

გღმთნავრუნი რენენენი

- ◇ მინეთი
- ◇ ირანი
- ◇ სომხეთი
- ◇ საქართველო



გამოჩენილი რუსი მოაზროვნის ალექსეი ლოსევის (1893-1988) „აღმოსავლურ რენესანსში“ განსაკუთრებული ადგილი უკავია ქართული რენესანსის საკითხებს, გაზიარებულია რენესანსის ქართველი მკვლევრების მთავარი დასკვნები. გამოსვლაში - „სიტყვა ქართულ ნეოპლატონიზმზე“ გადმოცემულია ქართული ნეოპლატონიზმის არსი და ნაჩვენებია მისი თავისებურება.

წიგნი განკუთვნილია კულტურის ისტორიით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

მთარგმნელები: მიხეილ მახარაძე
კაპტა ჩხეიძე

აღმოსავლური რენესანსი

ძველი დროის სასკოლო და, აგრეთვე, საუნივერსიტეტო პრაქტიკაც შუა საუკუნეებისა და რენესანსის მკვეთრი დაპირისპირებიდან ამოდიოდა. შუა საუკუნეები საეკლესიო დოგმების ბაგონობის ეპოქაა, სადაც ადგილი არ ჰქონია მეცნიერებისა და ხელოვნების თვალსაჩინო განვითარებას; ის მისტიკა და ბნელეთის მოციქულებაა. რენესანსი კი – პირიქით, უკუაგდებს შუა საუკუნეების მთელ ამ „წყედიადს“, მიმართავს ნათელ ანტიკურობას, მის თავისუფალ ფილოსოფიას (თავისუფალს ყოველგვარი ფორმალური ბრძანებებისგან), შიშველი ადამიანის სხეულის ქანდაკებას, ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი განვითარების მიწიერ, ლალ და ყოვლად შეუზღუდველ თავისუფლებას. ასე ამბობდნენ ძველად და ახლაც ცოცხალნი არიან საპაგიო ასაკში შესული ადამიანები, რომლებიც ოდესღაც იმ ორი კულტურის აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკურ კონცეფციაზე იყვნენ აღზრდილნი, რომელთაგანაც ერთმა მკვეთრად შეცვალა მეორე და დაუბრუნდა ანტიკური სამყაროს თავისუფლებას. ეს კონცეფცია, შეიძლება სწორიც თავის ზოგიერთ აბსტრაქტულ კატეგორიაში, დღეს ბევრად უფრო რთულად განიხილება და ამ-

ასთან, ითვალისწინებს ევროპული რენესანსის სხვა, არაევროპულ რენესანსთან. კულტურასთან კავშირს; ამიგომაც ევროპაში შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე მკვეთრი გადასვლის აბსტრაქტული სქემის გამოკრება დიდი ხანია შეუძლებლადაა მიჩნეული. ძალიან შორს რომ არ წავიდეთ, აღვნიშნოთ, რომ ბეერის აზრით, უკვე XII საუკუნე იყო ევროპული აღორძინების დასაწყისი. ამის შესახებ ბეერს წერდნენ და კამათობდნენ; შეიძლება ითქვას, რომ ეს საკითხი დღესაც ბუნდოვანია. აქ ჩვენ არ შევეხებით ყველა იმ ავტორს, ისტორიკოსსა და ლიტერატურათმცოდნეს, რომლებიც აანალიზებდნენ XII საუკუნეს ამ მიმართებით. ამ საკითხის ირგვლივ არსებული ვრცელი ლიტერატურა მოცემულია ბ. ვ. გორნუნგის სტაგიაში – „არსებობდა კი XII საუკუნის რენესანსი?“ [1, 272-282]. ამ ერთობ საფუძვლიან ნაშრომზე შევჩერდეთ.

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

აი, რას წერს, მაგალითად, იგი ისტორიკოს მაკ-ილუენის შეხედულებების თაობაზე [27, 275-288]. მაკ-ილუენი ეხება არა მხოლოდ იდეოლოგიურ სფეროებს, არამედ გვიანი შუა საუკუნეების სოციალურ-პოლიტიკური

ინსტიტუტების სტრუქტურასაც; ხაზს უსვამს პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის წინა პერიოდთან შედარებით მათ თვისებრივად ახალ ხასიათს, რომ არაუფერი ვთქვათ უფრო აღრეულ ხანაზე: „პირადი უფლების“, „კონსტიტუციის“ და აგრეთვე, „პარლამენტარიზმის“ (sic!) იდეები კი, შთაგონებულნი იმპერიასთან პაპობის ბრძოლის პერიოდიებით, მისი აზრით, აღმოცენდა ბოლონიელ იურისტებთან უკვე ამ დროს. მეცნიერებაში ექსპერიმენტის დირებულების აღიარებას, – განაგრძობს გორნუნგი, – მაკილუენი ჯერ კიდევ როჯერ ბეკონამდე (XIII ს.) წარმოშობილად თვლის და უკავშირებს მას ხელოსნური ტექნიკის განვითარებას. იდეოლოგიის სფეროში უკვე XII საუკუნეში უზარმაზარი ეუექტი მოგვცა ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისებამ, მაგრამ ამ დროის მწერლები და მხატვრები ვერ ხელაუღეს ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს შორის კავშირის გაწყვეტას და თავიანთი ქრისტიანული კულტურის მოთხოვნის მიხედვით კლასიკური მემკვიდრეობის ასიმილირებას ახდენდნენ. არისტოტელეს შესწავლა XII საუკუნეში (ჯერ კიდევ თომა აკვინელამდე) ემყარებოდა არა მხოლოდ არაბულიდან და ებრაულიდან შესრულებულ ლათინურ თარგმანებს, არამედ ბერძნულ ტექსტსაც, და XII-XIII საუკუნეების ზალპიელ სქოლასტიკოსებთან ბერძნული ენის ცოდნა (მარსელელი და ავინიონელი ბერძნების შემეფობით) უფრო ფართოდ იყო გავრცელებული, ვიდრე XIV საუკუნის იგალიელ ჰუმანისტებს შორის. „საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრების ყველა ამ ოთხივე სფეროში (სოციალური ინსტიტუტები, მეცნიერება, ფილოსოფია, ლიტერატურა)

ზოგიერთი თანამედროვე მედიევისტის აზრით (არა მხოლოდ მაკ-ილუენისის და პოლმსის), XII საუკუნიდან (XI საუკუნის დასასრულიდანაც კი, რაზედაც დაყინებით მიუთითებდა ჯერ კიდევ პასკინსი) XIV-XVI საუკუნეებამდე განვითარება ევოლუციურად მიმდინარეობდა (და ყველაზე ნელა და „ფრაგმენტულად“ იგალიაში), ხოლო იგალიელი ჰუმანისტების მიერ შექმნილი ისტორიული „წყევტის“ ფიქცია უბიძგებდა მათ ანტიკურობის „წმინდა სახით“ (ქრისტიანობის მიერ არაბასიმილირებული) „აღმონჩენაზე“, თუმცა როგორც კი ისინი ფილოლოგიისა და მიმბაძველობით-სტილიზებული ლიტერატურული შემოქმედების ფარგლებს სცილდებოდნენ, მიისწრაფოდნენ, რომ ანტიკურობა ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის „შეეგუებინათ...“ [1, 277-278].

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

რაც შეეხება საკუთრივ ბ. ვ. გორუნგის საბოლოო დასკვნებს, მისი პასუხი სტაგიის სათაურში შეკითხვის სახით დასმულ თემაზე, აგრეთვე, არ შეიძლება ჩაითვალოს სრულად და განსაზღვრულად. ალბათ აქ, აპრიორ-

ულ სქემებს თუ არ ჩაეფიქიდეთ, ერთმნიშვნელოვანი პასუხის გაცემა შეუძლებელიც იქნება. ბ. ვ. გორნუნგი, ერთის მხრივ, აღიარებს იმ უცილობელ რენესანსულ ფაქტებს, რომლებიც უკანასკნელ წლებში XII საუკუნის შესახებ მეცნიერებამ დააგროვა, მაგრამ იგი ამას რენესანსად კი არ მიიჩნევს, არამედ ამაში ხედავს (ისე როგორც შ. ნუცუბიძე, რომლის შესახებაც ქვემოთ გვექნება საუბარი) მხოლოდ ორი, პარალელური სულიერ-კულტურული მიმდინარეობის ბრძოლას.

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

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

რაც შეეხება წინამდებარე ნაშრომის ავტორს, დასაველეთის რენესანსის თეორიის მყარი ხაზები მხოლოდ

XIII საუკუნეში კპოვა. სწორედ ამ საუკუნიდან დავიწყებთ დასავლეთის რენესანსის გადმოცემას. მაგრამ, ვიღებთ რა მხედველობაში რენესანსის ესთეტიკის შემდგომ მძაფრ განვითარებას, ჯერჯერობით უმჯობესად მიგვაჩნია XIII საუკუნის მოვლენებს პროგორენესანსი ეუწოდოთ. იგალიაში და დასავლეთის სხვა ქვეყნებში მთელი XIV საუკუნე ჯერ კიდევ ნამდვილი რენესანსის მხოლოდ მომზადებას წარმოადგენს. გერმინი „რენესანსი“, ამ სიგყვის მუსტი მნიშვნელობით, მხოლოდ XV და XVI საუკუნეების იგალიას მიეკუთვნება. ამას საჭიროა დაემაგოს აგრეთვე, რომ დასავლეთის რენესანსის ნამდვილი და ძირითადი ესთეტიკა არასოდეს გამოდიოდა წმინდა სახით. მისი ნამდვილი წარმომადგენლები ყოველთვის, ნებსით თუ უნებლიეთ, აღმოჩნდებოდნენ ხოლმე აღრინდელი, სავსებით აღორძინებამდელი ესთეტიკური ცნობიერების და, აგრეთვე, ისეთი ცნობიერების გამომხატველებადაც, რომელიც ნამდვილად მხოლოდ შემდგომ საუკუნეებში განვითარდა. აღორძინების ესთეტიკოსების (და აგრეთვე მხატვრების) დიდი უმრავლესობა ძალზე ხშირად ამელავენებდა სხვადასხვა სახის მერყეობას, დაურწმუნებლობას, სკეპტიციზმს, ზოგჯერ ღრმა უიმელობასაც კი თავის რენესანსულ მისწრაფებებში. ისეთი მიმდინარეობა, როგორიც იყო, მაგალითად, მანიერიზმი, მსჭვალაჲდა მთელ XVI საუკუნეს და არსებობდა უურო აღრეც. მისი გაერთიანება რენესანსის ძირითად ხაზთან კი არცთუ ისე იოლი ამოცანაა. არც ჩრდილოეთის რენესანსის გაერთიანებაა იგალიურთან იოლი საქმე, ან გოთიკის გაერთიანება – რენესანსთან, თუმცა ეს მოვლენები თანად-

როულია. მაგრამ ყველაფერი ეს ბუნებრივია, რადგანაც რენესანსი ბოლოს და ბოლოს მაინც გარდამავალ ეპოქას წარმოადგენს და მასში საწინააღმდეგო ელემენტების შეთავსებას არ შეიძლება ადგილი არ ჰქონოდა. ამგვარი ეპოქა მკვლევრისგან მოითხოვს არა მხოლოდ დახვეწილ დაკვირვებულობას, არამედ, და ეს მთაფარია, კიდევ ბელმიწვენით გონებრივ ეკვილიბრისტიკას, რენესანსული კულტურის ყველა ამ უსასრულო „კაპრიზების“ აღრიცხვისა და ინტერპრეტიაციის დროს.

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

აქედან გამომდინარეობს დასკვნა: ამა თუ იმ ფორმით, თუვისდ ძალზე მოკლედ, რენესანსული მოვლენები სხვა კულტურებში, გარდა დასავლურისა, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენს მიერ გათვალისწინებულ უნდა იქნას. მართალია, ძველადმოსავლეთის კულტურების ყველა რენესანსს თავისი სპეციფიკა ჰქონდა, რომლის სრული სიმჟსგით ჩამოყალიბება მეცნიერებს ჯერ კიდევ არ ძალუძთ. ის, რაც

გაკეთებულია და რაც შეიძლება გაკეთებულ იქნას დღეს, შევეცდებით მოკლედ გავითვალისწინოთ, რათა არ შემოვიფარგლოთ მხოლოდ ევროპით, მხოლოდ დასავლეთით.

ნ. ი. კონრადმა ბევრი გააკეთა იმისთვის, რომ ჩვენ სრული უფლებით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ ჩინურ ალორძინებაზე ჯერ კიდევ VII-VIII საუკუნეებში. ასე, მაგალითად, ხან იუი (768-824) ნამდვილი ჰუმანიზმის იდეალებს ქადაგებდა, ე.ი. ადამიანური ბუნების იმ კანონზომიერებებს, რომლებიც არაა დამოკიდებული არაფერზე ბუნებრივზე და რომლებიც თვით ადამიანში მოცემულ „კაცთმოყვარეობასა“ და „ჯერარსულს ავითარებენ“. ეს ფილოსოფოსი ლაპარაკობდა ადამიანის ბუნებრიობის, გონიერებისა და სრული დამოუკიდებლობის ცნებებზეც კი, ამ დამოუკიდებლობით ყოველგვარი მიზანშეწონილობის პირობებში* მაგრამ, ხან იუი მხოლოდ მორეული წინაპარი იყო ნამდვილი ფილოსოფიური რენესანსისა ჩინეთში, სადაც XI-XVI საუკუნეების განმავლობაში შეიმჩნეოდა ჩინეთის ისტორიის იმ ძველი ეპოქის ნამდვილი ალორძინება, რომელიც ანგიკურის სავსებით ანალოგიური იყო. აქ ჩვენ ვხვდებით ნაგურფილოსოფიურ მოძღვრებას „სინათლესა და ჩრდილზე“ ძირითად ყოფიერებით ელემენტებთან – წყა-

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

ლთან, ცეცხლთან, ხესთან. ლითონთან და მიწასთან კავ-
შირში. მართალია, ესენი მთლად ის ელემენტები არაა,
როგორც საუბარია ანტიკურ ნაგურფილოსოფიაში, მა-
გრამ ჩინური აღორძინების ფილოსოფოსები უკვე აგებდ-
ნენ მათზე სრულად გარკვეულ დიალექტიკას (რომელიც
ვეროპაში ჯერ კიდევ ბერძნების მიერ იყო შექმნილი).
ამგვარად, აღორძინებას, მისთვის დამახასიათებელი ად-
ამიანის ავგონომიურობით, აგრეთვე, მისი დამოუკიდებ-
ელი და სავსებით გასაგები ბუნების შესახებ მოძღვრებ-
ით, აღვილი პქონდა არა მხოლოდ ვეროპაში, არამედ
ჩინეთშიც, ამასთან, ნაწილობრივ უფრო ადრეც კი, ვიდ-
რე ვეროპაში [4. 174-207].

აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ნ. ი. კონრადი ძალი-
ან შორსაა აღორძინების რომელიმე შეზღუდული გაგებ-
ისგან, სხვადასხვა ქვეყანაში მისი შინაარსის ერთნაი-
რობისა და მით უმეტეს მისი საყოველთაოდ ეროთდრ-
ოულობის აღიარებისგან. დასაწყისში ჩვენ მოვიხმობთ
ნ. ი. კონრადის ზოგად მსჯელობას აღორძინებაზე, რო-
მელიც მისი თვალსაზრისით, გამოიყენება სხვადასხვა
ქვეყნის აღორძინებების ყველა გიპისადმი განურჩევლად,
და უპირველესად ჩინეთში. „პეგრარკას მიმდევრებმა –
კოლიურო სალიუგაგიმ (1331-1406) და ლეონარდო ბრუნ-
იმ (1369-1444), – წერს ნ. ი. კონრადი, – ხმარებაში
შემოიტანეს სიგყვა – humanitas, რომელიც ნახეს ძველ
დროში ციცერონთან: მათ ჩათვალეს, რომ ეს სიგყვა
ყველაზე უკეთ განსაზღვრავს... მის (ადამიანის – ა. ლ.)
ადამიანურ ღირსებას და მიყვავართ ცოდნის, კენ. ასეთი-

ვე სიგყვა ჩინურ ენობრივ ფორმულაში ასე ეღერს — ეენ-ი და იგი ხმარებაში შემოიგანა ხან იუიმ, რათა ამ-ით აღენიშნა განსხვავება მისი ღროის „გმისა“ — მანა-მღელი „გმისგან“. ხოლო ეს სიგყვა მან ძველი ღროიდან — კონფუცისგან აიღო. როგორი მნიშვნელობა აქვს ჩინურ სიგყვა ეენ-ს საკუთრივ კონფუცისთან, საესებით ცხადია: კითხვაზე — „რა არის ეენ-ი?“ მან უპასუხა: „ადამიან-ისაღმი სიყვარული“. ხან იუიმ თქვა სხვანაირად: „ყველ-ასაღმი სიყვარული“ [იქვე, 221-222] და შემდეგ: „რენეს-ანსის ეპოქის ყველაზე ზოგადი და ამავე ღროს ძირით-ადი მამოძრავებელი ძალები — ჰუმანიზმი და აღორძინ-ებაა (ამ კულტურულ-ისტორიული კატეგორიების გაღმო-ცემულ ინტერპრეტაციებში — ა. ლ.), როგორც ის წარმო-გვიღება კაცობრიობის ისტორიაში თავის ორ — იგალი-ურ და ჩინურ ვარიანტებში. ამ ეპოქის კულტურის ყველა მოელენა ან ამ ძალებითაა პირდაპირ შექმნილი, ან მთ-ლიანად განსაზღვრულნი არიან მათით; მათით იყო გან-საზღვრული თვით ცხოვრების სტილიც. როგორც იგალი-ის, ისე ჩინეთის ჰუმანისტებისთვის დამახასიათებელია პრაქტიკული მოღვაწეობისკენ, თავის იღეების განხორც-იელებისკენ მისწრაფება. ორივე შემთხვევაში ერთნაირი იყო მათი ვაერცელების საშუალებები: საჯარო გამოსე-ლები, მოწაფეებთან მეცადინეობა, მეგობრებთან საუბ-რები, მოწინააღმდეგეებთან დისკუსიები, ეპისტოლეები, ჰამულეტები, სტაგები, გრაქტაგები, რომლებმაც წარმო-ქმნეს მეცნიერული, პუბლიცისტური ლიტერატურა, გამო-კვლევები, კლასიკოსების კომენტარები, რომლებმაც შე-აღვინეს აღორძინების სპეციალური ფილოლოგია. ყველა

ამ მრავალფეროვანმა მოღვაწეობამ გვიჩვენა ჩვენ განსაკუთრებული საზოგადოებრივი ფენის – ინტელიგენციის არსებობა, თავისი მდგომარეობით, მოღვაწეობის ხასიათით, თვით თავისი გიჟით – მკვეთრად განსხვავებული წარსულის დროის მოღვაწეებისგან, რომლებიც გამოდიოდნენ წინასწარმეტყველთა, ბრძენთა, მასწავლებელთა, ოსტატთა სახით. აღორძინების ჰუმანისტებმა – მწერლებმა, მეცნიერებმა, მხატვრებმა – ახალი დროის ინტელიგენციის ახალ გიჟს დაუდეს სათავე, ხოლო მათი მოქმედების არემ ბევრად გამოკვეთა შემდგომი დროის ინტელიგენციის მოქმედების წრე [იქვე, 238].

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

ამ ავტორის სტაგიაში – „აღორძინების ეპოქის შესახებ“ ვხვდებით ისტორიული თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვან შემდეგ მსჯელობებს: „მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ აღორძინების ეპოქა, ყოველ შემთხვევაში, ევროპაში მაინც – მოიცავს ისტორიის ნაწილს არა მხოლოდ იგალიისას, არამედ ევროპის სხვა ქვეყნებისაც: ამავე დროს, ჩვენ კარგად ვიცით, რომ პირველი ქვეყანა, რომელშიც აყვავდა ეს ეპოქა, იყო იგალია; ვიცით ისიც, რომ ევროპის სხვა ქვეყნების აღორძინება ბევრად განისაზღვრებოდა იმით, რასაც ადგილი ჰქონდა იგალიაში. ამის თაობაზე წამოიჭრება საკითხი ავტოქტონურ და არექლი აღორძინებათა შესახებ. თუკი პირველი, როგორც

ჩანს, წარმოიქმნა ძველი ხალხების ისტორიაში, ასე ვთქვათ – ისტორიის „დამსახურებულ მოღვაწეთა“ შორის, მეორე – უფრო ახალგაზრდა ხალხების ისტორიაში, რომლებიც საერთოდ ისტორიულ არენაზე გამოვიდნენ მაშინ, როცა მონათმფლობელური სამყარო წარსულის კუთვნილება ხდებოდა, ამიგომაც, საკუთარი წარსული, ისეთი, როგორიც ძველ ხალხებს, მათ არ გააჩნდათ. მაგრამ, სწრაფად დაადგნენ რა ფეოდალური განვითარების გზას, ისინი მიდიოდნენ იქამდე, სადამდისაც ძველი ხალხები, ე. ი. გონებრივი რეჟოლუციის აუცილებლობამდე ამ სიგყვის აღნიშნული მნიშვნელობით. ამიგომაც, აღორძინების ეპოქას თავის ფორმებში და თავის ღონებზე ადგილი ჰქონდა ამათთანაც. ამასთან, საკუთარი „კლასიკური“ წარსულის არქონის კომპენსაცია მათთან ძველი ხალხების წარსულის ათვისებით ხდებოდა. ელინური და რომაული ანტიკურობა ევროპის დანარჩენი ხალხებისთვისაც იქცა სიძველედ, ჩინურმა ანტიკურობამ კი იგივე ადგილი დაიკავა აღმოსავლეთ აზიის სხვა ხალხების კულტურის ისტორიაშიც“ [იქვე, 241-242].

ნ. ი. კონრადის გამოკვლევების მიხედვით, მსოფლიო აღორძინების ეპოქისთვის ყველაზე არსებითი იყო სამი გარემოება: ადამიანურობის ფართო, ყველგან ერთნაირი, თანაბარი და თავისუფალი გრძნობა; ადამიანური გონების განთავისუფლება ურყევი და მტკიცე ღოვმებისგან, რაც ხელს არ უშლიდა აღორძინებას ესარგებლა არა მხოლოდ თავისუფალი საერო მისტიკის მეთოდებით, არამედ იმავე გონებითაც, მაგრამ ჭეშმარიტების თავისუფალი და რაციონალური ძიების აზრით; ეახლეს შუა სა-

უკუენების ავგორიგეგების საწინააღმდეგოდ, ძველი დროის ავგორიგეგებზე, ე. ი. ანტიკურობაზე დამყარება, მაგრამ არა მის პირველყოფილ ან საბოლოო „გადამწიფებულ“ თაქისებურებებზე, არამედ საშუალო და კლასიკური გიპის ანტიკურობაზე დამყარება.

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

აღმოსავლური რენესანსის მკვლევარი ე. ი. სემანოვი შუალედურ პოზიციას იკავებს – უარყოფს აღმოსავლეთში აღორძინების, როგორც სრულ არარსებობას, ისე მის უეცარ რევოლუციურ აუეთქებას. იგი იხილავს ჩინეთის ზოგიერთ მოღვაწესა და ავგორს, რომელთაც სწორედ თანაბრად ჰქონდათ როგორც „შუასაუკუნეობრივის, ისე „რენესანსულის“ გიპის ნიშნები [13, 427-501]. ე.ი. სე-

მანოვი, რომელსაც მოჰყავს კონრადის მრავალრიცხოვანი ნაშრომი აღმოსავლური ლიგერაგურის შესახებ, მიუთითებს ამ მეცნიერის შეხედულებებს ეოლუსიაზე და პოულობს მათში ზოგიერთ წინააღმდეგობას [იქვე, 480-481].

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

ი რ ა ნ ი. მეორე დიდი აღორძინება, და ისიც აგრეთვე XI-XV საუკუნეებისა, შუააზიური აღორძინება იყო, რომლის ყველაზე კოლორიტულ პიროვნებასაც უზბეკური ლიგერაგურის დამაარსებელი ალიშერ ნავოი წარმოადგენდა [4, 273-289].

ალიშერ ნავოის, როგორც აღმოსავლური და მსოფლიო აღორძინების წარმომადგენლის, პიროვნება საკმარისადაა გაშუქებული რუსულ ლიგერაგურაში. ამ მოღვაწის შესახებ არსებული დიდძალი ლიგერაგურა ჩამოთვლილი აქვს ვ. მ. ყირმუნსკის სტაგიაში „ალიშერ ნავოი და რენესანსის პრობლემა აღმოსავლეთის ლიგერაგურაში“ [3, 464]. ამ თემის შესახებ ვ. მ. ყირმუნსკის სტაგია საკმაოდ აღფრთოვანებითაა დაწერილი და მთავრდება

სიგყეებით: „მაშასადამე, ალიმერ ნავოის გრანდიოზული ფიგურა იზოლირებული არაა მსოფლიო ლიგერაგურაში. უზბეკური ლიგერაგურის უდიდესი ფუქემდებლის შემოქმედება უშუალოდ ეხმაურება მისი დასავლეთელი თანამოაზრეების – რენესანსის ეპოქის პოეტებისა და მოაზროვნეების მოწინავე იღებს“ [იქვე, 471].

ს ო მ ხ ე თ ი. ჩინეთიდან, ინდოეთიდან და სპარსეთიდან დაწყებული, აღმოსავლეთიდან დასავლეთზე თანდათანობით გადასელისას, ჩვენ ვხვდებით სომხეთისა და საქართველოს კულტურულ დინებებს, რომლებსაც აქეთ, აგრეთვე, პრეგენზია – იწოდებოდნენ აღორძინებად. მართლაც 30-40 წლის წინათ ამ გერმინს აღმოსავლეთის ქვეყნების მიმართ თითქმის არ იყენებდნენ. სამაგიეროდ, დღეს გამოიყენება ამ სიგყის ყველაზე ფართო მნიშვნელობით, შეიძლება რამდენაღმე გაზვიადებულადაც კი. მსოფლიო ისტორიის სფეროში აღმოსავლეთის ქვეყნების ჩართვა თანამედროვე მეცნიერების უდიდეს მიღწევას წარმოადგენს უეჭველად და მისი მეთოდისა და მისი მასალის ერთიანობაზე მოწმობს. მაგრამ აღმოსავლეთის აღორძინების მოძღვრების მომხრეებიც კი ხაზს უსვამენ აღმოსავლეთის იმ ეპოქების სხვადასხვაგვარობას, არათანაბრობას და სხვადასხვა თვისობრიობას, რომელიც იწოდება აღორძინებად. მეცნიერება აღმოსავლეთის რენესანსის შესახებ ჯერ კიდევ ერთობ ნაკლებადაა დამუშავებული. ამ ეპოქის სოციალურ-ეკონომიკური ბაზა არაიშვიათად დახასიათებულია მკვლევრების მიერ არაერთგვაროვნად და წინააღმდეგობრივად.

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

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

აღნიშნული სრულებითაც არ ამცირებს ვ. ჩალოიანის წიგნის მნიშვნელობას. ასე, მაგალითად, ძნელია იკამათო მისი შემდეგი მსჯელობების წინააღმდეგ: „დასავლურ ალორძინებასთან შედარებით ალორძინებას აღმოსავლეთში ახასიათებს ორი თავისებურება. ჯერ ერთი – აღმოსავლეთში, კერძოდ კი სომხეთში, ალორძინება დაიწყო ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე ალორძინება წარმოიშობოდა დასავლეთში, მეორე – აღმოსავლეთში, მათ შორის

სომხეთში, აღორძინებამ კულტურის განსაზღვრულ სფეროებში თავისი განვითარებით სრულიადაც ვერ მიაღწია უფრო გვიანი დროის დასავლეთის აღორძინების დონეს, ზუსტად ასევე, სომხეთში აღორძინების სოციალურ-ეკონომიკურმა ბაზამ, რომელიც წარმოიშვა უფრო ადრე, ვიდრე დასავლეთში, ვერ მიაღწია იგალიური ქალაქების სოციალურ-ეკონომიკურ დონეს, განსაკუთრებით ფლორენციის ეკონომიკურ აყვავებას.

