

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

შალვა სიდაშელი

ნეოკლასიციზმის თეორია რუსთველოლოგიაში

(მისი ისტორია და დღევანდელი მდგომარეობა)



„მეცნიერება“

თბილისი

1990

ნეოპლატონიზმის თეორიას რუსთველოლოგიაში საუკუნეზე მეტი ხნის ისტორია აქვს და ყველაზე დასაბუთებული თეორიაა. ამავე დროს ის საკმაოდ ინტენსიური კრიტიკის საგანი იყო 40-იან წლებში, და ეს კრიტიკა დღესაც გრძელდება.

60-იანი წლებიდან არსებითად შეიცვალა საბჭოთა მეცნიერებაში ნეოპლატონიზმის შეფასება და შესაბამისად შეიცვალა ნეოპლატონიზმის თეორიის მნიშვნელობაც რუსთველოლოგიაში. ამ ხნის განმავლობაში თეორია შეივსო ახალი მოსაზრებებით და „ეფეზისტყაოსნის“ რიგი ადგილების გარკვევით, რომლებიც წარმოადგენენ თეორიის შემდგომ დადასტურებას.

გამოითქვა ავტორიტეტული შეხედულებანი, რომლებიც ნეოპლატონიზმის თეორიას რუსთველოლოგიაში სწორ თეორიად მიიჩნევენ და დადებით შეფასებას აძლევენ.

წინამდებარე ნაშრომი იძლევა წარმოდგენას როგორც თეორიის ისტორიასა და მისი განვითარების მთავარ ეტაპზე, აგრეთვე მის დღევანდელ მდგომარეობაზე.

რედაქტორი: ფილოსოფიის მეცნ. დოქტორი
მ. მახარაძე

რეცენზენტები: ფილოლოგიის მეცნ. დოქტორი
ნ. ნათაძე

ფილოსოფიის მეცნ. კანდიდატი
ვ. გოგობერიშვილი

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავლის მაგდორ	3
თავი პირველი. ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში 1870 წლ.- დან 1930-იანი წლების მეორე ნახევრამდე	4
თავი მეორე. ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში 30-იან და 40-იან წლებში	27
თავი მესამე. ნეოპლატონიზმი, მისი ძირითადი იდეები, თავისებურებანი	51
თავი მეოთხე, „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის ანალიზი მსოფლმხედველობრივი იდეების და მათი ფილოსოფიური წყაროს თვალსაზრისით	76
თავი მეხუთე. ნეოპლატონიზმი ფილოსოფიის საბჭოთა ისტორიაში	102
Теория неоплатонизма в русствелологии (история и современное положение) Резюме	150

შენსავლის მახიერ

ნეოპლატონიზმის თეორიის ძირითადი აზრის მიხედვით რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს.

ეს თეორია ჩვენ მიგვაჩნია ყველაზე დასაბუთებულად მეცნიერებაში, — მას მრავალი წარმომადგენელი ჰყავს და საფუძვლიანი დასაბუთება მოეპოვება. ამავდროს, ეს თეორია ყველაზე უფრო დიდი ხნის თეორიაა, რომლის ისტორია საუკუნეზე მეტ ხანგრძლივობას ითვლის.

მიუხედავად ამისა, შეიძლება პარადოქსად ქლერდეს, რომ ეს თეორია ყველაზე უფრო ენერგიული კრიტიკის საგანი იყო და მას დიდი წინააღმდეგობის დაძლევა უხდებოდა თავისი არსებობის ეზაზე.

განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი კამათმა რუსთაველის შოთღლმხედველობის საკითხებზე და ნეოპლატონიზმის თეორიის წინააღმდეგ მიიღო 40-იანი წლების ბოლოს, როდესაც ჩატარდა დისკუსია შალვა ნუცუბიძის წიგნზე: *Руставели и Восточный Ренессанс, Тбилиси, 1947 г.*

ამ დისკუსიის სიმწვავეს თავისი განსაკუთრებული, სპეციფიკური მამოძრავებელი მიზეზები ჰქონდა, მან ვერ მოახერხა თეორია თეორიულად დაეძლია. პირიქით, ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში კიდევ უფრო გაღრმავდა და მრავალი მომხრე შეიძინა, მათ შორის ცნობილი მეცნიერები და მკვლევარები, რომელთა შესაბამისებით იქნება ლაპარაკი.

მიუხედავად ამისა, ამ თეორიის წინააღმდეგ მიმართული ტენდენციები კვლავ განაგრძობენ არსებობას, და თუმცა ახლანდელი კრიტიკული შენიშვნები თეორიული თვალსაზრისით აშკარა დაკნინებას განიცდიან, ეს არ უშლის ხელს და შეიძლება სწორედ ეს უწყობს ხელს, — შენიშვნები უფრო მეტი ენერგიულობით და სიტყვიერი კატეგორიულობით იქნეს გამოთქმული.

წინამდებარე ნაშრომის გამოქვეყნება მიზნად ისახავს, როგორც თვით ნეოპლატონიზმისა და მისი ისტორიული მნიშვნელობის სწორ გაშუქებას, აგრეთვე ნეოპლატონიზმის თეორიის და მის წინააღმდეგ გამოთქმული შეხედულებების ობიექტურ შეფასებას.

თავი პირველი

ნეოკლასიციზმის თეორია რუსთველოლოგიაში 1870
წლიდან — 1930-იანი წლების მეორე ნახევრამდე

I

რუსთაველის შემოქმედების კვლევის ისტორია უფრო ადრე იწყება, მაგრამ XIX ს-ის 70-იანი წლებიდან „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლა მრავალმხრივი ხდება, ღრმავდება და მნიშვნელოვან შედეგებს აღწევს. ეს შედეგები განსაზღვრულია. როგორც საერთოდ პოემის პოეტური და იდეური შესწავლის, აგრეთვე მასში ასახული ფილოსოფიური შეხედულებების გარკვევის თვალსაზრისით.

რუსთაველის პოემა წარმოსდგა, როგორც დიდი, მსოფლიო მნიშვნელობის მხატვრული ნაწარმოები.

ილია ჭავჭავაძის სიტყვით (1887 წ.). შოთა რუსთაველი „მსოფლიო გენიოს მწერალთა“ რიცხვს ეკუთვნის, მის პოემაში „ადამიანის საზოგადო ტიპი“ წარმოდგენილი და „ადამიანს ხომ არაფერი ადამიანური არ ეუცხოვება“¹. „ტარიელი, ავთანდილი, ფრიდონი და სხვანი მამაკაცი და დედაკაცი „ვეფხისტყაოსნისა“, ყველაზე უწინარეს ადამიანები არიან და, მამასადაბე, ზოგად ადამიანის ბუნების მიხედვით შექმნილნი და ატყულებნი“.

ილიამ „ვეფხისტყაოსნისა“ გაიგო, როგორც საკაცობრიო მნიშვნელობის თხზულება, რომელიც უნდა განხილულიყო და შესწავლილიყო „ფალაენის სარბიელისა“ და ისეთი „გოლიათების“ პოზიციიდან, როგორებიც „შექსპირი და ჩვენი რუსთაველია“ და არა „პაწია ჭუჭრუტანიდან“² და „ეიწრო მოედანიდან“. როგორც ამას ილიას დროს ჰქონდა ადგილი და, შეენიშნავთ, სხვათა შორის, არც დღესაა ასეთი მოვლენა იშვიათი.

ამგვარად გაფართოვდა რუსთაველის შესწავლის თვალსაზრისი და, ბუნებრივია, დადგა რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხები.

¹ ილია ჭავჭავაძე. თხზულებათა სრული კრებული, III, 1958, გვ. 169.

² იქვე, გვ. 175.

საყურადღებოა, რომ ილია პირდაპირ მოუწოდებს რუსთაველის პოემის განხილვის აუცილებლობისაკენ „საფსიხოლოგიო, საესტეტიკო, საეტიკო და ს ა ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ო“ პოზიციიდან².

ილია ჭავჭავაძის ამ წერილში მხოლოდ დგას საკითხი რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კვლევის აუცილებლობისა, მაგრამ არ მოიპოვება კონკრეტული პასუხი კითხვაზე.

პასუხი ამ კითხვაზე გაცემული ჰქონდა პლატონ იოსელიანს ნაშრომში „შოთა რუსთაველი“. რომელიც გამოქვეყნდა ჯერ სტატიის სახით გაზეთში „Кавказ“ (№ 13, 30 იანვარი, 1870), ხოლო შემდეგ ცალკე პატარა წიგნაკის სახით.

ეს ნაშრომი ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობად იქცა და შევეცდები კოტა ვრცლად გადმოვეცე მისი ძირითადი დებულებები.

პლ. იოსელიანი ფიქრობს, რომ რუსთაველმა ქრისტიანობაში პოვა „ქეშმარიტებისა, სიყეთისა და სილამაზის იდეალები“. ამ მხრივ, მისი სიტყვით. რუსთაველი უფრო მალა დგას „პირქუშ (мрачунъ) ბაირონსე. უღრო წმინდაა, ვიდრე ტასსო, უფრო ნათელია. ვიდრე პეტრარკა და უფრო ზნეობრივი, ვიდრე მილტონი და დანტე“.

უვრობა სამართლიანად ამყობს სამი ეპოეური პოეტის — დანტეს, ტასსოს და მილტონის — სახელებით, რომლებიც შუა საუკუნეების პირობებში იმავე მნიშვნელობის პოეტები იყვნენ, როგორც ჰომეროსი — ბერძნებშიათვის. მაგრამ პოეტური სიტყვის ეს სამი წარმომადგენელი ერთმანეთს ბაძავდა და წინამორბედებისაგან სესხულობდა პოეტური მეტყველების ხერხებს. რუსთაველმა მათზე ადრე წარმოსთქვა თავისი სიმღერა და როგორც შემოქმედმა, უკვდავყო თავისი სახელი შთამომავლობის წინაშე.

არ მოვერიდები და ვიტყვი მთელი სითამამით. — წერს აეტორი, — რომ რუსთაველის ენა უფრო ამალლებულია, ვიდრე დანტეს, ტასსოს და მილტონის ენა: „სიტყვებისა და აზრების მდინარებამ პოეტის აღმაფრენაში (парение) — არ იცს დაბრკოლება არც რითმებში, არც თხრობის საგანში, არც ცალკეულ ეპიზოდებში. პოეტი რუსთაველი ერთნაირად თანაბრად აღმაფრენს ყველგან. პორაციული ამბობდა ჰომეროსზე *quandquidem devis Homeros dormiat* (ხანდახან ღვთაებრივი ჰომეროსიც თვლემს). რუსთაველზე ამის თქმა არ შეიძლება...“

2 იქვე, გვ. 169, (ხაზგასმა ჩემია, — შ. ხ.). გაივლის ამ სიტყვების შემდეგ თითქმის საუკუნე და ჩვენს დროში გაჩნდებიან აეტორები, რომლებიც ფიქრობენ — ფილოსოფია მხოლოდ უარყოფით კვალს ამჩნევს მხატვრულ ნაწარმოებს და „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიური შეხედულებების ძიებას მხოლოდ ზიანი მოაქვს ჩვენი სასახლო პოეტისათვის.

ძველი სამყაროს პოეტებმა გვერდი ვერ აუარეს ძველ თეოგონიებს, შითების რელიგიებს, ამიტომ, როდესაც რელიგიას ეხებოდნენ, ზეურაცხყოფას აყენებდნენ ღმერთებსაც, რწმენასაც, ხალხებსაც. თვით უკვდავმა დანტემაც, უკვე ქრისტიანული სამყაროს პოეტმა, ვერ დააღწია თავი ამ ზნეობრივ დაცემას. რუსთაველისათვის უცხოა ეს მანკი და უკვდავი პლატონი, რომელიც დევნიდა ფილოსოფოსებს თავისი რესპუბლიკიდან, მაღალ ადგილს მიუჩენდა რუსთაველს მის მიერ შექმნილ უტოპიურ სახელმწიფოში.

თავის უმაღლეს აღმაფრენაში „სიტყვების ფრთებზე“, თავისი მოქნილი ჩითვებით, რუსთაველი „გვევლინება პოემის ზოგიერთ ადგილას ფილოსოფოსად, რომელიც შექსპირივით გვიხსნის ცხოვრებას და მის გამოვლინებებს“, ადამიანთა საზოგადოებებს და საერთოდ ბუნებას.

საქართველო, — პლ. იოსელიანის სიტყვით, — პოეზიის ქვეყანაა. აქ, ხორბლისა და ყურძნის მშვენიერი სამეფო ქმნიდა პოეტებს!

ბოლოს, პლ. იოსელიანი სვამს კითხვას, — „საიდან წარმოიქმნა ეს პირველი სიდიდის მნათობი ქართულ ლიტერატურაში?“ — და იქვე იძლევა პასუხს: რუსთაველი არ იყო მინერვა, იუპიტერის თავიდან წარმოქმნილი. რუსთაველს, — პლ. იოსელიანის სიტყვით, — ყოველივე ექვს გარეშე შეეძლო ბერძნული ენა და მეცნიერება შეესწავლა ათენშიც, ათონზეც, ოლიმპოს (მაშინდელი ქართველი მწერლების გამოთქმით — ულუმბიელთა) მონასტერშიც, მაგრამ ავტორი ყველაზე მეტად იმ აზრისაყენ იხრება, რომ ქართველ პოეტს ნეოპლატონიზმი როდოსზე უნდა შეესწავლა, „სადაც ამ ეპოქაში იფურჩქნებოდა მეცნიერებანი ნეოპლატონიკოსების სისტემის მიხედვით“.

შეიძლება დღევანდელი მკითხველი და მეცნიერი არ დაეთანხმოს პლ. იოსელიანის წერის სტილს, ზოგიერთ ცალკეულ დებულებას, მაგრამ უტყვევლია, რომ თავისი დროის ფართოდ განათლებული ავტორი პირველთაგანია იმ მკვლევართა შორის, რომლებიც რუსთაველს თვლიან მსოფლიო მწერლობისა და აზროვნების უდიდეს წარმომადგენლად და ეტყვი არ ეპარებათ „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული ფილოსოფიური შეხედულებების ნეოპლატონისტურ წარმომავლობაში.

ეს ზოგადი სახით გამოთქმული შეხედულებანი ნეოპლატონიზმზე რუსთაველის პოემაში საოცრად ნაყოფიერ იდეად იქცა რუსთველოლოგიის შემდგომ განვითარებაში.

პლატონ იოსელიანის ყურადღების გარეშე დარჩა ფილოსოფიური აზროვნების ფართოდ გავრცელება და მაღალი დონე XI—XII სს.-

ის საქართველოში. იმ კულტურულ გარემოში, რომელშიც რუსთაველის პოემა წარმოიქმნა და მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა.

ამ საკითხის გარკვევა მოითხოვდა არა მხოლოდ ქართული ფილოსოფიური ძეგლებს ცოდნას, არამედ საფუძვლიან ცოდნას ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის, რომელმაც უდიდესი გავლენა მოახდინა საერთოდ შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ აზროვნებაზე და, როგორც ნათელი ვახდა, დიდი როლი შეასრულა ქართული ფილოსოფიისა და მწერლობის განვითარებაში.

ეს ამოცანა შესანიშნავად გადაწყვიტა ნიკო მარმა, მიუხედავად საკმაოდ ძნელი პირობებისა, რომელშიც მას უხდებოდა მუშაობა. ქართული ფილოსოფიური ძეგლები მხოლოდ ხელნაწერების სახით არსებობდა და გამოქვეყნებული არ იყო. ნ. მარს, როგორც დიდ ფილოლოგს. შეეძლო ეს დაბრკოლება დაეძლია და ხელნაწერებით ესარგებლა. მაგრამ მან მეორე დაბრკოლებაც წარმატებით გადალახა. მიუხედავად იმისა, რომ ის ფილოსოფიის ისტორიის სპეციალისტი არ იყო, მისი განათლების სიფართოვე და ბუნებრივი უნარი საკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ კარგად გარკვეულიყო ნეოპლატონიზმის რთულ საკითხებში.

ნიკო მარმა ორი წლის განმავლობაში ზედიზედ გამოაქვეყნა თავისი ცნობილი გამოკვლევები: „იოანე პეტრიწი — XI—XII სს. ქართველი ნეოპლატონიკოსი“ და „შოთა რუსთაველის ვეფხისტყაოსნის შესავალი და დასკვნითი სტროფები“³.

პირველი გამოკვლევა, რომლის ძირითადი დებულება სათაურშივეა მოცემული, იწყება სიტყვებით: „იოანე პეტრიწი ანუ პეტრიწონელი დიდი სახელით სარგებლობს ძველ ქართულ ლიტერატურაში და დიდ ქართველ ფილოსოფოსად ითვლება. მაგრამ აქამდე გაურკვეველია. რას ემყარება ეს შეხედულება?“.

ნ. მარს ეს, თავის დროისათვის მაღალ დონეზე შესრულებული, გამოკვლევა იმის დადასტურებას ისახავს მიზნად, რომ იოანე პეტრიწის აღიარება დიდ მოაზროვნედ და ფილოსოფოსად არაა განსაზღვრული სუბიექტური და დაუსაბუთებელი მოსაზრებებით და არ შეიძლება იწვევდეს ეჭვს⁴.

პირველ ყოვლისა მარი ყურადღებას ამახვილებს იოანე პეტრიწის ფართო ელინურ განსწავლულობაზე: თავის ფილოსოფიურ თხზუ-

³ Н. Я. Марр, Иоанн Петрицкий—грузинский неоплатоник XI—XII вв.—В серии ЗВО, т. XIX. 1909. с. 53—113 და Н. Я. Марр, Вступительные и заключительные строфы Витязя... Шоты из Рустава, — В серии ТР по арм.-груз. фил., XII, 1910.

⁴ დასახ. ნაშრ., გვ. 53.

ლებაში პეტრიწი „ტრიალებს არა მხოლოდ ნეოპლატონიკოსების სამ-
ყაროში, არამედ ანტიკურ პოეტებსა და ფილოსოფოსებს შორის.
ქესიოდე და ჰომეროსი ამარაგებენ მას მასალით. ჰომეროსი, ემპე-
დოკლე, პარმენიდე ხშირად არიან მისი ავტორიტეტები. პლოტინს,
რომელსაც განსაკუთრებული ხაზგასმით უწოდებს „დიდსა“ და
„ღვთაებრივს“ — ხშირად იმოწმებს.

სოკრატეს სახელი თითქმის არ სცილდება მისი ძეგლის ყურც-
ლებს, სადაც ხშირადაა მოტანილი ამონაწერები პლატონის მთელი
რიგი თხზულებებიდან.

უხვად იმოწმებს იოანე არისტოტელესაც, რომელსაც აქა-იქ ავ-
რიტიკებს კიდეც, უწოდებს ბუნდოვანს... არისტოტელეს თხზულებ-
თაგან განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს „ორგანონს“. იცნობს
პერიპატეტიკოსებს და არისტოტელეს სქოლიასტებს. რა თქმა უნდა,
სარგებლობს სხვადასხვა ნეოპლატონიკოსებით. მათ შორის პირველ
რიგში იცნობს ფილოსოფოსებს პლოტინს, იამბლიხოსს და პორფი-
რიუსს“⁵.

ნ. მარმა შესძლო პეტრიწთან ერთად ეჩვენებინა იმდროინდელი
ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი დონე და მისი კავში-
რი ეპოქის საერთო კულტურულ მდგომარეობასთან. „ძველი ბერძნე-
ბის წარმართული წიგნებიდან მოპოვებული ცნობებით მითოლოგი-
ასა და პოეზიაზე. იოანე პეტრიწმა და მისმა მიმდევრებმა უდიდესი
გავლენა მოახდინეს ძველი ქართული მწერლობის შინაარსზე და ხე-
ლი შეუწყვეს მასში საერო მწერლობის წარმოქმნას, ეკლესიის გა-
რეშე მხატვრული ლიტერატურის შთასახვას“⁶.

კერძოდ „ილიადას“ გმირები იშდენად საყოველთაოდ ცნობილნი
გახდნენ, ნ. მარის სიტყვით, რომ ქართველი ისტორიკოსები მათ სა-
ხეებს იყენებდნენ თანამედროვეთა დახასიათების მიზნით.

ნეოპლატონიკურმა სპეკულაციამ გააფართოვა „ქართველი საზო-
გადოების გონებრივი პორიზონტი“. შემთხვევითი არ იყო, — მარის
სიტყვით, — (მარი არ ტოვებს უყურადღებოდ ანტიკური ფილოსოფი-
ის ამ მიმართულების ამ მხარესაც) ნეოპლატონიზმის პრეტენზია იმა-
ზე, რომ ის „მოიცავდა როგორც ყველა ფილოსოფიებს, აგრეთვე ყვე-
ლა რელიგიებს“; ხოლო „ნეოპლატონიკოსი პროკლე“ თვლიდა თა-
ვის თავს — მსოფლიოს ყველა ფილოსოფოსთა განმმართველად.

ნ. მარი ფიქრობდა, რომ ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის გა-
ვრცელებას შეეძლო ხელი შეეწყო ქართველების ლიტერატურული

⁵ იქვე, გვ. 85.

⁶ იქვე, გვ. 93.

ურთიერთობების გაძლიერებისათვის მაქმადიანურ ხალხებთან. ჩანს, მარი ამოდიოდა იმ ფაქტიდან, რომ ნეოპლატონიზმი ისლამის ქვეყნებშიც საკმაოდ იყო ამ დროს გავრცელებული.

6. მარი სამართლიანად ხედავდა ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის კვალს ეფრემ მცირეს შემოქმედებაშიც, რომელსაც ის პეტრიწის მოწაფედ თვლიდა. ეს შეხედულება მეცნიერებამ არ გაიზიარა. რაც შეეხება ნეოპლატონიზმისადმი ეფრემ მცირეს დამოკიდებულებას, ამაზე მისი არეოპაგიტული მოძღვრებით დაინტერესებაც მეტყველებს და ეფრემ მცირეს ისტორიულად ცნობილი დევნის ფაქტიც.

