოფოსი, ზედმიწევნით ბერძნულსა და ქართულსა ენასა ზედა... იქვე, გვ. 174. აღსანიშნავია, რომ ჩვენი ძეგლი ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეთა ო რ ე ნ ი ა ნ ო ბ ა ზ ე ლ ა პ ა რ ა კ ო ზ ს ყოველთვის.

² ჩვენს ავტორს, ჩანს, არ აქვს ცნობა იმის შესახებ, რომ სახელდება პეტრიწი, მართალია, კლდისაგან იწარმოება, მაგრამ ეს დაკავშირებული იყო „პეტრიწის მთებთან“ ბულგარეთში, სადაც იყო პეტრიწის მონასტერი. ბერძნები „ჩ“-ს ვერ გამოთქვამდნენ და პ ე ტ რ ი წ ი ს ნ ა ც კ ლ ა დ ა მ ბ ო ბ დ ე ნ „პეტრიწი“... ამის შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომი. „პედ. ინსტ. შრომები“, თბილისი, 1932 წ.

³ დასახელებული ნაშრომი, გვ. 175.

⁴ „რომელსა (ე. ი. იეზეკიელის — შ. ნ.) მოძღვრებით შეუსწორებინებს“, ჩანს, რომ ზოგ შემთხვევაში ჩვენი ავტორი არაა საქმის ცოდნას მოკლებული.

იოანე შავთელი იყო „მწერალი თამარ მეფისა“. ეს აღნიშვნა თანამდებობრივ მოვლენას არ უნდა ეხებოდეს, რაც იქიდან ჩანს, რომ შავთელს დაუწერია „თამარ მეფისა შესხმანიცა“ იამბიკოდ. ეს ლექსი იმდენად სრული ყოფილა, რომ „შოთა, მესტიხე დიდი ქართველთა შორის, უმჯობესად რაცნდა თავის ზედა“ და იგივე შოთა, ავტორის თქმით, „აქებს თვისსა ქმნილსა ისტორიასა შინა „ვეფხისტყაოსნად“ წოდებულსა“. საინტერესოა, რომ ჩვენს ავტორს არ გამოპარია ისეთი დეტალი, როგორცაა შოთას მიერ თავისი პოემის დასასრულში მოხსენიება იმ შავთელისა, „ლექსი მას უქქეს რომელსა“, და ამავე დროს მას ეს რუსთველური პჭკარი დასაწყისიდან არ გაუთვალისწინებია. ასე რომ ყოფილიყო, ჩვენი ავტორი აღარ იტყოდა შავთელზე: „ამან შეთხზნა შაირნი წერილნი, „დილარიანად“ წოდებული ისტორია“-ო¹. ჯერ ერთი, ჩვენი ავტორი საჭიროზე მეტ თავისუფლად ეპყრობა სალექსო ენარებს: იოანე შავთელი არავის უქია (არც შოთას და არც სხვას) შაირისა და იამბიკოსათვის. მეორეც ისა, რომ იოანე შავთელის სახელთან ერთად შოთა რუსთაველი (რომლის ავტორიტეტს ენდობა ჩვენი ავტორი) იხსენიებს მის თხზულებას „აბდულმესიანს“ და არა „დილარიანს“.

დამახასიათებელია, რომ ჩვენი ავტორი ცალკე გამოპყოფს „ერისკაცთა პიიტეოსებს“, რომელთა სათავეში ათავსებს რუსთაველს. ეს ცალკე გამოყოფა ერისკაცთა პიიტეოსებისა საეგებით ეთანხმება ჩვენი ავტორის კლერიკალურ განწყობას. ეს ჯგუფი, რუსთაველის გარდა, წარმოდგენილია სარგის თმოგველით, ჩახრუხაძით, ძაგნაკორელით და სხვ.

გაუგებრობას იწვევს აქ „დილარგეთის“ დასახელება საერო პიიტეოსთა შორის და, რაც მთავარია, მისთვის „დილარიანის“ ისტორიის „ქმნის“ მიწერა².

რუსთაველის მთელი პანეგირიკია ჩვენს ძეგლში მოცემული. ჩვენთვის, ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ის, რომ ჩვენი ძეგლისათვის რუსთაველი „იყო ფილოსოფოს-ღვთისმეტყველი“. ჩვენი ავტორი რუსთაველზე ავრცელებს იმ ნიშანს ყოველის უწინარეს, რომლითაც ის ქართველ მწიგნობარ-მოაზროვნეებს (არა საერო პიიტებს) ახასიათებს. რუსთაველის შემოქმედების ეს სააზროვნო განწყობა ყველაზე წინაა წამოწეული ჩვენი ძეგლის მიერ³.

ასეთია ის ერთი მხარე „კალმასობისა“ თუ „ხუმარსწავლისა“, რომელიც იძლევა სურათს, როგორ წარმოუდგენია თავისი წარსული XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე ქართველ მწერალსა და მოაზროვნეს. ეს სურათი მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ ირკვევა საქართველოს სააზროვნო ვითარება აღნიშნულ პერიოდში. ჩვენ არ მოველოდით და არც გვესაჭიროებოდა განსაკუთრებული ტრაქტატი ანუ გამოკვლევა აღნიშნული დროის სააზროვნო ვითარების შესა-

1 დასახ. ნაშრომი, გვ. 178.

2 „დილარგეთ იყო კაცი მეცნიერი, ქართულსა ზედა მწერლობითა გამოცდილი... ამან ქმნა ისტორია „დილარიან“, საამოდ სასმენელი ყოველთაგან“. დას. ნაშრ., გვ. 185.

3 „იყო ფილოსოფოს-ღვთისმეტყველი, საღმრთოთა და საეროთა წერილთა შინა გამოცდილი“. საზოგადოდ, მთელი დახასიათება რუსთაველისა მაღალი ტონითა და ენთუზიაზმითაა გაქართული.

ხებ. ჩვენთვის მეტი მნიშვნელობა აქვს, რომ საქართველოს დაკნინების პერიოდში, როდესაც ფეოდალურმა რეაქციამ ძირი გამოაცალა საქართველოს სახელმწიფოებრივ დამოუკიდებლობას, ვიცოდეთ რით ცხოვრობდა სააზროვნო ისტორიის დარგში ის ფართო საზოგადოებრივი წრე, რომელიც ავტორის მიერ არჩეული საკომპოზიციო ხერხის წყალობით ფართო ტილოდ იშლება.

რა თქმა უნდა, „კალმასობა“ არ ისახავდა მიზნად აზროვნების ისტორიის მოცემას საქართველოს სინამდვილის ნიადაგზე. მისი მიზანია, საერთოდ, ერთგვარი გადახედვა საქართველოს ისტორიის ჩამავალი მზის სხივზე სამშობლოს წარსულისათვის, მისი მიღწევებისათვის, მის მოღვაწეთა საქმიანობისათვის და ამ სახით შემოსვლა XVIII—XIX საუკუნეთა ვითარებაში.

ეს გრანდიოზული ამოცანა იმდენად რთული და კომპლექსური იყო, რომ მისი მხოლოდ ერთი მხარე — სააზროვნო-საფილოსოფიო ცალკე კვლევის საგანი შეიძლება იყოს. ამის შემდეგ, რაც „კალმასობის“ საერთო გამოყენებისათვის შეეჩერდით იმ პირთა შერჩევაზე, რომლებიც ფილოსოფიურ აზროვნებასთან იყვნენ დაკავშირებულნი, მორიგე ამოცანაა ჯერ-ჯერობით, ვიდრე სპეციალურ განხილვაზე გადავიდოდეთ, ასეთივე ზოგადი მოხილვა საკითხთა, რომლებიც ფილოსოფიურ აზრთა დალაგებისათვის იქნა შერჩეული ჩვენს ძეგლში.

სხვადასხვა საფილოსოფიო დარგი, თემა თუ საკითხი საქმას სიფართოვით არის ჩაქსოვილი ჩვენს ძეგლში. მართალია, იშვიათი, თითქმის ენციკლოპედიური საზომით გაშლილი მეცნიერებათა დარგებია მასში მოცემული, მაგრამ ერთ მთლიან, სისტემატიურად დალაგებულ დარგს, სხვების გვერდით, წარმოადგენს ფილოსოფია. ვიდრე ფილოსოფიის ცალკეული დარგის კვლევაზე გადავიდოდეთ, საჭიროა გაიჩვენეს — რა საკითხები და რა თანმიმდევრობაში არის აღებული ფილოსოფიიდან და შეტანილი ჩვენი ძეგლის შინაარსში. აი, ეს თანმიმდევრობა და მისი განხილვის საგანი და მეთოდი შეადგენს ჩვენი კვლევის მიზანს „კალმასობის“, როგორც XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ვითარების გამორკვევა.

გადავხედოთ ამ მხრივაც ჩვენს ძეგლს.

უდავოა, რომ „კალმასობაში“ მთავარია არა მისი მხატვრული ნაწილი: იგი ისეთივე გარეგნული ფორმაა გარკვეული იდეური საქმისათვის გამოყენებული, როგორც ეს ცნობილია სხვა ანალოგიურ შემთხვევაში. კერძოდ, რაც შეეხება ფილოსოფიის ისტორიას აქ, ცხადია, მთავარია არა მობაასე პირთა რაოდენობა, მდგომარეობა თუ განწყობა, არამედ ის იდეები ანუ იდეათა სისტემა, რომლის გადმოცემას მიზნად ისახავს ჩვენი ძეგლი. რა თქმა უნდა, ლიტერატურის ისტორიას აქვს სრული უფლება მიუღდეს „კალმასობას“ როგორც მხატვრულ ნაწარმოებს, ისე როგორც, მაგალითად, მსოფლიო ლიტერატურის ისტორია უდგება ერაზმ როტერდამელის „სიბრიყვის ქებას“¹. აღსანიშნავია, რომ „კალმასობა“ უფრო მრავალმხრივი და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო ფი-

¹ ე რ ა ზ მ ი, *Laus stultitiae*.

ლოსოფიურია, ვიდრე ერაზმის თხზულება, მაგრამ ქართული ლიტერატურის ისტორიას ვერვინ წაართმევს უფლებას განიხილოს ჩვენი ძეგლი, როგორც ქართული მხატვრული შემოქმედების შესანიშნავი რეალისტური ძეგლი. ეს არ ნიშნავს, რომ ამან, მეორეს მხრივ, ოდნავად მაინც აკრძალოს იმავე ძეგლში მოთავსებული მეცნიერების მრავალი დარგის ფართო განხილვა.

რაც შეეხება ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, ჩვენს ძეგლში განხილულია ანუ, უფრო სწორად, ერთხელ კიდევ თვალგადავლელურია თითქმის ყოველივე ის, რითაც უცხოვრია ქართულ აზროვნებას საუკუნეთა განმავლობაში. რა მიზნითაა ეს გაკეთებული, ამის გარკვევა, როგორც აღინიშნა, საგანგებო კვლევას მოითხოვს და, ყოველ შემთხვევაში, დღეს-დღეობით ჩვენი მიზნებისათვის გადაუღებელ საკიროებას არ წარმოადგენს. ჩვენთვის მთავარია — რა სახით ასწია XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე ქართულმა აზროვნებამ თავისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. ამ საკითხს ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის ის ფასი და ღირებულება გააჩნია, რომ მეტად თუ ნაკლებად გაირკვეს — რა გონებრივი ტვირთით მოვიდა რუსულ აზროვნებასთან ურთიერთობაში ქართული აზროვნება. ცხადია, რომ ზოგადი გამოთქმა — ქართული აზროვნება — ყოველთვის გულისხმობს იმ გარკვეული საზოგადოებრივი წრეების აზროვნებას, რომელიც ამა თუ იმ კონკრეტულ პირობებში წინ არის წამოწეული და თავის გავლენას ავითარებს.

უნდა აღინიშნოს, რომ „კალმასობის“ შინაარსში ჩართულია, ანუ, უფრო სწორად, „კალმასობის“ მხატვრულ-ლიტერატურულ საფარს ქვეშ, სხვათა შორის, განვითარებულია ფილოსოფიის თითქმის ყველა დარგი — ლოგიკით დაწყებული და ეთიკით გათავებული. ამის გვერდით მოცემულია რამდენიმე საინტერესო ცდა ფილოსოფიის მონათესავე დარგების დამუშავებისა: ფსიქოლოგიის პრობლემების, მათემატიკის ფილოსოფიისა და ენათმეცნიერების ფილოსოფიის!

მართალია, ყველას კარგად ესმოდა, დიმ. ბაქრაძიდან დაწყებული ჩვენს დრომდე, რაოდენ დიდია „კალმასობის“ მეცნიერული ნაწილის მნიშვნელობა, მაგრამ მასზედ მაინც არ ჩერდებოდნენ. ეს გარემოება გასაგებია: მეტად დიდი და მრავალსახოვანია ეს ნაწილი. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ამ დიდმა საქმემ, რომელიც გაკეთებულია საქართველოს გაჭირვებისა და ამ გაჭირვების ერთხელ კიდევ გონებრივი რეფლექსიის ეამს, არ ჰპოვოს ოდესმე დამუშავება-დაბეჭდვის მხრივ დღის სინათლე. ცხადია ისიც, რომ ეს უნდა მოხდეს დარგობრივად, ყოველ შემთხვევაში, თავდაპირველად. მოკლე მოხსენიება ამ ნაწილისა და ამით დაკმაყოფილება დაუშვებელია.

არაა საკმარისი „კალმასობის“ შესახებ განცხადებულ იქნეს: „ჩვენ არ

1 აღსანიშნავია, რომ „კალმასობის“ გამომცემლებს ძალიან ცოტა უზრუნველათ იმ შინაარსისათვის, რომელიც მასშია განვითარებული. ზოგ მათგანს უცდია ძეგლის გამომცემის დროს ნაწილობრივ მაინც მოეცა ეს მეცნიერული შინაარსი. ასეთია, მაგალ., ზაქარია კიკინაძის გამოცემა, თბილისი, 1895 წ., გვ. 122, 123, 261 და სხვ. პროფ. ე. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის გამოცემაში აღწანილია რომელ ადგილს რა ფილოსოფიური (და საზოგადოდ მეცნიერული) ჩანარობაა გაკეთებული. უნდა აღინიშნოს, რომ ფილოსოფიაში ეს მითითებანი ყოველთვის არაა სწორი.

გვიჩვენებია ყველა საგნები, რომელნიც ამაში განმარტებულნი არიან, ესე იგი, დიალექტიკა, მეტაფიზიკა¹. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მთავარია ის, რაც არ მოიხსენია დ. ბაქრაძემ.

სამაგიეროდ, ჩვენს ისტორიკოსს თითქმის სწორად აქვს მოცემული ჩვენი ძეგლის საერთო დახასიათება: მან კარგად იცის, რომ XVIII ს. მიწურულისათვის მთავარი იყო საქართველოს მაშინდელი მდგომარეობის შეგნება და, ამავე დროს, „მსოფლიო მეცნიერებაზე“ მსჯელობა².

ჩვენთვის მთავარია იმის გამოყოფა, რაც ფილოსოფიური ნააზრევის ხაზით შედიოდა ჩვენი ძეგლის მიერ იმ მიზნის განხორციელებაში, რასაც წარმოადგენდა საქართველოს მდგომარეობის შესახებ ცნობა მეთვრამეტე საუკუნეში.

ფილოსოფიური მასალა, რომელიც ნაჩვენებია „კალმასობის“ გამოცემულ ეგზემპლარებში, ხან ეხება ფილოსოფიურ დარგს, როგორცაა ლოგიკა, მეტაფიზიკა, დიალექტიკა, ხან — ცალკეულ საფილოსოფიო საკითხს, მაგალითად: ოთხი ელემენტის საზღვართა წიგნის განმარტებას, საფილოსოფიო საუბარს, იდეათათვის, გულისხმისყოფასა და ნებისათვის. ზოგ შემთხვევაში ლაპარაკია ცალკეულ, საქართველოს ფილოსოფიურ წარსულში ცნობილ წიგნებზე: „ხუთთა ხმათათვის“ (პორფირას), „პერიერმინიაზე“ (არისტოტელისა). ამ უკანასკნელთ შეიძლება დაემატოს გამოცემაში არ მოხსენებული, მაგრამ თვით „კალმასობაში“ მოცემული ცნობილი ძეგლი, რომელთანაც ქართული საფილოსოფიო კულტურა წარსულში მრავალგზის იყო დაკავშირებული: ეს არის პროკლეს „კავშირნი თელოგიურნი“³.

„კალმასობის“ მთელი ფილოსოფიური მასალა საკმაოდ დიდი ზომისაა. როგორც მსჯელობის ანუ ბაასის საგანი, იგი არაა ჩამოყალიბებული რომელიმე გამართული წესით. ეს არც მოეთხოვებოდა ჩვენს ძეგლს, რადგან იგი ფილოსოფიურ საკითხთა შემცველი წიგნია და არა ფილოსოფიური ტრაქტატი, გაბაასებაში ჩაქსოვილი არცთუ ისე ძალიან მხატვრულად; ერთი საკითხი მოცილებულია მეორეს. საქმე არც მარტო დაშორებაშია. ახალ საკითხზე ბაასი. მოთხრობის მიმდინარეობით მოწყვეტილი ერთიმეორეს, თემატიურად არ მისდევს წინამორბედს, რადგან მოთხრობის მიმდინარეობას მაინც ერთგვარი უპირატესობა აქვს მიკუთვნებული. მართალია, მსჯელობა ანუ გაბაასება არ წარმოადგენს თხრობის ელემენტს და ამდენადაც არაა მით ლიმიტირებული, მაგრამ ბაასის საკიროებისა და აუცილებლობის მომენტი ჩნდება, თუმცა უმეტეს შემთხვევაში გაუთვალისწინებლად.

¹ „კალმასობა“, 1895 წ. გამოცემა, გვ. XVI. ამის წინ დ. ბაქრაძეს ჩამოთვლილი აქვს თითქმის ყველა დარგი, რომლის შესახებ მოთხრობილია „კალმასობაში“.

² „თვითეული მიხედება — წერს დ. ბაქრაძე — რა აზრით არის დაწერილი „კალმასობა“. აზრი ისაა, რომ ხალხში განვრცვლდნენ ცნობა საქართველოს მდგომარეობაზედ მეთვრამეტე საუკუნეში და მსოფლიო მეცნიერებანი“. დასახ. ნაშრ., იქვე.

³ დაბეჭდილი გამოცემიდან, ჩვენ მიერ მოხსენებული კვინიანძის გამოცემის გარდა, პროფ. კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის გამოცემაში მოხსენებულია: მეტაფიზიკა (I, 164), ოთხი ელემენტი (I, 272), დიალექტიკა (II, 23), ხუთთა ხმათათვის (იქვე), პერიერმინიაზე (II, 146), საზღვართა წიგნის განმარტება (II, 146), საფილოსოფიო საუბარი (II, 147), იდეათათვის (II, 233). თვით ტექსტში მასალა გაილეხებით მეტია.

ამრიგად, მოთხრობასთან დაკავშირება ფილოსოფიური ბაასისა და საბაასო-საკითხებისათვის შემაკავშირებლად ვერ გამოდგებოდა და არც გამოდგარა, ამდენად ფილოსოფიურ თემატიკას და მის გამო მსჯელობას მაინც შემთხვევითი ხასიათი აქვს.

ხანდისხან ფილოსოფიურ გაბაასებას მართლაც კითხვა-პასუხის ხასიათი აქვს და ანტიკური დიალოგების რაღაც გავლენის ნიშანს ატარებს, ხან კი სხვა-წესია არჩეული. როცა მარტო ერთი პირია, თითქმის ყოველთვის იონა ხელა-შვილაა. იგი ჩაბმულია ბაასში და გრძელ პასუხებს იძლევა იმრიგად, რომ ისინი ხანდისხან მართლაც ტრაქტატის ხასიათს ატარებს.

პირველის მაგალითია ანაზდეულად წამოჭრილი კითხვა-პასუხი ფილოსოფიისათვის. გამოირკვა რა იონას ვინაობა, მობაასე მღუეანი, დაინტერესებული იონას განათლების ფარგლებით, ეკითხება:

„მ დ ი ვ ა ნ ი. რაი არს ფილოსოფია!“

ი.ო. ფილოსოფია არს მცნობელობა, ბუნებისა და თვისებისა დამაფუძნებელი მცნობელობათა ზედა გამოცდილებათა და განზრახულობათა ჩვენთა.

მ დ ი ვ ა ნ ი. რასა ნიშნავს ლექსი ფილოსოფია?

ი.ო. ბერძულზე ნიშნავს სიბრძნის მოყვარებასა.

მ დ ი ვ ა ნ ი. რაოდენ ნაწილად განიყოფების ფილოსოფია?

ი.ო. ოთხად: ესე იგი ლოღიკა, ზნეთ ჰსწავულობა ანუ ითიკა, ფიზიკა და მეტაფიზიკა¹.

ასეთია „კალმასობის“ ერთი ფილოსოფიური მეთოდი. იგი, როგორც ვხედავთ, საესებით დიალოგურია.

აქვე მოცემული ჩამოთვლა ანუ კლასიფიკაცია ფილოსოფიის დარგებისა — ლოგია, ეთიკა, ფიზიკა, მეტაფიზიკა — ძირითადად სახელმძღვანელოდ აქვს აღებული ჩვენს ავტორს და, მიუხედავად ერთგვარი უთანაბრობისა როგორც დამოკიდებულებაში, თემათა შორის, ისე მათი დალაგების მოცულობის შუა, საერთოდ, ის მაინც ამ დაყოფას ემყარება თვით ფილოსოფიის საგნის მიმართ.

ასეთივე ხასიათისაა სხვა ადგილაც, მაგალათად ბაასი ლოგიკისათვის, რომელიც ზემოთ მოყვანილს მოსდევს:

„მ დ ი ვ ა ნ ი. კარგათ მომიგე. მითხარ, რაი არს ლოღიკა?“

ი.ო. ლოღიკა არის ჰსწავლა, მაჩვენებელი კანონისა“... და სხვ.

ამ დიალოგური მეთოდის ნაცულად ავტორი მიმართავს, აგრეთვე, მონოლოგურ მეთოდს, რომელიც გამოიხატება გაბმულ ერთპიროვნულ მსჯელობაში გარკვეულ თემაზე. ასეთია, მაგალითად, ბაასი მსჯელობისათვის, სილოგიზმისათვის, ასეთივეა პროკლეს თხზულების გადმოცემის ამბავი. არსებითად რომ ითქვას, წმინდა ხასიათის მონოლოგურ მეთოდს ჩვენი ავტორი არ მიმართავს. მოსაწყენობის თავიდან ასაცდენად და განსაკუთრებით მეტი ნათელყოფისათვის ერთგვარი დიდაქტიკურის მოსაზრებით იგი მაინც ურთავს გაბმულ მოთხრობა-ბაასში ცალკეულ კითხვებს. დიდი მოცულობის ბაასი, რო-

¹ „კალმასობა“, 1895, № კუინაძის გამ., გვ. 122, 123,

გორიცაა მსჯელობა ანუ სილოგიზმი და სხვა მისდაგვარი, მონეტებულად იწვევა ამ შერეული მეთოდით მონოლოგურ-დიალოგურით. როდესაც მსჯელობა განვითარდება და გაღრმავდება და ავტორი თვითონვე გრძნობს, რომ საჭიროა ყურადღების ხელახლად გამახვილება, იგი ჩაურთავს (ანუ ჩაართვევინებს მოზაასე პირს) მოკლე კითხვას, რომელიც გარკვეული მიმართულებით წაიყვანს მონოლოგს.

სოვიყვანით ერთი მაგალითი მაინც.

„ს ჯ ი ს ა თ ვ ი ს

ი ა ს ტ ო ს მ ა ნ (გრძელი მოთხრობის მოსმენის შემდეგ) კითხვა იონასს: მსჯავსა ვითარ გულისა ვმა ჰყოფ?

ი ო ნ ა. ოღუცა შეთან ვასუროტო ჩუქნ ორთა უ. უ. უ. საგანთა. მაშინ ვიგულისხმებთ ჩუქნ რონელ იგინი აწარმოებენ ჩვენ შორის ანუ ურთიერთობრივსა გრძნობასა ანუ განყოფიოსა, ანუ სხვა და სხვა გვარსა და ამა მიწეზიას გამო ვინილავთ ჩვენ მსგავს არიან საგანი ესე ერთიერთისა შორის ანუ სსუ. და სსუანი და ამის შორის მდგომარეობს მსჯა იგი“...

ასე გრძელდება იონას თხრობა, ვიდრე იასტოს ხელ-ახლად არ შეაწვდებნებს მას ახალი (მოკლე) კითხვით:

„ი ა ს ტ ო ს მ ა ნ. ნივთნი უქუქ ურთიერთშორის ვითარ უქვე მსგავს არიან?

ი ო ნ ა. ყოველნი ნივთნი აუცილებლისა იქმნებიან თვს შორის ანუ მსგავსნი და ანუ სხვადასხვა...“

ასე მიდის საკმაოდ გრძელად იონას აზრთა მიმდინარეობა, ვიდრე ახალ შეკითხვამდე მობაასისა. ამრიგად, ეს მეთოდი ერთგვარი ნაერთი მონოლოგ-დიალოგისა შეწყობილი აქვს ავტორს დიდი ნაკვეთებისა და ფართოდ გაშლილი მსჯელობისათვის.

აქ ერთია მხოლოდ საფიქრებელი: თავისი მოცულობით ვრცელი ბაასი ზოგიერთ საკითხზე საქმელოდ ჩასატევია დროის იმ მონაკვეთში, რომელიც მისთვის გამიზნული აქვს „კალმასობის“ მოთხრობის მიმდინარეობას. ამდენად, დარღვეულია ჩვენს ძველში თანაბრობის პრინციპი და ამჟამად ჩანს, რომ ავტორი ასეთ შემთხვევაში ოდნავადაც არ ზრუნავს მხატვრული მოთხრობის ინტერესებისათვის და არღვევს მის ნორმალურ მიმდინარეობას სამეცნიერო-ფილოსოფიურ მსჯელობათა ინტერესებისათვის.

გადავიდეთ იმ ფილოსოფიური მასალის ზოგად მიმოხილვაზე, რომელიც შედის „კალმასობის“ შემადგენლობაში. ამ მასალის რაოდენობა მცირე როდია — იგი სამიოდე ასეულ გვერდამდე იქნება. მის თემატიკობაზე უკვე გვექონდა ლაპარაკი. ფილოსოფიური მასალა, მოცემული „კალმასობაში“, არაა თვით. მისი ავტორის ან ავტორების ნაფიქრი და ნააზრევი. აქ დალაგებულია სხვათა თხზულებანი და შეხედულებები იმ სახით, რა სახითაც ისინი ოდესღაც შემოსულა საქართველოში. ეს ეხება მომეტებულად ძველ ამბებს. ამით გვერდით არის მასალა, რომელიც უფრო მოგვიანო დროის წყაროების მიხედვითაა დამუშავებული.

ძველ ამბებს ეკუთვნის მოძღვრებანი დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის შე-

სახებ ცალკეული საკითხები, როგორცაა პორფირეს „ხუთთა ხმათათვის“ და პროკლეს „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ დაჟუშავენა. ლოგიკის საკითხები, თუშვა ისინი არსებითად არისტოტელეს ლოგიკურ-ფორმალ წესებს მიბყვენა, მაგრამ დაჟუშავენის მხრივ უფრო მოგვიანო წყაროებიდანაა გადმოღებული. აქ ჩანს როგორც სიპონ ჯულფელის ლოგიკის კვალი, ისე ბაუშაისტერისა და სხვების.

ფიზიკა, რომელიც ფილოსოფიის შემადგენელ ნაწილადაა გამოცხადებული იოანეს მიერ, როგორც წინამორბედი მეტაფიზიკისა, არაა განსაკუთრებულად განხილული. შესაძლოა მისი კვალი ბუნებათმცოდნეობამ დაიჭირა, რომლის შექწავლის საგნად განხილულია ქვეყნისმცოდნეობა ანუ კოსმოგრაფია¹.

ფსიქოლოგიის საკითხები, რომელთაც საკმაოდ დიდი ადგილი აქვთ დათჰობილი, ბაუშაისტერისაგან ჩანს გადმოღებული.

რაც შეეხება ძველ წარმოდგენას ღმრთისმეტყველებასა ანუ თეოლოგიაზე, ჩანს, ამ ცნებას დიდი ევოლუცია განუცდია და დაუკარგავს ფართო ფილოსოფიური მნიშვნელობა, რომელიც მას ძველად ჰქონდა. ჩვენს ძეგლში ღმრთისმეტყველება ჩამოცილებულია თეოლოგიის ანტიკურ გაგებას (არისტოტელეს დროისა) და ვიწრო მიზანდასახულობითაა წარმოდგენილი².

ამრიგად, „კალმასობის“ ავტორი არ მიყვენა საკითხისა და თემების დალაკების ერთ რომელიმე წესს. მისთვის თითქმის სულ ერთია, რომელ საკითხს შეეხება, მაგრამ საბოლოოდ ეს ყველაფერი თავსდება იმ ფარგლებში, რომელიც მანვე მოხაზა ფილოსოფიის დარგებისათვის. ამის ფარგლებში „კალმასობის“ მიერ მიღებული ნაირობა მჰალის გადმოცემა-დაჟუშავენისა არ ცილდება პოპულარობის ფარგლებს. არის შემთხვევები, როდესაც საგნის სირთულის გამო, მიუხედავად პოპულარობისადმი მიღრეკილებისა, არ ხერხდება საცესებით ადვილსაწვდომად წერა. აქ ჩვენი ძეგლი იმარჯვენს დიდაქტიკურ მომენტს სინათლის შემცველი საკითხის დაყენებით. ასეთი საკითხი საშუალებას აძლევს ავტორს, ასე ვთქვათ, სული მოათქმევისოს საგნის მიმდინარეობით დამრუშებულ მსმენელს ანუ თანამობაასეს.

რა თქმა უნდა, ასეთი შეკითხვა ანუ კითხვა, ჩასმული გაბმულ მსჯელობაში, არ აქცევს მთელს ნაირობას ბაასისა დიალოგად და უფრო წარმოდგენს მონოლოგურ-დიალოგური მეთოდის ერთგვარ სინთეზს. სამაგიეროდ, ასეთი ნაერთის გარეშე არ ხერხდება რთული თემატიკის გაშლა და დალაგება და მომეტებულად ასეთ შემთხვევებში სწორედ ამგვარი პერიოდიია გამოყენებული.

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენი ძეგლი არ ქადაგებს რაიმე გარკვეულ ფილოსოფიურ სისტემას. ჩანს, ეს არც სინამდვილეში არსებულ ქარ-

¹ „რასა გულის ხმა ჰყოფთ თქვენ სახელსა ქვემო სოფლისასა — კითხა მობაასემ იონას.

იონა. ცასა და ქვეყანასა და მცხოვრებათა და მყოფთა მათზედა ყოველთა რაიცა არიან“. ახალ კითხვაზე იონა უპასუხებს, რომ კოსმოლოგია იგულისხმება „ორნაწილად, ესე იგი ასტრონომიად და დეოგრაფიად“.

² ისტოსა და იონას გაბაასებაში ამ საკითხს დათმობილი აქვს ცალკე პარაგრაფი: „ღმრთისმეტყველებისათვის“. იონას პასუხი: „სწავლა მოცემული ჩვენდა ცნობისათვის ღმრთისა და ნივთთა საღმრთოთ“.

თულ აზროვნებას ახასიათებდა XVIII ს. მიწურულში. აქ, როგორც ყველა ანალოგიურ ისტორიულ პირობაში, როცა ერი იშლება საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალსაზრისით, აზროვნებაც აღარაა ერთი მთლიანი ფენომენი; დისციპლინა აზროვნებისა მოსაგონარიც არაა ასეთ შემთხვევაში და ისტორიულ ზანდუქში ჩაკუქული კულტურის გადანაშთი სამოსელი იმისდა მიხედვით ამოდის დღის სინათლეზე, თუ რა და როგორ მოხვდება ხელს.

ეს არაა „კალმასობის“ ნაკლი; პირიქით, ეს მისი ღირსებაა, რადგან უაღრესად რეალისტური მეთოდით მან მართლაც მოგვცა ისეთი უტყუარი და შეუჩეველი სურათი საქართველოს სინამდვილისა XVIII ს. მიწურულში ყოველის მხრივ და, უპირველესად ყოვლისა, ფილოსოფიური აზროვნების დარგში, რომ არ მოერიდა ქართულ საზოგადოებრივ შუბლზე არც ერთი ნაოქის ჩვენებას და ისტორიისათვის გადაცემას.

ამდენად, ფილოსოფიური მასალა, მოწოდებული ჩვენს ძეგლში, არაა სისტემა, არაა მიმართულება და, მაშასადამე, არც იდეათა რომელიმე წყობის ქადაგება. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი როგორღაც არ ატარებდეს იდეოლოგიურ ნიშანს, ესე იგი, არ იყოს გარკვეული საზოგადოებრივი აზრთა წყობის ასეთი თუ ისეთი სურათი. ეს, რა თქმა უნდა, ასეა და „კალმასობა“ როგორც სხვა დარგებში, ისე ფილოსოფიაშიც სარკეა XVIII საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი ვითარებისა. ამდენად, იმ აზრთა თავყრილობას, რომელიც მოწოდებულია, თავისი ინტერესი, თუმცა არც ისე ფართო საზოგადოებრივი, უდევს საფუძვლად.

ეს საფუძველი არის არა იმდენად აზროვნების სფეროში, რამდენადაც აზრთა განწყობის, მიდრეკილების, აზრთა ისეთ ელფერში, რომელიც შემოვლებული აქვს „კალმასობის“ მთელ საზოგადოებრივ-საფილოსოფიო ვითარებას. უკვე ითქვა, რომ ეს განწყობა არის კლერიკალური, რელიგიურ-თეოლოგიური, ამ უკანასკნელის სიტყვის იმ ვიწრო გაგებითა და გამოყენებით, რომლის მაგალითი ზემოთ აღინიშნა. ეს კლერიკალიზმი, ეს ვიწრო გაგება თეოლოგიისა არის უშუალო უკუფენა აზროვნებაში იმ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ყოფიერებისა, რაც მრავალტანჯული ქართველი ერის უკანასკნელი მარტიროლოგია იყო.

კლერიკალიზმი არაა სისტემა და მას დაბნეული საზოგადოებრივი ვითარების გამოსწორება არ ევალება, რადგან თვითონაა შედეგი, წარმონაქმი ამ დაბნეულობისა. მისი მიზანია მხოლოდ ზესთაბუნებრივი ძალების მეოხებით ახსნას ის, რაც მის ირგვლივ მოხდა.

ფეოდალური რეაქციის ნიადაგზე ერის ეკონომიური და პოლიტიკური დაშლა, სუვერენობის დაკარგვა და პოლიტიკური ორგანიზმის დანგრევა-დაავადება არ შეიძლებოდა უკუფენილი ყოფილიყო საქართველოში სისტემატიზირებულ აზრთა საშუალებით ცხოველმყოფელობით აღსაყვებ ფილოსოფიურ მსოფლგაგებაში, ასედაც მოხდა.

აქ, რა თქმა უნდა, არ იყო ჯერ კიდევ ისეთი პირობები, როგორიც შეექმნა XIV საუკუნის უმათაღიწერელს. მან თავის ისტორიულ შეგნებაში აღადგინა ბედი საქართველოსა XIII საუკუნეში, ერთხელ კიდევ განიცადა ამ

შეგნებაში XII—XIII საუკუნეთა აყვავებული ქართული სახელმწიფოებრიობის კატასტროფა და ამ ფაქტების ფილოსოფიურად ახსნა-გაგებას შეუდგა. ასე შეიქმნა სინამდვილის კარნახითა და მოთხოვნით ქართული ისტორიის ფილოსოფია. XIV საუკუნის უსახელო მოაზროვნე-ისტორიკოსმა მყისვე შეიმუშავა „ქამთააღმწერლობის“ ცნება და მისი შთაგონებით არ მოერიდა მეფეთა და ზალხის საქმეთა გადასინჯვას და ამ ნიადაგზე ქამთააღმწერლური განაჩენის გამოტანას.

„კალმასობის“ ავტორი უფრო მძიმე მდგომარეობაშია. მას არ უნახავს ბრწყინვალე, თამარისეული საქართველო, თაობათა განცდაში ცოცხლად გადმოცემული, მისთვის დიდება ქართლისა დროებითი უკუღმართობამ კი არა, არამედ ქართლის ბედმა შესცვალა. ქამთააღმწერელი გიორგი ბრწყინვალეს აღორძინებულ საქართველოს პერსპექტივებში აზროვნებს და მას შეეძლო ეროვნული კატასტროფა ადამიანთა ბუნებრივი სილაჩრითა და უფლის განრისხებით აეხსნა. „კალმასობის“ ავტორი გაკოტრებული პოლიტიკური ფირმის უბედო დახლიდარია, რომელიც ერის სალაროში დარჩენილი ქონების, მათ შორის, გონებრივი დოვლათის, აღწერას აწარმოებს, რადგან ხვალ ეს ნაშთი სხვას ჩაბარდება.

ამიტომაცაა, რომ „კალმასობის“ ავტორი ისეთივე აღმწერელია, მაგრამ არა მარტო „ქამთა“, არამედ განძთა, სხვათა შორის, გონებრივ განძთა. მას ევალეობდა იმის თქმა და აღწერა, რაც დარჩა ფილოსოფიის მემკვიდრეობიდან, და არა მისი სისტემატიზაცია. ეს ისტორიული მოვალეობა მან შეასრულა, კოლოსალური ამოცანა დადგა მის წინაშე და მართლაც რომ საკვირველია: ის უდავოდ ვეებერთელა უნარი, რომლითაც მან შესძლო მთელი საქართველოს ვითარების ჩვენება ქამთა XVIII საუკუნის მწუხრისა, საერთოდ, და, კერძოდ, აზროვნების დარგში.

2. „კალმასობა“ და ქართული აზროვნების ვითარება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე

„კალმასობა“, როგორც გაირკვა, მეტად მნიშვნელოვანი ძეგლია. მხოლოდ უნდა შეგნებულ იქნეს, რომ მასში მთავარი გარეგნული ფორმა ანუ, უფრო სწორად, გაფორმება კი არაა, არამედ ის, რაც გაფორმების საგანია, ესე იგი შინაარსი ძეგლისა. ეს არ შეიძლება ქამათის საგანი გახდეს. იგი დიდი მოცულობისაა, რის გამოც უნდა შესწავლილ იქნეს ნაწილ-ნაწილ, დარგობრივად. ფილოსოფიური მხარე ძეგლისა განვიხილეთ მის ზოგად ხაზებში, შევეხეო მოკლედ მეთოდსაც, მასალის დალაგების ხასიათსა და საერთო მიზანდასახულობას. ყველა ეს საკითხი, მიუხედავად ჰათი ზოგადობისა, შედის XVIII ს. მიწურულის ქართული აზროვნების დახასიათებაში, მაგრამ უფრო ახლობლივი სურათის მოცემა შეუძლია, ცხადია, თვით იმ ფილოსოფიური მასალის განხილვას.

ფილოსოფიური მასალა „კალმასობისა“ თავისთავად აღებულაც კი მეტად ვრცელია. ჩვენი მიზნებისათვის მისი შესწავლა სამ მომენტს უნდა შეიცავდეს: 1) რა შეინარჩუნა ქართულმა აზროვნებამ ძველი ფილოსოფიური კულტურის

ნემკვიდრეობიდან, 2) რა ცვლილება შეიტანა ამ მემკვიდრეობაში ქართულმა აზროვნებამ XVIII ს. ბოლოსათვის და 3) რა დაუერთო ანუ დაამატა ქართულმა აზროვნებამ ძველ მემკვიდრეობას ახალი?

ჩვენი მიზნისათვის საკმარისი იქნება ძირეული საკვანძო მომენტების განხილვა, მით უმეტეს, რომ ზოგი დეტალი თავისთავადაც უმნიშვნელოა და მისგან ფილოსოფიური გამოყენების გაკეთება ცოტა ჩხელი იქნება. თავისთავად ცხადია, რომ გაბაასების სახით წარმოდგენილ ფილოსოფიაში, მრავალ თუ არა უმეტეს შემთხვევაში, ცნებების განმარტებას მეტი მნიშვნელობა ექნება. ვიდრე გაბმულ მსჯელობას დებულებათა ფორმულირებით, არგუმენტების წამოყენებით და „აღმოსაჩენთა კანონთა“ თანახმად დასკვნის გაკეთებით.

ცხადია, რომ იმთავითვე მნიშვნელობა ეძლევა ავტორის მიერ მოწოდებული ფილოსოფიის განმარტებას. უკვე ფილოსოფიური ბაასის დასაწყისში ნათელი ხდება, რომ თავისი საგნის შესახებ მობაასეს და არც შემკითხველს არ გააჩნიათ გარკვეული წარმოდგენა იმის შესახებ, თუ საიდან დაიწყონ თავისი საგნის, ესე იგი ფილოსოფიის, განმარტება. როგორც აღინიშნა, მღვიანის კითხვაზე „რამ არს ფილოსოფია?“, იოანე პირდაპირ ფილოსოფიის შინაარსის გაშლას ცდილობს. მისი განცხადებით, როგორც აგრეთვე აღინიშნა, „ფილოსოფია არს მცნობელობა ბუნებისა და თვისებისა, დამათუქნებელი მცნობელობათა ზედა გამოცდილებათა და განზრახულობათა ჩვენთა“¹.

თავდაპირველად გაუგებარია რას უნდა ნიშნავდეს „ბუნება“ „თვისების“ გვერდით. განმარტების დასაწყისი ისეა რედაქტირებული, რომ იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ლაპარაკია ბუნების, როგორც ქვეყნის, გაგების შესახებ. ასე ესმოდათ ფილოსოფია იმ თავითვე: ბუნება-ფიზის ბერძნების მიერ გაიგივებული იყო მსოფლიოსთან (=კოსმოსთან). ამიტომაც იყო, რომ ბერძენი პირველი ფილოსოფოსები თავიანთ წიგნებს წერდნენ სათაურით „ბუნებისათვის“ (პეტრი ფიშერონ), ხოლო თვით მოაზროვნენი ანუ, ჩვენი ავტორის ტერმინით რომ ვილაპარაკოთ, „მცნობელნი“ ბუნებისანი იწოდებოდნენ ფიზიო-ლოგებად (ბუნებისმეტყველებად) ან კოსმო-ლოგებად.

მაგრამ ასეთი გაგებით არ ხმარობს ტერმინს — „ბუნებას“ ჩვენი ავტორი. იგი „ბუნების“ გვერდით ათავსებს ტერმინს „თვისება“-ს, რაც მაშინვე ცხადყოფს, რომ ეს ორი ტერმინი მონათესავე მნიშვნელობით იხმარება: ბუნება ანუ თვისება. პართალია ამ ორ ცნებას შუა განსხვავება არის — ბუნება თვისებათაგან წედგება და თვისებათა კრებადობას გამოხატავს, მაგრამ რამდენადაც ეს უკანასკნელი ბუნების გარკვევას ისახავს მიზნად, ბუნებისა და თვისების არათუ დაასლოვება, არამედ გაიგივებაც შესაძლო ხდება გარკვეულ პირობებში.

ფილოსოფიის განმარტების მეორე ნახევარი წმინდა სარედაქციო შენიშვნას იწვევს: შეუძლებელია ვითქვით, ავტორს იმის თქმა უნდა, რომ ფილოსოფია იყოს „დამათუქნებელი... გამოცდილებათა და განზრახულებათა ჩვენთა“ მცნობადობაზე. აქ უბედურება მარტო ასეთი დებულების იდეალისტურ ხასიათში კი არაა. თუკი ეს სინამდვილეში ასეა, იდეალიზმს მივიღებდით როგორც

¹ „კალმასობა“, ტ. 1, გვ. 71. აქ მოყვანილი განმარტება უდავოდ საპირობეს დამატებით რედაქტირებას, რაც მისი ანალიზიდან ნათელი ხდება.

ისტორიულ-ფილოსოფიურ ფაქტს; აქ უბედურება მეტშია: გამოცდილება და, ასე ვთქვათ, ცხოვრების პრაქტიკა გამოდის „მცნობელობაზე“ დამყარებული, რასაც იდეალისტურ არ იტყოდა, იმდენად ეს შეუსაბამოა. ამის გამო უნდა ვიფიქროთ, რომ ავტორს აქ სხვა რამეს თქმა უნდოდა!.

ტექსტის მიმდინარეობის მიხედვით მობაასე-მდივანი, იონას განმარტებას შემდეგ, როგორც ვნახეთ, უყენებს მას საკითხს:

— „რას ნიშნავს ლექსი ფილოსოფია“?

ამაზე იონა, ბუნებრივია, მიხედა რა მობაასეს მიერ მსჯელობის ისტორიულ ფარგლებში ჩაყენების სურვილს, აძლევს ასეთივე ისტორიულ პასუხს:

— „ბერძნულზე ნიშნავს სიბრძნის მოყვარებასა“.

მდივანის კითხვა ლექსის შესახებ („ლექსი“ აქ იხმარება „სიტყვის“ მნიშვნელობით) უდავოდ გამოწვეულია მით, რომ ის უქმყოფილოა იონას მიერ ფილოსოფიის განმარტებით და სურს კითხვებით ჩააყენოს იგი მსჯელობის სასურველი მიმართულების კალაპოტში. ეს რომ ასეა, მტკიცდება იქიდან, რომ მდივანი აქვე გაუმეორებს თავის პირველ კითხვას ფილოსოფიის რაობის შესახებ სხვა, ახალი და უფრო ზუსტი რედაქციით:

მ დ ი ვ ა ნ ი „რაა არს საზღვარი ფილოსოფიისა?“

სიტყვა „საზღვარი“ აქ განსაზღვრას ანუ განსაზღვრებას ნიშნავს და, ამდენად, უფრო ახლოა ანტიკურ ფილოსოფიურ სიტყვახმარებასთან, ვიდრე შემდეგი ქართული „განმარტება“.

იონამ ზემოთ მოყვანილ კითხვაზე ასეთი პასუხი გასცა: — „ფილოსოფია არს ცნობა (უკვე არა „მცნობელობა“ — შ. ნ.) საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთა და მიზეზთა მათთა; გინა ესრეთ ვსთქვათ: ფილოსოფია არს მსგავსება ღვთისა, რაოდენ ძალუძს კაცსა“.

მდივანის რეპლიკა — „ქარგად მომიგე“... ნათელყოფს საბოლოოდ, რომ ეს მეორე განმარტება უფრო მისაღები აღმოჩნდა. რას წარმოადგენს იგი? გავარჩიოთ.

„მცნობელობის“ „ცნობით“ შეცვლა არაფერს მოასწავებს. ორივე შემთხვევაში, ცხადია, ლაპარაკია იმაზე, რასაც დღეს ჩვენ შეგვიცნობას ვეძახით. ამდენად, სიტყვა „ცნობა“ აქ არაა ნახშიარი მისი დღევანდელი მნიშვნელობით. მეორეს მხრივ, ცნობა ცნებასაც არ ნიშნავს. „საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთა“ ერთად აღნიშვნა მათი შენაცვლების შესაძლებლობას არ უდრის და ფილოსოფიის დიაპაზონის, მოცულობის მაჩვენებელია. ყველაფერი ეს უბრალო აღწერითი განმარტების ფარგლებში ლაგდება.

გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია ფილოსოფიის ამ თავდაპირველსავე განმარტებაში ცალკე ხაზგასმა, „ღვთაებრივთა და კაცობრივთა“ მიზეზთა ცნობის ამბავი, რომელიც ფილოსოფიის საქმე ყოფილა ამ განმარტებით. ლაპარაკი რომ მართო „კაცობრივთა საქმეთა“ მიზეზებზე ყოფილიყო, გაუგებრობას არაფერი გამოიწვევდა, მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს საღმრთოთა საქმეთა მი-

¹ შეიძლება არ იყოს საფუძველს მოკლებული, თუ დავუშვებთ, რომ ავტორს აქ იმის თქმა უნდოდა, რაც, დასაშვებია, მკირედი რედაქტორული ცვლილებათ იქნეს მიღებული: „დამფუძნებელი მცნობელობათა და განზრახულობათა ჩვენთა გამოცდილებათა ზედა“ (იქვე).

ზენი? საღმრთოთა საქმეს ხომ არაერთი გარემოებარე მიზეზი არ უნდა ჰქონებოდა და, ამდენად, საფიქრებელია, რომ მიზეზის („მიზეზთა“) მოხსენიება ორი გარემოების — საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთა მიმართ ერთისა და იმავე მნიშვნელობით არ უნდა იყოს ნახმარი.

მართლაცდა, კაცობრივთა საქმეთა ყოველთვის უნდა ჰქონდეს მიზეზი, რამდენადაც კაცობრივი საქმე განსაზღვრულია თავისი ბუნებით და საკიროებს გამომწვევებსა და წარმმართველ გარემოებას, რომელიც მას ბუნებრივ მოვლენათა რიგში ათავსებს და ამით კიდევ ახსნის და კიდევ ასაბუთებს. ეს ადამიანური, „კაცობრივი“ სფეროა და ყველაფერი ცნობილია მისდამი, კიდევ რომ დაისვას საკითხი მიზეზის ცნების უფრო ახლობლივად გარკვევის შესახებ.

სხვა ამბავია ღვთაებრივ საქმეთა მიზეზი. აქ არ შეიძლება ლაპარაკი იყოს მიზეზზე იმავე მნიშვნელობით, როგორც „კაცობრივ საქმეთა“ მიმართ. აქ რაღაცა განსხვავებულ ამბავთან უნდა გვექონდეს საქმე და მარტივად, ერთი სიტყვის („მიზეზთა“) საშუალებით, საქმის მოვლა შეუძლებელია. მართალია, მობაასემ მოუწონა იონას განმარტება, მაგრამ საეჭვოა, რომ მას არ შეემჩნიოს ერთისა და იმავე სიტყვის — „მიზეზთა“-ს ორი არსებითად განსხვავებული სფეროს მიმართ მიყენება. ორში ერთი: ან მოკვამთე არ იყო საკმაოდ გაწვრთნილი საფილოსოფიო საქმეთა შინა და მაშინ მან გაუშვა მხედველობიდან ვეებერთელა განსხვავება „კაცობრივთა“ და „საღმრთოთა საქმეთა“ მიზეზთა შესახებ, ანდა მან იცოდა რა ჰქონდა მხედველობაში იონას მიზეზის ცნების ხმარების დროს ორი ეგოდენი, განსხვავებული საგნის მიმართ. დასაშვებია მესამე გარემოებაც: იონას მიერ მოწოდებულს ფილოსოფიის განმარტებაში მეორე ნახევარი იყო, რომელიც რაღაც მითითებას იძლეოდა აღნიშნული რთული გარემოების გასახსნელად: ეს იყო ღვთის მსგავსების იდეა, როგორც ძირითადი საგანი ფილოსოფიისა. მართალია, ავტორმა თვით განსაზღვრა ეს „მსგავსება“ დანართით: „რაოდენ ძალუძს კაცსა“, მაგრამ პრინციპში აქ რაღაც საინტერესო ხდებოდა, სადაც ღვთაებრივი და კაცობრივი ერთიმეორეს ემსგავსებოდენ, თუნდაც გარკვეულ ფარგლებში.

ამით მაინც არ იხსნებოდა სიძნელე მიზეზის ცნების ორი განსხვავებული სფეროსათვის მიყენების შესახებ. სრულიად შესაძლებელია, რომ მობაასის დადებითი შეფასება გულისხმობდეს მთლიანად ორივე ნაწილს ანუ რედაქციას იონას მიერ მოწოდებული ფილოსოფიის მეორე განმარტებისა, მაგრამ მიზეზთა საკითხს მაინც მოვლა უნდოდა. ეს კი ღვთაების საქმეთა და მიზეზის ცნების ურთიერთობა იყო, მოკლედ, ეს იყო დიდი საკითხი მიზეზთა შესახებ, რომელსაც აზროვნება პირველ მიზეზამდე ანუ ღვთაებამდე მოყავდა, რის შემდეგ კვლევის არე ისტორიულ ჩარჩოებში ექცეოდა, რადგან მიზეზთა ფილოსოფიის აზრთა წყობამდე და მის შემქმნელამდე მიდიოდა.

არ უნდა იყოს სინამდვილეს დაშორებული, რომ ამ შეხედულებით საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთა მიზეზი იგივე ღვთაებაა, და თუ ავტორმა აქ მხოლოდ „მსგავსების“ („იზოთეოზისის“), ღვთის მსგავსების ცნება იხმარა, ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ ლაპარაკია სხვა ვინმეზე, თუ არა პირველი მიზეზის ანუ ღვთაების გამაიგივებელი მოძღვრების შემქმნელზე, აზროვნების ის-

ტარიასი ცნობილია, რომ „მსგავსების“ იდეა უფრო ადრე შეიქმნა, და ისიც ცნობილია, რომ იგი წინ უსწრებდა „გალმერთების იდეას“. ეს იყო იზოთეოზიზმის ვადანგლა თეოზიზმზე. იმ თავით იზოთეოზიზმის ცნებაში უკვე მოცემული იყო თეოზიზმის ცნებაც და უკანასკნელის შემოღებით პირველი სრულიადაც არ გაუქმებულა, რადგან ფაქტიურად თეოზიზმის მხოლოდ დნერთთან მსგავსებას ნიშნავდა მათი ავტორის თვალში და არა მართლაც დნერთად განხილვას.

აქედნად, საესებით გამართლებული უნდა იყოს დებულება, რომ „კალმასობის“ ავტორის ფილოსოფიის განმარტება მოუცია პეტრე იბერის (არეოპაგიტიკის) ნიადაგზე¹.

ამით, თითქოს, გამართლებულია დებულება, რომ XVIII ს. მიწურულში ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ფილოსოფიური წარსულის მემკვიდრეობის ერთხელ კიდევ თვალის გადავლებას მოასწავებს დიდი ისტორიული კრიზისის პირობებში.

ეს არ ნიშნავს, რომ XVIII ს. მიწურულის მთელი სააზროვნო ვითარება ძველი ამბების გადმონახვაში მდგომარეობდეს. აქ საინტერესოა, თუ ძველი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა მანც ჩანს ამ უდროო დროში; არც მეტი, არც ნაკლები. მაგრამ კიდევ უფრო საგულისხმოა, რომ ამის გვერდით, როცა საქმე გადადის ლოგიკაზე, ჩვენი ავტორი უკვე ფორმალური ლოგიკის შემდგომ დამუშავებათა ნიადაგზე აღმოჩნდება და კვალ და კვალ მიყვება ლოგიკის ისეთ დალაგებას, რომელიც მოგვიანო სახელმძღვანელოებშია მოცემული.

ამაში დასარწმუნებლად ფორმალური ლოგიკის დალაგებისათვის დიდი გამოდენება არაა საჭირო და აუცილებელი. საკმარისია გამოვლინების ეს გზა იმავე მოკლე ფარგლებში, როგორც ეს თვით ჩვენი ძეგლის ავტორს აქვს გაეთებული.

მნიშვნელოვანია ძირითადი განმარტება, რომელიც გვაჩვენებს, თუ რამდენად შეგნებული აქვს ჩვენს ავტორს ლოგიკის შინაარსი და მნიშვნელობა². ფორმალური ლოგიკის ბუნება მყისვე იძლევა საშუალებას გავარკვიოთ, რამდენად მართებული წარმოდგენა აქვს მის საგანზე შემუშავებული მის შემსწავლელს. ჩვენს ავტორს საუცხოვო სისწორით აქვს წარმოდგენილი — რაშია ლოგიკის ნამდვილი დანიშნულება.

ჩვენი ავტორი იმთავითვე ერკვევა, რომ ლოგიკა არის „სწავლა მაჩვენე-

¹ საყურადღებოა, რომ ფილოსოფიის ამ განმარტების ფორმალური მხარე აღებულია სომეხთა ფილოსოფოსის ნაშრომიდან „ფილოსოფიის განმარტებისათვის“ (განმარტება მესამე დანართი: ზესი ზმარსიძე მან აჯანუხ ბხ მსუჯით ბუჭრბას). არუბითად კი ეს ადგილი მოცემულია პეტრე იბერის (ფაქედო დიონისეს) წიგნში: „ხეციერი იერარქია“, III, 52 და სხვ. „მყავს რა დმერთი ხელმძღვანელი შეეკნებისა შემსწავლელნი შეძლებისდაგვარად (აჯანუხ მსუჯით) აღიბეჭდავენი მისი მსავსებას“ (იქვე). ლაპარაკია ლყთაებისადმი გონებრივ მიმსავესებაზე.

² „ლოგიკა არის სწავლა, მაჩვენებელი კანონისა, რომლის ძლით გონება ჩვენი მოქმედებად თანამდებ არს მცნობელობათა შინა ნიეთასა, ვითარცა საკუთარისა მოძღვრებისათვის თანა თვისსა, ეგსანედ სხვათა მოძღვრებათათვისცა. ეგრეთვე იგი მოგვეცეს ჩვენ ნამდვილთა ბონთა განსაზღვრებად, ყოვლისა უკვე საგნისა განწვალებად, განსჯად და აღმოჩენად კანონერთა შედგინებათა“. „კალმასობა“, ტ. 1, 72.

ბელი კანონისა“. მაშასადამე, აქ ისეთ რალაცაზეა ლაპარაკი, რაც, თუ თქვენ გარკვეულ გზას დადგომიხართ, შესრულებული უნდა იქნეს დამოუკიდებელი იმისაგან, გსურთ თუ არა თქვენ მისი შესრულება. მაშასადამე, ეს ჩვენგან დამოუკიდებელი რალაცაა და, თუ ჩვენ აგვირჩევია ეს სფერო, ამით უკვე განსაზღვრულია კანონი, რომელიც ჩვენს ძალას უპირისპირებს იმას, „რომლის ძალით გონება ჩვენი მოქმედებად თანამდებ არს მცნობელობათა შინა ნივთისა“.

ჩვენ ვიცით „კალმასობის“ ფილოსოფიური ტერმინოლოგია და კარგად ვუწყოთ, რომ „მცნობელობა“ ნივთისა შემეცნებას ნიშნავს. თუ ლოგიკა არის ისეთი სწავლა, რომელიც გვიჩვენებს კანონს, რომლის ძალით ჩვენი გონება თანმსლებია, „თანამდებ არს“ საგანთა შემეცნებისა, საკითხის ასეთი დაყენება არკვევს, რომ ჩვენმა ძეგლმა იცის ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის ურთიერთობა, იცის, რომ საგანთა შემეცნებაში ლოგიკის კანონი შემეცნებასთან ერთად მოქმედებს, მისი სხვა მხარეა, იგი მხოლოდ თანამდებია და არა მასთან გაიგივებული, შემეცნებას საქმე აქვს საგნებთან ან თავისი თავის შემეცნებასთან. თავისი თავის შემეცნება იმავე კანონთა თანამდებია, როგორც „ეგსახეთ სხვათა მოძღვრებათათვისა“. მაშასადამე, ლოგიკის კანონი ყველგან მოქმედებს, როგორც შემეცნების „თანამდები“ დამოუკიდებლად დარჩია ანუ სფეროსაგან, რომელსაც ეხება შემეცნება.

ყველა ეს ამბავი, საკმაოდ საღი და არც ისე ხნიერი, ე. ი. ძველი, დამუშავებული უკვე მოგვიანო ლოგიკებში, კარგად იცის ჩვენს ავტორმა. მიუხედავად ამისა, მას დასკირდა ლოგიკის შინაარსის უფრო აბლობლივი გაშლა, რომ საბოლოოდ გაეგო, რა არის კანონის ძალა, რომლის „სწავლას“ წარმოადგენს ლოგიკა. ეს შინაარსი ყოფილა, უპირველესად ყოვლისა, „ნამდვილ კანონთა განსაზღვრებაი-სათვის“. ეს ისე კი არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს ჩვენი ავტორი ლაპარაკობდეს თვითონ კანონთა განსაზღვრებაზე, არამედ განსაზღვრების კანონზე. გაუგებარია მხოლოდ — რატომაა ხაზგასმული ცნება „ნამდვილ კანონთა“, თითქოს „არა ნამდვილი კანონი“ არსებობდეს. რა თქმა უნდა, ავტორი ლაპარაკობს ისეთ კანონზე (ანუ კანონებზე), რომლებიც სწორი, უტყუარი განმარტების მოხდენას ემსახურება და მის შესრულებას შესაძლებელს ყოფს. ამდენად, ლოგიკა ავტორის აზრით ამ სისწორის კანონებს სწავლობს.

ავტორი რომ სწორედ ასე ფიქრობს, ჩანს იქიდან, რომ შემდეგ მოდის ბაასი ყოველი საგნის განწვალებაზე (ესე იგი განყოფაზე), რაც ფორმალური ლოგიკის „სწავლით“ ჩვეულებრივ განმარტების წესებს („კანონებს“ — ჩვენი ძველის ტერმინოლოგიით) შეიცავს.

ეს დამახასიათებელია თანახმად ზოგიერთი შეხედულებისა, რომელთაც ჩვენი ავტორი უნდა იცნობდეს. ცალკე ლაპარაკი არაა ცნებაზე, რაც მიღებულია ხოლმე ჩვეულებრივ ფორმალური ლოგიკის კურსებში. ავტორი იმ შეხედულებას უახლოვდება, რომლის ძალით ცნებას ცალკე მოძღვრება არც სკირია და ეს არც არსებობს, რომ ცნების შესახებ ლოგიკური სწავლა ამოიწურება განმარტებითა და გაყოფით, რაც საკმაოდ მასალას უნდა იძლეოდეს მსჯელობაზე გადასასვლელად.

ამიტომაც ჩვენი ავტორიუც გადადის განმარტებასა და განყოფაზე მითითების შემდეგ მსჯელობაზე ანუ, როგორც ის ამჯობინებს ექმას, „განსჯაზე“.

ამის შემდეგ იგი „შედგინებაზე“ ლაპარაკობს, რაც უნდა ნიშნავდეს, რადგან ეს განსჯათა შემდგომი და უფრო მაღალი საფეხურია, მსჯელობათა შედგინებას ანუ შეერთებას. მაგრამ, რამდენადაც ჩვენი ავტორი აქ მაინც მოიხმარს ტერმინს „აღმოჩენას“, რითაც ის გააცოცხლებს ძველ ლოგიკურ ტერმინს — „აღმოჩენას“, რაც დასკვნას უდრიდა, ამდენად მსჯელობათა შედგინების წესები ჩვენს ავტორს ესაქიროება „აღმოჩენისა“ ანუ დასკვნისათვის.

ამრიგად, თუ შესამზადებელ საფეხურებს თავს დავანებებთ და ავტორის საბოლოო მიზანს მივაქცევთ ყურადღებას, მივიღებთ ლოგიკის ნამდვილი დანიშნულებისა და დახასიათების ისეთ სწავლას, რომლის მიხედვით იგი წარმოადგენს სწავლას მსჯელობათა ისეთი „შედგინების“ შესახებ, რომლისგანაც დანასაკვი აუცილებლად ანუ ლოგიკურის აუცილებლობით უნდა გამომდინარეობდეს.

ავტორის მიერ შეთვისებული ფორმალური ლოგიკის სახე რომ სწორედ ასეთია, ჩანს მისი მეორე, უფრო მარტივი და უფრო კონკრეტული განმარტებისაგან. მდივანის განმეორებითი კითხვისაგან, რაც კომპოზიციურად ფილოსოფიის განმარტებისასაც, როგორც ვნახეთ, ასევე მოხდა, ესე იგი პასუხად კითხვისა — „რას შინა მდგომარეობს სწავლა ესე?“ იონა ხელაშვილი განმარტავს, რომ იგი (ე. ი. ლოგიკა) მდგომარეობს „განხილვასა შინა ოთხთა მოქმედებათა კაცისა გონებისათა“ და ჩამოთვლის ამ ოთხ მოქმედებას გონებისა. ესენი აღმოჩნდებიან: შემეცნება, განმსჯელობა, გონების შემეცველობა და მეთოლი¹.

არ შეიძლება ამ განმარტებაშიც არ აღინიშნოს ლოგიკისა და შემეცნებებს თეორიის დაახლოვება; რაც მთავარია, ამ მეორე განმარტებაში შემეცნება შეტანილია ლოგიკის შინაარსში და ისეთსავე მდგომარეობაშია მოქცეული, როგორც ყოველი სხვა ნაწილი ანუ ფორმა ლოგიკისა. მიუხედავად ამისა, საბოლოო მიზანი ლოგიკისა მაინც „გონების შემეცველობაა“, რაც არ შეიძლება ითქვას, რომ მაინცა და მაინც გარკვეული იყოს. მის გასაგებად საჭიროა მას მიუყუენოთ მისი თანაბარი, მისი ანალოგი პირველი განმარტებიდან. მაშინ ნათელი ხდება, რომ „გონების შემეცველობა“ იგივე უნდა იყოს, რაც „აღმოჩენა კანონიერ შედგინებათა“. „შემეცველობა“ მაშინ უახლოვდება „შედგინებას“, რაც სილოგიზმის ცნების გამომხატველი უნდა იყოს.

თუ ეს სწორია, მაშინ გამოდის, რომ ჩვენს ავტორს ლოგიკის მთავარ საქმედ მიაჩნია „სწავლა“ ისეთი კანონის ანუ აუცილებლობის შესახებ, რომელიც მსჯელობათა ისეთ შეერთებას ეხება, როდესაც აღმოსაჩენი შეტულია ამ შეერთებაში იმ რიგად, რომ იგი აღმოსაჩენი ხდება. აღმოჩენა არ გულისხმობს, ცხადია, ისეთ რამეს, რაც იმ თავითვე იყო ცნობილი, — მაშინ აღმოსაჩენიც არაფერი იქნებოდა. მაშასადამე, აქ ლაპარაკია მსჯელობათა ისეთ შედგინება-

¹ ავტორი ხმარობს სიტყვას „მეტლი“, საიდანაც მხილდება, რომ ის ქართული წყაროების გარდა რუსული წყაროებით სარგებლობს და ბერძნულ ანუ უცხოურ სიტყვახმარებას დაშორებულია (აქედან მეტლი და არა მეთოლი).

ზე, როცა შედგინება ანუ შეერთება ნათელია და კანონიერი, მაგრამ მისგან გამომდინარე დასკვნა იმავე კანონის ძალით აღმოსაჩენია.

არ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენს ავტორს ძალიან ნათელი წარმოდგენა ჰქონდეს მის საგანზე, მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ მას ფორმალური ლოგიკა ტრაფარეტულად ჰქონდეს წარმოდგენილი და მისი მთავარი ბუნება, რომელიც დასკვნის გამოყენების ლოგიკურ აუცილებლობაში ანუ კანონში მდგომარეობს, არ ესმოდეს.

ესაა მთავარი ჩვენი ძეგლისათვის: ლოგიკის ჩვეულებრივ სახელმძღვანელოებზე დამყარებულს მას მაინც კარგად აქვს წარმოდგენილი ლოგიკის ბუნება. აქ თავდება მისი მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსჯელობა ლოგიკაზე. შემდეგში ის გადადის უკვე ჩვეულებრივ ფორმალურ ლოგიკურ სწავლებაზე მსჯელობისა და წინადადების ურთიერთობის შესახებ, გარჩეულია მსჯელობისა და წინადადების ელემენტები, მათი მიმართება. შემასმენლის ბუნების გარკვევის დროს ავტორი კვლავ უბრუნდება ძირითადი ელემენტების გარჩევას და ცნების ირგვლივაც მსჯელობს. ამასთან, ბუნებრივია, წინ წამოიწევა ცნება არსებითისა, არაარსებითისა და სხვ.

ლოგიკურ საკითხებზე ბაასი აქ წყდება. მოკლეა ეს ადგილი „კალმასობაში“, მაგრამ მთავარია ის, რომ გადმოცემულია XVIII საუკუნის მიწურულის ფილოსოფიური ვითარება, რაც გამოვლენილია იმ მხრივ, რომ მის ურთიერთობაში ძველი ფილოსოფიური მექანიკის გვერდით თავმოყრილია ახალი დროის ზოგი მიღწევა.

დავიხსოვოთ მიწოდებულ მასალაზე დაკვირვების პირველი შედეგი და მოკლედ გადავავლოთ თვალი იმ დიდი მოცულობის ნაფიქრს, რაც „კალმასობაში“ არის დატული.

ძველ ფილოსოფოსთაგან შემორჩენილ და XVIII ს. მიწურულამდე მოტანილ ფილოსოფიურ ცნებათა ახალი დროის ამბებიდან ამოკრეფილ-შეთვისებულ იდეებთან დაკავშირების საერთო დამახასიათებელი ხაზი თითქმის თავიდან ბოლომდე მიჰყვება ჩვენს ძეგლს. ამის მაგალითი ბევრია. მივმართოთ სწორედ ზემოთ მოყვანილთან დაკავშირებით — იმავე მსჯელობის ანუ „სჯის“ შესახებ ბაასს იონა ხელაშვილსა და იასტოსს შორის.

ვინაიდან აღმოჩნდება, რომ მსჯელობა სხვა არაფერი ყოფილა, თუ არა შეთანასწორება საგანთა შორის, ავტორი ამ საკითხისათვის მზადებას ცოტა უფრო ადრე იწყებს, ვიდრე გადავიდოდეს თვით „სჯაზე“. იქ ეს თავი ანუ ნაწილი იწოდება „შეთანასწორებისათვის ორთა საგანთა“. მსჯელობის მიმდინარეობა მაშინვე ამხელს, რომ ავტორი სენსუალისტური წყაროთი სარგებლობს. და ორთა საგანთა შეთანასწორებას განიხილავს არა საგანთა ანუ, როგორც იგო თავდაპირველად ამბობდა, „ნივთთა“ მიმართებით, არამედ იმ გონების ფსიქოლოგიური ანალიზით, რომელსაც იგი ჩვენში იწვევს.

ეს ცნობილი გზაა და მოულოდნელიც არაა ჩვენი ავტორის განცხადება „და ესრეთ შეთანასწორება არა სხუა რამე არს, ვითარ სასმენელისა მოქცევა ორთა ნივთსა ზედა“. შემდეგი მსჯელობა ამ სენსუალისტურ-ფსიქოლოგიური ამოსავლის ზედა ტრიალებს. ამ მსჯელობაში აქა-იქ შეტანილი რაციონალის-

ტური ელემენტები, როგორც მაგ., „იდეასა ზედა, რომელიც გვაქვს ჩუენ ორ-თათვის ნივთია“ და სხვ., არ ცვლის სურათს. ავტორი ემყარება სენსუალისტ კონდილიასა და სხვებს და, უნდა ითქვას, თავს არ იწუხებს მათი იდეების გა-დაწმენებით, მონელებითა და თავისებური წარმოდგენით. ამიტომაც იდეაც ასეთივე წარმომოხსნაა, რადგან „არს გრძნობათა ზედა, რომელნიცა საგანთა ჯამო არიან ჩუენ შორის წარმოებულნი“.

ამის შემდეგ იასტოსისა და იონას ბასილან-ირკვევა ჩვეულებრივი სუ-რათი ემპირისტულ-სენსუალისტური შემეცნების თეორიისა, რომლის ნიადაგ-ზე განსხვავებული ორი შესაღარებელი ნივთი, რომელნიც წარმოდგებიან ან უშუალო გრძნობათა საშუალებით, ანდა, თუ ნივთები ჩვენ წინ აღარ არიან, „მოგონებითა“ და „აზრებით“. უამთოდ, გვისხნის ავტორი: „ჩუენ არცაღა. თუ ოდესმე ვიფიქრებდითა მისთვის, უკეთუმცა არა აღვიხსენებდით მას, გარნა ოდეს აღხსენება განახლდების მაშინ, რათამცა მივაქციოთ მას ზედ სასმენელნი თვისნი“. ყველაფერი ეს გრძნობის ნიადაგზე და საშუალებით ხდებ-ბა თურმე. როცა წინასწარი დაკვირვების ნიადაგზე მივდივართ შემზადებულნი საგანთა ურთიერთობით შეთანასწორების მოსახდენად, „ჟამსა ამას შინა ოდენ მოგონება ანუ აღხსენება ესე იქმნების ესე ვითარი გრძნობაჲ“.

ასეთი შემზადების გზით ავტორი მიდის „სჯის“ საკითხამდე, სადაც შეთა-ნასწორება საგანთა აღმოჩნდება შემკველი მსჯელობისა ან სჯისა გრძნობის ნიადაგზე. ლოგიკური ოპერაციები აქ დაყვანილია ფსიქოლოგიურ მომენტებ-ზე. შეთანასწორებამ უნდა გვაგრძნობინოს ან ერთობლივობა შესაღარებელ საგანთა, ან მათი განყოფა და ესაა ის გზა, რომელზედაც „ვიხილავთ ჩუენ მსჯელს არიან საგანნი ესე ურთიერთისა შორის ანუ სხუა და სხუანი და ანის შორის მდგომარეობს სჯა იგი“. და ამგვარად სურს ავტორს, ცნო-ბილი სენსუალისტური თვალსაზრისის მიღევნებით, გვამცნოს, რომ „შეთა-ნასწორება“, როგორც გრძნობადი სააზროვნო მოქმედება, შეიცავს რა თვის შორის მსჯელობას, ამ უქანასკნელში „არა რაჲ არს გარდა მისს, რომელსაცა ეუწოდთ ჩუენ უკუშ გრძნობად“.

ავტორი ვერ ამჩნევს, რომ ყველაფრის გრძნობის საგნად გამოცხადება აერთფეროვნებს აზროვნებასა და განსხვავებას (მსჯელობასა) და მის საგანს შორის იშლება. თუ საგანიც გრძნობის სფეროა და მის შესახებ მსჯელობაც, ბუნებრივად იბადება საკითხი: რაღა განსხვავებაა მათ შორის?

ჩვენი ავტორი თითქოს ხვდება ასეთი დასასრულის აუცილებლობას, მაგ-რამ მის საცხებით შეგნებას და მკაფიო ფორმულირებას ვერ ახერხებს. მიუხე-დავად ამისა, ის მაინც დააყენებინებს მობაასე იასტოსს საკითხს საგანთა შო-რის მსგავსება-განსხვავების შესახებ. „ნივთნი უკუშ ურთიერთშორის ვითარ უკუშ მსგავს არიან?!“

ამ საკითხზე ავტორს სხვა პასუხი არა აქვს, გარდა იმის აღიარებისა, რომ მსგავსება და განსხვავება ანუ თანასწორობა-უთანასწორობა „აუცილებლობისა იქმნებიან თვის შორის“. ეს, ცხადია, ახსნა არაა და არც იასტოსის კითხვის პა-სუხეს წარმოადგენს. ავტორმაც შეამჩნია ეს ნაკლი თავის მსჯელობაში და სცა-და საქმისათვის ეშველა, ასე ვთქვათ, ემპირიული, ფაქტიური სიცხადის მოშვე-

ლიებით. ამ ცდის განხორციელებას წარმოადგენს მაგალითი ქალაქის ორი ნაჰ-რის შედარების შესახებ. ცხადია, ამან მაინც ვერ გაარკვია მსჯელობის ბუნება და ამის შემდეგ კოტა ნაჩქარევად გამოიყურება ჩვენი ავტორის ლალი განცხადება: „და ესე არს აჰა ყოვლად საზოგადო მიხედვა, რომელთა ქვეშეც შესაძლებელი არს სჯად ნიეთებისათვის“.

ავტორს ეტყობა ესეც ესმის და მიყოლით თავისი წყაროებისა, რომელზეც ლაპარაკი იყო, ცდილობს აზროვნების ბუნების ანალიზით შეავსოს ნაკლი. თუ გრძნობის ნიადაგმა დაუქარგა საგანთა სხვაობა-მსგავსების გაგების საფუძველი, ავტორი ცდილობს დისკურსიული აზროვნების მოშველიებით გასაგებ-განადლოს თანდათანობითი შედარების გაშლა-გაგება. აქ იგი მოიხმარს ახალ ლოგიკურ ცნებათ-რეფლექსიასა და მის ნიადაგზე გადასვლას საფეხურიდან საფეხურზე, მათ ტერმინსაც აღადგენს ძველი ფილოსოფიური მარაგიდან. ეს არის ტერმინი „მიდმოგონება“, იოანე პეტრიწის მიერ შემოღებული XI—XII სს.

ცალკეულ მსჯელობათა ანუ სჯათა შეერთება იძლევა, განაგრძობს ავტორი, გონიერებას. აქაც ჩვენი ავტორი თვით ლოგიკურ მოვლენებზე, ლოგიკურ ფუნქციებზე კი არ ლაპარაკობს, არამედ ცდილობს აღწერითი გზით აჩვენოს, თუ რა არის გონიერება. გვამცნობს, რომ გონიერება ყოფილა „გულსმბიერება“ და შეერთებული სამთა სჯათა მიერ. ავტორს საჭიროდ მიაჩნია აღნიშნოს, რომ ეს სამი სჯა აქ უბრალო შეერთება კი არაა, არამედ მესამე სჯათისებრი და შესული პირველ ორში, რომ ამ ორის მიღება შეუძლებელს ჰყოფს მესამე სჯის უარყოფას. „თვნიერ მისად ყოფად, გვიხსნის ავტორი, შეუძლებელ არს რათამცა მესამე სჯა არა შეიცვებოდეს ორთა წინამავალთა დადებითა შინა“.