ბოლოს, აღორძინებას დასავლეთშიც და იგალიამიც დაახლოებით ერთნაირი ბედი ეწია. ევრეთ წოდებული პირველდაწყებითი დაგროვება არც სომხეთში, არც იგალიამში, მემოთ აღნიშნული ისტორიული მიზნების გამო, ვერ გადაიზარდა კაპიტალისტურ დაგროვებაში, ვერ განვითარდა საწარმოო ურთიერთობის კაპიტალისტური სისტემის სგადიამდე. მეტიც, იგალიის ეკონომიკურმა დეგრადაციამ, ფეოდალური რეაქცია აღორძინებაზე გამარჯვებამდე მიიყვანა. გავიხსენოთ აქ კონგრეფორმაცია და იეზუიტების ორდენის („იესოს საზოგადოება“) დაარსება, რომლის საქმიანობაც უპირველესად, აღორძინების იდეოლოგიის წინააღმდეგ იყო მიმართული: გავიხსენოთ პაპის „აკრძალული წიგნების სია“, გრიდენგის კრება და ა. შ. ამის ანალოგიური ამბები ხდებოდა სომხეთშიც. სადაც ფეოდალიზმის აყვავებამ ადგილი დაუთმო უცხოელი დამპყრობლების თავსმოსხეულ, მასზე უფრო დაბალ ფორმას, სადაც საზოგადოების დეგრადაცია ფეოდალური ურთიერთობის პრიმიტიულ-ჩამორჩენილ ფორმებამდე მივიდა, რომელიც არსებობდა – მონღოლ, შემდეგ კი თურქ-სპარსელ დამპყრობლებთან. უცხოელთა ბაგონო-

ბამ მთელი სომხური კულტურა სამინელ დაცემამდე მიი-
ყვანა“ [17, 51].

აქ ვ. კ. ჩალოიანი გაცილებით რთულ პოზიციას იკა-
ვებს სომხური რენესანსის მიმართ, ვიდრე ეს მან დასა-
წყისში განაცხადა, მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია მისი
მსჯელობა აღმოსავლური კულტურების სხვადასხვაობის
და მათი რენესანსის რომელიღაც ერთ უძრავ და ერთ-
დროულ სქემაზე დაყვანის შეუძლებლობაზე. „ჩვენ ხაზს
უვსებამთ აზრს იმის შესახებ, რომ აღმოსავლეთის საყო-
ველთაო კულტურა ნაციონალური კულტურების სიმრავ-
ლეს არათუ გამოორიცხავს, არამედ სწორედ გელისხმობს
მათ. აღმოსავლეთის საყოველთაო კულტურის წარმოქ-
მნა ისგორიული პროცესია, რომელიც ნიშნავს: თავისი
განვითარებით უფრო მოწინავე ცალკეული ნაციონალუ-
რი კულტურების მონაპოვრებმა მეტწილად სწორედ ას-
ეთი ხასიათი შეიძინა. უეჭველი ფაქტია, რომ ნაციონა-
ლური შემოქმედება, რამდენადაც არ უნდა გახდეს საყო-
ველთაო მონაპოვარი, ის მაინც დარჩება ნაციონალურ-
ად. ამრიგად, ნაციონალურ-პროგრესული კულტურული
საწყისებიდან შეიქმნა აღმოსავლეთის საყოველთაო კუ-
ლტურა“ [იქვე, 157-158].

მაგრამ ჩვენთვის კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა
აქვს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, კერძოდ, აღმოს-
ავლური და დასავლური რენესანსების შეპირისპირებას.
„გარეგანმა და შინაგანმა ხელსაყრელმა პირობებმა, –
წერს ვ. კ. ჩალოიანი, – განსაზღვრა ხან – აღმოსავლ-
ეთის, ხან კი დასავლეთის კულტურის აყვავება, მაგრამ

ამ, როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის კულტურული მიღწევები მხოლოდ თავიანთ ფარგლებში არ რჩებოდა – საყოველთაო საკუთრებად იქცეოდა ხოლმე. აქედან გასაგებია, რომ ჩვენ უნდა გამოვიღეთ იმათ წინააღმდეგ, ვინც გადაჭარბებით აუასებს დასავლეთს და ყველა კულტურულ მიღწევას მიაწერს დასავლეთის სამყაროს, აგრეთვე, იმათ წინააღმდეგაც, ვინც აზვიადებს აღმოსავლეთს და ყველა კულტურული მიღწევა აღმოსავლური სამყაროდან გამოყავს. ამ ანტიმეცნიერული კონცეფციის საწინააღმდეგოდ ჩვენ ვიცავთ პროგრესირებადი მაგერიალური და სულიერი კულტურების მემკვიდრეობის პრინციპს, ვიცავთ არა ჩაკეტილ თვითკმარ, არამედ კავშირში, ურთიერთქმედებაში მყოფ აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურას.

ამ მემკვიდრეობითი კავშირის საფუძველზე შეიძლება დაბეჯითებით ვამტკიცოთ, რომ აღმოსავლეთის კულტურა აღორძინებადი დასავლეთის კულტურების ერთ-ერთი წყაროთაგანი გახდა, როდესაც ეს უკანასკნელი, ახალი სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობის წარმომობის ძალით, საყოველთაო კულტურის ახალი ტიპის წარმოქმნისთვის მომზადებული აღმოჩნდა. ისტორიულად უდავო ფაქტია, რომ აღმოსავლეთის მიღწევები დასავლეთის სამყაროს გადაეცა სამხრეთ-აღმოსავლეთისა და ბიზანტიურ-კავკასიური კულტურული სამყაროს ხალხებისა და ქვეყნების მეშვეობით. აი, რაგომაა არასწორი ფეოდალური საზოგადოების ბურჟუაზიულზე გადასვლის საკითხის კვლევისას აღმოსავლეთის როლის უგულებელყოფა. რაგომაა არასწორი მტკიცება, თითქოსდა, ასეთი გადასვ-

ლა აღმოსავლეთის ზემოქმედების გარეშე მოხდა. ამგვარი გადასვლისათვის ნიადაგი ვარკვეული მნიშვნელობით სწორედ აღმოსავლეთმა მოამზადა“ [იქვე, 158].

სრული დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ X-XIII საუკუნეების სომხური ფილოსოფიის, ლიგერაგურისა და ხელოვნების წარმომადგენლების დიდი რიცხვის გამოწველილვით შესწავლა [იქვე, 58-153] მთლიანად შეგვიცვლიდა ჩვენს წარმოდგენას საერთოდ რენესანსზე, როგორც მთლიანად აღმოსავლეთისაზე, ისე დასავლეთისაზეც. მაგრამ ჩვენთვის მთავარია გამოკვლევის მხოლოდ მეთოდოლოგია. ვ. კ. ჩალოიანის ეს მეთოდოლოგია კი, მცირედენი შესწორებით სანიმუშოდ შეიძლება ჩაითვალოს, და უდავოდ აფართოებს მსოფლიო რენესანსის შესახებ მოძღვრების სფეროში ჩვენს ჰორიზონტს.

ს ა ქ ა რ ტ ი მ ე ლ ო. აკადემიკოსი შ. ი. ნუცუბიძე რუსთაველისა და აღმოსავლური რენესანსის შესახებ თავის ძალზე საინტერესო წიგნში, აღმოსავლური რენესანსის სხვა მცოდნეთაგან განსხვავებით, ერთი მხრივ იძლევა, საერთოდ, აღმოსავლური და დასავლური რენესანსის ერთობ უართო სურათს, ხოლო მეორე მხრივ, ამ სულიერ მოძრაობას თავს უყრის ევრეთ წოდებული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ირგვლივ, რომლის ნამდვილი ავტორი შ. ნუცუბიძის გამოკვლევების მიხედვით არის ნეოპლატონიკოს პროკლეს უშუალო მოწაფე [იხ. 6], სირიის გაზაში ქართული კულტურული სკოლის მეთაური და პალესტინაში მაიუმის ეპისკოპოსი, ქართველი მოაზროვნე ჰეგრე იბერი (გარდაიცვალა 491 წელს).

შ. ნუცუბიძისგან დამოუკიდებლად, ამავე დასკვნამდე მივიდა ბელგიელი მეცნიერი ე. ჰონიგმანი [23,445-446]. სხვა სიტყვებით, აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსის საფუძველს წარმოადგენს შემდგომ გადაშეშავებული ანტიკური ნეოპლატონიზმი. ამ ფაქტს უმაღლეს შიშვეს სიყვარულს და გარკვეულობა რენესანსის ყველა პრობლემაში, თუმცა ის არც უდავოა და არც კრიტიკის გარეშე არ დარჩენილა [იხ. 2]. მიუხედავად ამისა, ჩვენ შ. ნუცუბიძესთან ერთად არეოპაგიტიკის ავტორად პეტრე იბერის ჩათვლას სავსებით შესაძლებლად ვთვლით.

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

ფრიად მნიშვნელოვანია შ. ნუცუბიძის, მართლაცდა, აღმოჩენა, რომ ძირითადი ერესები აღმოსავლეთიდან მოდიოდა, რომ მათ რევოლუციური მნიშვნელობა ჰქონდათ, რომ ისინი საფუძველს აყალიბდნენ აზროვნებისა და ცხოვრების სქოლასტიკურ წყობას და რომ ამ აზრით

დასაუღრე რენესანსი ბერადაა დაუალებული სწორედ აღმოსაუღეთისგან [იქეე, 22-24]. ჩვენ მხოლოდ იმაში არ დავეთანსმებოღით აუგორს, რომ გერმინი „რენესანსი“ შეიძლება მიგვეკუთენებინა ქრისტიანობის პირეული საუკუნეებისთენისაც და უფრო აღრეე – ფილონ აღექსანდრიელისთენისაც.

შ. ნუკუბიძის წიგნის ბრწყინუალე თაეებს წარმოადგენს აღმოსაუღეთსა და დასაუღეთში მისტიკური ერესების მიმოხილუა [იქეე, 27-51] და აგრეთეე, თაეები, რომლებიც ყველა ერესის რეეოლუციურ მხარეს ეხება [იქეე, 52-83].

შ. ნუკუბიძის გამოკეღეეის ცენგრალურ იღეას წარმოადგენს ერთობ ხანგრძლივი შუა საუკუნეების ისგორიის ყველა ერესის საფუძელად ნეოპლაგონიზმის გამოცხადება. მაგრამ აქ შ. ნუკუბიძე ყველაფერში როღია მართალი და მოგიერთ არსებით ისგორიულ-ფილოსოფიურ და ისგორიულ-რელიგიურ მცდარ ინგერპრეგაციას იძლეეა.

შეიძლება ითქეას – შ. ნუკუბიძის პირეული, ძირითადი და ყველაზე ღრმა შეეღომა არის ის, რომ იგი ყოეელგვარ ნეოპლაგონიზმს აუცილებლად ერეგტიკულად და ანგეიკლესიურად, რეეოლუციურადაც კი მიინენეს. ის, რომ არეოპაგიტიკის ცოცხალი და გასულიერებული მისტიკა ხშირად იყო თოზიციამი თფიციალურ ღეთისმეგყვეღებასთან, რომელიც აუცილებლობით ღებულობდა რაციონალისგურ ფორმებს, – ეს სწორია. ამ აზრით, აქ, თუ გნებავთ, შეიძლება ენახოთ რომელიღაც სახის თ-

ობიცია და რევოლუციაც კი, მაგრამ არაერთარ შემთხვევაში ამ სიგყვის არა საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზრის მნიშვნელობით. ვარდა ამისა, არეოპაგიტიკის შემადგენლობაში შედიან არა მხოლოდ „საღმრთოთა სახელთათუს“ და „მისტიკური ღვთისმეტყველების“ შესახებ გრაქტაგები, არამედ აქ ვხვდებით, აგრეთვე, წმინდა საეკლესიო-ღვთისმეტყველურ გრაქტაგებს – „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“ და „ზეციური იერარქიის შესახებ“. ვერავითარ მნიშვნელობას რომელიმე საეკლესიო ერესზე ამ გრაქტაგებში ვერ ვნახავთ. ესენი ჩვეულებრივი და საესებით ორთოდოქსული საეკლესიო გრაქტაგებია, რომლებშიც წინა პლანზე წამოწეულია მისტიკური და არა რაციონალისტური მხარე. მაგალითად, გრაქტაგში „ზეციური იერარქიის შესახებ“ დადგენილია ანგელოზთა ცხრა ხარისხი, რომლებიც საერთოდ შევიდა ანგელოზთა შესახებ მართლმადიდებლური მოძღვრების საუუძვლებში. შ. ნუცუბიძეს სურს, რაც არ უნდა მოხდეს, არეოპაგიტიკა გაივოს, როგორც ანგისაეკლესიო და მთლად არასაეკლესიო ნაწარმოებადაც კი. ეს კი საერთოდ შეუძლებელია. მას სურს ერეტიკოსად ჩათვალოს VII საუკუნის ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი მაქსიმე აღმსარებელიც კი, იღებს რა მხედველობაში ღვენას, რომელიც განიცადა ამ ნიჭიერმა ბიზანტიელმა ღვთისმეტყველმა; შ. ნუცუბიძე უგულებელყოფს, რომ მაქსიმე აღმსარებელი საბოლოოდ წმიდანად იქნა შერაცხული და მიიღო მაღალი და ღიდი წოდება – „ღირსი“ [7, 84-87]. არეოპაგიტიკული მიმართულების პრინციპულ მომხრეს, ცნობილ თეოლოგსა და

მქალაგებელს სეიმონ ახალ ღვთისმეტყველს, ამ უდიდეს მოღვაწეს, რომელიც ეკლესიაში იწოდებოდა „წმიდად“ და „ღირსად“, მთელ თავის მოწაფეებთან ერთად, შ. ნუცუბიძე რაგომლაც თელის ერეტიკოსად XI საუკუნის ბიზანტიაში. გარდა ამისა, მთლიანად XI საუკუნეს ბიზანტიაში. შ. ნუცუბიძე უკვე რენესანსის საუკუნეს უწოდებს. ისე გამოდის, რომ მთელს ბიზანტიურ ქრისტიანობაში რენესანსის გარდა არაფერი ყოფილა. შ. ნუცუბიძე „ერეტიკულ“ ნეოპლატონიკოსებს მიაკუთვნებს მიქაელ უსელოსს და იოანე იგალს [იქვე, 88-89]. აღნიშნულს, ჩვენი მხრივ, დავამატებდით, რომ იოანე იგალი არსებითად საერთოდ არ ყოფილა ქრისტიანი, რომლისგანაც იქმნება სამყარო. იგი სულთა გადასახლებას აღიარებდა. რაც შეეხება გეარსებით ერთიანზე მოძღვრებას, რომელიც საუბუძელად უდევს მთელ არეოპაგიტულ მისტიკას, ეს საერთოდ მაშინდელი, ლოგიკურად ბოლომდე მიყვანილი იდეალისტური მოძღვრებაა ერთიანზე, რომელიც ჯერ კიდევ პლატონის „სახელმწიფოს“ VI წიგნიდან იწყება. მაშინ პლატონიც უნდა ჩაეთვალოთ ქრისტიან ერეტიკოსად, თუმცა იგი წმინდა წყლის წარმართი იყო.