6. მარის გამოკვლევა მთავრდება საყურადღებო დასკვნით, რომელიც რუსთაველის ეპოქის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების დონეს, სიღრმესა და მნიშვნელობას ეხება: ქართველები X და XI საუკუნეებში დაინტერესებულნი იყვნენ იმავე ფილოსოფიური საკითხებით, რომლებითაც გატაცებულნი იყვნენ იმ დროს ქრისტიანული სამყაროს გონებრივი მოძრაობის მოწინავე წარმომადგენლები აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. განაჩეაებას სხვებისაგან, მაგალითად, ევროპელებისაგან, მარი იმაში ხედავდა, რომ ქართველები სხვებზე აღრე ეხმაურებოდნენ ფილოსოფიური აზრის ახალ მიმდინარეობას და ძალიან კარგად იყვნენ შეიარაღებულნი თავისი დროისათვის სანიშნო ტექსტუალური კრიტიკით და მუშაობდნენ უშუალოდ ბერძნულ დედნებზე.

6. მარისათვის ცნობილია, რომ პროკლე განიცდიდა ბიზანტი-ში ხანგრძლივ და საკმაოდ მკაცრ კრიტიკას, მრავალი ავტორის (პროკოფი და ენეა გაზელები, იოანე ფილოპონი, შემდეგ ნიკოლოზ მეთონელი) მხრივ. მგრამ ეს არ ამცირებს, მარის თვალში, და შეიძლება უფრო მეტად ზრდის პროკლეს მოძღვრებისა და მისი შეხედულებების აღორძინების მნიშვნელობას ფილოსოფიისა და, კერძოდ, ბიზანტიური და ქართული აზროვნების ისტორიაში.

6. მარი სრული გარკვეულობით წერს, რომ ანტიოქიასა და პეტრიწონში მცხოვრები „გამოჩენილი ქართველი მოღვაწეების იოანესა და ეფრემის კავშირი მათ თანამედროვე ფილოსოფიურ მოძრაობასთან ბიზანტიაში, — თვალნათლივი ფაქტია. საკითხი მხოლოდ ისაა, — რამდენად აქტიურია ქართველების როლი ამ საქმეში, ე. ი. შეადგენენ თუ არა ისინი ინგრედიენტს იმ „ბარბაროსობისა“, რომელიც წარმოდგენდა კეთილმყოფელ ფერმენტს ბიზანტიის კულტურულ ცხოვრებაში“.

6. მარის ერთ-ერთ დამახასჯრებად უნდა ჩაითვალოს საფუძვლად დამაჯერებელი პასუხი დასმულ კითხვაზე: კერძოდ „ქართული ელე-

მენტის“ მნიშვნელობაზე იმ ფილოსოფიურ მოძრაობაში, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ბიზანტიაში XI ს-ის მეორე ნახევარში და რომელსაც ცნობილი მოაზროვნე იოანე იტალოსი მეთაურობდა.

იოანე იტალოსი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია იმ „განუწყვეტელი მოძრაობებისა“, რომელიც მანგანის აკადემიაში მიქაელ პსელოსმა დაიწყო, არ შეწყვეტილა მთელი ხუთი საუკუნის განმავლობაში⁸ და განსაკუთრებული ხასიათი მიიღო XII ს-ში, — იოანე პეტრიწის მოღვაწეობის დროს. როგორც იგივე ბასილ ტატაკისი შენიშნავს იქვე, — „მთელი XII საუკუნე“ ბიზანტიაში „საესეა დოგმატიკური ბრძოლებით, რომლებიც ფილოსოფიური დოქტრინების აღორძინებით იყო გამოწვეული“.

ბუნებულ აკადემიაში ფილოსოფიის კათედრა ადრე ეჭირა მიქაელ პსელოსს (1018—1077), — მრავალმხრივ ცნობილ მოღვაწეს. „უმალღესი ფალოსოფოსის“ (ἡπαιεα τῶν φιλοσοφῶν) წოდებით. ერუდციით და განსაკუთრებული ორატორული და სამწერლობო უნარის მიხედვით, ის „პირველ მწერლად“ იყო აღიარებული ბიზანტიაში. მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა საკმაოდ მრავალფეროვანია, ფილოსოფიასთან ერთად მას მნიშვნელოვანი დამსახურება მიუძღვის ბუნებისმეტყველებაში, ფილოლოგიაში, ისტორიაში. იურისპრუდენციაში და პოეზიაში⁹.

ცნობილია პსელოსის ენციკლოპედია, რომელიც მრავალმხრივ ცოდნას მოიცავს; აქაა თხზულებები — „პლატონის მოძღვრება სულის წარმოშობაზე“, „მოძღვრება სულზე“, კომენტარები არისტოტელეს „განმარტებისა“, პარაფრაზი „კატეგორიებისა“ და სხვ.

მიქაელ პსელოსი ცდილობს ფილოსოფიისაგან გათიშოს მისტიკა და ინტუიცია და გაუკაფოს ფილოსოფიაში გზა რაციონალიზმს. ღვთისმეტყველების საგანი მიღმა სამყაროს ეკუთვნის, ის შესაძლებელი ცდის ფარგლებს სცილდება. ფილოსოფია უნდა ბუნების გამოკვლევას ისახავდეს მიზნად და დასაბუთებაზე იყოს დამყარებული¹⁰. ცნობილია, რომ მიქაელ პსელოსის აზრები წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა თეოლოგიის ორთოდოქსალურ წარმომადგენელთა შეხედულებებთან და ამის გამო ბიზანტიის იმპერატორმა მოსთხოვა მას

⁸ Histoire de la philosophie par Emile Bréhier. Deuxième fascicula supplementaire. La philosophie Byzantine par Basile Tatakis. Paris. 1949. p. 212.

⁹ K. K r u m b a c h e r. Geschichte der Byzantinische literatur, 1897, S. 443—444.

¹⁰ В. В а л ь д е н б е р г. Философские взгляды Михаила Пселла, см.: Византийский сборник, 1946, с. 252—253.

„უარეყო „მწვალებლური“ აზრები და ორთოდოქსალური მრწამსი წერილობით ელიარებინა. როგორც ერთი ისტორიკოსი წერს, პსელოსი „წარმოდგენდა ძლიერი ინტელექტისა და უზადრუი ხასიათის შეხამების შესანიშნავ მაგალითს“¹¹, ის დაუყოვნებლივ წავიდა კომპრომისზე და შეასრულა იმპერატორის მოთხოვნა.

სხვაგვარი იყო პსელოსის მოწაფისა და კათედრაზე მისი შემცვლელის იოანე იტალოსის მოქმედება, როდესაც ის ანალოგიურ სიტუაციაში აღმოჩნდა და მისი მოძღვრება „ერეტიკულად“ და „უწმინდურად“ იქნა გამოცხადებული.

იოანე იტალოსმა (დაიბადა 1025 წელს), როგორცა ჩანს, წარმოშობით იტალიელმა, თავდაპირველად მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწია. განსაკუთრებით, როგორც მოაზროვნემ. სიცილიასა და ლომბარდიაში პირველადწყებითი სწავლის მიღების შემდეგ, ის კონსტანტინოპოლში გადმოვიდა და მიქაელ პსელოსის ლექციებს ისმენდა. შემდეგ, როგორც ითქვა, მისი ადგილი დაიკავა და ფილოსოფოსთა პატრონის წოდებაც მიიღო. იტალოსის მოღვაწეობის უკანასკნელი წლები დაემთხვა კომუნების დინასტიის, ნიკიერი და ენერგიული კეისრების, დასაწყისს.

მან თავისი კურსი მანგანის აკადემიაში დიალექტიკით გახსნა. მისი ყურადღების მთავარ საგანს წარმოდგენდნენ „არისტოტელე, პლატონი და ნეოპლატონიკოსები — პორფირუსი, იამბლიხოსი და პროკლე“, რომლებიც ბასილ ტატაკისის სიტყვით „მისი საყვარელი ფილოსოფოსები იყვნენ“¹².

იოანე იტალოსის მემკვიდრეობის შესწავლა საფუძველს აძლევდა აკად. თ. ი. უსპენსკის ჩათვალა ის არა მხოლოდ ღვთისმეტყველად, არამედ XI ს.-ის გასულის ბიზანტიის მთელი ფილოსოფიური აზროვნების გამომხატველად. „ის იყო მოაზროვნე და განიცადა საეკლესიო გაციცხვა (осуждение) იმის გამო, რომ არ შეუთანხმა თავისი ფილოსოფიური სისტემა საეკლესიო მოძღვრებას. ამგვარად, იტალოსს უნდა შეეხედოთ, როგორც XI ს.-ის ბოლო დროის ფილოსოფიური აზრის გამომხატველს და ამ თვალსაზრისით გავიაზროთ მისი მოძღვრება“¹³.

1082 წელს ახლად გამეფებულ ალექსი კომნენთან დასმენა შეოტანეს. მასში აღნიშნული იყო, რომ იოანე იტალოსი თავის ლექციებში ავრცელებდა ეკლესიის თვალსაზრისით შეუწყნარებელ, ერე-

11 М. В. Левченко, История Византии, 1940, с. 183.

12 Basile Talakis, ციტირ. თხზულება, გვ. 213.

13 Ф. И. Успенский, История Византийской империи, III, 1948, с. 128.

ტიკულ შეხედულებებს და მის მოღვაწეობას აკადემიაში, დოგმატიკური აზროვნების თვალსაზრისით. არასასურველი იდეური მიმართულება ჰქონდა. იტალოსის დიდმა პოპულარობამ, მისი მიმდევრების სიმრავლემ, და დანსმენელთა ენერგიულმა მოთხოვნებამ აიძულა კერძარი საქმისთვის მსვლელობა მიეცა. საქმის გამორკვევა დაევალა საერო და საეკლესიო პირთაგან შედგენილ სასამართლოს, რომელმაც იტალოსი გაასამართლა (1083 წელს), მისი შეხედულებანი გააკიცა და შეაჩვენა.

როგორც მეფის სპეციალურად გამოცემულ ბრძანებულებაში იყო აღნიშნული, კონსტანტინოპოლის წრეებში გავრცელებული „არასასურველი“ ხმების მიხედვით. იტალოსი ისეთ შეხედულებებს უნერგავდა თავის მოწაფეებს, რომლებიც „დიდი ხნის უარყოფილი და ანათემას შიკვებელი იყო“ კათოლიკე ეკლესიის მიერ¹⁴. მეფის დასკვნით, იტალოსი თავის „გამოუცდელ“ მსმენელს „დალუპისაკენ მიჰაქნებდა“ და ამის გამო სათანადო და გადაუდებელი ზომებს მიღება იყო საჭირო.

სასამართლოს დადგენილებაში საგანგებოდ იყო აღნიშნული, რომ სასამართლოზე „წარმოებული და დადგენილი“ სცნობოდა საეკლესიო ხელისუფლების მესვეურს და, ამავე დროს, წაკითხულიყო საჯაროდ. თვით იტალოსისა და მისი მოწაფეებს დასწრებით; რათა „თვით მან (იტალოსმა. შ. ხ.) და მის მოწაფეთა შორის იმათ, ვისაც გადაედო იგივე ერესი. უარყონ უწმინდური შეხედულებანი, შეაჩვენონ ეს შეხედულებანი და აღიარონ დოგმატები“¹⁵.

ქალაქის ბცხოვრებლებს ეკრძალებოდათ სახლში მიღება როგორც თავად იტალოსისა, აგრეთვე მისი იმ მოწაფეებისა, რომლებიც, — დადგენილების სიტყვით, — იმავე საწამლავით იყვნენ მოწამლულნი. როგორც იმავე დადგენილებიდან ჩანს, იტალოსის იდეები ფართოდ იყო გავრცელებული და მას მრავალრიცხოვანი მიმდევრები ჰყავდა. ბრძანებულება მოუწოდებდა მოსახლეობას „ყოველგვარი საშუალებებით შეეკავებინათ თავი“ იტალოსის მიმდევრებთან „დოგმატიკური კამათებისაგან“, რათა იტალოსის მიმდევრებს არ გადაედოთ „საწამლავი“ მათთან მოსაუბრე პირებისათვის.

„ბოროტების“ სრული აღკვეთის მიზნით, დადგენილებაში ნათქვამია: „ყველა, ვინც საკუთარ სახლში მიიღებს იტალოსს, ან მის მოწაფეებსა და თანამოაზრეებს, რომლებიც მხილებულნი იქნებიან

¹⁴ Протоколы царского следствия... См.: Ф. И. Успенский. Делопродводство..... «Известия Русского археологического института в Константинополе», т. II, с. 38.

¹⁵ იქვე, გვ. 57.

წმინდა და დიდი საეკლესიო კრების მიერ, როგორც მისი უპირატესი მოწაფეები, ანდა ვინც ივლის მათთან სწავლის მიზნით, — დაუყოვნებლივ იქნება გაძევებული სამუდამოდ მეფის ქალაქიდან, როგორც მდგომარეობისაყ არ უნდა იყოს იგი¹⁶.

დადგენილების მიხედვით მეფეს იტალოსის „უწმინდურების სრული მოსპობა“ ჰქონდა მიზნად დასახული. და ყველა მოქალაქეს უტოვებდა უფლებას — დაესმინათ მეფის წინაშე ყველა, ვინც ამ დადგენილებას არ შეასრულებდა.

3.

ნიკო მარმა დაასაბუთა, რომ იოანე იტალოსის მოწაფეებსა და მიმდევრებს შორის ერთი ქართველიც იყო და ეს იოანე პეტრიწი უნდა ყოფილიყო. ამაში დაინახა მარმა ქართველების წვლილი ბიზანტიის XI—XII სს.-ის კულტურულ ცხოვრებასა და კერძოდ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ნ. მარი ემყარებოდა თავის დასკვნებში აკად. უსპენსკის მიერ ქ. ვენაში აღმოჩენილ ხელნაწერს. რომელიც წარმოადგენს იტალოსის პირად წერილს ვინმე „აფხაზისადმი“ (აფхази). ამ წერილში იოანე იტალოსი თავის ადრესატს უწოდებს „უსწავლულესს“, ერთგულ მეგობარს და მისი აზრების „ხმამაღალ მაქებაარს და პროპაგანდისტს“; ადამიანს, რომელიც არ გამოცვლილა და დარჩენილა პიროვნებად. როგორსაც მას იტალოსი თავიდანვე იცნობდა.

„ნათელია, — წერდა მარი ამ წერილთან დაკავშირებით. — რომ ამ სწავლულ აფხაზში საქმე გვაქვს ბერძენი ფილოსოფოსის იოანე იტალოსის მახლობელ ადამიანთან და მტკიცე თანამოაზრესთან“ და როდესაც ჩვენ, მეორე მხრივ, ვიცით, რომ „ქართველი ნეოპლატონიკოსი იოანე პეტრიწი ახლოა თავისი ფილოსოფიური აზრის მიმართულებით“ იოანე იტალოსთან. სრულიად ბუნებრივად დგება საკითხი: „ხომ არ არის იტალოსის მეგობარი აფხაზი და ჩვენი ქართველი ფილოსოფოსი (იოანე პეტრიწი) ერთი და იგივე პირი?“¹⁷.

ნ. მარის პასუხი ამ კითხვაზე დადებითადაა გადაწყვეტილი; მისი მოსაზრება საკითხზე შემდეგში ყველა მკვლევარის მიერ იყო აღიარებული¹⁸.

¹⁶ იქვე.

¹⁷ Иоанн Петрицкий... с. 56—57.

¹⁸ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ სრულ გაუგებრობაზე აგებული ამ ცნობაზე აგებული დასკვნები იოანე პეტრიწის არაქართული, აფხაზური წარმომავლობის შესახებТрудно усомниться в том, что Грамматик Абазг, котор-

ყოველივე თქმულის შემდეგ გასაგები უნდა იყოს, რომ იოანე პეტრიწის ცხოვრება კონსტანტინოპოლში შეუძლებელი უნდა გამხდარიყო და საფიქრებელია, რომ იგი ამ დროს უნდა გადასახლებულიყო ბიზანტიის განაპირა პროვინციაში მდებარე ქართულ მონასტერში და სემინარიაში, რომელიც პეტრიწონის სახელწოდებით არის ცნობილი და სწორედ იმ დროს დაარსდა (1083 წელს), როდესაც იოანე იტალოსი გაასამართლეს და მის მიმდევრებს დევნა დაუწყეს. ამ მონასტრის ნაგებობებმა დღევანდლამდე მოაღწია ბულგარეთის რესპუბლიკის ტერიტორიაზე და საკმაოდ კარვადანა დაცული.

იოანე პეტრიწონელის კავშირი პეტრიწონის მონასტერთან მისი სახელწოდებით დასტურდება. რაც შეეხება დევნას ბერძენთა მხრივ, ამაზე თავად იოანე წერს თავის ფილოსოფიური თხზულების „ვანმარტება...“-ს ბოლოსიტყვაობაში: „ვინაჲ მემჩობლეთა და მრავალმჩობლთა და ერთვითთა ლმობათაგან მიდმო ვიზნეოდი, სენთა, უცხოებათა, და შურთა. და ვერაგოზთა საჯუჰილისაგან ნეტქმე აჲ ამის. ეამისა ქრთველთა და ბერძენთა შორის. ქართველი თანადგომისა წილ და თქუშისა ესთა, ვითარმედ, წმიდასა განაგებასა ღმრთისასა კაცი ტომისაჲან ჩუენისა უწარმოებია, ჯელოვნებათაგან სულისათა დაჲელოვნებულთ, ხოლო ხედვათაგან გონებისათა გაგონებულთ. ვინაჲ თან დაუგეთ, ვაიძულოთ, ლმობათა მისთა ცხადად ვემზარკნეთ, რაჲთა ვითარცა უცხოოდ ბუნებისგან წარმოარსებულსა მსგავსი და ნაცვალთა მისი უწითნოთ, რამეთუ მეღონისა ბუნებისა არს კაცი და. ესაჲი არღუევვისა მისისა, უცნაურობს. არ ესთა. არა რაჲ ვერ იგულისჯებეს, ვითარმედ „ბრქალსა ჩეჰსა უმზირდეს სასაფრკოთ სულისა ჩემისად“. ცინაჲ ძვრთასაცა უძვრეს ესე, რომელ ორითა იპყრობვოდეს უმეცრებითა: პირველ მარტავად უმეცნეობითა სასწავლოთაჲთა. და კუალად მეორედ თვთ მის უმეცრებისა უმეცრებითა, ვითარ იტყჷს სოკრატ, რამეთუ «ძნელ სენი, არამედ უფიცტეს — უმეცრებაჲ ჯენისაჲ». ვინაჲ, თუჲცა მე რაჲვე თანსიყვარული და შეწნეჲაჲ მჩუენებოდა მათგან, თანა ვხდე დგომისა ღმრთისა განგებათასა. და თვთ მათ ხედვათა ვფუჲვე სურვილსა, რომელ ენაჲცა ენისადა გამოეწყო და სხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ მეარისტოტელურა და ღმრთისმეტყუელებაჲ ნივთისაგან წარმომეყენა.

го Н. Кечакмадзе отождествляет с грузинским философом Иоанном Петрици, является по своему этническому происхождению. по своей племенной принадлежности абхазом, что корни его родословной ведут к западноабхазскому племени абазгов (III. 2. II и 3. II и 4. II и 5. II. Вопросы этно-культурной истории абхазов, Сухуми, 1976. с. 301).

არამედ აწ შეძლებისაგებ და ძალისა ჩემისა აწცა ვიღონო სწორადვე წყალობათა ღმრთისათა დავითის გამგონეობისა და წყალობათა და თანადგომისა მინდობილმან¹⁹.

როგორც ვხედავთ, იოანე პეტრიწი დიდი მწუხარებით წერს დევნის იმ ცეცხლზე, რომელსაც ის ქართველებსა და ბერძნებს შორის განიცდიდა. მართალია, განსაკუთრებულ გულისტკივილს ის ქართველების მხრივ შევიწროების გამო გამოსთქვამს, მაგრამ ამ ჩერად ჩვენთვის საყურადღებო ისაა. რომ ბერძენთა მხრივ დევნა პეტრიწს კონსტანტინოპოლში უნდა განეცადა იმ დროს, როდესაც იტალიის სის მიმდევრების აყოველთაო დევნა იყო გამოცხადებული.

წინადადება, რომლითაც პეტრიწი თავის მდევნელებს უსწორებს ანგარიშს, და სოკრატეს დამოწმება ამასთან დაკავშირებით მეტყველებს მის ფართო განათლებასა და გონების სიმახვილეზე. მისი მდევნილები. ფიქრობს პეტრიწი, ორმაგი უვიცობით იყვნენ შეპყრობილნი. მათ არც მეცნიერება იცოდნენ და არც ის, რომ მეცნიერება არ იცოდნენ. ძნელია ავადმყოფობა, იმოწმებს პეტრიწი სოკრატეს, მაგრამ უფრო ძნელია, როდესაც არ იცი, რომ ავადა ხარ!

გასაგებია პეტრიწის მადლიერება „გამგონე“ დავით აღმაშენებელის მიმართ. რომელმაც ჩვენს ფილოსოფოსს „თანადგომა“ აღმოუჩინა და მეცნიერული მუშაობისათვის მშვიდი პირობები შეუქმნა. როგორც ცნობილია, დავითის საშინაო პოლიტიკის ერთ-ერთ ძირითად პიზანს კულტურული მშენებლობა შეადგენდა. რაც შეეხება გელათის მონასტერსა და აკადემიას, როგორც მისი ისტორიკოსი ვადპოვცემს, მათ იერუსალიმისა და ათენის მნიშვნელობა უნდა შეეძინათ და დიდი კულტურული მშენებლობის კერებად უნდა ქცეულიყვნენ.

იოანე პეტრიწი ერთ-ერთი იმ ახალგაზრდათაგანი უნდა ყოფილიყო, რომლებსაც მეფე დავითი კონსტანტინოპოლში აგზავნიდა და შემდეგ საქართველოში აბრუნებდა. იოანე პეტრიწს თავისი ფილოსოფიური შრომები გელათში უნდა დაემთავრებინა.

ნეოპლატონიზმის თეორიის დასაბუთების თვალსაზრისით არა ნაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა რუსთველოლოგიაში ნ. მარის მეორე ნაშრომს, გამოქვეყნებულს ერთი წლის შემდეგ, 1910 წელს.

ნაშრომში იოანე პეტრიწი ნ. მარი წერდა, რომ ნეოპლატონისტურმა სპეკულაციამ გააფართოვა ქართველი საზოგადოების გონებრივი პორიზონტი და რომ X—XII სს-ის საქართველოში ნეოპლატონიზმის გავლენების საკითხს შეეძლო შეედგინა კვლევის განსაკუთრებული სფერო. ნაშრომში „ვეფხისტყაოსანის“ პროლოგსა და ეპი-

¹⁹ იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 222.