საყურადღებოა აქ, ყოვლის უწინარეს, ტერმინი „წინამავალი“-ს ხმარება XVIII—XIX სს. მიჯნაზე, რაც უნდა აღნიშნავდეს იმას, რაც ჩვენს დროში გამოთქმულ იქნა ტერმინით „წინამძღვარი“. აღსანიშნავია ისიც, რომ ავტორი, ჩანს სიადვილისათვის, მხოლოდ „დადებითა შინა წინამავალზე“ ლაპარაკობს.

მთავარი მაინც ისაა, რომ ჩვენს ავტორს კარგად ესმის, რომ სჯასა და სჯათა ნაერთზე ლაპარაკი, რათა შესაძლებელი გახდეს გონიერების განმარტება, ნიშნავს ორი მსჯელობიდან მესამე მსჯელობის (ანუ სჯის) ჩიღების აუცილებლობას. სხვანაირად რომ ითქვას, ჩვენი ავტორი ჯაბჯაბია სახელმძღვანელოს კვალს მიყვება, მაინც კარგად ვერკვეთა იმ გარემოების აუცილებლობა, რასაც ლოგიკური აუცილებლობა ეწოდება.

„ახა, იხილე თუ ვითარ — განაგრძობს ჩვენი ავტორი — არს რომელ რაჲცა უკუშ შენიშნა ყოველმან კაცმან სიმართლე ორთა პირველთა ჰსჯათა შინა, არა ძალუძს უარყოფა მესამისად ესრეთ ამტკიცებს იგი...“ მესამე მსჯელობას, რომელიც პირველი ორიდან გამომდინარეობს.

არაა გასაკვირი, რომ ის, რაზეც ჩვენი ავტორი მსჯელობს, ე. ი. სილოგიზმი, მას განხილული აქვს ფსიქოლოგიურ საკითხებთან ერთად, თუ გავიხსენებთ, რომ ავტორი სენსუალისტური ლოგიკის თვალსაზრისზე დგას და ფსიქოლოგიურ მომენტთა მთელ კომპლექსს საჭიროებს, რათა მსჯელობა („სჯა“) და მისი „შეგულისხმება“ გასაგები გახადოს.

ლოგიკურ საკითხებს ფსიქოლოგიურ საკითხებთან დაკავშირებით ჩვენ ავტორი მრავალჯერ უბრუნდება, ახალი არაფერი შეაქვს, რადგან მისი დასაყრდენი (ბაუმისტერი და სხვ.) ერთი და იგივე რჩება. ემპირისტულ-სენსუალისტური თვალსაზრისი განსაზღვრავს მთელ ამ მსჯელობებს. ისინი თავმოყრილია იმ გაბაასებაში, რომელთა თემატიკური დასათაურება ტექსტის მიხედვით არის: „საფილოსოფიო საუბარი“, „იდეათათვის“ და „გულისხმისყოფისა და ნებისათვის“¹.

იმავე გზას მიყვება ავტორი „იდეათა“ შესახებ მსჯელობისას. მის წინ ერთბაშად წამოიჭრება საკითხები როგორც იდეის აზრისა, ისე მისი წარმოშობისა და შემადგენლობის შესახებ. წარმოშობის საკითხზე მსჯელობა არ უჭირს ჩვენს ავტორს, რამდენადაც ის გარკვეულად ემპირისტულ-სენსუალისტურ ნიადაგზე დგას. ამიტომაც, როგორც ეს მიღებული იყო ავტორის სახელმძღვანელო წყაროებით, „იღია არს წარმოდგინება ვითარმც გინდ იყოს ნივთი გონებასა შინა თვისსა და საგანი გონების მოქმედების, ზედმიწევნილობა გულისხმისყოფისა და გამოხატვისა“. როგორც ვხედავთ, აქ ყველაფერია თავმოყრილი: იდეა საგნის წარმომადგენელია გონებაში, გონება, ამის გამო, თავის მოქმედებას აწარმოებს არა პირდაპირ საგანთა (ანუ „ნივთთა“) მიმართ, არამედ იმისა, რაც მის სფეროშია, მის განკარგულებაშია. იგივე იდეა (ანუ „იღია“). როგორც გონების განკარგულებაში მყოფი, უშუალოდ მოიხმარება მის მიერ და, ამდენად, მისი მოაზრება, მისი „გულისხმისყოფა“ შეუმცდარი შეიძლება იყოს უფრო, ვიდრე ნივთთა შესახებ მცნობელობა, ვითარცა გარემდებარეთა. ამიტომაც ლაპარაკობს ჩვენი ავტორი იდეათა შესახებ, რომ იგი, თურმე, არის „ზედმიწევნილობა გულისხმისყოფისა და გამოხატვისა“.

როგორც სხვა შემთხვევებში, ისე აქაც, ავტორი იძლევა სიტყვა „იღიას“ ფილოსოფიას, მაგრამ განცხადების მეტს, რომ ეს სიტყვა ბერძნული წარმოშობისაა, არაფერს გვამცნობს და ფილოსოფიის ისტორიას მოიშველიებს. ის ერთბაშად ძველ ისტორიულ კამათსაც იხსენიებს იდეათა შესახებ და უფრო მოგვიანო დროის ამბავსაც: იდეა არის თანდაყოლილი და შექმნილი. „ამა იღიასათვის ძველნი უკუშ ფილოსოფოსნი, ხანგრძლივ უკუჰპაექრობდნენ — რომელ თანამშრომლობითად გუაქს იღია. ხოლო სხუანი უკუ ეტყოდნენ, რომელ ყოვლისა იღიასა შესაძლებელ არს ბოძებისა ანუ შექმნებისა გამო მოსაპოებლად საგრძნობელთაგან“.

ავტორი აქ მის მიერ თავის წყაროთაგან შეთვისებულ ემპირისტულ-სენსუალისტურ შეხედულებებს მიყვება და შემდეგშიაც სულ ბოლომდე ამავე თვალსაზრისზე დგას. საჭირო აღარაა მიეყვით მას იმ სახელმძღვანელოს გეგმით წარმოებული განსხვავების დადგენაში, რომელიც ეხება იდეის დახასიათებებს².

¹ საფილოსოფიო საუბარი II, 147; იდეათათვის, II, 233; გულისხმისყოფისა და ნებისათვის, II, 234.

² ამის ნიშნუება მომდევნო აბზაცები, რომლებიც იწყება თეზისით: „იდეა იქმნების წარტვი და რთული“; „იდეა იქმნების ცხადი და ბნელი“ და სხვ., რაც ბაუმისტერის მიხედვითაა გაკეთებული.

იდეათა შესახებ მსჯელობა ავტორისათვის გარკვეულ საფეხურზე უკავშირდება „სჯის“ ან „განმსჯელობის“ საკითხს და მის სიზუსტეს განსაზღვრავს, ვინაიდან გრძობათაგან წარმოშობილი იდეები, ჩვენი გონების განკარგულებაში შექოსულნი, გარკვეული წესების მიხედვით წარმოებული „განმსჯელობის“ საგნები ხდებიან. „გრძობიანი უკუწ წარმოგვიდგენენ ჩუშნ ვითარებათა, ამბობს ავტორი, საშუალობათასა, და მაშინ დამოკიდებულ არს ჩუშნზედა, რათა მივიღოთ იგიანი განმსჯელობასა შინა და ერთი რომელიმე, რომელისადმიც გუაქუს განსჯა განვიხილოთ იგი წესიერ“.

ამდენად სწავლაც იდეათა შესახებ ჩვენს ავტორს ესაქიროება მსჯელობათა შესახებ მოძღვრების გასამართავად, მაგრამ ვიდრე აქამდე მივიდოდეს, ის გზა და გზა, როგორც გაიკვავა, ეხება სხვადასხვა სწავლას იდეათა შესახებ. დავაში იდეათა თანდაყოლილობისა თუ მისი შექენის თვალსაზრისის დაპყველთა შორის ჩვენი ავტორი გარკვეულად უკანასკნელთა პოზიციას იცავს, ცხადია, თავის წყაროზე მიდევნებით.

ასევე ბუნებრივია, რომ ავტორი, ამოსული ემპირისტულ-სენსუალისტური თვალსაზრისიდან, მხოლოდით საგანთა ათვისების თეორიის მომხრეა და განუყენებულ იდეათა შესახებ იმ მოძღვრებას იცავს, რომელიც ახალმა ფილოსოფიამ შეიმუშავა ჯონ ლოკით დაწყებული. „მესამე მცნებლად არსებისა — ამბობს ავტორი — არა ძალგვიძს ქონად არა რომელთამე სხუათა იდეათა, თვინიერ მხოლოდითად ანუ განუყოფელთა იდეათა“. რა თქმა უნდა, ავტორმა იცის, რომ ჩვენ გვაქვს „ზოგადი იდეანი“, მაგრამ მათ ის იმგვარადვე ხსნის, როგორც ამას აწარმოებდა გარკვეული მიმართულების ფილოსოფია ემპირისტულ-სენსუალისტურ დასაყრდენზე დაფუძნებული: „ხოლო რომელიცა — განაგრძობს ის — იქმნებიან ილიანი საზოგადონი, ივინი არა სხუა რამე ვითარცა სახელნი კლასებთან, რომელთათვისცა ჩუშ ვიყუშნით მსჯელნი საჭიროებისა გამო და რომელიცა ვუაქმნდა ჩუშნ განწუხლებათა შინა“, და ასე ამრიგად.

თავისთავად ცხადია, რომ ემპირისტულ-სენსუალისტურ თვალსაზრისზე დამდგარი ავტორი, თანდაყოლილ იდეათა წინააღმდეგ მებრძოლი, მხოლოდ კონკრეტულ, „განწულებით“ საგნებს ემყარება და არსის მისაწვდომად სხვა არავითარ გზას არ სცნობს, თუ არა ისეთს, რომლის მიხედვით, მისი მაგალითის თანახმად, ადამიანობა სხვა არა-რა არის, გარდა იმისა, რაც პეტრეს, პაულესა და სხვა ცალკეულ ადამიანთა შორის იპოვნების საერთო. რა თქმა უნდა, ასეთ შემთხვევათა გასაგებად ის იყენებს იმ მინალწევს ახალი აზროვნებისა, რომელმაც ახალ სახელმძღვანელოებში უკვე ისეთი ცნებები მოიშველია, როგორიც იყო, მაგალითად, ცნება კლასისა. არსი, როგორც ასეთი, არაარას წარმოადგენს ცალკეულ საგანთა მიღმა და ამიტომაც ჩვენი ავტორი თავის მსჯელობას დასკვნის მტკიცე განცხადებით: „არა ვითარმე იდეა გუაქუს არსებათათვის, თვინიერ მხოლოდითთა, ანუ განუყოფელთა“. ავტორს ეს მიაჩნია ძალზე ადვილ და გააგებ დებულებად და „ფრიად მარტივად“. ეს მსჯელობიანი ბატუმაისტერის სახელმძღვანელოს მიხედვით იწარმოება და დამოუკიდებელი და გამართული ნააზრევის ნიშნებს არ შეიცავს; სწორედ ისაა დამახასიათებელი XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე მოაზროვნე ქართველისათვის, რომ „ყრმა-

თათვის ადვილად“ წარმოსადგენ ანბავთა გადმოცენაზეა შეგერებული, მაგრამ იმავე დროს თავის განკარგულებაში მინც მოეპოვება ძველი დროიდან დარჩენილი ფილოსოფიური პრობლემატიკა და ცნებანი.

ესენი აქა-იქ მინც იხენენ თავს. ძველი დროის ფილოსოფოსნი კამათობდნენ იდეათა გამო, გვეუბნება ავტორი, და, ცხადია, მას მხედველობაში აქვს ქართული აზროვნებისათვის იდეათა გამო ცხოვრილი დისკუსია პლატონ-არისტოტელესი ანუ, უფრო სწორად, არისტოტელესი პლატონის წინააღმდეგ და ამის გამომწვევება მომდევნო ფილოსოფიაში, რომლის ერთმა ნაქაღმა ჩვენი ავტორის სამშობლოს ნიდაგზე გადაიარა. მას აგონდება, რომ ეს მოხდა იმ აზრთა წყებაში, როდესაც ქართულმა აზროვნებამ კარგად ისწავლა განსხვავება „გაგონებასა“ და „მიდმოგონებას“ შუა და მზის შარავანდთა ანალოგიური მოფენისაგან აზრისა მისი „ბიჯებით“ სვლა განსხვავა. ერთი სიტყვით, დამახასიათებელი სწორედ ისაა, რომ ფილოსოფიური შემკვიდრების დაწოლის პირობებში ქართველი მოაზროვნე-მწიგნობარი XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე, ანლად მისთვის მისაწვდომ ფილოსოფიურ სახელმძღვანელოთა ნიდაგზე. გაოსავალს ეძებს და ახალ სოციალ-პოლიტიკურ სიტუაციაში მომწვედელ თავისი სამშობლოს დაბეჩავების შედეგად აზროვნების უნარს მინც არ ჰკარგავს და ახალ სააზროვნო სარბიელათთვის ენზადება.

ამაშია „კალმასობის“ მნიშვნელობა მისი ფილოსოფიური ნაწილის გათვალისწინებით.

აქ შეიძლება შედგეს ჩვენი ავტორის სისტემატური მიყოლა და გამოკვლევა დაკნაყოფილდეს „კალმასობის“ ვეებერთელა ფილოსოფიური საქმიანობის ცალკეული მომენტების მოკლე მიმოხილვით.

ცალკეულ დარგთა თუ ძეგლთა მიმოხილვა არაა ადვილი საქმე, რადგან ჩვენი ძეგლი ვეებერთელა მოცულობასთან ერთად მინცა და მინც დიდი დასისტემებით არ გამოიარჩევა. ამის მაგალითია დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის ცნებათა მოულოდნელი განხილვა მათთან შორეულ კავშირში მყოფ საკითხებთან ერთად. ასე, დიალექტიკისა და მეტაფიზიკის ურთიერთობა წამოჭრილია „ქეშნარიტთა და ნამდვილთა ვარსკვლავათვის“ მხედველობასთან დაკავშირებით (ნაკვეთიდან 90-20 მარჯ. 15-31 მარცხ. 16). ასეთ შემთხვევებში შეიძლება პასუხისმგებელი გადამწერი გამხდარიყო, ცნობილი რომ არ იყოს, რომ ხელნაწერი „კალმასობისა“ ერთადერთი ავტორგრაფით არის შემონახული.

თანამობაასე გრიგოლის კითხვაზე — „ჰსჯული ბუნებითი (ესე იგი დიალექტიკებრი) ვითარ უკუშ გგონიეს შენ?

იონა (უპასუხებს) — „იგი ყოველი უკუშ არს განმამზადებელი სულისა, გულისხმისყოფისათვის თვითვე სჯულისა. ჰსჯული უკუშ ესე არს დიალექტიკა. ხოლო სხუანი უკუშ არიან ცნობანი მიწთომილებისანი განმამზადებელნი გულისხმისყოფისა შესამეცნებლად მათდა, ხოლო სხვებს პლატონ ფილოსოფოსი დიალექტიკის გამო გულისხმა ჰყოფს უწმინდდესსა და უმაღლესსა მეტაფიზიკასა, რომელიცა ზეადვალს პირველთადმი დასაბამთა და მიიყვანს გულისხმისყოფასა მდგომარეობასა შინა მისაწოთმელად მიზეზთა თვითეულისა ბუნებითთა ნივთთა“. აქ, დამოუკიდებლად შეუსაბამო ადგილისა, დიალექ-

ტიკა მაინც ერთგვარად გარკვეულ ადგილზეა მოქცეული, სადაც იგი დახასიათებულია როგორც მოსამზადებელი გზა პირველისა და დასაბამის ცნობისა. ეს „განმამზადებელი გულისხმისყოფისა“ შესანიშნავი დახასიათებაა დიალექტიკისა, რომელიც ადვილად გასაგებს ყოფს პლატონის მიერ ამ გზის გამოყენებას. ავტორი აქ საქმის კურსშია, რომ პლატონ ფილოსოფოსი დიალექტიკის მეოხებით სწვდება „უწმინდესსა და უმაღლესსა მეტაფიზიკასა“. აქ ეს ტერმინები: „უწმინდესი და უმაღლესი“ მეტაფიზიკის მიმართ სავსებით ნათელი არაა. კიდევ მეტი, იგი შეუსაბამოდ გამოიყურება. რა თქმა უნდა, თვითონ ცნება მეტაფიზიკისა პლატონმა არ იცოდა და ამის განსამარტავი ტერმინებიც მისგან არ მომდინარეობს.

ჩვენი ავტორი აქ პლატონსა და მის დიალექტიკას იხილავს მომდევნო დროის თვალსაზრისით, სახელდობრ პროკლეს საფეხურზე მიღწეული ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისით. ეს რომ ასეა, ეს მყისვე მხილდება პროკლეს „კავშირის“ ქართული კომენტატორის—იოანე პეტრიწის აზრთა წყობის გამოყენებიდან ჩვენი ავტორის მიერ. იოანე პეტრიწს თავის შესავალში მოცემული აქვს პროკლეს „კავშირის“ კომენტარის დახასიათება პროკლეს მიერ პლატონის „უმაღლესი ერთის“ აღმოჩენისათვის მცდელობისა, სადაც ჩვენი ავტორის მიერ მოყვანილი აზრთა წყობა არის განვითარებული¹. ამ აზრთა წყობაში გასაგებია, რომ მეტაფიზიკა შეიძლებოდა ჩვენი ავტორის მიერ დახასიათებულიყო, როგორც „უწმინდესი“ და „უმაღლესი“, რადგან ამ უმაღლეს და „გონებისაგან“ მიუწვდომელ ერთს დაუკავშირდა „თანაწარმოდგომილი სარწმუნოება“².

აი იმ მიუწვდომელს გონებისათვის დასაბამს ეტრფის („სატრფოა“ — იოანე პეტრიწისა) მეტაფიზიკა, „რომელიც — ჩვენი ავტორის თქმით, — ზეაღვალს პირველთადმი დასაბამთა და მოიყუანს გულისხმის ყოფასა“. ეს გულისხმის ყოფა გამოიყენება მისაწვდომად „მიზეზთა“ ყოველი არსებულისა.

ჩვენი ავტორის ასეთ მსჯელობებში თვალნათლივ მხილდება, რამდენად ყოფილა კიდევ შემონახული ქართულ აზროვნებაში ძველი სააზროვნო მემკვიდრეობა. კიდევ მეტი, აქ მარტო ის კი არაა საგულისხმიერო, რომ შემონახულა წარმოდგენა დიალექტიკაზე, როგორც გზაზე უმაღლესი სიკეთისა და მიზეზისაყენ, არამედ ის, რომ ანტიკური ფილოსოფიის ცოდნა შემონახულა XVIII ს. მიწურულამდე იმ სახით და ფორმით, როგორც ეს ქართულმა აზროვნებამ თავის დროზე არათუ შეითვისა, არამედ გადაამუშავა კიდევ იგი და უმეკვიდრა მომავალ ქართველ სააზროვნო თაობებს.

ავტორის განცხადება, რომ მეტაფიზიკის პლატონური გაგება მიზეზთა გამოკვლევას ისახავდა მიზნად, ადვილად ამხელს ქართული ნააზრების იმ ნამოღვაწარს, რომელმაც პლატონის უმაღლესი იდეის ამბავი მთლიანად და საფეხურებრივად გაშლილი ქვეყნის ერთიანობაში მთავარ და დაქვემდებარებულ მიზეზთა სისტემად გადაამუშავა. არისტოტელემაც სცადა ქვეყანა მიზეზთა სისტემაში წარმოედგინა, სადაც არც პირველი მიზეზისა (მამოძრავებლის) და

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 5.

² იქვე.

არც საბოლოო მიზეზის (მიზნისეული მიზეზის) ცნება აკლდა, მაგრამ ეს არ იყო იმ მიუწვდომელი ერთის ძიება, რომელიც პირველი მიზეზის სახით შეენაცვლა პლატონის უმაღლეს იდეას და უმაღლესი სიკეთის სახით მისი ადგილი დაიკავა. ამიტომაც იყო, რომ უმაღლესი სიკეთის და უმაღლესი ანუ პირველი მიზეზის ამბავი აირია ერთიმეორეში. მეტაფიზიკა ფიზიკას მხოლოდ გარეგნულად მოუტივდა. საქმეში ჩახედულმა ხალხმა კარგად იცოდა, რომ არისტოტელეს ამ საქმესთან კავშირი არ ჰქონდა, და, როგორც იოანე პეტრიწი იტყობდა, „წარმოებულთა ზედა და ცეცხლის სახედ დაქმირებულთა პეტრიპატოელთა არისტოტელეს გამოთა სიტყუაჲ კანონთა მიერ შექერწული უკუნისა“¹.

ეს არაა დამთხვევა პლატონის მეტაფიზიკისა (და დიალექტიკისა) არისტოტელეს მეტაფიზიკასთან; ეს განსხვავება ამ ორ მოვლენას შორის როგორც დაკავშირებულთ, ერთის მხრივ, პლატონის მეტაფიზიკისა, ხოლო, მეორეს მხრივ, არისტოტელეს ფიზიკასთან — შესანიშნავად ესმოდა XI საუკუნის ქართველ მოაზროვნეს იოანე პეტრიწს და კარგად აქვს გათვალისწინებული. ჩვენი ავტორის იდეათა ფილოსოფიის მიზეზთა ფილოსოფიით შეცვლა ის დიდი საქმე იყო, რომელსაც ბიძგი მისცა პროკლემ, ხოლო დამუშავებულ იქნა, როგორც ვიცით, პეტრე იბერის მიერ.

ეს ამბავი იცოდა აღმოსავლეთის ფილოსოფიამ. იგი გაიტანა აღმოსავლეთში პეტრე იბერის მოწაფემ სერგი რეშაინელმა, როცა პეტრესა და იოანე ლაზის მიერ დამუშავებული პროკლეს „კავშირნი“ პეტრეს სხვა წიგნებთან ერთად სირიულ ენაზე თარგმნა და აქედან არაბებს გადასცა². ამ საკითხზე, რომელიც სრულიად უმართებულად არის წარმოდგენილი დასავლეთის მეცნიერებაში, „კალმასობის“ ავტორს ნათელი წარმოდგენა აქვს. ეს, ერთის შეხედვით ძნელად გასაგები გარემოება, უბრალოდ იხსნება: ჩვენს ავტორს ჰყავს ისეთი წყარო, როგორიცაა ი. პეტრიწი, რომელიც, ს. რეშაინელის გვერდით, მოწმეა ამ საკითხში და კარგად იცის, რომ ქართული ვერსია იმავე პროკლეს „კავშირის“ თარგმანებისა შესრულებულია ადრე, ქართველი მოაზროვნის მიერ³.

„კალმასობის“ ავტორი, ამრიგად, იოანე პეტრიწზე (და, უნდა ვიფიქროთ, თვით პეტრე იბერის ცნობაზე) დამყარებით გარკვეულად გვაპცნობს, რომ პლატონის მეტაფიზიკა მიზეზთა შესახებ სწავლა არისო.

აქ, აგრეთვე საერთო მიმოხილვის წესით, არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს ჩვენი ავტორის მიერ ზემოთ მოყვანილ მსჯელობებთან დაკავშირებით იმ გარემოებას, რომ მიზეზთა ფილოსოფიაზე ბასი „კალმასობაში“ შემ-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 127.

² დასავლეთის თანამედროვე მეცნიერება შორისმხედველობის საკვირველი ნაკლებობით ვერ ამჩნევს სერგი რეშაინელის ნაშრომის: „ნარკვევი მსოფლიოს მიზეზთა შესახებ“ იმ ბელნა-წერს, რომელიც ბრიტანის მუზეუმის ბიბლიოთეკაში იპოვება (W. Wright, Catalog of Syriac Manuscripts in the British Museum [London, 1870-72, in Quart Bänden], III, 1156-1157; შუად. Bardenhewer, Liber de causis, Frankfurt. Br. 1882, c. 40).

³ ამის შესახებ იხილე აქვე, თავი მესამე; აგრეთვე, К происхождению греческого романа Варлаам и Иоасаф. სხვადასხვა ადგილები.

თხვევითი არ იყო. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ისეთი დიდი მოცულობის საფილოსოფიო საქმესთან, როგორცაა პროკლეს წიგნის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ გადმოცემა-დალაგება. ჩვენ ვიცით, რომ პროკლეს ამ წიგნში მოცემული აზრები დიდი ხანია დაუნათესავედა ქართულ აზროვნებას. ეს გარემოება, როგორც ვიცით, აიხსნებოდა იოანე ლაზისა (ევნუქისა) და პეტრე იბერის სიახლოვითაც აღნიშნულ ფილოსოფიასთან მათი მოღვაწეობის დროიდანვე (V საუკუნე). მაგრამ პროკლეს იდეები (აგრეთვე სხვა მისი წიგნებიდანაც) ქართველ მოაზროვნეებს შეთვისებული ჰქონდათ პეტრე იბერის მიერ მათი ქართულად დამუშავების გზით.

ჩვენ ისიც კარგად ვიცით, რომ ანტონ ბაგრატიონი არა ერთგზის ცდილა გადმოეცა და დაეღაგებია პროკლეს ნააზრევი, მაგრამ იგი, ესე იგი ანტონი, თავს არიდებდა პროკლეს იდეებს — კერძოდ „კავშირნის“ ისეთ დალაგებას, როგორც მოცემული ჰქონდათ თავის დროზე იოანე ლაზისა („იეროთეოსს“) და პეტრე იბერს.

ჰყონდიდელისა და იონა ხელაშვილის გაბაასება პროკლეს წიგნის შესახებ ფრიად მნიშვნელოვანი მოვლენაა XVIII ს. მიწურულის ქართული აზროვნების დახასიათებისათვის¹. ჩვენ ვიცნობთ იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებულს გადმოცემას პროკლეს „კავშირნისა“. ის თავისებურადაა, როგორც ვიცით, გაკეთებული: პროკლეს ყოველ თავს თან მოსდევს იოანეს მიერ დაწერილი კომენტარი. ამან წიგნი საგრძნობლად გაზარდა. სხვაგვარად ყოფილა, როგორც ირკვევა, პეტრე იბერისა და იოანე ლაზის თარგმანები. იქ, საერთოდ, მოცემული ყოფილა პროკლეს წიგნის შინაარსი, ხოლო ადგილები მიზეზთა შესახებ — პირდაპირ გადმოღებული.

ჩვენი ავტორი, მიდის რა იმ ადგილამდე, სადაც პროკლე მიზეზთა შესახებ იწყებს მსჯელობას და ამ გარემოების გამოსავლენად დამხმარე ცნებებს ანვითარებს, გადადის თავზე „პირველისა მიზეზისათვის“. ბაასს ჰყონდიდელი იწყებს, იონა კი მთქმელი და გადმომცემელია. ამ ადგილს აშკარად აზის არეოპაგიტის ბეჭედი. „გამოძიება მისი — ესე იგი პირველის მიზეზისა (შ. ნ.) — ვითა ბუნებისათვის გამოთქმა არა შემძლებელ იყო, ვინაიცა იწყების გამოუთქმელად და მიუნდომლად აღსარებად მისსა“. ეს — არეოპაგიტის ღებულებაა. პირველი მიზეზის მიუწვდომლობა და გამოუთქმელობა არ აუქმებს მაინც საკითხს მასთან — პირველ მიზეზთან როგორმე მიახლოებისა, მისი რალაცნაირად ზიარებისას. არავის შეუძლია პირველი მიზეზის, რომელიც უმალღესი სიკეთეა, მიწვდომა, „გარნა ზიარებულთაგან იცნობებისა და მიიწთომების და მრავლითა ეზიარებიან ღმერთსა ანგელოზნი“.

აშკარაა, რომ აქ „კალმასობის“ ავტორი არეოპაგიტის შემქმნელის ნიადაგზე დგას. ღვთაება, ესე იგი უმალღესი სიკეთე ჩვენი ავტორის გადმოცემით, აქ პეტრე იბერს მიყვება, არავისთვის საკუთარი ცოდნისა და დაკვირვებით შესამეცნებელი და მისაწვდომი არაა, „გარნა — ამბობს ჩვენი ავტორი — ზიარებულთაგან იცნობების“. ეს „ზიარებულნი“ იერარქიად განლაგებული ანგე-

¹ „კალმასობა“, 185. ჩვეულებრივი გვერდით ეს ღებულება 76 გვერდს შეიცავს.

ლოზთა დასებია პეტრე იბერის კოსმოგონიით და, აქედან ნათელია, პირველი მიზეზი, სიკეთე, ღვთაება — მიზეზებად განილაგება იერარქიულად წარმოდგენილი ქვეყნის გასწვრივ და სხვ., როგორც ეს ცნობილია ჩვენთვის პეტრე იბერის ნააზრევიდან, რაც მთელი საშუალო საუკუნეების აზროვნების შინაარსს შეადგენდა.

გაძეღდება რა მიზეზთა ფილოსოფია, მობაასენი შეუმჩნეველად გადადიან. პეტრე იბერის (ფსევდო-არეოპაგელის) მთელი სისტემის წიაღში. მოჰყავს რა იონას სახით უაღრესად არეოპაგისტული ადგილი ქვეყნის საფეხურებრივი წყობის შესახებ, ჩვენი ავტორი გამოთქვამს დებულებას: „პირველი უკუ დასანი ანგელოზთანი თვნიერ უშუალოდ შეეხებებიან ღმერთსა და რომელნი შემდგომად მათდა უკნინეს საშუალოთა ეზიარებიან ღმერთსა, ზოლო უკანასკნელნი უმეტეს საშუალოთა და ესენი იხილე დიონისის არეოპაგელის მშვენიერად გადმოცემულსა წიგნსა შინა უწვლილესა“ (ხაზგასმა ჩვენია — შ. ნ.).

ჯერ ერთი, აქ უდავოდ ნათლად და შეუცდომლად არის გადმოცემული დებულებანი პეტრე იბერის თხზულებიდან „ზეციერი იერარქიისა“ და, ნაწილობრივ, „მისტიკური თეოლოგიიდან“. შემდეგ უნდა აღინიშნოს ავტორის მიერ არა ერთხელ ნახმარი ტერმინი „ფილოსოფოსი“ („ვითარკა იტყვს ფილოსოფოსი“), რაც მაინც და მაინც ნათელი არაა გამოყენების მხრივ — ვის მიმართაა იგი ნათქვამი. მართალია, მთელი ეს ნაკვეთი ეხება პროკლეს და, სახელდობრ, მის „კავშირის“, მაგრამ ავტორი თანდათან აფართოებს გადმოცემის არეს და პროკლეს ალაგებს ზუსტად არეოპაგისტულ ათვისებაში. ამის შემდეგ გაურკვეველი ხდება „ფილოსოფოსის“ დასახელება. რომ „ფილოსოფოსის“ ქვეშ „კალმასობის“ ავტორი ამ შემთხვევაში შეიძლება დიონისე არეოპაგელს გულისხმობდეს, შესაძლოა დავინახოთ იქიდან, რომ ანაზღეულად ეს უკანასკნელი არა მარტო დასახელებულია, არამედ ცოტა მეტიც. ქართული აზროვნების ისტორიაში უმაგალითო მოვლენად უნდა ჩაითვალოს დიონისე არეოპაგელის არა თუ ავტორიტეტის სახით დასახელება რომელიმე საკითხის გამო, არამედ მისი ასეთი უაღრესად თანაგრძნობითა და შექებით მოხსენიება.

დიონისე არეოპაგელის ნათქვამი შეფასებელია როგორც „მშვენიერი გადმოცემა“, სადაც ზედმიწევნით, „უწვლილესად“ ყოფილა თქმული იმ საგანზე, რომელზეც მის წინ იყო ლაპარაკი, ესე იგი — პირველი მიზეზის გამო და მის „მოფენისა“ ანუ საფეხურთა საშუალებით გაშლის შესახებ ქვეყნის იერარქიულ წყობაში. ესაა ის მომენტი „კალმასობის“ ფილოსოფიურ მარაგში, რომელიც გვიჩვენებს, თუ რა მოიტანა ქართულმა აზროვნებამ XVIII საუკუნის ბოლომდე. უდავოა შედეგი, რომელიც აქედან, როგორც აღინიშნა, გამომდინარეობს: ქართული სააზროვნო ვითარება აღნიშნული დროისათვის შეიცავს ახალ ამბებს ფილოსოფიის დარგიდან, ნაწილობრივ უახლოესი სახელმძღვანელოებიდან ამოღებულს, და ძველი ფილოსოფიური აზროვნების მემკვიდრეობას, რომლის საკმარისი ცოდნაცა და გაგებაც მოჰყოლია ქართველ მოაზროვნეთ XIX საუკუნის დასაწყისამდე.

ძველი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა „კალმასობაში“ არაა იმ სახით მო-

ცემული, როგორც ეს ფეოდალური რეაქციის იდეოლოგიური განმტკიცებისას იქნა შემუშავებული. ანტონ ბაგრატიონი, ამ იდეოლოგიის ერთ-ერთი ხელმძღვანელი, სანიმუშოა XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნის ხალხისათვის. ისიც იმავე ორი ელემენტის: ძველი ნააზრების შემკვიდრებისა და ახალ მიმდინარეობათა გავლენის ქვეშ იყო მოქცეული, მაგრამ ძველის მიმართ „კალმასობას“ ცოტა უფრო სხვა მიდგომა ემჩნევა. საკმარისია, იგივე არეოპაგითიკის საკითხი ავიღოთ: ანტონ კათალიკოსს არ შეეძლო ჰქონებოდა და არც ჰქონია არეოპაგითიკის შემქმნელისადმი ისეთი მიდგომა; როგორც ზემოთ დავინახეთ. ამრიგად, თუმცა საკითხი ამ მხრივ ნათელია, მაგრამ სისრულისათვის გადავხედოთ კიდევ ზოგიერთ საბუთს, რომელიც ძველი ფილოსოფიური შემკვიდრების გადანაშთს ეხება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე.

ამ ცალკეულ საკითხთა შორის განსახილველად დავგჩა, უპირველეს ყოვლისა, სამი თხზულების თარგმანებითი გადმოღება. ეს თხზულებებია: „ხუთთა ხმათათვის“ შესახებ (II, 23), „პერი ერმინიას“ გამო (II, 146) და „საზღვართა წიგნის განმარტებისათვის“ (II, 146).

ეს ისეთი წიგნები და ავტორებია, რომლებიც გამოუყენებია ქართველ მოაზროვნეს თავისი მიზნებისათვის, გადმოუქართულებია ისინი და მუდამ სახმარ წიგნად უქცევია. ყველა ესენი ერთი და იმავე ღირებულების არ არიან. „პერი ერმინიას“ და „ხუთთა ხმათათვის“ თითქმის სახელმძღვანელოდ გაჰხდარი წიგნები იყო. ფილოსოფიური განათლება ძველს საქართველოში ამ წიგნების აუცილებელ ცოდნას გულისხმობდა და მათ მოხსენიებას ყოველ ნაბოჯზე ეხვდებოდა. ეს გარემოება იყო უთუოდ იმის მიზეზი, რომ ამ წიგნების მოხსენიება შერჩა ქართულ აზროვნებას საქართველოს სახელმწიფოებრივი არსებობის უკანასკნელ დრომდე, ესე იგი XVIII ს. მიწურულამდე.

დამახასიათებელია, რომ ეს ორი წიგნი, რომელთაგან პირველი, ესე იგი „პერი ერმინიას“, როგორც ცნობილია, არისტოტელეს ეკუთვნოდა და მის ლოგიკურ ნაწარმოებთა ერთგვარ შესავალს წარმოადგენდა, ცნობილი იყო ქართველ მოაზროვნეთათვის ორივე ენაზე — ბერძნულზედაც და ქართულზედაც. იგივე უნდა ითქვას „ხუთთა ხმათათვის“ შესახებ, რომელიც, აგრეთვე ცნობილია, ნეოპლატონიკოს პორფირეს ეკუთვნოდა. ამ ორ თხზულებას შორის შინაგანი კავშირი იყო, რამდენადაც ისინი ლოგიკურ მოძღვრებათა ფორმალური ელემენტების პირველი დასაგების ცდას წარმოადგენდნენ და თითქმის ამოსწურავდნენ იმას, რაც შემდგომში ძირითადად ფორმალური ლოგიკის შინაარსს შეიცავდა. ქართულ ფილოსოფიურ განათლებაში, როგორც ვაიჩკვა, ეს ორი წიგნი ერთიმეორესთან დაკავშირებულად იხმარებოდა, ერთგვარ სახელმძღვანელოს როლს თამაშობდა.

შინაარსეულად ამ თხზულებებთან დაკავშირებული იყო VI საუკუნის სომეხ მოაზროვნის დავით უძლეველის ანუ ანახტის თხზულება „საზღვართა წიგნი“. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ დავით უძლეველი ანუ „ანახტი“ იმდროითვე დაკავშირებული იყო ქართულ აზროვნებასთან და ამ ფაქტმა თავისი გამოხატულება ჰპოვა მისი ამ თხზულების საქართველოში ძალიან ადრე შემოსვლასა და გავრცელებაში. ამ წიგნის ხელნაწერთა სიმრავლე აღრიხნულ საქარ-

თველოში იმასვე ადასტურებს¹: შინაარსის მოკლე გადახედვაც კი დაგვანახებს, რომ ეს წიგნი ერთგვარ კავშირსა და განმარტებებს იძლევა ზემოთ დასახელებულ ფილოსოფიურ სახელმძღვანელო წიგნებისა.

„პერი ერმინია“ განმარტებთა წიგნს ნიშნავს ქართულად და ჩვენს ავტორს ხელთა აქვს მისი ისეთი თარგმანები, რომელიც არისტოტელეს წიგნს კვალდაკვალ მიჰყვება. მობაასენი — ვართაპეტ, ვინაც უნდა იყოს, და იონა (ხელაშვილი) ისე ინაწილებენ საბაასო მასალას, რომ არისტოტელეს თხზულებიდან მათ თითქმის არაფერი არ რჩებათ განუხილველი. მძიმე სტილი, რომლითაც ნაწარმოებია ბაასი და რაც საგრძნობლად ამძიმებს აზრის გადმოცემას, მაჩვენებელი უნდა იყოს მისი ადრინდელი თარგმანიდან სარგებლობის. ზოგი რამის მაჩვენებელი უნდა იყოს აგრეთვე ბაასში ვართაპეტის მონაწილეობა.

იმის გამოსახატავად, რასაც ჩვენ დღეს „ცნებას“ ვუწოდებთ, ძეგლში ნახმარია სიტყვა „ცნობა“, რასაც დღეისათვის სულ სხვა მნიშვნელობა მიეცა. ვართაპეტი სწორედ ამ „ცნობათა“ შესახებ ეკითხება იონას და ამ უკანასკნელის განმარტებით იწყება შესავალი არისტოტელეს „პერი ერმინიაში“. იონა იძლევა არისტოტელეს თხზულების დასაწყისის შინაარსის დალაგებას; სადაც ცნობას თავისი ადგილი უჭირავს „ოთხთა სახეთა“ შორის, რომელი არის „საქმეთა, ცნობასა, ჳმასა და წერილთა“. ამ წყობაში. არკვევს ავტორი, გარკვეული დამოკიდებულებაა ოთხ დასახელებულ ელემენტს შორის: „ცნობანი... მნიშვნელი არიან საქმეთა,... ჳმანი არიან ცნობათა მნიშვნელნი და მერე წერილნი მათგანი მნიშვნელნი“.

როგორც ჩანს, ბაასი იწყება „პერი ერმინიას“ კვალდაკვალ მიჰყოლით. ცნებათა მარტივად და რთულად განწვავების შემდეგ ბუნებრივად ისმება არისტოტელეს აღმოჩენის პირველი საკითხი: როდის დგება საკითხი „ჳეშმარიტისა და ცრუს“ შესახებ. ფილოსოფიური სიტყვახმარების თვალსაზრისით „რთული“ შეთხზულად გამოითქმის, ხოლო ჳეშმარიტების საწინააღმდეგო, რასაც ჩვენ დღეს შეცდომად ვუხმობთ, „ცრულ“ იწოდების.

ამის შემდეგ მოდის მსჯელობა, რომელიც „პერი ერმინიას“ ფუძეს წარმოადგენს და რომლის მიხედვით აზრი ანუ აზროვნება არასდროს მარტივით, არაშეთხზულით არ მიიღწევა. უკეთუ ცალკე ანუ მარტივი ცნობა (ცნება) გვაქვს, არც ჳეშმარიტისა და არც ცრუის თქმა არ შეიძლება — „ნაწილნი ოდენ მარტო ჳმასანი ანუ სიტყვისანი არც ჳეშმარიტებენ არცა ცრუის ცნობა არს“. კიდევ უფრო გარკვეულად ამბობს ჩვენი ავტორი იმავე აზრთა შესახებ: თუ გვაქვს ისეთი შედგმა ცნობათა, რომელიც შეერთებულია იმრიგად, რომ შედგმულსა ანუ შეთხზულსა მოასწავებს, მხოლოდ მაშინ გვაქვს ჳეშმარიტება ან შეცდომა (სიტყუე).

საინტერესოა, რომ ავტორს არ გამოეპარა ერთი დეტალი არისტოტელეს

¹ დავით უძლველის ანუ ანახტის საქართველოსთან დამოკიდებულების შესახებ იხ. ჩვენი ნაშრომი „Тайна Ил.-Дниовиця Ареои.“ 1942 წ. და „Руставели и Восточн. Ренесс.“ 1947 წ. არმენოლოგიის სპეციალისტებს პროფ. ლ. მელიქიეთ-ბეგს და ვ. კ. ჩალოიანს ამ საკითხში სხვადასხვა პოზიცია უჭირავთ.

ნაზრევისა; მართალია, ცალკე აღებულ ცნობას (ცნებას) არა აქვს პრეტენზია კემმარიტებისა და ამისათვის შედგმულობა ანუ შეთხზვა საჭიროა, მაგრამ თვით ცნობაში რაც სახით არის, ამის შესაძლებლობაც ნაგულისხმევია: „მაშასადამე — განაგრძობს ავტორი — სამართლად მნიშვნელნი ესე ვითარსანი კმანი ცნობისად ითქვიან მით, რომ მოასწავებს წარმოჩინებითსა სიტყუასა მას, რომელი განზრახვასა შინა არს და წარმოიყენების თვს შორის“. აი ეს ზრახული უკვე როგორღაც არის ცნობაში ანუ, როგორც ჩვენი ავტორი ამბობს, ზრახულნი იცნობებიან, უკეთუ კემმარიტ გინა თუ ცრუ არიან. აქედან ავტორმა ნათლად უწყის, თუ რაშია არისტოტელეს დებულებათა აზრი აღნიშნულ საკითხზე: „სახელი, ანუ ზმნა ოდენ ესე არცა კემმარიტისა და არცა ცრუისა აპზრისა მომცემ იქმნების. გარნა შეთხზვითა ამა ორთა ნაწილთათა მიმთვლელი იქნების (იქმნების) კემმარიტისა ანუ ცრუ ყოფისა“.

აქედან უკვე ნათელია, რომ ჩვენს ავტორს გაგებული აქვს არისტოტელეს წიგნის აზრი. ფილოსოფიური ტერმინოლოგიიდან აქაც საინტერესოა დადებითი და უარყოფითი მსჯელობის ანუ თქმის განმასხვავებელი სიტყვანმარება: „წარტქმა“ დადებითისათვის და „უკუთქმა“ უარყოფითისათვის. ამ ცნებათა ხმარების საშუალებით აგებულია მსჯელობა: „ესთქუთ არა კაცი უკუთქმა არს და უკეთუ წარტქმა იყოს კაც და... უკეთუ ანუ აქემმარიტოს ანუ აცრუოს, ესე მაშინ შეუძლებელ და აწ უკუშ აღმოჩნდა, სახელისა და ზმნის შორის თხზულებამ იყოს სიტყუა ანუ წარტქმით, ანუ უკუთქმით, რომლისა მიერ კემმარიტება ანუ სიტრუე „აღმოჩნდების“. ცალკე აღებული სიტყვა, მაშასადამე, არც „წარტქმა“, არც „უკუთქმა“.

ამის შემდეგ მოდის განსაზღვრების მკაფიოდ დალაგება. ამ მომენტს ჩვენი ავტორი ღიდ მნიშვნელობას აკუთვნებს და დავით უძლეველის წიგნის, რომელიც ამავე საგანს ეხება, საჭიროება ამითაა რამდენიმედ მაინც ნაკარნახევი. ეს და მომდევნო ადგილები „პერი ერმინიას“ „კალქასობაში“ გარდათქმისა მიჰყვება ორიგინალის გზას იმ ხასიათით და საზომით, რომელიც აქამდე გაიკვია. ავტორი ცდილობს არ ასცდეს ამ გზას და, ამდენად, მისი ნაშრომი კეთილსინდისიერ გადმოცემასთან ერთად ორიგინალურს არაფერს შეიცავს. ჩვენი მიზნისათვის კი — გაირკვეს ქართული აზროვნების ბუნება და ვითარება XVIII საუკუნის მიწურულში — საკმაო მასალას იძლევა არისტოტელეს ამ თხზულების დალაგება. როგორც აღინიშნა, „პერი ერმინიას“ დალაგების თუნდაც დადებითი ნაწილი ნათელყოფს, რომ XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე ქართულ აზროვნებას მოუტანია მეტი თუ ნაკლები სირთულით აღრინდელ დროთა სააზროვნო მემკვიდრეობა, მხოლოდ იგი შეუვსია საუკუნეთა განმავლობაში გამოვლენილი გადაკეთება-გამოსახვის ზოგიერთი ფორმით, რაც ამ ნააზრევის სახმარად გამოსადეგობის მიზანდასახულობით ყოფილა ნაკარნახევი.

საგნის მოცულობას შენარჩუნებული აქვს, აგრეთვე, იგივე სახე. არისტოტელეს „პერი ერმინიას“ ადრე იცნობდა, როგორც აღინიშნა, ქართული აზროვნება, ამასთან ისიც იცოდა, რომ ეს სახელმძღვანელო, თუმცა მნიშვნელოვანი, მაინც შევსებას მოითხოვდა. ასე იყო ისტორიულად და ასე იქნა ეს დარჩენილი XVIII ს. მიწურულამდე. ეს შევსება და ზოგან განმარტება მოგვცა

ადრევე, როგორც ცნობილია, ფილოსოფოსმა პორფირემ, სახელდობრ, თავის ცნობილ თხზულებაში „ხუთთა ჯმათათჳს“¹. ამ წიგნს იშვიათი პოპულარობა ზედა წილად უკვე ძველი დროიდან და იგი არანაკლებ მოსახმარი წიგნი იყო, ვიდრე არისტოტელეს „განმარტებისათვის“ („პერი ერმინიას“). სადაც ერთი იხსენიებოდა და მოიხმარებოდა, იქვე იყო და უნდა ყოფილიყო მეორეც. ასე იყო მთელ იმ მსოფლიოში, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიის გავრცელების სფეროში იმყოფებოდა, სხვათა შორის, საქართველოშიაც ოდინდელი დროიდან XVIII—XIX საუკუნეებამდე. თუმცა ძირითადი დებულება, რომელიც მივიღეთ განხილული მასალიდან, ნათელია და ქართული აზროვნება აღნიშნული დროისათვის, მართლაც, ორ ელემენტს — ძველის შემკვიდრეობას, საკმაოდ დატულს, და ახალ მიმდინარეობათაგან შეთვისებულ მოძღვრებასაც შეიცავს, მაგრამ ერთის თვალის გადავლებით მივხედოთ მაინც დარჩენილ ორიოდ ძეგლს.

ეს ორი ძეგლი თავისი მოხმარების მხრივ უკვე არისტოტელეს ზემოთ მოყვანილი წიგნით იყო განსაზღვრული: „პერი ერმინიათი“. როგორც ითქვა, ვინც არისტოტელეს ამ წიგნით სარგებლობდა, მას აუცილებლად ხელთ ჰქონდა პორფირეს „ხუთთა ჯმათათჳს“. ეს, რა თქმა უნდა, ეხებოდა ისეთ ელინიზირებულ ქვეყანას, როგორც იყო საქართველო, სადაც მთელ საშუალო საუკუნეთა გასწვრივ ვიდრე რენესანსამდე ბერძნული იცოდნენ, ბერძნული წიგნი იკითხებოდა, თავი რომ დავანებოთ იმ მეტად დამახასიათებელ გარემოებას, რომ საკირო შემთხვევაში ბერძნულად წერდნენ კიდევ.

პორფირეს ახალი არაფერი მოუტია თხზულებაში „ხუთთა ჯმათათჳს“, ხოლო მან ზედმიწევნით სახმარებელი და გარკვეული სახე მისცა არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრების იმ ნაწილს, რომელიც განმარტებათა წიგნში იყო გათვალისწინებული. უნდა აღინიშნოს, რომ არისტოტელეს წიგნი „განმარტებისათვის“ არ იყო ადვილად და ნათლად დაწერილი, რთულმა და მრავალ შემთხვევაში პირველად შემჩნეულმა გარემოებამ სათანადო დალაგების ფორმა მოითხოვა. და სიცხადე და თვალნათლივობა დააკლდა. პორფირემ საუცხოვოდ შეავსო ეს ნაკლი, მისი წიგნი თავიდან ბოლომდე გამჭვირვალე იყო. ეს იმიტომაცა აღსანიშნავი, რომ ჩვენი ავტორიც ასეთივე იშვიათი სიცხადით გადმოგვცემს პორფირეს.

ბუნებრივია, რომ პორფირეს გადმოცემა მისი ცნების განმარტებით იწყება: ფილოსოფოსი ემზადებოდა ხუთი ძირითადი ხმის დალაგებისათვის და საკირო იყო ჯერ იმის დადგენა, თუ რა იყო თვითონ „ჯმა“. ამიტომაცაა, უთუოდ, რომ მობაასე ეგნატე ეკითხებოდა იონა ხელაშვილს (ჩვენი ავტორის მესიტყვეს) — „გკითხავ... პირველად ამას თუ რა არს მარტივი ჯმა ანუ რაოდენ იწყალებს?“².

¹ პორფირე, როგორც ცნობილია, ეკუთვნოდა მეორე ნეოპლატონიკურ სკოლას, სადაც ლოგიკური საკითხები იყო წინ წამოწეული.

² თვით ტერმინი „ხმა“ შემოღებულია პორფირეს მიერ... ასე იხმარებოდა ყველა ენაზე. ასევე იყო საქართველოშიც, სადაც იმთავითვე ბერძნული „ფონე“ ქართულ „ხმად“ ითარგმნა (ასევე ლათინური „ვოკს“, რუსული „голос“ და სხვ).

პასუხისაგან ჯერ კიდევ არ ჩანს, თუ საით წავა პორფირეს აზროვნება. იონა იძლევა მარტივსა და სქემატურს პასუხს როგორც ეს მას მრავალ სხვა შემთხვევაში ახასიათებს. ირკვევა, რომ „ქმა“ ყოფილა ზოგადი და კერძობითი ანუ, როგორც ეს მაშინდელი სახმარი ტერმინებით ითქმის: მრჩობილი ანუ ჰაყოველთაო და სათვითო. ასეთი განმარტება, ცხადია, არ აკმაყოფილებს მოზაასეს და იგი, როგორც სხვა შემთხვევაში, იძულებულია განმეორებით დააყენოს საკითხი და სხვა ფორმირება მისცეს მას.

— „კუალად არიან კიდევ ამისა სხუანი მარტივნი ქმანი?“

ამის პასუხად ჩვენი ავტორის მესიტყვე უკვე განმარტავს პორფირის ფინიციელის „ხუთთა ხმათას“ ნამდვილ მნიშვნელობას, საინტერესოა ამ ხმათა გამოსახატავი ქართული სიტყვები: 1) ნათესავი, 2) სახე, 3) განყოფილება, 4) თვისი და 5) შემთხვევითი. დღევანდელი ქართული ლოგიკური სიტყვახმარება განსხვავდება მოწოდებულისაგან, მაგრამ მაინც უმნიშვნელო არაა, რომ ქართულ საფილოსოფიო ენას მაინც არც ისე გაჭირვებული მდგომარეობა ჰქონია. დღეს ჩვენ „ნათესავის“ ნაცვლად „გვარსა“ ვიტყვით, რითაც ბერძნულ „გენოსს“ უფრო ახლო გამოვხატავთ, ხოლო „ნათესავს“ დაეკარგა თავისი იმდროინდელი მნიშვნელობა და სხვა რამეს გამოხატავს, და ასე შემდეგ.

რა თქმა უნდა, „ნათესავის“ განმარტების დროს ჩვენმა ავტორმა ვერ მონახა უკეთესი გზა, ვიდრე პორფირემ, რომელმაც განსამარტავი „ნათესავი“ თვითონ კი არ განმარტა, არამედ სახეთა ნათესაობით. სხვანაირად რომ უთქვამთ, „ნათესავი“ განიმარტა არა საკუთარი თავის მიმართ, არამედ იმის მეოხებით, რაც მის შემდეგ მოდის, ესე იგი სახით ანუ სახეთა რაოდენობით, რომელთაც შეიცავს ცნება ნათესავისა ანუ „რომელთაც იგი გარდაეფინების ზედა, იქმნს სახეებად“. გამოდის, რომ „ნათესავი“ იმის გამო კი არ შეიცავს „თვს შორის სახეთა“, რომ იგი „ნათესავია“, არამედ იგი „ნათესავია“ იმის გამო, რომ „შეიცავს სახეთა თვს შორის“.

ეგნატე თავისი მესამე შეკითხვის დროს უადვილებს იონას მდგომარეობას ანუ ეხმარება მას, როცა მიუთითებს, რომ „პირველი არს ნათესავი“. საეკვოა, რომ ამ შემთხვევაში პირველი თანრიგის მიხედვით იყოს „პირველი“¹. „რადგან პირველი არს ნათესავი, რაჲ და ვითარი არს“ — ეკითხება ეგნატე მოზაასეს და კითხვაში ის კი არ იგულისხმება, რომ „ნათესავი“ პირველია ქმათა შორის და ამიტომ მისგან უნდა იწყებოდეს მსჯელობა.

საკითხი უფრო ღრმა არის: ძნელია იმის განმარტება, რაც პირველია და იონამ გაიგო ეს სიძნელე, მაგრამ მისი გადალახვა მასაც გაუჭირდა და ლოგიკის მთელი აგებულებისა და მიზანდასახულობისგან განსხვავებით, სადაც სახე განმარტების გვარის საშუალებით, პირიქით მოიქცა: „ნათესავი“ სახეების საშუალებით განმარტა. ამის შემდეგ ვასაგებია, რომ არც იონას გააჩნია სხვა პასუხი ახალ კითხვაზე:

— „რასათვის უწოდა ნათესავი?“

¹ ამ საკითხს ჯერ კიდევ იონა პეტრიწი იცნობდა, როცა იკითხავდა „რომელ პირველ შემდგომთა არს პირველი“, თუ მათგან განსხვავებული „დასაბამი თვს-შორის სიტყვა, ვითარ დისკოა თელი მზისა შარავანდელთა“. ი. ო. ა. ნ. ე. პ. ე. ტ. რ. ი. წ. ი., შრომები, II, 219, თბილისი, 1937.

იონა — „ამასთვის ვინაიდგან გარდაეფინების მრავალთა ზედა და იქმს სახეებად“ და საქმის ნათელსაყოფად იქვე მოყვანილია საამისო მაგალითი: „მაგალითად ვითარ იგი ცხოელითა თქმითა გულის ჳმა ვჰყოფთ კაცსა, ცხენსა, ღმრსა და სხუათა“.

ჩვენს ავტორს, ცხადია, ვერ ჩათვლება ნაკლად ის, რის გადაწყვეტა ფილოსოფიამ (ლოგიკამ) დროთა ვითარებაში ვერ შეძლო. მის ღირსებას შეადგენს ამ სიძნელისა და მისგან გამოსავალი ისტორიულად შემუშავებული გზის ცოდნა. იმავე წესით იხილავს ჩვენი ავტორი სხვა ოთხ დარჩენილ ხმას, ხოლო ეს ამბავი უკვე გადავიღებულება, რადგან გვარი (ნათესავი) უკვე ამოსავალ მომენტადაა მოცემული და მისთვის დაქვემდებარების (სახეობის) საშუალებით და „თვისის“ აღნიშვნით გადავიღებულება განმარტების მიღება. მობაასე პირდაპირ იწყებს ამ გარემოებაზე მითითებით: „ვინაიდგან ნათესავსა შეუღდებთან. სახენი მარქუ მე სახისათვის თუ ვითარი არს ანუ რაოდენად იწულებს?“

ამავე წესით არის შესრულებული სხვა ხმათა განმარტებაც. დამახასიათებელია, რომ უკანასკნელი სამი ხმის გამოყვანისას მობაასე — ეგნატე — უკვე აღარ მიუთითებს განმარტების გამოყვანის პირობებს და მარტივად აყენებს საკითხს, მაგალითად: „რაა არს განყოფილება ანუ რაოდენად იწულებს?“, „რაა არს თვისი ანუ რაოდენ გუარობს?“, „რაა არს შემთხვევითი?“.

ამის შემდეგ, ცნობილია, ჩვენი ავტორი უნდა გადავიდეს და გადადის კიდევ „ხუთთა მათ მარტივთა ხმათა“ ურთიერთობის დადგენაზე და როგორც გაყოფება ანუ განწვალდება იგი.

ნათქვამი უკვე საკმაოდ არკვევს, თუ რამდენად გაცნობილია ჩვენი ავტორი პორფირეს თხზულების ძირითად დებულებებს. საჭირო აღარაა მივსდით მას ამ მიმართულებით: მისი ცოდნისა და გადმოცემის ხასიათი უკვე გამორკვეულია და იგი შეძლებისდა გვარად კვალდაკვალ მიჰყვება პორფირეს თხზულებასა და „ესე ჳმაი იყავნ—როგორც თვითონვე გვეუბნება—ზიარებისა და განსხუშნებისა თქმულთასა სიტყვსაებრ პორფირიოსის“.

დაგვრჩა მოკლედ განსახილველად კიდევ ერთი თხზულება, რომელსაც თითქოს ძველ ქართულ საფილოსოფიო საქმიანობასთან კავშირი არ უნდა ჰქონდეს, მაგრამ ეს მთლად ასე არაა. საქმე ეხება სომეხთა ფილოსოფოსს — ცნობილ დავით უძლეველს ანუ ანახტს.

დავით უძლეველს ქართული აზროვნება, როგორც ვნახეთ, აღრიდან იცნობდა. მართალია, დღეს სადავოდაა გამოცხადებული საკითხი დავითის ქართველებთან კავშირის შესახებ, მაგრამ მისი ადრე მოსვლა ქართველ სააზროვნო წრებთან, სხვათა შორის, მისი წიგნის გავრცელებითაც დასტურდება¹.

დავით უძლეველის წიგნი არისტოტელეს „პერი ერმინიას“ პორფირეს წიგნის „ხუთთა ხმათათვის“ ბუნებრივ დამატებას შეიცავს. ამით აიხსნება მისი

¹ იხ. ამის შესახებ ჩვენი ნაშრომი „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“. ნ. შარაძის შორს მიდიოდა დავით უძლეველის ქართველებთან კავშირის საკითხში, რომ მის შიგრ ქართული ენის ცოდნას აღიარებდა. ნ. შარაძი, იოანე პეტრიწი, რუსულად, 1909. იხ. ჩვენი „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, II, თავი „სომეხ-ქართველთა ფილ. ურთიერთობა“.

გავრცელება, რადგან ეს წიგნი ისევე სახელმძღვანელოდ იხმარებოდა საქართველოში, როგორც პირველი ორი. ამდენად დავითის წიგნი საგანგებო ინტერესს არ წარმოადგენს, მაგრამ ამავე დროს მის წიგნში არის საკითხები, რომლებიც ფორმალ-ლოგიკურ ამბებს გასცდება და ზოგ მნიშვნელოვან ზოგად ფილოსოფიურ საკითხს ეხება.

ჯერ ერთი, ფრიად საინტერესოა დავითის აზრის ისეთი გადმოცემა, სადაც ნათლადაა გამოვლენილი უარყოფითი მომენტის მნიშვნელობა. დავითის აზრით მნიშვნელოვანია არა ზიარება მხოლოდ ურთიერთისადმი, არამედ სხვაობაცაა მით, „რამეთუ ოდეს ვიტყვიტ ცხოველთა არა მხოლოდ ზიარება ჰქონან ურთიერთისადმი ნათესავისა ზმთაებრ, ესე იგი რომელ ცხოველ არიან, არამედ სხვაობაცა ჰქონან, ვინაიდგან ცხოველნი რომელიმე სიტყვიერ არიან და რომელნიმე უსიტყვ, რომელიმე მოკუდავ და რომელნიმე უკუდავ დამაშინ ესე გვართა შეხდომათა შინა ძიებულ იქმნების ვითარ არსსა შორის, რამეთუ მის მიერ ვისწავებთ სხუაობათა მათთა“. ეს ციტატი ნათლად გვიჩვენებს, რომ ჩვენს ავტორს შეუძინებელი არ დარჩა დავით უძლეველის დებულება უარყოფის დადებითი მნიშვნელობის შესახებ. როცა ჩვენ ვიცით, თუ რა არაა საგანი, ამით შევიმეცნებთ რა არის იგი — ასეთია ეს მარტივად გამოთქმული ფრიად მნიშვნელოვანი მომენტი უარყოფითის დადებითი მნიშვნელობის შესახებ.

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ მიექცეს ყურადღება, რომ ჩვენი ავტორი დავითის აზროვნებაში ამჩნევს კიდევ ერთ მხარეს, რომელიც უდავოდ აღნიშვნის ღირსი იყო. ამ ცოდნას, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, მივიღებთ, როდესაც კითხვაზე, როგორია არსი, მიუვებთ რა არის ის და რა არ არის, „კითხვითა ამით ვითარმედ ვითარი არსი არს მიუვებთ — სიტყვიერი ანუ უსიტყველი, მოკუდავი ანუ უკუდავი“... და სხვ. ამასთან დაკავშირებით ჩვენი ავტორი გადმოგვცემს დავითის დებულებას, რომ არსის გარკვევა ორგვარად შეიძლებაო, ერთხელ როდესაც იგი სინამდვილეშია მოცემული, არსი მას შეიცავს. ეს შეცვა არ შეიძლება გავიგოთ როგორც შინაარსი. დავითის დიალექტიკით არსში შეცვა დადებითი გზით მიღებულ ცოდნას უნდა ნიშნავდეს, ხოლო რაც არსში არ იპოვნება, იგი მაინც შეიმეცნების, მაგრამ არა ისე, რომ მისი არავეითარი კვალი არ ჩანდეს არსის გარემოში. არა, იგი შეიძლება იყოს რალაცნაირად მაინც მოცემული, თუმცა დადებითი შინაარსის არ შემცველი არ მქონე.

რა იქნება ასეთი მომენტი? ეს იქნება ის დიალექტიკური მომენტი, როდესაც არსში კიდევ არის და არც არის რალაც („არსი რამე“). ეს გამოიხატება ჩვენი ავტორის გადმოცემით „საზღვრის“ მომენტით. „ესეცა სათანადო არს ცნობად, — გვეუბნება „კალმასობის“ მესიტყვე იონა დავით უძლეველის იდეათა გადმოცემის დროს, — რამეთუ მრავალგზის ვითარი არსი რამ არსსა შორის იგულებების, ზოლო რაჟამს რამ არსი საზღვრითა იცნობების“. ეს უკანასკნელი არაა ცოდნა ანუ ჰემმარტება. იგი საძიებელია, მაგრამ ამ ძებნის შეძლებისლობა საზღვარშია მოცემული, სადაც ნაჩვენებია მხოლოდ რა არ არის

ის, მაშინ, — გრძელდება დავითის გადმოცემა, — ვითარი არსი არღა იხილვების რაჲ არსსა შორის და მაშინ სათანადო არს ძიება ვითარი არსისა¹.

ამის შემდეგ არაა გასაკვირი, რომ დავითის აზრების გადმოცემა წარმართება მახლობელი თემიაკენ: „არსისა უცნაურისა და საცნაურისათვის“. უცნაური და საცნაური ჩვენი დღევანდელი საფილოსოფიო ტერმინებით შესამეცნებელსა და შეუმეცნებელს ნიშნავს. ცხადია, რომ უცნაური არსი უპირველესად ყოვლისა ამ აზრთა წყობაში ღმერთს ნიშნავდა. დავითის დროს არა მარტო შენუშავებული იყო აზრთა ის წყობა, რომელიც „უცნაურისა“ და „გამოუთქმელის“ ანუ „უთქმელის“ ტერმინებით გამოხატავდა ღვთაებას. ფილოსოფიურმა აპოლოგეტიკამ მრავალგზის და განსაკუთრებით იუსტინეს სახით უკვე შეიმუშავა ამ დიალექტიკის წინამძღვრები¹.

ამის გარდა, იმავე აზრთა წყობის გადმოსაცემად ჩვენი ავტორი მიმართავს საზღვართან დაკავშირებულ სხვა ცნებათა გადმოცემას. არის ისეთი სფერონი, რომელნიც „საზღვართა ქვემო არ შემოიყუანებიან და არცა ქუშშე მეცნიერებათა“. მამასადაჲ, უცნაური არს არსება მძა, რომელიცა „საზღვართა და არცა მეცნიერებათა ქუშშე შემოიყუანებიანო“, ხოლო საცნაური არსება არისო, „რომელიცა საზღვართა შინა შემოიყუანებიან“. ამ გზით წავიდა დავითის აზროვნება და „უცნაური არსის“ ცნება შეითვისა.

ძნელი არ უნდა იყოს იმის შემჩნევა, რომ დავით უძველესი აზროვნებაში ერთიმეორესთან კავშირში იპოვება რამდენიმე მომენტი, რომლებიც უარყოფითის ცნებიდან ამოსული „უცნაურ“ არსზე ლაპარაკობს და რომლებიც ამ თავის უცნაურობაში მინც როგორღაც შეიმეცნება. საზღვარი დიალექტიკურ მომენტადაა წარმოდგენილი და თუმცა ეს შემეცნება განსხვავდება იმის შემეცნებისაგან, რაც „არსსა შინა“ იპოვნების და მონიშნეა იმის, რაც ეს არ არის (საზღვარი), მაგრამ მას თავისი მნიშვნელობა ჰქონია. ცხადია, აქ ყველაფერი ჩათელი არაა. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ დავითი არისტოტელეს გავლენას განიცდის და კატეგორიათა სისტემის იმედი აქვს იმის ასაგებად, რაც უჯერ არსსა შინა არ იპოვების და „საძიებელია“. ამიტომ დიალექტიკურ აზროვნებას, არცოდნის გზით ცოდნისაკენ სვლას, საზღვრის გამოყენება შემეცნებისათვის, „უცნაური“ არსი და სხვა მინც ისეთ სფეროდ ეჩვენება, სადაც „უხილავისა“ და „გრძნობათა“ (ქუშშე) მოუცემელის მიწვდომის საკითხი ღვას.

აქ დავითი, მიუხედავად მისი მიდრეკისა არისტოტელესადმი, მინც ამხელს იმ აზრთა წყობასთან შეხებაში მისვლას, რომელიც საღმრთო ვითარებისაგან ამოდის, რომლისთვისაც „უცნაური არსი“ „საღმრთოთა“ მიუწოთმლობას ნიშნავს და, საზოგადოდ, აზროვნება და სიბრძნე ღმრთისმეტყველების სფეროშია გადატანილი. ჩვენი ავტორის გადმოცემით დავითი იცნობს საკითხის ისეთ დაყენებას, რომელიც ემყარება სიბრძნისმოყვარეობის გაყოფას ზედვითად და საქმითად. ამ კითხვის გამოსახვა ასეთია: „ზედვითი არსო ღვთისმეტყველება,

¹ ამ იუსტინეს შესახებ ლაპარაკობდა არეოპაგიტის შემქმნელი და მას „საკვირველ უსტოს“ უწოდებდა. აქედან ამოდებული „უცნაური და უთქმელი“ გამოიყენა რუსთაველა იმავე ღმერთის დახასიათებისას, სადაც იგი ავთანდილის პირით არეოპაგიტულ იღვეზს ავითარებს.

და ვითარ ძალგიძთო მიწთომად უხილავისა რისამეო, რომელიც გრძნობასა ქუშუშე არასოდეს შემოვლენო და არც მეცნიერებასაო. მაშასადამე, საღრმთო—ნიცა უცნაურ არიანო“.

ყველა ამ მომენტის გადმოცემა „კალმასობის“ ავტორის მიერ საინტერესოა იმ მხრივ, რომ ასეთი გადმოცემის დროსაც არ მიიჩქმალა ის, რაც დავით უძღვეელის აზროვნების ერთი მხარისათვის უდავოდ დამახასიათებელი იყო და რასაც ყოველთვის არ ექცევა სათანადო ყურადღება¹.

დავით უძღვეელი, მიუხედავად მისი არისტოტელიზმისა, პლატონის გავლენასაც განიცდიდა, მაგრამ ეს უკანასკნელი მან არეოპაგითიკის შემქმნელის იდეათა წყობაში იტოლა და შეითვისა. ნეგატიური თეოლოგიის გავლენა აქ საკმაოდ შესამჩნევია გადმოცემის იმ ფორმაშიც კი, რომელიც „კალმასობაშია“ მოკლედ და თავისებურად მოცემული. ღვთაება, როგორც „უცნაური არსი“ და ამ უცნაურობაში „მიწთომილი“ ხელვითი ღმრთისმეტყუელებით, დადებითი მნიშვნელობა უარყოფისა — ყველაფერი ეს ჩვენთვის ცნობილი ამბებია. საგულისხმოა, რომ XVIII საუკუნის მიწურულში ქართული აზროვნების ამსახველი მარტივად მოგვითხრობს ამ საკვანძო მომენტების შესახებ და თუმცა, ჩანს, სავსებით არა აქვს გათვალისწინებული მათი მნიშვნელობა, მაგრამ მაინც გვერდს არ უვლის და თავისებურად გადმოგვცემს.

არაა საჭირო შევჩერდეთ რთულ და ღრმა საკითხებზე, რომლებიც აქ არის წამოჭრილი. არც ჩვენს ავტორს მოეთხოვთ მასზე შეჩერებას. დავით უძღვეელი გაცილებით უფრო საინტერესო მოვლენაა ფილოსოფიის ისტორიაში, ვიდრე ჰგონიათ: მან არეოპაგითიკის პრობლემებს არისტოტელეს კატეგორიების ნიადაგზე გააზრება სცადა და ეს არის მისი ორიგინალობის მიყენების წერტილი. ეს არ ნიშნავს, რომ დავითი არეოპაგითიკის გავლენას არ განიცდიდა, მის შემქმნელთან და საზოგადოდ სირიელ ქართველ მოაზროვნებთან კავშირი არ ჰქონდა. ჩვენმა ავტორმა შორეულად იცის ეს ამბები და ამდენად მისი მოთხრობა კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია.

დავით უძღვეელის „საზღვართა წიგნი“ ორგზის მნიშვნელოვანია ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის, კერძოდ, მოგვიანო ქართული ფილოსოფიისათვის. პირველი, როგორც ითქვა, იყო ის, რომ დავითის წიგნი შედიოდა იმ წიგნთა წყობაში, რომლებიც მასთან ერთად წარმოადგენდნენ ფილოსოფიური განათლებების, განსწავლულობის დასაყრდენს. სამი წიგნი — „განმარტებისათვის“ („პერი ერმინიას“) არისტოტელესი, „ხუთთა ხმათათვის“ პორფირესი და დავითის „საზღვართა წიგნი“ — იყო აუცილებელი სახელმძღვანელო ფილოსოფიის შესწავლის მსურველთათვის. პორფირე ყოველთვის მხედველობაში ჰყავდა იმას, ვინც დავითის წიგნის ცნებებზე ლაპარაკობდა, ხოლო ორთავე უკანასკნელთ დასაყრდენად ჰქონდათ არისტოტელე.

¹ იხ. პროფ. ჩალოიანი, დას. ნაშრომი, სადაც ნაცადია დავითის აზროვნების განთავსუფლება ყოველივესგან, რაც მას „უარყოფითი თეოლოგის“ ავტორთან შეიძლება აახლოვებდეს.

ასეთი კავშირი რომ უეჭველი იყო დავითის წიგნსა და პორფირეს „ხუთთა ხმათა“ შორის, მრავალგზის ჩანს თვით ჩვენი ავტორის გადმოცემიდან. ასე მაგალითად, ამთავრებს რა „საზღვარსა“ და „განწვალებაზე“ ლაპარაკს დავითის წიგნის მიხედვით, ჩვენი ავტორი ურთავს: „და სხუანი, იხილე, რომელიც დაგვიწერია ხუთთა ჯმათა შინა პორფირისათა და ესე კმა იყავნ სხუაობისათჳს შორის საზღვრისა და განწვალებისა“.

მაგრამ იმის გარდა, რაც დავითს — არისტოტელეს ლოგიკის მიმდევარსა და შემფასებელს — ახასიათებდა, იყო, როგორც ითქვა, ერთი მხარე მის გონებრივ საქმიანობაში, რაც ამოდიოდა არისტოტელურობის ფარგლებიდან. მართალია, „ხედვით“ სიბრძნე არც არისტოტელესათვის იყო უცხო. „თეორია“, როგორც „ხედვა“, მან ფრიალ ზუსტად დასდო, მაგრამ ეს გზა ზედისაყენ სხვა იყო, ვიდრე მანამდე და შემდეგშიაც უცნობი გზა — უარყოფითის საშუალებით დადებითის წვთომისა. ეს უდავოდ არეოპაგისტული ნაკადი იყო დავითის ფილოსოფიურ საქმიანობაში და მისი უგულებელყოფა საქმის გარკვევას ავნებს¹.

„კალმასობის“ ავტორმა დაიჭირა ეს მომენტი. მან კარგად გვიჩვენა, რომ ფილოსოფოსობას ერთნაირად სჭირდებოდა სამივე ის წიგნი, რომელზედაც ლაპარაკია „კალმასობაში“. სიტყვის-გებაში დაოსტატებულმა ჩვენი ავტორის შესიტყვემ კარგად იცის XVIII საუკუნის მიწურულში მთელი სქოლასტიკური ჩამოქნილობა ფორმალური ლოგიკის სრული აღნაგობისა. ის ამას კიდევ გადმოგვცემს მეტის თუ ნაკლების სივრცით სამივე დასახელებული წიგნის — არისტოტელეს, პორფირისა და დავითის დალაგებაში. მაგრამ, ამასთან ერთად, ჩვენმა ავტორმა ისიც კარგად იცის, რომ დავით უძლეველი უცხო არაა ქართული აზროვნებისათვის. შეიძლება მან იმ დროს, როცა იგი ჯერ კიდევ საქართველოში არ ბინადრობდა, ქართული არ იცოდა, მაგრამ ქართულ აზროვნებასთან კავშირი სირიული სკოლის მონაწილეებთან — პეტრე იბერის მოწაფეებთან ურთიერთობის ნიადაგზე არც ისე უსაფუძვლო ამბავი უნდა ყოფილიყო.

„კალმასობის“ ავტორმა ამ ამბავს ერთხელ კიდევ შორეული სხივი სტყორცნა და ამაშია მისი დამახასიათებელი ნიშანი.

ამით შეიძლება ამოიწუროს ძირითადში „კალმასობის“ ფილოსოფიური საქმიანობის მოკლე მიმოხილვა. ეს საკვირველი წიგნი, რომელიც საოცარი ენციკლოპედიურობის განსახიერებაა, ფილოსოფიაში საკმაო მასალას შეიცავს იმისათვის, რომ ჩვენი მიზანი საცხებით უზრუნველყოფილ იქნეს ფაქტიური მასალისა და მისი შესაძლებელი გაშუქების მხრივ.

რა თქმა უნდა, „კალმასობის“ გამოყენება XVIII საუკუნის მიწურულში ქართული აზროვნების მდგომარეობის ნათელსაყოფად არ საჭიროებს მთელი იმ ვეებერთელა მასალის ფილოსოფიის ისტორიაში შეტანას, რადგან ასეთი

¹ ამ გარემოებათა არდანახვა ახასიათებს ზოგიერთ მკვლევარს, რის შედეგადაც იკარგება ერთდღერთი დოკუმენტალური დასაბუთება დავით ანახტის, როგორც სომეხთა ფილოსოფოსის არსებობისა. იხ. ზემოთ თავი „სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობა“.