შ. ნუცუბიძეს სურს, რომ ნეოპლატონიზმი აუცილებლად აქციოს ქრისტიანულ ერესად, ამიგომაც მას ქრისტიანული „განღმრთობა“ ესმის არა იმ აზრით, რომ აღამიანი რჩება შექმნილად და აღამიანად (და არა ღმერთად), ამავე ღროს „ივსება ღვთაებრივი მადლით“, არამედ შემდეგნაირად, აღამიანი ლოცვის მეშვეობით ხდება ღმერთი თვით თავისი არსებით, თვით თავისი სუბსტა-

ნციით, თვით თავისი პირველსაწყისი ბუნებით [იქვე, 90-91]. აქ შ. ნუცუბიძე უგულებელყოფს ქრისტიანულ რწმენას იმის შესახებ, რომ მთელი კაცობრიობის ათასწლიან ისტორიაში, იყო მხოლოდ ერთი ადამიანი, რომელიც ერთსა და იმავე ღრის იყო ადამიანი თავისი სუბსტანციით და ღმერთი თავისი უკანასკნელი, ღვთაებრივი სუბსტანციით. ეს ღმერთკაცი ქრისტია. სხვა დანარჩენი ადამიანები, ეკლესიის საერთო და განუხრელი რწმენით, თავისი უმაღლესი მღვთმარეობის პირობებში შეიძლება ყოფილიყვნენ ღმერთები მხოლოდ მაღლით, მაგრამ არასგბით არა ბუნების მიხედვით. ათასწლოვანი საეკლესიო ისტორიის ამგვარი ვაგება შ. ნუცუბიძეს სჭირდებოდა არა მხოლოდ ადამიანის თავისი ბუნებით ღმერთად ქცევის შესაძლებლობის აღიარებისთვის, არამედ იმისთვისაც, რათა მოეხდინა არეოპაგიტიკის ინტერპრეტაცია იმ აზრით, რომელიც მან საუბრეებში დაულო ბიზანტიურ, ქართულ და დასავლურ რენესანსს. სინამდვილეში კი პლოტინეს „ენეადებს“, პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებს“ მთელი თავიანთი სულიერი შინაარსით არაფერი არ აქვთ საერთო არც ქრისტიანობასთან და არც ერთიან და ჭეშმარიტ ღმერთზე მოძღვრებასთან. ~~უარყოფენ სამყაროს შექმნას; არ იცნობენ არავითარ ცოდვებში ჩავენდნას; მათთვის სრულიად უცხოა ქრისტიანული მოძღვრება, ღმერთკაცის განჯეასა და ჯეარცმის სიკვდილზე, სამყაროსა და ადამიანის გამოსყიდვებზე, ღმერთკაცის აღდგომასა და ამადლებებზე, სამყაროს მხსნელზე, მის იღუმალეებებსა და წეს-~~

ჩვეულებებზე, განკითხვის დღეზე, ჯოჯოხეთსა და სამოთხეზე. არსზე ასეთი ნეიგრალური დიალექტიკური მოძღვრება, როგორც ეს ნეოპლატონიზმშია, რომელიც იყო მთელი ანტიკური ფილოსოფიის ყველაზე მომწიფებული ნაყოფი. შემდგომში დიდი წარმატებით გამოიყენებოდა როგორც ქრისტიანულ, თანაც წმინდა ორთოდოქსულ, ისე არაქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. IX საუკუნის დასაწყისის ფილოსოფოსი იოანე სკოტ ერიუგენა, მაგალითად, ძალზე ახლოს იყო წარმართ ფილოსოფოსებთან – პლოტინესა და პროკლესთან, ამიგომაც შემდეგში იგი ეკლესიის მიერ დასჯილი იქნა, როგორც ერეტიკოსი. ბიზანტიელი ღვთისმეტყველები, მაქსიმე აღმსარებლის (VII ს.), სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველის (X ს.) და XIV ს. ყველა მისტიკოსის მსგავსად, რომლებმაც მეგსახელი – ისიხასტები, ე. ი. „მდუმარე“ მიიღეს (და თვით ბელადი გრიგოლ პალამაც, რომელიც ეკლესიაში აღიარებული იყო „წმიდად“ და „ღირსად“), ყოველგვარი წარმართობისა და ყოველგვარი წარმართული ნეოპლატონიზმის უკიდურესი მოწინააღმდეგენი იყვნენ. ისინი ოფიციალური ეკლესიის ბელადებად ითვლებოდნენ და ამ ამრით, მათ არავითარი დამოკიდებულება არავითარ რენესანსთან არ ჰქონდათ. თუკი ვინმე იყო რენესანსის ნამდვილი წინამორბედი, მაშინ ეს იყო გრიგოლ პალამას მთავარი მგერი – ვარლამი, რომელმაც აღიარა მოძღვრება ღმერთის, როგორც ნივთი თავისთავადის შეუმეცნებლობაზე (შემდგომში კანგის მიერ განვითარებული), ბერების მიერ გონიერული ლოცვის საფუძვრზე წყალობის სინათლის ხილვის შეუძლებლობა და მართლაც მთელი ადამიანური შემეცნება

მხოლოდ მიწიერ არსზე დაიყვანა. სწორედ ვარლამმა შეაღწია ევროპაში და ალორძინების ეპოქის ზოგიერთი პროექტის მასწავლებელიც იყო, თუმცა მანვე მოინანია ოფიციალური ეკლესიის წინაშე და ეპისკოპოსიც იყო.

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

მავრამ საინტერესო ისაა, რომ არეოპატივიკის მსოფ-
ლიო მნიშვნელობის ისეთი ენერჯული მომხრე, როგო-
რიც ნუცუბიძეა. მცდარად მიიჩნევს კლვიტენის მსგავს
თვალსაზრისს. ასეც უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც ნეო-
პლატონიზმში ნუცუბიძე აუცილებლად მხოლოდ წარმარ-
თულ ნეოპლატონიზმს გულისხმობს. ამიგომაც ქართველ-
მა მკვლევარმა „ერეტიკოსებში“ ჩარიცხა ღირსი მაქსიმ
ალმსარებელიც, ღირსი სვიმონ ახალი ღვთისმეტყველიც
და ღირსი გრიგოლ პალამაც. ხოლო XIV საუკუნის მთელ
დანარჩენ ბიზანტიურ ისიხაზმს საერთოდ დუმილით აუა-
რა გვერდი. იყენენ წარმართი ნეოპლატონიკოსები; და
იყენენ ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსები, იყენენ ნეოპლა-
ტონიკოსები რაბებშიც და ისლამშიც. იყენენ ბიზანტიელი
ნეოპლატონიკოსები, ე. ი. მართლმადიდებლები, იყენენ
კათოლიკე და პროტესტანტი ნეოპლატონიკოსებიც. ამაში
არაფერია გასაკვირი. ისე დაწვრილებით დამუშავებულ
ფილოსოფიას, როგორსაც ნეოპლატონიზმი წარმოადგენ-
და, ლოგიკური გაფორმებისთვის ხომ შეიძლებოდა ყუ-
რადლება მიუპყრო ნებისმიერი მსოფლმხედველობის, გა-
ნსაკუთრებით კი რელიგიური მხრიდან. ყოველთვის ახა-
ლი რელიგია, რომელიც იყენებდა ნეოპლატონიზმს, რა
თქმა უნდა, უპირველესად უკუაგვებდა მის წარმართულ
მხარეს, კერძოდ კი, ანტიკურ მითოლოგიას და სარგებ-
ლობდა ნეოპლატონიზმის მხოლოდ დახვეწილი ფილოს-
ოფიური მეთოდებით; ხომ იყენენ კანტიანელები, მორ-
წმუნენი და ურწმუნონი; იყენენ სრულიად არარელიგიუ-
რი ჰეგელიანები და აგრეთვე, რელიგიურნიც – როგორც
კათოლიკე და პროტესტანტები, ისე მართლმადიდებლებ-

ივ. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში და XX საუკუნის პირველ ნახევარშიც ჩვენ გვხვდება მთელი რიგი სპირიტუალისტური სისტემები, რომელთაგან ერთნი რელიგიურ რწმენას ემყარებოდნენ, მეორენი გულგრილნი არიან მის მიმართ, ხოლო მესამენი – ყოველგვარი რელიგიის ნამდვილ მოწინააღმდეგეებად წარმოგვიდგებიან. მაშინ ნეოპლაგონიზმი რაგომ უნდა მივიჩნიოთ აუცილებლად წარმართულ თეორიად და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების დაუეძმებისთვის მის გამოყენებას რაგომ უნდა მივეყვანეთ აუცილებლად ერესამდე და საეკლესიო რევოლუციამდე? იოანე პეგრიწი XI საუკუნის ფილოსოფოსი საქართველოში, იყო არა მხოლოდ უღრმესი ნეოპლაგონიკოსი, არამედ მართლმადიდებელი ბერიც და მონასტრის წინამძღვარიც კი; რუსთაველმა კი, XII საუკუნის ქართული რენესანსის მეთაურმა, მიიღო მართლმადიდებლური ბერ-მონაზვნობა და გარდაიცვალა პალესტინაში, რომელსაც მთელი ქრისტიანული სამყარო მულამ „წმიდა მიწად“ მიიჩნევდა. ამგვარად, ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი უთუოდ შ. ნუცუბიძემ შეასრულა. მაგრამ ევროპული რენესანსის არსება ძნელია დაეახასიათოთ როგორც ქრისტიანული ერესი, თუმცა ის იყო განსაკუთრებული გიჟის ქრისტიანობა, ზოგჯერ კი სრულიადაც არ იყო ქრისტიანობა. დასაუღეთის რენესანსი, ისე როგორც მთელი აღმოსავლური ნეოპლაგონიზმი, საოცარი სიჭრელით გამოიძრევა. ნეოპლაგონიკოსი ნიკოლა კუმანელი არა მხოლოდ მართლმორწმუნე კათოლიკე იყო, არამედ პაპის კარდინალიც. ნეოპლაგონიკოსი მარსელიო ფიჩინო იყო საერო ფილოსოფოსი, ამ

სიგყვის სრული მნიშვნელობით, ხოლო ნეოპლატონიკოსი ჯორდანო ბრუნო კოცონზე დაწვეს.

პროკლეს ფილოსოფიის, როგორც ყველაზე სრულყოფილი ანტიკური დიალექტიკური სისტემის გაგება და, აგრეთვე, სრულყოფილების-აგან ძალზე შორს მყოფი წინამაეალი ცალმხრივი ანტიკური და ფორმალურ ლოგიკური ცდების ნაცვლად, საბოლოო ქრისტოლოგიური გამოთქმების დამოკიდებულება არეოპაგიტული დიალექტიკისაგან, — ყოველივე ეს მშენიერად არის გადმოცემული შ. ნუცუბიძესთან [7,105-111]. მაგრამ ავგუსტინეში ნუცუბიძემ მხოლოდ უცოდინარი პლატონიკოსი დაინახა, რომელსაც სურდა, რაც არ უნდა მომხდარიყო, ჩამოეშორებინა ანტიკური სამყარო. სრულიად არასწორია ვიფიქროთ, რომ ავგუსტინე არ იცნობდა ნეოპლატონიზმს მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი პროკლემდე ცხოვრობდა. ავგუსტინე მშენიერად იცნობდა ნეოპლატონური სკოლის დამაარსებელს პლოტინეს, რომელმაც მთელი 54 გრაქტაგი დაწერა ნეოპლატონურ თემაზე. ყველაზე მთავარი კი ისაა, რომ შ. ნუცუბიძემ, თავის ყველა ღრმა მეცნიერულ და უმდიდრეს შრომებში გვერდი აუარა იმას, რითაც ჰქონდა მნიშვნელობა ავგუსტინეს სწორედ დასავლეთის ფილოლოფიისთვის. ბერძნული და აღმოსავლური ნეოპლატონიზმი, მეტად ლოგიკურ, მეტად აბსტრაქტულ-ფილოსოფიურ, მეტად ობიექტურ-ონგოლოგიურ სისტემებს წარმოადგენდა. მათთვის უცხოა გრძნობის ის სიტბო, ის სუბიექტური აღელვებულობა, ხსნისა და მონანიების ის წყურვილი და ყველა ის სუბიექტურ-ფსიქიკური ცხოვრება საერთოდ, რომელიც

ასეთი სიღრმითა და ბრწყინვალეობით გამოხატა ავეუსტინემ თავის „ალსარებაში“. საქმე ის კი არ არის, მასთან ყველაფერი ისე მუსტი და დიალექტიკური რომ არაა, როგორც ეს დასრულებულ ნეოპლატონიზმში* ამიგომაც რაც არ უნდა ახლოს იყოს ნეოპლატონიზმში დასავლურ რენესანსთან და როგორც არ უნდა წარმოადგენდეს მის საფუძვლებს, ან, უფრო სწორად, ერთ-ერთ საფუძველს, იგი მაინც ვერ შეცვლის ავეუსტინესეულ ცრემლს, განცდის ავეუსტინესეულ ინგიმურობას და ქრისტიანული მოძღვრებისადმი ავეუსტინესეულ გულითად სიყვარულს, თუმცა ის ჯერ კიდევ შორსაა საბოლოო ლოგიკური ფორმულირებისაგან. აი, ამიგომაც შეუძლებელია „ხელალებით“ უარეყოთ ის მეცნიერები, რომლებიც ანტიკური სამყაროს თანაბრად რენესანსში შუა საუკუნეების მემკვიდრეობის უზარმაზარ გავლენასაც აღიარებდნენ აგრეთვე. აუცილებლად უნდა დაეაკვირდეთ ავეუსტინესა და ფსევდო-დიონისეს იმ დაახლოებას, რომელსაც ვხვდებით, მაგალითად, არტურ ლაეჯონისთან [იხ. 26] ან ენგონი პეჯისთან [იხ. 21], აუცილებელია მოვესმინოთ მარგინ გრაბმანისა [იხ. 21] და ერნესტ კასირერის [იხ. 19] შეხედულებებს ერთიან ხაზზე – ავეუსტინედან დაწყებუ-

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

ლი ფსევდო-დიონისეს, თომბ აკვინელის, XIV საუკუნის გერმანელი მისტიკოსების გავლით იქამდე, რასაც ჩვეულებრივ რენესანსს უწოდებენ. ამ საკითხში გამოვიყენებთ, აგრეთვე, ე. დიურანტელის ნაშრომსაც [იხ. 20], რომელმაც უდიდესი მეცნიერულობით დაასაბუთა არეოპაგიტული ნიშნების არსებობა კათოლიკური სქოლასტიკის ისეთ მეთაურთან, როგორცაა თომბ აკვინელი. ე. კრემერმა უდავო სიცხადით დაასაბუთა [იხ. 25] იმ არისტოტელიზმის ნეოპლატონური ხასიათი, რომელიც დამახასიათებელია თომბ აკვინელისთვის. საწყენია, რომ ჩვენი წინამდებარე ნაშრომის გეგმა და მოცულობა არ გვაძლევს საშუალებას უფრო ახლოს მივიდეთ თომასა და ნეოპლატონიკოსების არსზე მოძღვრების უახლეს შეპირისპირებამდე [იქვე, 351-469]. სხვაგვარად ჩვენი მკითხველი გაცეხებული დარჩებოდა ამ ორი სისტემის მსგავსებით და აღარ გაუკვირდებოდა ის, რომ არისტოტელეს, აგრეთვე, ღვას მომავალი რენესანსის ხაზზე და რომ თომასთვის არეოპაგიტიკა არანაკლებად იყო ნაცნობი, და შეიძლება გაცილებით უფრო მეტადაც, ვიდრე ნიკოლა კუმანელისთვის. ე. კასირერთანაც [იხ. 19,8-9]. აგრეთვე, მთელი სიცხადითაა გამოვლენილი შუა საუკუნეების მისტიკის გაერთიანება არსის იერარქიის შესახებ მოძღვრებასთან, რომელიც ნუცუბიძის მიხედვით პირველად მხოლოდ არეოპაგიტიკაში ჩამოყალიბდა. მაგრამ, კასირერი აქ, ისე როგორც თავისი წიგნის სხვა ადგილებშიც, მიუთითებს რაღაც სხვაზე, რომელიც ნეოპლატონიზმის, არეოპაგიტიკის, არისტოტელესა და სქოლასტიკის ჩარჩოებს სცილდება, რაც

სწორედ რენესანსის სპეციფიკას შეადგენს და რაბელაყ ჩვენ აქ ჯერჯერობით არ ვისაუბრებთ.