ლოგზე მან სცადა კონკრეტული, პასუხი გაეცა დასმულ კითხვაზე და ეჩვენებინა ამ ფილოსოფიური მიმართულების როლი ქართული კულტურის ისეთ დარგში, როგორცაა პოეზია და კერძოდ რუსთაველის პოემა. ისიც საყურადღებოა, რომ მარი ამ ნაშრომში ლაპარაკობს არა ზოგადად ნეოპლატონიზმზე, არამედ „ქართულ ნეოპლატონიზმზე“, „როგორცა ჩანს, ქართული ნეოპლატონიზმიდან მომდინარეობს ნესტანდარეჯანის შეხედულება საიქიო სამყაროზე“²⁰.

ნ. მარის ყურადღებას პოემის ის ადგილი იპყრობდა, სადაც იმედის გრძნობით გამსჭვალული ნესტანდარეჯანი ფიქრობს, რომ ტარიელი, როგორც მზის ნაწილი, სიკვდილის შემდეგ ისევ მზეს შეუერთდებოდა და ნესტანს ექნება ბედნიერება მისი ჰერკტისა.

მაგრამ მთავარი მნიშვნელობა მარის საინტერესო და ძალიან საყურადღებო დასკვნებისათვის რუსთაველის შეხედულებების იდეურ ნათესაობაზე ნეოპლატონიზმთან და კერძოდ პეტრიწთან ჰქონდა პოემის შემდეგ სტროფს:

დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შეპრთვიან სულთა სირასა.

ნ. მარის რუსული თარგმანი: „Разложились мои элементы и присоединились к семье душ“ (შანიძე-ბარამიძის რედაქციით 1966 წ. გამოცემულ ტექსტში ესაა სტროფი 885 და იკითხება:... შეპრთვივარ..).

ციტირებულ სიტყვებში ორი ფილოსოფიური ცნების გამოხატველი ტერმინია და საგულისხმოა, რომ მათი გაგება, მარის გამოკვლევის გამოქვეყნებამდე, ძალიან შორს იყო ნამდვილი, მეცნიერული შინაარსისაგან.

„კავშირი“, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მარი, ნიშნავს ელემენტს, საწყისს, დასაბამს. მას ფილოსოფიური მნიშვნელობა აქვს და მართლაც ამ მნიშვნელობით არის განმარტებული სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში: „კავშირი — ოთხი იგი ასონი: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი, ვინათგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შეშტკიცება“.

რაც შეეხება „სირას“, რასაც შინაარსეულად ნ. მარამდე ქართულ „სირს“ (ფრინველს) უკავშირებდნენ, მისი შინაარსის ამოხსნა უფრო რთულ ამოცანას წარმოადგენდა, მაგრამ მარის ერუდიცია და მეცნიერული ინტუიცია საკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ მისი ფილოსოფიური და უფრო მეტის თქმაც შეიძლება, სწორედ ნეოპლატონისტური შინაარსი გაერკვია.

²⁰ Н. Я. Марр. Вступительные и заключительные строфы, с. XLVI—XLVII.

რუსთაველის „სირა“ არის პირდაპირ, უთარგმნელად გადმოტანილი ბერძნული $\sigma\epsilon\iota\rho\chi$, რომლის ჩვეულებრივი მნიშვნელობაა თოკი, ჭაქვი. ქამანდი, მაგრამ ნეოპლატონიზმში მას არსებითად განსხვავებული. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, და ნ. მარმა სრული საფუძვლიანობით დააკვირია ხსენებული ქართული სიტყვა ბერძნულთან და გაარკვია მისი სპეციფიკური, ფილოსოფიური, სახელდობრ ნეოპლატონისტური აზრი. „სირაჲ“, მარის სიტყვით, ნიშნავს „ჭაქვს წარმოშობის, ჭიშის, კატეგორიის ხაზის“ მნიშვნელობით²¹. ანუ როგორც მარი მეორე ადგილზე წერს – ელემენტს (элемент), საწყისს (начало)²².

რუსთაველთან სიტყვა „სირაჲ“ ერთხელ გვხვდება და დღეს სავსებით ნათელია, რომ აქ ის მწიგნობრული, ფილოსოფიური წარმომავლობისაა. ისიც ნათელია, რომ „სირაჲ“ ძალიან ხშირად გვხვდება პეტრიწის შრომებში, როგორც პროკლეს თხზულების თარგმანში, აგრძევე თვით პეტრიწის „განმარტებაში“.

ნ. მარის დროს იოანე პეტრიწის შრომები გამოცემული არ იყო და მისთვის ამ სიტყვის გამოყენების ყველა შემთხვევის გათვალისწინება პეტრიწთან (და რუსთაველთანაც), უთარგმნელად თუ თარგმანით. — ძნელ ამოცანას წარმოადგენდა. მაგრამ პეტრიწის „განმარტების“ ის ადგილი, რომელიც დამოწმებულია ნ. მარის გამოკვლევაში, შესანიშნავად ხსნის ამ ცნების შინაარსსაც და წარმომავლობასაც: „ხოლო არიან სირასა შორის თითოეულსა, ვითარ ღმერთთასა, ვითარ ცონცხათასა, ვითარ სულთასა, ვითარ ბუნებათასა, ვითარ სხეულთასა. ვინაჲ ამას ყოველთა შორის რომელნიმე არიან უმახლობელეს თვსთა მიზნითა და საწადლთა, და რომელნიმე — უშორიელეს“²³.

ნ. მარის მიერ რუსული თარგმანი: „И находится каждый [предмет] в своей категории, напр., в категории богов, или напр., — мыслей, или напр., душ, или напр., сущностей, или напр., тел; из числа всех этих [предметов] одни ближе к своей причине и к цели стремления, а другие — дальше от них“²⁴.

ნეოპლატონისტური ფილოსოფიის მეორე ძეგლი, რომელსაც თავისი დასკვნების მიზნით იმომებს, ნემესიოს ემეელის (IV ს.) თხზულებაა — „ბუნებისათვის კაცისა“, რომლის ქართული თარგმანი ეკუთვნის იმავე იოანე პეტრიწს. მარი წერდა: „ქართულ ნეოპლატონურ წყაროდან შეიძლება მომდინარეობდეს, სხვათა შორის, მიწიერი

21 იქვე, გვ. XI, VII.
22 იქვე,
23 გვ. XI, VIII. შტრ. პეტრიწი, შრომები, II, თავი 9, გვ. 36,
24 იქვე.

მეფეებისათვის დაღუპულთა წმინდა წამებულებთან გათანაბრების აზრიც“: „და კუალად სხუაჲ ივნებს ბაძვად სხუათა. რაათა ვნებაჲ იგი მისი იდიდოს და სხუათა აღიშუროს დიდებინათჳს ჰასოებთ მერმეთა კეთილთა ვითარ წმიდათა მოწამეთა ზედა და მამულისა და თან-ტომთა თჳს გინა-თუ პატრონთა თჳს მომწყდართასა“.

მარი თარგმნის: „И еще страдает для того, чтобы другие подражали, дабы страдальше его прославилось, и иные возревновали о славе в надежде на будущие блага, как можно вилеть на святых мучениках и тех, которые пали за отечество и сородичей или за своих сюзеренов²⁵“.

ნ. მარის წარმოდგენილმა შეხედულებებმა ნეოპლატონიზმზე XI—XII სს-ის საქართველოში, მის ისტორიულ მნიშვნელობაზე და რუსთაველის დამოკიდებულებაზე ამ ფილოსოფიური მოძღვრებისადმი, საყოველთაო აღიარება მოიპოვა ქართული მეცნიერების შემდგომ განვითარებაში. ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში განვითარდა და გავრცავდა. აღსანიშნავია, რომ ნ. მარმა თავის შემდგომ ნაშრომში რუსთაველზე (Грузинская поэма „Витязь в барсовой шкуре“ Шоты из Рустава и новая культурная историческая проблема. 1917). თუმცა ახალი, შეიძლება ითქვას, მათ შორის სადავო დებულებები წამოაყენა, მაგრამ იმავე თვალსაზრისზე დარჩა რუსთაველის მსოფლმხედველობის ნეოპლატონისტური ფესვების საკითხში.

ნ.

შემდეგი დიდი მეცნიერი, რომელმაც ძალიან მნიშვნელოვანი და ღირებული შეხედულებანი გამოთქვა XII ს-ის ქართული კულტურის მაღალ დონესა და, კერძოდ, ნეოპლატონიზმზე, — ივ. ჯავახიშვილი იყო.

საყურადღებოა, რომ ივ. ჯავახიშვილი ქართული კულტურის ამ ეპოქის მაღალ დონეს, რომელსაც ეხლა ქართული რენესანსი ეწოდება და რომელშიც მან, როგორც ქვევით იქნება აღნიშნული, პირველმა დაინახა რენესანსის ნიშნები, — ხედავდა ორ დიდ ფაქტში: საერო პოეზიასა და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიურ აზროვნებაში: „საქართველოს ძლიერების ხანა, — წერდა ისტორიკოსი 1914 წელს, — იმ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამფლობელომ აზროვნ-

25 იქვე.

ნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაეწაფა²⁶.

რაც შეეხება ეპოქის სულიერ ატმოსფეროს. ივ. ჯავახიშვილს ეკვიც არ ეპარებოდა მის ნეოპლატონისტურ ხასიათში: „როგორც პროფ. ნ. მარმა თავის საუცხოო გამოკვლევაში დაამტკიცა (ავტორს მხედველობაში აქვს მარის ჩვენ მიერ ზევით განხილული გამოკვლევა პეტრიწზე, შ. ხ.), პეტრიწი ნეოპლატონური მოძღვრების აღმსარებელი ყოფილა“²⁷.

იმავე გამოკვლევაში ცნობილი ისტორიკოსი წერდა პეტრიწის „მხურვალე მონაწილეობაზე“ ბიზანტიის ფილოსოფიურ მოძრაობაში და მის განდევნაზე საბერძნეთიდან, რაც ამ მოძრაობაში მონაწილეობით იყო გამოწვეული. „მეტად საგულისხმოა და საყურადღებო, — წერს იქვე ავტორი, — რომ მაშინდელ საქართველოში საფილოსოფიო ნეოპლატონური მწერლობა გაჩნდა და ქართველი მეცნიერები იმგვარივე რთული საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიან ერებს აღელვებდა, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. მაგრამ ამავე დროს, ქართველებს, როგორც სამართლიანად ამბობს პროფ. ნ. მარი, ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ ქართველები სხვებზე, მაგ., ევროპელებზე, უფრო ადრე ეწაფებოდნენ ხოლმე საფილოსოფიო აზრის ყოველ უახლეს მიმართულებას და იმ დროისათვის სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებით აღჭურვილნი პირდაპირ ბერძნული დედნების შესწავლაზე ამყარებდნენ თავიანთ ნაყოფიერ მუშაობას“²⁸.

რაც შეეხება რუსთაველს. იმავე 1914 წელს ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „...Руставели был проповедником возвышенной, идеализированной; любви и поэта считал певцом этого высокого чувства, культа женщины; он был апологетом рыцарской любви и образы такой любви рисует в своей поэме. В авторе заметна начитанность в философской неоплатонической литературе. Творение Руставели го достоинству считается шедевром грузинской поэзии“ (с. 248)²⁹.

26 ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 329.

27 იქვე.

28 იქვე, გვ. 301—302. ხაზგასმა ყველგან ივ. ჯავახიშვილისაა.

29 გ. იმედაშვილი, რუსთაველოლოგიური ლიტერატურა (1712—1956 წლები), თბილისი, 1957, გვ. 329. გ. იმედაშვილი იმედაშვილებს—Энци. словарь т-ва Гр. и И. Грахат, 7-ое изд., М., 1914, т. XVII, с. 237.

იმავე 1914 წელს, იმავე ნაშრომში, რომელშიც დამოწმებული ადგილებია გამოთქმული, XII ს-ის ქართული კულტურული აღმავლობისა და ნეოპლატონიზმის თაობაზე ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიშნუები იგემა და დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელს ელინიზმს, რომლის ღრმამა და საფუძვლიანმა წესწავლამ დასაჯლეთს ევროპაში ევრედწოდებული „რენესანსი“ წარმოშვა. საქართველომ ეს უკვე XII საუკ. დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“³⁰.

როგორც ვხედავთ, რენესანსის ცნება აქ სრული გარკვეულობით არის გამოთქმული XII ს-ის ქართული კულტურული აღმავლობის დროს. შემდეგში, როგორც ცნობილია, დიდი გავრცელება და აღიარება მოიპოვა როგორც აღმოსავლური, აგრეთვე ქართული რენესანსის თეორიამ.

ნ. მარის ზემოთ ხსენებულმა გამოკვლევებმა გააღვივეს ინტერესი ნეოპლატონიზმისა და იოანე პეტრიწისადმი. 1914 წელს სერგი გორგაძემ გამოსცა ცნობილი ნეოპლატონიკოსის ნემესიოს ემესელის თხზულება „ბუნებისათვის კაცისა“. ნემესიოს ემესელი (IV ს.) ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი იყო, ქ. ემესის კუბიკოპოსი და საკმაოდ დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ქრისტიანულ აღმოსავლეთში. შემთხვევითი არაა, რომ ეს თხზულებაც იოანე პეტრიწის მიერ იყო თარგმნილი.

გამოცემის წინასიტყვაობაში სერგი გორგაძე წერდა:

„მე-XI—XII საუკუნეში მეცნიერულათ მოაზროვნე ქართულ წრეებში ფეხი მოიკიდა და გაძლიერდა ეგრეთ წოდებული ნეოპლატონური მიმართულება. ამ მიმართულების მიმდევარნი შეეცადნენ ქართულ ენაზე გადმოეღოთ და გაეგრცელებინათ გამოჩენილ ნეოპლატონურ ფილოსოფოსთა, აგრეთვე არისტოტელისა და სხვათა ნაწერები. თარგმანებს, სწორად, შესაფერ განმარტებასაც ურთავდნენ და მით ქართველ საზოგადოებაში ფილოსოფიურ თხზულებათა პოპულარიზაციას დიდად უწყობდნენ ხელს. ამ მუშაკთა წრეს ეკუთვნოდა იოვანე პეტრიწი“³¹.

სერგი გორგაძე ფიქრობდა, რომ იოანე პეტრიწის მოღვაწეობა ეკუთვნოდა „უმთავრესად დავით აღმაშენებლის დროს (1089—1125)“ და რომ ამ პერიოდის მეორე ნახევარი — „მე-XII საუკუნის პირველი მეოთხედი მას სამშობლოში გაუტარებია“. შემდეგ

³⁰ ივ. ჯავახიშვილის ციტ. თხზ., გვ. 301—302. ხაზგასმა ივ. ჯავახიშვილისა.

³¹ ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, გამოსცა ს. გორგაძემ. თბ., 1914, გვ. VII—VIII.

ავტორი აღნიშნავს, რომ „ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველები ნემესიოსის წიგნს დიდის მოწიწებით ეპყრობოდნენ, როგორც ერთგვარს ენციკლოპედიას, რომელშიც თავმოყრილი იყო ძველი ბერძნის ფილოსოფოსთა სიბრძნე-მოძღვრება კაცის ბუნების შესახებ, ქრისტიანული თვალსაზრისით გაშუქებული“³².

სერგი გორგაძეს ნეოპლატონიზმის შესწავლა არ შეუწყვეტია. მან კიდევ ორი გამოკვლევა გამოაქვეყნა (1923 წ.), რომლებმაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ძველი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების შესწავლას და ამ დარგისადმი ინტერესის გაღვივებას

ერთი მათგანი ეხება — „ფილოსოფიის მთავარ დარგებს ქართულ მწერლობაში“³³. ამ ნაშრომში სისტემაშია მოყვანილი მთელი ძველი ქართული მწერლობის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რომელიც მრავალრიცხოვანი ხელნაწერების სახით იყო დაცული ქართულ წიგნსაცავებში (ამჟამად ინახება ჯაქართველოს 'სსრ მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის ს.ხ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში).

ს. გორგაძის ნაშრომში ეს მემკვიდრეობა ოთხ ჯგუფად არის კლასიფიცირებული: I. ლოღიკა, II. ფსიქოლოგია და მეტაფიზიკა, III. საყოფაქცეო ფილოსოფია და IV. ესთეტიკა.

მეორე ნაშრომი — „ნეოპლატონიური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისიოს არეოპაგელის თხზულებათა ქართული თარგმანი)“³⁴, პირდაპირ კავშირშია, როგორც სათაურიდანვე ჩანს, ნეოპლატონიზმთან და კერძოდ რუსთაველის შეხედულებებთან.

საყურადღებოა ს. გორგაძის ერთი დაკვირვება, რომელსაც დღესაც არ დაუპარგავს თავისი მნიშვნელობა: „არ ვიცი, თვით მთარგმნელმა, ეფრემ მცირემ, იცოდა თუ არა ამ თხზულებათა ავტორის ნეოპლატონურობა, მაგრამ უძველეს ხელნაწერთა შესწავლა კი გვიჩვენებს, რომ ქართველ მკითხველთა და მწიგნობართა წრეებში საკმაოდ ადრე დატრიალებულა აზრი, რომ ამ თხზულებათა ავტორი „პლატონური ფილოსოფოსი“ ყოფილა“³⁵.

ამ მნიშვნელოვანი შეხედულებების დასადასტურებლად ს. გორგაძე იმოწმებს ერთ-ერთი ხელნაწერის XIII—XIV სს.-ის ქართულ მიწაწერს, სადაც ნათქვამია „ესე დივნოსი პლატონური ფილოსოფოსი იყო“-ო. ამგვარად, ასკენის მკვლევარი. „ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველობას უკვე საკმაოდ ადრე შეგნებული ჰქონია, რომ დიონისიოს არეოპაგელის სახელით ცნობილ ნაწარმოებთა ავტორი უბ-

32 იქვე, გვ. XV და გვ. XIX—XX.

33 ურ. „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 1—2,

34 „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № I.

35 „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 1, გვ. 74.

რადლო ლეთისმეტყველი კი არ არის, არამედ ფილოსოფოსია და კერძოდ განსაზღვრული ფილოსოფიური სკოლის („პლატონური ფილოსოფიის, ანუ ნეოპლატონიზმის“) მიმდევარია³⁶. ეს მით უფრო მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა, რომ დღესაც, განვლილი საუკუნეებისა და მარისა და გორგაძის გამოკვლევითა გამოქვეყნების მრავალი წლის შემდეგ, არაან ავტორები, რომლებიც არა თუ ვერ ასხვავებენ თეოლოგიასა და ფილოსოფიას და ცდილობენ წარმოვეიდგინონ არეოპაგიტული მოძღვრება, როგორც წმინდა თეოლოგია.

დავიმოწმებ კიდევ ერთ დებულებას ს. გორგაძის ნაშრომიდან, რომელსაც პრინციპული მნიშვნელობა აქვს შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნების შესასწავლად საერთოდ და კერძოდ საქართველოში: „კლასიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლატონური იდეების გადმონერგვა ქართულ მწერლობაში დაიწყო არა პირდაპირ კლასიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიკების ნაწარმოებთა გადმოთარგმნით, არამედ იმ საეკლესიო მამათა ნაწერების გადმოღებით, რომლებშიც ძველი კლასიკური ფილოსოფია გამოყენებული იყო, როგორც ერთგვარი დიალექტიკური (ლოგიკურ-გნოსეოლოგიური) და მეტაფიზიკური საფუძველი საქრისტიანო სწავლა-მოძღვრებისა“³⁷.

ეს სავსებით სწორი დაკვირვებაა და მისი გათვალისწინება აუცილებელია შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის შესწავლის დროს.

1923 და 1924 წწ. გამოქვეყნდა კ. კეკელიძის ქართული ლიტერატურის ისტორიის I-ლი და მე-2 ტომები, სადაც ავტორი მთლიანად ნ. მარის თვალსაზრისზე დგას, როგორც პეტრიწის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის, აგრეთვე, შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების შეფასების საკითხში. ვსაგებია, რომ ამ ნაშრომებში ნ. მარის სამეცნიერო მოღვაწეობა საერთოდ იმსახურებს ძალიან მაღალ შეფასებას: „ნაყოფიერი და წმინდა მეცნიერული ხანა ქართული მწერლობის ისტორიის შესწავლისა დაიწყო ეგრეთწოდებულმა პეტროგრადის სამეცნიერო შკოლამ აკადემიკოსის ნ. მარის მეთაურობით და ხელმძღვანელობით. ნ. მარამა და მისმა შეგირდებმა, უმთავრესად ფილოლოგიურ-ლინგვისტური ნოსაზრებებითა და მიზნებით, ხელი მოჰკიდეს თვით პირველწყაროების, ესე იგი ლიტერატურული ძეგლების შესწავლასა და გამოცემას. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ნიჭსა და ენერგიას იჩენდა თვით ნ. მარამ; მან შექმნა უნივერსიტეტსა და სამეცნიერო აკადემიაში მთელი რიგი სერიებისა, როგორც, მაგალითად, 1) Тексты и разыскания по армяно-грузинской

³⁶ იქვე.

³⁷ იქვე, გვ. 64.

филологии, 2) Материалы по яфетическому языкознанию, 3) Bibliotheca Armeno-Georgica, 4) Monumenta hagiographica Georgica, რომლებშიაც ათავსებდა და სხვებსაც ათავსებინებდა სხვადასხვა ტექსტებს, დააარსა სპეციალური ორგანო Христианский Восток, რომელშიაც იბეჭდებოდა როგორც ტექსტები, ისე გამოკვლევანი ქართული მწერლობის ისტორიიდან. აკადემიის Известия და აგრეთვე Западнo-Восточного Отделения русского археологического Общества გულუბვად სარგებლობდნენ მარრისა და მისი შვირდების ქართველოლოგიური შრომებით და გამოკვლევებით.

ქართული მწერლობის ისტორიის კვლევა-ძიება ნ. მარრა დაამყარა წმინდა მეცნიერულ ნიადაგზე, მან გაუკვლია მას გზა, აღუნუსხა მეთოდები, გაუთვალისწინა მიზნები³⁸.