განხილვა კიდევ უფრო მეტი მოცულობის იქნებოდა და არსებითსა და დეტალებსაც უნდა გამოდგომოდა.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის საკმარისია იმ ძირითადის დადგენა, რაც „კალმასობის“ დასაყრდენს შეადგენს სააზროვნო ვითარების თვალსაზრისით. ეს დასაყრდენი გაირკვა ორის მიმართულებით: ქართული აზროვნება XVIII ს. მიწურულში, „კალმასობაში“ წარმოდგენილი, შეიცავს ძველის მემკვიდრეობას და მოგვიანო დროის ფილოსოფიურ ელემენტებს. ეს არაა შექანიკური ნაერთი ან ეკლექტიკა. თანამედროვე ფილოსოფიურ ვითარებას, რომელიც XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე რუსულიდან ფილოსოფიური თარგმანებისა და ხან კი უშუალოდ შემოდის საქართველოში და მოცემულია სახელმძღვანელოდ მიღებულ წიგნებში, საფუძვლად უდევს ფილოსოფიური პრობლემატიკა, რომელიც ოდითგან შემოსულა საქართველოში და საუკუნეთა ვითარებაში, მიუხედავად ყველაფრისა, არ გაქარალა. ცხადია, რომ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ პირობებში, რომელმაც საქართველო სახელმწიფოებრივი არსებობის გარეშე დასტოვა, არც ფილოსოფიური მემკვიდრეობა იყო საღი და არც ახლად შეთვისებული იდეები და შეხედულებანი ყოველთვის პროგრესული, მაგრამ ეს არ უშლის და არც უშლიდა ხელს ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებას, რომელშიაც პროგრესულისა და რეგრესულის (რეაქციონურის), მაღალისა და დაბალის, ნათელისა და ბნელის, საეროსა და საეკლესიო-რელიგიურის, მოკლედ, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა, დიალექტიკურ ურთიერთობაში გამოვლენილი, განვითარების წინააღმდეგობრივი პროცესის მთელს აზრს შეადგენს.

ზედმეტია XVIII საუკუნის ქართული ფილოსოფიის მაღალ მიღწევებსა და, საზოგადოდ, რაიმე პროგრესულობაზე ლაპარაკი. დაცემა ყოფიერებაში არ შეიძლება იყოს აღორძინების დასაყრდენი აზროვნებაში. თუ ქართულმა აზროვნებამ „კალმასობის“ მიხედვით მაინც მოიტანა ძველი სააზროვნო ისტორიის მიღწევები სახელმწიფოებრივი არსებობის განადგურებამდე და ახლად მოვლენილი სწავლა-მომდინარეობანი მაინც როგორღაც შეითვისა, ეს მოხდა იმ ტრადიციის ძალის წყალობით, რომელიც ქართველ ერს თავისი არსებობის უკეთეს დღეთა ვითარებაში ჰქონებია შესისხლბორცებული.

რა თქმა უნდა, აზროვნების ის ნიმუშები, რომლებსაც ვავეცანით, ოდნავადაც არაა ხალხის ხმა და მისი გულისნადები, არც მოწინავე მებრძოლი ელემენტების იდეოლოგია. იგი სასულიერო იერს ატარებს და მისი მესიტყვენი „კალმასობაში“ სასულიერო პირობებია, მაგრამ ქართული აზროვნების თეოლოგიური ელემენტი იმის მაჩვენებელია, რომ თუ ერთი მოწინააღმდეგის გონებრივი მარაგი სიძველეთა ტრადიციების შემცველია, როგორი იქნებოდა მისი ანტიპოდის სააზროვნო შესაძლებლობანი, მას რომ ისტორიულად ხელსაყრელი პირობები შეჰქმნოდა. ასეთია დიალექტიკურად განხილული სააზროვნო ვითარება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე საქართველოში. ფილოსოფიის ისტორიკოსმა მის თეოლოგიურ საფარსა და აღნაგობა-არგუმენტაციაში ცოტა მეტი უნდა დაინახოს, ვიდრე ის ცალმხრივი დამწერლობითი დოკუმენტაცია, რომლის ერთ საყურადღებოსა და თავისი მიზანდასახულობითა და მოცულობით,

უპირველეს ყოვლისა, სწორედ სააზროვნო თვალსაზრისით ეს საოცარი ძეგლი წარმოადგენს.

საქიროა მოკლედ მივხედოთ მოაზროვნეთა და სააზროვნო გარემოს, რომელშიაც „კალმასობა“ დაიწერა.

3. აზროვნება და მოაზროვნენი XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე და „კალმასობა“

„კალმასობის“ ფილოსოფიური ნაწილის განხილვა, რომელიც ჩვენ მოვიტანეთ იოანე ბატონიშვილისა და იონა ხელაშვილის ფილოსოფიურ იდეათა ზოგადი მიმოხილვის შემდეგ, გარკვეულ მიზანს ემსახურება. იოანე ბატონიშვილისა და იონა ხელაშვილის მოკლე შედარება ჩვენთვის შესავალია „კალმასობის“ ფილოსოფიური საქმიანობის გაგებაში, რადგან მესიტყვეთ გამოყვანილი ხელაშვილი „კალმასობაში“ გაუპიროვნებელია და ძნელია იმის დადგენა, რა ეკუთვნის იოანე ბატონიშვილს და რომელთა მესიტყვეს საკუთარი შეხედულება. ამით აიხსნება, რომ იძულებული შევიქნებით ისტორიული თანმიმდევრობა ცოტა დაგვერღვია და საქმის ვითარებას მივახლოვებოდით.

„კალმასობის“ ფილოსოფიური მხარის ძირითადი მომენტების განხილვამ ნათელი გახადა, რომ, როგორც აღინიშნა, XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე საქმე გვაქვს ძველი ფილოსოფიური აზროვნების მემკვიდრეობისა და ახალი მიმდინარეობის შეთვისების გარკვეულ ნაერთთან. იოანე ბატონიშვილისა და იონა ხელაშვილის სახით „კალმასობაში“ თითქოს წარმოდგენილია ცოცხალ მოაზროვნეთა სახით ორივე მომენტის მატარებელი: ერთი, იოანე ბატონიშვილი ახალ მიმდინარეობათაკენ უფრო გადახრილი, მისი შეთვისებისათვის მზადყოფი, ზოლო, მეორეს მხრივ — იონა ბერის სახით მოცემულია ტიპური ძველი მწიგნობარი, საღმრთისმეტყველო სიბრძნით აღჭურვილი. როლები აქ ბუნებრივადაა განაწილებული, მაგრამ თვით „კალმასობის“ იდეათა დალაგება-განვითარებაში ეს განსხვავება, ფაქტიურად მოცემული, მოაზროვნე პიროვნების თვალსაზრისით არ ჩანს: იოანე მესიტყვეა და იგი თავისას და სხვისას თვითონ ლაპარაკობს.

ამიტომ იყო საჭირო, როგორც აღინიშნა, ავტორსა და მის მესიტყვეს შორის განსხვავება ნაადრევად მოგვეხაზა, ვიდრე თვით „კალმასობის“ განხილვაზე გადავიდოდით, რათა მკითხველს უკვე ჰქონებოდა ერთგვარი გაფრთხილება საჭირო განსხვავებისათვის. „კალმასობის“ მოკლე განხილვამ გვიჩვენა — რა ხასიათის ფილოსოფიური იდეებით ცოცხლობდა მოაზროვნე საქართველო XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე. მაგრამ, თუ „კალმასობა“ ძეგლია იმ სააზროვნო ვითარებისა, რომელიც გამოიკვამ ამ დროისათვის, და მან საკმაოდ რთული სურათი მოგვცა ამ ვითარებისა, ბუნებრივია დაისვას საკითხი — თავისდარიგად როგორი იყო ის ისტორიულ-ფილოსოფიური ვითარება, რომელშიაც თვითონ „კალმასობა“ შეამზადა სწორედ იდეურის თვალსაზრისით?

ამ საკითხზე პასუხის გასაცემად საკმარისია გათვალისწინებულ იქნეს ერთ-

გვარი განმარტადობელი დასკვნის სახით ყველაფერი ის, რაც ვიცი მთელი XVIII საუკუნის ფილოსოფიური საქმიანობიდან. XVIII საუკუნე, ცნობილია, ფეოდალური რეაქციის ნიშნის ქვეშ იდგა. ამიტომ საქართველოს პოლიტიკური რაობაცა და სააზროვნო ვითარებაც ფრიალ განსაზღვრა ამ გარემოებამ. პოლიტიკურის თვალსაზრისით ფეოდალურმა რეაქციამ იმსხვერპლა ქართული სახელმწიფოებრიობა. თუ ეს ასე იყო, ძნელად მოსალოდნელია, რომ სააზროვნო თვალსაზრისით რეაქციულ საზოგადოებრივ ყოფიერებას პროგრესიული აზროვნებისათვის შეეწყო ხელი.

ტონის მიმცემი XVIII საუკუნის აზროვნებისათვის ანტონ ბაგრატიონი იყო. ამიტომაც შეიქმნა საჭირო მისი ნააზრევის შედარებით უფრო ზედმიწევნით განხილვა. თავისებურმა მდგომარეობამ, რომელიც შეიქმნა საქართველოს პოლიტიკურ ვითარებაში, ქართველი მოაზროვნენი რთული ამოცანების წინ დააყენა. გადამწყვეტი იყო ის გარემოება, რომ XVIII საუკუნის პოლიტიკურმა კატასტროფამ საქართველო განვითარების იმ კანონზომიერი გზიდან გადააგდო, რომელიც უკვე საკმაოდ გაიშალა ფეოდალიზმის იმ საფეხურზე, სადაც ფეოდალიზმის წიაღში შემუშავებულმა პირობებმა ხელი შეუწყეს ერთმმართველობის ჩასახვა-განვითარებას, ყველა იმ მონაცემით, რომლებშიაც ქართული რენესანსის პერსპექტივა გაიშალა.

ევროპა, ამ საფეხურზე დაგვიანებით ამოსული, მაინც კანონზომიერად წავიდა ფეოდალიზმიდან ახალი ვითარებისაკენ მიმავალი გზით. საქართველო, ამ გზაზე ისტორიული სიტუაციის მიხედვით უფრო ადრე შემდგარი, უკან გადასტყორცნა ისტორიულმა კატასტროფამ და განვითარების დაბალ საფეხურზე ჩამოიყვანა. ეს ის მოვლენა იყო, რომელსაც აკად. ნ. მარი მიუთითებდა განსხვავებით დასავლეთის კულტურის ისტორიისაგან¹.

საქართველომ მტკივნეულად იგრძნო დასავლეთის წინსვლისაგან დაშორება. როგორც აღინიშნა, მან სცადა ევროპასთან კავშირის გაბმა, მაგრამ ეს ცდა მარცხით დამთავრდა. ეს დასავლეთი ადრინდელი საბერძნეთი არ იყო და საქართველომ მასთან საერთო ენა ვერ ჰპოვა.

ასეთ პირობებში დაისვა, როგორც ვნახეთ, ფილოსოფიური მუშაობის ისეთი ამოცანები, რომ ძველის შენარჩუნებასთან ერთად ახალიც როგორღაც მისაწვდომი გამხდარიყო.

ხანდახან ჰტიქრობდნენ, რომ ქართული აზროვნების მიერ დასახელებული ორი მომენტის შეერთების საჭიროების შეგნება თითქოს გარედან მოსული გავლენის შედეგი ყოფილიყო და შინაგანი განვითარების ამბავი აქ არაფერ შუაში იყო.

ცხადია, რუსეთის მეზობლობამ, რუსეთის სამეცნიერო-საფილოსოფიო მასალამ, თავდაპირველად თარგმნილმა დასავლური ენებიდან, ხოლო შემდეგ ორიგინალურმაც, საშუალება მისცა ქართულ აზროვნებას, ძველი სააზროვნო შემკვიდრების გვერდით, ახალი გარემოებანი და მოვლენები გაეგო და შეთვისებია აზროვნების დარგშიც. მაგრამ მარტო გარეგნული მიზეზით, გარეგ-

¹ Н. Я. Марр, Иоанн Петрицкии, СПб, 1909.

ნული ზემოქმედებით დაკმაყოფილება სავსებით მეცნიერულად ვერ ჩაითვლება დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით.

ანტონ ბაგრატიონი XVIII საუკუნეში ქართული სააზროვნო შეგნების განსახიერება იყო. ერთის მხრივ, იგი ძველ სააზროვნო მემკვიდრეობას ეძუებოდა, მასში ხედავდა გზის მაჩვენებელს და მისი პრობლემატიკით ცხოვრობდა. იგი ამავე დროს უდავოდ გრძნობდა იმ განსაზღვრულობასა და უპერსპექტივობას, რომელსაც ქართული საზოგადოებრივი ყოფიერებით შებოქვილი ქართული აზროვნება შინაგანად განიცდიდა. ეს გარემოება აღნიშნულ იქნა ზემოთ ანტონ ბაგრატიონის ეპოქის დამახასიათებელი აზროვნების განხილვის დროს. ანტონ ბაგრატიონი არა მარტო ჯგუფურ-წოდებრივი იდეოლოგიის ნებაიარაბტრე იყო. როგორც ასეთი იგი, იმ სოციალურ პირობებში, იმასაც კარგად გრძნობდა, თუ რა აკლდა მას.

უდავოდ ცნობილია, რომ თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში ანტონ ბაგრატიონი უფრო ფართო პორიზონტის მოაზროვნეა. ეს გარემოება დაემტხვა მის დაახლოვებას რუსულ სააზროვნო წრეებთან. თანდათანობით მან რამდენიმედ უფრო საღი შეხედულებები შეითვისა, ევროპიდან შემოსულ საფილოსოფიო იდეებს გაეცნო. ამას ხელი შეუწყო რუსულ სააზროვნო მოვლენათა გაცნობამ, მაგრამ ანტონ ბაგრატიონი, ქართული აზროვნების ისტორიული ვითარებიდან ამოსული, როგორც ვნახეთ, თვითონ ეძებდა ასეთ გამოსავალს, ობიექტური ვითარებით ნაკარნახევს. როგორც ვიცით, ანტონ ბაგრატიონი ძველი ქართული აზროვნების ნამემკვიდრევი საკუთხების გარკვევის დროსაც ცდილობდა დასავლეთისაკენ მიხედვას, საშუალო საუკუნეების მაღალი სქოლასტიკის ფილოსოფოსებს უსწორებდა თვალს. შემდეგ ის იმავე დასავლეთის ახალ ფილოსოფიურ აზრებს გამოუდგება. ამათ გაცნობას ის რუსული წიგნების, რუსული თარგმანების საშუალებით აპირებს. ამ ფაქტს ისეთივე ზასათი აქვს, როგორც სომხური საფილოსოფიო წიგნების თარგმანებს, რომლებიც ანტონ ბაგრატიონს, აგრეთვე, ხალისიანად შეჰქონდა თავისი წიგნების აღნაგობაში. რა თქმა უნდა, რუსული წყაროები ფართო პერსპექტივის საკითხი იყო. ამ გზაზე ქართული აზროვნება, თავისი წარსულის ნიადაგზე მდგარი, ახალსაც შეითვისებდა და, შესაძლოა, საკუთარ სიტყვასაც იტყოდა. ასეც მოხდება. იმ პერსპექტივაში, რომელიც ქართულ აზროვნებას ეშლებოდა წინ, ანტონ ბაგრატიონი არა მარტო დასაწყისი, არამედ პროგრამა იყო XVIII საუკუნის ქართული აზროვნებისათვის.

ამ გზაზეა ფილოსოფიურ-ისტორიულად მოთავსებული „კალმასობის“ ფილოსოფიური საქმე, მას იგი არ შეუცვლია და, ამდენად, ანტონ ბაგრატიონი, მაღიანად აღებული, ესე იგი ორივე პერიოდში, მისი სააზროვნო საქმიანობა „კალმასობის“ პროგრამაც არის.

ყველა დარგი, რომელიც დალაგებულია „კალმასობაში“ და რომლის ნიმუშები ზემოთ იქნა საჭიროებისდაგვარად მოყვანილი, დალაგებულია იმავე ფარგლებში და თითქმის იმავე მოცულობით ანტონ ბაგრატიონის მიერ — მომეტებულად, როგორც ვნახეთ, მის „სპეკალში“. პირველი, რაც აქ აღსანიშნავია, ეხება იოანე პეტრიწის მემკვიდრეობას. ის ღიდი მოცულობის ჩანართი, რომე-

ლიც მოცემულია „კალმასობაში“ პროკლე დიადოხოსის „კავშირის“ სახით, სხვა არაფერია თუ არა ანტონ ბაგრატიონის მიერ განმეორებით გარდათქმული იოანე პეტრიწის მიერ კომენტირებული პროკლე. არის მასში ზოგიერთი ადგილი, რომლებიც სცილდება პეტრიწის კომენტარებს და უახლოვდება პროკლეს იდეათა სქოლასტიზირებულ გადამუშავებას, რომელიც ანტონ ბაგრატიონმა უკვე თეოლოგიური ფილოსოფიის, მომეტებულად იოანე დამასკელის, გავლენით გააკეთა.

ამასთან ერთად იმავე ანტონ ბაგრატიონს დამუშავებული აქვს არისტოტელეს „განმარტებისათვის“ („პერი ერმინიას“). აქაც, როგორც აღინიშნა, ემჩნევა მოგვიანო გადამუშავების ზოგიერთი კვალი, რაც თავის გამოვლენას პოულობს „კალმასობაში“.

თავისთავად ცხადია, რომ ამ ნაწილს თან ახლავს არისტოტელესთან ერთად პორფირეს „ხუთთა ხმათათვის“, რადგან დიდი ხანია უკვე დადგენილად ითვლებოდა, რომ ეს ორი თხზულება ავსებდა ერთმეორეს. ამ შეხედულებას იზიარებდა ანტონ ბაგრატიონით დაწყებული მთელი ფილოსოფიური გარემოცვა. შემონახულია ფრიად დამახასიათებელი ამ მხრივ შენიშვნა ეგნატე იოსელიანისა, რომელიც სწორედ XVIII საუკუნის მიწურულში წერდა: „პორფირის ხუთი ხმა სახმარ არს ყოველსა ფილოსოფოსობასა რამეთუ ამის მიერ შევალთ ყოველთა სიბრძნეთა შინა“¹.

რა თქმა უნდა, ეგნატე იოსელიანი, ანტონ ბაგრატიონის იდეური წრის ერთ-ერთი წარმომადგენელი. აქარტებს „ხუთთა ხმათას“ შეფასებაში. იმავე შენიშვნებში პორფირის შესახებ ეგნატე იოსელიანი ამბობს არა იმას, რომ ხუთი ხმა შესავალია თავისთავად ყოველგვარი სიბრძნისა, არამედ მათ აცხადებს კავშირში მყოფად არისტოტელეს სწავლასთან კატეგორიებისა და, განსაკუთრებით, წიგნში „განმარტებისათვის“ მოცემული სახეა, განყოფილებისა და ნათესავის შესახებ. ამიტომაც ამბობს იქვე ეგნატე იოსელიანი: „აქილამ ვიცნობთ ხუთ ხმას, სახესა, ნათესავთა და განყოფილებასა“... მაშასადამე, ეგნატე იოსელიანი XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნის ერთი იმ დამახასიათებელ მოაზროვნეთაგანია, რომელიც გამოხატავს ფილოსოფიურ გარემოცვას, რომელშიაც იწერებოდა „კალმასობა“. უკანასკნელში, როგორც დოკუმენტალურად დავინახეთ, ხაზგასმულია ის მთლიანობა ფილოსოფიურ განათლებაში შესავლისა, რომელსაც შეიცავდა არისტოტელეს „განმარტებისათვის“ („პერი ერმინიას“) და პორფირეს „ხუთთა ხმათათვის“. საჭიროების მიხედვით ამას ერთვოდა ან დავით ანახტის „წიგნი საზღვართა“, ან სათანადო ადგილები სიმონ ჯულფელის „დიალექტიკიდან“.

ამ საერთოდ მიღებული აზრის პრაქტიკაში განმტკიცებას ანტონის შემდეგ და მის გვერდით ზელს უწყობდნენ ფილიპე ყაითმაზაშვილი, დოსითეოზ ნეკრესელი და სხვ., რომლებზედაც უკვე იყო ლაპარაკი.

¹ იხ. ამის შესახებ გრ. კალანდარიშვილის ნაშრომი „ნარკვევები ლოგიკის ისტორიიდან საქართველოში“, გვ. 111 და სხვ., სადაც ეს ცნობები არის ვრცლად დასახელებული.

როგორც ვიცით, ანტონ ბაგრატიონის პროგრამის მიხედვით მთელი მისი ფილოსოფიური გარემოცვა და მომდევნო თაობა ქმნიდა ფილოსოფიური აზროვნების იმ ნაერთს, რომელშიც ძველი და ახალი ისე იყო შეერთებული, რომ აზროვნება ვერ ახერხებდა თეოლოგიური საღვთისმეტყველებიდან ამოგლეჯას და იშვიათად ახერხებდა ძველში დაცული რომელიმე მოწინავე აზრის შეთვისებას და განვითარებას. ახალ ფილოსოფიაში რაციონალიზმისა და ემპირიზმის ბრძოლაში, რომლებიც ერთგვარი შემნაცვლელი იყო იდეალიზმისა და მატერიალიზმისა, ქართული აზროვნება XVIII საუკუნეში მძიმედ გაერკვა, მაგრამ ბაუმისტერი, ერთის მხრივ, როგორც ვოლფიანური რაციონალიზმის ყალიბის წარმომადგენელი, ხოლო კონდილიაკი, მეორეს მხრივ, როგორც ჯონ ლოკიდან ამოსული აზრთა მიმდინარეობის სენსუალისტური გაფორმების წარმომადგენელი — ორივე შეთვისებულ იქნა ამ პერიოდის ქართული აზროვნების მიერ.

თუ ბაუმისტერი ანტონ ბაგრატიონმა შემოიტანა, მის მიერ თარგმნილი რუსულიდან, ქართულ სააზროვნო ვითარებაში და მით ახალ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან შეხებაში მოიყვანა, მეორეს მხრივ, იოანე ბაგრატიონმა კონდილიაკი აზიარა იმავე გზით ქართულ აზროვნებას.

ხაზი და განწყობა აქ ერთი და იგივეა ორივე შემთხვევაში. მთარგმნელებსა და მოაზროვნეებს, ქართული საფილოსოფიო მემკვიდრეობის ნიადაგზე მდგომთ, მუდამ გონებრივი ხილვის წინ უდგას ესა თუ ის ადგილი ამ მემკვიდრეობიდან, როდესაც ახალი საფილოსოფიო მასალა ჩამოჰგავს თუ განსხვავდება ძველისაგან. ბაუმისტერის წიგნის თარგმნისათვის გაკეთებულ შენიშვნებში ანტონი იხსენიებს ძველ ქართულ ფილოსოფიურ დებულებებს. მაგალითად, ბაუმისტერის წიგნის ერთი ადგილის შესახებ ანტონი იქვე შენიშნავს — „ქართველი ფილოსოფოსი იოანე სხვაგვარ“¹.

ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ ანტ. ბაგრატიონი, როგორც აღნიშნული იყო ზემოთ, ახალ ფილოსოფიურ მასალას ითვისებს ძველი ქართული სააზროვნო მემკვიდრეობის კონტროლის ქვეშ. ასეთივე სურათია „კალმასობაში“, რადაც ლოკის მოძღვრება, როგორც სათავე თანდაყოლილ იდეათა უარყოფისა, კრიტიკის ქარცეცხლშია გატარებული; აქაც იგრძნობა ერთგვარი დაწოლა ძველი სააზროვნო მემკვიდრეობისა.

ყოველგვარი გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ ძველ ნიადაგზე ახლისადმი შენიშვნები და კრიტიკული განწყობა ოდნავადაც არ ნიშნავს ასეთი ვითარების რაიმე უპირატესობას პროგრესულისა და უფრო მისაღებლობის მხრივ. პირიქით, როგორც ითქვა, ძველი უმეტეს შემთხვევაში თეოლოგიურ თვალსაზრისს ანვითარებდა და, თუ იონა ბერი ხანდისხან პროგრესულ იდეებს უჭერდა მხარს, ეს „კალმასობის“ ავტორის სალიტერატურო ხერხის კარნახით იყო.

ანტონ ბაგრატიონი გზის მაჩვენებელია XVIII საუკუნის ფილოსოფიური

¹ ისეთი შემთხვევებია ბაუმისტერის დასახელებული თარგმანის § 9, 52 და სხვათა შესახებ, გაკეთებული ანტონ ბაგრატიონის მიერ.

აზროვნებისათვის იმ მხრივაც, რომ მის აზროვნებაში უკუფენილია ის გარება და გზის ძებნა, რომელიც ქართველ მოაზროვნეთათვის ბუნებრივი იყო ფეოდალური რეაქციით შექმნილ პირობებში სახელმწიფოებრივი არსებობის დაბნეულობითა და ორიენტაციის ძებნით. მართალია, მის აზროვნებაში სოციალური მდგომარეობისა და მომზადების მიხედვით ძველი ქარბობდა. შეიძლება ითქვას, რომ ძირეულად ანტონ ბაგრატიონი XII საუკუნის სააზროვნო მონაცემების აღდგენას ლაშობდა და იოანე პეტრიწის ნააზრევის კვალს მიჰყვებოდა. ყველაზე დიდი რეაქციონერი ანტონ ბაგრატიონის გარემოცვაში — ტიმოთე გაბაშვილი აკი გვეუბნება, რომ ანტონი ისევეა იოანე პეტრიწის დიადოხოსი, ე. ი. მემკვიდრე, ანუ მონაცვლე, როგორც პლატონის დიადოხოსი იყო თვით პროკლეო. ეს სწორი იყო იმ მხრივ, რომ ანტონ ბაგრატიონს თავისი საკმაო მოცულობის მოღვაწეობის არც ერთ საფეხურზე არ დაუტოვებია იოანე პეტრიწის ნიადაგი ნაწილობრივ მაინც.

იმავ დროს, ანტონ ბაგრატიონი, როგორც აღინიშნა, გრძნობდა ახლის შეთვისების საჭიროებისა და აქედან წამოჭრილი ძველისა და ახლის შეგუების სიძნელეს. XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე საქართველომ თავისი სახელმწიფოებრივი ვითარება დამსხვრეული მიიტანა და ისტორიას ჩააბარა, მაგრამ ფილოსოფიურად ხელუარიელი არ მისულა. მართალია ეს არც ისეთი ავლა-დიდება იყო, რომლის ნიადაგზე შეჩერება შეიძლებოდა. საჭირო იყო ფილოსოფიური მარაგის შევსება, რის გაკეთების შეგნება ჯერ კიდევ საბა ორბელიანის მოღვაწეობით დაიწყო. ამდენად, ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ერთსა და იმავე დროს ღირსებაც იყო, მაგრამ იმავე დროს ნაკლიც და ამ დილექტიკური სააზროვნო სიტუაციიდან გამოსვლას მოუწინა XVIII საუკუნის ქართული ფილოსოფია ვიდრე XIX საუკუნის დასაწყისამდე; და თუ საბას რომდენეროდ ამ ამოცანის შეგნება ანტონ ბაგრატიონს დაევალა, „კალმასობა?“ მთელი ამ ხნის მცდელობას თავი მოუყარა და მისი სურათი მოგვცა. ქართულ ნიადაგზე მდგომი ქართული აზროვნება ახლის შეთვისებით უნდა გამოსულიყო ამ ისტორიულ-ფილოსოფიური ჩიხიდან.

ს. დოდაშვილი ამ პროცესის გამგრძელებელი იყო და, მიუხედავად მისი მწარე ზვედრისა, მან მოასწრო თავისი ისტორიული ადგილის სწორად გაგება და, ქართულ ნიადაგზე მდგომი, დასავლურ და ოუსულ აზროვნებას ეზიარა.

„კალმასობა“ არ შეიცავს ორიგინალურ ფილოსოფიურ აზრებს, ეს მას, მისი მიზანდასახულობისა და მაშინდელ შესაძლებლობათა მიხედვით, არც მოეთხოვებოდა. მან გაიგო მთელი სააზროვნო განწყობა ქართული აზროვნებისა XVIII საუკუნეში და მის ნაჟშეგარს უცთოპლად და თავისებური ფორმით შესანიშნავი გამოსახულება მისცა. ამ მუშაობის არც ერთი მომენტი ყურადღებიდან გაშვებული არაა და ესაა მისი დიდი დამსახურება.

ძველ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან დამოკიდებულება, როგორც აღინიშნა, არ შეწყვეტილა „კალმასობის“ შედგენის დროისათვის. ეს კავშირი თვით ძეგლების წინამორბედი გადამუშავებიდან მომდინარეობდა, რაც ყოველის უწინარეს თვით ანტონის მიერ იყო შესრულებული. აღსანიშნავია ის გარე-

მოება, რომ ანტონ ბაგრატიონთან სიძველის ამბავი მის ამოსავალ წყაროებამდე ვერ მიდიოდა, თუ არ მიდიოდა. ანტონ ბაგრატიონმა კვლავ აღადგინა იოანე პეტრიწის გავლენა და მნიშვნელობა და მას, როგორც ვნახეთ, მაშინაც კი არ ივიწყებდა, როცა ახალი ფილოსოფიის რაციონალისტურ ნაკადს ეცნობოდა და მისი მიღწევები XVIII საუკუნის საქართველოში შემოჰქონდა. მაგრამ, ნამდვილ საწყისს (ისტორიულადაც და ფაქტიურადაც) ქართული აზროვნებისა ანტონ ბაგრატიონი და მისი სკოლა, და არა მარტო ამ სკოლის მემარჯვენე ნაკადი — როგორც იყო ტიპოთე გაბაშვილი, ახერხებდნენ და ამუშავებდნენ. ანტონ ბაგრატიონს მთელი თავისი განწყობით თითქოს არავითარი ინტერესი — ანუ შეიძლება მხოლოდ უარყოფითი ინტერესი ჰქონდა, მაგალითად, პეტრე იბერისადმი.

„კალმასობამ“ ერთგულად გადმოიღო XVIII საუკუნის ფილოსოფიური საქმიანობიდან იოანე პეტრიწის მემკვიდრეობა — ეს უდავოდ ანტონ ბაგრატიონის სკოლის გავლენაა. საკმაოდ დიდი ზომის ტრაქტატი პროკლეს „კავშირის“ შესახებ, რომელიც ა. ბაგრატიონის მიერ ათვისებულ პეტრიწისეულ დალაგებას მიყვება, ამის საბუთია.

მაგრამ, მეორე გარემოებაა აგრეთვე ყურადღების ღირსი: ანტონ ბაგრატიონისა და მისი სკოლის გავლენას ვერ მიეწერება ორი, ჩვენ მიერ აღნიშნული, მომენტი „კალმასობისა“: „თეოზისის“ მომენტი და „უცნაური არსის“ შესახებ. რა თქმა უნდა, არც ერთსა და არც მეორეზე ლაპარაკი არაა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო ანტონ ბაგრატიონის სკოლის ნამუშევარში. ესენი სდუმან არეოპაგიტის ავტორის — ქართული აზროვნების ერთი უპირველესი საფუძველმდებლის შესახებ. — ეს დუმილი იმდენად საერთოა მთელი ამ ჯგუფისათვის, რომ ეს სრულ შთაბეჭდილებას ქმნის, მათ იციან რაშია საქმე და შეგნებულად სდუმან.

ძნელია, ერთის შეხედვით, მიუხედავად ასეთი მდგომარეობისა, იმ გარემოების ახსნა, რომ „კალმასობაში“ მაინც არის მოხსენიებული ფილოსოფიურ მასალაში, საიდანაც ჩვენ ორი შემთხვევა მოვიყვანეთ, არეოპაგიტის ზოგი დებულების უტყუარი ნიშანი. ეს დებულებები არ შეეძლო ამოეღო „კალმასობის“ ავტორს XVIII საუკუნის მოაზროვნის ზურაბ შანშოვანის თხზულებიდან, რომელიც ეხება საკითხს არისტოტელეს კატეგორიების ღვთაების ცნებისათვის მიყენების შესახებ. უნდა ითქვას, რომ ფაქტიურად არისტოტელეს კატეგორიები, თუ სუბსტანციის კატეგორიას გამოვრიცხავთ, არ მიუღება ღვთაების იდეას. ეს მოვლენა თავისთავად საინტერესო იყო და, ზურაბ შანშოვანს რომ მეტი შესძლებოდა, მოსალოდნელია, მას გაეგო ის, თუ საით მიდიოდა ის აზრები, რომლებიც მან, ყველა მონაცემის მიხედვით, სომეხი ფილოსოფიური ავტორებისაგან, უპირველესად ყოვლისა, დავით ანახტის წიგნიდან ისესხა.

ზურაბ შანშოვანი, როგორც ვიცით, საკმაოდ დიდი ფილოსოფიური მნიშვნელობის საკითხებს აყენებდა, რომლებიც არეოპაგიტის ავტორთან კავშირს მოაწივებდა. მიუხედავად ამისა, „კალმასობის“ ავტორს არ შეეძლო ზურაბ შანშოვანის მიხედვით შეეტანა ზოგიერთი არეოპაგისტული

აზრი თავის ნაწარმოებში. ზურაბ შანშოვანი ლაპარაკობს არისტოტელეს კატეგორიების ღვთაებისადმი მიყენების შესაძლებლობის საკითხზე. ეს აზრი ორიგინალური არ უნდა იყოს. საიდან გაუჩნდა ზურაბ შანშოვანს ასეთი პრობლემა? აქ თვით საკითხის დაყენებაც კი არეოპაგისტულად ეღერს და პასუხიც ისეთი გამოვიდა, რომელსაც საკითხის დაყენება წინასწარ გულისხმობდა.

„უცნაური არსის“ ცნება, რომელიც „კალმასობაში“ გვხვდება და რაც არეოპაგტიკის ერთ ძირეულ მომენტს შეადგენს, ფასეულია მის დიალექტიკურ კავშირში ნეგაციის საშუალებით დადებითი შექცევების მისაღებად. ამ აზრის ჩანასახი დავით ანახტის „საზღვართა წიგნის“ გადმოცემის სახითაა ჩართული „კალმასობაში“. ამ ადგილზე დავით ანახტის წიგნიდან ჩვენ განვებ შევანერეთ ყურადღება და ახლა, როცა გამოირიხებულია სხვა რაიმე წყარო „კალმასობისათვის“ არეოპაგტიკული იდეების გადმოსაქცემად, ზურაბ შანშოვანი და მისი თხზულება ათი კატეგორიის ღვთაებისადმი მიყენების შესახებ მნიშვნელოვანია იმ მხრივ, რომ დავით ანახტისაკენ მიგვიითხებებს.

რა თქმა უნდა, არეოპაგტიკულ თხზულებათა ეფრემ მცირეს თარგმანი შეიძლებოდა დაგვეღო წყაროდ „კალმასობის“ აღნიშნულ იდეათთვის, მაგრამ ეს ასე არ უნდა იყოს და „კალმასობა“ ასე შორს თავის ძიებაში არ წასულა და XVIII საუკუნის პირობებში ვერც წაეიღოდა. ზურაბ შანშოვანის ნაშრომი კატეგორიათა მიყენების შესახებ დამახასიათებელია იმ მხრივ, რომ მოვიდა თუ არა ის შენებაში დავით ანახტის დასახელებულ თხზულებასთან, მაშინვე დაეტყო ეს მის საკუთარ აზროვნებას იმ მუხლში, სადაც ნეგატიური მომენტის შესახებ არის ლაპარაკი.

ყველა ამას ერთხელ კიდევ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ მოგვიანო მითითებას წარმოადგენს დავით ანახტის ანუ უძლეველის ურთიერთობისა არეოპაგტიკის შემქმნელ პეტრე იბერთან. „კალმასობის“ შედგენილობის თვალსაზრისით ერთხელ კიდევ გადახედულ მოაზროვნეთა წყებაში, რომელთა ფილოსოფიურ საქმიანობას თავი მოუყარა ამ საინტერესო ძეგლმა, იოანე პეტრიწი მიბაძვის საგანი იყო. ამ მხრივ ზურაბ შანშოვანიც ისეთივე მაგალითია, როგორც სხვები იმავე საუკუნეში. მაგრამ იოანე პეტრიწისაც, როგორც ვიცით, გარკვეული ჯგუფი მინც. ტიმოთე გაბაშვილის მეთაურობით, ძალიან ფრთხილად ეპყრობოდა და მის თავისებური წაკითხვისა და გაგების საკითხს აყენებდა. ქართული რენესანსის საწინააღმდეგო რეაქცია, რომლითაც საზრდოობდა ქართული აზროვნება სოციალ-პოლიტიკური დაკნინების პერიოდში, სამი საუკუნის განმავლობაში იოანე პეტრიწის წინააღმდეგაც ბრძოლას წარმოადგენდა. ამ საბედისწერო საუკუნეთა განმავლობაში ქართულ აზროვნებაში წვეტი კი არაა, არამედ დაცემისა და რეაქციის უკუმყვენელი იდეებია გავრცელებული და იგი რენესანსის პერიოდში მიღწეულ იდეათა განიავებას ემსახურებოდა. იოანე პეტრიწი არ შეიქრებოდა XVIII საუკუნეშია, რათა თავისი პროგრესული „ბუნებისა თანა“ თვალსაზრისით წარმომდგარიყო. ამას ვერც ანტონ ბაგრატიონი ახერხებდა და ვერც ზურაბ შანშოვანი, მიუხედავად მისი სიპატიებისა პეტრიწის მიმართ, და ვერც უფრო შემარჯვენეები — ტიმოთე გაბაშვილი და სხვები.

ადვილი გასაგებია, რომ „კალმასობა“ ამ განწყობის ქვეშ დგას: იდეათა კილილში, რომელიც ქართულ აზროვნებაში XVIII საუკუნეში აგრეთვე ძალაშია, ძველი ქართული აზროვნების გაგებაც სადავო საკითხად იყო ქცეული.

ასეთ პირობებში, ცხადია, პეტრე იბერის ხსენებაც არ შეიძლებოდა. არსებობს ჯეროვნად შეუმოწმებელი ცნობაც, თითქოს ანტონ ბაგრატიონი ზომებსაც იღებდა პეტრე იბერის ხსოვნის წინააღმდეგ. თუ ასეა და ეს გარემოება დადასტურდა, ეს მხოლოდ იმის დამამტკიცებელი იქნება, რომ ფეოდალური რეაქციის ფილოსოფიას არ შეეძლო პეტრე იბერის ხსოვნის მიმართ უკეთესი პოზიცია დაეჭირა, ვიდრე ამას სჩადიოდა ქართული ისტორიოგრაფია საერთოდ. ამ პირობებში ფაქტი „კალმასობაში“ სულ უმნიშვნელო კვალისაც კი პეტრე იბერის ნააზრევის შესახებ, რომელმაც საუკუნოებით განსაზღვრა დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნება, არ შეიძლება უმნიშვნელო ამბავად ჩაითვალოს და მას გვერდი აუაროს. როგორც აღნიშნული იყო პეტრე იბერის ერთი დაკარგული შრომის შესახებ („მიზეზთა შესახებ“), ეს ნააზრევი ერთი საკვანძო მომენტთაგანია დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში¹ და არაა უმნიშვნელო, როგორც ითქვა, იმ მომენტის გამოვლენა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში, სადაც პეტრე იბერის ხსენების კვალი ასე თუ ისე შემონახულა.

ამიტომ შევჩერდეთ ამ საკითხზე და „კალმასობას“ დამსახურებად უნდა ჩავუთვალოთ, რომ მან, ნებით თუ უნებლიეთ, განზრახ თუ შემთხვევით, ეს მომენტი თავის ფილოსოფიურ ჩანართებში შეიტანა. აქ მაინც ერთ რამეს უნდა მიექცეს ყურადღება: „თეოზისის“ იდეის ანარეკლი და „უცნაური არსის“ იდეა არ შეიძლებოდა შენარჩუნებული ან შეთვისებული ყოფილიყო ქართულ ოფიციალურ აზროვნებაში: აქ იგივე უნდა მომხდარიყო, რაც სხვა შემთხვევებში, როცა არაქართულმა, უცხოურმა წყაროებმა შეგვიანახეს მრავალი მნიშვნელოვანი მომენტი. გავიხსენოთ უცხოური ცნობები კოლხეთის უმაღლესი სკოლის შესახებ, ანუ უცხოური წყაროები ბაკურისა, იოანე ლაზისა და თვით პეტრე იბერის შესახებაც. XVIII საუკუნის საქართველოშიაც პეტრე იბერის ნააზრევის კვალი ასევე უცხოური წყაროთია შემოსული და „კალმასობაში“ შეტანილი. როგორც აღინიშნა, ეს მოხდა სომხური წყაროს მეოხებით, რომლისათვის პეტრე იბერი, თანახმად მისი რწმენისა, კონფესიონალურადაც მისაღები უნდა ყოფილიყო, ხოლო თუ ფაქტებს ანგარიშს გავუწევთ და მოდერნიზაციის თვალსაზრისს მოვხსნით, ეს წყარო პეტრე იბერის ხელმძღვანელობით არსებულ ქართულ სკოლასთან სირიაში უშუალო კავშირში უნდა ყოფილიყო.

გასაგებია იმის გამო, რომ მხოლოდ ასეთი გზით, არა ქართულით, არა კონფესიონალურად განსაზღვრულით, შეიძლებოდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში ამ შემთხვევაშიაც შემოსულიყო ის, რაც სხვაგანაირად შეუძლებელი იყო ცნობილი გამხდარიყო პირობების მიხედვით.

ამრიგად, „კალმასობა“ შეიცავს მთელი იმ საფილოსოფიო საქმიანობის სურათს, რომელიც XVIII ს. საქართველოში განვითარებულა. აქ შედის საბა

¹ პეტრე იბერის ამ შრომის კვალის გამოსარკვევად უკვე საქმოდ მონაცემებია გამოვლენილი, რაც ასლო მომავალში მონოგრაფიის სახით იქნება მზად.

ორბელიანის მემკვიდრეობიდან მოყოლებული, ზურაბ შანშოვანზე გავლებული მთელი საქმიანობა ანტონ ბაგრატიონისა და მისი სკოლისა, რომელმაც XVIII ს. აზროვნება საქართველოში ჩამოაყალიბა. აქვე შესულია რუსული საფილოსოფიო მასალა და სომხური ფილოსოფიური მწერლობის ზოგი ელემენტი. თითოეულ ამ ელემენტს, „კალმასობაში“ თავმოყრილს, თავისი ადგილი და მნიშვნელობა ჰქონდა. შინაური თუ შემოტანილი ელემენტი საბოლოო ანგარიშში ქართული აზროვნების ნაერთში შედიოდა, რომელიც თავისი ძველი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ნიადაგზე ითვისებდა ახალს, შემოტანილს.

თუ ზურაბ შანშოვანი სომხურიდან ნათარგმნ წიგნებს პეტრიწინისტული სტილითა და ტერმინებით ასრულებდა, თუ ანტონ ბაგრატიონი ახალ საფილოსოფიო (რაციონალისტურ) აზრთა წყაროს ბაუმაისტერის წიგნით იმავე პეტრიწინისტული ნააზრევის საზომითა და მასთან შეფარდებით ზომავდა, თუ სიმონ ჯულფელის „ღიალექტიკა“, იმავე ანტონ ბაგრატიონისა და ფილიპე ყათმაზაშვილის მიერ თარგმნილი, ქართული ფილოსოფიური ქარგის მიხედვით შევიდა ბაგრატიონის „სპეკალში“ და სხვ., ყველაფერი ეს მუშაობის ისეთი წესით კეთდებოდა, რომელიც არ გამოეპარა „კალმასობის“ ავტორს.

იგივე უნდა ითქვას იმავე ფ. ყათმაზაშვილისა და დოსითეოს ნეკრესელის მიერ გადმოთარგმნილ თხზულებაზე დავით უძღვეველისა. სამი ელემენტი — ძველი ქართული ფილოსოფიის მემკვიდრეობა, სომხური აზროვნების ზოგიერთი ელემენტი — წარსულიდან — დავით ანახტი, მოგვიანოდან — სიმონ ჯულფელი, რუსული ფილოსოფიური წყაროები — თარგმნითი: ბაუმაისტერი — ანტონ ბაგრატიონის ნათარგმნი, კონდილიაკი — იოანე ბატონიშვილის; ორიგინალური — მომეტებულად ლომონოსოვი — ასეთია მასალა, რომელიც დამუშავდა „კალმასობის“ გარემოცვაში და რომლებიც ასე თუ ისე შეთვისებულ იქნა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მემკვიდრეობის ნიადაგზე.

ეს მემკვიდრეობა, როგორც ვიცით, არ იყო ერთი რალაც მთლიანი, განუკვეთელი, შეთანხმებული. პირიქით, მასში აზრთა ქიდილის ყველა ნიშანი იყო მოცემული. ჯერ კიდევ იოანე პეტრიწი, როგორც ვიცით, ამ ქიდილის ყველაზე ნათელი გამოხატულება იყო. მის ნააზრევში ორი ნაკადი ებრძოდა ერთმეორეს: ბუნებითი და ღვთაებრივი საწყისის მალიარებელი. ამ გარემოებამ გახადა აუცილებელი ბრძოლა იოანე პეტრიწის პროგრესულ შეხედულებათა წინააღმდეგ მომდევნო საუკუნეებში. ამ შინაგანი ბრძოლის ამბავმა XVIII საუკუნემდეც მიაღწია და ამ ნიშნის მიხედვით დარაზმვა აუცილებელი გახადა. ტიპოთე გაბაშვილი მარტო არ იყო და არც შემთხვევით მოვლენას წარმოადგენდა.

საგულისხმო იყო ის გარემოება, რომ სააზროვნო-იდეოლოგიური ქიდილი ყველაზე ნათლად დაიწყო ახალი ფილოსოფიის იდეათა შეთვისებასთან ერთად. რაციონალიზმი და ემპირიზმი სავსებით არ ფარავდა იდეალიზმისა და მატერიალიზმის დაპირისპირებას, მაგრამ მაინც ამ მიმართულებით იმყოფებოდა. ამიტომაც დაეწაფა თუ არა მათ ქართული აზროვნება, მაშინვე ამ განსხვავებისდაგვარად დაიჩაზმა; რაციონალიზმსა და ემპირიზმს თავისი მომხრეები აღმოაჩნდა, თანდაყოლილი იდეების აღიარება და მისი საწინააღმდეგო მიმდინარეობანი — ემპირიზმ-სენსუალიზმი საბრძოლო დროშად იქცა ანტონ ბაგ-

რაციონიდან იონანე ბაგრატიონამდე. ეს პროცესი სხვადასხვა ვარიანტებით მოდის და გამოსავალს ამზადებს. იდეალისტური აზროვნების ნაკადმა იონა ხელაშვილის სახით თავის უკანასკნელ საფეხურს მიიღწია XIX საუკუნის დასაწყისში. ის ამ ნაკადის წარმომადგენელია „კალმასობაში“. იონა ხელაშვილის ნათქვამი კადეც რომ არ ერიოს კალმასობაში, იგი იქ ურევია იდეოლოგიით, ერთი — მემარჯვენე ნაკადის წარმომადგენელი „კალმასობის“ მიერ ასახულ ფილოსოფიაში იონა ხელაშვილია. „კალმასობის“ ფარგლებში მისი ანტიპოლია იონანე ბატონიშვილი. ასე დამთავრდება ფილოსოფიური ვითარება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე საქართველოში. ძველი ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ნიადაგზე მდგარი, ზოგიერთი შემოსული ელემენტით გაძლიერებული, ქართული ფილოსოფიური აზროვნება შეეცდება ახალი დროის ფილოსოფიურ იდეათა ზიარებას, განჯგუფდება ძირითადი ფილოსოფიური ხაზების მიხედვით და რუსეთის სახელმწიფოებრივ ყოფიერებაში შესული აზროვნებაშიაც რუსეთთან დაახლოვებას იწყებს.

ფეოდალური რეაქციის ნიადაგზე საქართველომ დაამთავრა სუვერენული არსებობა. მიუხედავად ამისა, რუსულ აზროვნებაში ქართული აზროვნება პასიური არ შესულა. ამ, ერთის შეხედვით, გაუგებარ მოვლენას ახსნა ესაჭიროება. საქმე ისაა, რომ XIX საუკუნის პირველი მესამედის პირველი ქართველი მოაზროვნე—სოლომონ დოდაშვილი არა მარტო ეზიარა რუსული ფილოსოფიის მიღწევებს, არამედ თავისი საკუთარი გზაც მონახა, რომელზეც მან თავისებური ადგილი დაიჭირა, როგორც ეს XIV თავში ზედმიწევნით გაიჩვენება. მიუხედავად ხანმოკლე მოღვაწეობისა და ჯერ კიდევ ყრმობის მიწურულში ფილოსოფიური აზროვნების დაწაფებისა. ს. დოდაშვილი ნაადრევად მომწიფებული შედის რუსულ საფილოსოფიო გარემოში, რუსულ ენას მოიმარჯვებს და რუსული ფილოსოფიის განვითარების ერთ-ერთ საწყის მომენტს სრულიად დამთავრებული მოაზროვნის სახით ჩაუღება სავალ გზაზე.

ეს ნაადრევი მომწიფება ს. დოდაშვილისა, როგორც მოაზროვნისა, ეს შედეგიანი, მოულოდნელი შექრა რუსეთის საფილოსოფიო საქმიანობაში მისი სამშობლოს ფილოსოფიური სიძწიფის უკუფენა იყო და იგი მოულოდნელი ჩანს მხოლოდ მაშინ, თუ ს. დოდაშვილს განვიხილავთ, როგორც პეტერბურგელ მოაზროვნეს, მისი სამშობლოსაგან მოწყვეტილს. თუკი შევეცდებით ს. დოდაშვილის გონებრივი ზრდა და შემზადება დაეუკავშიროთ იმ ფილოსოფიურ მარაგს, რომელმაც „კალმასობაში“ იჩინა თავი და რაც მთელი XVIII ს. ქართული ფილოსოფიური საქმიანობის შედეგს შეადგენდა, მაშინ ყველაფერი უფრო ალვილად გასაგები და უფრო ბუნებრივი აღმოჩნდება. ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური აზროვნება არ იყო მისი პირადი არჩევის საქმე. იგი თავისი ისტორიული გარემოცვის შვილია. სოციალ-პოლიტიკურად იგი უკუფენაა ფეოდალური რეაქციის ნიადაგზე მდგარი საქართველოს ისტორიული ბედის ტრაგედიისა. ეს გარემოება სოლომონ დოდაშვილის ცხოვრების ტრაგედიაში უკუფენა. მიუხედავად ამისა, მისი სახით ქართული აზროვნება რუსულ აზროვნებას დაუკავშირდა. ს. დოდაშვილის ნააზრევის გასაგებად საჭირო გახდება

საგანგებო საკითხის დასმა-გადაკრა: სოლომონ დოდაშვილი და XVIII საუკუნის ქართული აზროვნება. ამის შესატყვისად უნდა დაისვას მეორე საკითხი: სოლომონ დოდაშვილი და თანამედროვე რუსული აზროვნება.

ამ ორი საკითხის ნაერთში უნდა ჰპოვოს გამართლება იმ თავისებურმა ვითარებამ, რომელიც ზემოთ გამოიკვია: XIX საუკუნის ქართველი მოაზროვნე — დაუძღვრებელი სახელმწიფოს წარმომადგენელი — საკმაოდ ძლიერად შედის რუსულ საფილოსოფიო აზროვნებაში, რადგან ამ გარემოებას, მეცნიერების დღევანდელი მონაცემების მიხედვით, პიროვნული მომენტი, პიროვნების ღირსებების გაზვიადებით ვერ ავსხნით. რჩება ერთადერთი მეცნიერული ახსნის გზა: ს. დოდაშვილი უკავშირდება რუსულ ფილოსოფიას, როგორც ქართველი ხალხის საზოგადოებრივი მემკვიდრეობის ნიადაგზე მდგარი. უკანასკნელი უკვე XVIII საუკუნეშიც საზოგადოებრივი რუსული წყაროებით იმავე ისტორიული მემკვიდრეობის ნიადაგზე, როგორც ეს უკუთვნილია „კალმასობაში“: ს. დოდაშვილს ასეთ პირობებში ცოტა უფრო ღრმა, უფრო ახლობლივი მიდგომა ესაჭიროებოდა რუსული ფილოსოფიისადმი და ამოსავალი წერტილი მისი „ფილოსოფიის სისტემისათვის“ უკვე მოცემული იყო.

ფილოსოფიური აზროვნება XVIII საუკუნის მიწურულისათვის ორი ნიშანის შემცველია: მას ფლობს ლოგიკური ინტერესი და ფილოსოფიის საკითხში, სიბრძნეში შესასვლელად ლოგიკა აუცილებელ პირობად ითვლებოდა. ტყუილად კი არ იყო, რომ ევანტე იოსელიანმა პორფირეს ლოგიკური სწავლა ჩათვალა ასეთ შესავლად. ლოგიკური საკითხებისადმი განსაკუთრებული ინტერესი, ანუ ლოგიკა, როგორც ფილოსოფიასთან უშუალო კავშირში მყოფი, ყოველთვის ერთნაირი ღირებულების მქონე არ იყო ფილოსოფიის ისტორიაში. პირობების მიხედვით ლოგიკისადმი განსაკუთრებული ინტერესი სქოლასტიკური აზროვნების მაჩვენებელი იყო. არისტოტელეს სქოლასტიზირების მოყოლებით ვიდრე ახალ დრომდე, როდესაც ბეკონის „ახალი ორგანონის“ საკითხი დააყენა რენესანსის პერიოდში სქოლასტიკური ლოგიკის სალიკვიდაციოდ, ასეთი მდგომარეობა განუხრელად ბატონობდა.

იყო მეორე მდგომარეობაც, როდესაც ახალმა დრომ კვლავ აღადგინა ლოგიკის მნიშვნელობა როგორც ფილოსოფიური სისტემის ხერხემლის დასაყრდენისა. ეს ამბავი კანტის ტრანსცენდენტალ ლოგიკაში განსაზღვრულ ახალ დროში ყველაზე გამოკვეთილად, მაგრამ კანტის ცდა შინაგანმა წინააღმდეგობამ გადაიტანა: სისტემის შექმნისათვის მოწოდებული ლოგიკა თავისი სისტემის იდეას დაუპირისპირდა, ანტინომიებში გაიხლართა, სისტემის შექმნაზე ხელი აიღო და ორად გაპოხილი ქვეყნიდან მოვლენათა შემცველი ნახევრით დაკმაყოფილება გააპირა.

საქმე აქ არ შეჩერდა: ობიექტურმა განვითარებამ და საგანთა ლოგიკამ გამთელებული ქვეყნის სისტემის ასაგებად, ვითარცა გეგმასა და დასაყრდენს, ისევ ლოგიკას მიუწოდა. ეს იყო ფიხტეს საქმე. ჰეგელი, როგორც ამ პროცესის იდეალისტური დამამთავრებელი, პერსპექტივაში ჩანდა. მაგრამ მას ჯერ არ იცნობდნენ არც რუსეთში, არც საქართველოში.

ამ დროს გამოდის ფილოსოფიურ სარბიელზე სოლომონ დოდაშვილი, იგი

ფიხტეს ამოცანას გაიგებს და ლოგიკის გამოყენებას „ფილოსოფიური სისტემის“ შესაქმნელად შეუდგება. ეს ამბები არ იყო „კალმასობაში“, მაგრამ პეგელის მიერ შემდეგში შექმნილი ნეოპლატონიკური დიალექტიკა¹, უარყოფითის, როგორც დადებითის თავისებური ფორმის, შესახებ, მას შეეძლო ამოეკითხა ქართული წყაროებიდანაც, ნაწილობრივ „კალმასობიდანაც“, და ამ ნიადაგზე შეეთვისებია ფიხტეს დიალექტიკა, რადგან, როგორც გაირკვევა, დიალექტიკის წინასწარ შესათვისებლად ს. დოდაშვილს რუსული წყაროები ვერ მოეხმარებოდნენ.

მეორე ნაკადი, რომელიც XVIII საუკუნის ქართულ აზროვნებაში გამოვლინდა, იყო ბრძოლა იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის.

რა თქმა უნდა, ფეოდალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის პირობებში, რომელიც ფეოდალური რეაქციის სახით არსებობდა საქართველოში, მოსალოდნელი არ იყო და არც ყოფილა სინამდვილეში, რომ ძირითადი ფილოსოფიური დაპირისპირება გამოკვეთილის სახით გამოვლენილიყო. აკი ცნობილია, რომ ფეოდალიზმი, როგორც საზოგადოებრივი ურთიერთობის ფორმა, სხვა შემთხვევაშიაც, კერძოდ დასავლეთშიაც, არ იძლეოდა მკვეთრი კლასობრივი დაპირისპირების პირობებს და, მაშასადამე, იდეოლოგიური დაპირისპირებისაც.

მაშასადამე, XVIII საუკუნის საქართველოშიც იდეოლოგიური დაპირისპირება არ იყო მკვეთრი და, ამდენად, იდეალიზმისა და მატერიალიზმის შესახებ განსაზღვრულად შეიძლებოდა ლაპარაკი. ასეთ პირობებში იოანე პეტრიწის შემკვიდრებაც კი საკმარისი იყო ერთგვარი იდეოლოგიური ქიდილის გამოსახატავად. ტიმოთე გაბაშვილის გაფრთხილება, თუ როგორ შეიძლება წაკითხულ იქნეს პეტრიწი, უკეთუ ვისმე სურს იგი სახმარად გახადოს, შორეული ანარეგლია იმ ისტორიული პროცესისა, როცა იოანე პეტრიწის ირგვლივ ბრძოლა იყო ატეხილი. ერთის მხრივ, ისინი, ვინც იოანე პეტრიწს მხოლოდ პირობით იღებდნენ — ტიმოთე გაბაშვილი და მისი ჯგუფი, ნაწილობრივ ანტონიც, მეორეს მხრივ ისინი, ვინც ყოველი პირობის გარეშე იღებდნენ იოანე პეტრიწს — ეგნატე იოსელიანი და სხვ., უკვე ერთგვარი დაჯგუფება იყო XVIII საუკუნის პირობებში.

როცა ახალ ფილოსოფიაში შემუშავებული ფილოსოფიური დაპირისპირება — რაციონალიზმ-ემპირიზმის სახით, რუსეთის შუალობით, საქართველოშიც შემოვიდა და ბაუმისტერ-კონდილიაკი როგორც რუსეთში, ისე საქართველოშიც ერთგვარი დაპირისპირების დროშად იქცა, ქართული აზროვნება კიდევ უფრო გადაიმიჯნა ორ ბანაკად და თუმცა, ისევ ფეოდალური პირობების გამო, დაპირისპირების მკვეთრი ხასიათი არ მიუღია, მაგრამ იონა ხელაშვილი და იოანე ბატონიშვილი საკმაოდ გამოკვეთილი სააზროვნო ანტიპო-

¹ „ფილოსოფიის ისტორიაში“, თბზ., ტ. IX, რუს. ენაზე; ტ. XI—გერმანულ ენაზე—Gloekner-ის გამოცემა. იხ. ზენი ნაშრომი: ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, „მნათობი“, 1956, XI.

დები იყვნენ. ამან ჰპოვა „კალმასობაში“ თავისი გამოსახულება და მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობაც სწორედ ამაშია.

რუსეთის შეღარებით უფრო მაღალ სოციალ-ეკონომიურ ვითარებაში იყო საკმაო დასაყრდენი მატერიალისტური აზროვნების შემზადებისათვის. მართალია, იქაც ახალი ფილოსოფიის საქმე რაციონალიზმის დროშის ქვეშ დაიწყო და მნიშვნელობა ჰქონდა ორ ელემენტს: კარტეზიის (დეკარტეს) მეთოდოლოგიურ სკეპტიციზმს, რომელიც სქოლასტიკურულ არისტოტელიზმს დაემუქრა. და ნახევრად მატერიალიზმს, რომელიც ცხოველებით იმოჯნებოდა და ადამიანის სულიერებაზე საკითხის დაყენებას ჯერ ვერ ბედავდა. მაგრამ საკმარისი იყო საბუნებისმეტყველო ცოდნის განვითარება და რუსული აზროვნება ადვილად მდიოდა თუნდაც მექანიკურ მატერიალიზმამდე. ამ დროს იწყება რუსეთში ფიზტეს გავლენა, მისი აზრები, თუ უშუალოდ არა, მისი მოწაფეების მეოხებით მაინც მისაწვდომი გახდება.

აქ საინტერესო ამბავი მოხდება: ფიზტეს გავლენა იდეალიზმის განვითარების თვალსაზრისით კი არ გახდა საინტერესო, არამედ თავისი ახალი მეთოდით, რომელსაც კანტის ტრანსცენდენტალი ფილოსოფიის შინაგანი წყვეტო უნდა ამოვესო მოვლენათა და თავისთავად საგანთა შორის. ამით ისმებოდა საკითხი ლოგიკის, როგორც „ფილოსოფიის სისტემის“, დასაყრდენის შესახებ. დიალექტიკის შეთვისებას, რომელიც განსხვავებით ტრანსცენდენტალი დიალექტიკიდან, რომელმაც ნეგაციის დადებითი როლი ჯერ არ იცოდა, დადებითსა და უარყოფითს შორის მხოლოდ წინააღმდეგობას ხედავდა და მათ სინთეზამდე ვერ მიდიოდა, ესაპიროებოდა ის მინიმუმი დიალექტიკური აზროვნებისა, რომელსაც ერთი საფეხურით, მართალია, შემდეგ შეაქებს „დიალექტიკური ლოგიკის“ შემქმნელი — ჰეგელი; მაგრამ იგი, ესე იგი დიალექტიკა, ამ შექებაამდე არსებობდა ფილოსოფიის ისტორიაში. მას ამ ისტორიაში ის სახე ჰქონდა, რომელიც მან პროკლეს მასწავლებლებთან მიიღო (V საუკუნემდე), ხოლო ამის შემდეგ, იმავე V საუკუნეში ნეგატიურის დიდი დიალექტიკოსის პეტრე იბერისაგან მიიღო.

ეს მომენტი მრავალგზის შეფერილი და სახეცვლილი მოვიდა XVIII საუკუნემდე ქართულ აზროვნებაში, როგორც ეს „კალმასობამ“ დაგვანახა. ქართულ და რუსულ აზროვნებასთან დაკავშირებული XIX საუკუნის დასაწყისში სოლომონ დოდაშვილი, — მატერიალიზმის ადრინდელ ფიზტეანურ დიალექტიკასთან შეხებაში მოსული, — ამ თვალსაზრისით უნდა იქნეს გაშუქებული და შესწავლილი. ასეთია დიალექტიკური შეფასება „კალმასობისა“, მან მოგვცა როგორც ფილოსოფიური ვითარების სურათი XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე, ისე მიგვითითა მისგან ამოსავალი.

განვიხილოთ რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი XIX საუკუნის დასაწყისში და მასთან დაკავშირებით სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფიური საქმე.

თავი მეცამეტი

რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი

1. რუსული ბანათლაზისა და გენიერების გავლენა საქართველოში XVIII—XIX სს. მიჯნაზე

რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი განსხვავდება წინათ არსებული ქართული სააზროვნო ურთიერთობიდან სხვა ქვეყნების მიმართ, მაგალითად, საბერძნეთის, ინდოეთის, ბიზანტიისა და სხვ. მით, რომ, როგორც აღინიშნა, საქართველო რუსეთის სახელმწიფოებრიობის ორბიტშია შესული და მასთან ერთად მთლიან ეკონომიურს, პოლიტიკურსა და, ამათთან დაკავშირებით, კულტურულს მიმართებაში იმყოფება. რუსეთთან დაახლოვება, რუსეთის ვითარების. მეცნიერების, სწავლა-აღზრდის, ლიტერატურის—სამეცნიეროს თუ სხვ. გაცნობა გავლენას ახდენს ქართულ სააზროვნო-სალიტერატურო ვითარებაზე და მის განვითარებას ახალ მიმართულებას აძლევს.

საუკუნოებით დამონებული რუსის ხალხი მძიმედ, მაგრამ განუხრელად წელში იმართებოდა. გლახთა აჯანყებები, ხანდახან უაღრესად ფართად მასშტაბისა, — მაგ., პუგაჩოვის მეთაურობით ვრცლად გაშლილ აჯანყებათა ქარიშხალი და მისდაგვარნი, — ქმნიდნენ იმ სტიქიურ ფონს, რომელზედაც შეგნებულად ვითარდებოდა საპროტესტო იდეოლოგია დამჩაგვრელთა წინააღმდეგ და მეტად თუ ნაკლებ სისტემატურის სახით ირანშებოდა. გლახთა მოძრაობის ნიადაგზე შექმნილმა იდეოლოგიამ მოამზადა პირობები ზუსტ მეცნიერებასა და აზროვნებაში რადიკალურ მიმართულებათა ჩასახვისათვის. რუსის ხალხის მასების წარსულისაგან ნამეგვედრედ პირობებში ეს იდეოლოგია თავდაპირველად მხოლოდ განმანათლებლობა შეიძლებოდა ყოფილიყო, მაგრამ იგი განვითარების პროცესში დაუყოვნებლივ გადაიზარდა რევოლუციონურ-დემოკრატიულ აზროვნებად. სოციალისტური იდეოლოგიის ჩასახვა-განვითარება თან მოჰყვა რუსეთში კაპიტალისტური წარმოების საზოგადოებრივ ძალად გადაქცევას, რამაც ბატონყმობის მოსპობის შემდეგ გლახურ და მუშურ მიმართულებათა ჩამოყალიბება გამოიწვია და მათ იდეოლოგიას — მარქსიზმსა და ხალხოსნობას გასაქანი მისცა.

რუსეთის მოწინავე იდეოლოგიის ხერხემალი და მიმართულების მიმცემი—

რუსული მატერიალიზმი იყო, რომელიც სრულიად ბუნებრივად და თვითარსებულად ბუნებისმეტყველების განვითარების საკვანძო მომენტში ჩაისახა რუსეთში მ. ლომონოსოვის სახით. გლეხური წიაღიდან გამოსულმა ბუმბერაზმა ბუნებისმეტყველმა რუსეთის გლეხური მასის ტიტანური შესაძლებლობანი გაშალა და დასავლეთ ევროპისაგან დამოუკიდებლად ქიმიასა და ფიზიკაში გადატეხების გზით მატერიალისტურ სოფლგაგებას წინადაგი ჩაუყარა. ამ განწყობილებამ პოლიტიკური რადიკალიზმის ამინდი შექმნა და რადიშჩევის გზა მონახა.

ქართული აზროვნების ხაზი ჯერ კიდევ XVIII საუკუნიდან რუსეთის პროგრესული აზროვნების ხაზმა განსაზღვრა. მართალია, ეკონომიური ვითარების თვალსაზრისით საქართველო ჩამორჩებოდა რუსეთს, მაგრამ თვითმპყრობელობის კოლონიალური პოლიტიკა განაპირა ქვეყნებსა და, კერძოდ, საქართველოში იწვევდა გაძლიერებულ საბრძოლო განწყობილებას. ამ სიტუაციაში უკვე XVIII საუკუნიდან ქართული აზროვნებისათვის პროგრესული რუსული აზროვნება მიბაძვისა და ორიენტაციის ხაზს წარმოადგენდა. ეს მდგომარეობა XIX საუკუნის დამდეგს კიდევ უფრო განვითარდა და საფუძვლად დაედო იმ გარემოებას, რომ ამ საუკუნეში ვიდრე XX საუკუნემდე ქართული საზოგადოებრივი აზროვნება რუსულ მოწინავე საზოგადოებრივ აზროვნებას კვალდაკვალ მიყვებოდა¹.

XVIII საუკუნის ბოლოდან უკვე ემჩნევა რუსული ფილოსოფიური აზროვნების გავლენა ქართულ აზროვნებაზე. ისტორიულად ეს სრულიად გასაგები და ბუნებრივი იყო, რადგან რუსეთის საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარება წინ უსწრებდა დაუძღურებულსა და გავერანებულ საქართველოს. ეს უპირატესობა რუსული საზოგადოებრივი ცხოვრებისა შემდეგშიაც გაგრძელდება და იქნება მიზეზი იმ საინტერესო მოვლენისა, რომ რუსი მოაზროვნეების მიმდევრები საქართველოში, ითვისებდნენ რა მათ იდეებს უშუალო ურთიერთობის გზით, საქართველოს სინამდვილის დაწოლით, სადაც კლასობრივი დიფერენციაცია ისეთივე ტემპით ვერ მიდიოდა როგორც რუსეთში, მეტოქე ნაკლებ ვარიაციას, სახეცვლას იძლეოდა.

ჩვენ განვიხილეთ ანტონ ბაკრატიონის მოღვაწეობა, ვიდრე ის რუსეთში გადადის სამოღვაწეოდ, სადაც ნაყოფიერ მწიგნობრულ მუშაობას ეწევა, სარგებლობს რუსული ორიგინალური და თარგმნითი სამეცნიერო ლიტერატურით, ეცნობა საგანმანათლებლო საქმეს, სასწავლებელთა ორგანიზაციის პროგრამებს, პრინციპებსა და პრაქტიკას. ყველაფერი ეს გაჰოადგება ანტონს, როცა იგი კვლავ დაბრუნდება საქართველოში და საგანმანათლებლო საქმის ორგანიზაციას შეუდგება. მთავარი ამ საქმიანობაში იყო ანტონის რუსეთიდან დაბრუნების (1762 წ.) შემდეგ თბილისში 1755 წლიდან არსებული სემინარიის რეორგანიზაცია, ხოლო თელავში 1782 წლიდან სემინარიის დაარსება. ამ სემინა-

¹ ჩვენს წერილში «Известия Акад. Наук СССР», Отд. об. наук, Москва, 1940 г. ეწერდით: «ჩადავვიდან ლენინამდე რუსულ საზოგადოებრივ აზრს ყოველთვის ჰქონდა ქართული დერივაცია».

რიებში ისწავლებოდა ისეთი საგნები, რომლებიც კავშირს აბამდნენ რუსეთში არსებულ მაღალი ტიპის სასწავლებლებთან, როგორც იყო „სლავურ-ბერძნულ-ლათინური აკადემია“.

საგნები, რომელსაც ასწავლიდნენ საქართველოში, აღნიშნულის მიზანდასახულობით, ე. ი. საქართველოში განსწავლულთ რომ გზა გახსნოდა რუსეთის იმდროინდელ უმაღლეს სკოლაში — „აკადემიაში“, ჩამოთვლილი აქვს თვითონ ანტონს. ეს საგნებია: გრამატიკა, პიტიკა, რიტორიკა, ლოგიკა კატეგორიებით, მეტაფიზიკა, ფიზიკა, ეთიკა. საგნების ასეთი ჩამოთვლა ასახავდა, როგორც წყაროებიდან ჩანს, ანტონის პედაგოგიურ პრაქტიკას: ამ საგნებს იგი თვითონ ასწავლიდა იმ საგანგებო სკოლაში, რომლის შესახებ თვით ანტონი მოგვითხრობს, რომ იგი სკოლა იყო „სახლად ჩემდა“-ო.

რუსეთის სასკოლო განრიგის მიხედვით ეკლესიის მეთაურთ ევალეობდათ თავის კარზე ანუ თავის სახლში ჰქონებოდათ მღვდელმთავართა მოსამზადებელი სკოლა. ამას ნიშნავდა ანტონის გამოთქმა „სახლად ჩემდა“. სასწავლებელთა სისტემა და ხასიათი რუსეთში ჯერ ისევ ძველ ტრადიციებს მიჰყვებოდა და სასულიერო ხასიათისა იყო. თვით პეტრე დიდის დროსაც ასეთი ვითარება კიდევ გრძელდებოდა. სემინარიებში პროგრამით იგივე ისწავლებოდა დაახლოვებით, მაგრამ განხორციელება, ჩანს, ყველგან ერთნაირად არ ხერხდებოდა.

მაგალითად, ქ. ვლადიმირის სემინარია რუსეთში იმავე პროგრამით ხელმძღვანელობდა, როგორც ყველა სხვა, და ერთ წესდებას ემყარებოდა, მაგრამ კადრების არყოლების გამო აქ ფილოსოფიური საგნების სწავლების საქმე შეფერხებული იყო, ვიდრე ანტონის ინიციატივით ვლადიმირის ეპარქიის ხელმძღვანელობის დროს კიევში არ იქნენ მივლენილნი ახალგაზრდები სათანადო ფილოსოფიური განათლების მისაღებად. სათანადო რუსული წყაროები აღნიშნავენ, რომ ანტონის ვლადიმირის სემინარიისათვის ხელმძღვანელობის შემდეგ იქ მოეწყო ფილოსოფიური საგნების სწავლება¹.

უნდა აღინიშნოს, რომ თავდაპირველად, ე. ი. XVIII საუკუნის ნახევარამდე, რუსეთს აკადემიებში—მოსკოვსა და კიევში გაბატონებულად უნდა ჩაითვალოს ლაიბნიცის რაციონალისტური ფილოსოფიის ნიადაგზე აგებული ვოლფის სისტემა, სხვადასხვა დარგებად დალაგებული. იქვე ისწავლებოდა ზოგიერთი ელემენტი ახალი სამეცნიერო მეთოდოლოგიისა, რომელიც ბეკონის „ახალ ორგანონს“ უკავშირდებოდა. რუსულ უმაღლეს სასულიერო სასწავლებლებს არ გაუწყვეტიათ კავშირი არისტოტელეს ლოგიკასთან, რაც ჩანს იმ წინააღმდეგობიდან, რომელსაც უწევს არისტოტელეს რუსეთის მეცნიერების ბუმბერაზი მ. ლომონოსოვი.

რაციონალისტური ფილოსოფიის დამკვიდრება რუსეთის უმაღლეს სასწავლებლებში იდეალისტური ფილოსოფიის განმტკიცებას ნიშნავდა, მაგრამ იგივე რუსეთი აქვე ამზადებდა ახალი რუსული მეცნიერების სახით ძველი

¹ იხ. ამის შესახებ ა. ფრანკიშვილი, „ფსიქოლ.“, XVII, 1950, გვ. 250, შმდ. ი. ჭრანგიშვილი სრულად საფუძვლანად აღნიშნავს, რომ ანტონი კარგად იყო გაცნობილი განათლების საქმეს რუსეთში და მის განხორციელებაში მონაწილეობდა.

სქოლასტიკის გადანაშთის დამარცხებას. ამ ორი მომენტის ისტორიულ გაგებაშია რუსული საგანმანათლებლო სისტემისა და მეცნიერების ქართულ აზროვნებაზე გავლენის გაგების მთელი აზრი. იმ ვითარების მიხედვით, რომელიც არსებობდა საქართველოში XVIII საუკუნის შუახანებამდე, ქართულ აზროვნებას არ უძნელდებოდა რუსეთის რაციონალისტური ფილოსოფიის შეთვისება. მაგრამ რუსეთის გავლენა ხომ მარტო ამით არ ამოიწურებოდა და არც საქართველოს, რუსეთთან დაახლოვების შედეგად, ოდნავადაც არ ევალებოდა რუსეთის მარტო რეაქციონული წრეების გავლენის ქვეშ ყოფილიყო.

რუსულ საზოგადოებრივ იდეოლოგიაში, რამდენადაც იგი ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში თავის გამოხატულებას ჰპოვებდა, ორი, ერთიმეორეს საწინააღმდეგო, ბანაკი იბრძოდა. ერთის დროშა იყო სქოლასტიკა და სქოლასტიზირებული არისტოტელე. მას ჰქონდა გასავალი ოფიციალურ, მომეტებულად სავკლესიო, წრეებში. იგი მტკიცედ იყო ფეხმოკიდებული მოსკოვის, კიევისა და პეტერბურგის აკადემიათა წრეებში და აქედან გავლენას ახდენდა უფრო ფართო წრეებზედაც. მათთან შედარებით რაციონალისტური ფილოსოფიის მეთოდოლოგიაც კი, რომელიც გონების წინაშე და გონების საშუალებით გამართლებულის მომხრედ გამოდიოდა, დიდი პროგრესი იყო წინსვლის გზაზე.

როცა რუსეთის უმაღლეს სკოლაში რაციონალისტური ფილოსოფიის სწავლება დაიწყო და დეკარტეს ფილოსოფია შემოვიდა ხმაურებაში, ეს უდავოდ წინსვლა იყო და საშუალო საუკუნოებიდან ნაანდერძვე სქოლასტიკას ამსხვრევდა, სქოლასტიზირებულ არისტოტელეს ავტორიტეტს ძირს სცემდა და თავისუფალი მეცნიერების გზაც შორს აღარ ჩანდა. კარტეზიუსის (დეკარტეს) გზა პროგრესი იყო ძველთან შედარებით, სქოლასტიზირებულ არისტოტელესათვის დაპირისპირებაში იგი წინსვლა იყო, მაგრამ ბეკონისებურ მატერიალისტურ მეთოდოლოგიაზე აღმოცენებულ მეცნიერებას თვითონ კარტეზიუსში უნდა ეპოვნა გზა. მისი დამღვეისა და მატერიალისტურ-საბუნებისმეტყველო გზის განთავისუფლებისა.

ეს მოახერხა რუსეთის საბუნებისმეტყველო მატერიალისტურ-სამეცნიერო გზის მიმგნებმა, რუსული მეცნიერებისა და მატერიალიზმის ფუძემდებელმა მ. ლომონოსოვმა და გასაგებია, რომ რუსეთის ფილოსოფიის ისტორიის ზემოთ მოხაზული კვანძის გახსნაც მანვე შეძლო. მ. ლომონოსოვმა მოგვცა ხაზი, რომლის მიყოლით შეიძლება ამომწურავად გავიგოთ რა იყო რუსეთის ფილოსოფიაში წარმოებული ორი ბანაკის ბრძოლა, რას ემყარებოდა იგი და აქედან ისიც ნათელი გახდება ჩვენთვის თუ ქართული ფილოსოფიური აზროვნება, ამის მიმდევროდ, როგორ ითვისებდა იმავე საფილოსოფიო საბრძოლო განწყობას.