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

XI-XII საუკუნეების ქართულ რენესანსში ოფიციალური საეკლესიო მოძღვრება იცვლება ღვთისა და სამყაროს აღქმისადმი ადამიანის ცოცხალი, ენერგიული და ცხოველი მიმართებით. XIV საუკუნის იტალიურ იდეებს

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

აქ უკვე ჰქონდა თავისი ადგილი, მაგრამ ყველაზე მთავარი, რასაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა, ესაა აბსოლუტურ-აღაპიანური ინდივიდუალიზმი, რომელიც მოწყვეტილი კი არ იყო შუა საუკუნეებს, პირიქით, ჯერ კიდევ მასში ჰქონდა საფუძველი. სწორედ ეს გახდა დასაველეთის რენესანსის ძირითადი პრინციპი.

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

ჩვენ აქ არა გვაქვს შესაძლებლობა დაწვრილებით განვიხილოთ შ. ნუცუბიძის გამოკვლევა. მაგრამ მაგალითისთვის შეიძლება მივმართოთ რუსთაველს, რომლის

როგორც უფრო მაგერიალისგად წარმოდგენასაც ცდილობს იგი, რათა სწორედ ამით წარმოადგინოს რუსთაველი ერეგიკოსად და დააყენოს იგი მთელი დასავლურ ევროპული რენესანსის სათავეში. არავეითარი მაგერიალიზმი არ ყოფილა რუსთაველთან, არავეითარი ერეგიკოსი ის არ იყო; თვით დასავლეთის რენესანსში მაგერიალიზმი და ათეიზმი საერთოდ არ ყოფილა, და ისინი დასავლეთ ევროპაში გამოჩნდნენ არა უადრეს XVIII საუკუნისა და ისიც ერთობ გულუბრყვილო და ძალზე ხანმოკლე არსებობის ფორმაში. დღეს ძნელია ვინმე დაეთანხმოს XII საუკუნის უდიდესი ქართველი პოეტისთვის არეოპაგიტული მოძღვრების – ადამიანის ღმერთად გახდომის თვალსაზრისის აუცილებლობით მიწერას [7,243]. არეოპაგიტიკის აპოთეგმაში სინამდვილეში არის ქადაგება იმაზე, რომ ადამიანი შეიძლება გახდეს ღმერთი. მაგრამ იმისთვის, რომ არ მოხვდეთ ანტიისტორიზმის ქსელში, აუცილებელია მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ განღმრთობის იდეა – ეს, საერთოდ რომ ითქვას, მკვიდრი საეკლესიო იდეაა [იხ. 10,165-213]. ოღონდ აქ ყოველთვის მხედველობაში ჰქონდათ ადამიანის ღმერთად გახდომა არა თავისი სუბსტანციის და არა თავისი ბუნების მიხედვით (ეს ქრისტიანობისთვის იქნებოდა წარმართული რწმენა), არამედ ადამიანის უმაღლესი ლოცვით ზეასელის შედეგად ღმერთად გახდომა მხოლოდ მაღლით, რომელიც ერთი წუთითაც არ წყვეტდა არსებობას, როგორც „არაფრიზმისგან“ შექმნილი და არა როგორც თვით ღმერთის ბუნებიდან ემანირებული.

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

იოანე პეგრიწსა და რუსთაველთან XII საუკუნის ქართული რენესანსის სწორ გაგებას რომ მივუახლოვდეთ, საჭიროა კიდევ სხვა ქართველი მკვლევრების თვალსაზრისების განკითხვაც. შ. ხიდაშელი, ისე, როგორც ნუცუბიძე, არ ღვას შუა საუკუნეებისგან აღორძინების სრული მოწყვეტის თვალსაზრისზე, რადგანაც ამ შემთხვევაში იგი იძულებული იქნებოდა – ყოველგვარი საუბარი შეეწყვიტა შუა საუკუნეების მოღვაწეების – პეგრიწისა და რუსთაველის რენესანსულ ხასიათზე. ისიც, აგრეთვე, აღიარებს შუა საუკუნეების ერესების გარკვეულ ისტორიულ მნიშვნელობას, მაგრამ იქვე ბრძნულად შენიშნავს: „სამოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში ერესებისა და მათი როლის შესწავლა სწორ შედეგებს მოგვცემს მხოლოდ მათი ყოველი ცალკეული სახესხვაობისადმი კონკრეტულ-ისტორიული მიდგომისას. შუა საუკუნეებში, ერესები თუმცა საერთოდ „უეოდალიზმის მიმართ ოპოზიციას“ წარმოადგენდა, მაგრამ ბევრი იმათთაგანი ყოველთვის როდი ასახავდა სამოგადოების პროგრესული ფენების ინტერესებს“ [15,274].

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

არავითარი შესაძლებლობანი არაა იოანე პეტრიწის ნაშრომებში ვიპოვოთ ქადაგება, რომელიც მიმართული იქნება ყოველივე მიწიერის, როგორც არარაობის მოძღვრებისა და რეალური სინამდვილისგან ადამიანის მოწყვეტის წინააღმდეგ. პეტრიწისა და რუსთაველის მიხედვით მიწიერი სიხარული და მწუხარება შესაძლებელია და აუცილებელიცაა, მაგრამ მათი ეს შეხედულება მიმართული არ ყოფილა არც ერთიანი და ჭეშმარიტი ღვთ-

ის მარადიული სუბსტანციის წინააღმდეგ და მით უმეტეს, არც შექმნისა და ყოველივე მიწიერის შექმნის შესახებ მოძღვრების წინააღმდეგ. ბოლოს კი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფია შ. ხიდაშელის გადმოცემაში, რომელიც მოცემულია პროკლეს ჩვენი თარგმანის [იხ. 12,5-21] შესავალ სტაგიაში, უკვე არაავითარ პანთეისტურსა და ერეტიკულ უკიდურესობებს არ შეიცავს.

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

ბოლოს, XI-XIII საუკუნეების საქართველოს რენესანსის მკვლევრებს შორის ვხვდებით ისეთებსაც, რომლებიც სრულიადაც არ გამოირიცხავენ იოანე პეტრიწის ფილოს-

ოფიდან პანთეისტური დასკვნების გამოგანის შესაძლებლობას, მაგრამ ამავე დროს და ამასთანავე, საესებით მართებულად აღნიშნავენ მისი ფილოსოფიის ორთოდოქსულ ხასიათს, რომელიც თავის არსებაში შორსაა წარმართობისგანაც, ერესებისგანაც და მარგოდენ ადამიანის მიწიერი ცხოვრების განღმრთობისგანაც. ასეთებია პროფესორების მ. გოვიბერიძისა და კეკელიძის გამოკვლევები*

სხვათა შორის, კ. კეკელიძის იმ თვალსაზრისის შესახებ, რომლის თანახმადაც რუსთაველს, როგორც „წმინდა წყლის თეისგს“, არაფერი არ აქვს საერთო მაგერიალიზმთან და ათეიზმთან, მ. ხილაშელი წერს: „ჩვენ არ ვიცით, ვის წინააღმდეგაა მიმართული კეკელიძის დასაბუთება რუსთაველის „მაგერიალისგად და ათეისგად“ ჩათვლის შექცელებლობის შესახებ. ყოველ შემთხვევაში ჩვენ შორსა ვართ ანგვარი დასაბუთებისგან“ [15, 404]. აქედან, დიდი კმაყოფილებით შეიძლება დაეასკენათ, რომ თვით მ. ხილაშელი იოანე პეტრიწისა და რუსთაველის, და მასთან ერთად XI-XII საუკუნეების მთელი ქართული რენესანსის მაგერიალურ-ათეისტურ განმარტებას ანტიისტორიზმად მიიჩნევს.

საბოლოოდ აუცილებლად უნდა ვთქვათ შემდეგი: ჯერ ერთი, ამ გამოკვლევების შემდეგ დასაბუთებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს

* ეს განმარტებები შეიძლება ვნახოთ მ. ხილაშელთან [15:302-304; 341-350; 400-407].

ნეოპლაგონიზმი, განსაკუთრებით კი პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნიშვნელოვან აღმოჩენად, რადგანაც იგი ჩვენ საშუალებას გვაძლევს უფრო მიუახლოვდეთ იგალიურ რენესანსსაც.

მეორე, საქართველოში ნეოპლაგონიზმი ათვისებული იქნა არეოპაგიტიკის შუქზე, ე. ი. არა როგორც მიშველი წარმართული მსოფლმხედველობა, არამედ როგორც პროკლეს დიალექტიკის ქრისტიანულ-თეისგური გადამუშავება და გასულიერება. არეოპაგიტიკა საქართველოში (და შემდგომ სხვა ადგილებშიც) გადამწყვეტად უშლიდა ხელს უძველესი წარმართული სიბრძნის აღდგენას და ეხმარებოდა საეკლესიო ღვთისმეტყველებას დოგმატური მოძღვრების გაღრმავებასა და სიცოცხლისუნარიანად ქცევაში. მხოლოდ ერთმა არეოპაგიტულმა გრაქტაგმა, კერძოდ, კი „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“, სამუდამოდ აკრძალა არეოპაგიტიკის ყოველგვარი წარმართული განმარტება და მისი როგორც ქრისტიანული ერესის გაგება. მართლაცდა, როგორ შეიძლება უარყოფილ იქნას არეოპაგიტიკაში ეკლესიის შესახებ მოძღვრება და საერთოდ მთელი მისი საეკლესიო ხასიათი, როცა არეოპაგიტიკაში საეკლესიო იერარქიის დაწვრილებითი და მისტიკური ინტერპრეტაციისადმი მიძღვნილია მთელი გრაქტაგი? ეს სრულიადაც არ უშლიდა ხელს, რათა მუდმივად არსებულებიყო ბრძოლა დოგმატურ ღვთისმეტყველებასა და სიცოცხლის ქრისტიანულად მოწყობას შორის. ბერ-მონაზვნებსა და საერო ადამიანებს შეეძლოთ როგორც უნდოდათ ჰყვარებოდათ ან სძულებოდათ ერთმანეთი, მაგრამ ქრისტიანული ეკლესია ყოველ-

თვის აღიარებდა და ლოცავდა გამოსხნის როგორც ბერ-მონაზვნურ, ისე საერო გზას.

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

არეოპაგიტიკაში არარსებული პანთეიზმის ანტიეკლესიური უკიდურესობის გაზიარების გარეშე, ერთი სიგყვით შეიძლება დაეახასიათოთ არეოპაგიტიკის ნამდვილი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური აზრი, თანაც ისე, რომ გათვალისწინებული იქნება, როგორც მისი მოძღვრება მისტიკური აღსვლის მწვერვალებზე, ისე მისი მოძღვრება თავის ძირითად პრობლემებთან ადამიანის საზოგადოებრივი მიდგომის სიფართოვეზე. სწორედ აუცილებელია ითქვას, რომ პროკლეს ნეოპლაგონიზმიც და მასზე დაფუძნებული არეოპაგიტიკული მოძღვრებაც წარმოადგენენ ანტიკურ-ქრისტიანული დისციპლინის მხოლოდ მაქსი-

მალურად მომწიფებულ ეგაქსა და მაქსიმალურად ყოველმხრივ განვითარებას.

თუ დავიწყებთ თავიდან, ერთიანზე მოძღვრება საკმარისად დამუშავებული სახით მოცემულია პლაგონთან. არისტოტელე, სტოელები და ნეოპლატონიკოსები ამა თუ იმ ზომით მხოლოდ ავითარებდნენ ამ მიმართებით პლაგონიზმს. მაგრამ, არსად ეს მოძღვრება არაა მოცემული ასე ღებალური ცნებითი დამუშავებით, ასეთი გაგაცებითა და აღგაცებით, ადამიანური სუბიექტის ფსიქოლოგისადმი ასეთი მხურვალე ყურადღებით და სუბიექტის ექსტაზური და ამავე დროს მაქსიმალურად სულიერი აღმავლობის ასევე ერთიანობამდე, როგორც ეს პროკლესთან და არეოპაგიტიკაშია. ამ ზეასელის უმრეგ პრობლემაციას პლოტინესთან, პროკლესთან და არეოპაგიტიკაში ასობით გვერდი ეძღვნება. აქ მაქსიმალურადაა განვითარებული მოძღვრება ერთიანამდე ზეასელის შესახებ, როდესაც ადამიანი იფიწყებს არა მხოლოდ მთელ გარემოს, არამედ თავის თავსაც; ის იფიწყებს თავის ზეასელასაც კი. ქრისტიანულ სამყაროში შემთხვევით კი არ უწოდებდნენ ამგვარ ზეასელაზე მოძღვრებას – აპოფაგნიზმს, ე. ი. „ნეგატიურ თეოლოგიას“.