რაც შეეხება ნ. მარრის შეხედულებებს იმ საკითხებში, რომლებიც ჩვენ წინამდებარე ნაშრომში იკვინტურესებს, აქ ეს მეცნიერი ურყევ ავტორიტეტად არის წარმოდგენილი.

„მეთერთმეტე საუკუნის გასულს და მეთორმეტეს დამდეგს. — წერდა კ. კეკელიძე. — ქართულ სამწერლო ასპარეზს ამშვენებს იოანე პეტრიწი“³⁹. შემდეგ „იოანე პეტრიწი ერთი იმ პირთაგანია, რომელნიც XI—XII სს. ცდილობდნენ ქართულ ენაზე გადმოეღოთ არისტოტელის თუ სხვა ფილოსოფოსების, უფრო კი ნეოპლატონიკების, ნაწარები. ხშირად განმარტებათა თანდართვითაც, და ამნარად ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას აღვივებდნენ. ამ მხრივ. უნდა ვთქვათ, იოანე პეტრიწს ყველაზე მეტი ღვაწლი მიუძღვის ჩვენში; იმან არა თუ შექმნა ჩვენში ფილოსოფიური აზროვნება და მიმართულება. არამედ შესაფერისი ფილოსოფიური ენა, სტილი და ტერმინოლოგიაც შემოიღო“⁴⁰.

და ერთი ამონაწერიც: „ვინაიდან იოანე სულით და გულით ფილოსოფოსი იყო, ნეოპლატონური იდეოლოგიის მიმდევარი, ფილოსოფიურ მწერლობაში მას მეტი კვალი დაუტოვებია“⁴¹.

რაც შეეხება შოთა რუსთაველს, ის, კ. კეკელიძის სიტყვით. „ქრისტიანულ-მაჰმადიანურ რელიგიურ სისტემათა გარდა“, კარგად იცნობს ფილოსოფიასაც. რუსთაველი იმოწმებს ბერძნულ თქმულებებს. მათ შორის პლატონს. ავთანდილის ანდერძში მოხსენებული პლატონი („მე სიტყვისა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლათქმულსა..“) კ. კეკელიძეს მიაჩნია ზედმეტ საბუთად იქონა, რომ

38 პროფ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1923. გვ. 15,

39 იქვე, II გვ. 301.

40 იქვე, გვ. 303--304.

41 იქვე.

პოემა „ამელანებს ავტორის ნეოპლატონურ მიმართულებას“, რაც, კ. კეკელიძის ფიქრით, — „რელიეფურად გამოაჩინა ნ. მარამა“.

ნეოპლატონიზმი ესმის კ. კეკელიძეს, როგორც პლატონის ფილოსოფიის ნიადაგზე განვითარებული მოძღვრება, რომელმაც „ბევრი მიმდევარი პოვა ქრისტიანთა შორისაც“. მას „დიდი გასავალი ჰქონდა“ XI—XII სს-ის საქართველოშიც, ჩვენს ქრისტიანულ მწერლობაში და „მოგვცა ისეთი ბუმბერაზი ნეოპლატონიცი, როგორიცაა იოანე პეტრიწი“. ეს მიმართულება მიღებული ყოფილა „არა ეკლესიურად მოაზროვნე წრეებშიც“, დიდი გავლენა მოუხდენია რუსთაველზე და „შესამჩნევი კვალი დაუტოვებია მის თხზულებაშიაც“⁴².

ღ.

რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კვლევის თვალსაზრისით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ზურაბ ავალიშვილის „ვეფხისტყაოსანის საკითხებს“ (პარიზი, 1931 წ.), რომელმაც, მიუხედავად იმისა, რომ ფართო მკითხველისათვის მიუწვდომელი დარჩა, საკმაოდ მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა საერთოდ რუსთაველოლოგიაში და კერძოდ ნეოპლატონიზმის თეორიის განვითარებაში.

ამ არცთუ დიდი მოცულობის გამოკვლევაში მრავალი საყურადღებო პრობლემაა დასმული და საყურადღებოდ გადაწყვეტილი. მაგრამ ჩვენ ამჟამად ვეხებით ავტორის იმ მოსაზრებებს, რომლებიც ეხება რუსთაველის მსოფლმხედველობის ნეოპლატონისტურ და არეოპაგიტულ წყაროებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ორ სტროფთან დაკავშირებით —

„იტყვის: ჰე, მზუო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უეამოსა ეამისად“...

და

„ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“⁴³.

ავტორი წერს:

„მართლაც ძველი ასტრალური აზროვნება, მზის გაღმერთება და ამგვარი, რომაელ კეისართა მიერ მოწონებული, მზის მონოთეიზმი ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ზ მ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა მ შ ე მ დ ე გ გა და ა ს ხ ვ ა ფ ე რ ა, გა აღ რ მ ა ვ ა ს ხ ვ ა, უ მ ა ლ ლ ე ს ი, არა მ ა ტ ე რ ი ა ლ უ რ ი, არ ა მ ე დ გ ო -

⁴² იქვე, გვ. 106. ჩვენ აქ ვისაზღვრებით კ. კეკელიძის ადრინდელი შრომებით. შემდეგში, როგორც ქვევით დავინახავთ, მან თავისი შეხედულებები არსებითად შეცვალა.

⁴³ ვეფხისტყაოსნის ა. შანიძე — ა. ბარამიძის 1966 წლის გამოცემაში ესაა სტროფები: 837—838.

ნებრივი შვის გამოგონებით და უზენაესი ღვთაების, ღმერთის ტრანსცენდენტად გამოცხადებით. რეალური მზე ამგვარად ღვთის სიმბოლოდ, ანუ. ხატად ისახებოდა, როგორც ეს რუსთველს აქვს ნათქვამი⁴⁴.

საინტერესოა და საყურადღებო ზ. ავალიშვილის მოსაზრებანი „ერთის“ აღიარებაზე, ავტორის სიტყვით „აღსარებაზე“ ციტირებულ სტროფსა და საერთოდ პოემაში. ამ „ერთში“ ზ. ავალიშვილი ხედავს საერთო „ნიადაგს“, კავშირისა, რომელიც მყარდება ნეოპლატონიზმის საფუძველზე რუსთაველსა და სუფიებს შორის, და ამავე დროს, საერთო ნიადაგს, რომელიც აკავშირებს რუსთაველს „ქრისტიანულ-ებრაულ-მამამადიანთა და ქრისტიანთა სხვადასხვა გვართა“ წარმომადგენლებთან⁴⁵.

როგორც ვხედავთ, ნეოპლატონიზმი მ-აჩნია ავტორს მოძღვრებად, რომელიც იძლევა საფუძველს რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ შეხედულებათა ფართო იდეური ანალოგიების ძიებისათვის ქრისტიანულ-ებრაულ-მამამადიანურ სამყაროსთან, სუფიურ და ქრისტიანულ კულტურასთან.

ზ. ავალიშვილის ძიებანი ნეოპლატონიზმის მიმართულებით კიდევ უფრო ღრმა შრეებს ეხება.

ზ. ავალიშვილი სპეციალურად ეხება რუსთაველის სიტყვებს

„ჰე ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ (2),

„ეხება პოემის ადგილს, სადაც ღმერთზეა ლაპარაკი, როგორც „ყოფილზე, მყოფზე, უთქმელზე, ყურთაგან მოუსმენელზე“ (1250): განსაკუთრებული ყურადღებით მსჯელობს პოემის ქვემოთ მოტანილ ადგილზე

„ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა, შენ ხარ საესება ყოველთა, აგვაესებ მზებერ ფენითა“ (918).

და მიღის დასკვნამდე: „ეს სიტყვები ტარიელის ერთგული და გულშემატკივარი მეგობრისა პირდაპირ აღსარებაა; მასში ვგონებ გადმოცემულია — ჩვეულებრივი ძალითა და პლასტიკით — ისეთ საღვთის-მეტყველო ნაწერთა აზრები, როგორიცაა კერძოდ ე. წ. დიონისე არეოპაგელის წიგნი „სადმართოთა სახელთათვის“⁴⁶. „ამ ტრაქტატის ის აზრი, — განაგრძობს ავტორი, — რომ ღმერთია ყველაფერი: ცა, მიწა, მზე, ვარსკვლავი, ქვა და სხვა, იდეურად თუნდაც ავთანდილის

⁴⁴ ზ. ავალიშვილი, ვეფხის ტყაოსანის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 19. ხაზგასმა ჩემია, შ. ბ.

⁴⁵ იქვე, გვ. 28.

⁴⁶ იქვე, გვ. 62.

მნათობთა მიმართ ლოცვასაც «ამართლებდა». ხოლო ამგვარი «გამართლება ხომ სრულებით ზედმეტი იყო»⁴⁷.

ავტორისათვის ცნობილია, რომ არეოპაგიტული თხზულებები ძველთაგანვე იყო თარგმნილი საქართველოში, რომ ისინი არ ეკუთვნის დიონისე არეოპაგელს და წარმოქმნილია მე-5—6 საუკუნეებში, იმ დროს, როდესაც „ნეოპლატონიზმი ძველი ელინური აზროვნების უკანასკნელი დეაწლი, ქრისტიანული თეოლოგიის იარაღად იქცა».

არეოპაგიტული მოძღვრების იდეური კავშირი ნეოპლატონიზმთან ყოველგვარ ექვს გარეშეა ზ. ავალიშვილისათვის. დებულებები ღმერთზე, როგორც კაცთა ენით გამოუთქმელზე, როგორც ერთზე და ყველგან მყოფზე, არც «ისე დაშორებულია სუფიურ აზროვნებაზე». და, რაც მთავარია, ამ უკანასკნელ მოძღვრებასთან ერთად — ნეოპლატონიზმის გავლენით არის წარმოქმნილი⁴⁸.

ამგვარივე წარმომავლობისაა „ერთის“ ცნება, რომელსაც ყოველი სიმრავლე „ეზიარების“ და რაც კარგადაა ცნობილი იმდროინდელი ქართული აზროვნებისთვისაც და რუსთაველისათვისაც⁴⁹. ნეოპლატონიზმსა, სუფიებსა და რუსთაველს შორის იდეურ კავშირს ხედავს ავტორი სიყვარულის, „როგორც კოსმიური ძალის“ გაგება-ბაშიც⁵⁰.

ზ. ავალიშვილის ხსენებულ ნაშრომში გამოთქმული შეხედულებანი ხშირადაა დამოწმებული ჩვენს გამოკვლევაში. მაგრამ მის მოსაზრებებს ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე რუსთაველთან მიმართებაში, — განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ. ზ. ავალიშვილმა პირველმა შემოიტანა რუსთაველოლოგიაში არეოპაგიტული მოძღვრება და პირველმა სცადა ამ მოძღვრების საფუძველზე გაერკვია რუსთაველის რიგი მსოფლმხედველობრივი შეხედულებანი. თუ გავითვალისწინებთ რუსთაველოლოგიის შემდეგ განვითარებას, ნათელი გახდება, რამდენად ნაყოფიერი და პერსპექტიული აღმოჩნდა ეს ცდა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ხსენებული გამოკვლევების დიდი მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმიდან და არეოპაგიტული მოძღვრებიდან გამომდინარე პანთეისტური დასკვნების თვალსაზრისითაც. არეოპაგიტული მოძღვრების მთავარი თხზულების — „საღმრთოთა სახელთათს“ — ძირითადი აზრის ზ. ავალიშვილისეული გაგება, რომ „ღმერთია ყველაფერი: ცა, მიწა, შზე, ვარსკვლავი, ქვა და სხვა“ — წარმოადგენს მოძღვრების პირდაპირ პანთეისტურ გაგებას.

47 იქვე.

48 იქვე. გვ. 62—63.

49 იქვე, გვ. 139.

50 იქვე, გვ. 141.

თავი მეორე

ნოკლათონოზის თეორია რუსთველოლოგიაში 30-იან და 40-იან წლებში

30-იანი წლების მეორე ნახევარი ახალ ეტაპს წარმოადგენს რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესწავლის საქმეში. რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანი და საერთოდ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიული განვითარება სპეციალური კვლევის საგნად იქცა და ამ კვლევა-ძიებას სათავეში ჩაუდგა ცნობილი ქართველი მეცნიერი შალვა ნუცუბიძე.

ძველი ტრადიციის მიხედვით, რომელიც ცალკეულ შემთხვევებში აქამდე გრძელდებოდა, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ძეგლები ქართულ მწერლობასთან განიხილებოდა და მისი შემსწავლელი მეცნიერები, გარდა იშვიათი გამოჩაქლისისა, ფილოსოფიის სპეციალისტები არ ყოფილან. შალვა ნუცუბიძემ ჩაუყარა საფუძველი და სათავე დაუდო ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, როგორც მეცნიერებას და ქართველოლოგიის დამოუკიდებელ დარგს.

ამ მეცნიერის პირველი გამოკვლევები რუსთაველის ეპოქის ფილოსოფიურ ძეგლებს ეხებოდა, შოთა რუსთაველის 750 წლის საიუბილეო მზადებასთან იყო დაკავშირებული და მიზნად ისახავდა საპატიო და ამავე დროს სავსებით გამართლებულ ამოცანას—განხილულიყო ძველი ქართული ლიტერატურა და კერძოდ «ვეფხისტყაოსანი» — „სააზროვნო განვითარების ისტორიულ პერსპექტივებში“¹. „სააზროვნო განვითარების ისტორიულ პერსპექტივაში“ განხილვა პირველყოვლისა რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევას ნიშნავდა, ეს უკანასკნელი კი — რუსთაველის ეპოქის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების შესწავლას.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართველოლოგიის ამ დარგს დიდი მემკვიდრეობა არ მიუღია, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ამ მიმართულებით გარკვეული მუშაობა იყო ჩატარებული. და გარკვეული, საკმაოდ შუარი, მეცნიერული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი მიღწევები არსებობდა.

¹ რუსთაველის კრებული, 1938, გვ. 159.

ქართული ფილოსოფიური აზროვნების შესწავლა, პირველ ყოვლისა, ძეგლების გამოცემას საჭიროებდა. შალვა ნუცუბიძე და ცნობილი ფილოლოგი სიმონ ყაუხჩიშვილი ადგენენ ძველი ქართული ფილოსოფიური ძეგლების გამოცემის ფართო გეგმას. ამ ორი გამოჩენილი მეცნიერის თანამშრომლობას შესაფერისი შედეგი მოჰყვა, გამოქვეყნდა ჯერ იოანე პეტრიწის „შრომების“ II ტომი (1937 წ.), შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი წერილითა და თანამშრომლობით, ხოლო შემდეგ (1940 წ.) — ტომი I. მოსე გოგიბერიძის შესავალი წერილით და სიმ. ყაუხჩიშვილის გამოკვლევით. II ტომში მოთავსებულია იოანე პეტრიწის თხზულება „განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს“, I ტომში — პეტრიწის მიერ თარგმნილი პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტები“ („კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“).

ამ გამოცემას და მის ფილოლოგიურ აპარატს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებს შებენიანად განვითარებისათვის, აგრეთვე იოანე პეტრიწის მოძღვრების სწორი გაგების თვალსაზრისით. ვისაც ჰქონია საქმე პეტრიწის თხზულებასთან და უცდია მის რთულ ენასა და ტექსტში გარკვევა, მისთვის იქნება გასაგები გამოცემისადმი დართული საძიებლებისა, ლექსიკონებისა და განმარტებების მნიშვნელობა.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების ერთ-ერთ ძირითად ამოცანას შ. ნუცუბიძე მეთოდოლოგიური პრინციპების გარკვევაში ხედავდა. საკითხი დადგა სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა როლისა და მათი კავშირის შესახებ ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ვითარებასთან. ნაშრომში — „იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი XII ს-ის საქართველოში“², შ. ნუცუბიძე უპირისპირებს ორ ნაკადს ქართულ აზროვნებაში — „საერო ფილოსოფიისა“ და „თეოლოგიურ-ფილოსოფიურისა“, რომლებსაც, ავტორის აზრით, სხვადასხვა მიმართულება აქვთ სოციალურ ფენებთან და სხვადასხვა დამოკიდებულება ეპოქის გაბატონებულ შეხედულებებთან.

პეტრიწის „შრომების“ II ტომის ვრცელ შესავალ წერილში, პირველ სერიოზულ გამოკვლევაში, რომელიც რუსთაველის ეპოქის კულტურას ეხება, წამოყენებულია ქართული რენესანსის, თეორია, ხოლო „ვეფხისტყაოსანი“ განხილულია, როგორც ამ რენესანსის დაგვირგვინება. დიდ სავაჭრო გზაზე გამოსული საქართველო — ვკითხულობთ აქ — უშუალოდ ეზიარება დასავლეთის ფილოსოფიურ საქმიანობას. აგრძელებს საკუთარ ფილოსოფიურ ტრადიციებს. დაბერძნებთან ერთად ჩაებმის იმ დიდ კულტურულ ნაკადში, რომელ-

² თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, VII, 1938,

საც აღრინდელი, ანუ ბიზანტიური რენესანსი ეწოდება“³. XI—XII სს. საქართველო აღწევს აზროვნების მაღალსა და ახალ საფეხურს, რომელიც წარმოადგენს „პლატონ-არისტოტელეს“ სიმფონიის ცდას, ის სასულიერო აზროვნებას უპირისპირდება და თავისუფალი დოგმატიზმისაგან.

ამავე წერილში აღიარებულია ბიზანტიის რენესანსი, როგორც უდავო ფაქტი და როგორც „ერთ-ერთი დიდი ნაკადი, საიდანაც დასავლეთმა მიიღო განახლების სტიმული“ და შემზადა „დასავლეთ ევროპის რენესანსის საქმე“⁴.

ბიზანტიური რენესანსის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა აღმოსავლეთის მოწინავე ხალხების თანამშრომლობა დასავლეთის კულტურასთან. მაგრამ შექმნილი ისტორიული პირობების გამო ბიზანტიის რენესანსი შეჩერდა და შემდგომი განვითარება და გავრმა-ვება ვეღარ მოიპოვა.

რენესანსი, შ. ნუცუბიძის კონცეფციის მიხედვით, გაგრძელდა საქართველოში. სადაც ამ კულტურული მოვლენისათვის საკმარისი ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული პირობები არსებობდა. რენესანსული ნიშნები ახასიათებს მთელ იმდროინდელ ქართულ კულტურას, მაგრამ ყველაზე უტყუარად გამოვლინდა პეტრიწის ფილოსოფიურ მოღვაწეობასა და რუსთაველის შემოქმედებაში.

ჩვენ დაწერილებით არ შეეცხებით ამ წერილის შინაარსს, დავიკოწმებთ მხოლოდ ადგილებს, სადაც იოანე პეტრიწი ნეოპლატონიზმის უდავო წარმომადგენლად არის აღიარებული და შემოვიფარგლებით რამდენიმე მომენტით, რომლებსაც მნიშვნელობა აქვთ ნეოპლატონიზმის თეორიის საფუძვლიანობისა და შემდგომი განვითარებისათვის რუსთაველოლოგიაში.

„სირაას“ ცნების მნიშვნელობა, როგორც ვნახეთ, ნ. მართანვე იყო გარკვეული. შ. ნუცუბიძე იხილავს მას, როგორც არსისა და სამყაროს ერთიანობის საფუძველს, რომლის პირველი და უზენაესი საწყისი, დასაბამი და მიზეზი თავად უმიზეზო „ერთია“. ყოველი არსი სირაშია განლაგებული „ფერის“ (მსგავსების, დაგვარობის) მიხედვით და რამდენადაც უფრო ახლოა ის თავის დასაბამთან, მით უფრო მეტადაა თავისი დასაბამის და, საბოლოოდ, პირველი, „უდასაბამო“ დასაბამის „ფერი“: „ყოველი მოახლე თვსთა დასაბამთა უდასაბამოს ფერ“⁵. სიტყვები — „ასე ჩამოაყალიბა (არსის) თანდათანობითი წყება, რომელიც ქართველმა ფილოსოფოსმა პროკლეს მიყოლით დაამუ-

3 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. IX.

4 იქვე, გვ. XXI.

5 იქვე, გვ. LXII.

შავა“⁶ — კიდევ ერთხელ ადასტურებს ავტორის შეხედულებას პეტრიწის მტკიცე იდეური კავშირის შესახებ ნეოპლატონიზმთან.

უკვე ამ ნაშრომში იყო მიგნებული ის დიდი პრობლემა ნეოპლატონიზმში და კერძოდ პეტრიწის ფილოსოფიაში, რომელიც გასაგებაა ხდის — როგორ და რა მნიშვნელობით წარმოადგენდა ნეოპლატონიზმი დასავლეთის რენესანსისა და ჰუმანიზმის თეორიულ (ფილოსოფიურ) საფუძველს, ხოლო ქართული ნეოპლატონიზმი — ქართული რენესანსის და ჰუმანიზმის (რუსთაველის თეორიულ) დასაბუთებას. „ქართველმა ფილოსოფოსმა“ სცადა ნეოპლატონიზმზე დამყარებით, „ქვეყნის მთლიანობის აღდგენა და გაორებული ქვეყნის ლიკვიდაცია, და ეს მთლიანობა მან ქვეყნის სინათლით შეეკრაში დაინახა. პლატონ-არისტოტელეს ურთიერთობის სახით გაშლილი პრობლემა გაბზარული ქვეყნის მთლიანობის აღდგენისა, რომელსაც მიზნად ისახავდა ბერძნული ფილოსოფია, როგორც ნეოპლატონიზმისა, ისე „სიმფონიის“ მომხრეთა სახით და რომლის გაკეთებას ლამობდა საუკეთესო დიალექტიკოსი დიალექტიკოსთა შორის — პროკლე — ქართველმა ფილოსოფოსმა დაამთავრა და ქვეყანა სინათლის სხივებით და „უთვალავ ფერით“ გაშალა“⁷.