მ. ლომონოსოვი ყოვლის უწინარეს დიდი ბუნებისმეტყველია. ბუნებისმეტყველების განვითარების იმ საფეხურებზე, ვიჯრე მ. ლომონოსოვმა ასწია იგი რუსეთში XVIII საუკუნეში, ბუნებრივი იყო მატერიალიზმის მომარჯვებაცა და გამარჯვებაც. ამან შექმნა რუსული მატერიალიზმი, როგორც ტონის მიმცემი რუსულისა და, მასთან დაკავშირებით, ქართული ფილოსოფიისა.

მ. ლომონოსოვი აღნიშნავს, რომ რუსეთის სინამდვილეში „მთავარი ხე-

ლის შემსრული ფილოსოფიისა და სხვა მეცნიერებათა“ (главным препятствием к приращению философии и прочих наук) იყო ის, რომ „ერთადერთ არისტოტელეს მიჰყვებოდნენ და მისი ნათქვამი უტყუარად შიანდათ“ („одному Аристотелю последовали и его мнения за неложные почтении“).

უკვე ამ ერთი მოკლე დახასიათებიდან ნათელია, რომ სახელოვანი მეცნიერისა და მოაზროვნის მიხედვით რუსეთში XVIII საუკუნეში მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარებას ხელს უშლიდა სქოლასტიკა, სქოლასტიზირებული არისტოტელეს ავტორიტეტი. ამით მოხაზულია სქოლასტიკური საფეხური ფილოსოფიური საქმიანობისა, რომელიც თავის გამოხატულებას, სხვათა შორის, უმაღლეს სასწავლებლებში პოულობდა.

ქართული სქოლასტიკა, ტიმოთე გაბაშვილით წარმოდგენილი, ცხადია, სავსებით შეეგუებოდა მ. ლომონოსოვის მიერ დახასიათებულ ვითარებას. არც ანტონ ბაგრატიონისათვის იყო იგი სავსებით უცხო. გავიხსენოთ მისი სასწავლო გეგმა, სადაც მეხუთე მუხლში აღნიშნულია: „ქუშთქულებანი ძუელისა სქოლასტიკოსისა არისტოტელისნი“. მაგრამ როცა შემდეგ ანტონ ბაგრატიონი, რუსული ფილოსოფიისა და მეცნიერების გავლენით, რაციონალისტური ფილოსოფიის გზას დაადგება, იმ რაციონალისტური ფილოსოფიისა, რომელიც დასაწყისიდან კარტეზიუსის (დეკარტეს) სახით ფიზიკასა და ბუნებისმეტყველებაში საზოგადოდ მატერიალისტურ ფილოსოფიას შეეგუა, ფარული ოპოზიცია, რომელზედაც ზემოთ ლაპარაკი იყო, სააშკარაოზე უნდა გამოსულიყო. რაციონალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგობა ტ. გაბაშვილს არ დასცალდა, მის იდეოლოგიურ გამგრძელებლად დოგმატიკურ-რეაქციონური აზროვნების წარმომადგენელი ქართულ აზროვნებაში XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე იონა ხელაშვილი გამოვიდა.

მ. ლომონოსოვის კარგად ესმოდა კარტეზიუსის (დეკარტეს) მნიშვნელობა. „კარტეზიუსი — ამბობს მ. ლომონოსოვი, — პირველი იყო ახალ ფილოსოფოსთა შორის, რომელმაც გაბედა არისტოტელეს ფილოსოფიის დარღვევა და საკუთარი აზრის მიხედვით მსჯელობა“ (Картезий осмелился Аристотелю философию опровергнуть). ამის გაბედვა, ჩანს, არც ადვილი საქმე ყოფილა. რუსეთში ფილოსოფიის ოფიციალურ დაწესებულებებში — აკადემიებში — არისტოტელე ძველი გავლენით სარგებლობდა. მ. ლომონოსოვმა იცის, რომ კარტეზიუსს (დეკარტეს) ბევრი სხვა დამსახურებაც გააჩნდა. ცხადია, რომ მას მხედველობაში აქვს დეკარტეს ფილოსოფიის ფიზიკო-მათემატიკური ნაწილი. მაგრამ მრავალი სხვა დამსახურების გარდა, მას უნდა ვუპაძლოდეთ, რომ მან თავის წინააღმდეგ ბრძოლაც გვასწავლა და დამოუკიდებელი ფილოსოფოსობაც და მეცნიერების განვითარებას გზა გაუხსნაო (открыл дорогу к вольному философствованию и к вольному науке приращению)¹.

კარტეზიუსი პირველი იყო ახალ ფილოსოფიაში, რომელმაც არისტოტელეს დაძლევის გზა გვიჩვენაო — მ. ლომონოსოვის ამ დებულებიდან ნათელია,

¹ შეად. ა. ფრანგოშვილი, დასახ. ნაშრ. და ადგილი.

რომ რაციონალისტური ფილოსოფიის განვითარებას შეეძლო ეს საქმე თუ არ გაეძლიერებია, აღარ შეეუსტებინა. ერთი კი ცნობილია, რომ დეკარტეს (კარტეზიუსის) ფილოსოფიიდან ორი გზა უნდა გაწილიყო: ერთი მატერიალიზმისაკენ, მეორე — იდეალიზმისაკენ. პირველზე იდგა სპინოზა, მეორეზე — ლაიბნიცი და მისი სკოლა.

რუსულ ფილოსოფიას თავისი გზა ჰქონდა. მ. ლომონოსოვმა ეს კარგად მოხაზა: „დამოუკიდებელი ფილოსოფოსობა“ და „მეცნიერების უპარესი განვითარება“. ამ მიმართულებით მ. ლომონოსოვმა საფუძველი ჩაუყარა მეცნიერულ ნიადაგზე აღმოცენებულ მატერიალიზმს.

ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას XVIII საუკუნის მიწურულში იმაზე შორს წასვლა არ შეეძლო, რაც თანამედროვე რუსეთის ოფიციალურ წრეებს ახასიათებდა. რაციონალიზმის მნიშვნელობა სქოლასტიკის საწინააღმდეგოდ ანტონის იმ მოღვაწეობიდანაც ჩანს, როდესაც ის ქრისტიანე ვოლფის მიერ დამუშავებულ რაციონალისტურ აზრთა წყობიდან ამოსული ავტორის — ბაუმაისტერის (გარდ. 1785 წ.) სახელმძღვანელოებით ასწავლის საქართველოში ფილოსოფიას. ყველა ნიშნის მიხედვით ანტონი, რუსეთის ზოგიერთი წრის ზეგავლენით, ბაუმაისტერის სახელმძღვანელოებს არა მარტო თარგმნის, არამედ მათში გატარებულ შეხედულებებს იზიარებს ერთი საინტერესო განსხვავებით, რაც ცალკე უნდა აღინიშნოს.

მ. ლომონოსოვის ისტორიულ-ფილოსოფიური სქემის მიხედვით, რაციონალისტური ფილოსოფია არისტოტელეზე მალა უნდა მდგარიყო, როგორც სქოლასტიკის წინააღმდეგ მებრძოლი, მით უფრო, რომ იგი თვითონაც უნდა დანგრეულიყო და გზა გაეხსნა მეცნიერებისა და მასზე აგებული მატერიალისტური ფილოსოფიისათვის. ანტონი თითქოს შედგა რაციონალისტური ფილოსოფიის შეთვისება-გამოყენებაზე და ისიც მისი უპარესად იდეალისტური ფრთის პოზიციიანზე — ლაიბნიცი-ვოლფის სკოლით წარმოდგენილზე.

ამდენად, თუკაც რაციონალიზმი, საერთოდ, სქოლასტიზირებულ არისტოტელეზე მალა იდგა, მაგრამ ანტონი მაინც რუსული ფილოსოფიის მემარჯვენე ფრთას დაუკავშირდა. მართალია, მან, თითქოს, ბაუმაისტერი ლათინურიდან თარგმნა, მაგრამ ეს არ აუქმებს რუსული აზროვნების ერთ-ერთი ფრთის გავლენის ფაქტს, რადგან რუსეთში ეს სახელმძღვანელოები ლათინურადაც იყო გავრცელებული და მხოლოდ მეცნიერული სიზუსტის კარნახით აირჩია ანტონმა სათარგმნელად ლათინური ორიგინალი ბაუმაისტერის წიგნისა. ანტონი რომ აქ გაჩერებულიყო, მის საქმეს მხოლოდ ის პირობითი პროგრესულობა შერჩებოდა, რაც მ. ლომონოსოვმა რაციონალიზმის შესახებ გვამცნო. ანტონ ბაგრატიონი ვერ ასრულებდა მ. ლომონოსოვის პირობას და რაციონალისტურ ფილოსოფიას მისივე დასანგრევად და მეცნიერულ ფილოსოფიაზე გადასვლით ვერ სცვლიდა. ბაუმაისტერის „ფიზიკა“ აქ არ იკმარებდა. ანტონ ბაგრატიონი არ შერჩა სავსებით რაციონალისტური ფილოსოფიის გავლენას და ამან გადაარჩინა რუსეთში არსებული კონსერვატული ბანაქის საბოლოო გავლენას.

რამი გამოიხატა ანტონ ბაგრატიონის ასეთი პოზიცია?

როგორც ვიცით, „სპეკალის“ წერის დროს ანტონი არისტოტელეს მატერიალისტური ნაკადის გავლენას განიცდიდა. საკითხი ეხებოდა გრძნობითი შემეცნების თეორიას. ცნობილია, რომ ეს ის ნაკადი იყო ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელმაც ლოკის აზროვნება განაპირობა და იგი რაციონალიზმის წინააღმდეგ შეაიარაღა, კერძოდ, კარტეზიუსის (დეკარტეს) იდეალისტური ნაკადის წინააღმდეგ თანდაყოლილ იდეათა შესახებ.

ეს ელემენტი არისტოტელეს ნააზრევისა, რომელმაც ანტირაციონალისტური ლოკი განსაზღვრა, ცოცხლობდა ანტონის აზროვნებაში და მის რაციონალისტურ ნაკადს კალაპოტში აყენებდა.

იდეალისტურ-მატერიალისტური ნაკადის ბრძოლა ერთი მოაზროვნის ფილოსოფიურ საქმიანობაშიც კი ცნობილი ამბავია და მის საუკეთესო ნიმუშს ჰეგელი წარმოადგენდა, რომლის ყველაზე დიდ იდეალისტურ ნააზრევში ყველაზე მეტი მატერიალიზმი იყო¹. ამ ისტორიულ-ფილოსოფიურ კანონს, მეტად თუ ნაკლებად, ყველა ემორჩილებოდა. ანტონ ბაგრატიონმა შემეცნების თეორიაში მ. ლოპონოსოვის მოთხოვნა, რაციონალიზმის შიგნიდან დანგრევის შესახებ, იმდენად მაინც შეითვისა, რომ თავის ნააზრევში რაციონალისტურ ელემენტს ცდისეული ელემენტი დაუპირისპირა და დართო.

საქმე ისაა, რომ ანტონმა ბაუმისტერის წიგნს წინასიტყვაობა და კომენტარები გაუკეთა, სადაც ის ხელმძღვანელობდა თავისი წინანდელი, „სპეკალში“ განვითარებული მოსაზრებებით, რომელთა წყარო იყო არისტოტელეს მატერიალისტური მოძღვრება გრძნობითი შემეცნების შესახებ. ერთ შენიშვნაში ანტონი შემეცნების („ცნობის“) შესახებ წერს, რომ იგი არის სულის მოქმედება, რომელიც შეიცავს წარმოდგენას ნივთის შესახებ („არს მოქმედება მსახისა, რომელიც გამოხატავს თვის შორის და წარმოადგენს ნივთთა“). აქ აშკარაა ანტონის ძველი შეხედულება, რომ შემეცნება საგნის შემეცნებაა („ნივთთა“) და მის პირველ, დასაწყისს საფეხურს გრძნობათა შემეცნება წარმოადგენს. იგი „უდაბლესი“ დონეა შემეცნებისა².

ცდისეულმა არისტოტელეებრივმა წანამძღვრებმა გამოიწვიეს ანტონის ახალს, რუსული გავლენის ქვეშ შემუშავებულ ნააზრევში გრძნობადი შემეცნების თეორიებთან დაახლოვება, საერთო ენის გამოჩახვა. ბაუმისტერის წიგნის თარგმნის წინასიტყვაობაში ახალი დროის ნახევრად მატერიალისტის ჯონ ლოკის მიმართ ხანდისხან ფრაზეოლოგიურ დამთხვევებს ვხვდებით. ასეთია, მაგალითად, იდეის განმარტება ლოკთან (რომელსაც შემდეგ იუმიც გამოიყენებს): „იდეა არს მუნ არ მყოფთა ნივთთა გონებასა შინა წარმოდგინება ანუ გამოხატუა“³. აქედან ცხადია, რომ გონება იდეის სახით ასრულებს „მუნ მყოფთა ნივთთა“ გრძნობით „უდაბლეს“ შემეცნებას „გულისხმისმყოფელობით“. ამ შენიშვნებით დასცილდა ანტონ ბაგრატიონი რაციონალისტურ ფილოსო-

¹ ყველაზე ნათლად ნაჩვენებია ვ. ლენინის მიერ, იხ. „ფილოსოფიის რვეულები“, რუს. გვ. 205, 1947 წ.

² შეად. ა. ფრანგიშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 253 შდ.

³ იქვე.

ფიას და თუმცა მ. ლომონოსოვის მიერ ნაჩვენებ გზას ვერ გაჰყვა ბოლომდე, მაგრამ აზროვნების იდეალისტური ნაკადი მატერიალისტურ ჯებირთან შეაჩერა.

ამით ქართული აზროვნებისათვის ხაერთო მიმართულება მაინც მოხაზა: მ. ლომონოსოვის გზაზე დადგომით მას უნდა გადაეღაზა რაციონალიზმი ცდისეული ფილოსოფიის უფრო ღრმა შეთვისებით. რუსული მატერიალიზმი, ფორმბახის მატერიალიზმისაგან თავისი მეცნიერული დასაყრდენით განსხვავებული, შეთვისებული აღმოჩნდება ქართველი მოაზროვნის სოლომონ დოდაშვილის მიერ, როგორც ერთი დასაყრდენთაგანი თავისებური ფილოსოფიური სისტემის შესამუშავებლად. ეს მოხდება XIX საუკუნის პირველ მესამედში, ხოლო მანამდე რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის პროცესში ქართული აზროვნება კიდევ ერთ ნაბიჯს გადადგამს ცდისეული ფილოსოფიის ხაზით.

მოწინააღმდეგე - იდეოლოგიური ხაზი, ტ. გაბაშვილის ფარული ოპოზიციის აშკარა გამოვლინებით, რეაქციონერ იონა ხელაშვილის ფარული ოპოზიციის სახით, ერთხელ კიდევ დაუბირისპირდება ქართული აზროვნების წინსვლას, მაგრამ ვერას დააკლებს მას. რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ბედს მ. ლომონოსოვის ხაზის გამარჯვება გადასწყვეტს. რუსული მატერიალიზმის ზეგავლენით სოლომონ დოდაშვილი გააკეთებს ისტორიულ ცდას აღრინდელი ფიბტეანური დიალექტიკის ნიადაგზე მატერიალიზმისა და დიალექტიკის დაახლოვებისა.

განვიხილოთ აღნიშნული შუა საფეხური.

2. იდეოლოგიური ბრძოლა ქართულ ფილოსოფიაში XIX საუკუნის მიჯნაზე

რუსული ფილოსოფია, როგორც წესი, შეიცავდა პროგრესულ და რეაქციულ მიმართულებებს. ეს იდეოლოგიური ბრძოლის გამოხატულებას ემახსურებოდა და რუსული საზოგადოებრივი აზრის მთლიან სურათს წარმოადგენდა. სასულიერო აკადემიები და მათ ირჯელივ დარაზმული საეკლესიო აზროვნება ოფიციალურ ძალას წარმოადგენდა და, ცხადაა, ებრძოდა რადიკალური აზროვნების ნაკადს, რომლის ხერხემალს რუსული მატერიალიზმი შეადგენდა. რუსეთის საზოგადოებრივობის განვითარების პროცესში, სადაც ბატონობაზე აგებულ მეურნეობაში უფრო და უფრო მძლავრად იჭრებოდა კაპიტალისტური წარმოების ელემენტები, მას შემდეგ, რაც პეტრე დიდმა გამოკვეთა „სარკმელი ვეროპისაკენ“, თეოლოგიურ-კონსერვატული ფილოსოფიის შესაძლებლობანი მცირდებოდა და ამასთან დაკავშირებით რადიკალური აზროვნება წარმატებით ძლიერდებოდა. მ. ლომონოსოვის შემდეგ კი რუსულ საბუნებისმეტყველო კვლევა-ძიებაზე აღმოცენებული მატერიალიზმი დიდი ხნით გახდა მოწინავე აზროვნებისათვის გეზის მიმცემი.

რუსული აზროვნების მსგავსად ქართული აზროვნებაც ორ ბანაკად იყო გაყოფილი. ერთის მხრივ, ფილოსოფიის განვითარება საქართველოში პირდა-

პირ მიისწრაფოდა მატერიალისტური სოფლაგაგების შეთვისებისაკენ, მეორეს მხრივ მასში კიდევ ისმოდა რადიკალური აზროვნების საწინააღმდეგო ხმა, იდეოლოგიურ-რეაქციონური ფილოსოფიის გამომხატველი.

ქართულ აზროვნებას იდეოლოგიური ბრძოლის ტრადიციები ჰქონდა, მაგრამ რუსული პროგრესული აზროვნების შეთვისება, რომელიც ახალი ეკონომიური ვითარების მომზადებას უკავშირდებოდა, ერთბაშად ძნელი შეიქნა ფეოდალური რეაქციის ნიადაგზე შემუშავებული აზროვნების ტრადიციებისათვის. ეკონომიური განვითარების განსხვავება შიდა რუსეთსა და საქართველოს შორის მომავალშიაც ითამაშებს ასეთსავე როლს. ქართულ ფილოსოფიაში XIX საუკუნის დასაწყისში აღილი ჰქონდა ცდისეული ფილოსოფიის განვითარებას, რომელიც არსებითად სენსუალისტური ფილოსოფია იყო რუსული ფილოსოფიური მწერლობით გაშუალებული.

ამ თვალსაზრისზე იდგა იოანე ბატონიშვილი. მხედველობაში მისაღებია მისი როგორც თარგმნითი, ისე დამოუკიდებელი სამწერლო-სამეცნიერო მოღვაწეობა. რუსული ფილოსოფიის გავლენით მას შეაფასებული აქვს სენსუალისტური თვალსაზრისი, რაც ერთგვარი საფეხური უნდა ყოფილიყო მატერიალისტური თვალსაზრისის შეთვისებისათვის, საითაც მიდიოდა რუსული თანამედროვე აზროვნება.

როგორც რუსულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში, ისე ქართულშიაც განვითარება მატერიალიზმის შეთვისებისაკენ წინააღმდეგობას იწვევდა. იმავე რუსულ პირობებში განსწავლული, მაგრამ სასულიერო აკადემიების წრესთან დაკავშირებული პირი, რომელიც ებრძოდა მატერიალიზმისაკენ მიმართულ აზროვნებას ქართულ ფილოსოფიაში, კერძოდ, წინააღმდეგობას უწევდა იოანე ბატონიშვილს, იყო იონა ხელაშვილი, XIX საუკუნის საეკლესიო მოღვაწე, რუსეთში ხანგრძლივად მყოფი, ქართულ კოლონიასა და მის მოღვაწეებთან დაკავშირებული; იგი განათლებული კაცი იყო, განსწავლული მაშინდელი პეტერბურგის სასულიერო აკადემიაში, ფილოსოფიისა და ღმრთისმეტყველების დარგში.

ეს ორი პიროვნება წარმომადგენელია ქართული აზროვნების იმ საფეხურისა XIX საუკუნის დასაწყისში, როდესაც ეს აზროვნება რუსული ფილოსოფიის გავლენით მატერიალიზმისაკენ ტენდენციით ხასიათდება, ერთის მხრივ, ხოლო, მეორეს მხრივ, წინააღმდეგობას აწყდება.

ეს ოპონიცია ვერ აჩერებს XIX საუკუნის დასაწყისშივე ქართული ფილოსოფიის რუსულ, პროგრესულ ფილოსოფიასთან დაკავშირების საქმეს და ეს უკანასკნელი დაგვირგვინდება ქართული ფილოსოფიური აზროვნების რუსულ ჰოწინავე ფილოსოფიასთან ორგანულ კავშირში მოსვლით. ორგანული კავშირი რუსულსა და ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას შორის ნიშნავს რუსული ფილოსოფიის გავლენის ისეთ ზრდას, რომ რუსულნი აზროვნების ნაკადი შეირწყავს ქართულს და ქართული აზროვნება დაიპერს გარკვეულ ადგილს რუსული ფილოსოფიის განვითარებაში.

რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ეს მომენტი დაკავშირებულია სოლომონ დოდაშვილის სახელთან, რომელიც რუსულ ფილოსო-

ფიაში შევიდა და მასში გარკვეული ადგილი დაიკირა ს. დოდაევი-მაგარსკის გვარით. სიტყვა „მაგარსკი“ ს. დოდაშვილის სოფლისაგან ქიზიყში — მალაროდან იწარმოებოდა.

ვიდრე რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის იმ საფეხურს განვიხილავდეთ, რომლის წარმომადგენელია ს. დოდაშვილი, რაც თავისი მნიშვნელობის გამო ცალკე შესწავლას მოითხოვს, გადავხედოთ მოკლედ სენსუალისტური საფეხურს ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში.

ანტონ ბაგრატიონის ოპოზიცია რაციონალიზმისადმი, რაც მის უკანასკნელ ნაწერებში იჩენდა თავს, არ მიდიოდა ძალიან შორს. იგი გრძნობითი შემეცნების ისეთი გაგებით იფარგლებოდა, სადაც ეს უკანასკნელი მხოლოდ მასალას აწვდიდა „გულისთქმისყოფას“. მიუხედავად ამისა, აღნიშნულ გარემოებაში მაინც გამოძვლავდა რაციონალიზმით დაუკმაყოფილებლობის ნიშნები. ბაუმისტერი და მისი რაციონალისტური სახელმძღვანელო არ აკმაყოფილებდა არც რუს მკითხველს. რუსულად და შეზღვევ ქართულად ითარგმნა, ნაცვლად რაციონალისტური სახელმძღვანელოებისა, მისი საწინააღმდეგო სენსუალისტური სახელმძღვანელოები. სენსუალისტური ავტორი, ამ შემთხვევაში გამოყენებული, იყო კონდილიაკი — ფრანგი ფილოსოფოსი, რომლის წიგნების თარგმნა რუსულად დაიწყეს 1792 წლიდან.

სენსუალისტ კონდილიაკის ორი წიგნი, რომელთაგან ერთს ორიგინალში ეწოდებოდა „დასკვნის ოსტატობისათვის“ და მეორეს — „ლოგიკა“, ორივე ლოგიკის სახელწოდებით გამოვიდა. იოანე ბატონიშვილიც ასევე იქცევა, საიდანაც დასტურდება, რომ მას ორივე ეს წიგნი რუსულით უთარგმნია¹. იოანე ბატონიშვილის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან აღნიშნულ დარგში საყურადღებოა ფერგაჟსონის, აგრეთვე რუსულით თარგმნილი, თხზულება — მორალური ფილოსოფიის შესახებ, რომელიც წმინდა თეორიულ-ფილოსოფიურ საკითხებსაც შეიცავდა. ერთი ნაწილი ამ წიგნისა „გონებისათვის ანუ სულისა“ უთარგმნია იოანე ბატონიშვილს.

დასახელებული წიგნები, როგორც ეს ცნობილია ფილოსოფიის ისტორიიდან საერთოდ, შეიცავს სენსუალისტურ ნიადაგზე შემეცნებისა და მასთან დაკავშირებულ სულიერ მოვლენათა განხილვას. სწორედ საკითხის ასეთი დასმაც აინტერესებდა მატერიალიზმის შეთავსების გზაზე დამდგარ როგორც რუსულს, ისე ქართულ აზროვნებას და, ბუნებრივია, რომ რაციონალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლა ამ მიმართულებით მიმდინარეობდა XIX საუკუნის დასაწყისში.

იოანე ბატონიშვილის დამოუკიდებელი, არათარგმნითი, სააზროვნო მოღვაწეობა ჩანს იმ თხზულებაში, რომელსაც თავისებური ენციკლოპედიის ხასიათი აქვს. ეს წიგნი ცნობილია მისთვის არადამახასიათებელი, შემთხვევითი, ეარგონული და არაქართული ტერმინით „კალმასობა“. ნაწარმოები, რომელიც ამ სახელითაა ცნობილი, წარმოადგენს კომპოზიციურად ორ შრეს, რომელთა-

¹ კონდილიაკის დასახელებული პირველი წიგნის სათაურია ფრანგულად— „L'art raisonnée“. მეორესი კი მარტივად „La logique“.

გან ერთი ლიტერატურულ-მხატვრული მოთხრობაა, სახუმარო ხასიათისა, ხოლო მეორე სერიოზულ სამეცნიერო-საფილოსოფიო სწავლას შეიცავს მრავალმხრივს და მრავალსახოვანს. ამიტომ, შეიძლება, უფრო მართალი იყო ის, ვინც ამ ნაწარმოებს მიაწერა ბოლოში, რომ იგია „ხუმარ-სწავლა“, სადაც მოგზაურობის, შეხვედრებისა და სხვა ამისთანას აღწერილობაა, ხოლო თვით საგანს წიგნისა უდავოდ „სწავლა“ და ისიც ფრიად სერიოზული თითქმის ყველა დარგიდან ცოდნისა.

აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით საინტერესოა სწორედ ეს „სწავლა“ და განსაკუთრებით მასში შესული სააზროვნო ელემენტები. აზროვნების თვალსაზრისით „კალმასობა“ არაა თანაგვარი და თანაზომიერი. უფრო მეტი — მასში შეხედულებათა კიდილს აქვს ადგილი, რაც ერთი შეხედვით გაუგებარია. საფიქრებელია, რომ ან ერთმა ავტორმა ასახა დიალოგისებურად სხვადასხვა შეხედულებები, მათი სხვადასხვა პირთათვის მიკუთვნების სახით, ან, თუ ეს ასე არაა, გამოდის, რომ „კალმასობაში“ რამდენიმე ავტორი იღებდა მონაწილეობას. უკანასკნელი გარემოების შესახებ აზრთა წინააღმდეგობის გარდა გვაფიქრებინებს თხზულების მრავალსახოვანი შინაარსი, რაც ფაქტიურად უდავოდ ენციკლოპედიას წარმოადგენს.

„ხუმარ-სწავლა“ უდავოდ ასეთი ენციკლოპედიაა. ფილოსოფიურა აზროვნების თვალსაზრისით აქ თავმოყრილია ყველაფერი, დაწყებული ანტონ ბაგრატიონის მიერ აღორძინებული ქართული ფილოსოფიის გადმოცემით, ვიდრე წინამატერიალისტურ, სენსუალისტურ საფეხურამდე, რის წარმომადგენელი იოანე ბატონიშვილი იყო.

„ხუმარ-სწავლის“ ანუ „კალმასობის“ სამეცნიერო-საფილოსოფიო ნაწილი თითქმის გამოუქვეყნებელია, გამომცემლებს აქაჟედ მომეტებულად მისი ლიტერატურული გაფორმება, გარეგნული მოვლენა იზიდავდა, ვიდრე ეპოქის სააზროვნო-სამეცნიერო შესაძლებლობათა და განწყობის მაჩვენებელი მხარე. რაც მთავარია და რამდენიმეჯერ აღემატება ლიტერატურულ გაფორმებას.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით ამ მეცნიერულ ენციკლოპედიისაში საგულისხმოა მოძღვრებანი შემეცნებისა, აზროვნებისა და საზოგადოდ სულის შესახებ. სულს ეხება პარაგრაფები: „მოქმედებისათვის სულისა“, „სულის შესახებ“, „იდეათათვის“, „წადილისათვის სულისა“ და სხვ.

ლოგიკისა და, საზოგადოდ, შემეცნებისათვის იგივე „იდეათათვის“, „გულისხმისყოფისათვის“, „გამსჯელობისათვის“, „სიბრძნის სწავლანი“, „აღსვენებისათვის შეთანასწორებისა და მსგავსებისათვის ნიეთა“ და სხვ.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა იმ ძირითად საკითხთა მიმართ იოანე ბატონიშვილის პოზიცია, რომელიც სწყვეტდა პრობლემას მისი ამა თუ იმ ბანაკისადმი მიკუთვნებისა. ასეთი საკითხი იყო თანდაყოლილ იდეათა საკითხი, რომელმაც იდეალიზმისა თუ მატერიალიზმის გზაზე მდგარი მოაზროვნენი დააჯგუფა. ქართული ენციკლოპედია ვერ ასცდა ეპოქის კარდინალურ საკითხს და მისთვის პასუხი უნდა გაეცა.

იოანე ბატონიშვილი კარგად ერკვევა საკითხის ისტორიულ დაყენებაში. შეეჩერდეთ ამისათვის „კალმასობის“ პარაგრაფზე „იდეათათვის“. თავდაპირ-

ველად ავტორი განმარტავს — რა არის იდეა და უპასუხებს, რომ იდეა ყოფილა „წარმოდგინება ვითარმც გინდ იყოს ნივთი გონებისა თვისა და საგანთ გონების მოქმედებისა, ზედმიწევნოლება გულისხმისყოფისა და გამოხატვისა“. ასეთია განმარტება. მაშასადამე, დამოუკიდებლად „ნივთისა“ და საგნისა, აქ არის გონების საშუალებით გამოხატვა საგნისა. ეს არა სწვევებს ჯერ საკითხს იდეათა თანდაყოლილებისა თუ „მოგების“ „შეძენის“ შესახებ. „ამა იდეასათვის — გვამცნებს ავტორი — ძველნი უკვე ფილოსოფოსნი ხანგრძლივ პაექრობდიან“. ერთნი ფიქრობდნენ, რომ „თანამშობლებითათ გვაქვს იდეა“, მეორენი კი — ავტორის გადმოცემით — „ეტყოდიან... ყოვლისა იდიისა შესაძლებელ არს მოგებისა ანუ შეძინებისა გამო ჩვენისა მოპოვებად საგრძნობელთაგან“.

ამრიგად, აქ მითითებულია საზღვრების დაყენებაზე, მაგრამ შემდეგ ავტორი ორ შესაძლებელ ბანაკს შორის ერთს ემხრობა და ეს ერთი არის სწორედ სენსუალისტური პოზიცია. კემპარიტი ცოდნა საგანზე ანუ „სხეულისა კემპარიტისა მუნ ყოფისათვის ჩვენ უწყით საშუალებითა მათ გრძნობათათა, რომელსაცა იგინი შორის ჩვენსა აწარმოებენ“. აქ სენსუალისტური ამოსავალი მატერიალისტური გაგებისაყენაა გაპიზნული: კემპარიტი არსებობა საგნისა შეიმეცნება შეგრძნებათა საშუალებით, რასაც იგი იწვევს ჩვენშიო. ნეგატიური მომენტი, ე. ი. თუ საგანი იმეამად შეგრძნებათა გამოსაწვევად ხელზე არაა, მაშინ გვაქვს არა დამოუკიდებელი წარმოდგენა ანუ იდეა, არამედ „მოგონება“ ანუ „აღსხენება მათ გრძნობათასა“.

ამჟამად, რომ იოანე ბატონიშვილი სენსუალისტურ პოზიციასზე დგას, რამდენადაც საკითხი ეხება შემეცნების გზას, საშუალებას, მეთოდს ვიწრო გნოსეოლოგიური მნიშვნელობით; რაც შეეხება პრინციპს, სათავეს, ძირს, იგი აქ მატერიალისტურია, ურომლისოდ სენსუალიზმი შეიძლებოდა იდეალიზმის სამსახურშიც აღმოჩენილიყო.

თავის ორიგინალურ თხზულებაში — „სულიერი ძალების შესახებ“ იოანე ბატონიშვილი არსებითად იმავე სენსუალისტური თეორიის ნიადაგზე დგას. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა წმინდა შემეცნებითი და ლოგიკური მოვლენების მიმართ. ყოველი მოვლენა სულიერი ცხოვრებისა შეგრძნობათა ესა თუ ის გაფორმების ნაირობაა, მაგრამ თუ ეს სულიერ მოვლენათა მიმართ აღვილი გასატარებელია, წმინდა ლოგიკურ მოვლენათა მიმართ, როგორცაა მსჯელობა=„სჯა“, იოანე ბატონიშვილის თქმით, ანუ დასკვნა=„გონიერება“, იოანე ბატონიშვილის ტერმინით, ძნელია.

„სჯა“ შედარება ანუ „შეთანასწორება ორთა საგანთა“ ამბობს იოანე ბატონიშვილი და ამით ხაზს უსვამს, რომ მსჯელობა წარმოდგენათა ან ცნებათა დამოკიდებულება კი არაა, არამედ — საგანთა. მსჯელობა გვაქვს, როცა „ვიხილავთ ჩვენ კმსგავს არიან საგანი ესე ურთიერთისა შორის, ანუ სხუა და სხუანი... და ესრეთ შეთანასწორება იპყრობს თვის შორის ქსჯასა“. ასე გაგებულნი „სჯა“ ავტორის აზრით „არა არს გარდა მისსა, რომელსაც ვუწოდოთ ჩვენ გრძნობა“.

ასევე არის გაგებული დასკვნა ანუ „გულისხმისყოფა“, ანუ „გონიერება“.

იგი ორ წანამძღვართა ანუ „წინამავალთა“, როგორც იტყვის იოანე ბატონი-შვილი, მესამე მსჯელობის მიღების საშუალებაა და „არა სხვა რაიმე არს ვითარცა ყურადღება დამტკიცებით მიმსწრაფებელი მისდამი, რათამცა შეადგინოს მესამე გამსჯელობა“.

აქ საყურადღებოა დამტკიცების აღიარება „გულისხმაყოფის“ მიზნად. ხოლო ორივეს საფუძვლად ყურადღებისა, რომელიც „დამტკიცებით მიმსწრაფლებლობით“ დასკვნებსაც გრძნობის საქმედ ხდის.

ასეთია მოკლედ იოანე ბატონიშვილის სენსუალისტური შემეცნების თეორია და ლოგიკა. იგი არსებითად წინაღუდგა თანდაყოლილ იდეათა იდეალისტურ ტენდენციას და მისი შეცვლა სცადა სხეულთან დაკავშირებული გრძნობადი შემეცნებით, რომელიც მატერიალიზმის გზას დაადგა.

როგორც აღინიშნა, ამან ოპოზიცია გამოიწვია თეოლოგიურ-რეაქციონურ აზრთა წყობის წარმომადგენლის — იონა ხელაშვილის მხრივ. უკანასკნელის ნაწერთა შორის ჩვენ არ გვაქვს არც ერთი, სადაც ეს პოზიცია იყოს ჩამოყალიბებული, მაგრამ რამდენადაც იონა ხელაშვილი „კალმასობაში“ გამოდის როგორც სენსუალისტურ-მატერიალისტური იდეების გამაყრიტიკებელი და, ამდენად, იგი სწორედ იოანე ბატონიშვილის იდეათა საწინააღმდეგო აზრების მატარებელია, იმდენად დოკუმენტალურადაც დადასტურებულია მისი იდეოლოგიური ბრძოლა თანამედროვე მატერიალისტური ტენდენციების წინააღმდეგ.

კიდევ რომ მივიჩნიოთ, რომ „კალმასობა“ არაა კოლექტიური ენციკლოპედიური ნაშრომი, რომელშიაც იონა ხელაშვილიც იღებდა მონაწილეობას, მაინც ამავე ძეგლიდან აშკარაა ის პოზიცია, რომელიც მიეკუთვნება იონა ხელაშვილს, როგორც იოანე ბატონიშვილის იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეს.

ამის გარდა, იგივე იდეები და იგივე თეოლოგიურ-რეაქციონური აზრები იონა ხელაშვილისა დასტურდება უკვე გამოქვეყნებული მისი წერილებიდან ს. დოდაშვილის მიმართ.

თუ მხედველობაში იქნება მიღებული ერთიცა და მეორე წყაროც იმ იდეოლოგიური ოპოზიციისა, რომელსაც წარმოადგენდა იონა ხელაშვილი, მაშინ დაახლოვებით შემდეგი სურათი გაირკვევა: 1) იონა ხელაშვილი კატეგორიულად მომხრეა იდეალისტური თეორიისა თანდაყოლილ იდეათა შესახებ; 2) იონა ხელაშვილი გადაჭრით ეწინააღმდეგება სულის მოქმედების დამოკიდებულების უარყოფას და სულიერ მოვლენათა სხეულებრივ მოვლენებზე დაყვანას; 3) იონა ხელაშვილი სასტიკი მოწინააღმდეგეა ლოგიკის ფილოსოფიისა და „კოლტერიანობისა“.

გაეარჩიოთ მოკლედ იონა ხელაშვილის გამონათქმები ყველა დასახელებული დებულების შესახებ.

იონა ხელაშვილი ებრძვის „სხეულოვნად მეოცნე“ მოაზროვნებს. მისი აზრით, ქვეშარითი ცოდნა არ შეიძინება, თუ იგი იმ თავითვე „თანაშობილი“ არააო. „ქვეშარითი ცოდნა — აცხადებს ი. ხელაშვილი — არის ბუნებითად დადებული არსებისა შინა ჩუენისა თანაშობითად“.

ყალბია, იოანეს აზრით, დებულება, რომელიც იტყვის, რომ „მე გუამისა

ჩემისა გრძნობებთა უუმეტეს დავერწმუნებო“. ი. ხელაშვილმა იცის, რისთვის იბრძვის: საქმე აქ პრინციპიალურ დავაში მართო კი არაა, არამედ იმ პრაქტიკულ შედეგებში, რაც მოჰყვება „ნატურალიზმს“. ამიტომ ის საეკლესიო ნაირობით ესხმის თავს ნატურალისტებს, როგორც „ათეისტებს“. ნატურალისტები და ათეისტები საწყალობელ არიან — წერს იგი — რადგან, თურმე: ლოგიკას ვერ იყენებენ და აზრებს გაჰოპოტჰვამენ არა ჭეშმარიტად, არამედ მიახლოვებით „ებრებთ და მებრებთ დასმით“. ამით ის ებრძვის მათ „რომელნი იოცნებენ სული არა გვიუვისო, არამედ ხორცი ვართო“.

ამის შემდეგ გასაგებია იონას თავდასხმა ლოკსა და ვოლტერზე. იგი ლაპარაკობს „უსახოსა მას ლოკის“ შესახებ, რომელიც ყოფილა „ქურქელი მის დემონისა“ ანუ „განვიდა სული მისი ლოკისა და მძორი სათანადო დემონთა დაცხრა“ და სხვ.

ერთი სიტყვით, იონა ხელაშვილის სახით ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში საქმე გვაქვს გარკვეულ წარმომადგენელთან იმ თეოლოგიურ-რეაქციონური მიმდინარეობისა, რომელიც გააფთრებით ებრძოდა ქართული აზრის განვითარებას რუსული მოწინავე აზროვნების ზეგავლენით მატერიალისტური ფილოსოფიის მიღწევათა შეთვისებისაყენ. რა თქმა უნდა, ასეთმა სააზროვნო რეაქციამ ეს პროცესი ვერ შეაჩერა და XIX საუკუნის პირველ მესამედში ქართულმა ფილოსოფიურმა აზრმა გარკვეული ადგილი დაიჭირა რუსული ფილოსოფიის განვითარების საქმეში.

თავი მეთოთხმეტი

XIX საუკუნის პირველი მესამედის ქართული ფილოსოფია

1. XIX საუკუნის პირველი მესამედის საქართველოს საზოგადოებრივი ვითარება და მისი იდეოლოგია

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის იმ საფეხურის გასაგებად, რომელსაც წარმოადგენს XIX საუკუნის პირველი მესამედის ქართული ნააზრვევი, საჭიროა ვიცოდეთ მაშინდელი ქართული საზოგადოებრივობის რაობა ინტერესთა კიდილის თვალსაზრისით და მის მოთხოვნილებათა უკუმფენელი იდეოლოგია. რთულია ეს პერიოდი და რთულია მისი იდეოლოგიაც. ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ისეთი მნიშვნელოვანი, რთული მოვლენა მოხდა, როგორც რუსეთთან შეერთება იყო. ამას ყველა გრძნობდა, მის მიმართ ყველა რაღაც, მისთვის დამახასიათებელ, რეაქციას აკეთებდა. ინტერესთა სხვადასხვაობა ერთბაშად შემოკრბა და გაიშალა ამ დიდი ისტორიული გარდატეხის ირგვლივ. შეცდომა იქნებოდა, თითქოს ამ დიდმა პოლიტიკურმა მოვლენამ ერთი რომელიმე საზოგადოებრივი კლასი შეაშფოთა, რომელმაც თავისი პრივილეგიები დაკარგა. არა, ახალი საზოგადოებრივი ვითარება, რომელიც ორმხრივი მოვლენა იყო, ე. ი. მთელ რიგ დადებით მოვლენებთან ერთად უარყოფითის შემცველიც, უკმაყოფილებას იწვევდა არა მარტო პრივილეგიებწარმეულ თავდაზნაურობაში — ეს ცხადია, რომ ასე იყო — არამედ საზოგადოების ყველა ფენაში — გლეხობა, ინტელიგენცია, სასულიერო წოდებაც კი, რომლებიც ახალი საზოგადოებრივი წყობილების მოწინააღმდეგე იყვნენ XIX საუკუნის მთელი პირველი მესამედის გასწვრივ.

გლეხობას აუტანელი სიმძიმე დააწვა სხვადასხვა ბეგრის სახით, რომელიც განსაკუთრებით გამოწვეული იყო რუსის ჯარის გადაჯგუფება-ტრანსპორტირებით, რასაც საბეგრო სურსათის გადატანისა და ადგილზე მიწოდების ბეგარა ახლდა თან. სამეურნეო საქონელი მუდმივ მობილიზაციაში იყო და მეპატრონემ ხშირად არ იცოდა სად იყო გადაკარგული მისი მარჩენალი ხარკამეჩი. ამას ერთვოდა საგზაო, ე. ი. გზების გაყვანის თუ შეკეთების ბეგარა. ქართული სამხედრო გზა, რომელიც ერთადერთი გზა იყო ჩრდილო-სამხრეთისა-

თვის, კავკასიის ქედის გარდა ქართველი გლეხის ზურგის ხერხემალზე იყო გადატარებული. ყველა ამასა და მრავალ სხვას ერთვოდა შესრულების სიძნელის გამო რეპრესიები, რომლებიც ხანდახან მეტად არაადამიანურ ხასიათს იღებდა: სიკვდილით დასჯას და ქალების გაუპატიურებას. სამართლისა და სომართლის ძებნა უცხო, ხალხისათვის გაუგებარ ენაზე შეუძლებელი საქმე შეიქმნა. ეს და მრავალი სხვა საკმარისი საბაბი იყო გლეხთა მასების უკმაყოფილებისათვის. ამან გამოიწვია სასოწარკვეთილება გლეხობაში, რომელსაც არც „გაციმბირება“ და არც „ზეკუციები“ აღარ ამინებდა.

მეცნიერებაში ერთი ყალბი ტენდენციაა დამკვიდრებული ჩვენი საკითხების გამო. კერძოდ, სოლომონ დოდაშვილის მონაწილეობით ორგანიზებულ 1632 წლის შეთქმულებას ხშირად სრულიად იზოლირებულად აშუქებენ მთელ რიგ იმ არა თუ შეთქმულებათა, არამედ აშკარა შეიარაღებულ აჯანყებათაგან, რომელთაც სისტემატური ხასიათი ჰქონდა. 1802 წლიდან უკვე ეგრეთ წოდებული „ექსპედიციების“ სახით რუსულ ენაზე წარმოებული ადმინისტრაციული აპარატის შემოღებიდან იწყება გამოსვლათა რიგი. მართალია, ეს იყო დაკარგული პრივილეგიების მიმტირალი თავადაზნაურობის გამოსვლა და იგი საქართველოს ისტორიულ მტერთან — ირანსა და ოსმალეთთან დაახლოებას არ ერიდებოდა, ოღონდაც, როგორც წინათ, თავისი გაეტანა, მაგრამ ამ შავს საქმის იქეთ ისტორიულმა კვლევამ უნდა მოახერხოს იმ უბრალო გარემოების დანახვა, რომ ეს — 1802 წლის გამოსვლა მაინც გლეხების მასებზე ცდილობდა დაყრდნობას, რის იმედი მას ჰქონდა იმ უკმაყოფილების გამო, რომელიც გლეხობაში ღრმად იყო ფესვმოკიდებული.

ორი წლის შემდეგ, ე. ი. 1804 წელს, იფეთქა ქართლის მთიანეთის აჯანყებამ: ესეც გამოწვეული იყო იმ ძალადობითა და უსამართლობით, რაც შეადგენდა თვითმპყრობელობის პრაქტიკას თვით რუსი ხალხის მიმართ და იმავე მეთოდით იქმნა გადმოტანილი უკვე ახლად შემოერთებულ კოლონიაში — საქართველოში. როგორც რუსის ხალხისათვის, ისე ქართველი მოსახლეობისათვის იმპორტირებული მეთოდები თვითმპყრობელობის მართვაგამგეობისა ქართველი მასებისათვის ნაკლებად მძიმე ასატანი არ იყო, ვიდრე იმავე თვითმპყრობელობით დაბეჩავებული რუსი ხალხისათვის. მთიანეთის აჯანყებას არ ჰქონდა არც სათავადაზნაურო ხასიათი და არც ეროვნულ-ანტირუსული. იგი დაიწყო სამხედრო გზის მუშებში და, რამდენადაც ეს იგივე გლეხები იყვნენ, აჯანყება გლეხების მასებსაც მოეღო. ამ ბრძოლაში ქართველ გლეხებს გვერდში ამოუდგნენ ოსები. ეს ინტერნაციონალური, ოს-ქართველ გლეხთა შეერთებული ძალა ებრძოდა, ცხადია, არა რუსის ხალხს, რომელიც იმავე დღეში იყო, რაც ქართველები და ოსები, არამედ ძალადობის საერთო სათავეს — რუსეთის თვითმპყრობელობას, რომლის აგენტებმა უსასტიკესი მოპყრობით ეს სისხლიანი აჯანყება გამოიწვიეს.

ასეთივე აჯანყება მოხდა 1810 წელს. ეს იყო მეტად სერიოზული და მოძალადეთათვის სახიფათო გამოსვლა, რომელსაც ის იყო დამპყრობელთა ციხიდან გაქცეული იმერეთის მეფე სოლომონ II ხელმძღვანელობდა. ყურბილდების გამახვილებას მოითხოვს ის ფაქტი, რომ რუსეთის თვითმპყრობელობის

ძალების წინააღმდეგ ბრძოლაში გლეხობა გამოდიოდა, როგორც ძირითადი ძალა, რომელიც იმერეთის მეფესთან კავშირში იყო და მას ემორჩილებოდა, რაც შეუძლებელი იყო, უკეთუ გლეხობის ფართო მასა უკმაყოფილების კარნახით არ ამოქმედებულიყო. იმერეთის მეფე, ისე როგორც გლეხობა, რუსის ხალხს კი არ ებრძოდა, არამედ რუსეთის მეფეს, თვითმპყრობელობის კოლონიალური და ძალადობის სისტემის სათავეს. ჯერ კიდევ შორს იყო დღე, როდესაც ქართველი ხალხი რუს ხალხთან ერთად დაიწყებდა ბრძოლას რუსეთის მეფის წინააღმდეგ. ჩანს, არც სოლომონი ებრძოდა რუსის ხალხს¹. კიდევ უფრო დამახასიათებელია კახეთის შეიარაღებული აჯანყება 1812 წელს: უხეში ძალმომრეობით თვითმპყრობელობის აგენტების მხრივ გაწამებული გლეხობის მდგომარეობით იპარგებლა თავადაზნაურობამ და ამათან კავშირი გააბა. ბრძოლებში მონაწილეობისათვის ერთნაირად სჯიდნენ როგორც გლეხებს, ისე თავადებს. ბრძოლა სასტიკი იყო: საქართველოს მიწაწყალმა პირველად იხილა „უცხოეთიდან გადმოხვეწილ“ — როგორც რუსმა პოეტმა ნ. ლერპონტოვმა თქვა პუშკინის მკვლელის დანტესის შესახებ — „დიდებისა და ორდენების მაძიებელის“ — იტალიელი მარკინის პაულიჩის მიერ აღმართული სახრჩობელა. 1812 წ. შეიარაღებული აჯანყება განმეორდა. უკანასკნელ უნდა აღინიშნოს იმერეთისა და გურიის აჯანყება 1819—1820 წწ. მისი დამახასიათებელია უკვე ყველა წოდების მასში გაერთიანება: საეროსი — გლეხების, თავადებისა, ინტელიგენციისა და სასულიეროსი. ყველას თავისი ჯგუფურ-კლასობრივი საბაბი ჰქონდა ბრძოლაში მონაწილეობისათვის, ხოლო ძალადობის სათავე ერთი იყო — თვითმპყრობელობა.

ყველა ამ აჯანყების ფაქტებს ის მეცნიერული მნიშვნელობა აქვთ, რომ მათ ფონზე შეუძლებელია 1832 წ. შეთქმულების იზოლირებულად განხილვა. ისტორიზმი, როგორც წამყვანი მოვლენათა შესწავლის საქმეში, განსაკუთრებით ძალაშია სპეციალურად ისტორიული ფაქტების შესწავლის საქმეში.

რამდენადაც ჩვენი კვლევაძიება განკუთვნილია XIX საუკუნის ისეთი პროგრესული ნააზრების ნათელსაყოფად, როგორცაა სოლომონ დოდაშვილის ფილოსოფია, ის კი სწორედ XIX საუკუნის პირველი მესამედის უკუფენაა. არ შეგვიძლია 1832 წლის შეთქმულებაში სოლომონ დოდაშვილის მონაწილეობა გავიგოთ წინამორბედი შეიარაღებული გამოსვლების ანალიზის გარეშე. მხოლოდ ისტორიული მიდგომით შეიძლება ვახდეს გასაგები, რომ პროგრესული ნააზრების ავტორი ისეთი შეთქმულების მონაწილეა, სადაც მომეტებულად რეაქციონური თავადაზნაურობა იღებდა მონაწილეობას. XIX საუკუნის განმავლობაში საქართველოში მომხდარ შეიარაღებულ გამოსვლათა მოკლე მიმოხილვამაც კი ნათელი გახადა, რომ არაიშვიათად მათი მონაწილენი სხვადასხვა სოციალურ ფენას ეკუთვნოდა და განსხვავებული, მისთვის დამახასიათებელი იდეოლოგიით ხელმძღვანელობდა. აქედან ნათელია, რომ არც 1832 წლის შეთქმულებაა გამონაკლისი, თუმცა იგი უდღეური აღმოჩნდა და საქმედ ვერ

¹ ტრაპიზონში სოლომონის საფლავის ქვაზე წარწერა, დაწერილი მეფის სახელით, მეტყველებს: „ღმერთო, მიუზღე რუსთ ხელმწიფესო“.

იქცა, მასში სხვადასხვა დაჯგუფებათა და სხვადასხვა ინტერესებისა და იდეოლოგიის ხალხი გროვდებოდა ერთად. სოლომონ დოდაშვილი და მისი ჯგუფი ისევე გამოეყო 1832 წ. შეთქმულების შემადგენლობას, როგორც ეს 1802 წელსაც მოხდა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურად მემარჯვენე და მემარცხენე დაჯგუფების ურთიერთობაში. 1802 წ. აჯანყების მზადებაში მყოფი თავადები დაუახლოვდნენ ირანსა და ოსმალეთს და ამათი დახმარებით ზრახვიდნენ თავისი სარესტავრაციო გეგმების განხორციელებას. ეს იყო ძველი საბედისწერო გზა და მეთოდი ფეოდალური არისტოკრატისა, მათი ეგოისტური ზრახვებით ნაკარნახევი.

უქმაყოფილო ჯგუფი ქართველი მოწინავე ინტელიგენციიდან, რომლის მეთაური იყო ცნობილი ქართველი დიპლომატი გარსევან ჰავუკიძე, პრინციპში თანაუგრძნობდა იმათ, ვინც მეფის რუსეთის უქმაყოფილო იყო და აჯანყებისათვის ემზადებოდა, მაგრამ მას შეუძლებლად მიაჩნდა ამ ჯგუფის მეთოდისა და გზების — ძველი ფეოდალური საერთაშორისო ინტრიგების გზას გაჰყოლოდა და არც გაეცა კიდევ. შეიძლება ითქვას, რომ ოცდაათი წლის შემდეგ, 1832 წელს იმავე უცვლელად დარჩენილს და, შეიძლება, უფრო გართულებულ პირობებში იგივე განმეორდა იმ მხრივ, რომ ქართველი ინტელიგენციის მოწინავე ნაწილის წარმომადგენელი — სოლომონ დოდაშვილი პატრიოტულის მოტივებით და თვითმპყრობელობის პოლიტიკით საერთო უქმაყოფილების ნიადაგზე დროებით ერთ ბანაკში აღმოჩნდა იმათთან, ვისთანაც მას არც კლასობრივად და არც ამის უკუმფენი იდეოლოგიის ნიადაგზე არაფერი საერთო არ გააჩნდა.

ამრიგად, სოლომონ დოდაშვილის საქმიანობისა და, პირველ რიგში, ფილოსოფიური საქმიანობის ნათელსაყოფად საჭირო და საკმარისია იმ ორი ძირითადი საზოგადოებრივი დაჯგუფების გამოვლენა, რომელთაგან ერთი ებრძოდა რუსეთის თვითმპყრობელობას, მაგრამ მას საკუთარ ქართულ თვითმპყრობელს უპირისპირებდა. ესენი იყვნენ ქართველი რევოლუციონერები, რომლებიც მონარქიზმს ესწრაფოდნენ. ასე იყო ჯერ კიდევ 1802 წელს და, ცოტაოდენი სახეცვლით, იგივე განმეორდა 1832 წელს, მაგრამ ამ სახეცვლას ერთი მომენტი ახლდა, რომელიც მრავალ რასმე არკვევდა XIX საუკუნის როგორც სოციალურ დიფერენციაციაში, ისე მის უკუმფენელ იდეოლოგიაში.

ეს მომენტი შემდეგში მდგომარეობდა: რუსეთთან შეერთებას უდავოდ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოსათვის, რადგან საქართველოს საქმე ისე იყო წამხდარი, რომ მისთვის გარეშე მტრების ჩამოშორება და შინაგანი მთლიანობის აღდგენა ფრიად ხელსაყრელი გარემოება იყო. ამის უარყოფა არავის არ შეუძლია. მაგრამ მრავალმა მიზეზმა, როგორც აღინიშნა, უქმაყოფილების პირობები შექმნა და მას რეალური გამოხატულება ვისცა. მაგრამ ყველა გამოსვლა საქართველოში, რა რიგ პროგრესული ელემენტი არ უნდა გარეოდა მასში, იმთავითვე ვერ დადგებოდა იმ გზაზე, რაც ამ გამოსვლებს რამდენამდე მაინც დაუახლოვებდა რუსი ხალხის ანეთსავე ბრძოლას საერთო მტრის — თვითმპყრობელური რეჟიმის წინააღმდეგ.

მხოლოდ მას შემდეგ, რაც სენატის მოედანზე ძველს პეტერბურგში 1825 წლის დეკემბერში პირველად მოხდა რევოლუციონური გამოსვლა თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ, ამ მოვლენას არ შეეძლო გამოხმაურება არ ეპოვნა ქართველი საზოგადოების მოწინავე ელემენტებში და თანამგრძობნი არ გაეჩინა. რუსეთში მყოფი ქართველების წრეს საშუალება ჰქონდა გაცნობოდა დეკაბრისტების იდეოლოგიას, მის დოკუმენტაციას. სოლომონ დოდაშვილს უნახეს ცნობილი დეკაბრისტის რილევის წერილი ოჯახობასთან, რომელიც პეტერბურგში გადაწერის გზით ვრცელდებოდა როგორც არალეგალური დოკუმენტი. ჩანს, სოლომონ დოდაშვილს ხელი უწვდებოდა ამ წრეებისადმი. ამავე რილევის ცნობილი ლექსი „Исповедь Наливайки“ გადმოითარგმნა ქართულად შეთქმულების ერთი წლით ადრე (1831 წელს) გრ. ორბელიანის მიერ. ეს ლექსი, როგორც ცნობილია, ეხმაურებოდა შეთქმულების მოწინავე ელემენტების განწყობას სამშობლოს განთავისუფლების მოტივებით. ამას მოყვა დეკაბრისტების ერთი ნაწილის საქართველოში გადმოსახლება: ბესტუჟევი-მარლინსკის, რაევსკის, ოდოევსკისა და სხვების, რომლებიც უშუალო გამაგრებულნი იყვნენ მათთან დაახლოვებულ მოწინავე ქართველობაში თვითმპყრობელობის საწინააღმდეგო იდეებისა, რომლებიც ქართველი ინტელიგენციის მოწინავე ელემენტების პატრიოტულ და ზოგად-პოლიტიკურ განწყობილებას ეხმაურებოდა და მას უფრო გამოკვეთილ ხასიათს აძლევდა. ამ მიმართულებით რუსეთის თვითმპყრობელობის საპირისპიროდ ქართველი მეფობის აღდგენის საკითხი კი არ დგებოდა მიზდინარე პოლიტიკის დღის წესრიგში, როგორც ეს იყო შემარჯვენე რეაქციონულ ბანაკში პრივილეგიების მიმტირალი თავადებისა, არამედ ასეთის თუ ისეთის სახით წარმოდგენილი და მოფიქრებული რესპუბლიკანური რეჟიმი. თავისთავად ცხადია, რომ ეგოდენ დიამეტრალურად დაპირისპირებულ მონარქისტებსა და რესპუბლიკანელებს შეეძლოთ ერთი ხნით თავი მოეყარათ თვითმპყრობელობისადმი სიძულვილის ნიადაგზე, მაგრამ ხანგრძლივად ისინი ერთად ვერ ივლიდნენ და საბოლოოდ ერთიმეორეს თანდათან უნდა დაშორებოდნენ.

ასედაც მოხდა: სოლომონ დოდაშვილი, როგორც დღეს ეს უკვე დადგენილია მეცნიერებაში, რწმუნდებოდა რა თანამეშქმულთა განწყობილებაში, თანდათან დაშორდა მათ, ვიდრე საბოლოოდ არ დასცილდა. 1832 წლის შეთქმულების საგამომძიებლო კომისია, მართალია, თავისებურად ხსნიდა ამ დიდი მნიშვნელობის ფაქტს, მაგრამ ვერ უარყოფს თვით განხეთქილების არსებობას შეთქმულთა ბანაკში. საგამომძიებლო კომისიამ აღნიშნა სწორედ ს. დოდაშვილის ჯგუფი — ინტელიგენციის წარმომადგენელი — ყიფიანი, ავთანდილ-შვილი, მამაცაშვილი — დოდაშვილთან, როგორც მათ მეთაურთან ერთად და, რომელთაც ვითომცდა შეზარდათ ის საშინელებანი, რომლებიც უნდა მომხდარიყო აჯანყების „პირველ ღამეს“. საგამომძიებლო კომისიას არც შეეძლო და არც სურდა დაენახა შინაური ქიდალი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ქართულ საზოგადოებრივობაში, და ფსიქოლოგიური მოტივებით („შიშით“) აყალბებდა

პოლიტიკურ მოვლენებს, რომლებიც მონარქისტებისა და რესპუბლიკანელების შეურიგებლობაში მდგომარეობდა¹.

XIX საუკუნის საზოგადოებრივი იდეოლოგიის გასარკვევად არავითარ მნიშვნელობა არა აქვს იმ ბიუროკრატიულ დოკუმენტებს, როგორცაა 1837 წლის შეთქმულებასთან დაკავშირებული მასალა. მთავარია ის, რომ ამათაც არ ეამოეპაროთ. რომ ქართველი საზოგადოება არ იყო და ვერც იქნებოდა კლასობრივად ერთი მთლიანი ფენომენი. გამოძიებამ ეს გამოაანჟყარა. ქართველი საზოგადოების რეაქციონურ ნაწილს თავისი იდეოლოგია ჰქონდა და თავისი პოლიტიკური პროგრამა. თავდაზნაურობას თავისი გზა ჰქონდა, რისგან არსებითად განსხვავდებოდა ქართველი ინტელიგენციის მოწინავე ბანაკი, რომელმაც პეტად თუ ნაკლებ გარკვეულად შეითვისა რესპუბლიკანური იდეები, პირველნი სთიშავდნენ საქართველოს და რუსეთს რეაქციონური პროგრამის ნიადაგზე, რესპუბლიკანელები უკავშირდებოდნენ რუსეთის მოწინავე ბანაკს და რუსეთის განთავისუფლებაში ხელავენდნენ საქართველოს განთავისუფლები, გზას. ამ ნიადაგზე ისინი პროგრესულ შინაარსს დებდენ რუსეთთან საქართველოს შეერთების აქტში, რაც მომდევნო ისტორიამ გაარკვია, როგორც თავისუფალი ერების თავისუფალი კავშირი.

მესაბამისად XIX საუკუნის პირველი მესამედის სოციალურ-პოლიტიკური ვითარებისა, ამავე პერიოდის ფილოსოფიური იდეები სათანადო იდეოლოგიურ უკუფენას წარმოადგენს. მონარქისტულ-რეაქციონურსა და რესპუბლიკანურ-პროგრესულ მიმდინარეობას საზოგადოებრივ ძალთა კიდილში თავისი გამოხატულება, თავისი უკუფენა უნდა ჰქონოდა დროის იმავე ჰონაკვეთში და ჰქონდა კიდევ. საქართველო, როგორც გაირკვა, საკმაოდ მწირ საზოგადოებრივ ცხოვრებას ეწეოდა XIX საუკუნის დასაწყისში, მაგრამ კლასთა ბრძოლის ყველა ნიშანს ატარებდა. ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენელი—1832 წ. შეთქმულების შემზადების პოლიტიკური მესვეურნი—ეტრფოდნენ რესტავრაციას და მეფის აღდგენას რესტავრირებული საქართველოს ტახტზე. ამის „სანქციად“, ენგელსის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, რომელიც მან დასავლეთის ფეოდალიზმის მიმართ კათოლიციზმის დამოკიდებულების გამოსახატავად იხმარა, საქართველოში „წყალობითა ღვთისითა“ მოვლინებული მადლი უნდა გაჰქონდარიყო. საამისო შუამავალი ზეცის წინაშე ფეოდალური პარტიის მესვეურებს თავის განკარგულებაში ჰყავდათ იონა ხელაშვილის სახით.

ჩვენ ზემოთ შემთხვევა გვქონდა გავვეცნო იონას ბრძოლა ემპირისტ ჯონ ლოკისა, ვოლტერისა და სხვათა წინააღმდეგ. თეოლოგიურ-სპირიტუალისტურა თვალაზრისის დამცველი, ქართული ფეოდალიზმის „სანქციის“ მებზარახტრე იონა გააფთრებულ ბრძოლას ეწეოდა საერო ფილოსოფიის წინააღმდეგ და განსაკუთრებით ებრძოდა მატერიალიზმის გამოვლენის რაიმე ნიშანს ქართველი ინტელიგენციის წრეში, რომელთანაც მას საქმიანი-საზროვნო მიმართება გააჩნდა. იონა ხელაშვილი ნამდვილი რეაქციონერი იყო XIX ს. დასაწყისის

¹ კავკასიის არქეოლოგიური კომისიის აქტები (რუს.). ტ. VIII, გვ. 436. თვით უაქტი მაინც აქ აღნიშნულია, რომ ეს „გუფი აბოლზ“ განუდგა საზოგადოებას¹.

ქართულ ფილოსოფიაში ისე, როგორც რეაქციონერი იყო პოლიტიკაში ფეოდალური არისტოკრატის პარტია ბაგრატიონთა გადანაშთებით ხელმძღვანელებული. მათი იყო პოლიტიკური პროგრამა, რომელიც საქართველოს განთავისუფლების საფარ ქვეშ ეგოისტურ-კლასობრივი ვარაუდით ხელმძღვანელობდა; იონასი იყო პოლიტიკური იდეოლოგია, რომელიც ფეოდალური პარტიის დროშას ღვთაებრივი შარავანდედით მოსაგდა. რა ვუყოთ, რომ მოვლენებს პატარა მასშტაბი ჰქონდა — საქართველოსათვის ეს მთელი მასშტაბი იყო. სამაგიეროდ, ის პრინციპული მხარე, რომელიც პოლიტიკურსა და იდეოლოგიურ ბრძოლას ჰქონდა საქართველოში, სავსებით დამახასიათებელი და საქართველოს ეკონომიურ და პოლიტიკურ ვითარებასთან შესატყვისად განუვითარებელი იყო. მონარქისტული და რესპუბლიკანური იდეების ბრძოლა, ერთის მხრივ, და თეოლოგიურ-სპირიტუალისტური იდეების ბრძოლა მატერიალისტური იდეების წინააღმდეგ, მეორეს მხრივ, — ასეთია XIX საუკუნის პირველ მესამედის საქართველოს იდეოლოგიური სახე, კლასობრივად განპირობებული.

მაგრამ ამ ვითარებაში ორი ფაქტი იპყრობს ყურადღებას: ორი ერთიმეორის დიამეტრალურად საწინააღმდეგო მოვლენა, როგორიცაა მონარქისტულ-რეაქციონერი იდეოლოგიისა, ერთის მხრივ, და, მეორეს მხრივ, რესპუბლიკანურ-პროგრესული იდეოლოგიის მატარებელი, მონაწილეობს ერთსა და იმავე პოლიტიკურ მოვლენაში — შეთქმულების ორგანიზაციაში რუსეთისაგან საქართველოს განთავისუფლების საქმეში. დავუშვათ, რომ ეს „განთავისუფლება“ ბრძკვალეში ჩასასმელია, როგორც ზოგიერთი ფიქრობს¹, მაგრამ ეს ყველა შემთხვევისათვის ისევე არ გამოდგებოდა, როგორც თვითონ შეთქმულება 1832 წ. არ იყო ერთნაირი თავიდან ბოლომდე. ჩვენ დავინახეთ, რომ შეთქმულებაში მონაწილეობას იღებდნენ როგორც რეაქციონერი, ისე პროგრესული ელემენტები. მაშასადამე, პოლიტიკურ იდეოლოგიაში, რომელიც რესპუბლიკანური იდეებში უკუიფინებოდა, ვლინდებოდა ის უკმაყოფილება ფართო მასებისა, რომელზედაც, როგორც ნაწილობრივ გაიჩვეა და მომავალშიც ამას ახლობლივ დავინახავთ, ლაპარაკია იმ მეტად მნიშვნელოვან დოკუმენტში, რომელიც ს. დოდაშვილის სახელს უკავშირდება². აქ ნათელია დამოწმება ხალხის ფართო მასების სულსკვეთებისა, მათი მძიმე მდგომარეობით გამოწვეულის. მაშასადამე, იდეოლოგიური ბრძოლა XIX საუკუნის საქართველოში, რომელსაც გარკვეული სახე აქვს და ცნობილ მეცნიერულ დებულებას — იდეალიზმ-მატერიალიზმის ბრძოლას შეესატყვისება, ვერ იქნება გაგებული და მეცნიერულად შეფასებული, თუ არ იქნა მხედველობაში მიღებული, რომ 1832 წლის შეთქმულების, როგორც პოლიტიკურ-იდეოლოგიური ფოკუსის, გამოვლენის ცენტრის სოციალური დასაყრდენი იყო საკმაოდ ვრცელ სხვადასხვა სოციალურ დაჯგუფებათა შემცველი. ეს კი ნიშნავს, რომ დასახელებული შე-

1 ი. სტალინი, თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 32 შემდ.

2 ეს დოკუმენტი დაიწერა, საგამომიებლო პროცესთან დაკავშირებით, ს. დოდაშვილის მიერ 1833 წ. 23/1.

თქმულების სოციალური ძირი არ იყო ისე მარტივი და ცალმხრივი, როგორც ეს შეფასებულია ზოგიერთ შემთხვევაში¹.

ჩვენ ვიცი, და ქვემოთ კიდევ გვექნება ამაზე ლაპარაკი, რომ მოხსენებული შეთქმულების ხელმძღვანელთა შორის იყვნენ მონარქისტები და რესპუბლიკელები. ეს ცნობილია ფაქტიურად, დოკუმენტების მიხედვით, და ამასვე ადასტურებს იდეოლოგიური რაობა იმავე პერიოდის საქართველოსა. ამიტომაც იყო, რომ ჩვენ XIX საუკუნის ვითარების გამორკვევა სოციალ-პოლიტიკური ვითარების ანალიზით დავიწყეთ, რათა ამის ნიადაგზე შემდეგ — XIX საუკუნის იდეოლოგიის განხილვაზე გადავსულიყავით.

მაგრამ 1832 წ. შეთქმულების ორგანიზატორთა სოციალური მრავალგვარობის გამორკვევა, როგორც დასაყრდენი მათი იდეოლოგიური სხვაობისა, ოდნავადაც არ ამარტივებს ზემოთ წამოკრილ საკითხს — სხვადასხვა სოციალ-იდეოლოგიურ დაჯგუფებათა ერთ პოლიტიკურ აქციაში მონაწილეობის საბოლოოდ გასაგებად. განსხვავება მაინც განსხვავებად რჩება და ამოცანა კი იმაშია — როგორ შეერთდა შეთქმულების ნიადაგზე ხალხი, განსხვავებული სოციალ-კლასობრივ და პოლიტიკურ-იდეოლოგიურად? აქა საკითხის დიდი სირთულის სათავესი, რომელიც ისეთ მარტივ გადაჭრას ერიდება, როგორცაა ცდა მთელი შეთქმულების (1832 წ.) მარტოდენ თავადაზნაურობის კლასობრივ-წოდებრივი მისწრაფებით ახსნა. როცა გაირკვევა, რომ შეთქმულთა შემადგენლობაში იყო ისეთი მოაზროვნე, როგორიც იყო ს. დოდაშვილი და მისი თანაგზრძობნი, რომლებიც ემხრობოდნენ თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ ბრძოლას რესპუბლიკანური იდეების თვალსაზრისით, მასთან ნათელი გახდება დასმული საკითხის გადაჭრის შესაძლებლობა.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია მეორე საკითხი: როგორ მოხდა, რომ XIX ს. საქართველოს ცხოვრების პირობებში, როდესაც ახალი ვითარების მხოლოდ მცირედი დადებითი შედეგი იყო გამოვლენილი, ქართული ფილოსოფია სოლომონ დოდაშვილის სახით არა თუ განაგრძობს ძველი ქართული ფილოსოფიის ტრადიციებს; არამედ უფრო შორს და მაღლაც მიდის? ეს საკითხიც მეტად რთულია და სათანადო ახსნას მოითხოვს.

თუ ქართული ფილოსოფიური აზროვნება XIX საუკუნის პირველ მესამედში სოლომონ დოდაშვილის სახით დიდ სიმაღლეს აღწევს, რაც ქვემოთ ნათელი გახდება, მეცნიერულად არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ რაღაც დადებითი, რაღაც ხელისშემწყობი ასეთი განვითარებისათვის არ ყოფილიყო საქართველოს სინამდვილეში XIX საუკუნის მონაცემებში. როგორც წინათ განხილული მასალიდან გაირკვა, ფილოსოფიური აზროვნება საქართველოში გარკვეულ საფეხურს აღწევდა XIX საუკუნის დასაწყისისათვის, როდესაც რუსეთთან შეერთების შემდეგ იგი ცხოვრების გარკვეულ კალაპოტში ჩაღდა. როგორც გაირკვა, ეს დონე არ იყო მაინც და მაინც მაღალი, ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიური და სხვა მხარეები ერთბაშად არ აყვავებულა ახალ სიტუაციაში. ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებას დროის გარკვე-

¹ ი. ს. ტალინის დასახ. ნაშრომი და ადგილი.

ული მონაკვეთი დასჭირდა ცხოვრების ახალ პირობებთან შესაგუებლად. 1832 წლის შეთქმულების საგამომძიებლო კომისიის მასალებიდან აშკარად ჩანს არა მარტო ის, რომ თავდაზნაურობა უკმაყოფილო იყო თავისი პრივილეგიების დაკარგვითა და საქართველოდან გადასახლებით — ეს არც იყო მნიშვნელოვანი გარემოება — მთავარი იყო ხალხის უკმაყოფილება, რომელიც ვერ შეეწყო მოხელეთა აპარატს, რომელიც ერთბაშად გაჩნდა საქართველოში, როგორც ცხოვრების ძველი ადათის შემცველი¹. დამახასიათებელი სწორედ ესაა და არა დაკარგული ტახტის მაძიებელთა წუწუნი. რა თქმა უნდა, დროთა მიმდინარეობაში მდგომარეობა უკეთესად წავიდა, რუსეთთან შეერთების შედეგები უფრო გამოვლინდა და უკმაყოფილებაც შერბილდა, მაგრამ დოკუმენტალურად დადასტურებულა, რომ სოლომონ დოდაშვილი თავის ფილოსოფიურ საქმეს აკეთებდა იმ პირობებში, რომლებსაც ის თვითონ ახასიათებს, როგორც ხალხის უკმაყოფილების გამომწვევეს და რამაც იგი პირადად შეთქმულებთან მიიყვანა, თუნდაც დროებით².

ასეთ ვითარებაში სოლომონ დოდაშვილის სახით, მიუხედავად მისი უღროოდ მოსპობილი სიცოცხლისა, ქართული ფილოსოფია წინ მიდის. ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების ნიადაგზე ის რუსული ფილოსოფიის მოწინავე, მატერიალისტურ მიმდინარეობას უკავშირდება უცხოური (დასავლური) ფილოსოფიის საქმეშიც, წინანდელთან შედარებით ახალ საფეხურს აღწევს. ამის ნიადაგზე ს. დოდაშვილი ქმნის ფრიად ორიგინალურ ფილოსოფიურ სისტემას, მხოლოდ ნაწილობრივ მის მიერ შესრულებულს, რომელიც ღირებულაა არა მარტო ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების გაგრძელებით, არამედ რუსული ფილოსოფიისათვის თვალსაჩინო კვალის დამჩნევით. გასაგებია სავესებით რომელ საზოგადოებრივ დაჯგუფებათა იდეოლოგიის უკუფენას წარმოადგენდა ჩვენ მიერ ზემოთ უკვე განხილული ფილოსოფიური მიმდინარეობანი. რეაქციულ ბანაკს ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში შეესატყვისებოდა იდეათა ის წყობა, რომელიც იძლეოდა ექსპლოატაციასა და ბატონობაზე აგებული საზოგადოებრივი წყობილების სანქციას. ეს იყო, როგორც ვნახეთ, იონა ხელაშვილის მიერ წარმოდგენილი თეოლოგიურ-სპირიტუალისტური აზროვნება. მას თავისი სოციალური დასაყრდენი გააჩნდა და ამისდა შესაფერისაუ სათანადო პრინციპებსა და იდეებს ემყარებოდა, რაც როგორც მის სამწერლო სპეციფიკური ხასიათის მქონე მწერლობაში, ისე მის წერილებში იოანე ბატონთან, სოლომონ დოდაშვილსა და სხვ. და აგრეთვე იმ სიტყვებში გამოიხატა, რომლებიც მას „კალმასობაში“ მიეწერება. ღვთაების წინამზრუნველობა ქვეყნისადმი ადამიანის დართვის, სულის უკვდავება და სხვ. მისდაგვარი — ასეთი იყო იდეათა ის წყობა, რომელიც იონა ხელაშვილს იზიდავდა და აინტერესებდა, როგორც გარკვეული წრეების იდეოლოგს. იგი საკმაოდ მებრძოლი იდეოლოგი იყო და ამით აიხსნება უდავოდ ის ადგილი, რომელიც მას მიუკუთ-

¹ ცენტრ. საისტ. ისტ. არქ. ფონდი, 1457, V, ფ. 899 შემდ. სოლომონ დოდაშვილის წერილობითი ჩვენება.

² ცნობილია, რომ შემდეგში ს. დოდაშვილი იდეური წინააღმდეგობის გამორკვევასთან ერთად გადაუდგა ტახტის მაძიებელთ.

ვენებული აქვს „კალმასობაში“. იონა ხელაშვილს, როგორც სხვებს, ძალიან უნდოდა სოლომონ დოდაშვილი თავის კაცად გაეხადა და თავის ბანაკში ყოლებოდა, რაც მისი ს. დოდაშვილთან მიწერ-მოწერიდან საცხებით ნათელია, მაგრამ ეს ანგარიში მას ისევე არ გაუმართლდა, როგორც არ გაუმართლდა იგი სხვებსაც.