აეილოთ პლაგონიზმის მეორე ძირითადი პრობლემა – მოძღვრება გონზე. ისევ და ისევ უკვე პლაგონთან, მაგრამ ისევ და ისევ არა ყველგან, არამედ მხოლოდ „ტიმაიოსში“ გონზე მოძღვრება მიყვანილია კოსმიურ სავსეობამდე. მაგრამ, რომ აეილოთ პლოტინეს, პროკლესა და არეოპაგიტიკის შესაგყვისი გრაქტაგები, ვაოცებული დავერჩებით გონზე ამ მოძღვრებათა ღებალიზაციითა და

დამუშავების სიღრმით. ჯერ კიდევ არის გოგონა ლაპარაკობდა თვითმემეცნებად კოსმიურ გონზე, როგორც პირველმა მოძრაობებებზე. მაგრამ სიცხადე, ფერადოვნება და გარკვეული სახის მეგზვობა, რა მიმართულებითაცაა მოცემული ეს მოძღვრება პლოგინესთან, პროკლესა და არეოპაგიტიკაში, შორს იგოვებს ყველას, თვით არის გოგონას კი. გონზე, როგორც სინათლეზე ზოგადპლაგონური მოძღვრება აქ იძენს ისეთ საზღვარს, ჩვენ ვიგყვით, რაღაც რიგორიკულ ელფერსაც კი, რომ „უარყოფით“ ღვთისმეტყველებას „დადებით“, „დამადასტურებელ“ ღვთისმეტყველებად აქცევს, ისე რომ აპოფაგიზმი თავის საპირისპიროში – კატაფაგიზმში, ე. ი. „დადებით ღვთისმეტყველებაში“ გადადის, რომელსაც იგი იქვე, მაშინვე უიგივდება მას დიალექტიკურად.

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

არეოპაგიტიკა პანთეიზმი არაა. მაგრამ, პირველი ერთიანის ყველა კოსმიური გადმოღინება აქ მოცემულია ძალიან ღრმად გაანალიზებულ ფორმაში და ამავე ღრმად გემთავგონებელი მსოფლმხედველობის უშუალოდ ადამი-

ანური გრძნობისთვის ერთობ მისაღწევი სახით. ამით კი თეორიულად და პრინციპულად იხსნება განსხვავებული გზები ადამიანური ცხოვრების მოსაწყობად. ვისაც სურდათ სინათლის ღვთაებრივი ოკეანის ამ ზეგონებრივ ექსტაზში ჩაძირვა, შეეძლოთ მთლიანად მიეგოვებინათ ამქვეყნიური ცხოვრება, გამხდარიყვნენ განდევილები და პირველდაწყებით სინათლემდე გონების ღუმლით ზეასვლას მისცემოდნენ. ხოლო ისინი, ვისაც არ სურდათ ცხოვრების მიგოვება და სურდათ ეცხოვრათ მისი სიხარულითა და განჯვით, არეოპაგიტიკიდან სრულ ნებართვასა და კურთხევასაც მიიღებდნენ. იმას, ვისაც შეუსწავლია არეოპაგიტული გრაქტაგი – „საიდუმლო ღვთისმეტყველება“, შეუძლია მხოლოდ გაოცდეს მაშინდელი საეკლესიო აპოთაგიზმის უჩვეულო ძალითა და დაძაბულობით. მაგრამ ის, ვინც ჩასწვდომია არეოპაგიტული გრაქტაგის „საღმრთოთა სახელთათუს“ მთელ სიღრმეს, არ შეიძლება ისევ და ისევ არ გაოცდეს მასში არსებული ფილოსოფიური აზრების ნაეარდით, რომელიც მიმართულია ყოველგვარი ადამიანურისა და გასულიერებულ-მიწიერის გამართლებისკენ. ქართული მკვლევრები სცდებიან, როდესაც აქ პანთეიზმს პოულობენ. ეს პანთეიზმი კი არაა, არამედ მარტივად განვითარებული და ბოლომდე მოფიქრებული ნეოპლატონური კონცეფციაა, რომელიც ხსნის სხვადასხვა, მათ რიცხვში წმინდა მიწიერ გზებს სახავს. არეოპაგიტიკის ეს უკანასკნელი მხარე რომ რენესანსისთვის ძალზე საინტერესო იყო, ამაზე კამათი ზედმეტია; ქართული აღორძინების მკვლევრებმა მხოლოდ გასაგები და დამაჯერებელი გახადეს ასეთი წარმო-

დგენა რენესანსში არეოპაგიტიკის გამოყენებაზე. პროკლეს, იოანე პეტრიწის და რუსთაველის ამ მკვლევარების შემდეგ ძნელია ვინმე შეეცადოს არეოპაგიტიკული მოძღვრება მხოლოდ აპოფატიკაზე, მხოლოდ ერთ განდგომისა და სენაკის მეუღაბნოების თეორიაზე დაიყვანოს.

ახლა სრულიად სხვანაირად იკითხება არეოპაგიტიკული გრაქტაგი „საღმრთოთა სახელთათუს“. დასახელებულმა მკვლევარებმა ნამდვილად სწორად შენიშნეს ამ გრაქტაგის თვით სტილი, თუმცა არ მოუციათ მისი მეცნიერული ანალიზი (რაც ჯერ კიდევ მომავლის საქმეა). ამ გრაქტაგის მკითხველისთვის ნათელი ხდება, რომ ის ქრისტიანობის არსებითი დოგმატიკების დასასაბუთებლად არ ყოფილა დაწერილი, რომლებიც, როგორც ჩანს, არეოპაგიტიკის გაჩენის დროს, საკმარისად დაწვრილებით და ცხადად იყო ჩამოყალიბებული (განსაკუთრებით პირველ საეკლესიო კრებაზე 325 წელს). შესასწავლი რჩებოდა, თუ როგორ შეიძლებოდა საბოლოოდ დამყარებული დოგმატიკური თეოლოგიის პირობებში ცხოვრება, ამროვნება. მაგრამ ეს უკვე არ მოითხოვდა უდავო და ამავე დროის ესოდენ მკაცრ ლეთისმეცყველურ საქმიანობას. პირიქით, ეს ახლა გვჩანს უხსნიდა ყოველი ქრისტიანის ინიციატივას მოეწყო მისი ცხოვრება უსასრულოდ სხედასხვა მიმართულებით, ოღონდ ეს საბოლოოდ არ დაპირისპირებოდა ამოსავალ და ძირითად დოგმატიკას. აი, რატომაა არეოპაგიტიკის სტილი ესოდენ თავისუფალი და მრავალგვაროვანი; აი, რატომ იყო აქ ფართო გზა ხსნილი ამრისა და ცხოვრებისთვის, ვინაიდან ძირითადი დოგმატიკები უკვე აღარ მოითხოვდნენ ცხოვრების მრავალგვარ-

ოვანი ფორმებისთვის ახალ დასაბუთებებსა და ლოგიკურ სიმკაცრეს. ამგეადაც, XI-XII საუკუნეებში არეოპაგიტიკის პანთეისტური განმარტება არ ყოფილა, მაგრამ იყო მხოლოდ მისი ბიზანტიური ნეოპლატონიზმის ყველაზე განვითარებული სახით გამოყენება. აქ აღვილი ჰქონდა არა ბიზანტიური დოგმატური თეოლოგიის თვით საფუძვლების უარყოფას, არამედ მხოლოდ მის სეკულარიზაციას და მხოლოდ გაკეთებული იყო დასკვნები არეოპაგიტიკის განვითარებული ქრისტიანული ნეოპლატონიზმიდან ადამიანის საერო და მრავალი სხვა მიმართულებით უკვე მიწიერი ცხოვრებისთვის. ამაზე ლაპარაკობს არა იმდენად მოხსენიებული გრაქგაგის შინაარსი, რამდენადაც, ჩვენ ვიგყოფით, მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების ლაღი და თავისუფალი სტილი, რომელიც ვბას უხსნიდა საყოველთაო სეკულარიზაციას.

მეოთხე, ბოლოს ქართული აღორძინების მკვლევრებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლატონური და არეოპაგიტიკული რენესანსის წამომწყებებად ევროპაში. რომ მათ უდავოდ ეკუთვნით პრიორიტეტი და ამ მხრივ მათ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას. კამათი ამის წინააღმდეგ შეუძლებელია, ისე, როგორც შეუძლებელია არეოპაგიტიკული ნეოპლატონიზმი დაყვანილ იქნას წარმართობაზე, ერესზე, პანთეიზმზე და ოფიციალური ეკლესიის სრულ უარყოფამდე.

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

1. Горнунг Б. В. Существовал ли „Ренессанс XII века“? - Историко-филологические исследования (Сб. статей к 70-летию акад. Н. И. Корнада). М., 1967.
2. Дanelia С. И. К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита. - Византийский временник, т. 8, М. - Л., 1956.
3. Жирмунский В. М. Алишер Навоӣ и проблема Ренессанса в литературе Востока - Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.
4. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.
5. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии, т. I. М., 1930.
6. Нуцубидзе Ш. И. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.
7. Нуцубидзе Ш. И. Руставели и Восточный Ренессанс, Тбилиси, 1967.
8. Панцхава И. Д. Элементы диалектики в грузинской философии XI- XII вв. Тбилиси, 1937.
9. Патер У. Ренессанс. Очерки искусства и поэзии. пер. С. Г. Займовского. М., 1912.
10. Попов И. В. Идея обоженія в древневосточной церкви. - Вопросы философии и психологии, т. 97, 1909.
11. Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1917.
12. Прокл. Первоосновы теологии. Пер. и коммент. А. Ф. Лесева, под ред. Ш. В. Хидашели. Тбилиси, 1972.
13. Семанов В. И. Было ли Возрождение в Китае. - Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1972.

14. Сорокин В., Эйдлим Л. Китайская литература. М., 1962.
15. Хидашли Ш. В. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV- XIII вв.), Тбилиси, 1962.
16. Хонигман Э. Петр Ивер и сочинение Псевдо-Дионисия Ареопагита – Труды Тбилисского государственного университета, т. 59, 1955.
17. Чалоян В. К. Армянский Ренессанс. М., 1963.
18. Штейн В. М. Участие стран Востока в подготовке европейского Возрождения – Китай. Япония. М., 1960.
19. Cassirer E. Individuum und Kosmos in Der Philosophie Der Renaissance, Leipzig-Berlin, 1927.
20. Durantel J. Seint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris, 1919.
21. Grabmann M. Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 2. München, 1935.
22. Holmes U. T. The idea of a twelfth century Renaissance – Speculum, 26, 1951.
23. Honigmann E. Pierre L'iberien et les ecrits du Pseudo – Denys L'Aréopagita. – Byzantinische Zeitschrift, 46, 1953.
24. Kleutgen J. Die Theologie der Vorzeit. Münster, 1873.
25. Kremer K. Die Neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, 1966.
26. Lovejoy A. O. The great Chain of Being. Cambridge, 1933.
27. Mc-Jlwein, Medieval institutions an modern worid. – Speculum, 16, 1941.
28. Pagis A. C. St Thomas and the greeks. New-York, 1939.
29. Sanford E. M. The twelfth century – Renaissance or Protorenaissance? – Speculum, 26, 1951.
30. Ullman B. L. Studies in the Italien Renaissance, Roma, 1955.

სიტყვა ქართულ ნეოპლატონიზმზე

მე ახლა ვისაუბრებ აღორძინების ეპოქაზე საქართველოში; ვისაუბრებ ქართულ ნეოპლატონიზმზე; ვისაუბრებ იმაზე, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ნეოპლატონიზმს ქართული ფილოსოფიისა და მთელი საქართველოსთვის. ცალკეულ ფაქტებს არ შევხები. ვუიქრობ ამ ფაქტებს კარგად იცნობთ. ჩემი მიზანია ამ ფაქტების მნიშვნელობის გამომხეურება, მათი არა მარგო ქართული ან ზოგადქართული, არამედ უფრო ფართო მნიშვნელობის ახსნა. ამისთვის საჭიროა, რომ თქვენ საქმეს ძალზე სერიოზულად მოეკიდოთ, ხოლო მე კი მოვალე ვარ, მიუხედავად იმისა, ასეთი ღრმა და ფართო გერმინებით რომ ვისარგებლებ, როგორცაა აღორძინება და ნეოპლატონიზმი, ნათლად და მკაფიოდ დაეახასიათო ეს ცნებები.

ნეოპლატონიზმზე ვსაუბრობ, მაგრამ ვიცი კი კარგად, თუ რა არის ნეოპლატონიზმი? აღორძინების ეპოქის შემდეგ, რამდენიმე ასწლეულის მანძილზე, ნეოპლატონიზმი ჩიხში იყო მოქცეული, არავინ სწავლობდა; ამბობდნენ, ეს რაღაც ფანტასტიკური გამონაგონიაო, მოძღვრება მაგიაზე, რაღაც მისტიკა და სავსებით ივიწყებდნენ

მის ჭეშმარიტ, ისტორიულ და ფილოსოფიურ მნიშვნელობას. მხოლოდ მეოცე საუკუნის პირველ ათწლეულებში დაიწყო ევროპაში ნეოპლატონიზმის, ცოცხალი ბუენად, სერიოზული შესწავლა, ამიგომ ჩვენ, რუსებმაც და ქართველებმაც, ვისთვისაც ნეოპლატონიზმს დიდი მნიშვნელობა აქვს, ნათლად უნდა გავიაზროთ, თუ რას წარმოადგენს ეს ფილოსოფიური მიმართულება.

როგორც თვით სიგყვა „ნეოპლატონიზმიდან“ ჩანს, საქმე გვაქვს პლატონიზმთან, მის რაღაც ჯერ არარსებულ აღორძინებასთან. მაგრამ თვითონ პლატონიზმი რაღას ნიშნავს? ჩვენ ხომ ამის თაობაზე ხშირად საკმაოდ ბუნდოვანი და გაურკვეველი შთაბეჭდილება გვექმნება. მხოლოდ მას შემდეგ, როცა ვუპასუხებთ კითხვაზე, თუ რა არის პლატონიზმი გავიგებთ, თუ რა არის ნეოპლატონიზმი და რა არის ქართული ნეოპლატონიზმი.