საყურადღებოა, რომ ამ ადრინდელ ნაშრომში ყურადღების გარეშე არაა დატოვებული ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, რომლის თხზულებების თარგმნა ეფრემ მცირეს მიერ XI ს-ში სამართლიანადაა მიჩნეული მთარგმნელის ნეოპლატონიზმისადმი დიდი ინტერესის დამადასტურებელ ფაქტად⁸. ავტორის სიტყვით, ფსევდო-დიონისე „იმავე პრინციპულ ხაზზე ნეოპლატონიზმის გამოყენებას ახორციელებდა და იყო შუამავალი ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანულ თეოლოგიას შორის“⁹. „ფსევდო-დიონისე — ცკითხულობთ იქვე — პირდაპირ მიჰყვება პროკლეს გზას ძირითად საკითხში — თეოლოგიის ცნების განმარტებაში, რომელსაც ის პროკლესდაგვარად ორ ნაწილად ჰყოფს — დადებით — $\alpha\tau\alpha\varphi\alpha\tau\epsilon\iota\chi\eta$ და უარყოფით — $\delta\pi\omicron\upsilon\alpha\tau\alpha\iota\chi\eta$ — თეოლოგიად. ამით მოხაზული იყო ორი გზა „ერთიდან“ ქვეყნის საგნებისა და მოვლენებისაკენ და, მეორე, პირიქით, საგნებიდან „ერთისაკენ“. ეს აზრები მოცემულია ფსევდო-დიონისეს თხზულებაში, რომელიც ქართულად თარგმნა ეფრემ მცირემ — სახელწოდებით „საიდუმლო ღმრთისმეტყუელებისათჳს“¹⁰.

6 იქვე.

7 იქვე, გვ. LXVII.

8 იქვე, გვ. XVI.

9 იქვე, გვ. XVII.

10 იქვე, გვ. XXXI.

ლაპარაკია ფსევდო-დიონისეზე, როგორც დიდად მნიშვნელოვან მოაზროვნეზე საერთოდ ქართული აზროვნების ისტორიაში და კერძოდ ქართული რენესანსის მომზადებაში; აზროვნების იმ გზაზე. რომელიც „პეტრიწის მიერ იყო წარმოდგენილი“ და „იმ პათოსით სუნთქავდა, რომელიც საქართველოში სააზროვნო განახლებამ უკვე XI ს. აღადგინა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შემოტანით“¹¹.

2.

შალვა ნუცუბიძის ძირითად მიზანს ქართული რენესანსის კვლევა შეადგენდა, მაგრამ, ცხადია, ბუნებრივად წამოიჭრა მის წინაშე რენესანსის, როგორც ისტორიულ-კულტურული მოვლენის ძირითად თაღისებურებათა საკითხი. ეს საკითხი უნდა წინასწარ გარკვეულიყო იმისათვის. რომ აღმოსავლეთის და ქართული რენესანსის თეორია შექმნავებულიყო. საკითხის ამგვარი დაყენება სცილდება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ფარგლებს და ექცევა მსოფლიო მეცნიერების არეში.

მეორე საკითხი, რომელიც მოითხოვდა წინასწარ გაშუქებას. რენესანსის ფილოსოფიური წყაროების საკითხი იყო. შ. ნუცუბიძემ გაიზიარა და გააღრმავა შეხედულება, რომ რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის ფილოსოფიურ წყაროს (მის ყველა სახეობაში — დასავლური, აღმოსავლური, თუ ქართული) ნეოპლატონიზმი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს მოძღვრება წარმოადგენდა. ამით კიდევ უფრო გაფართოვდა კვლევის ფარგლები და ყურადღების არეში არეოპაგიტული მოძღვრება შემოვიდა. მაგრამ, როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული მოძღვრების საფუძველს და ისტორიულ წინამძღვარს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს და ამგვარად მისი მნიშვნელობის აღიარება რენესანსული მსოფლმხედველობის ფორმირებაში, ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში რჩება და ამ თეორიის დადასტურებას წარმოადგენს. რუსთაველის მიერ „ბრძენი დივანოსის“ დამოწმება „ვეფხისტყაოსანში“ სავსებით გასაგები და კანონზომიერია.

როგორც ცნობილია, დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატები არ ეკუთვნოდა ნამდვილად დიონისე არეოპაგელს, I ს-ის მოღვაწეს, ქ. ათენის არეოპაგის წევრს, რომელიც, როგორც აღნიშნულია „ბიბლიაში“, მოციქულმა პავლემ მოაქცია და ათენის ეპისკოპოსად დანიშნა. როგორც რენესანსის ეპოქაში გახდა ცნობილი, ეს თხზულებები სხვა ავტორის მიერ უნდა შექმნილიყო და არა უადრეს ჩვ. წ-ის V საუკუნის მეორე ნახევრისა.

¹¹ იქვე, გვ. XLIX.)

ფსევდო-დიონისეს დადგენის მიმართულებით მრავალი ჰიპოთეზი იყო წამოყენებული და პრობლემის გადაწყვეტის ერთ-ერთ საყურადღებო ცდას წარმოადგენდა ნუტეზიძე-პონიგმანის თეორია, რომელიც ამ თხზულების ავტორად V ს-ის ცნობილ ქართველ მოღვაწეს პეტრე იბერს თვლის. ამ თეორიის მიხედვით არეოპაგიტული მოძღვრება ქართულ კულტურულ სინამდვილეს უკავშირდება.

ჩვენთვის ამჟერად იმ გარემოებას აქვს მნიშვნელობა, რომ დიონისე არეოპაგელის სახელი ძველთაგანვე იყო ცნობილი საქართველოში, ხოლო მისი თხზულებები, ე. წ. არეოპაგატული კორპუსი მთლიანად იყო თარგმნილი ქართულ ენაზე და მან მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე¹².

¹² სამწუხაროდ, ჩვენს ლიტერატურაში გამოტყველია მოსაზრებანი, თითქოს ქართული მეცნიერების და კერძოდ შ. ნუტეზიძის ინტერესი ფსევდო-დიონისეს პრობლემისადმი გამოწვეულია არა მისი „გაულების კვალით“ რუთაველზე, არამედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტიფიკაციით ქართველ მოღვაწე პეტრე იბერთან („მნათობი“, 1983, № 10, გვ. 149).

ანალოგიური მოსაზრებები უფრო ადრე გაისმა ჩვენი მეზობლების სამეცნიერო ორგანოში (Вестник Ереванского университета, № 2, 1970). ერთ-ერთ წერილში, რომელიც უნდა გამოქვეყნებულიყო „მაცნეში“, ფილოსოფის სერია (1971 წლის № 3) და ვერ გამოქვეყნდა, ჩვენ ვწერით:

«Острым, в плане суждений Мирзояна, приобретает эта проблема благодаря тому, что автором ареопагитской переработки Прокла является, согласно Нуцубидзе, известный грузинский деятель V века — Петр Ивер. Поэтому, чтобы критика, по крайней мере в будущем была бы нацелена правильно и не сползала на ошибочные и не приносящие никакой пользы науче соизнции, считаем необходимым напомнить о следующем.

III Нуцубидзе автор обширной, охватывающей множество сложных вопросов концепции. Эта концепция разрабатывалась автором на протяжении 30 с лишним лет, строилась на обобщении широкого культурно-исторического материала и сложилась в виде теории Восточного Ренессанса....

В этой концепции вопрос об ареопагитских сочинениях занимает особое место, и нужно подчеркнуть — независимо от того, кто является их автором, т. е. — независимо от их отношения к вопросу армяно-грузинских связей. Еще до публикации исследования «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита», в котором Нуцубидзе обосновывает идентичность Псевдо-Дионисия и Петра Ивера, Нуцубидзе писал: «Известно, что Эриугена является первым по времени и одним из глубокомысленных проповедников на Западе той системы восприятия античной философии, которая была дана в сочинениях автора, скрывшегося под именем Дионисия Ареопагита (конец V — начало VI в.).... Тут самое важное — признание, что корни западного Ренессанса по линии идеологии восходят к Востоку» (Вост. Ренессанс и критика европоцентризма. Сообщ. АН Груз. ССР, т. II, № 8, 1941, с. 774.

შ. ნუცუბიძის შემაჯამებელ გამოკვლევებს, რომლებშიც ქართული რენესანსისა და ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრების საკითხებია განხილული რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების თვალსაზრისით. წარმოადგენს „Руставели и Восточный Ренессанс“ (Тбилиси, 1947)¹³ და „Творчество Руставели“ (Тбилиси, 1953)¹⁴.

ჩვენი მსჯელობისა და განხილვის საკითხები უმთავრესად ნეოპლატონიზმის თეორიის საკითხებს ეხება, ქართული რენესანსი ამჟამად ყურადღებას ნაკლებად იპყრობს და ამიტომ მოკლედ და ზოგადად შევეხებით.

2.

პირველად თავისი მოსაზრებები აღმოსავლური რენესანსის თაობაზე შ. ნუცუბიძემ გამოთქვა მოხსენების სახით 1940 წელს, მოსკოვის მ. გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტში, საბჭოს სხდომაზე. სხდომას თავმჯდომარეობდა ცნობილი მეცნიერი ი. ი. ანისიმოვი, კამათში მონაწილეობდა, სხვებს შორის, ვ. მ. ჟირმუნსკი. 7 წლის შემდეგ გამოქვეყნებული მონოგრაფია „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ ამ მოხსენების დებულებების გაშლას, შეზღვევას გაღრმავებას და დასაბუთებას წარმოადგენს. აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ქართულ რენესანსს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XII საუკუნეში და განსაკუთრებული სიცხადით და გარკვეულობით შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ გამოვლინდა.

აღმოსავლური რენესანსის თეორიას მაშინვე, იქვე აღმოუჩინდნენ მონეტრებიც და მოწინააღმდეგეებიც. უკანასკნელთა შორის იყო მ. ჟირმუნსკიც, რომელმაც შემდეგ პოზიცია შეიცვალა და 1961

Подчеркнуто мной. — Ш. Х.). В упомянутом Мирзояном предисловии к переводу поэмы Руставели Нуцубидзе пишет об «ареопагитских произведениях», которые стали в условиях средних веков «идеологией еретических и мистических течений», и только об ареопагитских произведениях. Ареопагитские сочинения и их влияние на Западную философию, уже на этом раннем этапе концепции Нуцубидзе представляет важнейший факт, подтверждающий теорию Восточного Ренессанса и вместе с тем основной источник произведенной мысли. Даже в исследовании «Руставели и Восточный Ренессанс» (1947) автор говорит чаще о Псевдо-Дионисии и ареопагитиках, чем о Петре Иваре.

¹³ მეორე რუსული გამოცემა, თბ., 1967; ქართული გამოცემა — შ. ნუცუბიძე, შრომები, IV, 1976.

¹⁴ ქართული გამოცემა — შ. ნუცუბიძე, შრომები, VII, 1980.

წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში „ალიშერ ნავოი და აღმოსავლეთ-ს
ლიტერატურათა რენესანსის პრობლემა“¹⁵ რენესანსის პირველი ნიშ-
ნები ამ პოეტისა და მოაზროვნის შემოქმედებაში დანახა.

აღმოსავლეთის რენესანსის დასაბუთება მოითხოვდა დასავლე-
თის მეცნიერებაში გავრცელებულ, შ. ნუტუბიდის სიტყვით „ევროპო-
ცენტრისტული“ შეხედულებების კრიტიკას, რომელთა მიხედვით რე-
ნესანსი მხოლოდ დასავლურ კულტურულ მოვლენას წარმოადგენს
და ის მხოლოდ იმ ეკონომიკურ-პოლიტიკურ და სოციალურ პირო-
ბებში შეიძლება წარმოქმნილიყო, რომლებსაც ადგილი დასავ-
ლეთ ევროპაში ჰქონდა.

ეს კონცეფცია და მისი წარმომადგენლები (მიშლე, ფოიტი,
ბურკჰარდტი და სხვ.) განხილული იყო კრიტიკულად შ. ნუტუბიდის
მიერ ჟერ კიდევ 1941 წელს¹⁶.

შ. ნუტუბიდის აღმოსავლური რენესანსის თეორია და მისი ცალ-
კეული შეხედულებანი, ბუნებრივია, დიდი ყურადღების საგნად იქცა
და მრავალი მეცნიერი გამოეხმაურა, რომელთა შორის იყვნენ ისე-
თებიც, რომლებიც მთლიანად იზიარებდნენ ამ თეორიას, ისეთებიც,
რომლებიც ნაწილობრივ იზიარებდნენ და ისეთებიც, რომლებიც,
როგორც ქვევით დავინახავთ, მთლიანად, ხელალებით უარყოფდნენ
მას.

ალექსეი ტოლსტოი ნუტუბიდის „რუსთაველი და აღმოსავლუ-
რი რენესანსის“ გამო წერდა: მე ვთვლი, რომ საბჭოთა ადამიანე-
ბი უნდა განვათავისუფლოთ დასავლეთის მეცნიერების ტრაფარეტე-
ბისაგან აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთობის საკითხში. ამ
„განსაკუთრებულ ღირებულებას წარმოადგენდა შ. ნუტუბიდის ლი-
ტერატურულ-მხატვრული და სამეცნიერო კვლევითი მუშაობა“. ეს
მუშაობა და მისი პირველი დასკვნები „წარმოადგენს პირველ გაბე-
დულ ნაბიჯს ამ მიმართულებით და იძლევა სწორ ორიენტაციას
რენესანსის აკენის საკითხში“¹⁷.

აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვან-
ი წარმომადგენელი საბჭოთა მეცნიერებაში, აკად. ნ. ი. კონრადი
წერდა: „აზრი აღმოსავლეთის რენესანსის შესახებ ჩვენ მკვლევართა
შორის შედარებით დიდი ხანი არაა, რაც წარმოიქმნა“. 1947 წელს,
წერს ნ. კონრადი, შ. ნუტუბიძემ დაიწყო ლაპარაკი დიდი ქართველი

15 В. М. Жирмунский. Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературе Востока, в кн. «Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы», М., 1967.

16 Восточный Ренессанс и критика евроцентризма, სპ. სრ მეც. აკად. მოამბე, ტ. II, № 8, 1941, გვ. 773.

17 Алексей Толстой. Близкое свое. «Огонек», 1966, № 38, с. 9.

პოეტის რუსთველის ეპოქის, XII—XIII საუკუნეებს, როგორც ქართული რენესანსის შესახებ, ხოლო ივ. ჭავჭავაძის საუკუნეები წარმოადგინა თავის „ქართველი ერის ისტორიაში“, როგორც ანალოგიური ეპოქისა, რომელსაც ევროპაში რენესანსი უწოდეს.

აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემა დადგა შემდეგ საბჭოთა აღმოსავლეთმცოდნეობის წინაშეც. 1955 წელს ნ. კონრადმა შრომაში „შუა საუკუნეები საისტორიო მეცნიერებაში“ გამოთქვა მოსაზრება, რომ იტალიის ისტორიაში „აღორძინებად“ წოდებული ეპოქის ანალოგიური კულტურული მოვლენა შეიძლება აღმოსავლეთის ზოგიერთი ხალხის ისტორიაშიც მოიპოვებოდეს: „ჩინეთში VIII—XII საუკუნეებში და შუა აღმოსავლეთში (შუა აზია, ირანი, ჩრდილოდასავლეთი ინდოეთი) IX—XII საუკუნეებში“¹⁸. დასაბუთებულია აგრეთვე ვ. მ. ეიზენსკი და მისი ზემოთ ხსენებული ნაშრომი ალშერ ნავოიზე.

აღმოსავლური რენესანსის თეორიას ამჟამად მრავალი მომხრე ჰყავს, თუმცა არიან მეცნიერები, რომლებიც აგრძელებენ იმ პოზიციას, რომლის მიხედვით რენესანსი დასავლური და მხოლოდ დასავლური მოვლენაა¹⁹.

აღმოსავლური რენესანსის თეორიის მომხრეთა შორისაა ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე ი. ს. ბრაგინსკი, რომელიც ადრე ამ თეორიის მოწინააღმდეგე იყო²⁰.

საბჭოთა კავშირში გამოქვეყნებულია მრავალი ნაშრომი, რომლებიც აღმოსავლეთის სხვადასხვა ხალხებისა და ქვეყნების რენესანსის საკითხებს ეხება²¹. მათი ავტორები იზიარებენ თეორიულადაც და

¹⁸ Послеослозие Н. И. Конрада к книге В. К. Чалояна «Армянский ренессанс», Москва, 1963, с. 159.

¹⁹ ამგვარ მეცნიერთა რიცხვს ეკუთვნის გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის ცნობილი მეცნიერი ვ. დიიტე და ღრუბლენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის გამგე ზ. ვოლგასტი, იხ. მისი „არსებობს თუ არა ქართული რენესანსი?“ („მაცნე“, ფილოსოფიის და ფსიქოლოგიის სერია, I, 1986, გვ. 93—99. იხ. იქვე „რამდენიმე განმარტება ჩემს წიგნზე „Еспрсы грузинского Ренессанса, Тбилиси, 1984, გამოუქმელა შენიშენების გამო“, II, გვ. 102—109).

²⁰ იხ. კრებული Ш. И. Нуцубидзе, К 90-летию со дня рождения, Тбилиси, 1980.

²¹ დაეხსებალებ რამდენიმე მათგანს: Н. И. Конрад. Запад и Восток, М., 1972; П. Капустин. Идея Восточного Ренессанса и западно-восточный синтез, — см. сборник «Ш. И. Нуцубидзе, к 90-летию со дня рождения», Тбилиси, 1980; В. А. Карпушин, Абу Али ибн Сина и Восточный Ренессанс, в кн. «Философия и история культуры», «Наука», М., 1985; И. П. Медведев, Неоплатонизм, как философская основа византийского гума-

ფაქტობრივად აღმოსავლური რენესანსის თეორიას; თავისებური და განსხვავებული შეხედულებანი აქვთ რენესანსის რეგიონალური განსაზღვრის და მისი „აკენის“ საკითხებში.

4.

ქართული რენესანსისა და ნეოპლატონიზმის თეორიის განვითარებაში გარკვეული მნიშვნელობა აქვთ ცნობილი ქართველი მწერლის გერონტი ქიქოძის ნაშრომებს. დავასახელებთ ერთ მათგანს, რომელიც გამოქვეყნდა ჟურნალში „Литературный критик“ (№ 12, 1937) სათაურით „ქართველი ხალხის უდიდესი პოეტი“.

ავტორი აქ ეხება სოციალური და იდეოლოგიური წინააღმდეგობების საკითხს ფეოდალური საზოგადოების საქართველოში და აღნიშნავს, რომ ქართულ მწერლობაში, რომელიც ამ დროს აგიოგრაფიის სახით იყო წარმოდგენილი, თანდათან ძლიერდება „წმინდა საერო ხასიათის მოტივები“. ეს მოტივები ასახავს — ავტორის სიტყვით — წინააღმდეგობას „საერო და საეკლესიო ხელისუფლებებს“, ანუ ფეოდალურ არისტოკრატიასა და სასულიერო წოდებებს შორის და გამოიხატება იდეოლოგიაში წინააღმდეგობით „პედონიზმსა და ასკეტიზმს შორის“. საყურადღებოა, რომ გ. ქიქოძე იდეოლოგიური წინააღმდეგობის უფრო ზოგად, ფართო მსოფლმხედველობრივ საფუძველს ხედავს „ცხოვრების განმტკიცებასა“ და, მეორე მხრივ, მის „უარყოფაში“²².

ზოგიერთ „ცხოვრებაში“ იჭრება წარმართობისა და ბუნების კულტის ნაკადი, რომელთა „საბოლოო უარყოფის წინაშე უძლური იყო“ სქოლასტიკა და დოგმატიკა. ცალკეულ შემთხვევაში ამ თხზულებებში „უჩვეულო რეალიზმითაა დახატული ქართული პეიზაჟი, მისი ვენახებით, მთის ჩქარი მდინარეებით, ნოყიერი, მომღიმარი ველებით“. დეტალურადაა მოთხრობილი მიწის საკუთრების გამო ატეხილი დავები, სამშენებლო სამუშაოები, „შინაგანი ცხოვრება იმ დიდი, რთული სამეურნეო და კულტურული კოლექტივისა, როგორც შუა საუკუნეების მონასტერი იყო“²³.

ამ ლიტერატურის ერთ „ყველაზე მნიშვნელოვან ძეგლში“, რომელშიც ავტორი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ გულისხმობს, ჩართულია „ნოველების სახით მომხიბვლელი რომანტიკული ეპიზო-

изма, см. его же, Византийский гуманизм XIV—XV вв., «Наука», Л., 1976.

²² ტექსტში მითითებული ჟურნალი, გვ. 45—46.

²³ იქვე, გვ. 45.

დები“, რომლებიც გვიხატავენ ქართული უმაღლესი ფეოდალური საზოგადოების წარმომადგენელთა სამიჯნურო თავგადასავლებს.

ეს აგიოგრაფები, წერს გ. ქიქოძე, შოთა რუსთაველის წინამორბედები არიან — ინტერესით, რომელსაც ისინი სინამდვილისადმი იჩენენ. ადამიანის სულის ცოდნით და ადამიანური ვნებების რეალისტური გამოსახულებით. რუსთაველის მთავარი გმირი შუა საუკუნეების ბერების მსგავსად გარბის უდაბნოში, მაგრამ მას „სწვავს არა რელიგიური, არამედ სასიყვარულო ვნებები“. მის შეგნებაში „ღეთისმშობლის კულტის ადგილს საყვარელი ქალის კულტი იკავებს“.

ავტორისათვის ქართული რენესანსისა და ნეოპლატონიზმის საკითხი სპეციალური მსჯელობის საგანს არ წარმოადგენს, მაგრამ მისი შეხედულებანი მაინც განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. გ. ქიქოძის სიტყვით ნესტან-დარეჯანის წერილი ტარიელისადმი „ნამდვილი ფილოსოფიური ტრაქტატია მიწიერი და სულიერი სიყვარულის თემაზე“. რომელიც დაამშვენებდა („сделала бы честь“) „აღორძინების ხანის ნებისმიერ ჰუმანისტს. ნეოპლატონიკოსებთან სრულ თანხმობაშია ნესტან-დარეჯანი, როდესაც ის ადამიანის სულს მზის ნაწილად მიიჩნევს, ხოლო ადამიანის სიკვდილს — განთავისუფლებად ოთხი ელემენტისაგან, როგორც ბერძნული ნატურფილოსოფია ასწავლიდა... და შეერთებდა მზესთან“²⁴.