ზემოთ საკმაოდ მკაფიოდ გაიჩვენა, რომ ჯერ კიდევ ადრე — ანტონ ბაგრატიონის მოღვაწეობის მომდევნო ხანაში ქართველი საზოგადოების პროგრესულ ნაქაღს, რომლის საქმიანობა XIX საუკუნის საწყისებს აკრავს, თავისი იდეოლოგიი ჰყავდა — იონე ბაგრატიონის სახით. სამშობლოდან გაძევებულთ — ჩრდილოეთის პოლიტიკადასახლებულთ — სხვა არაფერი დარჩენოდათ გარდა სამშობლოსთან იდეური კავშირისა და მათი ნაწილი ამ გზით იკმაყოფილებდა მოთხოვნილებას — სამშობლოსთან ყოფილიყო. ამ წრის მოწინავე ადამიანი, როგორც ვნახეთ, უდავოდ იყო იონე ბაგრატიონი და აზროვნების სფეროში მან ეს ყველაზე მკვეთრად გამოაქვინა. იონე ბაგრატიონის ფილოსოფიური თხზულებანი, დართვით ფსიქოლოგიური საკითხებისა, ამხელენ მასში სრულიად კანონზომიერად მატერიალიზმთან მონათესავე მიმდინარეობისადმი მიდრეკილებას. ჯონ ლოკის სკოლიდან გამოსული კონდილიაკი, როგორც აღინიშნა, იონე ბაგრატიონისათვის გზის მაჩვენებელი აღმოჩნდა. მართალია ის, როგორც ვიცით, არ მისულა გარკვეულად მატერიალისტურ დებულებებამდე, მაგრამ ყველაფერი შედარებითად და ისტორიულად უნდა შეფასდეს. ამ თვალსაზრისით, იონე ბაგრატიონი, ცხადია, ანტონ ბაგრატიონთან შედარებით წინ წასული კაცი იყო. ამას გარეგნულადაც და არსებითადაც ის გარემოებაც ადასტურებს, რომ, თუ ვერობულ აზროვნებასთან დამოკიდებულებას პირობით საზომად მივიღებთ, — ანტონი, ასე ვთქვათ, ბაუმაისტერის საფეხურზე იდგა, ხოლო იონე ბაგრატიონი — კონდილიაკისა. თუ არ ვუღალატებთ ისტორიულ თვალსაზრისს, მაშინ არც ერთსა და არც მეორის შეფასებას ღვეკანდელის მიხედვით ვერ მივუდგებით. თავის დროისთვის კი როგორც ბაუმაისტერს (მის სახელმძღვანელოებს), ისე კონდილიაკს თავისი მნიშვნელობა ჰქონდათ. ბაუმაისტერი — რაციონალისტური სკოლიდან გამოსული იმდენს მაინც ნიშნავდა, რომ ყოველი მოვლენის გონების წინაშე გამართლებას მოითხოვდა და ამდენად დეკარტეს მეთოდის მემკვიდრეობის ნიადაგზე ძველ აეტორიტეტებს, და მათ შორის არისტოტელესაც, უპირისპირდებოდა. ამას, ცხადია, თავისი მნიშვნელობა ჰქონდა აზროვნების ისტორიაში და ანტონ ბაგრატიონმა ბაუმაისტერის ნაშრომები შემოიღო საქართველოში იმ პერიოდში, როდესაც იგი რუსული სააზროვნო წრეების გავლენით, როგორც ზემოთ ითქვა, არისტოტელეს დოგმატურ მიყოლას წინაღუდგა და სულის შესახებ ემპირიული მოძღვრებისაკენ წავიდა და დრო და დრო მატერიალისტურ დებულებებს საზღვრავდა. ამ გარემოებამ ნაწილობრივ შეამზადა XIX საუკუნის ქართული აზროვნების მატერიალისტური ნაქაღი.

ყოველ შემთხვევაში, როგორც ვნახეთ, XIX საუკუნეში ქართული აზროვნება იონე ბატონიშვილის ნააზრევით არის უკუფენილი, ხოლო უკანასკნელი-

სათვის სენსუალისტური გზა ფილოსოფიისა წამყვანი აღმოჩნდა და მეტის თუ ნაკლების თანმიმდევრობით ამაზე ააგო მან თავისი ფილოსოფიური საქმიანობა. როგორც ვიცით, იოანე ბატონიშვილს რაციონალისტურ ფილოსოფიასთანაც არ გაუწყვეტია საბოლოოდ კავშირი და იქ, სადაც ის ლაპარაკობს, მაგ., იდეების შესახებ, იგი ბაუმანიტერის შეხედულებებს მიჰყვება¹. მაგრამ ეს გარემოება გადანაშთი იყო იმ იდეოლოგიისა, რომლითაც სუნთქავდა XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნა. მთავარი იოანე ბატონიშვილის ნააზრევში იყო ის, რომ იგი საბოლოოდ მიინც სენსუალიზმის გზას დაადგა, სადაც კონდილიაკს მიჰყვებოდა.

ჩვენთვის, რამდენადაც იმ პერსპექტივებისაკენ მივდივართ, სადაც ქართული ფილოსოფიის დამოუკიდებელი არსებობა გაიშლება და ეს მომეტებულად სოლომონ დოდაშვილის „ლოგიკაში“ მოხდება, არაა მნიშვნელობას მოკლებული ფაქტი იოანე ბატონიშვილის მიერ ქართული ფილოსოფიის საქმიანობაში კონდილიაკის გზის შემოტანისა, რაც მან გააკეთა არა მარტო კონდილიაკის ლოგიკის მის მიერ შესრულებული თაგმანისა და ამ თაგმანისათვის დართული წინასიტყვაობით, არამედ — სენსუალისტური მეთოდის სისტემატიური და თანმიმდევრო გამოყენებით.

თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ მთავარია მოვლენების შესწავლაში ტენდენციის დაქერა, და ეს უთუოდ ასეა დიალექტიკურად გაგებულნი პროცესების შესწავლაში, მაშინ არ უნდა გვაშფოთებდეს ბაუმანიტერის გაელენის კვალი იოანე ბატონიშვილის ნააზრევში იმ დროსაც კი, როდესაც ის სენსუალისტურ გზას ადგა². XIX საუკუნის აზროვნების პროგრესული მიმართულების ტენდენციის აზრი იმაში მდგომარეობდა, რომ ვითარდებოდა ინტერესი დიალექტიკისა და მატერიალიზმისადმი. მართალია, ძველი ქართული ტრადიციული ინტერესი დიალექტიკისადმი ლოგიკის საკითხების მიმართ ყურადღების გამახვილებით ამოიწურებოდა, მაგრამ რამდენადაც ამ საქმეს ბევრი აკლდა ნამდვილი დიალექტიკის შესწავლამდე და ოდნავადაც ვერ უსწორდებოდა ქართული ფილოსოფიის ძველ დონეს დიალექტიკის შესწავლის საქმეში, ეს მხარე დაუკმაყოფილებელია XIX საუკუნის დასაწყისში და ელის ქართველ მოაზროვნეს, რომელიც დიალექტიკის პრობლემას ქართულ ფილოსოფიაში კვლავ ფილოსოფიის ცენტრში გადმოიტანს და მთელი „ლოგიკის“ მის ნიადაგზე დამუშავებას შეეცდება.

ეს მოაზროვნე, რომელმაც თავისი ისტორიული მისია ქართული ფილოსოფიის განვითარებაში ნათლად და გარკვეულად იგარძნო, იყო სოლომონ დოდაშვილი — ქართული აზროვნების ნაადრევად ჩაქრობილი ლამპარი. ასეთია ის ისტორიზმი, რომელსაც აუცილებლობის კანონით მივყავართ წინ ქართული აზროვნების ერთი საფეხურიდან მეორე საფეხურამდე ფაქტიური ვითარების და არა იდეათა ფილიაციის ნიადაგზე. უკვე აღნიშნული იყო, რომ ქართული აზროვნების პროგრესული ხაზი ჯერ კიდევ V საუკუნიდან, როდესაც პეტრე

¹ იხ. მოძღვრება იდეების შესახებ იოანე ბატონიშვილის „კალმასობაში“ II—№ 2153, ფ. 5, შემდ.

² ვ. ი. ლენინი „ტენდენციების“ შესწავლის მნიშვნელობისათვის, В. И. Ленин, Философские тетради, стр. 179, Огыз, 1947.

იბერის ნააზრევში ერთიმეორეს დაემთხვა დიალექტიკის პრობლემების ისეთი საგრძნობი დამუშავება, რომელსაც გარკვეული ადგილი უჭირავს დიალექტიკის ისტორიაში „ნეგატიური დიალექტიკის“ დამუშავებით საზოგადოდ და მეორეს მხრივ, პანთეისტური მატერიალიზმის საფუძვლების ჩაყრით — საუკუნეთა განმავლობაში გავიდა ევროპის აზროვნებაში, მაგრამ, ყველაზე უწინ, შემორჩა ქართული აზროვნების ისტორიას და მრავალგზის სახეცვლილი და სხვადასხვა სოციალ-ისტორიულ ვითარებაში განუხედავად XIX საუკუნემდე მოვიდა. როგორც ყველგან, საქართველოშიც ადგილი ჰქონდა კლასობრივი დაჯგუფების მეტ-ნაკლებ გამოვლენასთან ერთად ისტორიულ-ფილოსოფიურ ძირითად ჭიდილს და იდეალიზმი მძლავრად იჭრებოდა ბრძოლაში პროგრესული ხაზის ასაქცევად, მაგრამ დიალექტიკისა და მატერიალიზმის პრობლემები ქართული აზროვნების პროგრესული ნაწილის ცენტრში იდგა.¹

ექვსნახევარი საუკუნის შემდეგ, რაც პეტრე იბერმა საფუძველი ჩაუყარა დიალექტიკის მალალ საფეხურზე აყვანას — ნეგატიურის პოზიციური მნიშვნელობის აღმოჩენით — მატერიალიზმის პანთეისტური სახის შექმნით, სადაც ღმერთის ცნება თავისთავადი (პირველი) მიზეზის სახით ყოფიერებას ნიშნავდა, რის მეოხებით არსის ყოფიერება იდგა ღმერთში, ისე როგორც ღმერთი იდგა არსში² — ახალი გზები უჩვენა აზროვნებას აღმოსავლეთით და დასავლეთით, XI—XII საუკუნეთა მოჯნაზე ქართველმა მოაზროვნემ იოანე პეტრიწმა, როგორც კარგად ვიცით, დიალექტიკისა და მატერიალიზმის დამუშავების დროს კვლავ გაშალა — „ნივთისაგან მოუხებელი ღმრთისმეტყველების“ ცნებას თავისი საქმე დაუპირისპირა და „არისტოტელურობა“ მორიგ ამოცანად გამოაცხადა, რომელიც დიალექტიკის დასაყრდენად უნდა აშენებულყო³. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ირგვლივ იდეოლოგიურ ბრძოლაში რეაქციონურმა ბანაკმა პოზიციები არ დასთმო და ქართულ აზროვნებას „არისტოტელურობა“ იოანე დამასკელის სწავლით შესთავაზა. რა ვუყოთ, რომ ქართულმა ეკლესიამ ქართული პროგრესული იდეების ნიდაგზე მდგარი პოეტი რუსთაველი, ქართული მონასტრის კედლის მხატვრობაში (იერუსალიმში), იოანე დამასკელის წინაშე დააჩოქა ჭკუის სასწავლებლად; ისტორია მაინც ობიექტური აუცილებლობის გზით წავიდა და სულიერად გაუტეხელ საქართველოში XIX საუკუნის იდეოლოგიურ ცხოვრებაზე მოატანა⁴.

საუკუნეთა წინაშე, მოუხედავად მრავალგზისი დაკნინებისა, გამოტარებულ და შემონახულ იქნა ეს დიდი ფილოსოფიური მექვიდრეობა: დიალექ-

¹ იხ. ამის შესახებ: შ. ნუცუბიძე, პეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები, მნათობი, 1956, № 11.

² ეს დებულება, როგორც ნაჩვენებია ზემოთ, ახალ ფილოსოფიაში სპინოზამ გამოიყენა თვითმიზეზის (causa sui-ს) დასაბუშავებლად თავისი შედეგებით.

³ საქართველოში XI—XII საუკუნეებში დიალექტიკის პრობლემის შესახებ იხ. ი. დ. Панихава. Проблема диалектики в грузинском философии XI—XII веках. Тб., 1937.

⁴ იერუსალიმის ქართული მონასტრის კედლის წარწერის ახსნა იხ. შ. ნუცუბიძის ნაშრომში, „საბჭოთა ხელოვნება“, თბილისი, 1957, № 9.

ტიკის პრობლემის დამუშავება და მატერიალიზმისადმი ინტერესი და იგი XIX საუკუნეს გადაეცა.

ზემოთ აღინიშნა, რომ „კალმასობამ“ სცადა ქართული აზროვნების შეჯამება და მისი მემკვიდრეობის ცნობაში მოყვანა. უნდა ითქვას, რომ „კალმასობამ“ ვერ ასწია საესებით ეს მიმე ტვირთი, მაგრამ მის დამსახურებად დარჩება ისტორიაში, რომ მან იგრძნო ასეთი შემაჯამებელი ნაშრომის შესრულების აუცილებლობა იმ უაღრესად დიალექტიკურ მომენტში, როცა ქართველმა ერმა დაჰკარგა დამოუკიდებლობა, მაგრამ მოიპოვა მშვიდობიანობა. ქართული ფილოსოფიური წარსულისათვის თვალის გადავლება შინაგანი აუცილებლობა იყო XIX საუკუნის ქართველი მოაზროვნისათვის და გასაგებია, რომ იოანე ბატონიშვილიც ისევე გრძნობდა ამ აუცილებლობას, როგორც სოლომონ დოდაშვილი. ამდენად, საქართველოს პირობებში, XIX საუკუნის დასაწყისში წარსულისათვის თვალის გადავლება, მისი კულტურული სახის მეხსიერებაში აღდგენა აუცილებელი გზა იყო ეროვნული სახის გათვითცნობიერებისათვის. ერს, რომელსაც ასეთ გზაზე დადგომა არ შეუძლია, ვისაც არა აქვს კულტურული სახე წარსულში, მას არ ექნება თვითცნობიერების შემუშავების საშუალება. ისტორიული გადატეხის მომენტში, რომელიც ერის დამოუკიდებელი არსებობის მოსპობას მოასწავებდა, იოანე ბატონიშვილი იყო ეროვნული იდეოლოგიის გამომხატველი და მან იშვიათი სიზუსტით იგრძნო წარსული კულტურული სახის ერთხელ კიდევ ცნობიერებაში აღდგენის გამათვითცნობიერებელი მნიშვნელობა. აქედან ნათელია განსაკუთრებით „კალმასობაში“ მოცემულ იმ გაზაასებათა მნიშვნელობა, რომელთა საგანს ქართული ფილოსოფიის პროგრესული მიმდინარეობის ტრადიციები შეადგენდნენ.

ასევე საკითხია — რამდენად შეძლო იოანე ბატონიშვილმა ქართული ფილოსოფიის ტრადიციების პროგრესული მიმდინარეობის გაცნობელება, მაგრამ რაც შესაძლებელი იყო მან გააკეთა და თავისი ფილოსოფიური საქმიანობითაც, შეძლებისდაგვარად, გამოხატა. „დიალექტიკა“ და მატერიალიზმი არა ერთგზის არის მსჯელობის საგანი „კალმასობაში“. როგორც დავინახეთ, ამას ორი მხარე ჰქონდა: ერთი — რომელიც არსებითად გარკვეულ თემაზე მსჯელობას ნიშნავდა, და მეორე — რომელიც ისტორიული სააზროვნო წარსულის გაცოცხლებას ნიშნავდა და ამიტომაც თემატიკური მსჯელობა ძველ ფილოსოფიურ მოღვაწეთაც უკავშირდებოდა. ყველაფერი ეს ხდებოდა, როგორც ითქვა, იმის ფარგლებში, რასაც XIX საუკუნის დასაწყისის გარემო ამართლებდა და ასაბუთებდა. ეს დონე ისევე არ იყო მაღალი, როგორც არ იყო მაღალი თანამედროვე საზოგადოებრიობა, მაგრამ ამ საზოგადოებრიობის განვითარებასთან ერთად ფილოსოფიური აზროვნებაც განვითარებას განიცდიდა. მაშასადამე, XIX საუკუნის დასაწყისის ქართული საზოგადოებრივი პროგრესული იდეოლოგია ისტორიული სააზროვნო წარსულის გაცნობიერება იყო, რაც ეროვნული სახის შენარჩუნებისათვის ბრძოლას ნიშნავდა. რუსეთთან შეერთება ამ პროცესს ხელს უწყობდა, რადგან მან ბოლო მოუღო ფეოდალური წყობილების უსაზიზღრეს ფორმებს, რომლებიც ქართული საზოგადოებრიობის უბედურებას წყადგენდნენ და მისი შინაგანი ნგრევის პროცესს აძლიერებდნენ.

მეორეს მხრივ, თავაშვებულ დამცემთა უსასრულო შემოსევა, რაც შინაგანი ფეოდალური ნგრევით იყო განპირობებული, მოისპო; ორივე აღნიშნული გარემოება იმდენად დადებითი და მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქართული საზოგადოებრივობის ნორმალურ ფარგლებში ჩაყენებისათვის, რომ ეს მოქარბებით ფარავდა იმ შინაგან უკმაყოფილებას, რომელიც ახალ ვითარებასთან შეგუების სიძნელით საზრდოობდა. ეს საგარეო და საშინაო სიმშვიდე იმდენად დიდი მოვლენა იყო მუდმივი არევე-ღარევის პირობებით განაწამები საქართველოსათვის, რომ მისი დადებითი შედეგები ყოველგვარ პირობებში უნდა გამოვლინებულყო.

ამ გარემოებამ უთუოდ შეუწყო ხელი ამ ვითარების უკუფენიდან, რომელიც იოანე ბაგრატიონის ნაზრევეში იყო მოცემული, სხვა ახალ საფეხურზე გადასვლას. მოსალოდნელი იყო, რომ ის ახალი და პროგრესული, რაც გამოიწვია შექმნილმა ვითარებამ ანტონ ბაგრატიონის მოღვაწეობას მეორე პერიოდით მოყოლებული და იოანე ბატონიშვილის მოღვაწეობაზე გავლებული ეიდრე სოლომონ ღოდაშვილამდე, XIX საუკუნის პირველი მესამედის ქართული საზოგადოებრივი პროგრესული იდეოლოგიის უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენდა.

XIX საუკუნის პროგრესული იდეოლოგიისათვის მთავარი პრობლემა — მოხერხდა თუ არა მასში, ამ იდეოლოგიაში, ერთგვარი განვითარება, რომლის შინაარსი ნიშნავდა უფრო დაბალ საფეხურიდან უფრო მაღალზე ასვლას თვით განვითარების პრაგმატისტული მიმდინარეობის შეუწყვეტლად. სხვანაირად რომ ითქვას — გამოიხატა თუ არა ეს პრაგმატიზმი იდეოლოგიის ისეთ განვითარებაში, რომელიც ასახავდა შესატყვისს საზოგადოებრივ განვითარებას იმ აკეთის უფრო გარკვეულად დაყენებაში და უფრო მაღალ დამუშავებაში. თუ ეს ასეა, მაშინ ქართულ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მართლაც მომხდარა ისეთი რამ, რასაც ერთგვარი წინსვლის ნიშნები მაინც ჰქონია, რასაც იდეოლოგიურ უკუფენაში თავისი გამოხატულება უპოვია. ჩვენ წინასწარ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ასეთ გარემოებას ადგილი მართლაც ჰქონია, რომ თუმცა საზოგადოებრივი ცხოვრება საგრძობლად არ შეცვლილა, მაგრამ, ჩანს, ზემოთ აღნიშნული საგარეო და საშინაო მყუდროება, რომელიც მოიტანა რუსეთთან შეერთებამ, თავისთავად აღმოჩნდა ერთგვარ ხსნად ფეოდალური არევე-ღარევეთ გაწამებული საქართველოსათვის და მართალი იყვნენ ისინი, ვინც რუსეთის აღმოსავლეთისადმი ასეთ როლს მიუთითებდა.¹

განვითარების იმ საფეხურის შესაფერისად, რაც სოლომონ ღოდაშვილთან არის დაკავშირებული ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში, ისმება საკითხი კიდევ ერთი დამახასიათებელი გარემოების შესახებ, რომელიც ფრიად მნიშვნელოვანი იყო ქართული აზროვნების ისტორიისათვის. ლაპარაკია იმ მაღალ საფეხურზე ქართული აზროვნებისა, რომელიც, მოდიოდა რა შეხებაში სხვა ერების აზროვნებასთან, ჯრა მართო ითვისებდა მათს მიღწევებს, იყენებდა მათ

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Собр. соч., т. XXI, გვ. 211.

და აითვისებდა თავის საკუთარ ნააზრევში, არამედ იმ კვალზე, რომელსაც ქართული აზროვნება უცხოურ ნააზრევს აჩნევდა, იმ როლზე, რომელსაც ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ასეთსავე სხვისი აზროვნების განვითარების საქმეში თამაშობდა. თითქმის ყოველთვის, როდესაც ქართული შვიგნობრობა და აზროვნება წებებაში მოდიოდა უცხოურ შვიგნობრობა-აზროვნებასთან, საქმე იმით თავდებოდა, რომ ქართული აზროვნება არა მარტო ითვისებდა, იღებდა მეზობლებისაგან სააზროვნო მოვლენებს, არამედ, პირიქით, კიდევ აძლევდა, აწვდიდა მათ მნიშვნელოვან მინალწევას.

ასე იყო აღმოსავლეთით და დასავლეთით. საკმარისია გავიხსენოთ, თავი რომ დავანებოთ მითოლოგიური ხანის ამბებს — წყლის (იგრის) როგორც ცხოვრების საწყისის შესახებ სწავლას, რაც ბერძნულ აზროვნებას ყველა ნიშნის მიხედვით მიაწოდა ქართულმა აზროვნებამ, შეგვიძლია მივუთითოთ ზოგ ასეთ სააზროვნო ურთიერთობას ახლობელ თუ შორეულ მეზობლებთან. ამის ნიმუშია აღმოსავლეთ-დასავლეთის აზროვნებისათვის პეტრე იბერის დიდი ფილოსოფიური საქმე — დიალექტიკისა და მატერიალიზმის განვითარების შესახებ (ნეგატიურის დიალექტიკა და პანთეისტური მატერიალიზმი), იოანე მოსხის საქმე აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიმართ; ექვთიმე იბერის მიერ იოანე მოსხის წამოწყების ბერძნულ კულტურაში დამაავრებულის სახით შეტანა; პეტრე იბერის მიერ იეროთეოზის მიხედვით პროკლეს წიგნის თემატიური გადაღება და „მიზეზთა წიგნის“ სახით აღმოსავლეთში — სირიასა და არაბეთში მისი შესვლა და დასავლეთში მთელი საშუალო საუკუნოების გასწვრივ ამ წიგნის გამოყენება. ასეთია სახელდახელოდ დასახელებული შენატანი ქართული აზროვნებისა მსოფლიო უცხოურ აზროვნებაში. საინტერესოა, რომ ეს ტრადიცია არ გაქრა საქართველოში მისი პოლიტიკური არსებობის დამთავრების პერიოდში, XIX საუკუნეში, და აზროვნებამ, როგორც კი მისთვის ერთგვარი ხელსაყრელი პირობები დადგა, მოახერხა არა მარტო ქართული აზროვნების პროგრესული ნაკადის პრობლემატიკის — დიალექტიკისა და მატერიალიზმის შესახებ — წინ წამოწევა, არამედ მათი დამუშავება იმ დონემდე, რომ რუსულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ერთგვარი კვალი დააჩნია.

შემდეგ პარაგრაფებში მკაფიოდ შევხებით სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევს და დაეინახავთ, რომ მასში მოცემული იყო ის დიდი შესაძლებლობანი, რაც XIX საუკუნის ქართული იდეოლოგიის პროგრესულ ნაკადს აღმოაჩნდა. ვინ იცის, ეს შესაძლებლობანი ვიდრემდე განვითარდებოდა და გაიშლებოდა, ს. დოდაშვილს საბედისწერო ნაბიჯი რომ არ გადაედგა 1832 წ. შეთქმულების საქმეში, მაგრამ მაშინ ის ზომ სოლომონ დოდაშვილი არ იქნებოდა. მისი ნააზრევი ხანმოკლე დროში, მაგრამ დიდი პერსპექტივებით შესრულებული ფილოსოფიური საქმე, უნდა განხილულ იქნეს არა მარტო როგორც უმაღლესი საფეხური XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზრის პროგრესული ნაკადისა, არამედ თავის მთლიანობაში, სადაც სოლომონ დოდაშვილი, როგორც მოქმედი და მოაზროვნე, განხილულ იქნება იმ ფილოსოფიური ამოსავლო წერტილის მიხედვით, სადაც მოქმედება ადამიანისა იყო პირველი, ხოლო

ფილოსოფია — ამ „მოქმედების უმაღლეს მიზეზთა ამხსნელი“. ცნობილია, რომ ასეთი თვალსაზრისი, სადაც საწყისში „საქმე“ იყო აღიარებული, გერმანული კლასიკური იდეალიზმის ერთ-ერთ წარმომადგენელს ი. გ. ფიხტეს ეკუთვნოდა¹. ს. დოდაშვილის გენერაცია ქართულ საზოგადოებრივობაში არც რაციონალიზმის გზას და არც სენსუალისტურს ვერ დაადგებოდა, რადგან ორივე ადამიანის მოთხოვნათა დასაკმაყოფილებელი მოქმედების გზას აქცეულნი იყვნენ. რაციონალიზმის სათავე ვეროპის ახალ ფილოსოფიაში დეკარტეთი იწყებოდა და მისი ამოსავალი ცნებებით შემოფარგვლას ნიშნავდა, სადაც „მე ვაზროვნებ“ ყოველივესი და ყოფიერების საწყისად² იყო გამოცხადებული. სენსუალიზმი მიმღებ სუბიექტს მეტად პასიურ ადგილს უტოვებდა და, ყოველ შემთხვევაში, ოდნავადაც არ ესმოდა შინაგანი დიალექტიკა შთაბეჭდილებათაგან საგნის მიღებისა³.

XIX საუკუნის მოქმედი იდეოლოგიური განწყობის იმ საფეხურს, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი, ასეთი პასიური ცნობიერების ფორმები ვერ დააკმაყოფილებდა და არ დააკმაყოფილა კიდევ. საზოგადოებრივი ვითარება მოქმედებისაკენ მოუწოდებდა. ქართულმა საზოგადოებრივმა აზროვნებამ ადრე შეიგნო, რომ რუსეთთან შეერთების დადებითი გამოყენება მართო შინაგანი გაერთიანებით და შშვიდობით, შიგ და გარეთ, არ ამოიწურებოდა, თუკი მოხერხდებოდა იმ სათავის დანგრევა, რომელიც საუკუნოების განმავლობაში რუსის ხალხს ახრჩობდა და ახლა კოლონიალური პოლიტიკის სახით ქართველ ხალხსაც იმავე გზით მიათრევდა. ცნობიერების ფარგლებში ჩაეკეტა, საიდანაც ამოვიდა რაციონალიზმი, რომელშიც ანტონ ბაგრატიონის თაობას და ნაწილობრივ შემდეგაც შეეძლოთ თავის ჩაეკეტვა, ისევე მიუღებელი აღმოჩნდა ქართველი საზოგადოებრივი იდეოლოგიისათვის, როგორც შთაბეჭდილებათა დინებისათვის (სენსუალისტური დინებისათვის) თავის მინდობა. რუსეთის მოწინავე ძალებმა უკვე აიღეს ხმალი თვითმპყრობელ მაჯლაჯუნას⁴ წინააღმდეგ და საქართველოს ინტელიგენციის ნაწილს არ შეეძლო ამ მოვლენის მნიშვნელობა არ გაეგო და სამოქმედოდ არ ყოფილიყო მზად. აქან მიიყვანა ს. დოდაშვილი და მისი თანამედროვენი 1832 წლის შეთქმულთა ბანაკში, მაგრამ ამავე გარემოებამ გამოიყვანა იგი იქიდან. მონარქიზმა და რესპუბლიკანიზმი ერთად ვერ იქნებოდნენ, ხოლო რესტავრირებული სამეფო ტახტი საქართველოში სიკეთეს ვერავის მოუტანდა, ძველი არე-დარევისა და დაუძღვრების მომტანთ კარს გაუღებდა. სოლომონ დოდაშვილმა თავისი „მოქმედებით“ აჩვენა, რომ ქართველი საზოგადოების მოწინავე ნაწილისთვის რუსეთთან შეერთებას აზრი ჰქონდა, თუ ეს მონური კი არა, არამედ განთავისუფლებული, სახალხო რუსეთი იქნებოდა. ასე გახსნა მან ერთის ხელის ჩამოქნევით ისტორიულ-პო-

¹ ამ დებულებას ფიხტე გამოთქვამდა საღმრთო წერილის მიმსგავსებით — ასეთივე დებულების პარაფრაზით — „პირველად იყო საქმე“ (im Anfang war die Tat).

² ცნობილ დებულებაში: „ვაზროვნებ, მაშასადავე ვარსებობ“ (cogito, ergo sum).

³ შეად. ვ. ი. ლენინი, Фил. Терапи, стр. 214-5.

ლიტიკური კვანძი და ამით ყველა იმათზე მაღლა დადგა, ვინც რუსეთისაგან მოსალოდნელ ბედნიერებაზე ლაპარაკობდა.

ეს განახლებული განთავისუფლებული რუსეთისათვის ბრძოლას ნიშნავდა, რომლის სახელმწიფოებრივ ჩარჩოებში ამიერიდან საქართველოც შედიოდა. საქართველოს თავისუფლება რუსეთის განთავისუფლებით — ეს ფილოსოფია ადრე შეიგნო სოლომონ დოდაშვილმა. შენი რაობა, გვეტყვის ჩვენ ცოტა ქვემოთ სოლომონ დოდაშვილი, განისაზღვრება შენ თანამყოფ მოვლენათაგან და ეს ელო საფუძვლად მოქმედების მის ფილოსოფიას. სოლომონის მოკლე ცხოვრებაში, როგორც ვნახეთ, დეკაბრისტებთან ერთგვარი კავშირი შთაქმნიდა. იგი ისევე დაიღუპა, როგორც დეკაბრისტები; პირველი ტალღა, თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ აზვირთული, სუსტი აღმოჩნდა რუსეთის ტახტის წასაქცევად, მაგრამ იგი საკმაოდ ძლიერი გახდა მებრძოლთა კეთილშობილი თაობის გადასატანად და ამ მოვლენათა სხივზე სოლომონ დოდაშვილისა და გერცენის შეხვედრა სუსხიან ჩრდილოეთში, დამოუკიდებლად მათი დეტალებისაგან, სიმბოლური იყო როგორც ფაქტი რუსეთის განთავისუფლებისათვის ამ ორი მებრძოლისა.

ასეთი იყო XIX საუკუნის ქართველი საზოგადოების მოწინავე ადამიანის სოლ. დოდაშვილის საქმიანობა, როგორც უკუფენა ამ საუკუნის ასევე პროგრესული იდეოლოგიისა. ამიტომ იგი მხოლოდ „მოქმედების“ ფილოსოფია იყო, ხოლო რამდენადაც მოქმედება დაპირისპირების გზით წინააღმდეგობათა შინაგან დაძლევის ნიშნავდა — ეს ფილოსოფია თავდაპირველად დიალექტიკური უნდა ყოფილიყო. მეორეს მხრივ, რამდენადაც თვით ამ დაპირისპირების ბუნება საგნის აუცილებელ არსებობას ნიშნავდა, ეს ნააზრევი მატერიალისტური გზით უნდა წასულიყო. ამ მატერიალიზმს და დაპირისპირებას იმთავითვე ერთგვარი სიძნელე წინ დახვდებოდა პრიმატობის საკითხის საბოლოოდ და უდავოდ დადგენისათვის.

ასე დაემთხვა XIX საუკუნის საქართველოში საზოგადოებრივი ვითარებით შექმნილი პირობები საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და აზროვნებისა, რომელთაც შექმნეს საბაზი ქართული ფილოსოფიის ტრადიციების აღდგენისა, ხოლო რუსულმა (საბუნებისმეტყველო) მატერიალიზმმა და უცხოურ (გერმანულ) ფილოსოფიაში მიღწეულმა დიალექტიკის (იდეალისტურის) განვითარებამ ხელა შეუწყვეს ნააზრევის იმ მონახაზის შექმნას, რაც ჩრდილოეთის სუსხით ადრე ჩაქრობილი ლანპარის სახელს უკავშირდება, რომელსაც სოლომონ დოდაშვილი ერქვა.

განვიხილოთ მისი ნააზრევი მის „მოქმედებასთან“ დაკავშირებით.

2. ფილოსოფიური ვითარება XIX საუკუნის პირველი მესამედის საპარტოვალოში. სოლომონ დოდაშვილი

XIX საუკუნის პირველი მესამედის საქართველოს საზოგადოებრივი და იდეოლოგიური ვითარების გარკვევამ მიგვიყვანა საკმაოდ ნათელ დაპირისპირებამდე ორი ბანაკისა: რეაქციონურის, რომელიც ძველის აღდგენით ცო-

ცნობდა, საქართველოს საკითხი ანტერესებდა, როგორც საშუალება ქართული სამეფო ტახტის აღდგენისა, და აქედან გამომდინარე იმ პრივილეგიათა აღდგენას ეტრფოდა, რაც მას ხალხის მასებზე კვლავ გააბატონებდა. ის ვერ ურიგდებოდა ახალ ძალას, რომელიც ბიუროკრატიულ მოხელეთა აპარატის სახით დაჯდა ძველ თავადთა ადგილზე და მათ მაგიერ გლეხობის ექსპლოატაციას ეწეოდა. ეს ყველაფერი მას თავისთვის უნდოდა და ამდენად წარსულის აღდგენის იმედები ჰქონდა.

მეორე ჯგუფს — პროგრესულს გარკვეული პროგრამა არ ჰქონდა, სხვების რევოლუციონურ და პოლიტიკურ იდეებს ითვისებდა და მათი საქართველოში გადმონერგვა სურდა. დეკაბრისტები — რუსეთში, აჯანყება პოლონეთში, რევოლუციონური აზვირთება დასავლეთ ევროპაში — ასეთი იყო მისი მისაზი ნიმუშები, რომელსაც უშუალო-პირადი შეხებაც აძლიერებდა დეკაბრისტებისა და პოლონეთის აჯანყებულების საქართველოში გადმოსახლებასთან დაკავშირებით.

ამასთან ერთად, პირველი — რეაქციონური ბანაკი იზოლაციისა და სეპარაციის გზას ადგა, მეორე — პროგრესული — რუს ხალხთან ერთად ისაზავდა სამოქმედო გზას საერთო მოწინააღმდეგის — რუსეთის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ. მას არ ჰქონდა გარკვეული გეგმა, მაგრამ ობიექტურად ის ადგა გზას, რომელსაც რუსეთის ხალხის გათავისუფლებასთან ერთად ქართველი ხალხიც უნდა გაეთავისუფლებია.

ასეთი აღმოჩნდა ეს დაჯგუფება და მათი იდეოლოგია. მიეხედოთ ახლა ამ პირობებში როგორ წავიდა ქართული ფილოსოფიის საქმე. XIX საუკუნის პირველი მესამედის ფილოსოფიურ ცენტრში დგას სოლომონ დოდაშვილი, რომლის ნააზრევი უკუფენა იმ შესაძლებლობათა, რომელიც იშვიათის პერსპექტივით გამოვლინდა ქართულ სინამდვილეში და ჩამოფიქრებელი მდგომარეობა შექმნა. ის, როგორც ითქვა, პროგრესული აზროვნების ნიმუშია აღნიშნული დროის ქართულ ფილოსოფიაში, მაგრამ ეს თავისთავად მნიშვნელოვანი გარემოება, მისი ნააზრევისათვის დამახასიათებელი, არ იძლევა საშუალებას გაიხსნას ეს შეტად თავისებური ცდა ფილოსოფიის სისტემის შექმნისა, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიის განვითარების დონის მიხედვით სისტემისა და მეტოდის დაახლოვებას ამზადებდა.

უკვე აღნიშნული იყო, რომ იმ დროის ქართულ საზოგადოებრივ იდეოლოგიასთან შეფარდებით დამახასიათებელი იყო იონა ხელაშვილის, იოანე ბატონიშვილისა და სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევი. ამათ უნდა დამატოს დ. ბაგრატიონი, რომლის ნააზრევი, როგორც საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმთან დაკავშირებული, დროის დამახასიათებელი იყო და სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევის ზოგი მხარის გასაშუქებლად უმნიშვნელო არაა. ამ შემთხვევაში საინტერესოა იონა ხელაშვილისა და იოანე ბატონიშვილის ნააზრევი, როგორც გზა და საშუალება სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევისა. როგორც უკუფენა ქართული საზოგადოებრივი იდეოლოგიისა, ისინი მოკლედ უკვე განხილულ იქნა და ამასთან დაკავშირებით იმლება შესაძლებლობა მათი იმ ნააზ-

რევთან შედარება-დაპირისპირებისა, რასაც ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური საქმე წარმოადგენს. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ძნელია ს. დოდაშვილის დაახლოვება და მით უფრო გაიგივება რომელიმე დებულებასთან ერთის ან მეორე დასახელებული მოღვაწისა.

ს. დოდაშვილის არსებითი განსხვავება იონა ხელაშვილითა და იოანე ბატონიშვილით წარმოდგენილი ნააზრებისაგან არავითარ შემთხვევაში არ აიხსნება მით, რომ თითქოს ს. დოდაშვილის ნააზრევი თვითონ იყო დაშორებული ქართულ ნიადაგს და გარედან შემოტანილ მოვლენას წარმოადგენდა. განსხვავება იონა ხელაშვილისა და იოანე ბატონიშვილისა ს. დოდაშვილის ნააზრევისაგან პირდაპირ დაიყვანება სოციალ-კლასობრივ ძირზე: პირველნი, მიუხედავად მათი განსხვავებისა, მაინც ს. დოდაშვილისათვის, როგორც დემოკრატიულ ძირზე ამოსულისათვის, მოპირდაპირე ბანაკს წარმოადგენდნენ — იონა ხელაშვილი, როგორც თეოლოგიურ-სპირიტუალისტური სოფლგაგების წარმომადგენელი, ხოლო იოანე ბატონიშვილი, მართალია, უფრო კრიტიკულად განწყობილი და სენსუალისტური ფილოსოფიისადმი თანამგრძობი, მაგრამ, საბოლოო ანგარიშში, მაინც ფეოდალური წყობილების კრიტიკულად განმამტკიცებელი. სპეციფიკურმა პირობებმა სამშობლოდან გადახვეწილთა ვითარებაში შექმნა ის ატმოსფერო, რომელშიც უდავოდ პატრიოტულად განწყობილმა იონა ხელაშვილმა დაიხსლოვა ნიჭიერი ახალგაზრდა ს. დოდაშვილი, სწავლის წყურვილით პეტერბურგს ჩასული. ურღვევი სამეგობრო ურთიერთობა დაწყარდა მრავალგზის დანმარებისათვის მაღლიერ ახალგაზრდასა და პატრიოტული მიზნებით პერობილი ქართული სამეფო გვარის მეჯვარეს შორის, რომელიც სწორედ ამ ქართული პატრიოტული მოსაზრებით მაღლად აფასებდა ს. დოდაშვილს. ი. ხელაშვილი, ადევნებდა რა თვალყურს ს. დოდაშვილის საქმიანობას პეტერბურგში, დარწმუნებული იყო, რომ იგი თავის ცოდნასა და მოღვაწეობას თავის მამულს, ე. ი. საქართველოს, შესწირავდა¹. აღნიშნული თავისებური მდგომარეობა ქართველი ერისა და სამშობლოს გარეთ ყოფნა ქმნიდა, როგორც ითქვა, პირობებს ურთიერთდაახლოვებისა იონა ხელაშვილსა და ს. დოდაშვილს შორის, რაც, ცხადია, ოდნავადაც არ ნიშნავდა, რომ მათ შორის უკვე ეს გახდებოდა საფუძველი მსოფლმხედველობრივი დაახლოვებისათვის. უპირველეს ყოვლისა, იონა ხელაშვილი, როგორც ქართველი პატრიოტი, ს. დოდაშვილის ნიჭსა და მეცნიერულ წარმატებას ამ თვალსაზრისით უყურებდა.²

¹ იონა ხელაშვილი თავის წერილში სოლომონ დოდაშვილის მამისადმი ახასიათებს სოლომონს, სხვა ღირსებებთან ერთად, რომ ის არის „მამულისა სამსახურისა მოსურნე“ — საქ. მუზეუმის ხელნაწ. S—1532, გვ. 294.

² XIX საუკ. დასაწყისის ქართული ფილოსოფიის მკვლევარი თამარ კოკავა საზარტლიანად წერს იონა ხელაშვილის ასეთი მიდგომის შესახებ ს. დოდაშვილისადმი: „სოლომონის სახით ის სამშობლოს დიდ პატრიოტს უმზადებდა და ამიტომ უნერგავდა მას, რომ პირად ინტერესებზე მაღლა საზოგადოებისა და სამშობლოს ინტერესები დაჟიყნებინა“. იმ. ავტორის „ნარკვევები XIX ს. პირველი ნახევრის ქართ. ფილოსოფ. ახრის ისტორიიდან“, გვ. 124; შეად. იქვე, ციტატი საქ. სახ. მუზეუმის ხელნაწ. H—2236, გვ. 351.

როგორც ითქვა, იონა ხელაშვილსა და ს. დოდაშვილს შორის მეგობრული ურთიერთობა, რომლის სათავე იმ მზრუნველობაში იყო, რომელიც ქართველმა პატრიარქმა ახალგაზრდა ხელმოკლე ს. დოდაშვილისადმი გამოიჩინა, მთელი ცხოვრების გასწვრივ გრძელდებოდა, მაგრამ ეს არაავითარ კვალს არ აჩენდა ს. დოდაშვილის იდეურ ზრდა-განვითარებას, მიუხედავად იმისა, რომ იონა ხელაშვილი საკმაოდ ძლიერი იყო როგორც მწიგნობარ-მოაზროვნე თავის გარკვეულ თეოლოგიურ-სპირიტუალისტურ დარგში. მას კოველგვარი მონაცემი ჰქონდა სოლიძონ დოდაშვილზე იდეური გავლენისა, უკეთეს ეს უკანასკნელი — ვლესთა წოდებიდან გამოსული — უკვე თავისი საზოგადოებრივი მდგომარეობით განმზადებული არ ყოფილიყო უფრო რადიკალური, ანტითეოლოგიური, პროგრესული აზრების შეთვისებისათვის.

იონა ხელაშვილი თავისი სააზროვნო ვითარებისათვის საკმაოდ მოშზადებული და ამავე დროს ენერგიული და აქტიური კაცი იყო. მას ღიდი პათოსი ახასიათებდა თავისი რწმენის დაცვასა და, თუ გნებავთ ქადაგების საქმეშიც. ამის ნიშნუშები ვნახეთ „კალმასობაში“. იონა რეაქციონერი იყო აზროვნებაში ისე, როგორც მისი სულიერი სამწყსო — სასახლის არისტოკრატია და მათი თანამგრძნობნი. ფილოსოფიისა და ლეთისმეტყველების მიმართება მას ისე ესმოდა, როგორც რაქდენიმე საუკუნით აღრე საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკას: „ფილოსოფოსის სიმდიდრეა მსახურება ღმრისო“, წერდა იონა სრულიად აშკარად და ენერგიულად იბრძოდა, რათა შეეღასი წლით დაგვიანებული დებულებისათვის — *philosophia est ancilla theologiae* მომხრენი მოეპოვებინა¹. რაც „კალმასობაში“ ითქვა თანდაყოლილ იდეათა დასაცავად, ე. ი. ჯონ ლოკის რწმენის, თეზის, ან ვოლტერის წინააღმდეგ უდიდესი პათოსით და ტემპერამენტით — ეს ყველა არანაკლები პათოსით დაწერილია იონას მიერ სხვადასხვა შემთხვევაში, განსაკუთრებით კი იმ მომეტებულად ფილოსოფიურ ნაწარმოებში, რომელსაც იონა ხელაშვილი ათავსებს თხზულებაში — „ფილოსოფიური კითხვა-მიგებანი“ ანუ სხვა სახელწოდებით — „კედონტი“. აქ იონა ხელაშვილი გააფთრებული ებრძვის, როგორც „კალმასობაში“, „ლოქსა“ და ვოლტერს, „ათვისტებს“ და „ნატურალისტებს“, ეპიკურეს, მის მიძღვეართ და სტოელებს, არ ივიწყებს პითაგორას მოწაფეებიო, სოფისტებსა და სხვ.

იონა ხელაშვილის რეაქციონური სულისკვეთება აშკარაა მისი პოლემიკის მეთოდრიდანაც. მისი უკანასკნელი იარაღი არის იგივე, რაც თომა აქვინელს გააჩნდა იმ შემთხვევებში, როდესაც იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეს ებრძოდა: შეჩვენება, გადაცემა. ეს საშუალება, ბიზანტიაში ფართოდ გამოყენებული იმ ფილოსოფოსთა წინააღმდეგ, რომლებიც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას იყენებდნენ (XI საუკუნეში), შემდეგში თომა აქვინელის მიერ გამოყენებულ იქნა კრეაციონიზმის — ლეთის მიერ ქვეყნის შექმნის უარყოფელთა წინააღმდეგ. ამდენად იონა ხელაშვილი საკმაოდ მოძველებულ მეთოდს მიმართავდა მატერიალისტთა და ათეისტთა წინააღმდეგ და ამის გამო არაა საკმაოდ

¹ საქ. მუხ. ხელნაწერი S-1532, გვ. 22.

² საქ. მუხ. ხელნაწერი H-711, გვ. 55.

ითქვას, რომ ის იდეალისტი იყო — იგი აშკარა რეაქციონერი იყო. ღეთისმეტყველება არის პირველი ანუ „უფროსი“ იონა ხელაშვილის ტერმინოლოგიით, ხოლო ფილოსოფია მისი, ჩანს, უპერსონია. თავის ზემოთ დასახელებულ თხზულებაზე იონა ხელაშვილი წერს, რომ იგი „ფილოსოფიაცა არს და უფროსდა ღეთისმეტყუძლებდა“.¹ ყველა ეს ამტკიცებს, რომ ავტორი საშუალო საუკუნოებრივ წარმოდგენათა აქეთ არაა წამოსული აზროვნების სკიკთხში.

იონა ხელაშვილს, როგორც უდავოდ პატრიოტს, რასაც ხელს უწყობდა საქართველოს მდგომარეობა და გადახვეწილის სამშობლოსადმი გულწრფელი სიყვარული, თვითონაც უყვარდა მისთვის კარგად ცნობილი ქართული საფილოსოფიო ძეგლები. ის ხაზგასმით ლაპარაკობდა, რომ დასახელებული ნაშრომის შედგენისას მისი მიზანი იყო, რათა „მაჟულის მოყვარეთ... უუშეტეს შეაყვაროს წიგნები მამულისა“, მაგრამ აქ მარტო „წიგნები მამულისა“ დამათი სიყვარული არ იყო მთავარი. იონა ხელაშვილი თავდაპირველად თავისი თეოლოგიური იდეების პრობანდისათვის იყენებს „მამულის მოყვარობის“ გრძნობას. მან, ცხადია, კარგად იცის „წიგნები მამულისა“. იგი იოანე პეტრიწის ნაწერებშიაც ჩახედული მოაზროვნეა. აქედან მოყავს მას გამოთქმა „ქუხილის“ შესახებ, რომელსაც მოწინააღმდეგენი დასცემდნენ ეპიკურესა, იცის აგრეთვე „უნიეთო“ ბუნების დასაცავი არგუმენტები². მაგრამ ყველაფერს ამაჟის თავისებურად იყენებს — რწმენისა და „ღეთისმეტყუძლების განსამტკიცებლად“. „ნიეთისაგან მიუხებელი“ ი. პეტრიწი, როგორც ზემოთ აღნიშნული იყო, სულ სხვა სააზროვნო კონტექსტში აინტერესებს მას და იგი ხაზს უსვამს, რომ იგი—პეტრიწი — „ნიეთისაგან მიუხებელი“ ღმრთისმეტყველების დარგსაც არისტოტელესებურად განაწყობდა, ე. ი. სწორედ იმ დარგში ნიეთის ელემენტის — სხვაგვარად მატერიალიზმის — შეტანის თვალსაზრისით.

იონა ხელაშვილი, ცხადია, ცდილობდა ასეთი გზით სხვებზე და, კერძოდ, ს. დოდაშვილზე გავლენა მოეხდინა. მისი გულისყურიანი ზრუნვა—რათა ს. დოდაშვილი სამშობლოს სასარგებლოდ აღეზარდა, მისი მოწოდება ს. დოდაშვილისადმი — „მამულისა საქმენი მარადის პირუშლი აღასრულეთ“ — უდავოდ პატივისცემის ღირსია ქართული კულტურისა და აზროვნების თვალსაზრისით³, მაგრამ ამან ერთი წუთითაც არ უნდა დაფაროს ისტორიის წინაშე იდეოლოგიის სიმკაცრე და სიღიუტე. იონა მაინც რეაქციონერი რჩება ქართული აზროვნების ისტორიაში.

ცნობილია, რომ იონამ და ბევრმა სხვამ (იოანე ბატონიშვილმა) ვერავეითარი გავლენა ვერ მოახდინა ს. დოდაშვილზე. იგი ისეთი დიდი საქმისათვის იყო დაბადებული, რომ ვერავეინ მის გარემოცვაში მის ნაადრევად დაშწიფებულ გონებაზე ვერავეითარი გავლენა ვერ მოახდინა. კერძოდ, როგორ შეეძლო, მაგალითად, იოანე პეტრიწისადმი ის პატივისცემა ჩაენერგა იონა ხელაშვილს

¹ დას. ნაშრომი, გვ. 2.

² იოანე პეტრიწი, II, ნაწილი მესამე.

³ საქ. მეხ. ხელნაწ. II, 2226, გვ. 35.

ს. დოდაშვილისათვის, რომელსაც იგი გვიჩვენებს ჩვენ ქართული სააზროვნო ისტორიული ძეგლების მიმოხილვის დროს, როდესაც თავის მთავარ ფილოსოფიურ ნაწერში მოყავს სიკეთის შესახებ მსჯელობისას მაგალითი; რომ „ბოროტი გველი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს წაშლად“.¹ ეს ხომ ის მაგალითია, რომელიც იონა ხელაშვილზე გაცილებით ადრე მიაწერა იონანე პეტრიწის შემაჩვენებელმა მისი „განმარტებაჲს“ ტექსტს, სადაც ლაპარაკია: რომ „გულისაგან გვისწავლიეს თეორიაჲ“².

დაუშვებელია, რომ იონა ხელაშვილს იონანე პეტრიწის წიგნთან დაკავშირებით ეს ადგილი არ ხსომებოდეს, რადგან, როგორც ითქვა, თუ მას არავითარი რამეს შეტანა არ შეეძლო დოგმატიკურ-საღვთისმეტყველო მწერლობაში, ერთი მანძი უდავოა, რომ ის ქართულ ძეგლებში ნაკითხი მწიგნობარია, მან იცის არა მარტო ქართული ძეგლები, იცის შემოტანილი, უცხოური ძეგლებიც. იონანე ხელაშვილი იცნობს ფსევდო-დიონისეს ნააზრევს და არა მარტო იცის, — შეთვრებული აქვს, როგორც პოზიტიური მონაცემი საკუთარი თეოლოგიური აზროვნებისათვის, ფსევდო-დიონისეს სწავლა სიკეთის აბსოლუტურობის შესახებ, რომლის გამოსაყვანი დიალექტიკითაც სარგებლობს.³ რა თქმა უნდა, დიალექტიკის იმ რთულ ამბავში, რომელიც ფსევდო-დიონისემ (პეტრე იბერმა) შეიძუშავა, უარყოფითის დადებით მნიშვნელობასა და სხვ. იონა ხელაშვილი სავსებით ვერ ერკვევა და დაპირისპირებულთა რაღაც გაურკვეველი დამოკიდებულების მიგნებით ისაზღვრება, ხოლო რაც შეეხება სიკეთის გარკვევას — რომ არ არსებობს ქვეყანაზე ნივთი, რომელიც მხოლოდ იყოს „ბოროტ სოფელსა შინა“, აქ იონას წარმოდგენა საქმის ვითარებასთან თითქოს უფრო ახლო უნდა იდგეს.

ასევეა არა ერთი ადგილი იონას ნააზრევში, რომელიც ქართული აზროვნების ძეგლების მის მიერ ცოდნას ადასტურებს. მან უდავოდ კარგად იცის „სიბრძნე ბალავარისი“—ს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ადგილები, მაგ. სიკეთისა და მშვენიერების შესახებ, როგორც ღვთაების ატრიბუტებისა, ღმერთის „თვთყოფის“, მისი ნეგატიური დეფინიციები, როგორცაა „დაუსაბამო“, „დაუსრულებელი“ და სხვ.⁴ უცხო ავტორების, რომლებიც ძველად ქართულად უთარგმნიათ და შემოსულან ქართული აზროვნების აქტივში, ცოდნაც უდავოდ აქვს იონა ხელაშვილს. მაგალითად, მან იცის არისტოტელის ცნობილი ნაშრომი, ქართულ მწიგნობრობაში უკვე IV—VI საუკუნიდან ცნობილი (ბაკური, „ესტატე მცხეთელის“ ავტორი), თუმცა შესაძლებელია, რომ დებულება — ეს ქვეყანა ღმერთის მიერ, ვითომცდა, გაჩენალია („დაბადა“) ადამიანისათვის სამსახურად იონას შეეძლო იმავე „სიბრძნე ბალავარისი“-დან ამოეკითხა.

ყოველ შემთხვევაში, იონა ხელაშვილს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დოკუმენტაციის საკმაო ცოდნა ჰქონდა, რათა მისი აღსაზრდელის — სო-

¹ იონა ხელაშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 57.

² იონანე პეტრიწის „განმარტებაჲს“-ს შესავალის ბოლო მინაწერი.

³ დას. ნაშრ. და ადგილი.

⁴ საქ. მუხ. ხელნაწ. H-2226, გვ. 118 და სხვ.

ლომონ დოდაშვილისათვის იმდენი ცნობა მიეწოდებინა, რაც საკმარისი იყო მასში ინტერესის გაღვიძებისათვის ქართული ფილოსოფიის ძეგლების მიმართ. ეს იმიტომაა აღსანიშნავი, რომ იმ ფართო და ღრმა ფილოსოფიური პრობლემატიკის გვერდით, რაც ს. დოდაშვილის, როგორც იშვიათი მოაზროვნის, ყურადღებას იპყრობდა, განსაკუთრებული საბაზი უნდა არსებულიყო, რომ მსოფლიო მასშტაბის ფილოსოფიური საკითხებით პყრობილ მოაზროვნეს გაუჩინდა ინტერესი შეესწავლა თავისი ერის ფილოსოფიური წარსული და ამაზე ეწერა კიდევ. ეს მით უფრო ღირსშესანიშნავია, რომ ს. დოდაშვილის სააზროვნო დრო, მისი სიცოცხლის სავალალო სიმოკლის გამო, მეტად მცირე აღმოჩნდა მის გრანდიოზულ ფილოსოფიურ წამოწყებათა მეტად თუ ნაკლებ დაგვირგვინებისათვის. მიუხედავად ყველა ამ გარემოებისა, ფრიალ მნიშვნელოვანია ფაქტი, რომ თანამედროვე ევროპული აზროვნების გარკვევაში შემოქმედებითად ჩაბმული ს. დოდაშვილი მაინც მიუხრუნდა ქართული აზროვნების ისტორიას და, როგორც დავინახავთ, ამ გარემოებას მისთვის უშედეგოდ არ ჩაუვლია. ეს, საფიქრებელია, იონა ხელაშვილს დამსახურება უნდა იყოს.

სხვა მხრივ, იონა ხელაშვილს არც მოუხდენია და ვერც მოახდენდა ს. დოდაშვილის აზროვნებაზე გავლენას, რადგან, როგორც ითქვა, აქ პირველ რიგში საზოგადოებრივი ყოფიერებისა და შესატყვისი იდეოლოგიის მომენტი თამაშობდა გადამწყვეტ როლს. გარდა ამისა, და ეს არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი მომენტი, ს. დოდაშვილს იმდენად დიდი შესაძლებლობანი ჰქონდა და იმდენად შორს მიმავალი მიზანი ესახებოდა წინ ფილოსოფიური აზროვნების ხაზით, რომ არც ერთი მისი თანამედროვის — არც იონა ხელაშვილის, არც იოანე ბატონიშვილის (ბაგრატიონის), არც დ. ბაგრატიონის და სხვ. თვალთახედვა მას ვერ სწვდებოდა.

იოანე ბატონიშვილი, მიუხედავად მისი განსხვავებისა იონა ხელაშვილის რეაქციონული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პოზიციებისაგან, მაინც ფეოდალური არისტოკრატის იდეოლოგი იყო და ამის გამო ფილოსოფიაშიც სენსუალიზმის დებულებების იქეთ ვერ წავიდა. ჩვენ საშუალება გვქონდა მისი ფილოსოფიური საქმიანობა საკმაოდ ვაგვეცნო, რათა ნათქვამში დავრწმუნებულიყავით. მიუხედავად ამისა, იოანე ბატონიშვილი მაინც კრიტიკულად უყურებს თავდაზნაურობის წოდებას, ამხელს მათ ნაკლს, მაგრამ ეს ყველაფერი არ სცილდება ფეოდალური არისტოკრატის გამაგრების ფარგლებს. ეს ბუნებრივია ჩვენი ავტორის მდგომარეობისა და აზროვნებისათვის და იგი დარჩა კრიტიკულად განწყობილ მოაზროვნედ, არცთუ სავსებით ორიგინალური, მაგრამ, საერთოდ, მემარჯვენე ბანაკთან შედარებით პროგრესული. ამასთან დაკავშირებით არაა საფუძველს მოკლებული, რომ იოანე ბაგრატიონი, როგორც ავტორი, არ უნდა გავაიგივოთ მის მიერ „კალმასობაში“ გამოყვანილ გმირებთან, განსაკუთრებით იქ გამოთქმული იდეების თვალსაზრისით.

თვით იმ, 1825 წ. 4 სექტემბრის წერილში თავის ნათესავეებთან პეტერბურგადან წარგზავნილში, იონა იმ ფაქტის აღნიშვნასთან ერთად, რომ იგი — იოანე ბატონიშვილი დაბადების ოდენა წიგნს წერს, ნათქვამია, რომ ამ წიგნში

მე — იონა ხელაშვილს — მალაპარაკებსო, აღნიშნავს, რომ იოანე ბატონიშვილი (ბაგრატიონი) იონას „ალაპარაკებს“ თავის, იოანეს, საკუთარ აზრებს. უფრო მეტი საბუთი არსებობს — და ეს „კალმასობის“ იდეური მიმდინარეობითაც ხშირად ისეა, რომ იონა ხელაშვილი ხშირად სასაცილო მდგომარეობაში ჩაყენებული, არა მარტო მოქმედებით, არამედ მსჯელობის მხრივაც — როგორც მანერით, ისე თემატიკით, ვერ იქნებოდა და არც იყო ავტორის — იოანეს alter ego. ასეთი რამ ყოველად დაუშვებელი და გაუგებარი იქნებოდა. მაშასადამე, იონას „ალაპარაკებას“ არ უნდა ჰქონდეს ის მნიშვნელობა, რომ „კალმასობის“ ავტორის მესტიყვე იონა ხელაშვილია, რომელსაც მან თითქოს მიანდო თავისი, იოანეს, აზრების გადაცემა. ყოველ შემთხვევაში „მე მალაპარაკებს“ ამას არ ნიშნავს, ხოლო იოანე ბაგრატიონის რიგი შეხედულებანი ლოგიკიდან, გნოსეოლოგიიდან, ფსიქოლოგიიდან არ ეთანხმება იონას მესტიყვეობის მნიშვნელობით გაგებას¹.

„კალმასობა“, როგორც აღინიშნა ზემოთ, მიუხედავად იმისა, რომ ორიგინალური არაა და სწორედ მით, რომ თავს უყრის მრავალ დოკუმენტს, სადაც მნიშვნელოვანი ცნობებია გადმოცემული, ერთგვარად შემაჯამებელი ზანდუკია ქართული საფილოსოფიო ტრადიციებისაც, შეიძლება გამოყენებული ყოფილიყო სოლომონ დოდაშვილის მიერ ქართული აზროვნების ისტორიაში იმ პრობლემატიკის გათვალისწინება-გაგებასათვის, რომლებმაც ს. დოდაშვილი დაინტერესეს. ამ საკითხთა შორის, დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, პირველ ადგილზე უნდა დასახელებულ იქნეს მატერიალიზმისა და დიალექტიკის საკითხები. ცხადია, რომ ლაპარაკია პროგრესულ მოვლენებზე ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში და სოლომონ დოდაშვილის ყურადღებას სწორედ ეს იპყრობდა. ძნელი იქნება იმის დადგენა, თუ რაოდენ დიდი იყო ხარისხი სოლომონ დოდაშვილის აღნიშნული მასალით დაინტერესებისა იმისაგან, რაც ჩვენ ქართული სააზროვნო ძეგლების მისი მოკლე მიმოხილვიდან დაგვრჩა, გაჭირდება რაიმე გამორკვეული დასკვნის გაკეთება, გარდა ამ ძეგლების მაღალი მნიშვნელობის აღიარებისა და მათი ავტორების ასეთივე მაღალი შეფასებისა².

ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური ნააზრევის საქმის არსებითი მხარე გვარწმუნებს, რომ მას სხვა მხრივ არ ჰქონდა კავშირი იოანე ბატონიშვილთან ისე, როგორც არ ჰქონდა კავშირი იონა ხელაშვილთან. ეს კი არ ნიშნავს, რომ ს. დოდაშვილი უცხო მოვლენაა ქართული აზროვნების ისტორიაში. პირიქით, მას იმიტომ არ ჰქონდა კავშირი არც ერთ დასახელებულ მის თანამედროვესთან საქართველოში, რომ აქ ისეთი დაპირისპირება იყო საზოგადოებრივი კლასებისა, რომ მის გამოვლენას ფილოსოფიურ აზროვნებაში ს. დოდაშვილი ვერ აითვისებდა თავისი ფილოსოფიურ საქმისათვის, როგორც პროგრესულისათვის. ისე კი, როგორც ეს აღინიშნა, და ქვემოთ უფრო გამოვლინდება, ს. დოდაშვილი პირშშოა ქართული ფილოსოფიური წარსულისა: დიალექტიკისა და მატე-

¹ საქ. მეზ. ხელნაწ. S—1532, გვ. 98.

² ვ. „სალიტერატურონი ნაწილი ტფილისის უწყებათანი“, № № 1, 2.

რიალიზმის პრობლემატიკა, რომელიც ყოველთვის იპყრობდა ქართული ფილოსოფიის მოწინავე წარმომადგენლებს, სანუკვარი გახდა ს. დოდაშვილისათვისაც და სწორედ იმ შინაური კავშირის ძიების სახით, რომელიც ამ ორ მომენტს, ე. ი. დიალექტიკასა და მატერიალიზმს, შორის იყო საფიქრებელი. ეს ტენდენცია მისი აზროვნებისა, როგორც გაირკვევა, არსაიდან არ გამოიყვანებოდა: ა) ს. დოდაშვილის ხანის დასავლეთის დიალექტიკას არ ახასიათებდა ჯერ ის კავშირი მატერიალიზმთან, რომელიც შემდეგ გაირკვევა¹, ბ) რუსული მატერიალიზმი ჯერ კიდევ იმ საბუნებისმეტყველო სტიქიური მატერიალიზმის ნიადაგზე იდგა, რომელსაც დიალექტიკური ელემენტი საკმაოდ გათვალისწინებული არ ჰქონდა.

ცხადია, ს. დოდაშვილის ნააზრევის ძირითადი მომენტი — დიალექტიკისა და მატერიალიზმის დაახლოვებისადმი მისწრაფება — სხვა წყაროთი უნდა იყოს შთაგონებული. ეს წყარო, ერთადერთი, რაც შესაძლებელი იყო იმ დროს. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ტრადიციებითაა ნასაზრდოები, რამაც ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური აზროვნების გარემოცვაში ის ფორმამიძღო, რომელიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის საგანია. ამ გარემოებათა ამოკითხვა ს. დოდაშვილს არ შეეძლო არც იონა ზელაშვილის, არც იოანე ბატონიშვილის ნაწარმოებებში. მაგრამ თუ საკითხებისადმი ინტერესი უდავოდ ნაკარნახევია ქართული ფილოსოფიური ტრადიციით, მათი გადაჭრისცდა, მოწოდებული ს. დოდაშვილის მხრივ, ვერ დაიყვანება სავსებით ქართული ფილოსოფიის ტრადიციებზე. ეს გასაგებიცაა: ახალ ვითარებაში, XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ევროპული აზროვნება ის აღარ იყო, რაც აღრინდელ საუკუნეთაგან მოყოლებული. კაპიტალისტური კულტურა თავისი შემოქმედი ვითარების ზენიტისაკენ მიდიოდა და თავისი ფილოსოფიის კლასიკური ფორმის აგებაში იყო. ტრანსცენდენტალი ფილოსოფიის შემქმნელის — კანტისაგან მოყოლებული, იგი უკვე მეორე ნაბიჯს დგამდა კლასიკური იდეალიზმის შექმნის საქმეში და ი. გ. ფიხტე ეს მეორე საფეხური იყო ამ საქმეში, რომელსაც შელინგი და, დასასრულ, ჰეგელი მოყვებოდა. ქართული წარმოდგენა დიალექტიკასა და პანთეისტურ მატერიალიზმზე V საუკუნეში ჩვენთვის ცნობილი გზით ბერძენ პროკლესაგან ამოვიდა, მისი გადამუშავებით. XIX საუკუნე დასავლეთის ბურჟუაზიულ კულტურაში „გერმანელი პროკლეს“ — ჰეგელის, როგორც ფოიერბახი იტყოდა, ნააზრევით სრულდებოდა². კანტიდან ჰეგელამდე დიალექტიკის განვითარებაში მატერიალიზმი იყო როგორც ჩადებული, რომელიც მხოლოდ მის განვითარებულ ფორმაში ჰეგელთან გამომქლავნდა, რაც, როგორც „ფაქტი“, თუმცა წინააღმდეგობის შემცველი, ვ. ი. ლენინმა ნათელჰყო³. ამ გარემოების საწყის დონეზე ჩანასახის ამოცნობა დიალექტიკის ჯერ კიდევ ფიხტეს საფეხურზე უდიდესი ისტორიულ-ფილოსოფიური მოვლენა იყო. ეს საკვირველი ამოცნობა XIX საუკუნის პირველი მესამედის ქართველმა

¹ შუად. В. И. Ленин, Фил. тетр. გვ. 205.

² ფოიერბახი ჰეგლის, როგორც „გერმანელი პროკლეს“, შესახებ. Z. Krit. d. Heg-Phil. (1839).

³ В. И. Ленин, Филос. тетради, цит. место.

ფილოსოფოსმა — სოლომონ დოდაშვილმა მოახერხა. ამ იშვიათ მოვლენას გახსნა და შეფასება ესაჭიროება.

ნათელი უნდა გახდეს — სად უკავშირდება ს. დოდაშვილი თავის მშობლიურ აზროვნებას, რა მიიღო მან ქართული ფილოსოფიის ტრადიციებიდან ისეთი, რამაც მას ხელი შეუწყო დიალექტიკისა და მატერიალიზმის შინაგანი კავშირის ამოცნობას იმ საფეხურზე, როდესაც ეს მხოლოდ ჩანაჩახი ფორმით იყო მოცემული.

ასეთი მიზანდასახულობის სფეროში მას, ცხადია, არაფერს მისცემდა მისი მხოლოდ ფილოსოფიური წარსულით დაინტერესება, რაც უკვე აღინიშნა.

თითქოს შეიძლებოდა ს. დოდაშვილის გარკვეული ფილოსოფიური საკითხებისადმი ინტერესის ასახსნელად გამოყენებული ყოფილიყო დავით ბაგრატიონი, რამდენადაც ის უფრო გარკვეული იყო მატერიალიზმის საკითხებში, ვიდრე სხვა მისი თანამედროვენი XIX საუკუნის პირველი მესამედის საქართველოში. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა დავითის მრავალმხრივ მთარგმნელობით, კომენტატორულ თუ სხვა ნაწარმოებებზე, არამედ მის „შემოკლებულ ფისიკაზე“, რომელიც მან თავისი საკვდილის წინ — 1818 წ. დაამთავრა (გარდ. 1819 წელს).

დავით ბატონიშვილის ამ მეტად თუ ნაკლებად ორიგინალურ თხზულებაში საგულისხმოა ის, რომ მისი მატერიალისტური აზრები საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმის ბუნებრივი თანმხლები კი არაა, არამედ ავტორს — სხვა მხრივაც ფართო ფილოსოფიური ინტერესის მატარებელს — ლოგიკის, სპარტლის, ფილოსოფიის და სხვა საკითხები იზიდავდა. მას „შემოკლებულ ფისიკაში“ შეტანილი აქვს რიგი ფილოსოფიური პრობლემები — საგნისა და მისი თვისებების, ზოგადისა და კერძობითის, შეგრძნებათა, დროისა და სივრცის შესახებ¹. თუ შეიძლება დავით ბაგრატიონის ნააზრევში ვიგულოთ სტიქიური ფილოსოფიური იდეები, იგი ეხება არა მატერიალიზმს იმდენად, რამდენადაც დიალექტიკას. უკანასკნელის გამოვლენად შეიძლება ჩაითვალოს მისი წარმოდგენა მოძრაობის, როგორც სამყაროს რაობის ძირითადი მოვლენის, შესახებ. თუ გავიხსენებთ მეცნიერულ დებულებას, რომ ყოველი მოძრაობა დიალექტიკის განსახიერებაა, მაშინ დავით ბაგრატიონის მიერ მოძრაობის პრინციპული ხაზგასმა ფილოსოფიურ განზოგადობათა ნიადაგზე, რომელსაც ავტორი ეწევა, მაჩვენებელია იმისი, რომ დ. ბაგრატიონი არ იყო შორს „სხეულებრივი“ ქვეყანა დიალექტიკასთან მიახლოებით გაეგო². თუ დ. ბაგრატიონის აზრები ს. დოდაშვილისათვის პირდაპირი მნიშვნელობის მქონე არ იყო, ის მაინც დამახასიათებელია, რომ XIX საუკუნის საქართველოს პირველ მესამედში ასეთი აზრები შესაძლებელი იყო.

1 დავით ბაგრატიონი, შემოკლებული ფისიკა, § 1, 2 და სხვ.

2 დაახლოებით ასეთივე დასკვნებამდე მიდის თ. კუკავა. იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 109, 112.

3 სოლომონ დოდაშვილი და მისი ფილოსოფიური საქმე

სოლომონ დოდაშვილს ბუნებამ განსაკუთრებული ნიჭი, მაგრამ მოკლე დღე არგუნა. ის დაიბადა 1805 წ. და 1836 წ. გარდაიცვალა, ხოლო იმ ოცდათერთმეტი წლიდან, რაც მან იცხოვრა, სააზროვნოდ, მიუხედავად იმისა, რომ მან ძალიან ადრე დაიწყო აზროვნება, მეტად მცირე დრო დარჩა. ოცდაორი წლის ახალგაზრდამ უკვე დაწერა თავისი მთავარი ფილოსოფიური ნაწარმოები — „ფილოსოფიის სისტემა. ლოგიკა“, 1827 წელს დასტამბული რუსულ ენაზე პეტერბურგში. 1832 წელს ის დაიქირა მეფის მთავრობამ, ამ წლის შეთქმულებასთან დაკავშირებით და, მიუხედავად იმის დადასტურებისა, რომ ის ინტელიგენციის მოწინავე ელემენტებთან ერთად ჩამოშორდა ბოლო ხანებში შეთქმულებას, მიუხედავად მისი საშიშარი ავადმყოფობისა — ქლექისა, გადასახლებულ იქნა ქ. ვიატკაში, მისთვის აუტანელ სუსხიან ჩრდილოეთში, სადაც ამ ავადმყოფობისაგან გარდაიცვალა კიდეც 1836 წ. მეფის მთავრობამ მას მისცა ნება, სიკვდილის შემდეგ, უფრო ხელსაყრელ პირობებში სამხრეთისაკენ გადასახლებისა.

აბე მკაცრად არ დაუსჯიათ არც ერთი ნამდვილი მონაწილე 1832 წლის შეთქმულებისა. მეფის მთავრობამ კარგად იცოდა, რას ჩადიოდა: თუ იგი ჩამომავლობით თავადებს ასახლებდა საქართველოდან ჩრდილოეთში თავიდან მოსაშორებლად, კიდეც მეტი საბუთი ჰქონდა გადასახლება ნამდვილი თ ა ვ ა დ ი, განსაკუთრებული თ ა ვ ი ს პატრონი, ქართველი მოაზროვნე — სოლომონ დოდაშვილი.

ს. დოდაშვილის ფილოსოფიურ საქმეს შეიცავს მისი ნაწარმოებები:

ა) „ფილოსოფიის კურსი. ნაწილი პირველი. ლოგიკა“ გამოცემული, როგორც ითქვა, პეტერბურგში 1827 წ., ბ) „ლოგიკის მეთოდოლოგიისათვის“, გ) „რიტორიკა“ და დ) „მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა“. ჩვენ არ გვაქვს საბუთი ვამტკიცოთ, რომ ამათ გარდა მას კიდეც რაიმე დაეწეროს. საფიქრებელია მხოლოდ, რომ იმ ოთხი წლის განმავლობაში, რომელიც ს. დოდაშვილმა ვიატკაში დაჰყო, მას შეეძლო განეგრძო მუშაობა, თუკი საამისოდ ოდნავ ხელსაყრელი პირობები ექნებოდა. მაგრამ, ჩვენ სწორედ ამ უკანასკნელში არა ვართ დარწმუნებული. პირიქით, ჩვენ გვაქვს ცნობები გადასახლების პირობების შესახებ, რომელსაც იმ ხანად იმავე ვიატკაში გადასახლებული გერცენი გადმოგვცემს და რომელიც ამ გარემოს შესახებ წერდა, რომ მასში „როგორც საძაღლეში სულის შეშუთავი პაერი იყო, და ამ დამღზარ გარემოს კიდეც უფრო აუტანელს ხდიდა დროის საშინელი უაზრო დაკარგვა...“¹

ამ თავისთავად აუტანელ პირობებს მით უფრო უარყოფითი მნიშვნელობა ჰქონდა ფაქიზი ინტელექტუალური აღნაგობის ადამიანებისათვის, როგორც იყო დამონებული რუსეთის თავისუფალი სინიდიის წინასწარმეტყველი ა. გერცენი და ქართული აზროვნების საკვირველება ს. დოდაშვილი. ამას ერთვის

¹ მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1944, II, გვ. 31.

ცნობები ს. დოდაშვილის მძიმე ავადმყოფობის შესახებ, რაც მას ჯერ ციხეში ერთი წლისა და ნახევრის განმავლობაში გაუართულდა და ჩრდილოეთში გადასახლების შემდეგ უკვე საშიშარი მიმართულება მიიღო¹.

ამრიგად, ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური საქმის შეფასებისათვის ხელთ გვაქვს ჯერ-ნახობით მხოლოდ დასახელებული შრომები. ამათგან ავტორმა გამოაქვეყნა „ლოგიკა“ რუსულ ენაზე, როგორც აღინიშნა. 1827 წელს პეტერბურგში, ხოლო ქართული ლიტერატურის მიმოხილვა თბილისში². ს. დოდაშვილი, ისე როგორც ძველი ქართველი მწიგნობარ-მოაზროვნენი, ორენოვანი მწერალია. მან კარგად იცოდა, რომ ქართული ფილოსოფიის მიღწევები უნდა გატანილი ყოფილიყო უცხო სარბიელზე, რადგან მისი მთავარი მიზანი იყო იგი ნათელი გაეხადა ევროპისათვის (რუსეთის ჩართვით), „რაკა იხილავენ ძველსა ადგილსა შინა კავკასიის ამიერ მცხოვრებთასა მდიდარსა ნივთიერებასა სალიტერატუროსასა, რომელ აქამომდე წყვედიადთა შინა სიბნელისასა დაფარულ იყო მხედველობათაგან განათლებულისა ევროპისათა“. იმ ღირებულებათა შორის, რომლის გაცნობას ევროპისათვის (რუსეთის საშუალებით) ლამობდა ს. დოდაშვილი, იყო ისეთი ღირებულება, როგორიცაა „პეტრიწი... კემშარიტი ფილოსოფოსი“ და სხვ. ს. დოდაშვილი დარწმუნებული იყო, „რომელ ესრეთ ისტორია მიიქცევდა თავის ზედა ყურადღებასა ყოველთა განათლებულთა მხარეთასა. მაშინ იხილვიდნენ — განაგრძობს იგი—რომელ მცირედ ცნობილი საქართველო არს კერძო ღირსი ყურადღებისა... აქვდა მას საუხუჯე სწავლათა და სიტყვიერებისა ესოდენე მდიდარი, ვითარცა სხვათა მხარეთა მის დროისათა“³.