პლატონიზმი, ზოგადად, არის მოძღვრება იდეათა შესახებ. მაგრამ რა არის იდეა? იდეა არის ის, რასაც წარმოადგენს მოცემული საგანი; იდეა საგნისა არის ის, რაც შეიძლება ითქვას მოცემულ საგანზე; იდეა არის პასუხი კითხვაზე „რას წარმოადგენს მოცემული საგანი?“ სწორედ იდეის საშუალებით შევძლებთ გავარჩიოთ ეს საგანი ყველა სხვა საგნებისგან. თქმულიდან გასაგები უნდა იყოს, რომ მოძღვრებას იდეის შესახებ ფილოსოფიისთვის უზარმაზარი მნიშვნელობა ენიჭება. ეს მნიშვნელობა როგორიღაა? ისეთი, რომ, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა აიხსნას იდეის საგნებისადმი, იდეის მატერიისადმი მიმართება. და სწორედ ნეოპლატონიზმია ის მოძღვრება, რომელმაც ააღორძინა პლატონის მოძღვრება

იღებების შესახებ. მაგრამ აქვე უნდა ითქვას, რომ პლაგონი, თავის მოძღვრებაში იღებების შესახებ, იხრებოდა უფრო მათი საერთო, ზოგადი, უკიდურესად განზოგადებული ფორმისკენ. არისგოგელეს კი ყურადღება გადაჰქონდა საერთო იღებებიდან კერძო იღებებზე. იგი მიიჩნევდა, რომ საჭიროა წარმოდგენა გვექონდეს არა მარტო ზოგად იღებაზე, არამედ ერთეულ იღებაზეც, ესე იგი ცალკე საგნის იღებაზე. სწორედ ეს პლაგონ-არისგოგელესეული მოძღვრება იღებების შესახებ შეითვისა ნეოპლაგონიზმმა.

ნეოპლაგონიზმმა არა მარტო გაიმეორა, არამედ ახლებურად გაიაზრა, ბოლომდე გაიაზრა ეს რთული თეორია და რადგანაც ნეოპლაგონიზმმა დაასრულა მთელი ანტიკური ფილოსოფია, ის წარმოადგენს ყველაზე გააზრებულ სისტემას. შეიძლება ითქვას, რომ ნეოპლაგონიზმი — სხვა არაფერია, თუ არა იგივე პლაგონიზმი, ოღონდ ღრმად გააზრებული და ღრმად რეფლექსირებული.

და აი, ეს ნეოპლაგონიზმი გაბატონდა, შეიძლება ითქვას, ყველა საუკუნეში. არ ყოფილა არც ერთი კულტურა, რომელსაც არ გამოეყენებინოს ნეოპლაგონიზმი. ის კოლოსალურად იყო განვითარებული თვით ანტიკურ ეპოქაში, არსებობდა შუა საუკუნეებში და აღორძინების ეპოქაში, იყო ახალ დროშიც. საჭიროა ვიცოდეთ, თუ რა არის ანტიკური ნეოპლაგონიზმი!

თქვენ ყველამ იცით, რომ ანტიკურობა წარმოადგენს, როგორც საერთოდ ვამბობთ ხოლმე განსაზღვრული სახის სტიქიურ მაგერიალიზმს. საქმე ისაა, რომ იქ ყველაზე სრულყოფილი, ყველაზე ლამაზი, ყველაზე ძირითადი ყოფიერება არის კოსმოსი. რაღაც გაუგებარი კოსმოსი

კი არა, მაგერიალურ-გრძნობითი კოსმოსი, ხელშესახე-
ბი, გასაგონი, დასანახი: აი, ეს ვარსკვლავებით მოჭედი-
ლი ცა, გუმბათივით რომ აღვას უძრავ დედამიწას, კოს-
მოსი, ანგიკურ ადამიანს რომ უყუარდა. სამყაროს ამგ-
ვარ აღქმას მე კოსმოლოგიურ ნეოპლაგონიზმს ვუწოდ-
ებ. კოსმოლოგიურს, ესე იგი მაგერიალურ გრძნობით
ნეოპლაგონიზმს. ეს არის მოძღვრება იდეებზე, მიმართ-
ული იქითკენ, რომ განადიდოს და გაააბსოლუტოს კოსმ-
ოსი, გადააქციოს ეს გრძნობით-მაგერიალური კოსმოსი
ძირითად ყოფიერებად, იდეალურ ყოფიერებად, საბოლ-
ოო ყოფიერებად.

ამის წინააღმდეგია შუასაუკუნეობრივი ნეოპლაგონი-
ზმი, რადგან ყველა კულტურა, როგორც კი, ცოცხალი თუ ბე-
ვრად ფეხზე დადგომას იწყებს და დახვეწილი სტრუქტ-
ურული ძიების გენდენციას ავლენს, მაშინვე მიაღვება
ნეოპლაგონიზმს. ნეოპლაგონიზმი იყო შუა საუკუნეებშიც.
შუასაუკუნეობრივი ნეოპლაგონიზმი თავისი საფუძველი-
თვე უპირისპირდება ანგიკურ ნეოპლაგონიზმს. ანგიკუ-
რი ნეოპლაგონიზმი თავყვანს სცემს კოსმოსს. თავყვანს
სცემს ორგანიზებულ მაგერიას, ისეთ უნივერსალურ საგ-
ანს, როგორც არის ვარსკვლავებით მოჭედილი ცა და
მის ქვეშ უძრავი დედამიწა. შუასაუკუნეობრივმა ნეოპ-
ლაგონიზმმა სხვა კატეგორია აავო, რასაც ძნელად ით-
ვისებდა ან საერთოდ ვერ ითვისებდა ანგიკურობა, –
კატეგორია პიროვნებისა.

ერთია – საგანი, მეორე – პიროვნება. და თუკი ანგი-
კური კოსმოლოგიზმის საფუძველი იყო საგანი, შუასაუკ-
უნეობრივი ნეოპლაგონიზმის საფუძველი პიროვნება გახ-

ლდათ: ის ამაღლებული, აბსოლუტური პიროვნება, ყოველგვარ ბუნებაზე, კოსმოსზე მაღლა რომ დგას და ქმნის ადამიანსაც, ბუნებასაც და ყველაფერ არსებულსაც. ასეთ ნეოპლატონიზმს მე ვუწოდებ არა მაგერიალურ-გრძნობითს, არამედ სპირიტუალისტურს. ეს არის სპირიტუალიზმი, აბსოლუტური სულის ფილოსოფია. არაერთარ აბსოლუტურ სულს არ სცნობდა ანგიკურობა, აბსოლუტური სულის ფილოსოფიამ გაიმარჯვა შუა საუკუნეებში. და ნეოპლატონიზმი მთელი თავისი მოძღვრებით იღებებსა და მაგერიის შესახებ მთლიანად აბსოლუტური სპირიტუალიზმის სამსახურში ჩაღვა.

აღორძინების ეპოქის ნეოპლატონიზმი რაღაა? საინგერესო რამ გახლავთ. მას შემდეგ, რაც კაცობრიობა მთელი ათასწლეულის მანძილზე თაყვანს სცემდა ბუნებას, მას შემდეგ, რაც ამის მერე, კაცობრიობა მთელი ათასწლეულის მანძილზე თაყვანს სცემდა აბსოლუტურ პიროვნებას, ამის შემდეგ, აღორძინების ეპოქა სულ სხვა გზას დაადგა. მან წინა პლანზე წამოსწია ა დ ა მ ი ა ნ ი. ვის გამოც დაიწყო მსჯელობა სულისა და ბუნების პრობლემებზე. ამას მე ვუწოდებ ანთროპოცენტრიზმს, ესე იგი ფილოსოფიას, რომლის მიხედვითაც ყველაფრის საუფძველი არის ცნება ადამიანისა. ყველაფერი ადამიანისთვის არსებობს, ადამიანი ბუნებაზე მაღლა დგას; ადამიანი დგას აბსოლუტურ სულზე მაღლა. იგივე ყველაზე უკეთესი ბუნება, ყველაზე მაღალი აბსოლუტური სული. და ადამიანის პიროვნების ეს აბსოლუტიზება არის ის ახალი, რასაც აღორძინების ეპოქაში ვხვდებით. ეს არის ანთროპოცენტრიზმი.

აქ ჯერ კიდევ არ არის სრული სუბიექტივიზმი, ის მოგვიანებით დაიწყება, აღორძინების ეპოქის შემდგომ. და მაშინ იქნება ისეთი ზეასელა ადამიანისა, როგორც სუბიექტისა, ისეთი უზომო განვითარება ფსიქოლოგიზმისა და სუბიექტივიზმისა, რომ თურმე თვით ადამიანის პიროვნება აჩენს თავისი არსებიდან ყველაფერს. ბუნებასაც და თვით ღვთაებასაც. აქამდე მივიდა ფიხტე XVIII საუკუნეში.

ქართული ნეოპლაგონიზმი რაღას წარმოადგენს? დიახ, ქართული ნეოპლაგონიზმიც ანთროპოცენტრიზმი გახლავთ. აქაც ადამიანია ყველაფრის საფუძველი. აქაც არის მისწრაფება ადამიანის უკვდაყოფისა და მისთვის ამქვეყნად ბედნიერების მინიჭებისა. მაგრამ აქვე ჩნდება უღრმესი განსხვავება, ერთი მხრივ, ქართულ ნეოპლაგონიზმსა და, მეორე მხრივ, იგალიურ და გერმანულ ნეოპლაგონიზმს შორის, აღმოსავლურ და დასავლურ ნეოპლაგონიზმს შორის. მათ შორის უდიდესი განსხვავებაა, რაც თქვენ უნდა შეითვისოთ. ამის გარეშე ვერ გავიგებთ, თუ რას წარმოადგენს ქართული ნეოპლაგონიზმი და ვერ გავიგებთ, რა არის ქართული აღორძინება.

ნეოპლაგონიზმი, რასაც იზიარებდნენ ქართული აღორძინების ეპოქის წარმომადგენლები – იოანე პეტრიწი და რუსთაველი – ანთროპოცენტრიზმი გახლავთ, მაგრამ ის სრულებითაც არ უარყოფს ბუნების მბრძანებლობას, იმ ბუნებისა, რომელსაც თაყვანს სცემდა ანტიკურობა. დიახ, არ უარყოფს ამ ბუნებას, მის ვარსკვლავებს, ვარსკვლავებით მოჭედულ ცას, მის სწორ მოძრაობას. დიახ, ეს ყველაფერი აქ რჩება, ამქვეყნად, მაგრამ რჩება

არა ერთადერთი აბსოლუტის სახით. ანტიკური საბერძნეთის მსგავსად, რჩება აბსოლუტის, ყოფიერების სახით, მაგრამ ისეთისა, რომელსაც შინაგანად განიცდის ადამიანი, მოცემული აქვს სუბიექტურად და აღიქვამს როგორც თავისას, რაღაც ძალზე ღრმად ინგიმურს. ანთროპოცენტრიზმი აქ ბუნების განადგურებას არ ნიშნავს, როგორც ეს დასავლეთშია. არა, ბუნება აქ მდიდრდება იმით, რომ ადამიანი მასთან სუბიექტის მოთხოვნილებებით მიდის, იმის გამო, რომ ადამიანი ვახდა პიროვნება, რომელსაც სურს ყველაფერი იგრძნოს, ყველაფერი თავის ნებაზე გადააკეთოს. აქ ბუნება, ანუ კოსმოსი კი არ ისპობა, პირიქით, იზრდება ინგერესი სულიერი ცხოვრებისადმი, პიროვნების ცხოვრებისადმი, სუბიექტის ცხოვრებისადმი; სუბიექტისა, ვინც მთლიანად ბუნებითაა შეპყრობილი.

ბუნება თავისი საკუთარი ცხოვრებით იწყებს ცხოვრებას. ის საინგერესოა. ის არა მხოლოდ ზღაპრულია და არა მარტო ღვთაებრივი ქმნილებაა, არამედ ისიც არის, რასაც გულთ განიცდის კაცი, გონებით განიცდის, როგორც ისეთ რამეს, რაც შეუძლია თავისი ძალებით შეიცნოს და ბოლომდე განსაჯოს.

იგივე უნდა ითქვას ქართული ნეოპლაგონიზმის მიმართებაზე სპირიტუალიზმისადმი. მეგად უხეში შეცდომა და ვულგარიზაცია იქნებოდა იმის თქმა, რომ ქართული ნეოპლაგონიზმი აბსოლუტურად აუქმებს ყველანაირ სპირიტუალიზმს. ამას არ ესწრაფოდნენ იოანე პეგრიწი და რუსთაველი. ისინი აღიარებდნენ ბუნების სულიერ საწყისს, აღიარებდნენ მის უმთავრეს მნიშვნელობას მთელ ყოფიერებაში. მაგრამ ამას მაინც თავისებურად ამბობდ-

ნენ. თავისი სათქმელი სწორედ სუბიექტის ენაზე გადაქ-
ქონდათ, ინგიმურად განმცდელი სუბიექტისა. ამიგომ არ
კმაროდა მხოლოდ აბსოლუტის თაყვანისცემა და მისი
შეუცნობლობისა და მიუწვდომლობის ქადაგება. არა,
ყოფიერების სულიერი საფუძვლის მიწვდომა შეიძლება,
ის ადამიანურია. ის ადამიანის ცხოვრებისეული მოთხო-
ვნილება გახლავთ. აი, როგორია ქართული ანთროპოცე-
ნტრიზმი, განსხვავებით იგალიური და გერმანული ანთრო-
პოცენტრიზმისგან.

ქართული ანთროპოცენტრიზმი არ აუქმებს ბუნებას და
არ აუქმებს სულს, მას მხოლოდ გადაჰყავს ერთი და
მეორეც თავის სუბიექტურ, ჩვეულ განცდათა ყაიდაზე.
ქართულ ნეოპლატონიზმს სურს ბოლომდე გაიაზროს და
განიცადოს ეს აბსოლუტები, რაც დასავლეთში განუცდე-
ლი და მეგად აბსტრაქტული იყო. უფრო მეტიც. ქართულ
ნეოპლატონიზმს სურს ყველაფერი ეს ცხოვრებაშიც გამ-
ოიყენოს, აქვე განახორციელოს ადამიანის ოცნება სიე-
ოცხლის დანიშნულებაზე. სწორედ ეს განასხვავებს ქარ-
თულ ნეოპლატონიზმს სხვადასხვა სახის დასავლური ნე-
ოპლატონიზმისგან.

ნათქვამი რომ გავიგოთ, უნდა წარმოვიდგინოთ ისეთი
მიწიერი ადამიანი, რომელიც ისწრაფვის სრულყოფის თაყ-
ვისი მიწიერი არსებობა, მაგრამ არა მიწიერი საშუალებ-
ების, საჭმლის ან სასმელის დახმარებით, სუთა მაგ-
ერიალური ან ცხოველური მდგომარეობის მისაღწევად.
არა, მისი ანთროპოცენტრიზმი ძალზე სულიერია, ძალზე
ამაღლებული, და რაც მას სურს ცხოვრებას მოუხერხოს
— ცხოვრების კარდინალური და ღრმა გარდაქმნაა, მძიმე

ბრძოლა ცხოვრების ნაკლთან, სწრაფვა სხვა, ადამიანური არსებობის უფრო თავისუფალი და იდეალური ფორმებისკენ. აი, ამით აშკარად გამოირჩევა ქართული ნეოპლაგონიზმი. ის სუბიექტურია, ნათლად შესავგრძნობი, მაგრამ ამასთან ერთად საქმიანობის პრინციპიც გახლავთ, სინამდვილის გარდაქმნის, უმაღლეს სრულყოფილებისადმი სწრაფვის პრინციპიც.