საყურადღებოა აგრეთვე ავტორის მოსაზრებანი იმდროინდელი საქართველოს საზოგადოების თავისუფალ აზროვნებაზე, რომელმაც „გაუსწრო მათ თანამედროვე დასავლეთ-ევროპულ და ბიზანტიურ საზოგადოებას“. თუმცა ტარიელი და ავთანდილი გარეგნობით თითქმის მუსლიმანურ რელიგიურ თემს ეკუთვნიან, „მაგრამ ისევე შორს არიან ყოველგვარი ორთოდოქსიისაგან, როგორც მათი განათლებული მოწინავე თანამედროვე ქართველი ნეოპლატონიკოსები და ჰპარსელი სუფისტები და პანთეისტები“.

ტარიელთან გამგზავრების წინ ავთანდილი მეჩეთში ლოცულობს, მაგრამ ის მიმართავს „არა ალაჰს, არამედ კონკრეტულ ძალას, რომელმაც სიყვარული დაბადა და მისი ყანონები დააწესა. გზადმიავალი ის მიმართავს ჰიმნით მზეს, რომელსაც „ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“²⁵.

5.

იმ საკითხის გასარკვევად — არსებობს თუ არა იდეური კავშირი რენესანსულ ჰუმანიზმსა და ნეოპლატონიზმს შორის, და როგორ და

24 იქვე, გვ. 48.

25 იქვე, გვ. 52.

რა მნიშვნელობით შეიძლება ნეოპლატონიზმი ჰუმანიზმის ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენდეს? აუცილებელია გაირკვეს ამ ორი კულტურული მოვლენის ძირითადი თავისებურებანი. ნეოპლატონიზმზე ქვევით გვექნება ლაპარაკი, შვევხოთ მოკლედ რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითად მსოფლმხედველობრივ იდეებს.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, იოანე პეტრიწმა, შ. ნუტუბიძის სიტყვით, სცადა ნეოპლატონიზმზე დაყრდნობით „გაორებული ქვეყნის“ დაძლევა და „ქვეყნის მთლიანობის აღდგენა“. ნეოპლატონიზმის ამ მხარეზე ყურადღების გამახვილება შემთხვევითი არაა. რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის ძირითად იდეას ცნობილი ქართველი მეცნიერი სამყაროს მთლიანობის იდეაში ხედავდა; ამ მთლიანობის „აღდგენაში“, რადგან ანტიკურობისათვის დამახასიათებელი მთლიანი აღქმა და მოაზრება სამყაროსი შუა საუკუნეების პირობებში დაირღვა და პლატონის მოძღვრება ორ სამყაროზე დუალიზმამდე მივიდა, განსხვავება იქცა ელურ და მატერიალურ სამყაროებს შორის პლატონის მოძღვრებაში მივიდა და პირისპირება მდებარე და მიწიერ სამყაროებს შორის. დასავლეთის ცნობილი მისტიკოსის ეკატერინე ლიენელის სიტყვით — „ღმერთი უპირისპირდებოდა სამყაროს, ხოლო სამყარო ღმერთს“²⁶. ქართული „ბალაეარიანის“ მიხედვით — „მტრობაჲ სოფლისაჲ დააგებს ღმერთსა [მოარიგებს ადამიანს ღმერთთან]“²⁷.

მკვლევარს ამ პოზიციით იყო განსაზღვრული სიტყვები, რომლებიც მან რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე გამოთქვა (1947 წელს): „როგორც მიუთითებდით, რუსთაველი არსად არ უშვებს კავშირის გაწყვეტას (разрыв) ზეცასა, როგორც ამოღებულის, ბედნიერებისა და სიყვარულის სიმბოლოს, და მიწას, როგორც რეალური, „ხორციელი“ ადამიანისათვის რეალურ ქვეყანაზე ამ ბედნიერების, სიყვარულისა და ნეტარების მინიჭების სიმბოლოს, შორის. სწორედ ამ სინთეზში, ამ ერთიანობაშია რუსთაველის მიერ ამქვეყნიურ სიკეთეთა პოეტური ხორცშესხმის სიღიადე“²⁸.

შ. ნუტუბიძე სამართლიანად ხედავდა სიყვარულის, ადამიანის სულიერი ცხოვრების ამ კონკრეტულ ფაქტში ზოგადი მსოფლმხედველობრივი იდეის გამოვლენას: „ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული, რომელზედაც რუსთაველი ლაპარაკობს ხორციელი სილამაზისა

²⁶ Хидашели Ш. В. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тбилиси, 1962, с. 99.

²⁷ იქვე, გვ. 105.

²⁸ შ. ნუტუბიძე, შრომები, IV, 1976, გვ. 322—323. შდრ. 1947 წლის რუსული გამოცემა, გვ. 244.

და მასთან დაკავშირებული ლტოლვილების შესახებ და მიუთითებს, რომ მან შეაქო ლტოლვათა ამქვეყნიური მშენება:

„ნართ მასვე ჰბადვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებთან“²⁰.

რენესანსული მსოფლმხედველობის ძირითადი პრობლემა. შუა საუკუნეების ქართული ტერმინოლოგიით რომ ითქვას, ამქვეყნიური და იმქვეყნიური სამყაროების გაერთიანებაა, „გაპთლიანება“. მაგრამ ეს მხოლოდ პირობაა სხვა, ჩვენი აზრით. უფრო მნიშვნელოვანი პრობლემა გადასაწყვეტად. რენესანსის ეს პირველადი, მთავარი პრობლემა ამქვეყნიური სამყაროს ღირებულებასა და მნიშვნელობის აღდგენა და ადამიანის აქვეყნიური არსებობის გამართლებაა²¹.

ჭეველი წერდა, რომ შუა საუკუნეების („სქოლასტიკის“) პირობებში სინამდვილე (იგულისხმება ამქვეყნიური ეს ქვეყანა) ყურადღებულად გარეწევა მოტოვებული, როგორც „მოძულეების“ საგანი. გონება. ამგვარ პირობებში, „პოულობდა თავის არსებობას, თავის განხორციელებას სხვა სამყაროში, და არა ამ მიწიერ სამყაროში“. არ ჰქონდა ადგილი „მ და ბ ა ლ ი სამყაროს“ შვიდ განხილვას, მეცნიერება. რომელიც „თავისებურად შეიცნობს სინამდვილის გარკვეულ სფეროს და შეადგენს მასალას რეალური ფილოსოფიისათვის“, ხელოვნებას, რომელიც „იღვას გრძნობად არსებობას ანიჭებს“. რაც შეეხება სამართალსა და „ნამდვილი ადამიანის აღიარებას“, ის ემყარებოდა არა საზოგადოებრივ ურთიერთობებს, და „მნიშვნელობდა არა აქ ჩვენს ქვეყანაში, არამედ საღდაც სხვა ქვეყანაში“²².

ჭეველის წარმოდგენილი შეხედულებანი გაზვიადებდა დღევანდელი მეცნიერების თვალსაზრისით, მაგრამ ჭეველის კონცეფცია იმ მხრივაც საყურადღებო, რომ მთელი საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის წყმდღომ-ჯანვითარება და პროგრესი იქით იყო ამ პირობებში მიმართული. რომ „აღდგენილიყო რწმენა ამ ჩვენს ქვეყნისა“²³.

დიდ გარდატეხას „ამ ჩვენი ქვეყნის რწმენის აღდგენის“ მნიშვნელობით რენესანსის ეპოქა წარმოადგენდა და დიდი „კულტურული თანდათანნი ნობრაობა“, რაზედაც ჭეველი ლაპარაკობს შუა საუკუნეებთან დაკავშირებით, იყო მოძრაობა ბუნების ღირებულების

²⁰ შ. ნ. ე. ე. ბ. ი. ძ. ე. შრომები. IV, 1976. გვ. 322—323, შდრ. 1947 წლის რუსული გამოცემა. Руставели и Вост. Ренессанс. გვ. 244.

²¹ იხ. ჩვენი К вопросу об основных мировоззренческих направлениях в феодальной Грузии, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, VIII. 1958. გვ. 137—191.

²² Гегель. Соч., XI, 1935. с. 112, სახვასმა ჭეველისა. შდრ. ჩვენი დასაქვებული სტატია. ფილოს. ინსტ. შრ., 1958.

²³ იქვე, სახვასმა აქაც ჭეველისა.

და მნიშვნელობის აღდგენისაკენ, მოძრაობა ეპოქისაკენ, როდესაც, მარქსის ბეკონზე ნათქვამი სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბუნებამ „გაუღიმა ადამიანს თავისი პოეტური გრძნობადი ბრწყინვალეობით“³³. ენგელსის სიტყვით „მხოლოდ ესლა იყო დედამიწა აღმოჩენილი ამ სიტყვის ჰაკუთარი მნიშვნელობით“³⁴. გერცენი ახასიათებდა რენესანსს, როგორც ეპოქას, როდესაც „ადამიანი ახალი კავშირებით დაუკავშირდა ბუნებას“ და დაიწყო ფიქრი „არა იმაზე, რომ ადამიანები მიწად იქცევიან, არამედ იმაზე, რომ ისინი მიწისაგან წარმოიქმნენ და უხაროდათ ეგრძნოთ ის ფეხქვეშ, მდგარიყვნენ მასზე“³⁵.

რა თქმა უნდა, ეს იდეა სხვადასხვა დროს და პირობებში მეტ-ნაკლები გარკვეულობით იყო გამოთქმული, მეტ-ნაკლები თეორიული საფუძვლიანობით. კულტურული შემოქმედების მთელ რიგ შემთხვევებში, განსაკუთრებით ისეთ დარგებში, რომლებსაც საერთოდ არ გააჩნიათ შეხედულებათა და განცდათა გამოხატვის სიტყვიერი საშუალებანი, პუბანიზმის ძირითადი იდეა ხორციელდებოდა სტიქიურად, ფაქტობრივად, შემოქმედების თვით პროცესში, სპეციალური რეფლექსიის გარეშე.

ფილოსოფიაში, როგორც დასაბუთებულ, „ლოგიკურად ღიბტემატიზებულ“ მსოფლმხედველობაში³⁶, იდეა გააზრებული და დასაბუთებული სახით გამოითქმის და ჩვენ შევთხვევაშიც, ე. ი. რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიის ძირითად ამოცანას მისი ძირითადი იდეის დასაბუთება შეადგენდა. ფილოსოფიას უნდა გაეცა პასუხი კითხვაზე — „რატომ?“. რატომაა, როგორი პირობის ქვეშაა ამქვეყნიური ღინამდვილე ღირებული და მნიშვნელოვანი და, შესაბამისად, როგორი პირობითაა გამართლებული ადამიანის ამქვეყნიური არსებობა?

მაგრამ ამ იდეის თეორიული (ფილოსოფიური) საფუძვლების საკითხის გადაწყვეტა რომ არ მოსწყდეს კონკრეტულ ისტორიულ წინადაგს და რეალურ, ისტორიულად გამართლებულ მასალაზე იყოს დამყარებული, რამდენიმე გარემოების გათვალისწინება აუცილებელი.

პრობლემის გადაწყვეტა წარუმატებელია მონოთეიზმის ფარგლებში, რადგან მის ძირითად მიზანს შეადგენს „ღმერთისა და სამყა-

³³ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., III, 1929, с. 157.

³⁴ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., XIV, 1931, с. 475.

³⁵ Герцен, Избр. филс. произведения, 1946, с. 223. შდრ. ჩვენი К вопросу об основных мировоззр. направлениях.

³⁶ იხ. ჩვენი Соотношение предмета философии и ее истории, „Вопросы философии“, 6, 1968, с. 121—130.

როს დაპირისპირების მტკიცება³⁷. ე. წ. მამათა კოსმოლოგია, რომელზედაც პლატონის შეხედულებებზე იქონია გავლენა, ამქვეყნიურ სინამდვილეში „უმალესი სამყაროს“ მხოლოდ „მდაბალ“ და „უზადრეუ ანარეკლს“ ხედავდა³⁸.

ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარების ფილოსოფიური საფუძვლების ძიება მატერიალიზმში. — ისტორიზმის პრინციპის დარღვევა და წარსულის მოდერნიზაცია იქნებოდა. ძნელი წარმოსადგენია, რომ თუნდაც უფრო მოგვიანო დროს გასენდის, დეკარტის და ლოკის მატერიალიზმი, რომელსაც მთელი სამყარო პირველსაწყისებს რიცხვობრივ გარკვეულობებზე და მექანიკურ მოძრაობებზე დაჰყავდათ, გამოძღვარიყო სამყაროს რენესანსული გაგების და ამდროინდელ კულტურასა და ხელოვნებაში ახალ მრავალფეროვანი სინამდვილის ფილოსოფიურ საფუძვლად. იგივე უნდა ითქვას ჰობსის მოძღვრებზე, რომელიც თავისი აბსტრაქტულობით და ცალმხრივობით გადაიქცა, მარქსის სიტყვებით, თავისებურ ასკეტიზმად.

სამყაროს ღირებულების და მნიშვნელობის აღიარების ერთადერთ გზას შუა საუკუნეების დუალიზმის დაძლევა და „ორი სოფლის“ ერთიანობის დადგენა წარმოადგენდა, ხოლო მისი დასაბუთება მხოლოდ ნეოპლატონიზმის საფუძველზე იყო შესაძლებელი.

შალვა ნუცუბიძე ამ ხაზს ხედავდა ფილოსოფიური აზრის იმ მიმართულებაში, რომელიც ქსევედო-დიონისეით იწყება. გაივლის ერიუგენას, ბონავენტურას, მარსტერ ეკპარტს, მარსელიო ფიჩინოს, პიკო დელა მირანდოლას და მთავრდება ნიკოლაუს კუზანელით და ჯორდანო ბრუნოთი³⁹. ალ. ლოსევის აზრით „წარმართული და აგრეთვე მონოთეისტური ნეოპლატონიზმი იყო აღორძინების ხანის ესთეტიკისათვის ძლიან ახლობელი და მაქსიმალურად ინტიმური იდეალი, რომელშიც ესოდენ ადვილი იყო ჰუმანისტური ნაწინების გაძლიერება და მისი გამოყენება მიწიერი, მაგრამ ამავე დროს მაქსიმალურად გააზრებული ადამიანური მოქმედებისათვის სხვა დაფუძნება მატერიალური ადამიანის სულიერი გაგებისათვის რენესანსმა ჯერ არ იცოდა“⁴⁰.

შემთხვევითი არაა, რომ რუსთაველის ეპოქის საქართველოში ვეღალზე იპერციკლიზულ და მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ მიზდინარეობას ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა.

37 А. Ф. Лосев. Неоплатонизм. ФЭ, 4. с. 46.

38 А. Гарнак. История догматоз. см. «Всеобщая история культуры», VI, с. 320.

39 Ш. Нуцубидзе. Руставели и Восточный Ренессанс. 1947. с 23

40 А. Лосев. Эстетика Возрождения, М., 1978. с. 07.

შუა საუკუნეების პანთეიზმის წყაროს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა. ამ ორი ფილოსოფიური მიმართულების ფაქტობრივი კავშირის შესაბამისად შეიძლება ითქვას, რომ პანთეიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში ნეოპლატონიზმის თეორიიდან გამოვლინარეობს და მის ლოგიკურ განვითარებას წარმოადგენს. ამ თეორიის წარმომადგენლები თავის შეხედულებებს განსხვავებული ფორმით და კატეგორიულობით გამოსთქვამენ, მაგრამ მათი მთავარი აზრის მიხედვით რუსთაველის მსოფლმხედველობა პანთეისტურია.

ივ. ჭავჭავიძე იწერდა: „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი რელიგიურ საკითხებში „სავსებით თავისუფალი მოაზროვნე იყო“. რაც შეეხება მსოფლმხედველობას, — „შოთა რუსთაველი წარმოგვიდგება პიროვნებად, რომელიც უფრო მეტად მერყეობს ერთღმერთიანობის აღიარებასა და პანთეიზმს შორის, ვიდრე არის რომელიმე იმ დროის გაბატონებული რელიგიის ადვოკატი. ეს, როგორც ჩანს, უკვე ადრევე ყოფილა შემჩნეული საქართველოში და ამ გარემოებით უნდა აიხსნას. უმთავრესად, მისი სახელის სრული მიჩქმალვა მისი თანამედროვე სასულიერო წარმომავლობის ისტორიკოსების მხრივ“⁴¹.

„პანთეისტურ ელემენტებზე“ ლაპარაკი პავლე ინგოროყვას ვრცელ ნაჩვენებში, რომელიც დართული აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემას (1937 წ.). პანთეიზმს ხედავდა რუსთაველის მსოფლმხედველობაში გერონტი ქიქოძე და როგორც ჩემთან პირად საუბარში განაცხადა — სიმონ ჩიქოვანი.

„ვეფხისტყაოსნის“ კ. ბალმონტის მიერ შესრულებული თარგმანის გამოცემის ხელმოწერულ წინასიტყვაობაში ეკითხულობთ: „რუსთაველის ზოგმაში არსაბა მომავალი აღორძინების ეპოქის ძირითადი იდეები, ამ ეპოქის მსოფლმხედველობის სიფართოვე, მისი პუმანიზმი“. „რუსთაველის ფილოსოფიურ-რელიგიური კონცეფცია დაიყვანება ბუნების გაღმერთებაზე, შუისა, როგორც მაცოცხლებელი საწყისის, სიცოცხლის და მოძრაობის წყაროსი, მარადიული და უსასრულო არსებობა. რუსთაველი ახლოა სამყაროს პანთეისტურ გაფუძვლასთან, ბუნების ღმერთად აღიარებასთან“⁴².

ვფიქრობთ, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ შესანიშნავი ინგლისელი მეკლევარის მორის ზოურას მოსაზრებებს, რომლებიც მან გამოთქვა რუსთაველზე ნაშრომში *Inspiration and Poetry* (London, 1955).

⁴¹ ვაზ. „Известия“. 1937. Март 17. ციტირებულია „მაცნე“. ფილოსოფიის სერია, 3, 1976. გვ. 14—15.

⁴² Ш. Русгавели. Витязь в тигровой шкуре, пер. К. Бальмонта, М., 1937. с. 12.

XII—XIII საუკუნეების წლები მ. ბოუჩას მიაჩნია „გაცხოველებული შემოქმედების ხანად“ მრავალ ქვეყანაში და „შორეულმა საქართველომ“ ეს ეპოქა და „შსოფლიო ლიტერატურა თავისი უნიკალური წვლილით გაანდიდრა“. ეს წვლილი შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანია“⁴³. ავტორი ფიქრობს, რომ ამდროინდელი ქართველი ფილოსოფოსები ცდილობდნენ „სარწმუნოებისათვის იმაზე უფრო ღრმა აზრი მოეძებნათ, რასაც მათ ქრისტიანობა უქმნდა“... ამ დროს აქ კარგად იყვნენ საქართველოში ცნობილი ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსები, პროკლე, პორფირიუსი, ენეა დახელი, ფსევდოდონოსე არეოპაგელი და სხვ. თავად პეტრიწი კონსტანტინოპოლში იყო განაწევლებული. რუსთაველის ღმერთი „ძალიან წყაროა“, ხოლო თვით რუსთაველი „ძლიერ ახლოს დგას პანთეიზმთან. ყოველშემთხვევაში იგი მზეს ღვთაების გამანაციად მიიჩნევს“⁴⁴

1957 წლიდან შ. ნუცუბიძის ნაშრომებში, რომლებიც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს ეხებოდა, პანთეიზმი იქცა ძირითად ნებად. იმ განსხვავებით, რომ ამ ცნებამ „პანთეისტური მატერიალიზმის“ სახე მიიღო. ქართული ფილოსოფიის „პროგრესული პანთეონარეობა“ იდგა, მისი სიტყვით, „ბუნებათ ხედვაჲს“ ნიშნის ქვეშ და განვითარების უმაღლეს საფეხურს მიაღწია რუსთაველის პანთეისტურ-მატერიალისტურ მსოფლმხედველობაში⁴⁵.

ჩვენთვის პანთეიზმი რუსთაველთან მიმართებაში თავდაპირველად ლოგიკური მოსაზრებით და რენესანსისა და ჰუმანიზმის წარმოქმნის ისტორიულ-კულტურული პირობების გათვალისწინებით იყო ნაკარნახევი. სამყაროს ღირებულებისა და მნიშვნელობის, როგორც ჰუმანიზმის ძირითადი იდეის, დასაბუთება შეუძლებელია, როგორც იყო აღნიშნული, მონოთეიზმისა ან, მეორე მხრივ, მატერიალიზმის საფუძველზე. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არაა დამაჯერებელი არეოპაგიტული მოძღვრების გაგება, როგორც პანთეისტური მატერიალიზმისა.

სააზროვნო ასპარეზზე გამოდის ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც ასაბუთებს ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის თავისებურ სინთეზს და სამყაროს იაზრებს, როგორც ეთერული ეთერული სინამდვილეს. „ახალი დრო მხოლოდ იმით განსხვავდება შუა საუკუნეებისაგან. რომ მან განადიდა მატერია, ბუნება, სამყარო, როგორც ეთერული ეთერი რეალობა ანუ ჰეგელიანობა, შეითვისა და აიძული ელიარებინათ ღვთაებრივი აბსოლუტური არსება არა როგორც რაღაც განსხვავებული სამყაროსაგან, მიღზური, ზეციური, არა-

⁴³ ციტირებულია მორის ბოუჩა, „ვეფხისტყაოსანი“, თბ., 1966, გვ. 5.

⁴⁴ იქვე, გვ. 6, 18, 19, 20.

⁴⁵ ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1957, გვ. 345.

მედ როგორც რეალური არსება, სამყაროს იგივეობრივი. მონოთეიზმი — შუა საუკუნეების არსებაა, პანთეიზმი — უახლესი დროისა და ფილოსოფიის არსება⁴⁶. „მოაზროვნე ლული“, რომელიც რიხარდ ფალკენბერგის სიტყვით გამოხატავდა სქოლასტიკის წინააღმდეგ მიმართულ ახალი დროის ფილოსოფიას, მოითხოვდა „რეალურს, პრაქტიკულად რეალურს“ და ეძიებდა ღმერთს „არა სამყაროს ზევით და გარეთ, არამედ თვით სამყაროში“. ბუნება, ამგვარად, გადაიქცა „ღმერთის სამყოფელოდ და სხეულად“; ღმერთის „ტრანსცენდენტობა ადგილს უთმობს იმანენტობას“⁴⁷.