ასეთი იყო უპრეტენზიოდ განცხადებული მიზანი ს. დოდაშვილისა. იგი დარწმუნებული იყო, უკეთეს ჯეროვნად შესწავლილი და გამოვლენილი იქნებოდა „საუხუჯე სწავლათა და სიტყვიერებისა ძველი საქართველოსა“, უკეთეს წარმოსდგებოდა საქმენი სწავლათანი პეტრიწისა და მის წინამორბედთა და სიტყვიერება რუსთაველისა, მაშინ მთელი ევროპა იხილავდა საქართველოს კულტურას და მის სააზროვნო და შემოქმედებით მიღწევებს. როგორც ვხედავთ, ს. დოდაშვილი, მოწინავე მოაზროვნე და უდიდესი პატრიოტი, ასი წლის წინათ ოცნებობდა იმაზე, რაც გადაუღებელ ამოცანად დადგა ჩვენი პერიოდის წინაშე.

როგორც ს. დოდაშვილის დასახელებული ნაწარმოებებიდან ჩანს, მას გარკვეული გეგმა ჰქონია, რომელიც მას განსაზოცილებულ მიზნად იმ თვითვე მოუფიქრებია. ცხადია, რომ სრულიად ახალგაზრდა, ჯერ კიდევ უნივერსიტეტის უკანასკნელ კურსზე მყოფი, დროი: სიმკირის გამო, უდავოდ დიდი ნიჭი რომ აქსიომად ვიგულოთ, ვერ შექმნიდა ფილოსოფიის ისეთ სისტემას, რომელიც მას „ფილოსოფიის კურსის“ სახით წარმოედგინა, რომელიც სავსებით ნათლად და ადექვატურად გამოხატავდა ავტორის მომავალ საზოგადოებრივ

1 ამის შესახებ შეად. ს. დოდაშვილის განცხადება რუსეთის შინაგან საქმეთა მინისტრის სახელზე 1835 წ. შეად. ა. ქუთელიას წინასიტყვაობა ს. დოდაშვილის „ლოგიკისათვის“, 1949, გვ. XLII.

2 დაიბეჭდა პირველად ქურს. „სალიტერატურონი ნაწილინი ტფილისის უწყებათანი“, № 1, 2.

3 ე. „სალიტერატურონი ნაწილინი ტფილისის უწყებათანი“. იქვე.

სფეროს, რომლის შეცვლა შემდეგი აზროვნებისას მას არ დაჰქირდებოდა. ეს ცნელი დასაშვებია და აქ საეგვებისო სავარაუდო გარემოება არ გვაქვს. ნათქვამში დასარწმუნებლად საკმარისია შევადაროთ ორი მოვლენა: ა) რა არის ავტორის აზრით ფილოსოფიის ამოსავალი და მიზანი; ბ) რამდენად შეესატყვისება ჩვენი ავტორის გეგმა ფილოსოფიის ამოსავალსა და მიზანს. ცხადია, რომ საკითხი ისეა, არა იმის შესახებ, რამდენად შეძლო ს. დოდაშვილმა თავისი ფილოსოფიური გეგმის შესრულება. ცხადია, რომ მან მისი სიცოცხლის ადრე მოსპობის გამო თავისი გეგმის არა თუ განხორციელება, საგრძნობლად დაწყებაც ვერ მოასწრო, რადგან პირველი ნაბიჯი ფილოსოფიის კურსის აგებისა ს. დოდაშვილის გეგმით უნდა ყოფილიყო იმის დადგენა-დასაბუთება, რის საშუალებით სისტემა უნდა აშენებულყო. სწორედ ესეც კი მან ვერ გააკეთა.

ს. დოდაშვილი როგორც მოაზროვნე გამოირჩევა მით, რომ მან მოახერხა იმ თავითვე ისეთ სიმალღებზე ასვლა, რომ დეკარტეს მიერ ახალი ფილოსოფიის ცნობიერების ტყვეობაში მომწყვდევისაგან გამოყვანის საჭიროებას მიხვდა. იგი თავისებურად იბრძვის ცნობიერების, გონებისათვის თანდაყოლილ იდეათა შესახებ სწავლის წინააღმდეგ. მას აქ არ გამოუყენებია ჯონ ლოკის მიერ მოწოდებული გზა, თუმცა მას კარგად იცნობდა, ისე როგორც იცნობდა მას „კალმასობის“ ავტორი. ს. დოდაშვილს კარგად ესმოდა, რომ საბოლოო ანგარიშში ლოკიც ცნობიერების ფარგლებში ჩაიკეტა და რეფლექსის ფუნქცია, რომელიც მან ცნობიერებას მიაკუთვნა, როგორც მიღებულ შთაბეჭდილებათა გადამუშავების მომენტი, იმავე ცნობიერების რკალში მოყოლებული ამბავი იყო და დეკარტე და ლოკი ამდენად მთავარში ერთსა და იმავე ნიადაგზე აღმოჩნდნენ. აქედან წავიდა ჩიხისაკენ დასავლეთის ფილოსოფია და ლაიბნიცის დამატება ლოკის დებულებისათვის „გარდა თვით გონებისაო“ ამ ფაქტის აღიარება იყო. ამან შებოჭა კანტის გრანდიოზული ცდა ევროპის ფილოსოფიის როგორმე ცნობიერებას ფარგლებიდან გამოყვანისა და ტრანსცენდენტალმა ფილოსოფიამ ნამდვილი საგანი მაინც მიუწვდომლად აღიარა და ცნობიერების (გონების) კავშირი (კოორდინაცია) საგანთან მოვლენათა სფეროთი განსაზღვრა. აქ დაისვა საკითხი ისე, რომ ცნობიერებას თვითონ უნდა აეგო საგანი, მაგრამ იგი სამყარო აღარ იყო, არამედ მხოლოდ მოვლენა.

ამრიგად, ჩიხიდან გამოსასვლელად საჭირო იყო არა გონების მიერ აგებული ქვეყნის მიღება, არამედ გონების მოქმედების იმ მიმართულებით გაგება, რომ იგი კი არ აგებს, არამედ აღდგენს სამყაროს ჩვენში და აქედან „ჩვენთან“. მაშინ ჩვენში სამყაროს ამგები გონება კი არ ჩანს, არამედ მოქმედი გონება, ამ მოქმედების ძალით ჩვენგან განსხვავებული, მაგრამ ჩვენთვის დაპირისპირებული სამყაროსა. ჩვენი გონების მოქმედება, როგორც ამოსავალი წერტილი, ამ შემთხვევაში იდეალისტური თვალსაზრისის ამოსავალი მომენტი კი არ არის. იგი შედეგია იმ მიზეზისა, რომელიც ჩვენგან დამოუკიდებელია, რომელიც დგინდება, როგორც ისეთი რამ, რაც „ჩვენ არ გვეკუთვნის“ და ამ ფაქტით მისი დაპირისპირებისა ჩვენთვის დგინდება საბოლოოდ ის მთლიანობა, სადაც „მე“ და „არამე“ სამყაროს ჰარმონიულ მთლიანობას შეადგენენ.

ეს მომენტები შეადგენს ს. დოდაშვილის ფილოსოფიის ზოგადი შესავალს

დასაყრდენს. ეს შესავალი, სულ ოთხიოდე გვერდის შემცველი, დაწერილი იმ-
ეთის ლაკონიურობით, თეზისებისდაგვარად, იმავე დროს სავსებით ნათლად
მიმართულების მიმცემია მთელი ნაშრომისათვის. ს. დოდაშვილის „ლოგიკა“,
ცხადია, თავისთავადაც მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო რუსულ ფილოსოფიურ
მწერლობაში მე-19 ს. პირველ მესამედში და ასედაც შეაფასა იგი საჩუკრ-
ნიო წერილებმა, რომლებიც წიგნის გამოსვლის უმალ გამოქვეყნდა მაშინდელ
რუსულ პერიოდიკაში¹. ჩვენთვის ამჟამად ეს არაა მნიშვნელოვანი. ცხადია, რომ
ს. დოდაშვილმა თავისი „ლოგიკით“, რომელიც ფორმალური ლოგიკის მოძღვრე-
ბათა სრულიად ახალ დამუშავებასა და გაშუქებას წარმოადგენდა, დიდი საქმე
გააკეთა რუსულ ლოგიკურ ლიტერატურაში და სიახლის სიო შეიტანა მასში,
მაგრამ ს. დოდაშვილის მაღალ შემფასებლებს ყოველთვის არ ესმოდათ საიდან
შობიოდა ფორმალური ლოგიკის ამ ახალი დამუშავების ეს მნიშვნელოვანი წარ-
მატება. დღეს, როდესაც ქართული აზროვნების ისტორიაში ს. დოდაშვილი შე-
მოდის თავისი ადგილის დასაქვრად, ჩვენ უნდა ვცადოთ გავარკვიოთ — რა
ადგილი ეკუთვნის მას.

იჩვენება, რომ საკითხი — რა ადგილი ეკუთვნის ს. დოდაშვილს, ქართული
ფილოსოფიის ისტორიაში პირდაპირ დაკავშირებულია საკითხთან: რა ადგილი
ეკუთვნის ს. დოდაშვილს მსოფლიო ფილოსოფიაში? ეს განდიდებად ნურავის
მოეჩვენება. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ დეკარტედან კანტამდე — დასავლეთის
ფილოსოფია ვერ გამოვიდა ცნობიერების ჩიხიდან. კანტის ფილოსოფიური
ცდა აგნოსტიციზმით გათავდა ნაპღილი საგნის ანუ ჰაჰყაროს მიმართ, რადგან
ცნობიერების ფილოსოფიაჰ ეს წინასწარ განსაზღვრა. საჭირო იყო ახალი
თვალსაზრისი; მას უნდა დაეძლია ის სიძნელე, რომელიც ფილოსოფიის ძირ-
შია ჩადებული: ცნობიერების (გონების) გარეშე სიბრძნე ანუ ფილოსოფია არ
არსებობს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ სიბრძნე ცნობიერებისაგან გა-
შოიყვანება. ამაშია მთელი სიძნელე — ცნობიერებას ისევე ვერ მოცილდება,
როგორც საკუთარი თავის ზევით ვერ ახტები, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფი-
ლოსოფია ცნობიერების ფილოსოფიაა.

ჰ მარქსი, რომელსაც ისტორიულად წილად ზედა იდეალისტური დიალექ-
ტიკის სინამდვილისაკენ მობრუნება, აღნიშნავს სწორედ ამ გარემოებას: ადა-
მიანის გონების გარეშე ფილოსოფოსობა არაა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ფი-
ლოსოფოსობის საგანი გონების მიერ იყოს აგებული². გასაკვირველია, მაგრამ
ფაქტია, რომ ს. დოდაშვილი თავისი „ლოგიკის“ ფილოსოფიურ ზოგად შესა-
ვალში წერს: „ფილოსოფია უნდა იყოს ადამიანის სულის ნაწარმოები; იგი
არავის არა აქვს თანდაყოლილი. იგი შექმნილი უნდა იქნეს საკუთარი გონების
ძალით, ამ გონების საკუთარი მოქმედებით, ვინაიდან მხოლოდ ეს მოქმედება,
მიმართული მოცემული ცნებებისაკენ და არა მათი აგებისაკენ (მ. ნ.),

¹ ამის შესახებ იხ. გრ. კალანდარიშვილის, ა. ქუთელიას და თ. კუკავას დასახელებული ნაშრომები, სადაც ეს რეცენზიები ჯეროვნად არის გაშუქებული.

² К. Маркс, Предисловие к критике полпт. экон., 1935, გვ. 25.

შეადგენს ფილოსოფოსობას¹. თუ როგორაა „მოცემული“ ეს ცნებები, ამას შემდეგ გავიგებთ, სადაც ავტორი გვეტყვის ცნებებზე, როგორც აზროვნების მოქმედების შედეგებზე, მაგრამ არა მსჯელობათა ა გ ე ბ ი ს წესით, არამედ მისი დ ა დ გ ე ნ ი ს გზით, საგანთა ურთიერთობის შედარება-განხილვის, ე. ი. განსჯის გზით².

მეორეს მხრივ, თუ ს. დოდაშვილს დროის პირობების მიხედვით მაინც კიდევ ნახმარი აქვს სიტყვა „სული“, რომელიც დეკარტეს წყალობით ახალმა ფილოსოფიამ არა თუ ვერ დასძლია, არამედ დააქანონა, ეს მაინც ვერ დაფარავს იმ მომენტს, რომ ს. დოდაშვილი „ნაწარმოებზე“ ლაპარაკობს არა როგორც „აგებულზე“, არამედ როგორც „მოქმედების“ პროდუქტზე, ნაწარმოებზე. გონებას („სულს“), ცხადია, საქმე აქვს თავისი მოქმედების პროცესში თავის „ნაწარმოებთან“, რომელსაც თავისი ძირითადი კანონის — მოქმედების, როგორც განსხვავება-დაპირისპირების, გზით არჩევს, განაყენებს, განასხვავებს. ამ გზით მას საქმე აქვს „მოცემულ“ და არა მის მიერ „აგებულ“ ცნებებთან. მართალია, ს. დოდაშვილს ამ ადგილის აგების მაგალითად მათემატიკა მოჰყავს, რაც კანტის გაგლენას მოწმობს, მაგრამ აქ საქმე გვაქვს არა პრინციპთან, არამედ განმარტების მაგალითთან, რაც ს. დოდაშვილს შეეძლო გამოეყენებია მაგალითის სახით. ისე კი სრულიად ნათელია, რომ „მოცემული ცნება“ და „აგებასა“ და „მოქმედების ნაწარმს“ შუა განსხვავება სრულიად ნათელყოფს, რომ ჩვენს მოაზროვნეს იმთავითვე გაწყვეტილი აქვს კავშირი კანტის ცდისაგან ცნობიერებისა და სინამდვილის დაკავშირებისა სინამდვილის თუნდაც მოვლენათა სახით „აგების“ გზით.

ეს უდიდესი ამბავი იყო ახალ ფილოსოფიაში და კ. მარქსის დებულება. გონების ნაწარმსა და აგებას შუა განსხვავების შესახებ ჩვენ იმიტომ მოვიყვანეთ, რომ მე-19 ს. უმაღლეს საფეხურებიდან, როგორსაც წარმოადგენს კ. მარქსის დებულება, ნათლად დაგვეჩვენა, თუ რა გზას დაადგა ამავე მე-19 საუკუნის ქართველი მოაზროვნე, როდესაც მიხვდა ტრანსცენდენტალობის სისუსტეს და ცნობიერების ჩიხიდან გამოსვლა სინამდვილის ა გ ე ბ ი ს კი არა, არამედ მოცემული სინამდვილის გაგების („მოცემული ცნებები“ ს. დოდაშვილისა ერთ-ერთი საფეხურია ამ გ ა გ ე ბ ი ს ა) გზით სცადა. აქაა ს. დოდაშვილის დაშორება კანტისაგან, მისი ტრანსცენდენტალიზმისაგან. ის აქ, როგორც თვითონ იტყვის, ი. გ. ფიხტეს გზის გამოყენებით გავიდა ფონს, მაგრამ, როგორც ვნახავთ, ეს გარემოება, უპირველეს ყოვლისა, იმის მაჩვენებელი იყო, რომ ახალგაზრდა ქართველი მოაზროვნე ს. დოდაშვილი თავისი ხანმოკლე, მაგრამ საკვირველი სიძლიერის მქონე აზროვნების დასაწყისშივე თანამედროვე ევროპული აზროვნების სიმაღლეზე აღმოჩნდა და აქედან სცადა მან საკუთარი გზით წასვლა³.

აქ გაიშალა ის სიახლე, რომელიც იმთავითვე ახლდა ს. დოდაშვილის ნა-

1 ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 10-11.

2 იქვე, 29, 1.

3 ფიხტეს მოხსენება, როგორც ვნახავთ, მოცემულია დაპირისპირების დიალექტიკის დასაშვებლად. ს. დოდაშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 31.

აზრებს და რომელიც დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის შემობრუნების მომენტს დაუკავშირდა ფიხტეს ფილოსოფიის ზოგიერთი მომენტის გამოყენებით. ფიხტე კანტის მოწაფე იყო და მას შემდეგაც, რაც მან სცადა კანტის აგნოსტიციზმის საზღვრები გადაეღა, მას შერჩა ზოგი კანტიანური ელემენტი აზროვნებისა. დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში ადრე შემუშავდა ყალბი შეხედულება, თითქოს ფიხტე კანტის გამგრძელბელი იყო და ეს აზრი არა მარტო იმ გაუგებრობის შედეგია, რომ ფიხტეს წიგნი რელიგიურ საკითხზე კანტის მიერ დაწერილად ჩასთვალეს მასზე შემთხვევით ნამდვილი ავტორის სახელის აღუნიშვნელობის გამო, არამედ უფრო ღრმა გარემოებისა: ეგონათ, რომ ფიხტემ დაიწყო თავისი ფილოსოფიური საქმე იმით, რითაც კანტმა იგი დაამთავრა — პრაქტიკული ფილოსოფიის პრობლემატიკით. ეს შედეგი იყო იმ დიდი გაუგებრობისა დასავლეთის ფილოსოფიაში, რომ ვერ გაიგეს ის სიახლე, რაც მოჰქონდა ფიხტეს ფილოსოფიას, რომელმაც „საქმით“ (Die Tat) დაიწყო ფილოსოფოსობა¹.

ასეთ პირობებში არაა გასაკვირი, რომ რეცენზენტებმა ვერც ს. დოდაშვილის საქმე გაიგეს და იგი კანტიანულად გამოაცხადეს, როგორც ეს აღნიშნულია დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში². რა თქმა უნდა, ს. დოდაშვილის ასეთი შეფასება შედეგია როგორც უვითობის, ისე მაინც და მაინც თავის არ შეწყუბების, რადგან უფრო ადვილი იყო ს. დოდაშვილის ნააზრევის კანტიანურად გამოცხადება, ვიდრე მისი ადგილისა და აზრის ძიება. ასეთივე წარმოშობისაა ს. დოდაშვილის იდეალისტად გამოცხადება³. არის კიდევ სხვა ცდები დოდაშვილის ამა თუ იმ სკოლისათვის მიკუთვნებისა. მათ არ აქვთ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის მნიშვნელობა, რადგან ასეთი სხვადასხვაობა ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური თვალსაზრისის შეფასებაში მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ საკითხი რთულია და ამან გააძნელა ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური პოზიციის გაგება.

ჩვენ ფიხტეს თვალსაზრისის სიახლე აღვნიშნეთ, მაგრამ ამით იმის თქმა არ გვსურდა, რომ ს. დოდაშვილი ფიხტეანელია. არა, ფიხტემ შეაქმნა ცნობიერების ფილოსოფიიდან გამოსასვლელი გზა და ფილოსოფიის ამოსავალ მომენტად მოქმედება გამოაცხადა. საქმე, მოქმედება, როგორც „მე“-ს ძირითადი ფუნქცია მისი თვითშეგნებით, როგორც გარკვეული მოთხოვნილებით, უდავოდ ახალი ამბავი იყო დასავლეთის ფილოსოფიაში. ეს სიახლე გაიგო ს. დოდაშვილმა. ფიხტეს ამოსავალი — მოქმედება როგორც თავისი თავის გამოსხვავება იმისაგან, რაც ჩვენი „მე“ არ არის, შეითვისა ს. დოდაშვილმა. „აზ-

¹ აქედან ცნობილი პარაფრაზი ცნობილი დებულებისა: „პირველად იყო სიტყვა“ ნაცვლად. „პირველად იყო საქმე“ (im Anfang war die Tat).

² ასე, იბერვეგ-ჰაინცეს „ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“ (Überweg Heinze, Geschichte d. neuen Philosophie), რუს. გამოც. 1890, გვ. 590. დამატება კოლუმბოვსკისა „სლავიანთა ფილოსოფია“.

³ რუსულ ენაზე 1840 წ. გამოსულ „ფილოსოფიის ისტორიაში“ მისმა ავტორმა (არქ-გაბრიელმა-ვოსკრესენსკიმ), შეაქმნა რა რაღაც კავშირი ს. დოდაშვილის წიგნსა და ხარკოვის უნივერსიტეტის პროფესორის შადის ნაშრომს შორის (I. Schäd, Institutiones Phil. Universae, t. I), დაასყნა ს. დოდაშვილის იდეალისტობა.

როვნების თვით თავდაპირველ მოქმედებაშიც კი ნათლად შევიცნობთ, რომ მე არის მე და არა-მე არის არამე, როგორც მას ფიხტე გამოთქვამს¹. დამახასიათებელია, რომ ფიხტე ს. ლოდაშვილს ერთხელ ყავს დასახელებული და ისიც იგივეობის გზით განსხვავების ჩვენებისას. იგივეობის პრინციპი, რომელზედაც აქვე ლაპარაკია, იმ ფაქტით, რომ იგი ერთნაირად ეხება როგორც „მე“-ს, ისე „არამე“-ს, გაცილებით მეტს შეიცავს, ვიდრე იგივეობა როგორც ასეთი. „მე“ და „არამე“ ორივე იგივეობაა, მაგრამ ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს იგივეობა არა-იგივეობით ღვინდება. „მე“ იმიტომაც იგივეობა, რომ იგი არ არის „არამე“, რომ იგი მისგან განსხვავებულია და ამ გზით მისთვის დაპირისპირებული. დაპირისპირება და განსხვავება პირველი ნაბოჯი იყო დიალექტიკისა. ფიხტემ ეს ნაბოჯი გადადგა, მაგრამ წინააღმდეგობათა მთლიანობის საფეხური არსებითად ჯერ მიუღწეველი იყო; საამისოდ საჭირო იყო ჰეგელი, რომელმაც, გამოიყენა რა მისთვის საკმაოდ ცნობილი მოძღვრება „ნეგატიური“ დიალექტიკისა უარყოფის პოზიტიური მნიშვნელობით, აღმოაჩინა წინააღმდეგობათა მთლიანობა, როგორც შინაგანი (არსებაში) წინააღმდეგობის გამოსახვისა და წვდომის საშუალება. თეზისის, ანტითეზისისა და სინთეზისის ცნება, რომელიც დამუშავებული იყო ფიხტეს მიერ, მხოლოდ გარეგნული გამოხატულება იყო დიალექტიკისა და საბოლოოდ მიიღებდა დიალექტიკის გამოხატვის მნიშვნელობას თუ ნეგატიურის დიალექტიკური გაგება გაირკვეოდა².

ასეთია ფიხტეს საფეხური დიალექტიკაში: ს. ლოდაშვილს კარგად ესმის, რომ ფიხტეს მიერ მოწოდებული განსხვავება „მე“-სა და „არამესი“ საფუძველია მათდამი „იგივეობის პრინციპის მიყენებისა“. იგივეობა აქ წინააღმდეგობათა იგივეობა კი არაა, არამედ განსხვავებულთა იგივეობა თავისი თავის სფეროში, ე. ი. ეს არის იგივეობა „მე“-სი ცალკე და „არამესი“ ცალკე ანუ, როგორც ს. ლოდაშვილი იტყოდა, „მუდამ თავისი თავის ტოლად“. ასეთი იყო ამ საფეხურის ფიხტე ს. ლოდაშვილის წარმოდგენაში. ჩვენთვის ესაა მთავარი. ამჟამად არ დგება საკითხი — რამდენად სწორად გაიგო ს. ლოდაშვილმა ფიხტეს ის იდეები, რომლებიც მის დროს ძირითადად ცნობილია. ეს შეიძლება ცალკე კვლევის საგანი იყოს და მნიშვნელოვანი პრობლემაც არის, მაგრამ ს. ლოდაშვილის ნააზრევის გაგება შეიძლება ამოდიოდეს იმ სიახლის შემჩნევისაგან, რომელიც ცნობიერების ფილოსოფიის ჩიზიდან გამოსასვლელად ფიხტემ წარმოადგინა, სადაც მოქმედება (წარმოება) ადამიანისა მისი მოთხოვნილების (ამ საფეხურზე სააზროვნო მოქმედების ან მოთხოვნილების) დასაკმაყოფილებლად არის მიმართული. ეს საფეხური რომ არაა სრული — ნათელია; მოვა ჰეგელი და დიალექტიკის, როგორც წინააღმდეგობათა მთლიანობის, ნეგაციის ხაზით გაშლილის, ცნებას განავითარებს, მაგრამ მოძრაობას, მოქმედებას საფუძვლად ცნების თვითმოძრაობას (ნეგაციით განხორციელებულს) დაუდებს და აღამიან-

1 ს. ლოდაშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 31.

2 ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ფიხტეს იგივეობა ($A=A$) არ ესმოდა როგორც მეტაფიზიკური კანონი, როგორც ეს ა. კუთელიას წარმოდგენია (იხ. მისი წინა-დაიტყუება, LXII). ს. ლოდაშვილსაც ასე ესმის ეს კანონი, როცა ამბობს, რომ „ $A=A$ არის დებულება, დაპირისპირება ან შეუღლება“ (ლოგიკა, გვ. 33).

ნის მოქმედების, როგორც წარმოების, ადამიანთა მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისავე მიმართულის, შესახებ სწავლას დიალექტიკური მატერიალიზმის შემქმნელთ დაუტოვებს. ამ დიდ ისტორიულ-ფილოსოფიურ გზაზე ს. დოდაშვილია სადღაც მოთავსებული და ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების ამოცანაა მისი ადგილის აღმოჩენა.

ს. დოდაშვილმა იცის, რომ ახალი არაკანტიანური გზაა საქირო, რომელიც საგნების (ცნებების, რომლებიც საგანთა შედარების სფეროში მუშავდება) „აგებას“ კი არ ეწევა, არამედ მოცემულ საგნებს (და მათ ნიადაგზე ცნებებს) ადარებს ერთიმეორეს. მეორე ამოსავალი უნდა იყოს ადამიანის მოქმედების (სულის წარმოების) ამოსავალ მომენტად მიღება, რომელიც უნდა აკმაყოფილებდეს ადამიანის მოთხოვნას. ს. დოდაშვილს კარგად ესმის ფიქტის დიალექტიკის განსაზღვრულობა, რომ განსხვავებულთა იგივეობა განსხვავების წევრთა „ტოლადობაა“, რომ საგანი უნდა დაჩქარეს „მუდამ ერთ და იმავე საგანად“¹. აშკარაა, აქედან ორი გზა ჩანდა: მოძრაობის, რომლის დასაბუთებაც ფიქტისთან შეუძლებელი გახდა, როგორღაც საქმის ვითარებაში უნდა ყოფილიყო წამოყენებული თვითმოძრაობა ცნებისა — ეს იყო გზა დიალექტიკური იდეალიზმისა. მეორეს მხრივ, ისახებოდა ფართო გაგება ადამიანის მოქმედებისა („წარმოებისა“), როგორც მის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისა და ამის ნიადაგზე ფილოსოფიის პრობლემეტიკის დასმა-გადაჭრისა — ეს იყო გზა დიალექტიკური მატერიალიზმისა.

ს. დოდაშვილი თითქოს არ იცნობდა ჰეგელს, მაგრამ ეს რომ შესაძლებელი ყოფილიყო მისთვის, ის ვერ გაყვებოდა ჰეგელის გზას, რადგან მისი ძირითადი დებულება ცნების, როგორც საგანთა ნიადაგზე მიღებული ნაწარმისა, ძირითადად ეწინააღმდეგებოდა ასეთ შესაძლებლობას. ის ს. დოდაშვილი, რომელიც მის მცირედს, მაგრამ ღრმა წამოწყებათა შემცველ ნააზრევში ვლინდება, ვერასოდეს ჰეგელიანელი ვერ გახდებოდა. თავის გზაზე, რომელსაც შეძლებისდაგვარად მოკლედ გამოვარკვევთ, ს. დოდაშვილი მატერიალიზმის თავისებურ დასაბუთებამდე მივიდა და ამით იგი ერთბაშად ფიქტისაც დასცილდა, როგორც თავის ამოსავალს, და ჰეგელამდეც ვერ წავიდა.

რაც შეეხება მეორე, ზემოთ აღნიშნულ გამოსავალს — დიალექტიკურ მატერიალიზმს, ს. დოდაშვილი უფრო შესაძლებელია ამ გზას აითვისებდა, უკეთესად ადამიანის საწარმოო მოქმედების, როგორც ადამიანის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებელი საშუალების, გზის გაღრმავებული შესწავლის საშუალება ექნებოდა. მაგრამ ს. დოდაშვილი არ ეხება ჰეგელს. ამდენად კანტთან კავშირგაწყვეტილი, ფიქტის ფილოსოფიის სიახლეს დაახლოვებული, ხოლო ჰეგელის სწავლას ვერ ზიარებული, ს. დოდაშვილი დაჩქარეს, რუსეთისა და საქართველოს პირობებში, თავისი თავის ამარა და სცადა დამოუკიდებელი გზით წასვლა. ამ გზის წარმატებაზე ძნელია ლაპარაკი საბოლოო ანგარიშში, რადგან მასზე ს. დოდაშვილის სვლას მალე მოედო ბოლო.

„ლოგიკა“ ს. დოდაშვილის ფილოსოფიურ წარმატებათა გასაგებად გამო-

¹ ს. დოდაშვილი, დას. ნაშ., იქვე.

დგება იმის გამო, რომ მას აქვს წამმდგარებული და აქა-იქ ჩართული ზოგბერთი პრინციპული ხასიათის დებულება. ამის გარდა, „ლოგიკა“ დალაგებულია იმ ახალი პრინციპის მიხედვით, რომელიც გამორკვეულია, როგორც ადამიანის მოქმედების საბოლოო მიზეზების ამხსნელი გარემოება. ამდენად „ლოგიკა“ ფილოსოფიურ ზოგად დებულებათა ანუ კანონის გამოყენებისა ან უფრო სწორად მიყენების ნიმუშია. ამდენად, „ლოგიკის“ დალაგებაში უნდა ნათელი გამოხდარიყო ამ საერთო სავალდებულო კანონის გამოვლენა. ეს კანონები გამოითქმება დებულებით — თეზისით, დაპირისპირებით და შეუღლებით ანუ შეერთებით თეზისისა და ანტითეზისისა. „მოქმედების ამ წესს აქვს — წერს ს. დოდაშვილი — უგამონაკლისო საყოველთაობა და გარდუვალა აუცილებლობა ყოველი მოაზროვნე ადამიანისათვის“¹.

ამ ადგილს მიმატებული აქვს: „მაშასადამე, ეს გონების კანონია“². გაუგებრობა იქნებოდა, რომ ეს მიმატება აზროვნების ისეთ თვისებაზე ლაპარაკობდეს, რომელსაც ან იდეალიზმის ან აპრიორიზმის ხასიათი ჰქონდეს. არ უნდა დაგვაწიფდეს, რომ აქ ლაპარაკია არა აპრიორიზმზე, არა ცნობიერების უპირატესობაზე ყოფიერების მიმართ, როგორც ფილოსოფიის ძირითად საკითხზე, არამედ „მოქმედების წესზე“. ეს წესი ადამიანს, მის აზროვნებას ან რაიმე აზროვნებას არ შეაქვს სამყაროში, ჰაგანთა სფეროში. იგი სამყაროს არსებობის, საგანთა სისტემის ყოფიერების ფაქტის გამომხატველია, ამდენად ეს ობიექტური წესია. „სამყარო — წერს ს. დოდაშვილი — ურთიერთობათა სისტემაა, რომელშიც ყველაფერი... გადაბმულია მიზეზთა და შედეგთა... განუყრელი კავშირით. ყველაფერი ექვემდებარება უცვლელ წესებს. ეს არის უსასრულო ჯაჭვი, რომელიც ერთ საწყისში იწყება და მთავრდება“³. ეს უკანასკნელი მომენტი გამორიცხავს აპრიორიზმის ცნებას. სამყარო, როგორც საგანთა ყოფიერების ფაქტი, წესთა აუცილებელი განუქმებელი არსებობის გამოხატულებაა.

ს. დოდაშვილის აზროვნება მისულია იმ მომენტამდე, სადაც ნათელია, რომ საგანი, რომელზედაც ლაპარაკია, უნდა დაშვებულ იქნეს, რადგან იგი არ გამოიყვანება; გამოყვანითი ცოდნის სფეროს არ ეკუთვნის. ის რაც ძირითადია, არ გამოიყვანება, არ მტკიცდება. იგი არც აპრიორულია, არც აპოსტერიორულია. „იგი არ მოქმედებს სხვანაირად, თუ არა მისი საკუთარი ბუნებიდან გამომდინარე კანონების მიხედვით“. აქ გადაეჯაჭვა ს. დოდაშვილის აზროვნებაში ერთიმეორეს მატერიალიზმისა და დიალექტიკის მომენტი. ს. დოდაშვილი მოითხოვს გარკვეული ძირითადი წესის ძივვე „დაშვებას“ დაუმტკიცებლად, როგორც მატერიალიზმი უშვებს ყოფიერებას, როგორც ამოსავალს, და, მაშასადამე, ყოველგვარი მტკიცების გარეშე; ყოფიერების დამტკიცების ცდა იდეალიზმის ნიშანია. ჰეგელმა სცადა ეს გზა, რადგან თვითმოდრავი ცნების იმედი ჰქონდა, და ნეგატიურის ლოგიკის საშუალებით მოიყვანა მოძრაობაში ყოფიერების ცნება და მისი შინაგანი მოხსნით არყოფიერებამდე მივიდა, საიდანაც

¹ ს. დოდაშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 29.

² უფრო ზუსტად: „გონების კანონი ანუ პრინციპი“ (lex seu principium intellectus), შმ. 30.

³ ს. დოდაშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 14.

ნეგაციის ახალი მიყენებით ქმნადობაზე (Werden-ზე) გადავიდა. ეს იყო ყოფიერების დადგენისა და ყოფიერების დამტკიცების დამთხვევა, რაც აბსოლუტურ იდეალიზმს ნიშნავდა.

ფიხტეს ცნებიდან ამოსულმა ს. დოდაშვილმა შესანიშნავად გაარკვია, რომ ყოფიერება არ მტკიცდება, რომ მისი მხოლოდ „დაშვება“ შეიძლება, მაგრამ თვითნებურად კი არა, არამედ ავრთვეთ აუცილებლად მოქმედებაში, როდესაც ჩვენ ვარკვევთ ჩვენს „მე“-ობას „არა მეს“ საშუალებით და რათა ამ გზით „დავადგინოთ სამყარო (ს. დ.) ჩვენში ან ჩვენთან“. ს. დოდაშვილის თავისებური პოზიცია მდგომარეობს იმაში, რომ მან გაიგო ყოფიერების მტკიცების იდეალისტური ხასიათი და მისი „დაშვების“ აუცილებლობა, მაგრამ ისე, რომ ყოფიერების დაშვებას „გარდუვალი აუცილებლობის“ ხასიათი ექნება მოქმედების გზით დადგენილი. ყოფიერება იგივე სამყაროა „ურთიერთობათა სისტემის“. ეს უქანასკნელი, როგორც ერთხელ უკვე გვითხრა ს. დოდაშვილმა, ურთიერთკავშირთა ჯაჭვია¹. რომ ს. დოდაშვილი მისულია მსოფლიო ყოფიერების დიალექტიკურ წარმოდგენამდე თავისი კავშირებითა და მიმართულებით, იქიდანაც ჩანს, რომ ის აქ განვითარების რკალის ცნებას იყენებს: „ესაა უსასრულო ჯაჭვი, რომელიც ერთ საწყისში იწყება და მთავრდება“ — გვითხრა ს. დოდაშვილმა. აპდენად სამყარო, ყოფიერება როგორც დიალექტიკური მთლიანობა ს. დოდაშვილის აზროვნებაში მატერიალისტურ მომენტს დაუკავშირდა და შეკრა ის მთლიანობა ქვეყნისა, რომელიც ფიხტეს ვერ წარმოდგინა და რომელსაც პეგელმა გვერდი აუარა. ამიტომაც სრულიად შეგნებულად ამთავრებს ამ მსჯელობებს ს. დოდაშვილი დებულებით: „უსასრულოსაკენ მიპყრობილი გონების თვალი მოითხოვს ამ მაღალი ქემპარიტების დაშვებას“. ამის შემდეგ არაა გასაკვირი, რომ „ლოგიკის“ ახალ დალაგებას ს. დოდაშვილი მატერიალისტურად გაგებულ დიალექტიკის ნიადაგზე წარმოგვიდგენს. ჯერ ერთი, ს. დოდაშვილის ამოსავალი წერტილი — მოქმედება და არა შემეცნება უკვე განსაზღვრავდა ლოგიკის დალაგებისას მსჯელობის ცნებებზე ადრე განხილვას. მაგრამ მსჯელობა ისე უნდა იქნეს წარმოდგენილი, რომ მასში მატერიალიზმი და დიალექტიკა ერთნაირად ვლინდებოდეს. ეს მაჩვენებელი და დაჰახასიათებელი იქნება „ლოგიკის“ პრინციპული განხილვისათვის. ს. დოდაშვილს სურს „ლოგიკის“ ახალ დალაგებაში მოგვეცეს ის პრინციპები, რომლებიც მის მიერ გაგებულ ფილოსოფიურ სიმბოლემდე აყვანილ ფორმალურ ლოგიკაში უნდა მოჩანდეს. ესაა მთავარი „ლოგიკაში“ და სწორედ ამას აძლევს ტონს „განსჯის ის ინტერპრეტაცია, რომელსაც ს. დოდაშვილი იძლევა თავისი „ლოგიკის“ დასაწყისშივე“².

ს. დოდაშვილი კარგად არჩევს ერთიმეორისაგან იმ ორ მომენტს, რომელთა განსხვავება ფრიად მნიშვნელოვან გარემოებად არის ცნობილი მეცნიერებაში: გზას, რომლითაც ჩვენ მივდივართ ყოფიერების საგნებისაკენ, იმ გზისაგან, რომლითაც ყოფიერების საგნები მოდიან ჩვენსკენ. ის ამბობს: „ფილოსო-

1 ს. დოდაშვილი, დას. ნაშრ., გვ. 14.

2 „ლოგიკა“, § 1, 2.

ფოსობა ნიშნავს ყურადღება მივაპყროთ თავის თავს, ჩავწვდეთ თავის თავს, რათა გამოვიცნოთ და გავიგოთ თვით ჩვენი თავი და ამ გზით დავადგინოთ სამყარო ჩვენში და ჩვენთან“¹. მაშასადამე, მეოთხი, გზა ჩვენგან, ჩვენი გონებიდან ამოსვლაა და ამ გზით მივიღივართ „იმისაკენ, რაც ჩვენ არ გვეკუთვნის“. მაშასადამე, ის, რაც „ჩვენ არ გვეკუთვნის“, ყოფიერების საგანთა სფერო ჩვენგან დამოუკიდებელია. ჩვენ რომ ჩვენგან, ჩვენი თავიდან ვიწყებთ, ეს არ ნიშნავს, რომ სინამდვილე, სამყარო ჩვენზეა დამოკიდებული. ეს მხოლოდ მეოთხი, რომლის გარეთ, ე. ი. ადამიანისა და მისი ცნობიერების გარეთ, ფილოსოფოსობა არაა. ამ განცხადებით ნათქვამია, რომ ის, საითაც ჩვენ მივიღივართ, ჩვენი გონებისაგან (ცნობიერებისაგან) დამოუკიდებელია, მას არ ეკუთვნის. პირიქით, ჩვენი გონების, როგორც მოქმედების, მიმართულება დამოკიდებულია საგნისაგან, მისი მოქმედებისაგან ჩვენს გრძნობაზე, რადგან, მართალია, ჩვენ საკუთარი ცნობიერებით ვიწყებთ, მაგრამ ეს გამოწვეულია საგანთა მოქმედებისაგან ჩვენს გრძნობებზე. „გრძნობებზე ამა თუ იმ საგნის ყოველი მოქმედების დროს სული მიმართავს მიღებულ შთაბეჭდილებებს... განსხვავებს თავის თავს მოქმედი საგნისაგან და, ასე ვთქვათ, უმზერს მას“².

ამ გზით იშლება შეგრძნებათა საშუალებით, რაც საგნების მოქმედების შედეგი, მრავალგვარობაა, რომლის საწინააღმდეგო მოვლენას წარმოადგენს ერთიანობა. განსჯის ამოცანაა მრავალგვარობისა და ერთიანობის შეერთება. აქედან ამოსული ს. დოდაშვილი გადაჭრით მიდის ყოფიერებისა და დიალექტიკის პრობლემათა კავშირისაკენ. აქ ყველაზე დამახასიათებელია ს. დოდაშვილის განცხადება, რომ „შემეცნება... არის ერთი საგნის მეორის საშუალებით განმსაზღვრელი“, რადგან საგნის მეორე საგნის საშუალებით შემეცნება არის შემეცნების დიალექტიკური გაგება, სადაც საგანთა დაპირისპირებით ზორციელდება შემეცნება. ამისათვის კი ს. დოდაშვილის აზრით შემეცნება (ცნობიერება) „გულისხმობს: 1) იმ არსების მყოფობას, რომელიც იცნობს თავის თავს, ანუ შეიცნობს; 2) შეცნობადი საგნის მყოფობას; 3) მათი ურთიერთდაპირისპირებას“³.

აქ პირველი ორი მომენტი ყოფიერებაზე ანუ მყოფობაზე ლაპარაკობს, მაგრამ იქვე, ქვემოთ ირკვევა, რომ ლაპარაკია შემეცნებასა და შესამეცნებელზე ანუ ს. დოდაშვილის ტერმინებით — შეცნობასა და შესაცნობზე. „დაპირისპირება“, რომელზედაც შემდეგ მოგვითხრობს ავტორი ცალკე, და თვითარსი „მომენტი კი არაა, არამედ ამ ორი მომენტის დაპირისპირებაა, ე. ი. „შეცნობა“ და „შეცნობადად“ დაპირისპირებული და ეს თვით მათ „მყოფობაშია“ მოცემული, რადგან თავისი თავის შეცნობა „შეცნობადს“ გულისხმობს, რადგან ერთი უმეორეოდ არაა. მაგრამ ს. დოდაშვილმა დაპირისპირების მომენტი ცალკე გაიტანა მესამე მომენტად, რაც არ იყო სწორი, რადგან, როგორც ითქვა, დაპირისპირებული პირველი ორი მომენტია, რომლებიც, მით რომ განსხვავდე-

¹ „ლოგიკა“, გვ. 11.

² „ლოგიკა“, გვ. 28.

³ „ლოგიკა“, გვ. 29.

ბიან, ერთიმეორეს საჭიროებენ, რადგან ამ ერთიანობით ან მთლიანობით მყოფობენ: „შეცნობა“ არის იმდენად, რადგან არის „შეცნობადი“. ს. ლოდაშვილს რომ ეს გაეგო, ე. ი. რომ შეცნობა და შეცნობადი მათი დაპირისპირებით მყოფობენ, რადგან ერთია ის და იმის გამო, რაც არ არის მეორე, მაშინ ის მივიდოდა დიალექტიკის იმ სახის გაგებამდე, რომელიც წინააღმდეგობათა მთლიანობაში ვლინდება. ეს ს. ლოდაშვილს არ შეეძლო პირობების მიხედვით.

იმის გამოა, რომ მესამე მომენტი, რომელიც ცალკე დაპირისპირებად არის აღიარებული, როდესაც გადატანილ იქნა დიალექტიკის ენაზე, აღნიშნულ იქნა ს ი ნ თ ე ზ ი თ, რაც აშკარა წინააღმდეგობაა. მართლაცდა, თუ „შეცნობა“ თეზისია (thesis, როგორც წერს ს. ლოდაშვილი) და „შეცნობადი“ ანტითეზისი, მაშინ „დაპირისპირება“ არ შეიძლება იყოს „შეუღლება ანუ შეერთება“ (synthesis). აშკარაა, რომ ამ შეუსაბამობაში რაღაც საგულისხმო ვლინდება: ხომ არ შეეძლო ისეთ გონებააზხვილ მოაზროვნეს, როგორიც უდავოდ იყო ჩვენი ავტორი, ეთქვა, რომ „დაპირისპირება“ არის „შეუღლება“ ისე, თუ მას არ უტრიალებდა აზრი, რომ „დაპირისპირება“ არის „შეუღლება“ არა ფორმალ-ლოგიკურად, რომელსაც საწინააღმდეგო ნიშნების ერთი მოვლენის მიმართ შეერთება თავისი არსებით არ შეეძლო, არამედ დიალექტიკურად. ს. ლოდაშვილმა ძალიან კარგად იცის ფორმალური ლოგიკის დებულება — „წინააღმდეგობრივი ნიშნები არ შეიძლება იმყოფებოდეს ერთსა და იმავე საჯანსო, ანტიტონ ერთ ქვემდებარეში თანაარსებული თვისებები უნდა თანხმობადნი იყვნენ ერთმანეთთან“¹.

ეს გასაგებია: ს. ლოდაშვილმა იცის, რომ ამ მსჯელობისას ის ფორმალური ლოგიკის ნიადაგზე დგას და ამიტომაც პრედიკაციისათვის „თანხმობიან თვისებებს“ ეძებს. მაშასადამე, იქ, სადაც, როგორც ზემოთ იყო, დაპირისპირებულთა შეერთება უნდა მოხდეს, ფორმალური ლოგიკის ნიადაგი დატოვებულია და მეტის ანუ ნაკლების შეგნებით ს. ლოდაშვილი დაპირისპირებულთა „შეერთებაზე“ ლაპარაკობს, ანუ, მისივე ფორმალ-ლოგიკურ ენაზე რომ ვთქვათ, „დაპირისპირებულთა“ შეთანხმებას გულისხმობს. ძნელია, ცხადია, იმის თქმა, რომ ს. ლოდაშვილს გათვალისწინებული ჰქონდა ამ მომენტში დაპირისპირებულთა ანუ წინააღმდეგობრივთა ერთიანობა („შეერთება“) თვით წინააღმდეგობასა ანუ დაპირისპირებაში, მაგრამ, უშეგბდა რა დაპირისპირებისა და შეერთების გაიგივებას, ს. ლოდაშვილი ვეღარ რჩებოდა დიალექტიკის განვითარების ფიქტეს საფეხურზე და გამოსავალს ეძებდა. ს. ლოდაშვილი ხედავდა, რომ შეერთება და დაპირისპირება როგორც ერთი და იგივე უნდა გამოსულიყო (ან იგივეობა, ან ერთიანობა), და მისთვის ასეთი გადაწყვეტის საჭიროების შეგნება მაშინაც მნიშვნელოვანია, თუ მას ამის შესაძლებლობა გააზრებული არ ჰქონდა.

არც იმის თქმა შეიძლება, თითქოს ს. ლოდაშვილს არ ჰქონდეს ერთგვარი აზრი დაპირისპირებულთა შორის ისეთი დამოკიდებულებების შესახებ, რადესაც მათი მთლიანობა როგორც მათი მყოფობის, ისე შემეცნების საშუალება

¹ „ლოგიკა“, გვ. 32.

იყოს. ს. დოდაშვილის შემეცნების განმარტება ამის მაჩვენებელი უნდა იყოს. ის მართლაც წერს „შემეცნებაც აგრეთვე ცნობიერია, მაგრამ ერთი საგნის მეორის საშუალებით განმსაზღვრელი“¹. ცნობიერება აქ, როგორც ითქვა, მეთოდია, გზაა, რაც ნიშნავს, რომ აზროვნება, ფილოსოფოსობა, შემეცნება ჩვენი იწყება, მაგრამ იგი არის „როგორც განსხვავება თავის თავისა საგნებისაგან“, ისე „თვით საგნებისა ერთმანეთისაგან“². არა, როგორც ჩვენი თავის განსხვავება „იმისაგან რაც ის არ არის“, მას „არ ეკუთვნის“, არის ამ გზით ნათელყოფილი, ისე საგანთა დამოკიდებულება — კიდევ მეტი: ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს დაპირისპირებასა და დაპირისპირებულთა „შეერთებასთან“.

აქ აშკარად ჩანს ს. დოდაშვილის მიერ ცოდნა „მყოფობის“ იმ ორი სფეროშია, რომელთაგან ერთი უფრო ახლოა ჩვენს თავთან, მეორე კი უფრო დაშორებულია. ერთი თვით ცნებებების ბუნებასთანაა დაკავშირებული, მის მოქმედებასთან, რომელიც თავისი თავის საგნებისაგან განსხვავებაში გამოიხატება მით, რომ ცნობიერება განასხვავებს თავის თავში იმას, რაც მას ეკუთვნის და რაც არ ეკუთვნის, ე. ი. შეგვიძლია ამ გზით „და ვ ა დ გ ი ნ ო თ ს ა მ ყ ა რ ო ჩ ვ ე ნ შ ი და ჩ ვ ე ნ თ ა ნ“³. ეს განსხვავება უდავოდ მიუთითებს, რომ ს. დოდაშვილს ნათლად ჰქონდა წარმოდგენილი ორი სფერო „დაპირისპირებულთა“ და მათი „შეერთებისა“, ე. ი. ორი წყება დიალექტიკისა — ისეთი, სადაც ყოველივე დგინდებოდა ჩვენი და ჩვენთვის და მეორე ჩვენი, მაგრამ საგანთათვის. იდეალიზმი მოხსნილია ორივე შემთხვევაში, რადგან „ჩვენში დადგენილი“ იგივე სამყაროა, მის დაპირისპირებაში მოცემულობით, ხოლო მეორე დამოუკიდებელი, ობიექტური სამყაროა საგანთა დაპირისპირებითა და „შეერთებით“.

ს. დოდაშვილი არ ხმარობს მოგვიანო, ჩვენს ტერმინებს, მაგრამ აშკარაა, რომ ის აქ დიალექტიკის ორგვარ მხარეზე ლაპარაკობს: სუბიექტურ და ობიექტურ დიალექტიკაზე. ამ შემთხვევაში არ უნდა შეგვეზინოს ტერმინების უქონლობამ, თუკი აზრის მიმდინარეობა ისეთია, რაც ამ ტერმინების განვითარებულ გამოყენებაში იგულისხმება. ორი მომენტი — ერთიმეორისაგან აშკარად განსხვავებული — შემეცნება, როგორც საგნით საგნის განსაზღვრა, და საგანთა დაპირისპირების განსხვავება ჩვენში (სუბიექტში) და ჩვენთან (ობიექტში) შეუწყველად მიუთითებენ იმას, რომ, მიუხედავად განვითარების დონის შეზღუდულობისა, ს. დოდაშვილი მაინც აქცევს ყურადღებას დიალექტიკის განვითარების იმ მომენტებს, რომლებიც ამ განვითარებამ შემდეგ საფეხურებზე გაიარა.

არის აქ საშიშარი მოდერნიზაცია ან განდიდება ჩვენ მიერ ჩვენი მოაზროვნება? არა, რადგან აქ საქმე ს. დოდაშვილში კი არაა, არამედ განვითარების იმანენტურ ლოგიკაში, რომელსაც ს. დოდაშვილი ისევე ემორჩილებოდა, როგორც სხვა ყოველი სათანადოდ მომზადებული მოაზროვნე.

¹ „ლოგიკა“, გვ. 29.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 11.

ერთი საგნის მეორის საშუალებით განსაზღვრება ნიშნავს საგანთა შორის კავშირის, მიმართებისა და გადასვლების დადგენას, რაც დიალექტიკის განვითარებული სახის გამოხატულებაა. ს. დოდაშვილი დაადგა ამ გზას და თუმცა, ფიხტეს ამოსავლით განსაზღვრული, იგი შორს ვერ წავიდა ამ გზაზე, მაგრამ მიმართულება სწორი აირჩია. აქ საძიებელია მხოლოდ ის, რომ თუ მას ჰეგელის დიალექტიკის გაელენა არ განუცდია, საიდან მივიდა იგი „შეერთების“ იმ გაგებამდე, რომელიც დაპირისპირებულთა შეერთება მარტო კი არაა, არამედ დაპირისპირების საშუალებით შეერთება, ანუ ერთი საგნის მეორე საგნით განსაზღვრა?¹ ამ საკითხს დამატებითი ძიება ესაჭიროება: არსებითად. განმასხვავებელი ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური საქმისა არის ის, რომ ის არ აშორებს ერთიმეორისაგან მყოფობასა და დიალექტიკას. ჩვენ ვნახეთ, რომ დაპირისპირებულთა განსაზღვრებებში ს. დოდაშვილმა მთავარ მომენტად მყოფობა (ყოფიერება) წარმოიდგინა². უპირველესი მოქმედება — თავისი თავის შეცნობა ს. დოდაშვილის აზრით „გულისხმობს“ იმ არსების მყოფობას, რომელიც ასეთ შეცნობას აწარმოებს. ეს ერთი მომენტი, როცა მყოფობა დიალექტიკის უწინარესია: ასევე „გულისხმობს“ დიალექტიკა, ე. ი. „დაპირისპირებულთა შეერთება“, „შეცნობადი საგნის მყოფობას“. ეს იმას ნიშნავს, რომ დიალექტიკა — სუბიექტური თუ ობიექტური, ჩვენი ტერმინებით რომ ნათელვყოთ ს. დოდაშვილის აზრები, ერთნაირად „გულისხმობს“ მყოფობას. მასასადამე, დიალექტიკა, ანუ, ს. დოდაშვილის თქმით, „დაპირისპირებულთა შეერთება“ „გულისხმობს მყოფობას“. აქ ერთი კიდევ ნათელია, რომ მყოფობა არ მტკიცდება საზოგადოდ და, მასასადამე, არ მტკიცდება დიალექტიკურადაც. ამით ს. დოდაშვილმა აშკარად გვაჩვენა მისი ღრმა შეგნება მყოფობის (ყოფიერების) იმ მხარისა, რომელიც მატერიალისტური თვალსაზრისით იგულისხმება, რომ მყოფობა, როგორც ის ამბობს, იგულისხმება დიალექტიკისათვის და არ მტკიცდება მისი საშუალებით. ამით ს. დოდაშვილმა, როგორც ეს სრულიად ნათელია დოკუმენტალურად, მოსკრა ის გზა, რომელზედაც ჰეგელმა სცადა, როგორც ზემოთაც აღინიშნა, მყოფობის (ყოფიერების) დიალექტიკური დასაბუთება. ჩვენ არავინ არ გვავალებს და ვერც დაგვავალებს ეს დიდი ისტორიულ-ფილოსოფიური ფაქტი არ აღვნიშნოთ, რომ საკითხის ასეთი დაყენებით და გადაჭრით ს. დოდაშვილი არა მარტო აშკარად დადგა მატერიალისტურ პოზიციასზე, არამედ მან — ს. დოდაშვილმა, შეითვისა რა ეს ყველაფერი ფიხტეს აზრიდან კანტის პოზიციის საწინააღმდეგოდ, თვითონ ფიხტესთანაც გაწყვიტა კავშირი წინააღმდეგობათა მთლიანობის — „დაპირისპირებულთა შეერთების“ საკითხში და, ეს მთავარია, დიალექტიკის განუწყვეტელი კავშირი მატერიალიზმთან, რაგონადაც დიალექტიკა გულისხმობს „დაპირისპირებულთა მყოფობას“ და არა ამტკიცებს მას. უკანასკნელი მომენტით ს. დოდაშვილმა მონახა თავისი გზის ჰეგელიდანაც დამოუკიდებლობა.

ამრიგად, ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ ზოგადი ფილოსოფიური ელემენ-

1 რაღაც ამის მაგვარი იხმის ი. შადის „ლოგიკაში“, რომელსაც ქვემოთ შევეხებით.

2 „ლოგიკა“, გვ. 29.

ტების გარჩევამ მიგვიყვანა ორი გარემოების ნათელყოფამდე: დიალექტიკა ძირითადი კანონია აზროვნებისა და მოვლენების და დაპირისპირებულნი, რომელთა შეერთება ქმნის დიალექტიკის შინაარსს, „გულისხმობს“ დაპირისპირებულთა მყოფობას. აქედან ნათელია, რომ ს. დოდაშვილი, თელის რა საგანთა მყოფობას დიალექტიკისაგან ნაგულისხმევად, აერთებს დიალექტიკასა და მატერიალიზმს.

პირველი კითხვა, რომელსაც ბადებს ასეთი შესაძლებელი დასკვნა ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ ზოგადი ფილოსოფიური დებულებებიდან, მდგომარეობს შემდეგში: როგორ უნდა შეეგუოს ზემოთ მიღებული დასკვნა, რომ დიალექტიკა „გულისხმობს“ მყოფობას, თუ „აზროვნების საყოველთაო და აუცილებელი კანონები მხოლოდ გონებაში შეიცნობა a priori“? ს. დოდაშვილის ამ განცხადებას, რომ აზროვნების აუცილებელი კანონები, — რომლის ქვეშ ის საბოლოო ანგარიშში „დაპირისპირებულთა შეერთების“ კანონებს გულისხმობს, — „მხოლოდ გონებაში შეიცნობა a priori“ და აზრთა ასეთი წყობის ნათელსაყოფად კანტის შეხედულების მოშველიება ს. დოდაშვილის მიერ — რომ „მხოლოდ ცდით შემოსაზღვრული ლოგიკა, კანტის შენიშვნით, ისევე უაზრო იქნებოდა, როგორც მართო ცდაზე დამყარებული ზნეობის ფილოსოფიაც“ — შეიძლებოდა საბაზი გამხდარიყო ს. დოდაშვილის შეხედულებათა კანტიანურად აღიარებისათვის. ეს მით უმეტეს, რომ ამის შემდეგ ჩვენი ავტორი აყენებს, როგორც ერთ-ერთ ისტორიულ დებულებას, შემდეგს: „კრიტიციზმმა გასწმინდა, დაამყარა ამ მეცნიერების (ლოგიკის — შ. ნ.) საფუძვლები და გამოიჯნა მისი დარგი“².

ჯერ ერთი, კანტის ზოგიერთ შემთხვევაში მოხსენიება არ ნიშნავს კანტიანელობას. მეორე ისაა, რომ ს. დოდაშვილი ფიხტეს დებულებებიდან ამოდის და ფიხტე კი კანტის მახლობელი მოაზროვნე იყო, როგორც აღინიშნა, და, ბუნებრივია, რომ ფიხტეთი გაშუალებული ზოგი მომენტი შემორჩა ს. დოდაშვილთანაც. მაგრამ ყოველ მოაზროვნეს ახასიათებს მისთვის სპეციფიური მომენტი და უკეთეს ეს მომენტი არაა გაზიარებული რომელიმე მოაზროვნის მიერ, იგი მის მიმდევრად არ ჩაითვლება. ჩვენ უკვე კარგად ვიცით, რომ ეს ეხებოდა ცნებების (და მოვლენების) გონების მიერ აგებვის მომენტს, რასაც საფუძვლები ჩაუყარა კანტის ტრანსცენდენტალიზმმა; აქედან — გონება აღგენს კანონებს საგანთათვის. ეს ძირითადი კვანძი იდეალიზმისა უარყოფილია ს. დოდაშვილის მიერ. ეს ნათლად დადგინდა მთელი იმ ანალიზით, რომელიც ჩვენ მისი „ლოგიკის“ ფილოსოფიურ საფუძველს გავუკეთეთ.

ს. დოდაშვილს ეს საკითხი კი არ აინტერესებს გონებაზე მსჯელობის დროს, არამედ „საერთო ვარგისობა“ ანუ „აუცილებლობა“ აზროვნების ძირითადი კანონისა. „კანონი ანუ პრინციპი გონებისა“³, რომელზედაც ლაპარაკობს ს. დოდაშვილი, ესაა „გონების კანონი“ დიალექტიკის ელემენტების შემცვე-

¹ „ლოგიკა“, გვ. 18.

² იქვე, გვ. 19

³ „lex sive principium intellectus“, „ლოგიკა“, გვ. 30.

ლი; აი ეს წესია ის წესი, რომელსაც „აქვს უგამონაკლისო საყოველთაობა და გარდაუვალი აუცილებლობა ყოველი მოაზროვნე ადამიანისათვის“. ისინი რომ ემპირიულად არ მიიღებენ, ეს კანტმა დაამტკიცა მით, რომ ასეთი მიღებების გზა შეიძლება იყოს ცდა, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ უზრუნველყოფს აუცილებლობას და საყოველთაობას. მაგრამ თავის ლოგიკისტურ აზროვნებაში კანტი შესატყვისად მსჯელობდა და იმაზე მეტს ამტკიცებდა, ვიდრე საჭირო იყო, და მან მხედველობიდან გაუშვა ის, რაც დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა გააიგო და გამოიყენა ჰეგელის მოძღვრების — ყოველი ნამდვილის გონიერების შესახებ — გადამუშავების გზით. ამ ნიადაგზე შემუშავდა ისეთი მნიშვნელოვანი თეზა, როგორცაა ისტორიული აუცილებლობის შემცველი სწავლა.

ს. დოდაშვილმა იცის ფაქტი გონების (როგორც ცნობიერების) მოქმედების, რომელშიც „მე“, „არამე“ და მათი შეერთება განუუქმებელი ფაქტია, მაგრამ ეს წესი ანუ კანონი ამ ფაქტიდან კი არ გამოიყვანება, არამედ რაღვენდაც არსებობს გონება და მისი მოქმედება, როგორც ფაქტი, იძენდა უკვე იმ თავით არსებობს ასეთი კანონი, როგორც „გარდაუვალი აუცილებლობა“. საქმის ასეთი გაგება არ ნიშნავს იდეალიზმს, რადგან გონების კანონი, როგორც ასეთი, „გონებაში შეიცნობა a priori“, მაგრამ იგი უკვე გულისხმობს „დაპირისპირებულთა“ მყოფობას¹. მატერიალიზმი აპრიორიზმის შიშით ვერ იქნება მოხსნილი ს. დოდაშვილის ნაზრევეში, რადგან ამ აპრიორული წესის დადგენისათვის საჭიროა, როგორც აუცილებელი წინამძღვარი, რომელიც „იგულისხმება“ — დაპირისპირებულთა მყოფობა. ამდენად, ეს მომენტი წაუქცეველია ს. დოდაშვილის ნაზრევეში და დიალექტიკისა და მატერიალიზმის შეერთება მის ნაზრევეში ურყევე ჩიება, რა რიგ საეჭვო, იდეალისტური ფორმულირება არ უნდა იჩინდეს თავს ვეებერთელა ფილოსოფიური წამოწყების ახალგაზრდა ავტორის ნაწერში.

კიდევ რომ დავუშვათ, რომ ს. დოდაშვილმა მიიღო ამოსასვლელ მომენტად ფიხტეს „მოქმედების“ ფილოსოფია, მაინც მაშინვე გასწყვიტა მასთან კავშირი და მატერიალიზმს დაუკავშირა „დაპირისპირებულთა შეერთების“ ძირითადი წესი მის სუბიექტურ (ცნობიერებისათვის) და ობიექტურ (საგანთა) განასერში. ეს ნიშნავს, რომ ს. დოდაშვილმა დამოუკიდებლად აღმოაჩინა დიალექტიკის მატერიალისტური გადამუშავების საჭიროება და შესაძლებლობა?

რა თქმა უნდა, არა. აზროვნების ისტორიას, როგორც იდეოლოგიასა და საზოგადოებრივი განვითარების უკუფენას, ისეთივე აუცილებლობის კანონები წარმართავს, როგორც თვით მის დასაყრდენ საზოგადოებრივ ვითარებას. არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა არ ჩნდება მანამდე, სანამ არ დამდგარა საამისო პირობები². ვერც ს. დოდაშვილს ფილოსოფიური საქმე დადგებოდა ისტორიაზე მაღლა და შექმნიდა იმ დროს შეუძლებელ საქმეს. დიალექტიკურ მატე-

¹ „ლოგიკა“, გვ. 23.

² Философские системы не стоят выше истории — ვწერდით ჩვენს ნაშრომში, „Вопросы философии“, Москва, 1913, № 115.

რიალიზმს ფართო მემკვიდრეობა გააჩნდა თავის განკარგულებაში, რომლის-თვის გერმანული კლასიკური ფილოსოფია მხოლოდ ერთი ელემენტთაგანი იყო. ამ უკანასკნელის მხოლოდ ფიქტურული საფუძველი გამოიყენა ს. დოდაშვილმა და ჰეგელის კვალი მის ნააზრევს ოდნავ ამჩნევია („საგნის საგნით შემეცნება“). ყოველად შეუძლებელია დავუშვათ, რომ ყოველივე მისაბაძი ნიმუშის გარეშე ს. დოდაშვილს, თუნდაც დასავლეთის ფილოსოფიის მე-19 საუკუნის პირველ მესამედის სიმბოლურ მდგომარეობაში, შესძლებოდა დიალექტიკისა და მატერიალიზმის შეერთების აზრი გაჩენოდა. ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევას აქ დიდ და თავსამტკრვე საკითხთან აქვს საქმე. ცხადია, რომ აზრი დიალექტიკისა და მატერიალიზმის შეერთებისა ანუ „დაპირისპირებულთა შეერთებისათვის“ მათი „მყოფობის აუცილებლობა“ არ შეიძლება თავისთავად დიალექტიკურ მატერიალიზმად ჩაითვალოს იმ მნიშვნელობით, როგორც ეს შემდეგ შემუშავდა. მაგრამ თუ ავით საკითხი იხსნება ამ მიმართულებით, იგი მანაც რჩება თვით იმ ფაქტის ახსნის საკითხების თვალსაზრისით, საიდანაც აიღო ასეთი შეერთების შეგნება ს. დოდაშვილმა. ის, რასაც ვ. ი. ლენინი გვეტყვის დიალექტიკის იდეალისტური და მატერიალისტური მხარეების შეგუებაზე, როგორც „საკვირველ ფაქტზე“ — სხვა ამბავია, გაცილებით უფრო მაღალ საფეხურზე განვითარებისა, მაგრამ ეს არ უქმნებს იმ ფაქტს, რომ ამ გარემოებასთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე ფაქტი დიალექტიკისა და მატერიალიზმს შუა კავშირის დანახვის აღრინდელ, უფრო მარტივ ფორმაში გაგებას და ახსნას მოითხოვს. ეს მით უფრო აუცილებელია, რომ თვით ფაქტი ასეთი შეერთებისა დოკუმენტალურად დადასტურებულია ს. დოდაშვილის ნაწერით.

დიალექტიკისა და მატერიალიზმის საკითხი ასეთი თუ ისეთი სახით, როგორც ქართული ფილოსოფიის მთელი მანძილის განხილვამ გაარკვია, ყოველთვის იყო მისი ყურადღების ცენტრში. ჩვენ უკვე კარგად ვიცით, რომ პეტრე იბერის (ფაქედო-დიონისეს) ნააზრევში მკიდრო კავშირი იყო დადგენილი დიალექტიკის განვითარებასა და პანთეისტურ მატერიალიზმს შუა. ღმერთი და ქვეყანა, რომელზედაც დროის პირობების მიხედვით (მე-5 საუკ.) იყო ლაპარაკი, როგორც ფილოსოფიის მთავარი საკითხების შესახებ, არ იყო ერთმეორისაგან გათიშული: ღმერთი იდგა ქვეყანაში და, პირიქით, ქვეყანა ღმერთში. ხოლო ღვთაების ცნებას მხოლოდ პეტრე იბერმა მიუყენა უარყოფით თეოლოგიაში ნეგატიურის დიალექტიკა, როგორც ახალი, უფრო მაღალი საფეხური დიალექტიკისა¹. მართალია, ს. დოდაშვილი, დოკუმენტალური მონაცემების მიხედვით, თითქოს არ იცნობდა პეტრე იბერის ფილოსოფიურ საქმეს, მაგრამ არსებობს საბუთი, რომ ის საკმაოდ კარგად იცნობდა იონანე პეტრიწის, რომელიც ერთგვარ წყაროს წარმოადგენს პეტრე იბერის შეხედულებათა გასაცნობად, კერძოდ, დიალექტიკისა და მატერიალიზმის საკითხებში². ის მკირედი ცნობა,

1 შ. ნ უ ლ ბ ი ძ ე, ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები, „მნათობი“, 1956, № 11.

2 იხ. ზემოთ, თავი „იონანე პეტრიწის ფილოსოფიური წინამორბედნი“.

რომელიც გვაქვს ს. დოდაშვილის მიერ ქართული ფილოსოფიური წარსულის ცოდნისათვის, შესაძლებელს ჰყოფს ვიფიქროთ, რომ იგი საკმაოდ კარგად იცნობდა იოანე პეტრიწს, რის გარეშე ასეთი წინდახედული და დინჯი მოაზროვნე, როგორც იყო ს. დოდაშვილი, თავის აზრს იოანე პეტრიწის „ნამდვილი ფილოსოფოსობის“ შესახებ უაღრესად დადებითი ფორმით არ იტყობდა¹.

ასეთია ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ ფილოსოფიური საფუძვლების მონაცემები. ისინი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მოკლე მიმოხილვა, რომელიც ჩვენ მას გავუყუეთ, გამართლებულია მხოლოდ ქართული ფილოსოფიის ზოგადი კურსის ფარგლებით. ს. დოდაშვილი კიდევ ელის თავის მკვლევარს, მაგრამ „ლოგიკის“ ფილოსოფიური მომენტები მისთვისაც წამყვანი იქნება.

როგორც ითქვა, ს. დოდაშვილის მოკლე სიტოცხლის შემდეგ ჩვენ ხელთ გვაქვს მისი „ლოგიკის“ გარდა ნაშრომი „ლოგიკის მეთოდოლოგიისათვის“. ეს ნაშრომი არაა დამოუკიდებელი ნაშრომი და თავდაპირველად „ლოგიკის“ ნაწილი, სახელდობრ „გამოყენებითი ლოგიკის“ დაგვარი რამ უნდა ყოფილიყო. შეიძლება გაიჩქვეს, რომ ს. დოდაშვილმა ეს ნაწილი „ლოგიკისა“ დაწერა „ლოგიკის“ ტექსტთან ერთად, მაგრამ როცა მისთვის ნათელი გახდა, რომ წმინდა „ლოგიკისათვის“, როგორც ფილოსოფიის კურსის (სისტემის) პრინციპიალურ-თეორიული ნაწილისათვის, უკეთესი იქნებოდა გამოყენებითი ნაწილის ჩამოშორება, მან დაბუჯდა „ლოგიკა“ იმ სახით, როგორც ვიცნობთ. ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ შედარებას ფიხტეს მოწაფის იოანე შადის ნაშრომთან შეუძლია ამ საკითხის გარკვევაში დაგვეხმაროს². ყოველ შემთხვევაში, იოანე შადის „ლოგიკის“ სათაურის დაყოფა „წმინდა ლოგიკად“ (*logica pura*) და გამოყენებით ლოგიკად (*logica applicata*) უმნიშვნელო არ უნდა იყოს³.

რაც შეეხება „რიტორიკას“, მას უდავოდ დიდი მნიშვნელობა აქვს ს. დოდაშვილის, როგორც მწიგნობარ-მოაზროვნის, ინტერესთა წრის გამოსარკვევად, მაგრამ პირდაპირი კავშირი ძირითად ფილოსოფიურ პრობლემატიკასთან არა აქვს.

ს. დოდაშვილის „ლოგიკა“ ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური საქმის თვალსაზრისით, უპირველეს ყოვლისა, მნიშვნელოვანია მისი საერთო ფილოსოფიური დებულებებით. რამდენადაც ამ დებულებებმა განსაზღვრეს „ლოგიკის“ აღნაგობა და ხასიათი, ამდენად ჩვენ ეს ფილოსოფიური დებულებანი მოვაქციეთ ყურადღების ცენტრში. რა თქმა უნდა, პატარა საქმე არაა „ლოგიკის“ თავიდან ბოლომდე აზროვნების კანონის — ე. ი. დამირისპირებულთა შეერთების წესით გამართვა, მაგრამ ეს შესანიშნავი ცდა დემონსტრაციაა დიალექტიკური მეთოდის ფიხტეანური საფეხურის მიყენებისა ფორმალური ლოგიკის მოძღვრებათაღმი. ფიხტესა და დოდაშვილს შუა აქ ფიხტეს მიმდევარი იოანე

1 „სალიტერატურო ნაწილინი ტფილისის უწყებათანი“.

² Ioannes Schad, Institutiones philosophiae Universae, tomus primus, logicam puram et applicatam complectens, Charkov, 1812.

³ ამ საკითხის შესახებ შეად. ა. ქუთელიას და თამარ კუკავას დასახელებული ნაშრომები.

წადი დგას. ამდენად, ს. დოდაშვილის მიერ ფორმალური „გონების კანონის“ დღაგების ნაირობა ძირითადად იმავე გზით მიდის.

ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ შინაარსის გადმოცემა საკმაოდ კარგადაა შესრულებული სხვადასხვა მოცულობით ქართულ ფილოსოფიურ ისტორიოგრაფიაში. სიახლე, რომელიც ს. დოდაშვილის „ლოგიკას“ ახასიათებს, ჩანს ამ ნაშრომებში¹. ამიტომ ს. დოდაშვილის „ლოგიკაში“ პრინციპულ-ფილოსოფიურ დებულებათა ანალიზის შემდეგ ჩვენ მიზანწინააღმდეგედ დავინახეთ ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ იოანე შადის „ლოგიკასთან“ მოკლე შედარებითი განხილვა. ეს განხილვა გვაჩვენებს, რას ემყარებოდა ფიხტეს მოძღვრებიდან ს. დოდაშვილი და რა იყო ის დიდი თავისებურება, რომელიც ასხვავებდა მას ფიხტეშადისაგან.

4. ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური იდეების წარმოშობი

სოლომონ დოდაშვილის ნააზრევი თავის სიღრმითა და გამწეობით, როგორც ვნახეთ, იმდენად დიდია, რომ ორგზის იპყრობს ჩვენს ყურადღებას: ერთის მხრივ, ის თავისთავად არის განსაკუთრებული მოვლენა მე-19 საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიაში საერთოდ როგორც აღმოსავლეთით, ისე დასავლეთით, რაც წინა პარაგრაფში აღინიშნა. მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში, რომელსაც მიეკუთვნება კლასიკური იდეალიზმის შექმნა, ამ იდეალიზმის მატერიალისტური გადამუშავების ცდა დიალექტიკის ნიადაგზე ჩანს, მართალია მხოლოდ საწყის ფორმაში, მხოლოდ ს. დოდაშვილის ფილოსოფიურ საქმეში. ფოიერბახის შემობრუნება თეოლოგიიდან მატერიალისტური ფილოსოფიისაკენ უფრო გვიან, 1839 წ., ე. ი. ს. დოდაშვილის გარდაცვალების შემდეგ მოხდა².

მეორეს მხრივ, ფილოსოფიური აზროვნების ის სიმაღლე და სიღრმე, რომელიც მოცემულია მე-19 საუკუნის პირველ მესამედში მოქმედი მთაწარისის ს. დოდაშვილის, უხანოზის გამო, მცირე ნაწერებში, შეუფერებელი ჩანს იმ საზოგადოებრივად არც ისე ბრწყინვალე ყოფიერებაში, როგორსაც წარმოადგენდა საქართველო, რომელსაც ჯერ კიდევ არ ჰქონდა სავსებით ათვისებული ახალი ვითარების დადებითი მხარეები.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიაზე, როგორც ერთ-ერთ შესაძლებელ წყაროზე ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური საქმის გასაგებად, უკვე იყო მოკლედ მითითებული და ჩვენ მას კიდევ დაუვებრუნდებით. ახლა გვინდა გავარკვიოთ

¹ ეს საქმე შესრულებულია შემდეგ ნაშრომებში: Гр. М. Каландарашвили. Очерки по истории логики в Грузии. Тб., 1953, стр. 147—245; ა. ქუთელია, ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ წინასიტყვაობა (V—LXVI); თამარ კუკავა, ს. დოდაშვილი და მისი მსოფლმხედველობა, 1955. იხ. მისივე ნარკვევები, გვ. 116—175 და სხვ.

² ა. ქუთელიას დასკვნა, რომ ს. დოდაშვილის ნააზრევს თითქოს მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა აქვს, ყველა ზემოთ ნათქვამი შეადგენს გაუმართლებლად უნდა ჩაითვალოს.

³ ეს იყო თბილისში, Zur Kritik d. Hegel'schen Philosophie (1839) „ჩეგელის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის“.

სამი მომენტი. ა) ს. დოდაშვილის ნაზრევში ფიხტეს ფილოსოფიიდან მეთოდის მიღება და სისტემის (იდეალიზმის) უარყოფა; ბ) ს. დოდაშვილის მიერ მატერიალიზმის ათვისების შესაძლებელი წყარო; გ) ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ დიალექტიკური დალაგების უშუალო წყარო.

ს. დოდაშვილის „ლოგიკის“ ზოგად-ფილოსოფიური მხარის განხილვამ ნათელი გახადა, რომ მისი ამოსავალი ფილოსოფიური საყრდენი ფიხტეს ფილოსოფიის პრინციპებია, ე. ი. რომ ამოსავალი ფილოსოფიისათვის არის „მე“, მისი იმთავითვე არსებობა, როგორც მოქმედება, რომელიც თავდაპირველად თავისი თავის ყოფნას დაადგენს. როგორც ცნობილია, ეს ძირითადი დებულებები ფიხტეს დამუშავებული აქვს მის მიერ შექმნილ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში — „მცნესწავლაში“ (Wissenschaftslehre), რომელიც მან მრავალჯერ გადაამუშავა. ცნობიერება, როგორც მოქმედი ამოსავალი, როგორც „პრაქტიკული ცნობიერება“, საფუძველს აცლის ფიხტეს აზრით ყოველგვარ ექვს შემეცნების შესაძლებლობაში. პრაქტიკული ცნობიერება, როგორც მოქმედება, დგას არა დამთავრებულ, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ საგანთა წინაშე, არამედ აღწევს მათ პროცესში თავისი საკუთარი თავის დადგენას¹.