ყოველივე აქ თქმულის შემდეგ გასაგები ხდება, თუ რაგომ გაიმარჯვა ამ ფილოსოფიურმა სისგემამ საქართველოში და იმ კულტურული მიმართულების საფუძვლადაც იქცა, აღორძინება რომ ეწოდება. ქართული აღორძინება წარმოუდგენელია ნეოპლაგონიზმის გარეშე. ახლა ეს უკვე დამტკიცებულია და დამტკიცებულია მეცნიერულად, თუმცა ეს დებულება საკმაოდ პოპულარული არ გამხდარა და მრავლად ნეოპლაგონიზმი კვლავ ძალზე მახინჯ, უბადრუკ, მეგად მისტიკურ და ფანტასტიკურ მოძღვრებად წარმოუდგენიათ. სინამდვილეში ნეოპლაგონიზმი, რა თქმა უნდა, სულიერი მოძღვრებაა, მოძღვრება სულის გარდაქმნის შესახებ. მაგრამ როგორი გარდაქმნისა და როგორი სულისა. აი, სწორედ ამას არ ითვალისწინებენ, როცა ქართულ ნეოპლაგონიზმზე საუბრობენ, რომელსაც იმ სწორი აზრით, ზემოთ რომ ვსაუბრობდი, კოლოსალური მნიშვნელობა აქვს.

არ არის საჭირო იმის თქმა, რომ ჩვენი თანამედროვე მსოფლმხედველობა საესებით განსხვავებულია, სხვაა ჩვენი დანიშნულება, სხვაა ჩვენი მიზნები და აზროვნების მეთოდები. მე სრულებითაც არ ეაპირებ აღვადგინო XI-XII საუკუნეების ნეოპლაგონიზმი საქართველოში. ამის-

ათვის როდი გიკითხავთ ახლა ლექციას. მხოლოდ იმის ჩვენება მსურს, რომ ქართული ნეოპლაგონიზმი, ალორბინებისდროინდელი ქართული ნეოპლაგონიზმი, ერთი იმ ნიმუშთაგანია, ადამიანური აზროვნების იმ ღრმა და ზუსტად დამუშავებულ ნიმუშთაგანი, ცხოვრების გარდაქმნისადმი რომ არის მიმართული; მიმართულია ყოველგვარი დაბრკოლების გადალახვისა და ამაღლებული ცხოვრების მიღწევისადმი. ეს არის მეგად მიწიერი ფილოსოფია, მაგრამ ამავე ღრმად, კეთილშობილი და ამაღლებულიც. ეს არის სულიერი ფილოსოფია, რომელსაც, მიწისგან მოუწყვეტლივ, სურს ეს მიწა რაღაც ახლებურად გარდაქმნას.

ქართული ნეოპლაგონიზმი საქართველოს კულტურული განვითარების დიდმნიშვნელოვანი მიღწევაა. და როგორ უნდა ავუაროთ მას გვერდი? და ძალზე კარგად იქცევიან საქართველოში, როცა აქვეყნებენ თავის ნეოპლაგონიკოსებს, თარგმნიან და კომენტარებს ურთავენ. მე ვიგყოდი, რომ ამ მხრივ საქართველო ის ადგილია, სადაც შეიძლება ვისწავლოთ, თუ როგორ ვიკვლიოთ ნეოპლაგონიზმი.

ჩვენთან ხომ წინათ ნეოპლაგონიზმი პოპულარული არ იყო. იყო ცალკეული გამოკვლევები ნეოპლაგონიზმის შესახებ, მაგრამ არ იყო ღრმა, ამაღლებული და ჩაღრმავებული წედომა ამ ფილოსოფიური სისტემისა. და ამგვარი გააზრება ჩვენ ქართველებისგან უნდა ვისწავლოთ. და რაც უფრო მეტს ვისწავლით, მით უფრო გაიზრდება რუს-ქართველთა მეგობრობა.

მაგრამ ესეც არ კმარა. მინდოდა მეთქვა ნეოპლაგონიზმის თანამედროვე მნიშვნელობაზე, აღმენიშნა, რომ თუმცა ეს მსოფლმხედველობა შორს ჩამოგვრჩა ქრონოლოგიურად, მაინც უდიდეს თაყვანისცემას იმსახურებს. ქართული ნეოპლაგონიზმი, როგორც ითქვა, ანთროპოცენტრისტულია. და ეს საფუძვლით სწორია. მაგრამ ამ დროს წარმოიშობა დიდი საფრთხე; საფრთხე პიროვნების იბოლაციისა მთელი ობიექტური სამყაროსგან; საფრთხე ბუნებისგან, ხალხისგან, ისტორიისგან მოწყვეტისა. ამგვარი შეზღუდული გაგება პიროვნებისა სრულებით არ ახასიათებს ქართულ ნეოპლაგონიზმს. დიახ, ეს ანთროპოცენტრიზმი, მაგრამ ისეთი ფილოსოფიაა, პიროვნებას ბუნებისგან რომ არ აცილებს. პირიქით, პიროვნებასა და ბუნებას რაღაც ერთ ჰარმონიულ მთლიანობად აქცევს. საზოგადოება აქ წარმოგვიდგება როგორც პიროვნებათა მთლიანობა. ამგვარი ანთროპოცენტრიზმისათვის უცხო არ არის ისტორიული პროცესის არაფითარი სულიერი მხარეები.

შემდეგ ჩვენ ხშირად ვსარგებლობთ სიტყვებით „სუბიექტი“, „სუბიექტურობა“, „სუბიექტივიზმი“. თუკი ქართული ნეოპლაგონიზმი ანთროპოცენტრისტულია, მაშინ ის, რა თქმა უნდა, ერთგვარი მოძღვრებაა ადამიანის სუბიექტურობის შესახებ. არ უნდა განვასხვავოთ სუბიექტურობა სუბიექტივიზმისაგან. ის სუბიექტივიზმი და ფსიქოლოგიზმი, რაც დასაუღეთში განვითარდა, ხშირად დიდ უკიდურესობამდე მიდიოდა. ადამიანს ისეთ სუბიექტურობას მიაწერდნენ, რომ ყველაფერი თავის გაღმერთებით თავლებოდა. ადამიანის ბუნებრივი, კეთილშობილური გა-

ნცლები განისაზღვრებოდა როგორც გამორჩეულად სუბიექტივისტური და დასაელეთეუროპელი სუბიექტი, უკიდურეს სუბიექტივიზმსა და ფსიქოლოგიზმს რომ აღიარებდა, ლეკადენტურიც ხლებოდა, ესე იგი ისეთ მდგომარეობამდე მიდიოდა, როცა აღამიანი სიამოვნებით შესცქერის საკუთარ განცლებს, ტკება და ველარაფერს ამჩნევს საკუთარი განცლების ვარდა.

ქართულ ნეოპლაგონიზმს ამასთან არავითარი საერთო არა აქვს. ის გვაძლებს სუბიექტის მდიდრულ სურათს, მავრამ ამასთან ერთად გვასწავლის, თუ როგორ ავიცილოთ სუბიექტივიზმი და ფსიქოლოგიური თავის მოგყუების ყოველგვარი თავდასხმა. აქ არც ფსიქოლოგიზმი და არც განცლებით ტკობა; აქ არის კეთილმოზილი, ამალლებული, საქმიანი კულტურა გრძნობებისა.

და კიდევ.

ცნობილია, რომ ანთროპოცენტრისტული ფილოსოფია ხშირად მიდის ჭემმარიტების ჭერეგამდე და ღრმავლება ამ ჭერეგამში, უარს ამბობს საქმიანობაზე, მოღვაწეობაზე. ქართულ ნეოპლაგონიზმში ძალზე ბევრია საჭერეგი, მავრამ ამასთან ერთად, ის გვასწავლის არა მარტო ჭერეგამში ჩალრმავებას, არამედ გამუღმებით ისწრაფვის საქმისკენ. ეს არის ანთროპოცენტრიზმი, რომელსაც უსათუოდ სურს რაიმეს შექმნა და არა მარტო შექმნა, არამედ სინამღვილის ვარდაქმნა. სინამღვილის ვარდაქმნა რომ საჭიროა, ამას დიდებულად გრძნობს ყველა ქართველი ნეოპლაგონიკოსი. ჭერეგა ქართულ ნეოპლაგონიზმში სიცოცხლის, როგორც ჰარმონიული მთლიანობის, წვლომას ერწყმის და ამ ჰარმონიულმა მდგომარეობამ უნდა

შეცვალოს არსებული მდგომარეობა. ქართული ნეოპლაგონიზმის ამ თავისებურებებს აქვს არა მარგო მსოფლიო, არამედ თანამედროვე მნიშვნელობაც. და რაც არ უნდა განვსხვავდებოდეთ ჩვენი მსოფლმხედველობით XI-XII საუკუნეებისგან, ამ ანგიუსიქოლოგიზმს, ანგისუბიექტივიზმსა და ქმედით წამოწყებას ქართველი ნეოპლაგონიკოსებისა, თანამედროვეობისთვისაც აქვს მნიშვნელობა.

აი, რა მნიშვნელოვან აზრებს ვხვდებით ქართული აღორძინების ნეოპლაგონიკოსებთან! ამიგომ, მხოლოდ ერთით შეგვიძლია დავასრულოთ – გაუმარჯოს ქართულ აღორძინებას და გაუმარჯოს ქართულ ნეოპლაგონიზმს!

ბოლოთქმა

მკითხველს შევთავაზეთ XX ს-ის გამოჩენილი რუსი მოაზროვნის ალექსი ლოსევის (1893-1988) წიგნის – „Эстетика Возрождения“-ს (М., 1978) პირველი თავი – „აღმოსავლური რენესანსი“ და მისივე გამოსვლა – „სიტყვა ქართულ ნეოპლატონიზმზე“.

ა. ლოსევი უნიკალური მოვლენაა რუსული (არა მხოლოდ!) კულტურის ისტორიაში როგორც შემოქმედებით, ისე განვლილი ცხოვრების გზით. იგი მრავალმხრივი შემოქმედი იყო – ფილოსოფოსი, ფილოლოგი, მთარგმნელი, მუსიკის ისტორიის სპეციალისტი...

ა. ლოსევი ვერ ასცდა საბჭოური რეპრესიების მსახვრალ ხელს. როგორც „რეაქციონერი იდეალისტი“, გაასამართლეს და ბელამორკანალის მშენებლობაზე გაამწყესეს, სადაც უმძიმეს სამუშაოებს ასრულებდა, შემდეგ გადაიყვანეს ხე-ტყის საწყობის მცველად. 1933 წელს მძიმედ დაავადებულ ა. ლოსევს ათავისუფლებენ, მაგრამ მას უკვე სამუდამოდ დაკარგული ჰქონდა მხედველობა.

მას შემდეგ, 55 წლის მანძილზე – სიკვდილამდე იგი მოკლებული იყო მხედველობას. ამ მდგომარეობაში მან შექმნა შედეგები ფილოსოფიასა და ფილოლოგიაში. ა. ლოსევს ეკუთვნის ოთხსამდე სხვადასხვა სახის ნაშრომი, მათ შორის ორმოცამდე მონოგრაფია.

ა. ლოსევის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაშრომია „ანტიკური ესთეტიკის ისტორიის“ რვატომეული (1963-1988).

შედეგებს შორისაა მისი „აღორძინების ესთეტიკა“, რომლის პირველი თავი აღმოსავლურ რენესანსს ეძღვნება. აქ განხილულია ჩინური, ირანული, სომხური და ქართული რენესანსის საკითხები. საყურადღებოა, რომ ნაშრომის ამ ნაწილში ა. ლოსევმა განსაკუთრებული ყურადღება გამოიჩინა ქართული რენესანსისადმი.

ქართულ რენესანსზე ა. ლოსევის შეხედულებები გამოირჩევა კრიტიკული დამოკიდებულებით. რაც მთავარია, იგი არსებითად იზიარებს ქართული რენესანსის ავტორების მთავარ დასკვნებს. ეს, რა თქმა უნდა, ქართული რენესანსის კონცეფციის დიდი აღიარებაა.

ქართულად თარგმნილი ა. ლოსევის ეს ნაშრომი პირველად გამოქვეყნდა კრებულში „ქართული რენესანსის საკითხები“ (თბ., 1988, გვ. 52-80).

ა. ლოსევის მცირე მოცულობის, მაგრამ ტევად და საყურადღებო გამოსვლას – „სიტყვა ქარ-

თულ ნეოპლატონიზმზე“ – საინტერესო ისტორია აქვს. მისი დაბადებიდან 90-ე წლისთავს ქართველმა მეცნიერებმა თბილისში საგანგებო კრებული მიუძღვნეს. აკადემიკოსმა გურამ თევზაძემ და ჩენმა მოსკოველმა თანამემამულემ პროფესორმა დავით ჯონაძემ ა. ლოსევს აგარაკზე მიართვეს საიუბილეო კრებული. სწორედ სუფრასთან თქვა ა. ლოსევმა, ეს ბრწყინვალე სიტყვა ქართულ ნეოპლატონიზმზე. ბ-ნი გ. თევზაძის თხოვნით ეს სიტყვა ჩაიწერეს (ამჟამად ინახება გ. თევზაძესთან), შემდეგ გაშიფრეს და გამოაქვეყნეს ჟურნალ „Литературная Грузия“-ში (1986, №6).

მიხეილ მაზარაძე

ს ა რ ჩ ე ვ ი

აღმოსავლური რენესანსი (თარგმ. მ. მახარაძისა)	3
სიტყვა ქართულ ნეოპლატონიზმზე (თარგმ. პ. ჩხეიძისა)	51
ბოლოთქმა (მ. მახარაძე)	64

რელაქტორი ლალი კონსულიკა
პოლიგრაფიული ცენტრის ეასუნისგვაგელი
რელაქტორი გულნაზ სამნიკა
მხატვრული რელაქტორი გურამ გუჯაბიკა
ტექნიკური რელაქტორი როზარტ ლომაკა
კორექტორი ნანული წილოსანი
პროგრამისტი მალხაზ შალავა
ოპერატორი მანია მესხიკა

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 24.03.2005
ქაღალდის ზომა 70X108 1/32
ფიზიკური თაბახი 4,25
შეკვ. №7
ტირაჟი 500

ფასი სახელშეკრულებო