მაგრამ რენესანსის ეპოქის პანთეიზმის სწორი გაგებისათვის აუცილებელია იმის მიღება მხედველობაში, რომ სამყარო ღირებულებასა და მნიშვნელობას, რენესანსული აზროვნების მიხედვით, ღვთაებრივი სინამდვილისაგან იძენს. თვით ღვთაებრივი სინამდვილე უშაღლეს ღირებულებად რჩება. რენესანსის ეპოქის წარმომადგენლებს შორის, განსაკუთრებით ამ ეპოქის ადრინდელ ეტაპზე, არავის ეპარებოდა ექვი, როგორც სამართლიანადაა შენიშნული მეცნიერებაში, რომ „უშაღლესი სრულყოფილება მიმდინარეობს ღმერთისაგან“⁴⁸. სამყაროს სრულყოფილება განსაზღვრულია, ნეოპლატონიზმის კატეგორიებით რომ ვთქვათ. სამყაროს ღვთაებრივი წარმომავლობით და სამყაროს „მონაწილეობით“ ღვთაებრივ სრულყოფილებაში.

ანალოგიური ვითარებაა რუსთაველთან.

ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულების აღიარება და მისი ესთეტიკური განცდა იმდენად ძლიერია „ვეფხისტყაოსანში“, რომ რუსთაველოლოგიაში გავრცელებული შეხედულებით ეს სინამდვილე „ტურფა საბაღნაროს“ წარმოადგენს. მაგრამ შეუძლებელია იმის ჭარყოფა, რომ რუსთაველთან უშაღლეს სრულყოფილებას და ღირებულებას ზეციური სამყარო წარმოადგენს. ამის დადამტურებაა პოემაში ადამიანების სულებზე „შერთვა“ უშაღლეს „სულთა სირასთან“, შეხედულებანი სიყვარულზე. როგორც ამდღებზე საშუალებაზე („სიყვარული ადგამაღლებს“), პროლოგში გამოთქმული შეხედულებანი პოეტურად „შექებულ“ სიყვარულზე და სხე.

ნათელი გახდა ისიც, რომ ნეოპლატონიზმი მნიშვნელოვან პანთეისტურ იდეებს შეიცავს და, როგორც შუა საუკუნეებს პანთეისტურ-

⁴⁶ Л. Фейербах. Избран. филос. произв. I. 1955, с. 257. ხაზი ჩემა. შ. ხ.

⁴⁷ R. Falkenberg, Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig. 1913, s. 10.

⁴⁸ К. Гильберт и Г. Кун, История эстетики, 1960, с. 186.

რი კონცეფციების. შემდეგ ნიკოლაუს კუზანელის და ჭორდანო ბრუნოს პანთეიზმის წყაროს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს⁴⁹.

ა. საკითხთან დაკავშირებით, სხვა მრავალ მეცნიერთა შორის, უნდა დავასახელოთ დიდი ფილოსოფოსი და ფილოსოფიის ისტორიკოსი პეველი, რომელიც ნეოპლატონიზმს პანთეისტურ მოძღვრებად თვლიდა. პანთეიზმში, მისი სიტყვით, „საყოველთაო საფუძველი, საყოველთაო სუბსტანცია... ხდება დაბოლოებული და ამით ეშვება დაბლა“. ასეთი მოძღვრებაა სამყაროს წარმოქმნის „ემანაციური წესი“, ნეოპლატონიზმი, სადაც საყოველთაო, ანუ ღმერთი „უღრეს თავის თავს საზღვარს“, ხდება დაბოლოებული, საწყისისაგან განსხვავებული და უღარეის⁵⁰.

ე. ცელური ნეოპლატონიზმის ძირითად მიზანს ხედავს ცდაში — გამოიყვანოს „დაბოლოებულ ნივთთა მთელი ერთობლიობა“ პირველი არსებისაგან, რომელიც განუსაზღვრელია და შეუცნობადი⁵¹. საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა ნეოპლატონიზმში ნიშნავდა, ცელურის სიტყვით. პლატონური სკოლის მორიგეებას სტოიკურ მონიზმთან და შესაძლებელი იყო „დინამიკური პანთეიზმის“ მეშვეობით.

ვ. ვინდელბანდის შეხედულებით. პლოტინთან ნათლად ჩანს ღვთაების მონისტური მიზეზობრიობის მორიგეება ცალკეული ნივთების არასრულყოფილების ფაქტთან. რაც, მისივე სიტყვით, ნიშნავდა რელეგიური ტრანსცენდენტობის პრინციპის მორიგეებას სტოიკურ პანთეიზმთან. პლოტინის „დინამიკური პანთეიზმი“ ამგვარად ავსებს (ergänzt) აბსტრაქტულ მონოთეიზმს⁵².

შეხედულება ნეოპლატონიზმზე, როგორც პანთეისტური იდეების შემცველ მოძღვრებაზე მრავალმა მეკლევარმა გაიზიარა. მრავალი მეკლევარი პანთეიზმს ხედავს ქრისტიანობის ადრინდელ პერიოდში გამოთქმულ შეხედულებებში, რომლებიც ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა იყო გამოთქმული⁵³. მეკლევართა ნაწილი პანთეიზმისაკენ გადახრას ხედავს „ბაძვის“ ისეთი გაგების ზღმთხვევაშიც. როდესაც შეხედულება მთლიანად რჩება კრეაციონიზმის ფარგლებში⁵⁴.

⁴⁹ იხ. ჩვენი ჭორდანო ბრუნოს ფილოსოფიური წყაროების საკითხისათვის, „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 3. 1984. გვ. 20—23.

⁵⁰ Hegel. Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie. II, 1971. S. 462.

⁵¹ Ed. Zeller, Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Leipzig, 1908, S. 312.

⁵² W. Windelband, Geschichte der alten Philosophie. 1893, S. 220.

⁵³ Э. Гетч. Эллинизм и христианство. «Всеобщая история культуры», т. VI, с. 115. Срав. А Гарнак. История догматов, там же, с. 320—321.

⁵⁴ К. Гильберт и Г. Кун, История эстетики, 1960, с. 166.

ემანატიზმის და პანთეისტური მოძღვრებად მიიჩნია არეოპაგიტული მოძღვრება მკვლევართა მნიშვნელოვან ნაწილს — ბაუმგარტენ-კრუზიუსს, ენგელჰარტს, ზიბერტს, ნემეიერს, ა. პარნაკს, ჰ. მიულერს და სხვ.⁵⁵ მკვლევართა ნაწილი უარყოფს არეოპაგიტული მოძღვრების პანთეიზმს⁵⁶, ნაწილი, მიუხედავად ტენდენციისა არ გაიზიაროს ამ მოძღვრების პანთეიზმი, აღიარებს მასში მნიშვნელოვანი იდეების პანთეისტურ ხასიათს⁵⁷.

არეოპაგიტული მოძღვრება დიდი ყურადღებით სარგებლობდა შუა საუკუნეების პირობებშიც და რენესანსის ეპოქაშიც. ამდროინდნვეა ცნობილი მისი არსებითად განსხვავებული გაგება. ერთი მხრივ არეოპაგიტიკა წარმოადგენდა ერთგუნას (IX ს.), მაისტერ ეკპარტის (XVIII—XVI ს.), ნიკოლაუს კუზანელის (XV ს.) პანთეიზმის წყაროს, მეორეს მხრივ — მაქსიმე კონფესორი (VII), იოანე დამასკელი (VIII ს.) და თომა აქვინელი (XVIII ს.) ცდილობდნენ გაეგოთ ეს მოძღვრება, როგორც ორთოდოქსალური და დოგმატიკური. ამგვარი პოზიციითაა გამოწვეული, რომ მაქსიმე კონფესორსა და თომა აქვინელს არსებითი ცვლილება შეაქვთ არეოპაგიტული მოძღვრების ისეთ საკითხში, როგორცაა ღწერთს მიმართება სამყაროსადმი. კერძოდ, — არის ეს მიმართება ემანატიზმზე დამყარებული და აუცილებელი, თუ თავისუფალი შემოქმედებითი აქტი?

როგორც იქვეა, არეოპაგიტული მოძღვრების პანთეიზმს უარყოფს ვლ. ლოსკიც. მისი სიტყვით „განცხადებები დიონისეს „პანთეიზმზე“ და „ემანატიზმზე“ ვაუგებრობაზეა დამყარებული“. ეს გაუგებრობები, რუსი მეცნიერის სიტყვით, საერთოდ დამახასიათებელია „დაწავლეთის ღვთისმეტყველებისათვის“. ჰ. კოხი და ჰ. მიულერი „გადაქარბებულ შეფასებას“ აძლევენ ნეოპლატონიზმის გაგენას ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაზე. ასეთი აზრისაა ავტორი ზიბერტის შესახებ, რომელიც „легкомысленно (?!) Ш. с.) приписывает Дионисию „dynamische Pantheismus“, повторяя выражение Zeller-a справедливо отнесенное к системе Плотина“⁵⁸.

⁵⁵ ერტლ:დ საკითხი იხ. Heinrich Weertz. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Kbeln, 1908.

⁵⁶ Вл. Лосский. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, Сборник статей по археологии..., III, Прага, 1929. См. также статью Архимандрита Кириана (Керна), в книге Пс-Дионисий Ареопагит, О божественных именах, Буэнос-Айрес, 1957, а также Эйкалович, Положительное и отрицательное богословие. в той же книге.

⁵⁷ Н. Weertz, მით. თხზ., გვ. 27.

⁵⁸ იხ. ე. ლოსკის მით. სტატია, გვ. 137.

პანთეიზმის ცნება ჩვენს მეცნიერებაში არ არის დაზუსტებული. ჩვენ ვცადეთ გაგვეჩვენოთ ამ ცნების შინაარსი იმ კამათთან დაკავშირებით. როგორც რუსთველოლოგიაში წამოიჭრა. რუსთველოლოგიაში გამოთქმული ერთ-ერთი შეხედულების მიხედვით — პანთეიზმთან შეუთავსებელია ღმერთისა და „სოფლის“ ისეთი დაპირისპირება. როგორცაც „ვეფხისტყაოსანში“ ეხედავთ.

შეხედულება, თითქოს პანთეიზმი შლიდეს წინააღმდეგობას ღმერთსა და სამყაროს შორის. სრულყოფილსა და ნაკლოვანს. ეთილსა და ბორბლს შორის. ცნობილია საერთოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში, მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ ასეთი გაგება არის ფრ. პაულსენის სიტყვით „ein Missverständnis“, რადგან „პანთეისტური წარმოდგენასამყაროზე სრულიადაც არ ევადიძლებს ვალიაროთ სრულყოფილად და ღმერთებრივად ყოველივე ის, რაც სამყაროში ხდება“⁵⁹.

თვით ცნების გარკვევამდე შევვხვით. ამ თვალსაზრისით. მოახროვნებეს, რომელთა პანთეიზმი ექვს არ იწვევს.

„ჩვენ ვუწოდებთ ღმერთს პირველ საწყისს, — წერს ჯორდანო ბრუნო. — რამდენადაც ყოველი ნივთი მასზე და ბ ლ ა ა. ნივთთა სამყარო მიმდინარეობს გარკვეული წესწყობის თანახმად დროში, თითოეული ნივთის „ბუნების, ხანგრძლივობის და ღირსების შესაბამისად“. ღმერთი პირველი მიზეზი იმიტომაა, რომ ყოველი ნივთი სამყაროში „გ ა ნ ს ხ ვ ა ე ბ უ ლ ი ა მ ი ს გ ა ნ, როგორც მოქმედება შემოქმედისაგან, წარმოებულ ნივთი მწერლობისაგან“⁶⁰. ნივთები ჯანლაგებულნი არიან რანგობრივად, მათი „უმჯობესობრა“ და „უღარესობის“ მიხედვით.

ბრუნო გარკვევით წერს სიკვდილზე, წარმავლობაზე (მოსპობაზე), ბიწიერებასა და სიმახინჯეზე სამყაროში. მაგრამ ამას თავისი ახსნა აქვს და აქაც არსებითი მსგავსებაა ერთი მხრივ ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგეტიკას და, მეორე მხრივ, ბრუნოს შეხედულებებს შორის.

უნივერსალში აბსოლუტური განხორციელებაა, რომელშიც შესაძლებლობა (პოტენცია) და სინამდვილე (აქტი) ერთმანეთს ემთხვევა, და „თავის ყოფიერებაში ყველა დაპირისპირებულთ ერთიანობასა და თანხმობაში მოიცავს“. ამაშია მისი სრულყოფილება. ცალკეულ ნივთებში სინამდვილე არასოდეს არ ემთხვევა შესაძლებლობას; ცალკეული ნივთი, როგორც ქმნადობასა და მოძრაობაში მყოფი. ყოველთვის

⁵⁹ Fr. Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 1923. S. 287. ვრცლად იხ. ჩენი, რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხები. 1981. გვ. 146 და შემდეგ.

⁶⁰ Д ж р д а н о Б р у н о, Диалог, 1949. с. 201 (ხაზგასმა ჩემია, წ. ს.)

ნაკლოვანია და არასოდეს „არ არის ის, რაც შეიძლება იყოს“; ის მხოლოდ მიისწრაფვის სრულყოფისაკენ, „მიისწრაფვის იქეთ, რაც შეიძლება იყოს“.

უნივერსუმსა და ინდივიდუმს შორის დაპირისპირება ვლინდება ნივთებში მეტ-ნაკლებად, მათი გრადაციის შესაბამისად. ამ თვალსაზრისით განხილული სიკვდილი, სიმახინჯე და მისთ. არის მხოლოდ „ნაკლოვანება და უძლეულება“. აქაც, როგორც შემდეგ თავში დავინახავთ, ნეობლატონიზმის გავლენა ექვს გარეშეა⁶¹.

მოსალოდნელი იყო, რომ წინააღმდეგობა ღმერთსა და სამყაროს შორის დაძლეული იქნებოდა სპინოზასთან, ცნობილი დებულებით Deus sive natura. მრავალ მკვლევარს პანთეიზმის არსება ამ დებულების მიხედვით ესმის. მაგრამ როგორი თვალსაზრისითაც არ უნდა იქნეს ცანხილული სპინოზას მოძღვრება და ციტირებული დებულება ღმერთისა და ბუნების იგივეობაზე; გავიგებთ ამ იგივეობას მატერიალისტურად თუ იდეალისტურად (როგორც აკოსმიზმს). წინააღმდეგობა ღმერთსა და სამყაროს შორის დაუძლეველი რჩება: „ის, რაც სპინოზამ ღმერთს შიაწერა, ბუნებაში არ მართლდება, იმის მიუხედავად, რომ ღმერთი ბუნებასთანაა გაიგივებული, ხოლო ის, რაც ბუნებას (სამყაროს) ახასიათებს, ღმერთს არ მიეწერება“⁶².

ყოველივე თქმულის შემდეგ, ვფიქრობთ, შეიძლება ითქვას, რომ პანთეიზმი არ ნ ი შ ნ ა ე ს ს ა წ ყ ი ს ის ა და ს ა მ ყ ა რ ო ს ი გ ი ვ ე ო ბ ა ს. მათი გაიგივება ვერ ხერხდება ფაქტობრივად და არ შეიძლება მისი ცნების აუცილებელ ნიშანს წარმოადგენდეს. მეტის თქმაც შეიძლება: ღმერთისა და სამყაროს იგივეობის პირობის ქვეშ მოძღვრება საბოლოოდ დაიყვანება ან მატერიალიზმზე, ან იდეალიზმზე და პანთეიზმის ცნება ზედმეტი ხდება, როგორც ფილოსოფიურ-ისტორიული შემეცნების კატეგორია.

შიტომ, ვფიქრობთ, რომ განსაზღვრებაში — პანთეიზმი არის „ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც აერთიანებს ღმერთსა და სამყაროს. ხოლო ზოგჯერ აიგივეებს მათ“⁶³, — მთავარ, განმსაზღვრელ ნიშანს მათი ერთიანობის იდეა შეადგენს. „სინამდვილე — პანთეიზმის მიზნდევით — არის ერთიანი არსება“; სადაც ცალკეულ ნივთებს

⁶¹ იქვე, გვ. 243, შტრ. გვ. 273, 275. იხ. ჩვენი, ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიური წყაროების საკითხისათვის, „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 3, 1984, გვ. 20—33.

⁶² კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1969, გვ. 204.

⁶³ ფიჭ. 4, 1967, c. 206.

არა აქვთ აბსოლუტური დამოუკიდებლობა და „თავისი ყოფიერება და არსება აქვთ ყოვლადერთიანობაში“⁶⁴

საწყისისა და სამყაროს ერთიანობიდან გამომდინარეობს მეორე წინააღმდეგობა — საამთავროს გაღვთაებრიობა. ამგვარად გაგებული პანთეიზმი იძლევა თავისებურ პასუხს საწყისისა და სამყაროს ერთიანობაზეც და მათ შორის წინააღმდეგობაზეც.

ანალოგიურად სრულყოფილის მიმართებისა ნაკლოვან სამყაროსთან წყდება საკითხი სიკეთის ბოროტებასთან მიმართების შესახებ. და საყურადღებოა, რომ სავსებით ერთნაირად — ნეოპლატონიზმსა. არეოპაგიტულ მოძღვრებასა, პეტრიწთან, რუსთაველის პოემასა და ჯორდანო ბრუნოსთან: ბოროტებას სუბსტანციური არსებობა არა აქვს და წარმოადგენს მხოლოდ ბოროტების კლებას.

საწყისისა და სამყაროს მიმართების რთული საკითხის გადაწყვეტაში პლოტინთან და პროკლესთან მეტი გარკვეულობა შეიტანა ედ. ცელერმა, როდესაც მათი მოძღვრება განსაზღვრა, როგორც დინამიური პანთეიზმი⁶⁵. ეს განსაზღვრება, რომელიც მრავალმა მკვლევარმა გაიზიარა, იძლევა ნეოპლატონიზმის ძირითადი თავისებურებებს და ერთი შეხედვით მოურიგებელი წინააღმდეგობის ახსნის შესაძლებლობას; თავისებურების, რომელიც გასდევს ამ მოძღვრებას ანტიკური ნეოპლატონიზმიდან შუა საუკუნეების ნეოპლატონიზმამდე.

როგორც ცნობილია, ნეოპლატონიკოსები ცდილობენ სისტემა ისე ააგონ. რომ, ერთი მხრივ, შეინარჩუნონ პირველი საწყისის აბსოლუტურობა და შეუბღალველობა, მისი სრულყოფილება და ტრანსცენდენტობა არსისა და სამყაროს მიმართ. მეორე მხრივ, მოიაზრონ სამყაროს წარმოშობა, როგორც მისი შედეგი, როგორც მისგან გამომდინარე არსი, რომელიც, როგორც ალ. ლოსევი შენიშნავს, წარმოვედგება იგევე ღმერთად, „ოღონდ მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე“⁶⁶. ცელერის გაგებით პირველი საწყისის ემანაცია სამყაროში და არსის წარმოქმნა, მისი ძალის გამომდინარეობაა. სრულყოფილების. სიკეთის, მშვენიერების და ა. შ. კლება არსის საფეხურებზე თვით საწყისის კლება კი არ არის, მისი ძალის კლებაა.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ, ცელერის აზრით, კანონზომიერია ნეოპლატონიზმის მიხედვით არა მხოლოდ არსის მონაწილეობა პირ-

⁶⁴ Фр. Паульсен, Введение в философию. 1914. с. 247. подчеркнуто автором.

⁶⁵ Ed. Zeller. Die Philosophie der Griechen, T. 3. Abl. 2, Leipzig, 1881, S. 362.

⁶⁶ Ф. Э. 4, 1967. с. 46.

ველ საწყისში, არამედ პირველი საწყისის მონაწილეობაც მაშინ; მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ სამყაროში საწყისის ძალა მონაწილეობს და ამ გაგებითაა სამყაროს იმანენტური⁶⁷. ეს გასაგებესა ხდის იმ შედარებების აზრსაც, რომელსაც ნეოპლატონიკოსები მიმართავენ: ემანაციის დროს სუსტდება და კლებულობს არა მზე (პირველსაწყისის ხილული სახე), როგორც სინათლისა და არსებობის წყარო, სუსტდება მისი სხივის ძალა. თესლში იმყოფება არა რეალური მცენარე, არამედ მისი ძალა. მისი პოტენცია (δύναμις)⁶⁸

⁶⁷ Zeller, ციტ. თხზ., გვ. 788.

⁶⁸ იქვე, გვ. 551.

ნეოპლატონიზმი, მისი ძირითადი იდეები და თავისებურებანი

ნეოპლატონიზმი ანტიკურ სამყაროს ეკუთვნის. წარმოადგენს ბერძნული ფილოსოფიის განვითარების უკანასკნელ მნიშვნელოვან მოძღვრებას, რომელმაც დიდი და ხანგრძლივი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების აზროვნებაზე. პირველი მნიშვნელოვანი მოძღვრება, რომელიც ნეოპლატონიზმის გავლენით ჩამოყალიბდა, არეოპაგიტული მოძღვრებაა, რომელსაც ისტორიული ტრადიცია დიონისე არეოპაგელს მიაწერდა, ნამდვილად მისი აღმოცენება V ს-ის მეორე ნახევარს განეკუთვნება. სანამ ნეოპლატონიზმი ცნობილი გახდებოდა დასავლეთისათვის, ეს ანტიკური ფილოსოფიური მიმდინარეობა მასზე გავლენას არეოპაგიტული გადამუშევების სახით ახდენდა. თვით არეოპაგიტის იდეურ წყაროს ანტიკური ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა, რომელიც იყო ფსევდო-დიონისეს სააზროვნო (ლოგიკური) წანამძღვარიც და ისტორიული წინამორბედიც. არეოპაგიტის ავტორის ინტერესი და ყურადღება უშუალოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმისადმი იყო მიმართული, მისი ფილოსოფიური შეხედულებანი — ანტიკური ნეოპლატონიზმით განსაზღვრული.

საქართველოში, როგორც ერთ-ერთ უძველეს ქრისტიანულ ქვეყანაში, არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ უფრო ადრე ვიიპყრო ყურადღება — XI ს-ის მეორე ნახევარში არეოპაგიტული კორპუსი მთლიანად იყო თარგმნილი უფრემ მცირეს მიერ.