უკვე აქედან, ე. ი. ცნობიერების ანუ „მე-ს“, როგორც „ნაქმნარის“ კი არა, არამედ „ქმნადობის“ ზოგადი საწყისისა, მზადდება ფიხტეს ნაზრევში ყოფიერების პრობლემის ის გადაწყვეტა, როცა ყოფიერება კი არ მ ყ თ ბ ს, არამედ ჩვენ მიერ ი ქ მ ნ ე ბ ა. სპინოზა ფიხტეს კრიტიკის საგნად ყავდა არჩეული, რაც ფრიად დამახასიათებელი იყო მისი იდეალისტური კონცეფციისათვის. მრავალსახიანობაში ერთიანობა, რომელიც მოცემულია სპინოზას ბუნებისა და ერთი ლეტაბის იდეის, როგორც აბსოლუტური სუბსტანციის, სახით, თავისთავად არ იყო შეცდომა. პირიქით, როგორც ს. დოდაშვილმაც გვითხრა, ერთიანობა, როგორც სისტემა, მრავალსახიანობაში ცნობიერების სწრაფვის საგანია, მაგრამ სპინოზას იმას უსაყვედურებს ფიხტე, რაც შემდეგ ფიხტეს ნაზრევს ისევ დაუკავშირა ს. დოდაშვილმა. ერთიანობა არაა ყოფიერება — ამტკიცებს ფიხტე, იგი „პრაქტიკული მოთხოვნილება“ (ein praktisches Bedürfnis).

„მის (სპინოზის — შ. ნ.) უზენაეს მთლიანობას — განაგრძობს ფიხტე — ჩვენ კვლავ ვიპოვიტ მცნესწავლაში (Wissenschaftslehre-ში). მაგრამ არა როგორც ისეთ რამეს, რაც არის (aber nicht als Etwas, das ist), არამედ ისეთს, რაც ჩვენ მიერ უნდა იქნეს გამოწვეული, მაგრამ შეუძლებელია“².

სრულიად ნათელია, რამ აიძულა ფიხტე სპინოზას მოძღვრებაში მიღებუ-

¹ ეს დებულება გამოთქმულია ფიხტეს უკვე 1794 წლის თხზულებაში: „Grundlage d. gesamten Wissenschaftslehre“ („საფუძვლები მთელი მცნესწავლისა“), J. G. Fichte, Sämt. Werke, I, 144 და სვ.

² ამათ, როგორც ფიხტე ამბობს, werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden, aber nicht als Etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. J. G. Fichte, Grundlage d. gesamten Wissenschaft. Sämt. Werke, I, გვ. 100, შემდ.

ლი ერთიანობის ობიექტივობა ამოვლო მიზანში, როდესაც იმ აზრთა წყობის საწინააღმდეგოდ განემზადა, სადაც ამ ობიექტურად არსებულ („მყოფ“) ერთიანობაში მატერიალიზმი ბინადრობდა. ს. ლოდაშვილმა საკვირველის გონებასახვილობით შეაერთა ფიხტეს მიერ მთლიანობის, როგორც მოქმედი ცნობიერების მოთხოვნა მთლიანობისა, სპინოზასეულ გაგებასთან ერთიანობისა, როგორც ობიექტურად მყოფისა. ამ ერთიანობას ანუ, როგორც ს. ლოდაშვილი იტყვის, „ჰარმონიულობას“ ჩვენში ვამყარებთ შედევად იმ დაპირისპირებათა, რომლებიც მოქმედების კანონებითაა გამოხატული. მაგრამ ს. ლოდაშვილი არ მიყვება ფიხტეს ბოლომდე, ე. ი. არ კმაყოფილდება „ჰარმონიის“ „ჩვენში“ და არა სინამდვილეშიაც დადგენით. აზრი და ნებელობა ამოძრავებენ ფიხტესათვის ცნობიერებას; აქ მისთვის კავშირია კანტის კატეგორიულ იმპერატივთან, როგორც ცნობიერების ამ ამომქმედებელთან. ცხადია, თუ ფიხტეს გავეყვებით, ერთიანობაც ამ ცნობიერებისეულ მომენტთა შორის უნდა მომხდარიყო და ისიც მხოლოდ „ჩვენში“. „აქაა წერტილი — წერს ფიხტე — რომელიც აერთებს აზროვნებას და ნებელობას მთლიანობაში და ჩემს არსებას ჰარმონიას მოჰგვრის“¹.

ს. ლოდაშვილი, როგორც ითქვა, ამოვიდა ფიხტესეული ცნობიერებისაგან, როგორც მოქმედებისაგან, მაგრამ მასავით არ განსაზღვრა იგი მხოლოდ ჩვენი არსებათ (in mein Wesen), იმით, რაც „ჩვენშია“, არამედ ცნობიერების დაპირისპირებით გარესამყარო, მყოფობა „ჩვენში და ჩვენთან“ დაადგინა. „დასასრულ — წერს ს. ლოდაშვილი, — დავადგენთ სამყაროს ჩვენში ან ჩვენთან, როცა ვაყალიბებთ ჩვენში ჰარმონიულ მოქმედებას, წარვმართავთ რა მას ჩვენი დანიშნულებისაკენ“². ეს დამატება „და ჩვენთან“ ასხვავებს ს. ლოდაშვილს ფიხტესაგან, ხსნის იმ განსაზღვრულობას, რომელიც ფიხტემ მიიღო მთლიანობისა და ჰარმონიისათვის, და გარემყარის აუცილებლობას ადგენს. ასე გაათავართოვა ს. ლოდაშვილმა მისგან მიღებული ფიხტეს ამოსავალი, რომ ფილოსოფიის ამოსავალი თეორია და შემეცნება კი არაა, არამედ მოქმედება, წარმოება³. ფიხტე კი ცნობიერებას, თვითცნობიერებად გაფართოებულს, მოქმედებად წარმოიდგენდა, რომელიც მის საწინააღმდეგო ქვეყანასაც არა მარტო ამ მოქმედების ნაწარმად, არამედ გონებისეულად სთვლიდა. „თვითშემეცნება — წერდა ფიხტე — შესაძლოა მხოლოდ აღნიშნული გზით: მე ვარ მხოლოდ მოქმედი. რაც ჩემს მოქმედებას წინ უდგას — და მას რაიმე წინ უნდა დაუყენო,

¹ J. G. Fichte... Hier d. Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, Sämt. Werke, V, 182.

² ს. ლოდაშვილი, ლოგია, გვ. 11.

³ არაა მნიშვნელობას მოკლებული იმის აღნიშვნა, რომ მითითებულ მოქმედებას, ჰარმონიისაკენ მიმართულს, ფიხტე ადამიანის დანიშნულებას უკავშირებს. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, Sämt. Werke, II, 252 და სხვ. შეად. ს. ლოდაშვილი, ლოგია, ციტ. ადგილი.

რადგან მე განსაზღვრული ვარ — არის გრძნობადი, რაც უნდა წარმოექმნას ჩემი მოქმედებით, არის გონებისეული ქვეყანა“¹.

როგორც ვხედავთ, ფიხტემ გრძნობადი სამყაროც კი ცნობიერების (გონების) სფეროში შეიტანა: ეს ყოფილა „გრძნობადი, რაც ჩემი მოქმედებით უნდა წარმოიშვეს („die Sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll“). ამდენად, ეს კანტისაგანაც კი უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო და კანტი სავსებით მართალი იყო, როდესაც წარმოადგინა ეს გრძნობადი სფერო მაინც გარესამყაროსთან დამაკავშირებელი. კანტი — დუალისტური მოაზროვნე — სასტიკად დაესხა თავს ფიხტეს სინამდვილის საკითხის სწორედ ამგვარად გადაჭრისათვის. კანტმა აღნიშნა, რომ ფიხტეს სისტემა — ფაქტიურად წმინდა ლოგიკაა, „რომელიც თავისი პრინციპებით ვერ ახერხებს შემეცნების მატერიალური მომენტის მიღწევას და სავსებით განყენებულია ამ უკანასკნელის შინაარსიდან“.

ეს დოკუმენტი სავსებით ნათელყოფს, რომ კანტსაც კი კარგად ესმოდა, რომ ფიხტეს მოძღვრება ცნობიერებაზე, როგორც მოქმედებაზე, განყენება, აბსტრაქცია იყო და გრძნობად სინამდვილეზე მასში ლაპარაკი ზედმეტი იყო. ეს გარემოება შეამჩნია ს. დოდაშვილმა და, როგორც ვნახეთ, მკაფიოდ გამოხატა იგი; მოქმედების, როგორც ამოსავლის, ცნებაში მან მეტი დაინახა, ვიდრე ფიხტემ. უნდა გვახსოვდეს ს. დოდაშვილის დებულება: „ცნობიერება, როგორც განსხვავება თავისი თავისა საგნებისაგან და თვით საგნებისა ერთმანეთისაგან, გულისხმობს 1) იმ არსების მყოფობას, რომელიც იცნობს თავის თავს, ანუ შეიცნობს 2) შეცნობადი საგნის მყოფობას“³... ფიხტემ ვერ შეძლო დიალექტიკის ორი სფეროს განსხვავება, „ჩვენში“ და „ჩვენთან“ არსებული სამყაროსა, რაც შემდეგში მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმის ნიადაგზე დადგა მკვიდრ საფუძველზე.

ფიხტეს ცნება „მოქმედებისა“ არ შეიძლებოდა „გრძნობადი“ ყოფილიყო. ამაზე ყველაზე მკვეთრად მითითებულია ფოიერბახის შესახებ კ. მარქსის პირველ თეზისში. მოქმედება, რომელიც განაეიზარა იდეალიზმმა, აბსტრაქტული იყო — ამბობს კ. მარქსი — რადგან იდეალიზმს არ შეეძლო სცოდნებოდა ნამდვილი, გრძნობადი მოქმედება. ს. დოდაშვილს, როცა შემეცნებაზე ლაპარაკობს, საგანთა შემეცნება აქვს მხედველობაში, ამიტომ მისი მსჯელობა ნათელია: არ შეიძლება შემეცნება შესაცნობისა და შემეცნებლის გარეშე. თუ კანტმა, საბოლოო ანგარიშში, შეიმუშავა შემეცნების თეორია უსაგნოდ, ფიხტემ შემოიტანა მოქმედება უსაგნოდ, ს. დოდაშვილი სრულიად დამოუკიდებლად მიხვდა ორივეს შეცდომას და ხაზი გა-

¹ „Das Selbstbewusstsein ist.. nur möglich auf die angezeigte weise: ich bin nur tätig.. Was meinen Handeln entgegensteht—etwas entgegensetzen muss ich ihm, denn ich bin Endlich ist die Sinnliche, was durch mein Handeln entstehen soll, ist die die intelligibele Welt“, იქვე.

² ეს ადგილი მოცემულია კანტის პასუხში, „Erlang. Literaturzeitung“, 1799 წ. № 8-ში მოთავსებული მიმართვის გამო—რათა კანტს გამოეთქვა თავისი აზრი მისი თვალსაზრისის ფიხტესადმი დამოკიდებულების შესახებ.

³ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, 29 (§ 2).

უსვა როგორც შემეცნებლის, ისე შეცნობადი საგნის არსებობის აუცილებლობას. შეიძლება ეს ამბები გადაქარბებულად მოგვჩვენებოდეს, საამისო დოკუმენტალური საბუთები რომ არ არსებობდეს. მაგრამ ფილოსოფიის ისტორია სხვა მისდაგვარ შეცნირებებთან ერთად გვერდს ვერ აუვლის ამჟამა საბუთების დადას.

აქ მეტიც ხდება ნათელი: ს. დოდაშვილმა შეამჩნია, რომ დიალექტიკა ნაპღვილი და არა „გამახული“, როგორც ის ლაპარაკობს, სქოლასტიკურ დიალექტიკაში შეიძლება იყოს მხოლოდ მატერიალისტური, განსაკუთრებით თუ ქმედით დიალექტიკაზე იქნება ლაპარაკი.

ს. დოდაშვილის მიმართ იმიტომ ისმება საკითხი მისი იდეების წყაროების შესახებ, რომ ძნელი გასარკვევია ზოგიერთი მათგანის წარმოშობა. ს. დოდაშვილმა უდავოდ შეამჩნია, რომ ფიხტეს ნაზრევისაგან, გადაუკეთებლად, არავითარი დიალექტიკის მიღება და გამართლება არ გამოვია; რა თქმა უნდა, მან, ს. დოდაშვილმა ეს ერთბაშად და ადვილად ვერ მოახერხა. ზემოთაც აღინიშნა, რომ ს. დოდაშვილმა აზროვნების ძირითადი წესის (*lex seu principium intellectus*) შესამე მომენტი ერთ შემთხვევაში დაპირისპირებულ ასახა, ხოლო მეორე შემთხვევაში შეერთებად¹.

ს. დოდაშვილმა ვერ მოახერხა ერთბაშად იმის შენიშვნა, რომ შეერთება სწორედ დაპირისპირებაშია. მან იცის, როგორც იტყვა, რომ „აზროვნების თვით პირველ მოქმედებაშიც უკვე უნდა იყოს მოაზროვნისა და სააზროვნოს დაპირისპირება“², მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მან, ერთის მხრივ, დაუჯერა ფიხტეს, რომ მთავარია მაინც იგივეობა ცალ-ცალკე აღებულ დაპირისპირებულთა და არა იგივეობა დაპირისპირებულთა. ს. დოდაშვილი უდავოდ მიხვდა, რომ თუ „მე“-სთვის დაპირისპირებული საგანი ისევე არ არსებობს, როგორც „მე“, თუ ცნობიერების გარეთ არ გამოვდივართ და მასშივე ვცდილობთ დაპირისპირების შესრულებას — არავითარი დიალექტიკა არ გამოვია. დიალექტიკა შესაძლო გახდება მხოლოდ მაშინ, თუ არსებობს დაპირისპირების ორივე მომენტი — „მე“ და „არამე“, როგორც დაპირისპირებულნი. „მე“ არის „მე“ და „არამე“ არის „არამე“ არ შეიცავენ არსებობის მომენტს; „არის“, რომელიც ამ შემთხვევაშია ნახმარი, თანასწორობის ნიშანია და მეტი არაფერი.

თუ ცნობიერების (გონების) პირველი მოქმედება შედარება-განსხვავება, ე. ი. მსჯელობა, როგორც ამას გულისხმობს ამოსავალი მომენტი მოქმედებისა, იგი შესაძლებელი იქნება მაშინ კი არა, თუ საგანს ისეთი რამ მივაწერეთ, რაც იგი უკვე არის, არამედ, რაც ის არ არის. აქ ისმებოდა კანტის დიდი საკითხი მსჯელობათა ანალიტურობა-სინთეტურობისათვის და კანტს არასოდეს არ უთქვამს, რომ ანალიტურიდან სინთეტური გამოიყვანებოდა. კანტის შეცდომა ამაში კი არ იყო, არამედ თვით ანალიტურ-სინთეტურობის ანალიტურისა და სინთეტურობის მთლიანობის გარეშე, სინთეტურობის გარეშე გაგების ცდაში. ფიხტე აქაც კანტზე უკან დაბრუნდა. დებულება „მე“=„მეს“ მან

¹ ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 29.

² იქვე, გვ. 30.

ამოსავალ ამბავად გამოაცხადა და აქედან ქვეყნის აშენება დააპირა, რის წინააღმდეგ წავიდა კანტი თავის, როგორც ვნახეთ, შენიშვნაში ფიხტეს წინააღმდეგ.

დამახასიათებელია, რომ ს. დოდაშვილი თავის „ლოგიკაში“ ფიხტეს იხსენიებს მხოლოდ ამ მომენტის აღნიშვნის დროს. „მე არის მე და არამე არის არამე, როგორც ა მ ა ს ფ ი ხ ტ ე გ ა მ ო თ ქ ე ა მ ს“ — გვეუბნება ჩვენ ს. დოდაშვილი და თუ იგი აქ თანაუგრძობს ფიხტეს, როგორც ეს წიგნის კონტექსტიდანაც ჩანს, მაშინ ს. დოდაშვილი ვერ ამჩნევს, რომ „აზროვნების თავდაპირველ მოქმედებაში“ ორივე მომენტია — „მე“ და „არამე“; მაშინ იგი არც იგივეობის ($A=A$) და არც წინააღმდეგობის პრინციპია, არამედ უფრო მაღალი გარემოება — წინააღმდეგობათა, დაპირისპირებულთა იგივეობის¹. ამის შემჩნევა და აშკარად გამოსახვა უკვე ფიხტეს დაძლევა იქნებოდა თვით დიალექტიკის გაგებაში, მაგრამ ამისათვის საჭირო იყო არა თუ დიალექტიკური მატერიალიზმის აღმოჩენა, არამედ თავდაპირველად ჰეგელის გაგება და დაძლევა.

არც ერთი და არც მეორე ს. დოდაშვილისათვის ისტორიულად შესაძლებელი არ იყო, მაგრამ მან მაინც მოახერხა ის, რაც მისთვის შესაძლებელი იყო. მართლაცდა, შევადაროთ რას გულისხმობს ფიხტე „აზროვნების თავდაპირველ მოქმედებაში“ და რას გულისხმობს ს. დოდაშვილი. ორივესათვის ეს მოქმედებაა, რომელიც მსჯელობაში, როგორც სააზროვნო პირველ ნაბიჯში, გამოიხატება. აქ ს. დოდაშვილი ფიხტესთანაა — საქმე იწყება მსჯელობით. § 3-ს დასაწყისში ს. დოდაშვილი გვეუბნება, რომ „აზროვნების პირველ მოქმედებაშიც (მსჯელობაში — შ. ნ.) უკვე უნდა იყოს მოაზროვნისა და სააზროვნოს დაპირისპირება“². მეორე, აგრეთვე მოყვანილი ადგილი იმავე პარაგრაფისა იკითხება ასე: „აზროვნების თავდაპირველ მოქმედებაშიც კი (მსჯელობაში — შ. ნ.) ნათლად შევინებოთ, რომ მე არის მე და არამე არის არამე“³. არის თუ არა თანხმობა ამ მესამე პარაგრაფის ორივე დებულებაში, რომელთაგან ერთი (პირველი) სოლომონ დოდაშვილისაა და მეორე ფიხტესი. აქ სიძნელეს ქმნის ს. დოდაშვილის მიერ იგივეობის პრინციპის დამოწმება. სინამდვილეში ს. დოდაშვილი ამ ტერმინოლოგიური გარემოების გავითავისებდა ბოლომდე ერთსა და იმავეზე ლაპარაკობს — შემეცნებაზე (შეცნობაზე).

რა არის შემეცნება ს. დოდაშვილის აზრით? „შემეცნებაც აგრეთვე ცნობიერებაა, — გვითხრა ს. დოდაშვილმა, — მაგრამ ერთი საგნის მეორის საშუალებით განმსაზღვრელი“. ეს იმას ნიშნავს, ყოვლის უწინარეს, რომ ს. დოდაშვილი არ ფიქრობს — საგნის იმავე საგნით განსაზღვრა შეიძლებოდეს, ე. ი. „მე“ არ შეიძლება განისაზღვროს „მეთი“, ე. ი. ყალბია დებულება „მე“=„მე“-ს, როგორც შემეცნების საშუალება. აქედან — ნორმალურია, რომ „მე“ განისაზღვრება არამეთი და პირიქით ეს არის ერთი საგნის (მე-ს) მეორეთი განსაზღვრა.

1 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 31.

2 იქვე, ციტირებული ადგილი.

3 იქვე, ციტ. ადგილი.

შეიძლება ფიხტესათვისაც „მე“ და „არამე“ს დამოკიდებულება ერთი საგნის მეორე საგნით განსაზღვრას ნიშნავდა, მაგრამ მაშინ იდენტურობის პრინციპს სულ სხვა ინტერპრეტაცია დასჭირდებოდა. ასეთი რამ მრავალ ადგილს იმის ფიხტეს მიერ „მცნესწავლის“ პირველი დასაბუთებიდან დაწყებული; მაგალითად, ნაცადია თვითონ ფიხტეს მიერ იგივეობის, როგორც მოქმედი ცნობიერების მიერ მუდმივი აღდგენა ცვალებადობის პროცესში¹. აქვე მოცემულია ცდა იმის ახსნისა, რომ იგივეობა არ უნდა იქნეს გაგებული, როგორც ემპირიული დაკვირვების მონაცემი, არამედ საბოლოო მიზანი მეცნიერების განვითარებისა, მრავალსახეობის მოწესრიგების უმაღლესი მოთხოვნა². ამავე საკითხის შემდგომი განვითარებისას ფიხტე მიუთითებს, რომ მას აინტერესებს ფორმალურ-ლოგიკური გამოყენების საზღვრებიდან ამოსული ცნება იდენტურობისა, რომელიც მას სინთეტურობის ასპექტში იხილავს³. არის იმის ნიშნებიც, რომ ფიხტეს ნეგაციის როლიც როგორღაც გათვალისწინებული ჰქონდა იგივეობისა და განსხვავების მიმართების გარკვევისათვის⁴.

საბოლოო ანგარიშში ჩვენთვის ყველაზე საინტერესოა, რომ დაპირისპირებულთა მთლიანობაზე, ზინთეზისზე ლაპარაკისათვის ფიხტეს სრულიადაც არ მიაჩნია საჭიროდ წინასწარ დაშვებული იყოს ის, რის სინთეზი უნდა მოხდეს და როგორ უნდა იქნეს გაგებული, რომ „მე“ განსაზღვრავს თავის თავს „არამე“-ს საშუალებით. ფიხტეს ფილოსოფიის ცენტრი აქაა მოთავსებული, როგორც თვითონვე აღიარებს, და ამასთან დაკავშირებით თვითონვე აყენებს საკითხს — როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ შესაერთებელ დაპირისპირებულთა ბუნება. „ჩვენი ამოცანა იყო — წერს ფიხტე ამის შესახებ — გამოგვეკვლია, შეიძლება თუ არა და როგორ წამოყენებული პრობლემატური დებულების მოაზრება შესახებ იმისა, რომ „მე“ დაადგენს თავისთავს როგორც განმარტებულს არამესაგანს“⁵.

ცნობიერების (აზროვნების) ძირითადი კანონის განხორციელებისათვის ფიხტეს დაუშვებლად მიაჩნია დაპირისპირებულთა მყოფობის დაშვება. ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ ერთიანობის თბიქტური არსებობის აღიარების გამო მან ბრალი დასდო სპინოზას დოგმატიზმში. ასეთსავე ბრალდებას უყენებს ფიხტე წინასწარ იმას, ვინც „მე“-სა და „საგნის“ მყოფობას სთვლის ნაგულისხმევად (Ich oder Gegenstand voranstellt)⁶. ამ გზით ფიხტე პირდაპირ მივიდა ისეთ დებულებამდე, რომლებშიც თითქოს გათვალისწინებულია იმის საწი-

¹ J. G. Fichte, Grundlage d. gesamt. Wissenschaftslehre, 1794, § 1; S. W. I.

² დას. ნაშრ. იქვე (S. W, I, გვ. 91).

³ ამის შესახებ ფიხტეს რეცენზია ხარდელის წიგნის „Grundriss der Logik“-ის შესახებ, S. W, II, 493.

⁴ ამისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „მეორე შესავალი მცნესწავლაში (Die zweite Einleitung in die Wissen., Sämt. Werke)“, I, გვ. 458 შემდ.

⁵ Unsere Aufgabe war zu untersuchen ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Satz: das ich setzt sich als bestimmt durch das Nichtich denkbar wäre. Grundl. d. ges. W, I, 219.

⁶ J. G. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, (1797), Sämt Werke, I, 49.

ნაალმდევოდ, რასაც ს. დოდაშვილი მისი ნაწერებიდან დაასკვნია. „ტრანსცენდენტული ფილოსოფიის არსია საზოგადოდ და მისი „მცნესწავლაში“ გამოცემა განსაკუთრებით, რომ მყოფობის ცნება არ შეიძლება იყოს პირველი და საწყისი ცნება (nicht als ein erster u. ursprünglicher Begriff), არამედ როგორც გამოყვანილი და სახელდობრ მოქმედებისათვის დაპირისპირების გზით, მაშასადამე, როგორც ნეგატიური ცნება (durch Gegensatz d. Tätigkeit abgeleitet).

ფიხტე არ ცნობს მყოფობას, როგორც დაპირისპირებულთათვის, ის მათი ერთიანობის პირობად და ასეთის დაშვებას დოგმატიზმად თვლის.

ჩვენ ვიცი, რომ ს. დოდაშვილის აზრი სწორედ დაპირისპირებულთა მყოფობას „გულისხმობდა“ და არა მათ გამოყვანას დაპირისპირებისაგან. აქ დაშორდა ს. დოდაშვილი ფიხტეს და დიალექტიკის შესაძლებლობა მატერიალიზმს დაუკავშირა. დასახმომებელია, რომ კრიტიკა, რომელსაც აწარმოებდა ფიხტე სპინოზას მატერიალიზმის წინააღმდეგ, საკვებით უდგება ს. დოდაშვილის დებულების საწინააღმდეგოს.

ფიხტემ, მართალია, სცადა შემდეგში მყოფობის ცნების როგორღაც მაინც მოქმედების წანამძღვრად აღიარება, მაგრამ საამისოდ მას დასჭირდა მეტაფიზიკის აგება და „წმინდა მყოფობის“ ცნების შემუშავება. აქ, რა თქმა უნდა, მყოფობა ნეგატიური არ შეიძლება იყოს, რადგან იგი წინააღმდეგობაში არ იქნება¹. მაგრამ ჩვენ ფიხტეს ნააზრევის განვითარება თავისთავად არ გვიანტერესებს, მხოლოდ ს. დოდაშვილს მეტაფიზიკა არ დაუწერია და წმინდა მყოფობის ცნება არ დაუმუშავებია. თვით ფიხტეს ნააზრევიც განმეორებით დალაგებებს არ გამოუწვევია დიდი ცვლილებები. თვით „მყოფობის“ ცნებაში, რომელიც ს. დოდაშვილის მიერ მატერიალისტურად იქნა გადაკეთებული, ფიხტეს იდეალიზმის ნაცვლად, ბოლო ხანამდე ანტიმატერიალისტური სულისკვეთებაა მოცემული. საინტერესო ამბავია: ფიხტე ამტკიცებს, რომ მყოფობის ცნებას, როგორც დაპირისპირების ამოსავლის, გულისხმობა შეუძლებელს ჰყოფს დიალექტიკას. ს. დოდაშვილი, წინააღმდეგ, ამტკიცებს, რომ დაპირისპირებისათვის, როგორც სააზროვნო მოქმედებისათვის, საჭიროა მყოფობის წინასწარ მიღება. ფიხტემ, ცხადია, არ იცოდა ს. დოდაშვილის არსებობა, მაგრამ მის აზრისდაგვიარ მოვლენას ითვალისწინებდა და მას წინასწარ ებრძოდა. ამრიგად, ფიხტე ორი აზრის შესაძლებლობას უშვებდა: ა) ერთი იტყოდა, რომ მყოფობა (ყოფიერება) უნდა წინ უსწრებდეს დაპირისპირებას — დოგმატური მატერიალიზმი, ბ) „მყოფობა ამოსავალი არ შეიძლება იყოს, არამედ გაგებულ უნდა იქნეს, როგორც კმნადი (sondern als werdend begrifflich) და მას შეგნებული აქვს მცნესწავლა (der hat die Wissenschaftslehre verstanden)².

¹ ეს გამოთქმულია უკვე 1801 წ. „Wissenschaftslehre“-ში (§ 5, § 26).

² ეს შეხედულება, რომლითაც ფიხტემ მცნესწავლის მომავალი ბედი გაითვალისწინა, გამოთქვა სიკვდილის წინ (1813 წ.), ერთი წლით ადრე წაკითხულ შესავალ ლექციებში. მოთავსებულია მის შემდეგ დარჩენილ თხზულებათა კრებულში Nachgelassene Werke, I, 20 შემდ.

ასე ორგვარად წარმოდგენია ფიხტეს თავის აზრების ბედი. ერთ მათგანს ფიხტე იწონებს, რადგან მყოფობის გამოყვანა, დამტკიცება — ეს ერთი მომენტია ფიხტესათვის მისაღებთა შორის. მეორე მომენტია — მყოფობის, როგორც ქმნადობის გაგების, წარმომადგენელი (wem das Sein gar nicht mehr als seiend, sondern als werdend begrifflich... erscheint)¹.

ვინ არის მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში იდეალისტური თეზისის — მყოფობის, როგორც ქმნადობის დედუქციის, მომხრე ფიხტეს შემდეგ? დოკუმენტალურ მონაცემთა მიხედვით ეს არის ჰეგელი.

მეორე შემთხვევა ფიხტეს ლექციაში 1813 წლიდან გადმოცემულია ასე: „ვინც ჩემობს, რომ მხოლოდ მყოფადის შემეცნება შეიძლება (dass man nur von einem Sein wissen könne), როგორც ამას ნატურფილოსოფია ჩადის, იგი არა მარტო ბრმაა (ist nicht nur blind), არამედ განუკურნებელია თავისი სიბრმავისაგან“².

ვინ შეიძლებოდა, სხვა მხრივ რომ ეს მოხერხებულყო, ეგულისხმებინა ფიხტეს მეორე თვალსაზრისის მომხრედ? ცხადია, ს. ლოდაშვილი, რომელიც მყოფობის დამტკიცების უარყოფამ და დაპირისპირებულთათვის „მყოფობის გულისხმობა“ მოწყვიტა არა მარტო ფიხტეს, არამედ ჰეგელსაც. მაგრამ ფიხტემ ამაოდ სცადა მყოფობის დანტკიცება, გამოყვანა (Ableitung) მცნესწავლის მოგვიანო რედაქციაში (1801 წელს), რის დაუსაბუთებლობა შემდეგ თვითონვე იგრძნო 1813 წლის შესავალ ლექციაში (Einleitungsvorlesung, 1813).

ჰეგელმა მყოფობის მტკიცება ცნების თვითმოდრობას დაუკავშირა, ნეგაციის საშუალებით მყოფობისათვის „ქმნადობის“ (des Werdens-ის) გზა მონახა და დიალექტიკის უფრო მაღალ საფეხურზე აყვანიტ და წინააღმდეგობის, როგორც მოძრაობის, საგნის არსებაში გადატანით მყოფობის პრობლემის გადაჭრას ისეთი სახე მისცა, რომ მისი მატერიალისტური წაკითხვა შესაძლებელი გახადა, როგორც ეს ვ. ი. ლენინის ჩვენებით ნათელი შეიქმნა³.

ეს მაღალი საფეხური იყო ფილოსოფიისა, როდესაც იდეალისტურ დიალექტიკას აზრი მიეცა მასში ჩართული მატერიალისტური მხარის მეოხებით. ფილოსოფიის ისტორიაში ეს მომენტი, ვ. ლენინის მიერ ხაზგასმული, უდიდესი მიღწევაა კაცობრიობის ნააზრევისა. როდესაც ამ სიმაღლიდან, რომელიც დიალექტიკისა და მატერიალიზმით სრულქმნაზეა აგებული, ფილოსოფიის ისტორია მოიხედავს იმავე მე-19 ს. პირველი მესამედის იმ მომენტისაკენ, როცა პირველად იქნა მოკლე, მაგრამ გაბედული ცდა გაკეთებული დიალექტიკის მატერიალიზმით სრულქმნისათვის, სამართლიანობა მოითხოვს არ დავტოვოთ ჩრდილში ის ადამიანი, რომელმაც თავისი დიდი აზრების და მიხვედრის უნარის სავესებით გაშლა ვერ მოასწრო ძალმომრეობასთან უსწორო ბრძოლაში დაღუპვის გამო.

ამით ნათელია ს. ლოდაშვილის ადგილი საკაცობრიო ფილოსოფიაში

¹ Fichte, Nachgelas. Werke, ტიტრ. ადგილი.

² იქვე.

³ В. И. Ленин, Философские Тетради, М., 1947, გვ. 205 და სხვ.

მე-19 ს. პირველ მესამედში. იგი ამოვიდა ფიზტეს ფილოსოფიიდან — როგორ მოქმედებიდან, მაგრამ დიალექტიკის განვითარება, როგორც „დაპირისპირებულითა მთლიანობა“, მხოლოდ მატერიალისტურ ნიადაგზე სცნო შესაძლებლობად. ის არც სავარაუდო ჰეგელს გაჰყვა, რადგან მყოფობის შტკიცებას (მატერიალისტურად) უარყოფდა და ცნების პირველობას არ იღებდა. ს. დოდაშვილმა კარგად შეაჩინა, რომ ნამდვილ დიალექტიკურ ვითარებაში საგანი საკვანისათვის დაპირისპირებით განისაზღვრება, ზაც უკიდრე ვერ მოაწერხა.

დიალექტიკური მატერიალიზმის გენიალურმა ფუძემდებელმა კ. მარქსმა გააკრვია „კაპიტალში“, რომ საჭონელს საჭონლისათვის დაპირისპირების გარეშე არ შეუძლია გამოსატოს თავისი დარებულება. და ამ აზრის წათვლასაოფად დაუმატა, რომ მხოლოდ ფიზტესებურ ფილოსოფოსს შეეძლებოდა წარმოადგენა, რომ მე=მესა. მარქსის ეს შენიშვნა ეხება ფიზტეს ნააზრევინა ზემოთ მოყვანილ ადგილებს. სწორედ ამ ადგილებს მიაქცია ყურადღება ს. დოდაშვილმა, როდესაც დააარაკობდა განსხვავებით ფიზტესადან. რომ „შემდევნება ერთი საგნის მეორეს საშუალებით განმსაზღვრელია“ და რომ ეს განმსაზღვრელი დაპირისპირება შესაძლოა მხოლოდ დაპირისპირებულითა მყოფობის ნაადაგზე?.

ეს დამტბევა ფიზტეს მიდგომის შეფასებისა არ აღასტრებს, რომ ს. დოდაშვილი დიალექტიკური მატერიალიზმის გამოიწინის გზაზე იღვას: ეს გარეგობა ზემოთაც აღინიშნა, მაგრამ ს. დოდაშვილის პოზიცია რიგ საკითხში, ვაბედულად მიგნებული და მოფიქრებულ მე-19 საუკუნის ფილოსოფიაში, ანტიციტებს, რომ მას თვალსაჩინო ადგილი უნდა მიეკუთვნოს ამ ფილოსოფიაში. თუ ეს აქამდე არ მოხდა, ეს მომეტებულად არცოდნის შედეგია და ჩვენი დიდი ებოქა, რომელმაც ისტორიული ჩრდილიდან გამოიყვანა წარსულის არა ერთი მოღვაწე, არ დაუკარგავს ს. დოდაშვილს მის მიერ დამსახურებული დიდების გვირგვინს, რომელიც მას თავს ვეღარ დაანშევნებს. მაგრამ მისი აღორძინებული სამშობლოს ჩოწინავე თაობის იმედი დ. გზის მაჩვენებელი იქნება.

ჩვენ არ ვვაქვს დოკუმენტალური ცნობა. გარდა იონა ხელაშვილის ერთი წერილისა, რომ ს. დოდაშვილმა „რამდენიმე ენა“ იცოდა. ხელაშვილი საკმაოდ საიმედო მოწმეა, როგორც სერიოზული წიგნობარი, მაგრამ მინც გაურკვეველია რა ენები ჰქონდა მხედველობაში მას. ფაქტია, რომ ფიზტეს თხზულებათა იმ ზუსტი ცოდნისათვის. რომელსაც ს. დოდაშვილი იჩენს, აუცილებლად საჭირო იყო მათი ორიგინალში (გერმანულ ენაზე) კითხვა. შეიძლება ფიზტეზე მითითებაც, რომელიც ს. დოდაშვილის ლოგიკაში ენაზეთ, ამას ამტკიცებდეს. მე-19 საუკუნის პირველი მესამედის დასავლური (გერმანული) კლასიკური ფილოსოფიის ძეგლები არაა მაშინდელ რუსეთში საკმაოდ შემოსული, თორემ უველზე ადვილი იქნებოდა იმის დაშვება, რომ ს. დოდაშვილმა რუსული წყაროებით ისარგებლა.

გამოწვნილი მოღვაწე ა. გერტენი, რომელიც ს. დოდაშვილს გადასახლე

1 ჩ. Маркс и Фр. Энгельс. Соч. т. XVII, стр. 60.

2 ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 29.

ბაში შეხვდა (ქ. ვიატკაში), როგორც ცნობილია, არ იყო საკმაოდ ჩახედული გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში, რომელიც მე-19 საუკუნის პირველ მესამედში უდიდესი მოვლენა იყო დასავლეთის ფილოსოფიაში. მაშასადამე, თუ მივხვდებით ს. დოდაშვილის ცოდნას ფიხტეს იდეათა სისტემისა, შეიძლება დავუშვათ, რომ ის მათ ორიგინალებს კითხულობდა. მაგრამ ეს მაინც ჰიპოთეზაა და პირდაპირი საბუთი არ მოგვეპოვება. არსებობს პირდაპირი საბუთი, რომ ს. დოდაშვილმა კარგად იცოდა ლათინური ენა, იცნობდა საფუძვლიანად იოანე შადის — ფიხტეს მოწაფისა და მიმდევარის ლოგიკურ თხზულებას. პროფ. შადის ლოგიკა, როგორც ითქვა, დაწერილია ლათინურ ენაზე, მოგვიანო ლათინურით, და სამას სამოცდახუთ გვერდს შეიცავს. აქედან 257 გვერდი განკუთვნილია „წმინდა ლოგიკისათვის (Logica pura), დანარჩენში კი დალაგებულია „გამოყენებითი ლოგიკა“ (logica applicativa). წიგნი დაბეჭდილია ხარკოვის უნივერსიტეტის სტამბაში 1812 წლის 4 დეკემბერს. იოანე შადი ხარკოვის უნივერსიტეტში კითხულობდა ფილოსოფიის კურსს და, როგორც ჩანს, მასწავლებელთა კოლეგიის მრჩეველიც იყო (collegiorum consiliarius).

იოანე შადის ნაშრომი მიზნად ისახავდა ფილოსოფიის სისტემის შემუშავებას (Institutiones philosophiae universae) ანტორს გამოუქვეყნებია მხოლოდ ვიბრველი ტომი, „წმინდა და განოყენებული ლოგიკის“ სათაურით, ხარკოვში 1812 წელს.

ყველა მონაცემის მიხედვით, ს. დოდაშვილს თავისი ნაშრომის წერისას ი. შადის დასახელებული წიგნი ხელთ ჰქონებია და მით უსარგებლია. მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სარგებლობას ძალიან გარკვეული საზღვრები ჰქონებია. გარეგნულად ი. შადისა და ს. დოდაშვილის წიგნებს შორის მსგავსება დიდია, მაგრამ მხოლოდ გარეგნულად. სხვას რომ თავი დავანებოთ, უკვე ამ თავითვე ცნობილია, რომ ს. დოდაშვილი იოანე შადის მიმდევარი არ იქნებოდა, რადგან ი. შადი ფიხტეს მოწაფე და მიმდევარი იყო, ხოლო, როგორც ვიცით, ს. დოდაშვილი არსებითი მომენტებში დასცილდა ფიხტეს¹. ამდენად ს. დოდაშვილი ი. შადს ვერ გაყვებოდა. ამდენადვე ს. დოდაშვილის მიერ ი. შადის გამოყენებას უფრო სპეციფიკური ხასიათი ჰქონდა და იგი მომეტებულად ლოგიკის ფარგლებით განისაზღვრებოდა. რა თქმა უნდა, როგორც გაირკვევა, ი. შადის „ლოგიკასაც“ ახლდა ზოგადი ფილოსოფიური დებულებები, მაგრამ გაცილებით უფრო მცირე მოცულობისა და მომეტებულად მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური მომენტების შემცველი. ეს ს. დოდაშვილის „ლოგიკაში“ საესეებით გამოირჩეულია და ამდენად ი. შადი, არც როგორც ფიხტეს ფილოსოფიის დამცველი და არც ამ დებულებათა გადმომცემი, ს. დოდაშვილისათვის მეგზურად ვერ გამოდგებოდა. რაც შეეხება ს. დოდაშვილის მთავარ დებულებას, რომ დიალექტიკა შეიძლება დასაბუთდეს, ე. ი. დადგინდეს მხოლოდ მატერიალიზმის ნიადაგზე და ეს დიალექტიკის ელემენტებისათვის (დაპირისპირებულთა

¹ იენის უნივერსიტეტში, ცნობილია, ფიხტე შეცვალა იოანე შადმა.

და მათი მთლიანობისათვის) უნდა იგულისხმებოდეს, ეს დებულება ი. შადისათვის ისევე უცნობია, როგორც ფიხტესათვის.

რამდენადაც ს. დოდაშვილის ნააზრევის წყაროებზე ისმის საკითხი და ზოგადი ფილოსოფიური მომენტების მიმართ საამისოდ ფიხტეს თხზულებათა ადგილების შედარებამ ასე თუ ისე გააჩვია ს. დოდაშვილის მიერ ფიხტეს პრობლემატიკის თვით ფიხტეს ნაწარმოებებიდან გამოყენება და კრიტიკულად გადამუშავება, ამდენად სპეციალური საკითხისათვის — საიდან აიღო ს. დოდაშვილმა „ლოგიკის“ დიალექტიკური დამუშავების გეგმა — ი. შადისათვის გვერდის ავლა შეუძლებელია. ცხადია, რომ ფორმალური ლოგიკის მოძღვრებათა იმ დიალექტიკური წესების მიხედვით გადამუშავება, რომლებიც ფიხტემ ჯერ კიდევ 1794 წლის „მცენსწავლის“ დამუშავებით წარმოადგინა, არაა პრინციპიალურ-ფილოსოფიური მნიშვნელობის და. საბოლოო ანგარიშში, ზოგად ფილოსოფიურ დებულებათა ლოგიკური გამოყენებით ამ დებულებათა გამართლებას ემსახურება, მაგრამ მანაც ემსახურება და, აქედნად, მნიშვნელოვანია გაირკვეს — რა შეეძლო ს. დოდაშვილს ესაჩვენებლა ი. შადის მიერ დამუშავებული „ლოგიკიდან“.

გარეგნულად, როგორც ითქვა, ი. შადი და ს. დოდაშვილი ფილოსოფიური კურსის (სისტემის) დალაგებას ისახევენ მიზნად და ორივემ ამ საქმეს პირველი ტომი მიუძღვნეს — „ლოგიკა“. ი. შადმა ეს გამოაქვეყნა 1812 წელს, ჯერ კიდევ ფიხტეს ჰიცოცხლეში, ს. დოდაშვილი თავის „კურსს“ და მის პირველ ტომს — „ლოგიკას“ აქვეყნებს 1827 წელს. განსხვავება გარეგნულადაც არის აქ და იგი შემდეგში მდგომარეობს: ი. შადმა ერთად გამოაქვეყნა „წმინდა ლოგიკა“ და „გამოყენებითი ლოგიკა“ (logica pura და applicativa). ს. დოდაშვილმა, ჩანს, „ლოგიკა“ დაწერა ამ მხრივაც ისე, როგორც ი. შადს ჰქონდა და „ლოგიკის მეთოდოლოგიის“ სახით უნდა გამოეყვეყნებინა, მაგრამ შემდეგ გადაუფიქრია და „ლოგიკა“ განუსაზღვრავს შადის მიერ მოხაზული „წმინდა ლოგიკის“ ფარგლებით. ეს გარემოება ადვილად დასტურდება მით, რომ თავის „ლოგიკას“ ს. დოდაშვილი ამთავრებს მით, რითაც ი. შადი ამთავრებს „წმინდა ლოგიკას“.

აეილოთ ორი უკანასკნელი პარაგრაფი ი. შადისა და ს. დოდაშვილის ლოგიკისა: ი. შადის ლოგიკა მოცულობით, როგორც აღინიშნა, უფრო ვრცელია. ამიტომ თუ ს. დოდაშვილის „ლოგიკაში“ უკანასკნელი პარაგრაფი, რომელიც შინაარსეულად ემთხვევა ი. შადის „წმინდა ლოგიკის“ ბოლო პარაგრაფს, მეორმოცეა, უკანასკნელნი არიან § § 156, 157. ამ ორი §-დან 156 ეხება „დასაბუთებას თანატოლიდან“. ეს ი. შადთანაც, ცხადია, ასევე იწოდება — „საბუთი თანატოლისაგან“. ამ სახეობის საბუთს ი. შადი უძღვნის მთელ პარაგრაფს, თუმცა ერთ გვერდზე ნაკლებს, მაგრამ მთავარი ეს არაა: ს. დოდაშვილის „ლოგიკა“ მოკლეა თავისი მიზანდასახულობით. მაგრამ მეორეა საყურადღებო: ს. დოდაშვილს ამ სახის საბუთის შესახებ მხოლოდ განმარტება აქვს მოტანილი და ის. აშკარაა, ი. შადის „ლოგიკიდან“ არის ამოღებული. ასე, ი. შადი

წერს — „საბუთი თანტოლისაგან (a pari არის მაშინ, როდესაც ერთის შესახებ დაასკვნიან მეორე საგნის შესახებების გამო“¹.

ს. ლოდაშვილის განმარტება ამავე საბუთისა იკითხება ასე:

„დასაბუთება თანატოლიდან (a pari) როცა ერთი საგანიდან დაეასკვნით რაიმე მეორის შესახებ, მათი ურთიერთი მსგავსების გამო“².

ნათელია, რომ აქ ტექსტუალური სიახლოვე არის, თუმცა ამას დიდი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან საქმე ეხება გარკვეული მოვლენის ანუ ცნების განმარტებას და სავალდებულო არაა იგი სხვადასხვა ფორმით იყოს მოცემული ყველა ავტორთან. აქ სხვა ავტორებთან დამთხვევაც მოსალოდნელია.

ასეთივე მდგომარეობაა იმ საბუთის მიმართაც, რომელსაც „ადამიანის მიხედვით“ საბუთს ვეტყვით.

ს. ლოდაშვილი

იოანე შადი

„დასაბუთება ადამიანის მიხედვით (ad hominem): როცა აზრს, რომელიც მოწინააღმდეგეს მართებულად მიაჩნია, მისივე წინააღმდეგ მიემართავთ და, ასე ვთქვათ, მისივე საკუთარი იარაღით მას ვამარცხებთ“³.

ადამიანის მიხედვით საბუთად ითქმის, როდესაც რომელიმე საბუთს, რომელსაც მოწინააღმდეგე ვეშმარიტებად იღებს, მისივე წინააღმდეგ წამოვაყენებთ, მას მისივე იარაღით ვამარცხებთ⁴.

აქ მსგავსება ტექსტებისა კიდევ უფრო ნათელია, მაგრამ, რამდენადაც გარკვეული ცნების განმარტებასთან გვაქვს საქმე, ისეთივე მდგომარეობაა, როგორც ზემოთ.

ჩვენ განსაკუთრებით შევიჩერდით „წმინდა ლოგიკის“ საზღვარზე, რათა გვეჩვენებია მისი ფარგლები გამოყენებითი ლოგიკის მიმართ და აქ საქმე გვაქვს a pari-ს საბუთზე და საბუთზე ადამიანის მიხედვით. ისე კი განმარტებები ფორმალ-ლოგიკურ ცნებებისა უმეტეს შემთხვევაში ისევე ერთნაირია ორივე აღებულ ავტორთან. ასეთია, მაგალითად, წმინდა ფორმალ-ლოგიკური განმარტება ინდუქციისა:

ს. ლოდაშვილი

იოანე შადი

„რამდენიმე განუყოფადის მოცვით შევადგენთ სახეობის ანუ გვარობათს ცნებას, და ნიშნებს, რომელთა

ინდუქცია არის ისეთი მტკიცების ნაირობა, როდესაც, შევამჩნევთ რა გარკვეულ ნიშნებს სხვადასხვა განუ-

¹ „Argumentum a pari est, cum unum inferitur ex alio propter similitudinem“ Ioan. Schad. Institutiones... Tom I, Logica pura, გვ. 355 (§ 156).

² ს. ლოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 79, § 30.

³ იქვე.

⁴ „Argumentum ad hominem dicitur, quando rationem aliquam, quam adversarius tanquam veram admittit, contra ipsum intorquemus, suisque eum armis impugnamus“, J. Schad, op. cit., გვ. 255-6 (§ 157).

შემჩნევაც ამ რამოდენიმე საგანში ჩვენ მოვასწარიტ, იმავე საგნების მთელ სახეს ან გვარს მივაკუთვნებთ. ამგვარ დასკვნას ეწოდება ინდუქცია¹.

ყოფადში, რომლებიც რომელიმე სახეობას მიეკუთვნება, ვასკენით, რომ ისინი მთელ სახეობას ანუ გვარს... ეკუთვინის².

აქაც, როგორც ვხედავთ, იგივე ამბავია. ამდენად არაა საპირო განვარძოთ ანალოგიური შემთხვევების მოყვანა. ყველა ამ ადგილის მიხედვით დასტურდება, რომ ს. დოდაშვილს თავისი ლოგიკის ფორმალ-ტექნიკური მხარეების დამუშავების დროს ხელთ ჰქონდა ი. შადის ლათინური სახელმძღვანელო, მაგრამ იქედან ისარგებლა ის, რაც ყველა ანალოგიურ სახელმძღვანელოში მოიპოვება და, ამდენად, გავლენის საკითხის გადასაჭრელად არ გამოდგება.

უფრო მნიშვნელოვანია იმის გარკვევა, თუ ფინტეს იდეები როგორ აქვს დამუშავებული ი. შადს და თუ შეიძლება იმის გამორკვევა — რა რიგად ისარგებლა მით ს. დოდაშვილმა.

აქ მთავარია, ცხადია, ლოგიკის მიზანდასახულობისა და ბუნების განხილვა.

ს. დოდაშვილი

„მეცნიერებას არა საგნებისას, არამედ მხოლოდ აზროვნების წესისას საერთოდ, გონებჩს, ანუ მისი აზროვნების საყოველთაო და უცვლელი კანონების მეცნიერებას, ეწოდება ლოგია (λογική)“³.

„აზროვნების მეცნიერება არ არის შემეცნების მეცნიერება, ...ლოგია სტოვებს აზროვნების მასალას და გონების მარტო ფორმას შეიცავს... იგი არც არის შემეცნების ორგანო, მას არ მიეყავართ უშუალოდ ქემარიტებამდე, არამედ ის მხოლოდ გავსწავლის გამოვიყვანოთ მოცემული

იოანე შადი

„ლოგიკას არ შეუძლია არავეითარის საშუალებით შეიცავდეს იმ პრინციპებს, რომელთა საშუალებით წარმოიდგინება საგნები, როგორც ისინი არიან თავისთავად“⁴.

„თუ წარმოდგენის იმ ნაირობაში, რომლის მეოხებით ქვეყანას რეფლექსიაში მოვიაზრებთ, როგორც აბსოლუტურ წინააღმდეგობათ, შეცდომაა, ლოგიკას არ გააჩნია იმის ძალა, რომ ასეთი შეცდომა გაასწოროს“⁵.

„ლოგიკის იმ გაგებას, რომელიც აქამდე წარმოვიდგინეთ, არ გააჩნია

¹ ს. დოდაშვილი, ლოგია, 68 (§ 3).

² „Inductio est illa argumentandi ratio qua ex eo, quod certas notas in variis individuis ad aliquam speciem pertinentibus observaverimus, concludimus eas toti speciei aut generi... convenire“ J. Schad, op. cit. გვ. 248 (§ 152).

³ ს. დოდაშვილი, ლოგია, (§ 2).

⁴ J. Schad, op. cit. გვ. 4 (§ 3).

⁵ ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 17 (§ 3).

ქეშმარიტებიდან შედეგები წინააღმდეგობისა და დაბნეულობის გარეშე¹.

უნარი მისწვდეს თავდაპირველ და უშუალო ქეშმარიტებას. ლოგიკაზე დაყრდნობით სხვას ვერაფერს მივაღწევთ, თუ არა თანმიმდევრო შესატყვისის, რომელსაც სხვა დებულებათაგან დავასკვნით და ჩვენ ნააზრევს სხვებს გადავსცემთ².

როგორც ვხედავთ, ეს უკვე აღარაა ლოგიკის მხოლოდ განმარტება: აქ უკვე გარკვეულ მიზანდასახულობასა და შესაფერ აღნაგობაზეა ლაპარაკი. ორივე ავტორის მიხედვით არსებობს გარკვეული წინარები, რომელთაგან თანმიმდევრო გამოყვანა, ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე, ევალება ლოგიკას. რაც შეეხება საკითხს ქეშმარიტების შესახებ, ეს შემეცნების საქმეა და ცოდნისა და მისი საგნის შესატყვისობა მართოდენ მეტაფიზიკას ეკითხება. აქ უეჭველი დამთხვევაა ლოგიკის ბუნებისა და ამოცანის გაგებაში. ძნელია იმაზე ლაპარაკი, რომ აქ ს. დოდაშვილმა რაიმე გადმოიღო ი. შადის ნაწერიდან: ორიენი აქ ფიხტეს ნიადაგზე დგანან და ჯერხნობით არ ჩანს არც დიალექტიკის ლოგიკის აღნაგობაში შეყვანის ცდა, მაშასადამე, ქეშმარიტებასთან დამოკიდებულების საკითხი. ერთი კი ნათელია, რომ ორივე ავტორისათვის ამ საფეხურზე ქეშმარიტების საკითხი იმიტომ არაა ლოგიკის საქმე, რომ „შემეცნების ყოველ საფეხურზე — როგორც გვეტყვის ს. დოდაშვილი — ერთობლივ იმყოფება საგანიც და სულიერი ძალაც“³.

აქედან იწყება დამთხვევები ი. შადისა და ს. დოდაშვილის აზროვნებაში, რამდენადაც ლოგიკის საკითხებზეა ლაპარაკი და გრძელდება ლოგიკის გასწვრივ მანამდე, ვიდრე ს. დოდაშვილი ფიხტეს დასცილდება და დიალექტიკის შესაძლებლობის საკითხი დაისმება. ადამიანის აზროვნება ხასიათდება ძირითადი თვისებით, რომელიც ცნობიერების მოქმედების შინაარსია — ეს დებულება ერთნაირადაა მოცემული ორივე ჩვენ ავტორთან, რადგან იგი მათ საერთო საფუძველს — ფიხტეს ახასიათებს. ს. დოდაშვილი გარკვეულად გვეუბნება:

„ცნობიერების ყოველ მოქმედებაში, რაც გონებას ახასიათებს, ნათლად მქლავნდება: ა) დებულება (thesis). ბ)

ი. შადი
„გონებას არ შეუძლია მოიაზროს

1 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 17 (§ 3).

2 „Logica ergo nullo modo potest ea principia, qui bus res representantur, uti in se sunt, conctinere. Si ergo in illo represntanai modo, quo duce reflexione mundum in absoluta eppositione cogitamus, error inest, logica certe eam vim non habet, ut istum possit errorem corcigere“ (J. Schad, op. cit. § 3).

Ex conceptu logicae, hucusque exposita patet, eam aptam non esse ad veritatem primario et immediatenveniendum. Ope enim logicae nihie aliud assoqui possumus, nisi ut consequenter, sive convenienter... cogitemus (ibid. § 6).

3 ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 29 (§ 2).

დაპირისპირება (*antithesis*) და *e* შე- რაიმე თუ არა დაპირისპირებულთა ულლება, ანუ შეერთება პირველისა და შეერთების გარეშე². მეორისა (*synthesis*). მოქმედების ამ წესს აქვს უგამონაკლისო საყოველთაობა¹.

ი. შადი აქ უკვე დაშორებულია იმ გზას, რომლითაც წაეა ს. დოდაშვილი, რადგან უკანასკნელი არ სცნობს არავითარ აბსოლუტს, რომელიც სამყაროშია (*Univsum*-ში) და, მაშასადამე, ადაჩიანის აზროვნებაშიაც ერთნაირად ამყარებს ძირითად წესებს. ამ აბსოლუტის შესახებ სწავლაში შადი მოგვიანო ფიხტეს მიჰყვება და, მის დაგვარად, მასში ეძებს ახსნას იმ წესებისა, რომლებიც, თურმე, კანტს სწორად მიუგნია, მაგრამ მათი ახსნა მაინც ვერ მოუხერხებია. მსჯელობაში, რომელზედაც ახლავე ლაპარაკი გვექნება, ი. შადის აზრით, და აქ ის ფიხტეს მიჰყვება, მართლაც არის სათავე კატეგორიების გამოყენებისა და ამდენად კანტი მართალი იყო. მაგრამ ეს კიდევ არ იყო ახსნა, საიდან მოდის და როგორაა შესაძლებელი ისინი (*unde nam sint et qua ratione sint possibiles*). უნდა გაირკვეს მათი აუცილებლობისა და უნივერსალობის შესაძლებლობა და როგორ შეიძლება ისინი ათვისებულ იქნენ გონებისაგან (*ut earum absoluta universitas et necessitas ar gruius ex mente ortas (perspici possit)*). ეს უნივერსალური წესი სავალდებულოა როგორც მატერიალურ, ისე სულიერ მოვლენათათვის და იგი შემდეგნაირად გამოითქმება: რაც კი არსებობს დაპირისპირებულთა მთლიანობაა (*qui quid existit, est synthesis oppositorum*)³.

ს. დოდაშვილი არავითარი აბსოლუტის — არც ღმერთის და არც სულის იდეებით არ ფიქრობს იმ აუცილებლობის გამარტლებას, რომელიც „გარდუვალა“ გონების „კანონის“ სახით, რომელსაც არავითარი მისტიკური გარემოებანი არ ესაქიროება (*lex seu principium intellectus*). ი. შადი, ისე როგორც ფიხტე, ღმერთის მოიპედება ფილოსოფიის საკითხების გადაწყვეტისას. ს. დოდაშვილი ზაზგასმით მხოლოდ „ყოველ მოაზროვნე ადამიანზე“ ლაპარაკობს, აქედან ი. შადი ფიხტეანური სპირიტუალიზმის ნიადაგზე დარჩა, ს. დოდაშვილი დიალექტიკისა და მატერიალიზმის შეერთების შინაგანი აუცილებლობის აღიარებისაკენ წავიდა. აქაა ის ტეხილი, რომელიც მოიხაზა შადისადმი ს. დოდაშვილის დამოკიდებულებაში და რასაც ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა.

ამის შემდეგ საჭიროა მხოლოდ იმ ძირითადი სააზროვნო აქტის განხილვა, რომელიც მისი მოქმედი ბუნების უშუალო გამოხატულებად ითვლება ფიხტეს მოძღვრებაში და რომელიც ერთნაირად გადაიღეს ი. შადმა და ს. დოდაშვილმა.

¹ ს. დოდაშვილი ი. ლოგია, გვ. 29 (§ 2).

² Ioan. Schad, გვ. 84 (§ 48). *Mens nihil cogitare potst absque synthesis oppositorum*.

³ Ioan. Schad, op. cit. იქვე.

მსჯელობა ორივე ავტორისათვის პირველადი გამოსახვაა გონების მოქმედებისა. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ორივენი ფიხტეს ნიადაგზე ღვანან. ძნელია იწინა თქმა, რომ ს. დოდაშვილი მსჯელობის პირველ ადგილზე წამოწევაში (ცნებასა და სხვ. შედარებით) პირდაპირ ფიხტეს არ ემყარებოდეს. ფიხტემ, როგორც უკვე ვნახეთ, პირველმა დაადგინა მსჯელობის, როგორც გონებისა, აზრის მოქმედების ეს პრინციპობა და ი. შადი ისევე გაპყუა მას, როგორც ს. დოდაშვილი. უკანასკნელის ცდა აწარმოოს მსჯელობა პირდაპირ ფიხტეს ნიადაგზე, ჩანს იქიდან, რომ ს. დოდაშვილმა აზროვნების კანონები უფრო ადრე განიხილა, ვიდრე მსჯელობა¹.

აღწერს რა, რომ „შემეცნებითი ძალა თანდათანობით ადის მალა მრავალგვარობიდან ერთიანობაზე“, ს. დოდაშვილი დასძენს — „ეს მოქმედება არის აზროვნება, ხოლო უნარი ამისა — განსჯა“. ეს უკანასკნელი შეიცავს გონების კანონს, რომელიც დაპირისპირებულთა შეერთების კანონია². გამოდის, რომ აზროვნების პრინციპები აქ უნდა ყოფილიყო განხილული. ამას მოითხოვდა ფიხტეს თვალსაზრისიც. „თუ გონების თვალსაზრისს ჩაუფუკირდებით, არ შეიძლება არ შევამჩნიოთ, რომ აზროვნების თვით პირველ მოქმედებაშიც უკვე უნდა იყოს მოაზროვნისა და სააზროვნოს დაპირისპირება“³. ამრიგად, იმ თავითვე აზროვნებაში — მაშასადამე მსჯელობაში — მოცემულია აზროვნების პრინციპები. ს. დოდაშვილი ამასვე იმეორებს მსჯელობის შესახებ ლაპარაკის დროს: „საუოველთაო კანონი, რომლის მიხედვით გონება თავისი მოქმედებისას იქცევა, გამოიხატება ფორმულით $A=A$ და არის დებულება, დაპირისპირება და შეუღლება“⁴.

გამოდის, რომ შეიძლებოდა და სავალდებულოც იყო მსჯელობაზე ლაპარაკი თავდაპირველად და შემდეგ უკვე აზროვნების პრინციპებზე. ასე იქცევა ი. შადი: ის ჯერ იხილავს მსჯელობას და შემდეგ მასში შემავალი აზროვნების პრინციპებს. აქ არის ერთი კარდინალური განსხვავება ი. შადსა და ს. დოდაშვილს შორის, თავი რომ დავანებოთ ზემოთ აღნიშნულ მისტიკურ და რელიგიურ ამბებს, რომლებთან ს. დოდაშვილს არავითარი კავშირი არა აქვს.

ი. შადი აცხადებს, რომ გონების პრინციპებზე (*de principiis intellectus*) იმიტომდა საჭირო მეორე ადგილზე ვილაპარაკოთ, მსჯელობასთან შედარებით, რადგან ყოველი ძალა აზროვნებისა მსჯელობის საშუალებით გამოითქმება (*omnis cogitandi via se per iudicium exserat*), მაშინ როდესაც სხვები ლოგიკის დასაწყისშივე განიხილავენ მათ (*cum e contrario ali istatie ab inicio logicae de illis tractent*). აქ, თითქოს, ი. შადს თავის მოწინააღმდეგეთა შორის

¹ ს. დოდაშვილი იხილავს აზროვნების პრინციპებს თავისი ლოგიკის § 2-ში. მსჯელობას § 3-ში. ი. შადი — *De iudicijis, cap. I, d. natura iudiciorum* §§ 85—95-მდე, ხოლო *Cap. II, De principiis intellectus* § 96 და შემდ.

² ს. დოდაშვილი, გვ. 29 და შემდ.

³ იქვე, გვ. 30.

⁴ იქვე, გვ. 33 (§ 5).

ს. დოდაშვილიც ეგულებოდეს: ს. დოდაშვილი სწორედ ერთი იმ მოაზროვნეთაგანია, რომელიც ლოგიკის დასაწყისშივე აზროვნების პრინციპებზე ლაპარაკობს. ი. შადს მოჰყავს თავისი დებულების დასამტკიცებელი საბუთები. ეს საბუთები შემდეგია: ა) ყოველი ჩვენი მსჯელობა გამოიყენებს პრინციპებს, რომელთაც ადამიანის აზროვნება აუცილებლად მიყვება. (*quae quisque hominum necessario in cogitando sequitur*). თუმცა ეს საგანგებოდ შეცნობილი არაა, ბ) ამის გარდა ეს პრინციპები, გარკვეულად გამოთქმულნი, თვითონ არიან მსჯელობანი (*autem principi quam primum distincte cogitantur, ipsa sunt iudicia*)¹.

ასეთია ი. შადის საბუთები. საყურადღებო ისაა, რომ ს. დოდაშვილიც იმ აზრს იცავს, რომ მსჯელობა პირველი აქტია გონებისა, რომ აზროვნების პრინციპები უკვე არის მასში, რომ პრინციპები მსჯელობის საშუალებით ირკვევა, მაგრამ აქ თავდება ი. შადისა და ს. დოდაშვილის საერთო გზა და ს. დოდაშვილი ჯერ პრინციპებს აყენებს (მათ იცვლენს) და შემდეგ მსჯელობაზე გადადის. შევედაროთ ერთხელ კიდევ ს. დოდაშვილისა და ი. შადის დებულებანი მსჯელობათა შესახებ.

ს. დოდაშვილი

ი. შადი

„(მსჯელობა)... სხვა არაფერია თუ არა აზროვნება, სადაც ერთი ნივთის წარმოდგენა მეორეს წარმოდგენით განისაზღვრება და მათი მსგავსება ან განსხვავება მქლავნდება“².

„ყოველი აზროვნების ძალა სხვა არაფრით გამოვლინდება, თუ არა მსჯელობაში.. აზროვნება სხვა არაფერია, თუ არა შეცნობა, რომლისთაც ერთი საგანი მეორეთი განისაზღვრება“³.

მსგავსება აქ კიდევ უფრო შორს მიდის: იმ ადგილს, სადაც ცნობიერება თავის თავს „არამეს“ უპირისპირებს, ორივე ჩვენ ავტორს მოყავს ფიხტეს „მცნესწავლიდან“ ადგილები და თვით ფიხტესაც იხსენიებენ.

ს. დოდაშვილი

ი. შადი

„აზროვნების თვით თავდაპირველ მოქმედებაშიც კი ნათლად შევიცნობთ, რომ მე არის მე და არამე არის არამე, როგორც ამას ფიხტე გამოთქვამს“⁴.

უნდა დაშვებულ იქნეს გონება და რაიმე გონებისათვის დაპირისპირებული, ანუ, როგორც ფიხტე გამოთქვამს, „მე და არამე — მე=მეს და არამე — არამეს“⁵.

¹ J. Schad, op. cit. გვ. 176, § 96.

² ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 34 (§ 5).

³ „Omnis cogitandi vis se aliter excreere nequit nisi per iudicium. Cogitatio enim. nihil aliud est, nisi ipsa constientia, qua quid, per alterum determinantur“. J. Schad, op. cit. გვ. 155 (§ 88).

⁴ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 31 (§ 3). Ego=Ego.

⁵ „Ponitur... et mens et quidquam menti oppositum aut uti Fichtiu se exprimit ego et non-ego. o, Non ego=Non ego, J. Schad, op. cit. გვ. 161 (§ 90).

როგორც ვხედავთ, ს. დოდაშვილი ფიხტეს ტექსტს ი. შადის გარეშეც იცნობს, მაგრამ მთელი რიგი ადგილების დალაგებისას უკანასკნელის ტექსტით სარგებლობს. მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიაც, მიუხედავად ამოსავალი მომენტის იგივეობისა, ს. დოდაშვილის დაშორებამ ფიხტესაგან — სახელდობრ დიალექტიკის მატერიალიზმთან შეერთების აუცილებლობის აღიარებამ, თავი იჩინა ი. შადისაგან დაშორებაშიც მსჯელობისა და გონების პრინციპების ურთიერთობის თავისებურ გაგებაში. საქმე ისაა, რომ ს. დოდაშვილისათვის სააზროვნო დაპირისპირება საგანთა შორის დაპირისპირებას მიუთითებს, „ერთი ნივთის წარმოდგენას მეორე ნივთით“¹. ი. შადისთვის ეს გზა არ არსებობდა: მისთვის პოზიციისა და დაპირისპირების ურთიერთობა აბსოლუტური იყო, როგორც მოგვიანო ფიხტე ფიქრობდა: და რასაც ს. დოდაშვილი არ იღებდა².

ასეთია ს. დოდაშვილის ნააზრევის წყაროები. იგი ახლოს იყო ფიხტესა და ი. შადთან, მაგრამ ორივეს დაშორდა მაშინვე, როგორც დაჩქარებულად, რომ დიალექტიკის ცნობიერების სფეროში დასაბუთება შეუძლებელია, რომ ამისათვის საჭიროა დაპირისპირებულთა მყოფობა. ამდენად, ნათელია, რომ ს. დოდაშვილის იდეათა წყაროების კვლევამ ვერ გვაჩვენა მისი ძირითადი აზრთა გენეზისი: ზაიდან მოდის მის ნააზრევი დიალექტიკისა და მატერიალიზმის კავშირის აუცილებლობა.

ყველა განხილული მონაცემების მიხედვით ს. დოდაშვილის ძირითადი იდეების ახსნისათვის საჭიროა მხედველობაში ვიქონიოთ ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განვილილ გზათა გავლენა. ამდენად ს. დოდაშვილი თავისი საუცხოო ნააზრევით ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ერთგვარ შეჯამებას წარმოადგენს.

¹ ციტ. ადგილი (§ 5).

² J. S ch a d. „Hunc positio et oppositio est absoluta“, op. cit., 160 (§ 90).

ს ა ძ ი მ ბ ლ მ ბ ი

I კირთა და ტომთა სახელწოდებანი

ა

- აბაშიძეები 233
აბენესი („სიბრძნე ბალავარისა“) 393
აბუკურა 393
აგამემნონი 13
აღამ რუფუსი 124
აღონცი ნ. 270, 288
აეაგ მხარგრძელი 177
აეგუსტინე 163, 326, 366, 371, 372, 378, 393
აეთანდილაშვილი 464
აეთანდილი („ვეფხისტყაოსანი“) 74, 172, 173, 222, 224, 226, 428
აკადემოსი 285
ალბერტ დიდი ბოლშტედელი (1243—1280 წწ.) 63, 70, 80, 118, 122, 129, 134, 136, 138—142, 144, 145, 317—320, 322, 325, 326, 330, 339, 343, 344, 366, 368, 370—373, 377, 378
ალექსანდრე აფროდიზიასი 103, 326, 360, 361
ალექსანდრე მაკედონელი 13
ალექსანდრე ჰალოელი 118
ალექსი კომნენი 12, 19, 160
ალ-ფარაბი 52
ალ-ჰაზალი 52
ამალრიკ ბენელი, ამალრიკ მწვალებელი 71, 75, 108, 121, 128, 130—139, 143—147, 345
ამალრიკ მწვალებელი, იხ. ამალრიკ ბენელი
ამონი ერმიას-ძე 158, 336, 349, 357
ანასტასი სინელი 151, 153
ანონიმი („ევესტათე მცხეთელის“ ავტორი) 310, 481
ანტონ ბაგრატიონი, კათალიკოსი 54, 188, 206, 212, 213, 230, 234, 235, 264, 305, 309, 312, 313, 316—385, 419, 421, 433—438, 440, 441, 444, 447, 450—452, 455, 456, 469, 475

არაბები 88, 125, 176, 183, 302, 418

არიოზი 195, 196, 204—206, 324

არიოსტო 229

არისტოტელე 79, 226, 227, 310, 481

არასტობულე 13

არისტოტელე, სტაგიროელი (384—322 ძვ. წ. ა.) 13, 19, 25, 26, 45, 53, 60, 61, 63, 69, 73, 74, 76, 81—84, 91, 97, 99, 103, 104, 110, 111, 116, 117, 124, 132—135, 153, 155, 160—168, 170, 171, 184, 208, 239—242, 246, 260—262, 275, 276, 280, 281, 286, 293, 294, 312, 314, 315, 317—321, 324, 326, 327, 329, 330, 332—340, 342—349, 351—357, 359—363, 365, 367—369, 371—373, 376, 374, 373, 393, 399, 402, 416—418, 421—424, 426, 428—430, 435, 438, 439, 441, 443, 448—452, 469, 480

არსენ ივალთოელი 20—24, 30, 41, 54, 115, 149—155, 158, 190, 191, 209, 225—227, 229, 238—242, 328, 338, 349, 392, 395

არსენი 392

არჩილი 214, 235

ასმათი („ვეფხისტყაოსან“) 173, 217

აფრიდონი 8, 9

აქილევსი 13

ბ

ბაგრატ ბატონიშვილი, ბაგრატიონი (XV—XVI სს.) 189

ბაგრატიონები 321, 466

ბაკური (IV ს. ქართველი ფილოსოფოსი) 271, 280, 310, 440, 481

ბალავარი, ვარლაამი 242, 256—258, 271

ბანანი 275

ბარამიძე აღ. 220, 249, 389, 391, 398, 399

ბარდენჰევერი ოტო 61—64, 69, 70, 73, 80, 81, 105, 117, 123—127, 129, 135, 147, 306, 308, 392, 393, 418

ბარნაბიშვილი ნ. 388

ბასილ დიდი (ბიზანტიელი საეკლესიო მწერალი 329—379 წწ.) 47, 195

ბაუმისტერი 318, 329, 330, 383, 402, 414, 415, 436, 441, 444, 451, 452, 455, 469, 470

ბაქრაძე დიმ. 388, 398, 399

ბეკონი ფრენსის (1561—1626 წწ.) 443, 448

ბერძნები 18, 28, 193, 201, 268, 301, 323

ბესტუჟევ-მარლინსკი 464

ბოეთიუსი 163

ბოკაჩიო ჯოვანი (1313—1375 წწ.) 17, 229, 393

ბონავენტურა 75, 118

Boulay C. E. 133

ბოლრატი, ივ. იპოკრატი

ბუსე ადოლფ 270, 274, 276, 288—290

ბუსელო 131

8

გაბაშვილი ტიმოთე 204—205, 209, 235, 318, 320—324, 339, 352, 365, 437—439, 441, 444, 450, 453

გაბრიელ - ვოსკრესენსკი, არქ. 491

გარაგაშიანი 268

გერტენი 476, 486, 513

გერჰარდ კრემონელი (გარდ. 1187) 76, 83, 305, 307

გიორგი ათონელი, მთაწმიდელი, გიორგი ბერი (1009—1065 წწ.) 6, 7, 17, 18, 392—394

გიორგი ბერი, იხ. გიორგი ათონელი

გიორგი ბრწყინვალე 179, 185, 404

გიორგი III 8

გიორგი პისილა 274

Glockner 28., 444

გორგი 275

გრეტჰელი რობერტ (გარდ. 1253 წ.) 123, 124

გრიგოლი (კალბ.) 416

გრიგოლ ნაზიანზელი 47, 188, 195

გრიგოლ ნოსელი 340, 342—344, 348, 349, 367, 369

გრიგოლ ტატევაძე (1340—1411 წწ.) 311, 312

გურაძიშვილი დავით 235

დ

დადიანი ცოტნე 185, 186

დავით ანახტი, უძლეველი, ფილოსოფოსი 266—276, 279—281, 283—297, 300, 302, 309—312, 314, 315, 326, 327, 330, 352, 354, 421—423 426—430, 435, 438, 439, 441

დავით აღმაშენებელი (1039—1125 წწ.) 5—7, 11—16, 21, 24, 28, 29, 47, 152, 154—165, 167, 169, 173, 174, 193, 194

დავით ბატონიშვილი, ბაგრატიონი 477, 482, 485

დავით გარეჯელი 280, 309

დავით დინანტი 71, 75, 103, 121, 128—137, 139—145, 147, 345

დავითი, ებრაელია ფილოსოფოსი 343, 370

დავით ლაშასძე 177

დავით რუსუდანისძე 177

დავით უძლეველი, იხ. დავით ანახტი

დავით ფილოსოფოსი, იხ. დავით ანახტი

დანტესი 462

დაშიანი 274

დეტერსი 254

დეკოტე, კარტეზიუსი (1596—1650 წწ.) 379, 445, 449—452, 469, 475, 488—490

დენა უფლისწული 8, 9

დემოკრიტე 378

დიონისე არეოპაგელი (I ს.) 122, 129, 160, 162—165, 169, 170, 195, 283, 394
 დიონისი 13
 დოდაეე-მაგარსკი ს., იხ. დოდაშვილი ს.
 დოდაშვილი ს., დოდაეე-მაგარსკი ს. 375, 381, 384, 385, 437, 442—445,
 453—455, 458, 461—464, 466—470, 472—509, 511—522
 დოდსი 37, 117, 313
 დომინიკე გუნდისილვა 136
 დოსითეოზ ნეკრესელი 435, 441
 დუნს სკოტი, იხ. იოანე დუნს სკოტი

ფ

ფბრაელები 13.
 ფეიდი რომაელი 124
 ფენატე (კალმ.) 424—426
 ფზნიკე კოხპეტი 310
 ფლეატები 138
 ფლიასი 267, 276, 283—286, 290, 291, 293
 ფმინი ნ. 275
 ფმპედოკლე 173, 228
 ფნგელსი ფრ. 224, 282, 465, 473, 513
 ფნოსი 162, 163, 168, 169
 ფპიკურე 122, 479, 480
 ფრაზმ როტერდამელი 387, 397, 398
 ფრეკლე II 231, 233, 234, 264, 316—318, 325, 365, 374, 325
 ფრისტაფი გიორგი (კალმ.) 389, 390
 ფრუგენა იოანე სკოტ, სკოთოსი 114, 129, 130, 343, 366—370
 ფურემ მცირე 11, 12, 15, 42, 45, 150, 151, 163, 167, 170, 217, 241 328,
 338, 349, 376, 394, 395, 439
 ფქვთიმე ათონელი, იბერი 150, 188, 226, 256, 310, 328, 338, 349, 376, 392,
 393, 474

ფ

ფარაზ-ბაკური (პეტრე იბერის მამა) 391
 ფარამ გაგელი 177
 ფართაპეტი (კალმ.) 422
 ფარლაამი იხ. ბალავარი
 ფახტანგ VI 215, 221, 231—233, 264, 317
 ფენერა (ღმ.) 229
 ფილჰელმ ბრეტანელი 133—135
 ფინზე ზესხი 220
 ფოლტერი 459, 465, 479
 ფოლფი 379, 448, 451
 ფრაიტი 76, 81
 Wright 418

ზ

ზარბანალიანი 277
 ზარდელი 510
 ზაქარია ვართაპეტი, იხ. მადინაშვილი ზ.
 ზაქარია რიტორი 187, 283—285, 296
 ზაქარია ქართველი 187, 391
 ზენო, ზინონი 10, 161, 168
 ზოტენბერგი 271
 ზურაბ შანშოვანი 438, 439, 441

თ

თამარ მეფე 13, 32, 160, 162, 164, 185, 211, 396
 თაყაიშვილი ე. 152, 184—186
 თეიზურაზ II 232
 თემისტე 326
 თემურ-ლენგი 175, 179
 თეოდორე II 289
 თინათინი („ვეფხისტყაოსანი“) 39, 222
 თომა აქვინელი 63, 64, 97, 100—103, 105—108, 110—112, 122, 123, 125,
 127, 129, 136—139, 143—145, 308, 326, 343—345, 366—370, 372,
 378, 479
 თორღვა პანკელი 177
 თურქები 7

ი

იაკობ დაშიანი 300
 იამბლიხე (გარდ. 330 წ.) 25
 იასტოსი (კალმ.) 401, 402, 411, 412
 იგრი 474
 იეზეკიელი 395
 იერარქიის დოქტორი, იხ. პეტრე იბერი
 იეროთეოსი, იხ. იოანე ლაზი
 იმედაშვილი გ. 248, 249, 251
 ინგოროყვა პ. 215, 220, 223, 228, 230
 ინდოელები 393
 ინოკენტი III 133
 იოადასაფი 256, 257, 271
 იოანე ალექსანდრიელი 283, 284
 იოანე ბატონიშვილი, ბაგრატიონი 381, 384, 388, 389, 402, 405, 432, 436,
 441, 442, 444, 454—458, 468,—470, 472, 473, 477, 478, 480,
 482—484

- იოანე დანასკელი (გარდ. 749 წ.) 102, 111, 122, 150, 151, 209, 210, 244, 246, 260—263, 312, 319, 320, 327, 328, 336—337, 340, 342, 344, 348, 349, 357, 353, 364, 377, 369, 376, 380, 381, 435, 471
- იოანე დუნს სკოტი (გარდ. 1303 წ.) 343, 345, 368
- იოანე ევსუქი, იხ. იოანე ლაზი
- იოანე იპატოსი, იხ. იოანე იტალი
- იოანე იტალი, იოანე იპატოსი, ფილოსოფოსთა იპატოსი 19, 20, 25, 26, 54, 155, 200, 201, 213
- იოანე ლაზი, იოანე ევსუქი, იეროთეოსი 57, 59, 64, 78—80, 85, 86, 88, 95, 117, 115, 126, 147, 271, 280, 304, 305, 343, 344, 357, 358, 364, 418, 419, 440, 474
- იოანე ნესბი 474
- იოანე ზოჩაფე, იხ. იოანე პეტრიწი
- იოანე ორბელი 8
- იოანე პეტრიწი, იოანე ზოჩაფე, იოანე ფილოსოფოსი, იოანე საღვთო ფილოსოფოსი 14, 19—61, 63—65, 57, 69—89, 94—121, 123—129, 131, 133, 135—137, 139, 141, 143, 145, 147—149, 151—157, 160, 161, 163—165, 167, 169, 171—173, 188—214, 217, 221, 223—230, 238—242, 244, 253, 254, 258, 262, 263, 266, 271—274, 278, 279, 290, 293—295, 297—300, 302—305, 307—310, 313—315, 317, 319—324, 327, 331—336, 338—340, 342—347, 349—365, 372, 376, 377, 383, 384, 394, 395, 417—419, 425, 426, 433, 434, 436—438, 444, 471, 480, 481, 487, 502, 503
- იოანე საბანისძე 157, 183, 186
- იოანე საღვთო ფილოსოფოსი, იხ. იოანე პეტრიწი
- იოანე სინელი 188
- იოანე ტარიჭისძე 158, 320
- იოანე ფილოსოფოსი, იხ. იოანე პეტრიწი
- იოანე ქსიფილინი 19
- იონა ბერი, იხ. იონა ხელაშვილი
- იონა ხელაშვილი, იონა ბერი 388—391, 400, 401, 406, 407, 410—412, 416, 419, 420, 422, 424—427, 432, 436, 442, 444, 450, 453, 454, 458, 459, 465, 466, 468, 469, 477—484, 513
- იორდანიშვილი ს. 207, 208
- იოსებნი 13
- იოსელიანი ეგ. 435, 443, 444
- იუნი 452
- იუსტინიანე 287
- იუსტონი, იუსტინე (III ს.) 170, 428

d

- კალანდარიშვილი გრ. 380, 435, 489, 504
- კანბირი 274, 303

კანტი იმანუილ 45, 337, 347, 443, 445, 484, 488—491, 493, 499—501,
506—509, 519

კარიკაშვილი დ. 309, 388, 389

კარტეზიუსი, იხ. დეკარტე

კეკელიძე კ. 149, 151, 153, 154, 220, 242, 249, 256, 388, 389, 391, 398, 399

კოლუმბოესკი 491

კონდილიაკი 412, 436, 441, 444, 455, 469, 470

კონსტანტინე დიდი 13

კრუმბახერი 267

კუჯავა თ. 478, 485, 489, 503, 504

კურსეონი რობერტ 133

ლ

ლათინები 343, 367, 368

ლაიბნიცი (1646—1716 წწ.) 379, 448, 451, 488

ლანგი დ. მ. 248—250, 255—557, 310

ლაურა 228

ლაშა გიორგი 177, 185, 186

ლენინი ვ. ი. 241, 347, 447, 452, 470, 475, 484, 502, 512

ლეონი („სიბრძნე-სიტყვისა“) 243

ლერმონტოვი მ. 462

Löwe S. H. 135

ლოკი, ჯონ 45, 415, 436, 452, 459, 465, 469, 479, 488

ლომონოსოვი მ. 379—381, 383, 384, 441, 447—450, 452, 453

ლორენცო ვალლა 169, 170

ლორთქიფანიძე ე. 238, 243

Luard H. R. 123, 124

ლუარსაბ II 232

ლუი XIV 235

ლუნდბერგი გ. 255

მადინაშვილი ზ., ზაქარია ვართაპეტი 313, 322, 325—327

მაკარი (მთარგ.) 187, 392

მამაცაშვილი 464

მანანდიანი ი. ა. 267, 268, 287, 292

მარი ნიკო 68, 160, 169, 266—281, 284, 286—288, 295—304, 306—309,
311, 392, 426, 433

მარგარიტა ნევერელი 228

მარიამ დედოფალი 150

მარიამ ლეთისწმობელი 16

მარკოზ პაულუჩი 462

მარკოზი 250

მარტინე პოლონელი (გარდ. 1278 წ.) 138, 139, 146

მარქსი კარლ 44, 172, 281, 282, 297, 378, 473, 489, 490, 507, 513

მაქსიმე აღმსარებელი, მაქსიმე კონფესორი 16, 130, 163—165, 194, 369

მაქსიმე კონფესორი, იხ. მაქსიმე აღმსარებელი

მღივანი (კალმ.) 400, 405, 406, 410

მელიქსეთ-ბეგი ლ. 268, 269, 280, 309, 422

მეჯნუნი 229

მიქაელ პსელოსი 19, 154, 155, 225, 313, 314, 336

მკრტიჩიანი გაქერ 275

მოზილანი 201

მონლოლები 175, 177, 183

მოსე 47, 149

მოსე ხორენელი 275, 276, 289

6

ნანუჩა 214

ნემესიოს ემესელი 26, 27, 55, 56, 246, 298, 319, 320, 336

ნესტან-დარეჯანი („ვეფხისტყაოსანი“) 13, 160, 171, 217, 224

ნიკოლოზ კუზანელი 255

ნიზამი 229

ნუტუბიძე შალვა 57, 70, 87, 155, 283, 311, 332, 471, 502

ო

ოდისეესი 13

ოლოვესკი 464

ოლიმპიოდორე 276, 283—287, 289—292

ორბელიანი გრიგოლ 464

ორბელიანი ი. 273

ორბელიანი სულხან-საბა 204, 206—211, 234—250, 252—263, 317, 365, 374, 378, 437, 441

ორესტე 13

ორიგენი 204, 205, 324

ოსები 561

ოსმალები 180

პ

პაულე 13, 47, 198—201, 203, 392

პარისი 13

პარმენიდე 137, 138, 169

პერიპატოვლები 161, 168, 260, 261, 326, 332, 334, 355, 373, 418

პეტრარკა 23, 148, 228, 230, 393

პეტრე გელათელი 183, 188, 189

პეტრე დიდი 448, 453

პეტრე იბერი, პეტრე ქართველი, იერარქიის დოქტორი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი 57, 59,—62, 64—74, 78—89, 94—96, 99, 101, 102, 107, 109, 111, 114—127, 130, 136, 145, 147, 168, 169, 183, 187, 195, 199, 200, 202, 203, 205, 216, 217, 223, 253, 255, 258, 263, 266, 270, 271, 276, 278—280, 283—586, 292, 293, 295—297, 299, 303—306, 310—312, 320, 333, 340, 343, 344, 346, 357, 358, 364, 369, 378, 391, 392, 408, 418—420, 422, 430, 438—440, 445, 470, 471, 474, 481, 502

პეტრე ქართველი, იხ. პეტრე იბერი

პითაგორე 479

პლატონი (427—347 წწ. ძვ. წ. ა.) 13, 25, 26, 28, 35, 36, 39, 45, 47, 48, 52, 53, 82, 91, 97, 104, 161—167, 169, 204, 208, 215, 216, 228, 261, 285, 294, 314, 315, 319, 320, 322, 323 332—334, 337, 340, 341, 345—347, 349, 355—359, 361—363, 368, 376, 378, 416—418, 429, 437

პლოტინი (204—270, წწ.) 228

პორფირე 25, 35, 208, 240, 246, 260, 270, 275, 285, 287, 289, 294, 312, 318, 326, 327, 329, 330, 399, 402, 421, 424—426, 429, 430, 435,

პრანტლი 19, 129

პროკლე დიადოხოსი (410—485 წწ.) 14, 15, 25—28, 30, 32, 33, 35—39, 41, 43, 44, 47, 49, 52, 55—60, 62—76, 78—82, 84—90, 93—120, 123—130, 136, 139, 145, 147, 160, 161, 170, 173, 194—196, 198, 199, 202—210, 227, 228, 245, 246, 252, 253, 263, 266, 271—276, 278, 279, 281—286, 290, 291, 294—296, 298—310, 312—314, 322—324, 333, 334, 338, 340—349, 355—365, 367—369, 376, 377, 399, 400, 402, 417—420, 435, 437, 438, 445, 474, 484

პუგაჩოვი 446

პუშკინი ალ. 462

უ

უამთააღმწერელი 182—186, 403, 404

უორდანია თ. 150, 151, 155, 309, 388

ურდენი ა. 131, 135, 147

ურდენი შ. 133, 147

რ

რაბლე ფრანსუა 23

რადიშჩევი 447

რაევსკი 464

რაქის ერისთავი 233

რენანი 61, 70, 76, 81, 131

რილევი 464

რობერტ იტალიელი 14, 15,
 როგაეა აპ. 326
 როსტევიანი („ვეფხისტყაოსანი“) 39
 რუსები 233, 234, 446, 461—464, 475, 477
 რუსთაველი შოთა 13, 39, 42, 43, 45, 48, 52, 53, 74, 114, 124, 149, 160,
 164—167, 170—173, 182, 190—192, 202, 212—230, 244, 256, 279,
 307, 323, 325, 339, 345, 389, 390, 396, 422, 426, 428, 471, 487,
 რუსულან დედოფალი 177

ს

სააკაძე გიორგი 231, 232
 სააკი 289
 სარგის თმოგველი 396
 სერგი რეზინელი 60—64, 66, 69, 70, 73, 76—86, 89, 95, 103, 105, 107,
 117, 125, 126, 139, 199, 307, 343, 344, 418
 სიმონ ბერი, სიმონ ქალკედონიტი 273, 299, 300, 302, 308
 სიმონ გარნელი, სიმონ ჯულფელი 273, 275, 276, 299, 300, 305, 308, 309,
 312, 313, 320, 326, 327, 334, 336, 352—355, 376, 402, 435, 441
 სიმონ ქალკედონიტი, იხ. სიმონ ბერი
 სიმონ ჯულფელი, იხ. სიმონ გარნელი
 სირიელი მამები 269, 276, 279
 საუნეცი არაქელ 276, 277, 279—281, 286, 295
 სკოთოსი, იხ. იოანე სკოტ ერუგენა
 სლავეები 19
 სოკრატე (469—399 ძვ. წ. ა.) 29, 169, 193, 253, 258, 360
 სოლომონ I 231, 233, 234
 სოლომონ II 461, 462
 სომხები 265—269, 271—274, 276, 277, 279, 289, 297, 301, 302, 305, 309,
 311, 354, 375
 სოფისტები 253
 სპენსერი ედუარდ 228
 სპინოზა (1632—1677 წწ.) 75, 111, 140, 144—146, 228, 379, 451, 471, 505,
 510, 511
 სტაგირელი, იხ. არისტოტელე
 სტალინი ი. 466, 467
 სტეფანე პოლონელი 305—308, 311, 312
 სტოელები 168, 479

ტ

ტარიელი („ვეფხისტყაოსანი“) 217, 224
 ტერ-მკრტიჩიანი გალუსტ 267
 ტორკვატო ტასო 192

უ

ულუმპიელები 58
 უმიროსი, იხ. ჰომეროსი
 უორდროპი 249
 ურდუბეგიშვილი ქრ. (XVII ს.) 200

ფ

ფანცხაეა ი. 471
 ფერგიუსონი 455
 ფილიპე ავეუსტი 133, 134
 ფილოსოფოსთა იპატოსი, იხ. იოანე იტალი
 ფინტე 443—445, 475, 284, 490—493, 495, 497, 499—501, 503—515,
 517—522
 ფოიერბახი 453, 484, 504, 507
 ფოტიოსი 188
 ფრანგები 455
 ფრანგიშვილი ა. 237—240, 262, 263, 317, 318, 321, 322, 381, 450, 452
 ფრიდონი („ვეფხისტყაოსანი“) 173, 222
 ფრიდრიხ ბარბაროსა 14, 15, 19
 ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, იხ. პეტრე იბერი

ქ

ქართველები, ქართველი ერი 7, 21, 28, 30, 56, 65, 74, 127, 172, 178, 186,
 188, 189, 193, 201, 203, 213, 218, 231, 233, 234, 244, 265—267,
 269, 271—273, 277, 278, 288, 292, 295, 297, 301—303, 352, 356,
 374—376, 387, 388, 396, 403, 415, 426, 431, 443, 461, 462, 464,
 472, 475, 477, 478
 ქრისტე 157, 195, 199, 216—218
 ქრისტეფორე (XVI—XVII სს.) 203
 ქსენოფანე 136, 138
 ქუთელია 487, 489, 492, 503, 504

ლ

ლოლობერიძე ელ. 249, 255

ყ

ყაითმაზაშვილი ფილიპე 235, 313, 322, 325, 335, 435, 441
 ყაუხჩიშვილი ს. 12, 13, 37, 70, 87, 193, 201, 202, 211, 313, 332
 ყიფიანი 464
 ყუბასარი 9
 ყუთლუ-არსლანი 10

შ

შადი იოანე 491, 499, 503, 504, 514—522
 შავთელი იოანე 13, 16, 159—165, 167—169, 173, 174, 395
 შანშე მანდატუროუხუცესი 177
 შაკ-აბასი 232
 შელინგი 484
 შერმადინი („ვეფხისტყაოსანი“) 172
 შტირნერი 364

ჩ

ჩაადაევი 447
 ჩალოინი ვ. კ. 270, 311, 313, 314, 422, 429
 ჩახრუხაძე 13, 151, 159, 160, 162—165, 167, 169, 170, 173, 174, 229, 396

ც

ცაგარელი ა. 249, 255, 273, 317, 388
 ცელერი 283, 284, 290, 291
 ციცირონი 148

ძ

ძაგნაკორელი 396

ჭ

ჭავჭავაძე გარსევანი 463
 ჭიქინაძე ზ. 388, 398—400
 ჭყონდიდელი (კალმ.) 419

ხახანაშვილი ალ. 388
 ხვარაზმელები 175
 ხილაშელი შ. 307

ჯ

ჯავახიშვილი ივანე 184
 ჯანაშვილი მოსე 200
 ჯანაშია სიმონ 180
 ჯაყელები 180
 ჯაყელი ბექა 179
 „ ივანე (ყვარყვარე) 177
 „ სარგის 179
 ჯუმბერი („სიბრძნე-სიცრუისა“) 242

ჰეგელი 127, 281, 282, 284, 285, 287, 291, 301, 302, 333, 337, 346—348,
350, 443—445, 452, 471, 484, 492—495, 499, 501, 502, 504, 509,
512, 513

ჰექტორი 13

ჰომეროსი 13, 55, 162, 164

ჰონიგმანი ე. 62, 283, 344, 391

ჰორო ბ. 123, 131, 133, 134, 136, 138, 140, 144, 147

II. გეოგრაფიული სახელები

აზია 10

ათანასეს მონასტერი 392

ათენი 12, 13, 134, 159—162, 222, 275, 287, 291, 292

ალექსანდრია 131, 136, 269, 275, 280, 281, 283—287, 290—292, 296

ამსტერდამი 144

არაბეთი 474

ალმოსაველი 52, 82, 134, 169, 229, 235, 290, 304, 315, 325, 382, 418,
471, 473, 474, 504

ალმოსაველი საქართველო 179, 233

ბ

ბერლინი 129, 248, 270, 288, 289

ბერნი 268

ბიზანტია 10, 12, 17—20, 25—28, 31, 32, 34, 160, 163, 164, 172, 187,
267, 268, 274, 289, 314, 315, 446, 479

ბრეტანი 132

ბრიუსელი 391

ბულგარეთი 395

გ

გარეჯის მონასტერი 269

გელათი 12, 15, 21, 24, 115, 152, 154, 161, 162, 188, 225

გურია 462

დ

დასაველი 19, 177, 180, 200, 229, 236, 238, 269, 274, 290, 293, 304,
312, 315, 326, 343, 366, 368—370, 378, 382, 393, 433, 434, 444,
471, 474, 504

დასავლეთი ევროპა 66, 73, 81, 85, 128, 314, 447, 477, 491
 დასავლეთი საქართველო 179, 232, 233
 დინანი 132

მ

ევროპა 63, 73, 145, 256, 266, 283, 433, 434, 453, 471, 475, 487, 488
 ელალა 161

ს

ვალარშაპატი 267
 ვენა 256
 ვენეცია 281, 286
 ვიატკა 496, 514
 ვლადიმირი 448

თ

თბილისი 7, 12, 57, 60, 70, 153, 207, 215, 246, 248, 268, 279, 283, 297,
 310, 311, 332, 389, 391, 395, 398, 425, 447, 471, 487, 504
 თელავი 447

ი

იბერია 323
 იენი 514
 იერუსალიმი 12, 391, 471
 იმერეთი 231, 233, 461, 462
 ინდოეთი 446
 ირანი, სპარსეთი 235, 238, 461, 463
 იტალია 15, 17, 23
 იუალთო 17, 20

კ

კავკასია 487
 კავკასიის ქედი 461
 კახეთი 7, 177, 179—181, 232, 462
 კიევი 448, 449
 კლდეკარი 7
 კოლხეთი 280
 კონსტანტინოპოლი 19, 25, 133, 134, 180
 კობტას მთა 185
 კრწანისის ველი 374

ლ

ლაიპციგი 283
 ლიონი 75
 ლონდონი 123, 249, 256, 418

შაასი (მღ.) 132
შალარო (სოფ.) 455
შთიანეთი 461
შიამო (შიაიუმი) 391, 392
შოსკოვი 275, 447—449, 501, 512
შცირე აზია 19

ო

ოსმალეთი 181, 232, 461, 463
ოქსფორდი 117, 313

პ

პარიზი 71, 108, 111, 131—134, 136, 235, 236
პერიპატო 160, 161, 168
პეტერბურგი, СПб 68, 266, 311, 392, 433, 442, 449, 454, 463, 478, 482, 486, 487
პეტრიწის მთები 26, 395
პეტრიწონი 26
პეტრიწონის მონასტერი 26, 395
პოლონეთი 477

რ

რაქა 233
რეშაინი 62
რომი 235, 236
რუის-ურბნისი რ—8, 16—18, 20, 21, 152, 157
რუსეთი 175, 233, 234, 316, 374, 375, 379—385, 433, 442—451, 453, 454, 461, 463, 465—468, 472, 473, 475—477, 486, 487, 493, 513

ს

საბერძნეთი 12, 18, 26, 280, 281, 286, 288, 289, 433, 446
საეგია 136
სამცხე 179, 180
სამხრეთ ქართლი 18
საფრანგეთი 23, 133, 228
საქართველო 5—21, 23—30, 34, 36—43, 49, 51, 53, 54, 56, 57, 66, 67, 128, 149—153, 155, 157, 158, 164, 169, 173—187, 189, 191, 192, 197, 200, 203—205, 208, 229, 231—235, 237, 238, 244, 246, 257, 259, 266, 267, 269, 270, 272, 276—281, 286, 288, 292, 293, 305, 308—310, 313—317, 319, 323, 324, 326, 327, 330, 338, 355, 374—376, 378, 380—383, 386, 387, 390, 391, 396—399, 401, 403, 404, 421, 424, 427, 430—433, 435, 437, 438, 440—444, 446—449, 451, 453, 454, 460—463, 465—469, 471—478, 480, 483, 485—487, 493, 504

სენატის მოედანი 464

სინა 18

სირია 61, 268, 292, 440, 474

სიცილია 15

სომხეთი 268, 275, 276, 288, 292, 293, 301, 305, 307—310, 313—315, 326

სომხითი 179

სპარსეთი, იხ. ირანი

СПР, იხ. პეტერბურგი

ბ

ტოლედო 76

ტრაპიზონი 462

ფ

ფხაძანქის მონასტერი 273

ძ

ქალკედონი 292

ქართლი 404, 461

ქართლ-კახეთი 232, 233

ქართული სინა 18

ქიზიყი 455

შ

შარტრი 132

შიომღვიმე 21, 154, 155

ჩ

ჩრდილოეთი 486, 487

წ

წინა აზია 180, 274, 283

ხ

ხარკოვი 491, 503, 514

ჰერეთი 179

III. ს ა ზ ა ნ თ ა

ა

„აბდულუმესია“, თხზ. შავთელისა 159, 160, 169, 396

აბსოლუტიზმი 28, 31, 163, 172

აბსოლუტური იდეალიზმი 495

„ სუბსტანცია 505

აბსტრაქცია 44, 142, 143, 149

- აგნოსტიციზმი 489, 491
 აღრინდელი ფეოდალიზმი 357
 აზნაური 5, 6, 8, 10, 18, 31, 34, 178, 180, 231
 აზროვნება 17, 40, 41, 144, 159, 162, 168, 171, 172, 182, 183, 188, 189, 192, 194, 206, 212, 213, 228, 235, 238, 253, 257, 259, 264, 277, 232, 304, 350, 357, 375—379, 381, 383, 386, 387, 403, 404, 412, 413, 415, 420, 422, 428, 431—433, 435, 439, 442, 453, 456, 469, 571, 473, 474, 479, 480, 490, 491, 494, 498, 500, 506, 508—510, 417, 520, 521
 აზროვნების ისტორია 20, 387, 407, 408, 456, 469
 ათეისტები 479
 1832 წლის შეთქმულება 461—469, 474, 475
 ალექსანდრიის სკოლა 158
 ალექსანდრიული ნეოპლატონიზმი 269, 285, 290—292
 ამოკრეფითი მეთოდი, ექსცერპტი 58, 67, 87—89, 101, 125, 127, 260
 ანალიტიკა, „ქეშმარიტების ლოგიკა“ 337
 ანგელოსი 121, 139, 210, 364, 419, 420
 ანტიკური აზროვნება 127, 280, 304
 „ კულტურა 223
 „ ნეოპლატონიზმი 302
 „ (გარეშე) ფილოსოფია 12, 20, 24, 25, 33, 46, 47, 103, 137, 160, 199, 200, 203, 246, 247, 258, 281—284, 287, 290, 301, 308, 314, 327, 334, 347, 354—357, 363, 364, 378, 393, 417, 424, 479
 ანტიკურობა 25, 31, 33, 128, 227, 228, 281, 282, 301, 305, 363, 354, 378
 ანტინომიები 347, 348, 443
 აობა 44, 58, 77, 90—93, 106, 208—211, 261—263
 „აპოლოგია“, თბზ. არისტიდესი 226, 227, 310
 აპრიორიზმი 494, 501
 არაბული ენა 62—64, 68, 70, 76, 125, 134, 246, 305, 305, 343
 „ მწერლობა 66, 274
 არეოპაგეტიკა 25, 27, 31—36, 38, 42—44, 57, 59, 68, 69, 72, 80, 82, 85, 86, 92, 100—102, 109, 110, 114, 118—124, 126, 127, 130, 139, 151, 164, 165, 169, 170, 172, 276, 279, 282—286, 291, 296, 299, 302, 304, 306, 309, 311, 330, 333, 334, 340, 345, 347, 351, 357, 358, 364, 368—370, 378, 408, 419, 421, 428, 429, 438, 439
 არეოპაგისტული აზროვნება 226
 „ დებულება 110, 118, 438
 „ დიალექტიკა 138
 „ იდეები 311, 428, 439
 „ იერარქია 227
 „ მოძღვრება 120, 164, 218, 271
 „ ქართული ნეოპლატონიზმი 216—218, 226, 263, 277, 278.

- არეოპაგისტული წიგნები 25, 62, 118, 121, 123, 163, 169, 310, 368, 269
 - არისტოკრატია 8, 9, 16, 17, 23, 34, 149, 177—179, 181, 184, 235, 479
 - არისტოტელიზმი 153, 263, 429, 430, 445
 - არსება, იხ. არსი
 - არსი, არსება 39, 50, 98, 104, 114, 124, 137, 199, 210, 211, 260, 262, 321, 340, 359, 415, 427, 428, 471, 507
 - ასურული ენა 187
 - ასუილებლობის პრინციპი, ნეცესარიონიზმი 102, 111, 112, 364, 369
 - აღზრდა 236, 243
 - აღმოსავლეთის კულტურა 168
 - „ რენესანსი 426
 - „ ფილოსოფია 418
 - აღმოსავლეთმცოდნეობა 248
 - აღმოსავლური ენები 184
 - „ პოეზია 229
 - აღორძინების ხანა, იხ. რენესანსი
- 3
- ბატონყმობა 178, 446, 453
 - ბერძენი ფილოსოფოსები 405
 - ბერძნული აზროვნება 474
 - „ ენა, ელინური 59—61, 64—66, 68, 72, 73, 105, 121, 133, 134, 150, 169, 184, 196, 246, 268, 270, 273, 276, 278, 280, 281, 286, 289, 298, 300, 302, 306, 308, 324, 368, 376, 392—395, 421, 424
 - ბერძნული კულტურა 474
 - „ ფილოსოფიური მწერლობა 14, 269, 283, 324, 357, 368
 - „ წყაროები 117
 - ბიზანტიოლოგია 170
 - ბიზანტიური რენესანსი 155, 313—315
 - „ სინოდი 201
 - „ ფილოსოფია 19
 - ბოროტება 32, 165, 185, 186
 - ბრიტანეთის მუზეუმი 60, 61, 70, 71, 73, 76, 79, 81, 305, 418
 - ბუნება 48, 49, 58, 108, 111, 143—145, 340, 345, 346, 363, 405, 419, 505
 - „ ბუნებათფილოსოფია“, თხზ. არისტოტელესი 344, 345, 377, 378, 380
 - „ ბუნებისათვის კაცისა“, თხზ. ნემესიოს ემესელისა 55, 56, 298
 - ბუნებისმეტყველება 379, 402, 447, 449, 450
 - ბუნების მოვლენები 48, 49
 - ბუნების ფილოსოფია 132, 133, 147, 314

3

- „გალობანი სინანულიანი“, თხზ. დავით აღმაშენებლისა 16, 17
- კამგონეობა 193, 194
- კანათლება 17, 18, 20, 448

- განვითარების რკალი 495
 განმანათლებლობა 446
 „განმარტება“, თხზ. ი. პეტრიწისა 55, 58, 59, 67, 73, 86—88, 94—96, 102, 103, 108, 116, 117, 119, 124—129, 147, 195, 196, 198, 201—204, 206, 207, 210, 225, 226, 262, 279, 299, 305, 309, 314, 358, 362, 364, 367, 481
 „განყოფისათვის ბუნებისა“, თხზ. ერუგენასი 129, 130, 368, 369
 განცდა 114, 167
 „გარდმოცემაი“, თხზ. იოანე დამასკელისა 363
 გარე ლოგოსი 240, 241
 გაღმერთება, იხ. თეოზისი
 გელათის აკადემია 12, 17, 21, 24, 26, 152, 161, 188
 გეომეტრია (ქუეყანის-მეზომეობა) 41
 გერმანული ენა 444, 513
 გერმანული კლასიკური ფილოსოფია 475, 476, 502, 513, 514
 გლეხთა აჯანყებები 6, 178, 232, 446
 გლეხობა 6, 7, 178—181, 191, 232, 446, 460—462, 477
 გნოსეოლოგია 48, 238, 483
 გონება, რაციო, ინტელიგენცია 28, 31, 46, 50, 51, 75, 90, 92, 93, 97, 107—109, 111, 112, 115, 121, 137, 138, 140—143, 146, 166, 170, 196, 241, 346, 352, 359, 379, 408—411, 414, 417, 449, 452, 456, 469, 488—490, 494, 496, 500, 501, 507, 508, 518—522
 გონიერება 97, 107, 457
 გრამატიკა 448
 გრძნობადი სამყარო 507
 „ “ შემეცნება 317, 321—324, 452, 455, 458
 გრძნობები 46, 112, 377, 412, 429, 458, 496, 507
 გუამოვნება 167
 გუარი 96, 100, 155, 199, 202

ღ

- დაბადება 356
 დაპირისპირების დიალექტიკა 490
 „ “ მომენტი 496
 დაპირისპირებულთა მთლიანობა 347, 497, 500, 501, 509, 513, 515, 519, 522
 „ “ მყოფობა 500, 501, 509—511, 513
 „ “ შეერთება 499—503, 520
 დასაბამი 56—58, 64, 65, 71, 74, 78, 106, 198, 199, 417
 დასავლეთის აზროვნება 304, 345, 437, 440
 „ “ კულტურა 433
 „ “ მეცნიერება 418
 „ “ რენესანსი 71, 228, 229, 393

- დასავლეთის სკოლასტიკა 306, 382
- „ ფილოსოფია 342, 368—370, 377—379, 488, 489, 491, 502, 514
- დაუსაბამო 481
- დგმო 346—348
- დეკაბრისტები 464, 476, 477
- დემოკრატიული იდეები 17
- დეფინიცია 44
- დიადოხოსები 161
- დიალექტიკა 36, 44, 100, 107, 109, 114, 120, 156, 202, 210, 220, 230, 241, 258, 282, 283, 291, 297, 318, 319, 330, 336—338, 345—349, 351, 352, 354, 355, 357, 365, 366, 373, 384, 385, 398, 401, 416—418, 428, 444, 445, 453, 470—472, 474, 481, 483—485, 492, 494, 495, 497—502, 504, 507, 508, 511—514, 518, 519, 522
- დიალექტიკური აზროვნება 364, 428, 445
 - „ აუცილებლობა 353, 354
 - „ დასკვნა 353
 - „ იდეალიზმი 493
 - „ მატერიალიზმი 433, 434, 493, 501, 502, 507, 509, 513
 - „ მომენტი 472
- დიდებულები 5, 9, 10, 177, 181
- დისკრეტული ოდენობის პრინციპი 141
- დიოფიზიტობა 292, 295, 296
- დოგმატიზმი 13, 20, 24, 153, 163, 224, 394, 510, 511
- „დოგმატიკონი“, თხზ. არსენ იყალთოელისა 150, 151, 153—155
- დოგმატური მატერიალიზმი 511
- დოგმატიკურ-საღვთისმეტყველო მწერლობა 481
- დრო და სივრცე 485
- დროის პრინციპი 108, 110
- დროული 110, 119

9

- ევროპო-ცენტრისტული გეცნიერება 130, 315
- ევროპული აზროვნება 482, 484, 490
- ეთიკა 328, 398, 400, 448
- ეკლესია 6, 8, 9, 11, 12, 15, 19, 28, 148, 150, 151, 157, 160, 177, 186, 198, 200, 201, 206, 323, 338, 346, 391, 392, 448
- ეკლექტიკა 24, 45, 185, 282, 431
- ეკონომიკა 234
- „ელინთა სიბრძნე“ 19
- ელინური ენა, იხ. ბერძნული ენა
- ემპირიზმი 436, 441, 444, 469
- ემპირისტულ-სენსუალისტური შეგეცნების თეორია 412, 414, 415

უმბირიული სული 321
 ენათმეცნიერება 398
 ენციკლოპედია 244
 ეპიკურელები 47
 ერეტიკოსობა, იხ. მწვალებლობა
 ერეტიკული წიგნები 134
 ერთი, პირველი, პირმშო 10, 23—25, 27, 31—44, 56—60, 64, 65, 71, 72, 74, 75, 77—79, 81, 83, 84, 87, 100, 102, 105, 107, 110, 115, 122, 137, 138, 155—157, 161, 168, 172—174, 202, 218, 225—227, 229, 242, 291, 333, 349, 356, 358—363, 417, 418, 425
 ერთმმართველობა 5—13, 15, 17, 18, 20, 23, 24, 27—29, 31, 32, 34, 36, 39, 41—43, 151, 157, 167, 168, 172—176, 179—182, 186, 231, 233, 234, 236—238, 243, 317, 324, 433
 ერთისა და სიმრავლის მიმართება 333, 349
 „ესტატე მცხეთელი“ 226, 227, 310
 ექსცერპტი, იხ. ამოკრეფითი მეთოდი

3

ვაკრები 6
 ვაკრობა 6
 „ვეფხისტყაოსანი“ 165, 189, 190, 215, 216, 220, 222, 224, 230, 307, 390, 396
 „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობა 214—216
 ვოლტერიანობა 458
 ვოლფიანურ-რაციონალისტური თვალსაზრისი 383, 384, 436
 ვრცეული ოდენობის პრინციპი 141
 ვრცეულობა 144—146

ზ

ზედროული 110, 146
 ზეცა 110, 465
 ზეციერი 171
 „ზეციური იერარქია“, თხზ. პეტრე იბერისა 121, 123, 408, 420
 ზნეობის ფილოსოფია 500

თ

თავადაზნაურობა 460—462, 465, 467, 468, 482
 თავადობა 178, 180, 181, 232, 233, 462, 477
 თავისთავადი საგანი 445
 თავისი თავის მიზეზობის თეზისი 146
 თავისუფალი გლეხი 5, 178
 „თამარიანი“, თხზ. ჩახრუხაძისა 151, 160, 162, 170
 „თანადგომის“ პრინციპი 9, 10, 23, 27, 31, 34, 174, 193, 194
 თანდაყოლილი იდეები 436, 452, 456, 458, 479, 488

თარგმანება 37
 თეზისი 492, 497
 თეოლოგია 11, 12, 23, 25, 43, 45, 52, 117, 150, 151, 156, 160, 161, 188,
 315, 341, 342, 344, 346, 384, 402, 403, 479, 504
 თეოზისის პრინციპი, გაღმერთება 11, 33, 34, 79, 119, 120, 292, 296, 311,
 408, 438, 440
 თეოლოგიურ-სპირიტუალისტური აზროვნება 468, 478, 479
 თეოლოგიური აზროვნება 481
 „ იდეები 466, 480
 „ ფილოსოფია 435, 453
 თვითმიზეზი 471
 თვითმოძრავი ცნება 494
 თვითმპყრობელობა 461—464, 467, 476
 თვისება 405

0

იგივეობის პრინციპი 492, 509, 510
 იგრი, წყალი 171, 367, 474
 იდეა 414—416, 452, 457, 470
 იდეათა ფილიაცია 470
 „ ფილოსოფია 340, 357, 418
 „ ქვეყანა 163
 იდეალიზმი 44, 51, 53, 122, 163, 166, 167, 282, 319, 320, 324, 378, 379,
 405, 431, 436, 441, 444, 445, 451, 456, 457, 466, 471, 494, 498,
 500, 501, 504, 505, 507, 511
 იდეალისტურ-თეოლოგიური აზროვნება 161, 442
 იდეალისტური დიალექტიკა 489, 512
 „ ელემენტები 164, 193
 „ თვალსაზრისი 488
 „ საფეხურები, იხ. ტრიალული საფეხურები
 „ ფილოსოფია 323, 356, 448, 454
 იერარქიის პრინციპი 57, 58, 91, 101, 102, 110, 114, 115, 121, 123, 138,
 218, 283, 307, 357, 358, 363, 369, 420
 იერარქიული ქვეყანა 364
 იზოთეოსი, იხ. ღვთისწმინდობის იდეა
 ინლუქცია 516
 ინტელიგენცია, იხ. გონება
 ისლამი 188, 189
 „ისნის კარავი“ (ქართული პარლამენტი) 9, 23
 ისტორია 184—186, 189, 194, 204, 375, 379
 ისტორიის ფილოსოფია, ისტორიოსოფია 183—186, 404
 იტალიის რენესანსი 17, 23, 148, 169, 192, 229, 230
 იყალთოს აკადემია 17, 20, 21, 152

კ

კავშირთა ფილოსოფია 340

კავშირი, იხ. სტიქიონი

„კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი (თეოლოგიური)“, თხზ. პროკლესი 56, 59, 63, 65, 67, 70, 74, 79—81, 84—89, 94—98, 104, 107, 110, 112, 113, 115—120, 124—127, 129, 136, 145, 147, 195, 196, 198, 203, 204, 207, 209, 210, 266, 271, 273, 274, 276, 278, 279, 282, 283, 294, 295, 298—309, 312, 338, 340—344, 348, 352, 364, 367—369, 376, 394, 399, 402, 417—420, 435, 438

კათოლიკური დოგმატიკა 138

„ თეოლოგია 326

კათოლიციზმი 465

„კალმასობა“, ხუმარსწავლა 269, 295, 309, 313, 353, 354, 375, 381, 384—387, 389, 393, 394, 396—405, 408, 409, 411, 416, 418—421, 423, 427, 429—432, 434—445, 455, 456, 458, 468—470, 472, 479, 482, 483, 488

„კაპიტალი“ 513

კაპიტალიზმი 379

კაპიტალისტური წარმოება 176, 446, 453

კატასკევი 333, 352, 353

კატეგორია 209, 366, 376, 438, 439

კატეგორიების სისტემა 354, 428, 429, 439, 519

„კატილორია“, თხზ. არისტოტელესი 335, 336, 355

კაუზალიზმი 97

კერპთაყვანისმცემლობა 122

კლასთა ბრძოლა 176, 465

კლასი 415

კლასიკური იდეალიზმი 484, 504

კლასიციზმი 238

„კლემპსი“, თხზ. იოანე სინელისა 188

კლერიკალიზმი 392, 393, 403

კოლია 11

კოლ სატი 11

კოლხეთის რიტორიკული სკოლა 271, 280, 440

„კომენტარი“ 43, 47, 332, 334

კონსერვატორები 20

კონსერვატულ-რეაქციონური ელემენტები 40

კონსოლიდაცია 34

კონსტანტინეპოლის აკადემია 19, 21, 152

კონფესიონალური თვალსაზრისი 265, 300, 305, 308

კოსმოგონია 420

35. შ. ნუტუბიძე

კოსმოგრაფია, ქვეყნისმცოდნეობა 402
 კოსმოსი, მსოფლიო 145, 405
 კრეაციონიზმი, იხ. შექმნის პრინციპი
 კრულვა 200—202
 კულტურა 201, 234, 266, 274, 291, 297, 315, 403

ლ

ლათინთა ფილოსოფოსები 356, 370, 374, 378, 379, 382
 ლათინური ენა 62, 63, 68, 70, 76, 121, 130, 133, 134, 246, 305—307, 316,
 317, 343, 368, 370, 383, 451, 514
 ლათინური ფილოსოფია 317, 325
 ლათინური ფილოსოფიური ძეგლები 317
 ლათინური წყაროები 317, 327, 374
 ლაიბნიც-ვოლფის სკოლა 379, 383, 451
 ლატიფუნდიური მეურნეობა 11
 ლექსიკოგრაფიული მეთოდი 245
 ლექსიკონი, იხ. „სიტყვის კონა“
 ლოგია 19, 25, 154, 158, 162, 170, 171, 240, 241, 246, 314, 320, 332,
 334, 336, 338, 349, 352—354, 357, 382, 390, 398—400, 402, 408—
 411, 425, 426, 430, 443—445, 448, 456, 470, 483, 485, 498, 500,
 514, 516—518, 520, 521
 „ლოგია“, თხზ. ს. დოდაშვილისა 470, 486, 487, 489, 490, 492—501, 503—
 509, 513—521
 „ლოგია“, თხზ. ი. შადისა 499, 503, 514—521
 „ლოგია“, თხზ. ბაუმაისტერისა 318, 383, 402
 ლოგიკური აუცილებლობა 351, 353, 411, 413
 „ მოვლენები 337, 413
 „ მოძღვრება 337, 338, 349, 421, 424
 „ ტრაქტატი 171
 „ ცნებები 413
 ლოგიკისტური აზროვნება 501
 ლოგოსი 156, 218, 240, 241

მ

მათემატიკა 398, 490
 მარადიულობა 91—93, 108, 110, 119, 138, 139, 143, 145
 მართლმადიდებლობა 204—206, 209, 311
 მართლმეტყველება 324, 345, 346
 მარქსიზმი 446
 მატერია, იხ. ნივთი

მატერიალიზმი 44, 45, 51, 53, 72, 75, 93, 103, 111, 116, 122, 128, 129, 143, 146, 166, 167, 241, 315, 319, 320, 339, 378—381, 384, 385, 431, 436, 441, 444, 445, 449, 451—456, 458, 465, 466, 469—472, 474, 476, 480, 483—485, 493—495, 499—502, 505, 506, 511, 512, 514, 519, 522

მატერიალისტური აზროვნება 108, 110, 129, 161, 241, 321, 445
 „ დიალექტიკა 350
 „ დებულებები 46, 49, 165, 167, 171, 215, 317, 322, 458, 469
 „ ელემენტები 111, 128, 145, 163, 171, 193, 294
 „ თეორია 322
 „ იდეები 458, 466
 „ მეთოდოლოგია 449
 „ მომენტი 215, 495
 „ მსოფლმხედველობა 454
 „ მსჯელობა 325
 „ ფილოსოფია 155, 450, 451, 459, 468, 504
 „ შემეცნებითი მეთოდი 47

მეტაფიზიკა 36, 45, 46, 133, 135, 321, 334, 340—342, 345—347, 367, 373, 377, 390, 398, 400—402, 416—418, 448, 511, 518

მეტაფიზიკური ელემენტები 320

მექანიკური მატერიალიზმი 445

მზე 35, 39, 51, 53, 58, 75, 156, 157, 164, 171, 172, 190, 191, 223—227, 258, 360, 425

მიდმოგონება 413

მიზეზთა ანალიზი 369

„ იდეა 81, 357—359, 407
 „ საფეხურები 369
 „ სისტემა 369, 417
 „ ურთიერთობა 62, 72, 78, 91, 103
 „ ფილოსოფია 74, 75, 94, 97, 334, 340, 341, 357, 359, 361, 363, 364, 367—370, 407, 418, 420

მიზეზთა წყობა 60, 340, 348, 369

მიზეზისა და რკალის დამოკიდებულება 79

მიზეზოვანი, შედეგი 89—91, 93, 96, 97, 99, 101, 104, 114, 142, 198, 321, 358, 361, 362, 370

მინიატურა 189, 190

„მისტიკური თეოლოგია“, თხზ. პ. იბერიისა 364, 420

მისტიციზმი 192

მიწა 171, 177

მიწიერი 171

მიჯნურობა, იხ. სიყვარული

მოკვები 161

- მომთმენობა, ტოლერანტობა 14
 მონათმფლობელობა 357
 მონარქიზმი 463—467, 475
 მონობა 10, 11, 191
 მონოფიზიტ-დიოფიზიტთა ბრძოლა 67
 მონოფიზიტობა 292, 293, 295, 296, 311
 მორალური ფილოსოფია 236, 237, 455
 მოცემულობა 321
 მსოფლიო, იხ. კოსმოსი
 მსოფლიო ლიტერატურა 387, 397
 „ მიზნები 76, 77, 343, 418
 „ რკალი 60, 61, 69, 77—79, 91, 103, 199
 „ სული 110—112
 „ ფილოსოფია 489, 512
 მსჯელობა, სჯა 400, 401, 409—413, 415, 422, 457, 520—522
 მუსლიმანობა 189
 მყოფადობა, იხ. ონტოლოგია
 მყოფობა, იხ. ყოფიერება
 მყოფობის დიალექტიკა 114
 მშვენიერება 219, 481
 მცნესწავლა 505, 510—512, 515, 521
 მწვალებლობა, ერეტიკოსობა 19, 133, 164, 168, 187, 196, 311, 324
 მწიგნობრობა 189, 204, 206, 244, 349
 მხატვრული მწერლობა 235

6

- ნატურალიზმი 459, 479
 ნატურალური ფილოსოფია 128, 381, 512
 ნახევრად მატერიალიზმი 44, 45, 445
 ნეგატიური თეოლოგია 44, 101, 203, 297, 346, 348, 429
 ნეგატიურის დიალექტიკა 44, 111, 113, 120, 126, 202, 210, 253, 258, 259, 263, 278, 282—284, 286, 297, 301, 471, 474, 492, 502
 ნეგატიურის ლოგიკა 494
 ნეგაცია 110, 114, 202, 203, 258, 346, 347, 351, 354, 373, 439, 445, 481, 492, 495, 510, 512
 ნეგაციის მომენტი 100, 171, 439, 457
 ნეობლატონიზმი 11, 24, 25, 27, 31, 33, 34, 36, 38, 42, 43, 47, 135, 241, 261, 276, 278, 282, 284—287, 290, 291, 293—296, 301, 304, 305, 307, 417
 ნეობლატონიზმის მეორე სკოლა, იხ. სირიული სკოლა
 ნეობლატონიკური დიალექტიკა 444
 „ ელემენტები 291

ნეოპლატონიკური ფილოსოფია 11, 32, 225, 228, 263, 281, 283, 287, 290, 291, 301
 ნეოპლატონისტური იდეები 229, 293
 ნეცესარიონიზმი, იხ. აუცილებლობის პრინციპი
 ნივთი, მატერია 46—48, 52, 75, 100, 110—112, 122, 128, 139—143, 145, 146, 216, 294, 373, 401, 409, 411, 416, 452, 456, 471, 480, 481, 522
 ნივთიერება 110, 219

ო

ოდენობის პრინციპი 372
 ოთხთა კავშირი 340, 341, 367,
 ოთხი ელემენტი (სტიქიონი) 171, 341, 342, 399, 422
 ოლიმპიელები 30
 ომოიოზისის თეორია 296
 ონტოლოგია, მყოფადობა 48, 340
 ორენოვანი ქართველი მწიგნობარ-მოაზროვნენი 117, 127
 ორთოდოქსალური ქრისტიანობა 163
 „ორმეხმეობის“ დიალექტიკა 350

პ

პაექრობა 219
 პანენთეისტური სისტემა 108
 პანთეიზმი 111, 116, 128, 130, 135, 139, 143—146, 228
 პანთეისტური თეზისი 145, 146
 პანთეისტური მატერიალიზმის სისტემა 131
 პანთეისტური მატერიალიზმი 71, 75, 103, 108, 111, 114, 121, 124, 127—131, 139—141, 143, 144, 147, 228, 285, 307, 315, 345, 355, 471, 474, 484, 502
 პანთეისტური ტენდენცია 307
 პარიზის სინოდი 131—136, 147, 344, 370, 377
 „ უნივერსიტეტი 133
 პატრიოტიზმი 188
 პატრონ-ყმობა 172, 173
 პედაგოგიური შეხედულებები 236, 238, 242, 243
 „პერი ერმინია“, თხზ. არისტოტელესი 171, 267, 332, 399, 421—424, 426, 429, 435
 პერიპატოს სკოლა 342
 პესიმიზმი 219, 220
 პეტრიწონიზმი 152, 154
 პიიტია 448
 პირადი ღირსების პრინციპი 7
 პირველი, იხ. ერთი

- პირველი მიზეზი, უმაღლესი მიზეზი 78, 79, 81—84, 89—93, 96—106, 108—
111, 114, 118, 121, 123, 139, 141—143, 145, 146, 155, 198, 333,
340, 356, 357, 359, 360, 362, 363, 407, 417—420, 471
- „პირშოისათვის“, თხზ. არსენ იყალთოელისა 153—155, 225—227
- პირშო, იხ. ერთი
- პლატონიზმი 135
- პლატონური იდეალიზმი 162—164, 167, 169, 323, 357, 359
- „ ფილოსოფია 260, 290, 319, 332, 341
- პლეონაზმი 261
- პოეზია, შაირობა 159, 167, 172, 173, 194, 214, 219, 228
- პოზიტიური თეოლოგია 101, 297
- პოლიტეკონომია 380
- პოლიტიკა 378
- პოლიტიკური იდეოლოგია 237, 238, 242
- პრაქტიკული ფილოსოფია 491
- „ ცნობიერება 505
- პროგმატიზმი 473
- „პროვლიმა“, წინამოსაგდებელი 333, 336, 349—353

რ

- რადიკალური აზროვნება 453, 454
- რაობა 44
- რაციო, იხ. გონება
- რაციონალიზმი 436, 441, 444, 445, 451—453, 455, 469, 375
- რაციონალისტური ელემენტები 411, 412
- „ ფილოსოფია 379—381, 383, 441, 448—455, 452, 470
- რეაქციონური იდეოლოგია 192, 193
- „ წრეები 443, 471
- რევოლუციონურ-დემოკრატიული აზროვნება 446
- რელიგია 148, 188, 379
- რელიგიურ-დოგმატიკური ტრაქტატები 183
- „რელიგიური რევოლუცია“ 176
- რენესანსი, აღორძინების ხანა 8, 9, 13, 19, 30, 47, 148, 166, 169, 176,
192—194, 228—230, 238, 243, 257, 308, 313—315, 424, 439, 443
- რესპუბლიკანელობა 464—467, 475
- რეფლექსი 488
- რიგორიზმი 157, 230
- რიტორიკა 162, 448
- რკალბრივი ბრუნვა 106, 110, 116, 139
- „ განვითარება 60, 62, 63, 94, 105, 106, 138
- რკალი 117

- რუის-ურბნისის საეკლესიო კრება 6—8, 16—18, 20, 21, 152, 157
 რუის-ურბნისის „ძეგლის წერა“ 17, 18
 რუსეთის აზროვნება 375, 380, 382, 384, 398, 437, 442, 443, 445, 447,
 451, 454, 455, 459, 474
 რუსეთის კულტურა 374, 386
 რუსული განათლება 446
 „ ენა 152, 246, 257, 316, 442, 444, 461, 486, 487, 491
 რუსული მატერიალიზმი 380, 447, 449, 453, 476, 484
 „ საგანმანათლებლო სისტემა 449
 „ ფილოსოფია 375, 377, 379—385, 442, 443, 449—451, 453, 454, 459,
 468, 469
 „ წყაროები 326, 328, 410, 434, 441, 443, 444, 448, 513
- საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმი 477, 484, 485
 საგანი 49, 51, 112, 167, 485, 488, 490, 493, 494, 496, 499, 501, 502,
 507, 512, 513, 522
 საგანმანათლებლო საქმე 18, 447
 საეკლესიო აზროვნება 50, 453
 „ ისტორია 168
 „ მამები 247
 „ მოღვაწეები 390
 „ მსახურნი 6, 8, 11
 „ სამსჯავრო 201
 „ წიგნები 30, 78
 „ წრეები 449, 460
- საერო არისტოკრატია 5, 7—9, 14, 20, 21, 23, 181, 193, 197
 „ პოეზია 13
 „ ფილოსოფია 465
- სავაქრო გზები 6
 „საზღვართა წიგნი“, თხზ. დავით უძღველის 421, 429, 430, 435, 439
 სათავადო 181
 სამება 41, 215—217, 372
 სამონასტრო-საგანმანათლებლო ცენტრები 17
 სამყარო 488, 494—496, 498, 506, 519
 სარწმუნოებრივი დისკუსიები 14, 15, 28
 სასულიერო აკადემია 453
 „ არისტოკრატია 5, 7, 9, 14, 17, 20, 21, 23, 28, 181, 193, 197
- საფეხურებრივად გაშლის იდეა 111, 112, 420
 საფრანგეთის აკადემია 133
 „ რენესანსი 23, 228
 საქალაქო ცხოვრება 6

- „სალმრთოთა სახელთათვის“, თხზ. პეტრე იბერიისა 57, 64, 68, 70, 74, 81, 85, 86, 88, 95, 109, 119, 217, 276, 304, 306, 312, 343, 345
- სალმრთო წერილი 74, 153, 155, 157, 208, 209, 223, 244—247, 250, 393, 396
- საშუალი 109—112, 340
- საშუალო ტერმინი, საშუალო ცნობაჲ 333, 334, 353, 354
- საცნაური 428
- საწყისი 475
- სეცლა 220, 221
- სენსუალიზმი 381, 385, 411, 412, 436, 441, 457, 470, 475, 482
- სენსუალისტური ლოგიკა 413
- „ ფილოსოფია 454, 457, 478
- „ შემშეცნება 458
- სიბრძნე 196, 214, 247—259, 428, 489
- „სიბრძნე ბალავარისა“ 226, 242, 256, 257, 271, 313, 321, 328, 481
- „სიბრძნე სიცრუისა“ 236, 242, 247—258
- სიბრძნისმეტყველება 184, 428
- სიკეთე 12, 32, 33, 57, 63, 74, 78, 79, 82—84, 91—95, 103, 106—108, 110, 112, 116, 138, 151, 165, 185, 186, 198, 294, 296, 333, 334, 340, 356—358, 362, 363, 417—420, 481
- სილოგიზმი, სილოგისტიკა 332—334, 349, 352—354, 357, 359, 400, 401, 410, 413
- სიმპერაზმი 352, 353
- სინთეზი 492, 497
- სინკრეტიზმი 24, 282
- სინკრეტისტული ხანა 48
- სირათა ქვეყანა 363
- სირაჲ 38, 42, 58, 110, 218, 360—363
- სირიული ენა 60—62, 66, 67, 69, 80, 81, 105, 125, 306, 343, 418
- „ სკოლა, ნეობლატონიზმის II სკოლა 59, 66, 80, 125, 424, 430
- „ წყაროები 117
- „სიტყვის კონა“, ლექსიკონი, თხზ. სულხან-საბა ორბელიანისა 205—211, 236, 237, 240, 244—247, 249, 250, 254, 257—259, 262, 263
- სიყვარული, მიჯნურობა 166, 167, 228, 230
- სიცრუე 247—259
- სკეპტიციზმი 445
- სომხური აზროვნება 279, 281, 295, 302, 307, 309, 441
- „ ენა 246, 270, 272—274, 276, 280, 281, 286, 289, 297, 299—302, 307, 308, 311, 312, 329, 331, 376
- სომხური ისტორიოგრაფია 277, 280, 288
- „ ლიტერატურა 302, 307, 311, 366, 434
- „ რენესანსი 314, 315
- „ საეკლესიო წრეები 308

- ზომხური ფილოსოფია 265—268, 270—272, 274, 286, 301, 302, 304, 307, 308, 310, 314, 315, 325, 328, 382, 438, 441
- ზომხური წყაროები 277, 288, 289, 296, 311, 325, 327, 349, 355, 376, 440
- ზოფელი 219
- ზოფლის მუშაკნი 5
- სოციალისტური იდეოლოგია 446
- სოციალური ბრძოლები 7, 9, 10, 16, 18—21, 29, 172, 175, 176, 178, 179
- „სპეკალი“, თხზ. ანტონ ბაგრატიონისა 316—320, 322, 325, 327, 330, 331, 335, 336, 338, 347, 348, 352, 354, 355, 358, 361—363, 365—367, 369—373, 376, 377, 434, 441, 452
- სპირიტუალიზმი 519
- სტიქიონი, კავშირი 228
- სტიქიური დიალექტიკა 485
- სუბსტანცია 137, 140—142, 144, 146, 438
- სული 52, 92, 93, 107—112, 114, 119, 137, 138, 140—143, 215—217, 238—240, 242, 320, 321, 325, 366, 370—373, 377, 384, 416, 452, 456, 458, 459, 468, 469, 489, 490, 493, 496, 519
- სულის სირაჟი 110, 114, 115, 119
- სქოლასტიკა 41, 111, 151, 189, 378, 380, 382, 434, 443, 449—451, 479
- სქოლასტიკური აზროვნება 261, 378, 443
- „ დიალექტიკა 508
- „ ფილოსოფია 131, 355
- სხეული, იხ. ხორცი
- სჯა, იხ. მსჯელობა
- ტ
- „ტიმაიოსი“, თხზ. პლატონისა 151, 164
- ტოლერანტობა, იხ. მომთმენობა
- ტრადიციონალისტები 267, 268
- ტრანსცენდენტალი დიალექტიკა 445
- „ ლოგიკა 443
- „ ფილოსოფია 337, 347, 445, 484, 488, 490, 500, 511
- ტრიადული იდეალისტური საფეხურები 364
- ტყვეთა ყიდვა 232, 233
- უ
- უარყოფითი თეოლოგია 44, 347, 429, 502
- „ მომენტი 427
- „ ცნება 427—429, 481, 492
- უდგმო 346—348
- უზოგადესი 340
- უთქმელი 216, 226, 227, 428

უმალესი იდეა 417

„ მიზეზი, იხ. პირველი მიზეზი

„უმალესი სიკეთე“, თხზ. არისტოტელესი 63, 343

უნივერსუმი 77, 79, 82, 83, 90, 95, 105

უცნაური 226, 227, 428

უცნაური არსი 438—440

ფ

ფანტასტიკური ნაერთი 25, 363

ფეოდალები 15, 31, 177, 180, 182

ფეოდალიზმი 176, 178—182, 186, 191, 192, 358, 384, 433, 444, 465, 472, 478

ფეოდალური არისტოკრატია 463, 465, 466, 482

„ იდეოლოგია 180, 326

„ რეაქცია 208, 231, 233, 236, 242, 264, 308, 317, 319, 320, 324, 326, 339, 345, 349, 355, 365, 374, 383, 386, 390, 394, 396, 397, 403, 421, 433, 437, 440, 442, 444, 454

ფეოდალური საზოგადოება 21, 224, 358, 444

ფეოდალურ-პარტიკულარული ელემენტები 5

ფიზიკა 135, 162, 171, 340—343, 345, 346, 359, 367, 377, 400, 402, 418, 447, 448, 450

„ფიზიკა“, თხზ. არისტოტელესი 343, 345, 347

ფილიაცია 25, 36

ფილოსოფია 6, 12, 21, 25, 51, 149—151, 156, 159—162, 166, 167, 171, 173, 197, 208, 217, 219, 224, 228, 236, 238, 239, 242, 243, 246, 257, 258, 267, 277, 282—284, 287, 288, 294, 295, 297, 315, 316, 325, 334, 347, 350, 352, 355, 359, 365, 374, 375, 377—379, 383, 384, 394, 395, 397, 398, 400, 402—408, 410, 416, 420, 426, 429, 430, 442, 443, 445, 449—451, 453, 454, 470, 471, 474, 476, 477, 479, 480, 482, 485, 487—489, 494, 512

ფილოსოფიური აზროვნება 244, 267, 386, 397, 403, 432, 436, 437, 442, 443, 467, 472, 482—484, 504

ფილოსოფიური განათლება 421, 448

„ კულტურა 405

„ფილოსოფიური რევულები“, თხზ. ვ. ი. ლენინისა 452, 470, 475, 484, 512

ფილოსოფიური ცნებები 209, 210, 213, 239, 244, 245, 247, 257—259, 262, 263, 303

ფილოსოფიური ძეგლები 244, 257—259, 323

ფიხტეანური დიალექტიკა 445, 453

ფორმალიზმი 241

ფორმალ-ლოგიკური მოძღვრება 353, 354, 427

ფორმალური ლოგიკა 353, 354, 408—411, 421, 430, 489, 495, 497, 503, 515

ფსევდოწარწერა 169

ფსიქოლოგია 237, 239, 318, 373, 398, 402, 483

ფსიქოლოგიური ცნებები 257, 259, 262, 412

ძ

ქალაქები 6, 176

ქალკედონის კრება (451 წ.) 292, 305

ქალკედონიტობა 299

ქართველი მწიგნობრები, მოაზროვნენი 388, 391—393, 395, 396, 416, 420, 429, 433, 437, 472, 474, 481, 487

„ქართლის ცხოვრება“ 162, 211

ქართული ადრინდელი ნაზრევი 328

„ აზროვნება 55, 148, 160, 164, 166, 212, 225, 230, 243, 245, 249, 253, 257, 259, 263, 264, 267, 270, 278—281, 286, 288, 295, 297, 302, 304, 307, 313, 319, 321, 326—328, 331, 337—339, 345, 349, 352—356, 378—382, 384, 386, 387, 393, 395—398, 402—405, 408, 416, 417, 419—421, 423, 424, 426, 429—431, 433, 434, 436—445, 447, 449, 451, 453—455, 459, 467, 469—475, 480—483, 487

ქართული ანტიკურობა 238

„ გრამატიკა 248, 249

„ ეკლესია 149, 311, 471

„ ელემენტი 331

„ ენა 57, 59, 64, 68, 80, 94, 117, 118, 169, 187, 196, 215, 245, 246, 249, 251, 263, 271—273, 276, 278, 298—300, 303, 305, 306, 310, 314, 328, 330, 331, 335, 336, 338, 356, 376, 392—395, 421, 425, 426

ქართული ისტორიოგრაფია 440

„ კლასიციზმი 321

„ კულტურა 286, 339, 366, 387, 390, 392, 395, 399, 480

„ ნეოპლატონიზმი, იხ. არეომაგისტული ნეოპლატონიზმი

„ IV ნეოპლატონიკური სკოლა 223, 227, 291, 302, 304, 314, 440

„ პოეზია 42, 52, 53, 148, 149, 151, 159, 160, 164, 166—168, 172, 173, 307

ქართული რენესანსი 192—195, 197, 199, 201, 203, 205, 207, 209, 211, 212, 230, 278, 314, 315, 339, 345, 374, 433, 439

„ქართული. სინა“ 18

„ სქოლასტიკა 317, 378, 382, 450

„ სქოლასტიკური რეაქცია 354

„ ფეოდალიზმი 465

„ ფილოსოფიური გემკვიდრეობა 335, 352, 365, 383, 384, 397, 408, 411, 417, 420, 421, 423, 431, 434, 436, 437, 441, 442, 471, 480

- ქართული წყაროები 117, 126, 127, 326, 328, 332, 342, 352, 410, 444
 " ძეგლები 244, 481—483
 კერუბიმი 121
 ქვეყნისმკოდნეობა, იხ. კოსმოგრაფია
 ქიშია 447
 ქმნალობა 495, 512
 ქრისტიანიზებული იდეალიზმი 166
 " ფილოსოფია 305
 ქრისტიანობა 148, 186, 188, 189, 200, 203, 214—216, 223, 224, 282, 285, 364
 ქრისტიანული აზროვნება 263
 " ატრიბუტები 215, 217
 " იდეოლოგია 198
 " კოსმოგონია 58
 " კულტურა 216, 223, 282, 285, 287, 296, 363
 " მონოთეიზმი 33
 " მსოფლმხედველობა 221, 222
 " ნეოპლატონიზმი 291, 296, 297, 302
 " ფილოსოფია 247, 347, 364
 ქრისტოლოგია 281, 284, 285
 ქრისტოლოგიური ფილოსოფია 11, 281, 284

ლ

- ლეთაება 57, 60, 74, 75, 78, 92, 93, 109, 110, 115, 118, 121, 216, 227, 240, 357, 364, 372, 407, 419, 428, 429, 438, 439, 468, 481, 502, 505
 ლეთაებრივი საწყისი 441
 " შემეცნება 321
 ლეთისსწორობის, ლეთის მსგავსების, იზოთეოსის იდეა 11, 28, 34, 407, 408
 ლმერთი 33, 34, 43, 44, 47, 50, 75, 94, 102, 108, 109, 111—115, 118, 122, 124, 128, 130, 137—146, 149, 156, 157, 165, 171, 187, 190, 191, 195, 196, 199, 202, 210, 216—218, 223—227, 294—296, 307, 312, 408, 419, 420, 428, 471, 481, 502, 519
 ლმრთისმეტყველება 45—47, 51, 195, 196, 204, 244, 245, 294, 324, 358, 384, 402, 428, 429, 454, 471, 479, 480

შ

- შუბა 5, 181
 შუბა-გლებობა 178
 შოფიერება, მყოფობა 77, 90, 92, 93, 97, 100, 101, 107, 108, 110—114, 124, 128, 137—143, 145, 146, 171, 202, 210, 211, 224, 260—263, 360, 363, 431, 471, 494—496, 498—500, 502, 505, 506, 510—513

შ

- შაირი 171, 214
 შაირობა, იხ. პოეზია
 შარაგანდელი 164
 შეგარძნებები 457, 485, 496
 შედგინება 410, 411
 შედეგი, იხ. მიზეზოვანი
 შემეცნება, შეცნობა 48—51, 116, 121, 141, 167, 170, 238, 239, 312, 321, 406, 409, 410, 422, 423, 452, 455—457, 496—498, 502, 505—507, 509, 513, 517, 518
 შემეცნების თეორია 77, 241, 409, 410, 452, 507
 შემთხვევითი 261, 262
 „შემოკლებული ფისიკა“, თხზ. დავით ბაგრატიონისა 485
 შეუვალობა 181
 შექმნის პრინციპი, კრეაციონიზმი 102, 369, 479
 შეცდომა, ცრუ 337, 345, 422, 423
 შეცნობა, იხ. შემეცნება
 შინა ლოგოსი 241
 შორისმდებარე 240, 241

ც

- ცა 157,
 „ცარიელი აბსტრაქცია“ 44
 ცდა 46, 500
 ცდისეული ფილოსოფია 453, 454
 ცეცხლი 171, 367, 418
 ცნება 318, 489, 490, 493, 500, 513
 ცნებათა ურთიერთობა 353
 ცნობა, იხ. შემეცნება
 ცნობიერება 107, 238, 472, 475, 487, 489, 490, 494, 496, 498, 501, 505—510, 518, 521, 522
 ცნობიერების ფილოსოფია 489, 491, 492
 ცოდნა 250, 253, 427, 428
 ცრუ, იხ. შეცდომა
 ცხოვრების ფილოსოფია 220, 224

წ

- წარმართები 187
 წარმართობა 214, 226, 227, 285
 წარმართული დებულება 198, 199
 „ “ იდეები 211, 217, 226, 227
 „ “ ნეოპლატონიზმი 291
 „ “ ფილოსოფია 205

წარმოშობის (შთამომავლობითი) პრინციპი 6, 7
 „წიგნი მიზეზთაჲ“ 60, 61, 63—67, 70—76, 80—82, 84—86, 88—91, 93—
 103, 106—108, 110—112, 114—131, 134—139, 141—147, 275, 304—
 308, 312, 313, 315, 334, 343—345, 364, 368—371, 474

წინააღმდეგობათა დაპირისპირება 348

„ დიალექტიკა 348—350

„ ერთიანობა 346, 347, 492, 497, 499

წინააღმდეგობის პრინციპი 509

წინაგანწყობა თანაშესატყვეისობანი (თანაშესატყვეისობა) 351

წინამავალი 413

წინარენესანსი 15, 30, 194

წინჩამოსაგდებელი, იხ. პროვლიმა

„წმინდა გონების კრიტიკა“, თხზ. კანტისა 337

წყალი, იხ. ივრი

„წყარო ცოდნისა“, თხზ. იოანე დამასკელისა 150

„წყობილსიტყვაობა“, თხზ. ანტონ ბაგრატიონისა 188

ბ

ბეშმარიტება 36, 184, 186, 197, 254—256, 319, 336, 337, 345—347, 422,
 423, 427, 518

„ბეშმარიტების ლოგიკა“, იხ. ანალიტიკა

ბ

ბალხი 17, 177

ბალხოსნობა 446

ბარკოვის უნივერსიტეტი 514

„ხედვაჲს“ ფილოსოფია 46, 50, 160, 161, 334, 345, 346, 393, 430

ბელოვნება 159, 182

ბელოსნობა 176

ბმა 424, 425, 429, 430, 435

ბმოიანი 240

ბორცი, სხეული 137, 167, 171, 215—217, 321, 377, 384

„ხუთთა ხმათათვის“, თხზ. პორფირესი 399, 402, 421, 424—426

„ხუმარსწავლა“, იხ. „კალმასობა“

ხუროთმოძღვრება 189

პ

პაერი 171, 367

პერაკლიტიეზმი 138

პაულე 137, 140, 141, 145, 220

პაძთიოზი 312

პორიზონტი 119

პუმანიზმი 307

პუმანიურობის იდეა 243

შ ი ნ ა ა რ ს ი

<p>თავი პირველი. საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ბრძოლა XI—XII საუკუნეთა საქართველოში</p> <p>1. საქართველოს საზოგადოებრივი ვითარება XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე</p> <p>2. იდეოლოგიური ბრძოლა XI ს. საქართველოში</p> <p>თავი მეორე. იდეოლოგიური ბრძოლა XII საუკუნის საქართველოში</p> <p>1. ერთმმართველობის იდეოლოგია XII საუკუნის საქართველოში და იოანე პეტრიწი</p> <p>2. „ერთის“ ან „პირველის“ ფილოსოფია და ქართული ერთმმართველობა</p> <p>3. იდეალიზმისა და მატერიალიზმის საკითხი იოანე პეტრიწის ნააზრევში</p> <p>თავი მესამე. იოანე პეტრიწის დამოკიდებულება წინამორბედი ქართული ფილოსოფიისადმი</p> <p>1. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური წინამორბედი</p> <p>2. მიხეხთა შესახებ ნაშრომის პეტრიწისეული ცნობა და სერგი რეზინელის ნაშრომის აღწერა-შინაარსი</p> <p>3. პეტრე იბერიისა და იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს „კავშირის“ ორი გადმოღების შედარება</p> <p>4. იოანე პეტრიწი და პროკლეს „კავშირისა“ და „მიხეხთა წიგნის“ ტექსტების ურთიერთობა</p> <p>5. „მიხეხთა წიგნის“ ავტორის საკითხი და იოანე პეტრიწი</p> <p>6. „მიხეხთა წიგნი“ და საშუალო საუკუნეების ქანთეისტური მატერიალიზმის იდეები</p> <p>თავი მეოთხე. რეაქციონური იდეოლოგია XII საუკუნის საქართველოში</p> <p>თავი მეხუთე. იდეოლოგიური ვითარების უკუყენა XII—XIII სს. აღმოსავლეთის სლავებში</p> <p>თავი მეექვსე. სოციალ-პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარება XIII—XVI საუკუნეთა საქართველოში</p> <p>1. სოციალ-პოლიტიკურ ძალთა კიდელი XIII—XVI საუკუნეებში</p> <p>2. XIII—XVI საუკუნეთა სოციალ-პოლიტიკური ვითარების იდეოლოგიური უკუყენა საქართველოში</p> <p>§ 1. შესავალი</p> <p>§ 2. საქართველოს ვითარება XIII ს-ში და ისტორიის ფილოსოფიის პრობლემატიკა</p> <p>§ 3. ფილოსოფიური ტრადიციების გადმონაშთი XIII ს.</p> <p>თავი მეშვიდე. იდეოლოგიური რეაქცია ქართული რენესანსის წინააღმდეგ XIII—XVI—XVII სს. ბრძოლა იოანე პეტრიწის წინააღმდეგ</p> <p>თავი მერვე. იდეოლოგიური ბრძოლა რუსთაველის ირგვლივ XIII—XVII—XVIII საუკუნეებში</p> <p>თავი მცხრე. XVII—XVIII საუკუნეთა ქართული საზოგადოებრიობა და მისი იდეოლოგიური ასახვა</p> <p>1. ფეოდალური რეაქცია საქართველოში XV—XVIII საუკუნეებში</p> <p>2. საზოგადოებრივი აზროვნების განვითარება საქართველოში XVII—XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე. ს. ს. ორბელიანის ნააზრევის ზოგადი მიმოხილვა</p> <p>3. ს. ს. ორბელიანის ფილოსოფიური შეხედულებანი</p>	<p>83-</p> <p>5</p> <p>5</p> <p>10</p> <p>23</p> <p>24</p> <p>31</p> <p>44</p> <p>54</p> <p>73</p> <p>86</p> <p>96</p> <p>116</p> <p>128</p> <p>148</p> <p>159</p> <p>175</p> <p>175</p> <p>182</p> <p>182</p> <p>183</p> <p>187</p> <p>192</p> <p>212</p> <p>231</p> <p>231</p> <p>234</p> <p>243</p>
--	--

თავი მეთ. სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობანი	265
1. ზოგადი შესავალი	265
2. პირველი საფეხური სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობისა. დავით ანახტი	272
3. იოანე პეტრიწი და სომეხ-ქართველთა ფილოსოფიური ურთიერთობანი	297
თავი მეთორმეტე. XVIII საუკუნის სააზროვნო ვითარება საქართველოში და ანტონ ბაგრატიონი	316
1. ა. ბაგრატიონის ფილოსოფიური საქმიანობის ზოგადი მიმოხილვა	316
2. ანტონ ბაგრატიონის ნააზროვნის შემადგენელი ელემენტები	325
3. ლათინთა ფილოსოფია ანტონის ფილოსოფიურ საქმიანობაში	366
4. რუსული ელემენტი ანტონის ფილოსოფიურ საქმიანობაში	374
თავი მეთორმეტე. ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ვითარება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე	386
1. „კალმასობის“ ანუ „ხუმარ-სწავლის“ ზოგადი მიმოხილვა	386
2. „კალმასობა“ და ქართული აზროვნების ვითარება XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე	404
3. აზროვნება და მოაზროვნენი XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნამდე და „კალმასობა“	432
თავი მეცამეტე. რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობანი	446
1. რუსული განათლებისა და მეცნიერების გავლენა საქართველოში XVIII—XIX სს.	436
2. იდეოლოგიური ბრძოლა ქართულ ფილოსოფიაში XIX საუკუნის მიჯნაზე	453
თავი მეთოთხმეტე. XIX საუკუნის პირველი მესამედის ქართული ფილოსოფია	460
1. XIX საუკუნის პირველი მესამედის საქართველოს საზოგადოებრივი ვითარება და მისი იდეოლოგია	460
2. ფილოსოფიური ვითარება XIX საუკუნის პირველი მესამედის საქართველოში. სოლომონ დოდაშვილი	476
3. სოლომონ დოდაშვილი და მისი ფილოსოფიური სკოლა	486
4. ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური იდეების წყაროები	504
საძიებლები	
I. პირთა და ტომთა სახელების	523
II. გეოგრაფიული სახელების	535
III. საგანთა	538

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სარედ.-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი შ. ხიდაშელი
 გამომც. რედაქტორი ო. გიორგაძე
 კორექტორი გ. იამანიძე
 ტექნორედაქტორი ნ. ჯაფარიძე

გადაეცა წარმოებას 11.4.57; ანწყობის ზომა 7×11; ხელოვნ. დასაბეჭდად 12.3.58;
 კალაღის ზომა 70×108/16; ქალ. ფურც. 17,5; საბეჭდი ფურც. 47,95;
 სააქტორო ფურც. 38,66; საალრ-საგამომც. ფურც. 39,63;
 შვედ. № 503; უფ 04797; ტირ. 5000.
 ფასი 27 მან. 50 კაპ.

საქ. კპ ცკ-ის გამომცემლობის პოლიგრაფიული კომბინატი „კომუნისტი“, თბილისი, ლენინის ქ. № 14.