რამდენიმე ათეული წლის მანძილზე ქართველებსათვის პროკლეს მთავარი თხზულებაც გახდა ცნობილი, რომლის საფუძველზეც იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური მოძღვრება ჩამოყალიბდა. ფსევდო-დიონისეს შეხედულებანი, იოანე პეტრიწის მოძღვრება და რუსთაველის პოემაში ასახული ფილოსოფიური იდეები შეადგენენ მიმდინარეობას, რომელიც დღეს აღიარებული „ქართული ნეოპლატონიზმი“ სახელწოდებით არის ცნობილი.

ნეოპლატონიზმი თავისი პირვანდელი სახით ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრებაა, მაგრამ პრობები, რომლებშიც ის შეიქმნა, მნიშვნელოვნადაა განსხვავებული კლასიკური საბერძნეთის პრობე-

ბისავან. ესაა ანტიკური კულტურის დაქვეითებისა და ისტორიული წარმავლობის გზაზე დგომის, ახალი საზოგადოების და შესატყვისი კულტურის აღმავლობის ხანა. ნეოპლატონიზმი ანტიკურობის უკანასკნელი გაელევა იყო, ახალ საზოგადოებას უკვე ჰქონდა შემუშავებული ახალი, საკუთარი იდეოლოგიისა და რელიგიის, მონოთეიზმის ძირითადი დოგმები.

ნეოპლატონიზმის პირველი მნიშვნელოვანი წარმომადგენელი და ფაქტობრივ ფუძემდებელი პლოტინი (205—270) დაიბადა ეგვიპტეში; ფილოსოფიას სწავლობდა ალექსანდრიაში, მოღვაწეობდა რომში, სადაც მეთაურობდა საკუთარ სკოლას.

ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი მნიშვნელოვანი მოაზროვნეა პროკლე (410—485), ათენის სკოლის მეთაური, ნეოპლატონიზმის დამამთავრებელი და სისტემატიზატორი. დაიბადა კონსტანტინოპოლში, თავისი ცხოვრების უდიდესი ნაწილი გაატარა და გარდაიცვალა ათენში. „პლოტინის შემდეგ ის ყველაზე მსხვილი ფიგურაა მთელ ოთხსაუკუნოვან ნეოპლატონიზმში“, რომელსაც პლოტინთან შედარებით უპირატესობა აქვს გონების უდიდესი ანალიტიკური ძალით, ინტერესთა მრავალფეროვნებით, განყენებული ლოგიკური საგნის სკრუპულუზური განხილვის ოსტატობით და მკაფიო ფილოსოფიური ენით¹. პროკლე აღიარებულია საერთოდ ანტიკურობისა და შუა საუკუნეებში აზროვნების „შესაერთებელ რგოლად“²; პროკლესადმი „განსაკუთრებული ინტერესის დამადასტურებელია ბაქართელოში ის ფაქტი, რომ მისი თხზულების პეტრიწისეული თარგმანი ითვლება ყველაზე უფრო ადრეულად ჩვენამდე მოღწეულ სხვა თარგმანებს შორის“³.

1.

ნეოპლატონიზმის ძირითად ცნებას, სისტემის საფუძველს „ერთი“ (ერთიანი) შეადგენს. „პირველი ერთიანი“ არის საყოველთაო მიზეზი, სწყისი და საფუძველი მთელი არსისა, რომელიც სწორედ როგორც ერთიანი ანიჭებს ყოველივეს არსებობას. ყოველი არსება, ისეთიც, რომელიც განეკუთვნება ჰუმარითი არსებობის სფეროს, და ისეთიც, რომელიც შედარებით არსებულად უნდა ჩაითვალოს, „არსებობს მხოლოდ იმის გამო, რომ აქვს ერთიანობა“ (ენ., VI, 9, 1). „თუ

¹ А. Ф. Лосев, см. Прокл. Первоосновы теологии, Тб., 1972, с. 119.

² Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. T. 3. Abl. 2, 1903, S. 788.

³ Proclus. The elements of theology, გამოცემა E. R. Dodds-ისა, Oxford, 1963, გვ. 41—42.

ნოეთი, რომელიც არ უნდა იყოს. კარგავს ერთიანობას, მასთან ერთად კარგავს არსებობასაც“ (იქვე). ერთიანობაა მიზეზი არსის მთლიანობისა, კანონზომიერებისა, მოწესრიგებულობისა. ის რომ არსი წარმოგვიდგება, როგორც მოწესრიგებული და არა ქაოსი, ამისი საფუძველია პირველსაწყისი, როგორც ერთიანი, „ერთიანობის გარეშე“ — არსი იქნებოდა განცალკევებული (გათიშული). გაფანტული, დაქსაქსული, შემთხვევითობის ანაზრად მიტოვებული „სრული ქაოსი“ (V, 3, 12).

სიახლე, რომელიც შეაქვს ნეოპლატონიზმს ანტიკურ ფილოსოფიაში, პირველსაწყისის თავისებურ გაგებაში მდგომარეობს. ანტიკური ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, სადაც საწყისი (სამყაროსთან ერთად) გარკვეულობისა და, შესატყვისად, შეცნობადობის ფარგლებშია მოქცეული, ნეოპლატონიზმში საწყისი არსებობისა და შემეცნებადობის საზღვრის იქითაა გატანილი. როგორც ედ. ცელერი შენიშნავს, „მისწრაფება, მიმართული შეგნებული აზროვნების საზღვრის იქით გასვლისა, საერთოდ „უცხო იყო ბერძნული ფილოსოფიისათვის“⁴. ეს აზრი პირველად აქ ფილონ ალექსანდრიელმა (დაახლ. 25 წ. ჩვ. წ-მდე — 50 წ. ჩვ. წ-ის) შემოიტანა და საჭირო იყო კიდევ ორი საუკუნე, რომ ბერძნულ ფილოსოფიას მიეღო.

პირველსაწყისის ამგვარი გაგება განსაზღვრავს ნეოპლატონიზმის თავისებურებას, სირთულეს და საწყისის წვდომის ახალი გზების ძიების აუცილებლობას.

პირველერთიანი ნეოპლატონიზმში მოაზრებულია, როგორც აბსოლუტური სისრულე, რომელიც მთელ არსს თავისში მოიცავს. და „ყოველივე მარად მასში არსებობს“ (V, 5, 9). მაგრამ შეიცავს ისეთი სიჭარბით, ზესიჭარბით და უსასრულო ფორმით, რომელიც მოკლებულია გარკვეულობას და ამის გამო მისი წვდომა რაციონალური ცოდნის შესაძლებლობებს აღემატება. მისი სრულყოფილება „ვერ ეტევა“ ადამიანის ცნობიერებაში და წარმოგვიდგება, როგორც „საკვირველი (საოცარი), მიუწვდომელი, რაზედაც იმის თქმაც არ შეიძლება, რომ ის არის, არსებობს“ (VI, 9,5). მისი პრედიკაცია საერთოდ შეუძლებელია, რადგან ეს „პირველერთიანის უკიდევანი არსებობის“ შემოსაზღვრა იქნებოდა. პირველსაწყისი აღემატება თვით სუბსტანციას, არსებას, დგას ყოველივე არსებულზე მაღლა, თვით გონზე. მაღლაც კი (V, 3, 13).

როგორც აბსოლუტური, საზღვრებში დაუტეველი სავსეობა, პირველერთიანი არა მხოლოდ განსხვავდება სამყაროსაგან, არამედ უპირისპირდება მას და დაპირისპირება ნეოპლატონიზმში ფილოსოფიის ძირითადი კითხვის დაყენებისთანავე იჩენს თავს. საწყისისა

⁴ Эд. Целлер, Очерк истории греческой философии, 1912, с. 229

და სამყაროს შიშობა აქ დაპირისპირებულთა შიშობაა—როგორც ერთი საწყისი მიემართება—სიშობავეს, როგორც აბსოლუტურად სრული — ნაკლოვანს, დაუბლოვებელი — დაბლოვებულს, ზე-არსი — არსს, გაურკვეველი — გარკვეულს.

რამდენადაც პრედიკაცია საერთოდ არსებულს ემყარება და ყოველი პრედიკატი გარკვეული არაიდან არის აღებული, პირველი საწყისს პრედიკაცია საერთოდ შეუძლებელია. მაგრამ თუ ადამიანი მაინც ახდენს მის პრედიკაციას, ამით „გამოხატავს არა იმას, რაც ის არის, არამედ იმას, რაც ის არ არის“ (V, 3, 13).

ამითაა განსაზღვრული ნეოპლატონიზმში გამოყენებული აპოფატრიკური (უარყოფის) მეთოდის აუცილებლობა.

ამ მეთოდის ონტოლოგიური საფუძველია დებულება—„პირველ-ერთიანი არაა არსად და არაფერში“ (V, 5, 8), ლოგიკური ექსნეცეცია, დაპირისპირება საწყისსა და სამყაროს შორის. პირველსაწყისის მოაზრება უნდა წარმოებდეს არა პრედიკატების მიწერით, არამედ მათი უარყოფის გზით: „ვისაც სურს თავი დააღწიოს ცთომილებას და არ მიაწეროს მას [პირველ საწყისს] რაიმე შეუფერებელი“, უკეთ მოიქცევა, თუ პირველერთიანის მოაზრების მიზნით მიმართავს არა ჰოყოფას, არამედ უარყოფას (V, 5, 12). ამით პირველი საწყისი დარჩება, როგორც არსს, და არაფერი იქნება მეტანილი მის შინაარსში. რაც მას არ ეკუთვნის. აპოფატრიკა, ამ მოძღვრების მიხედვით, უფრო მეტად აახლოებს ცოდნას მიზანთან და ადასტურებს პირველი საწყისის სრულყოფილებას.

თანმიმდევრულად გამოყენებული აპოფატრიკური მეთოდი მიდის დასკვნამდე, რომ პირველსაწყისს არავითარი პრედიკატი არ შეიძლება მიეწეროს და, როგორც ვნახეთ, თვით არსებობის პრედიკატიც კი.

პირველერთიანის არსებობისა და შეცნობადობის საზღვრის იქით გატანამ, რაც, როგორც ითქვა, კლასიკური ხანის ბერძნული ფილოსოფიისათვის უცხო შეხედულება იყო, ნეოპლატონიზმი მისი წვდომის ახალი გზების ძიებისაკენ წარმოათა, გამოსავალი მისტიკურ ექსტაზში, პირველსაწყისის მისტიკურ წვდომაში დაიხსანა. მისტიკუ-

3 ნეოპლატონიზმის შეხედულება, რომ პირველი საწყისი არ ეტევა დისკურსიული აზროვნების ჩარჩოებში და არ შეიძლება მისი შეცნობა ამ გზით, გაიზიარა ახალი დროის ფილოსოფიამაც. ნიკოლაუს კუზანელის კერება (visio, intuitio). ჯორდანო ბრუნოსა და სპინოზას ინტელექტუალური კერება, როგორც დისკურსიული აზროვნებისაგან განსხვავებული და მასზე ამაღლებული უნარი წვდომისა, ანალოგიურია მისტიკური ექსტაზისა ნეოპლატონიზმში. განსხვავება იმაშია, რომ დასახელებულ მოაზროვნებებთან ეს ცნება თანდათან თავისუფლდება მისტიკური ელფერისაგან.

რი ნაკადის შემოტანა ფილოსოფიაში, ერთი მხრივ, ეპოქის სულიერი ატმოსფეროთი იყო ნაკარნახევი, მეორეს მხრივ, ახალი პრობლემის სირთულით, რომლის გადაწყვეტა შეუძლებელი იყო რაციონალური შემეცნების ტრადიციული წესებით და ახალ მიდგომას საჭიროებდა.

ნეოპლატონიზმის გაგება შეუძლებელია იმ გარემოების გაუთვალისწინებლად. რომ საწყისა და სამყაროს შორის მიმართება გული-სხმობს არა მხოლოდ დაპირისპირებას, არამედ კავშირს, ერთიანობას. და წსგავსებას, პირველსაწყისი აჩსზე ზე-აღსარებულია, მაგრამ ის ნეოპლატონიზმის მიხედვით არის პირველი მიზეზი. ამ მიმართებას იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს მოძღვრებისათვის, რომ იქვე, სადაც პლოტინი პირველერთიანის ანთატიკურ დახასიათებას იძლევა. წერს: „ამიტომ არც ჩვენ მივაწერთ ღმერთს არაფერს იმ ნიეთთა სფეროდან. რომლებიც მის შემდეგ არიან და მასზე დაბლა დგანან, ვიცინით რა მხოლოდ, რომ ის არ ია მიზეზი ყოველივესი“ (V, 5, 13).

ეს ნიშნავს, რომ დაპირისპირებასთან ერთად პირველსაწყისსა და აჩსს შორის პოსტულირებულია ნეოპლატონიზმში მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი მათ შორის. მოძღვრების ამ ნაწილში ნეოპლატონიზმი მყარი ანტიკური ტრადიციის საფუძველზე დგას — არაასაგან არაფერი წარმოიქმნება და წარმოქმნილს თავისი მიზეზი უნდა ჰქონდეს. როგორც პროკლეს შეხედულებათა განხილვის დროს დავინახავთ (ეს ეს საკითხი უფრო დეტალურად აქვს დამუშავებული), ეს კავშირი განვითარების ტრიალულ ფორმულაზეა დამყარებული: შედეგის არსებობაზე მიზეზში, მის გამომდინარეობაზე (πρῆξις) და უკუ-დაბრუნებაზე.

მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ასეთი გაგების მიხედვით „ყოველივე არსებობს“, პირველერთიანში ის, თავის მხრივ, ყოველივეშია და, ამგვარად, საწყისა და სამყაროს შორის მსგავსების მიმართება ონტოლოგიურად დასაბუთებული მიმართებაა. ამიტომ, რომ ნეოპლატონიზმი. ახალი რელიგიის (მონოთეიზმის) საფუძველზე აღმოცენებული ცალკეული მოძღვრებისაგან განსხვავებით⁶, არ იზღუდება მხოლოდ ანთატიკური მეთოდით და პირველი საწყისი შეცნობადობის სფეროში შემოაქვს. აქ უკვე კატაფატიკური (პოყოფის) მეთოდი მოქმედებს.

პირველერთიანის აბსოლუტური სისრულე გარკვეულია პლოტინთან არისტოტელეს კატეგორიების (შესაძლებლობისა და სინამდვილის) ბეშეობით. პირველსაწყისში „აქტუალობა არაფრით განსხვავ-

⁶ В. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита Сборник статей по археологии и византиноведению... III. Прага, 1929, с. 123.

დება პოტენციალურისაგან“; „მისთვის არსებობა ნიშნავს იმავე მოქმედებას“; „ღმერთი თავის ენერჯიასთან ერთად არის ერთბაშად ის, რაც არის“ (VI, 8, 20). ციტირებული დებულებების აზრი შემდეგია; პირველი ზაწყისი არის აბსოლუტურად განხორციელებული შესაძლებლობა; ის არის ის, რაც არის და, რაც შეიძლება საერთოდ იყოს⁷. ამაშია მისი სრულყოფილება, დაუბოლოებლობა. ამავე საფუძველზეა გადაჭრილი პლოტინთან ურთულესი საკითხი — პირველსაწყისიდან სამყაროს წარმოქმნისა.

რამდენადაც „პირველერთიანი არის აბსოლუტურად სრულყოფილი“, აბსოლუტური ზავსეობა, რომელსაც არაფერი აკლია და, პირიქით. ზე-ჰარბადაა ავსებული ყოველივეთი, ის თითქოს გადმოდის ნაპირებიდან“; მისგან ზე-ჰარბი საქსეობის გამო წარმოქმნილი, სხვა და ვანახვავებული არის „ყოველი არსი (ყოველივე არსებული“ (V, 3, 15). ჰეგელის სიტყვით — „რადგან ის [პირველი ზაწყისი] სრულყოფილია თავის თავში, არის ყოველგვარი ნაკლის გარეშე, ის გადმოიღვრება ნაპირებიდან, და ეს გადმოღვრილი (გადმონალგარი. überflüss) სიჰარბე არის წარმოქმნილი“⁸.

ნეოპლატონიზმი ზშირად მიმართავს საკუთარი შეხედულებების ნათელსაყოფად ანალოგიას მზესთან, ნათელთან, გამოსხივებასთან. აბსოლუტურად ერთიანისაგან შეიძლება წარმოიქმნას არსი იმგვარად,

7 ნიკოლაუს კუზანელი (1401—1464), რომელიც ნეოპლატონიზმის და არეოპაგიტის ძლიერ გავლენას განიცდიდა, ამ დებულებას ასე აყალიბებს: „თვით აბსოლუტური შესაძლებლობა სხვა არაფერია მაქსიმუმში, თუ არა თვით მაქსიმუმი სინამდვილეში“ (Изв. филол. соч. 1937, გვ. 31.) „ზოლოდ ღმერთი არის ის, რადაც ყოფნა მას შეუძლია“; „ღმერთში პოტენცია და აქტი ერთი და იგივეა“, „ღმერთი არის აბსოლუტური პოტენცია და აქტი... ისაა ყოველი შესაძლებლობა არსებისა აქტის სახით“ (იქვე, გვ. 294).

ჰორდანო ბრუნოსთან (1548—1600), რომელიც აგრეთვე განიცდიდა ნეოპლატონიზმის ძლიერ გავლენას, ეს დებულება წარმოდგენილია ამგვარად: პირველსაწყისში „სინამდვილე და შესაძლებლობა ერთი და იგივეა“ (Диалог, 1949, გვ. 242); ის „არის ყოველივე ის, რაც არის და რაც შეიძლება იყოს ნებისმიერი სხვა ნივთი, რომელიც არის და შეიძლება იყოს“ (იქვე); ჰეგელი თავის ფილოსოფიის ისტორიაში იძლევა ამგვარივე გაგებას სპინოზას სუბსტანციისა, ზოლო პლოტინზე წერს: აქ „პირველი აბსოლუტური საფუძველი (Grundlage) არის... წმინდა არსი, უცვლელი, საფუძველი (Grund) და მიზეზი, რომლის შესაძლებლობა გამოყოფილი კი არაა მისი სინამდვილისაგან, არამედ არის აბსოლუტური სინამდვილე მასში (Vorlenungen über die Geschichte der Philosophie, II, 1971, S. 499).

8 პლოტინის აზრით, სიყვთე აზროვნებაზე უფრო მაღალი პრედიკატია, ის, როგორც „წმინდა, აბსოლუტური და თვითმკმარი“ არაფერის საჰიროებს, თვით აზროვნებასაც კი, პირიქით, სიყვთისაკენ სწრაფვა წარმოქმნის აზროვნებას, რამდენადაც აზროვნებას სურს სიყვთის იგივეობრივი იყოს“ (V, 6, 5).

„როგორც სინათლის წყაროსაგან წარმოიქმნება სინათლის პათელი სფერო“ (V, 3, 15).

პირველი საწყისის უმაღლესი განსაზღვრებაა სიკეთე (ჯიჯაძე), რომელიც ყველაზე მაღალი სრულყოფილების სფეროს განეკუთვნება და ყველაზე მეტად უახლოვდება პირველი საწყისის გაგებას და ყველაზე მეტად შეეფერება მის ბუნებას. რაღაც ხშირად ნეობლატონიკოსების დახასიათებით სიკეთე პირველი საწყისის რაიმე თვისება და ნიშანი კი არაა, თვით პირველი საწყისია.

შემდგომი მნიშვნელოვანი განსაზღვრება მშვენიერებაა (αἰσθησις), პირველ საწყისთან მიმართებაში ის „უპირველესია“, აბსოლუტურია, „მშვენიერებაა თავისში და თავის მეშვეობით“ (V, 9, 2), რომელიც არსის სფეროში, სიკეთის მსგავსად, არსის საფეხურთა შესაღწერის ფორმას ღებულობს.

საწყისის მოაზრება ნეობლატონიზმში, როგორც უმაღლესი არსისა, უმაღლესი სიკეთისა და უმაღლესი მშვენიერებისა, მნიშვნელოვნადაა დავალებული პლატონის შეხედულებით, რომელიც იდეათა ღისტიმის უმაღლეს იდეაში ამ სამივე „ნიშანს“ აერთიანებდა. სიკეთის იდეა პლატონთან არის უმაღლესი არსიც, სიკეთეც და მშვენიერებაც.

ჩვენთვის საყურადღებო ისაა, რომ ნეობლატონიზმში საწყისის ცნება სამ ანტიკურ აერთიანებს და მისი მიმართება სამყაროსადმი ნიშნავს მიმართებას ონტოლოგიურს, ეთიკურს და ესთეტიკურს. საწყისი სამივე მნიშვნელობითაა უმაღლესი ღირებულება, სამყარო სამივე მნიშვნელობით ღებულობს ღირებულებას პირველი საწყისისაგან.

2.

ნეობლატონიზმის მიხედვით, პირველი საწყისი, თავისთავად აბსოლუტური განხორციელება და აქტი, არსის (სამყაროს ჩათვლით) მიმართ შესაძლებლობაა, „ყველა ნივთების პოტენციაა“ (III, 8, 10). „მკაცრად რომ ვთქვათ“. — წერს პლოტინი, — პირველ საწყისში ყოველივე არსებული „ჩერ არ არის, მხოლოდ იქნება“ (V, 2, 1). ამ მნიშვნელობით არსებობს პირველი საწყისი ყოველივეში და ამ გაგებითაა ის, პირველი საწყისი. მაგრამ, წერს პლოტინი, პირველი საწყისი, როგორც პოტენცია — „არ უნდა წარმოვიდგინოთ მატერიის პოტენციალობის ანალოგიურად“. მატერიას სინამდვილედ გარედან მოქმედი ძალა აქცევს, მისი პოტენციალობა „პასიურ აღქმანდობაში“ შედგება. პრინციპულად განსხვავებულია პირველი ერთიანი. მისი პოტენცია „შემოქმედებითი პოტენციაა“ (V, 3, 15). პირველი საწყისი შემოქმედების ისეთი ძალითაა დამუხტული, რომ ეს ძალა მთელ არსს გასდევს თავიდან ბოლომდე, არსის უმაღლესი საფეხურიდან

სამყაროს უმდაბლეს მოვლენებამდე. „იმ ნივთებსაც კი, რომლებიც განლაგებულნი არიან არსის უმდაბლეს საფეხურზე, შერჩენილი აქვთ“ პირველი საწყისისაგან მიღებული „მწარმოებელი ძალა“ (V, 3, 16).

არსი წარმოადგენს, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, სხვადასხვა მნიშვნელობისა და ღირებულების საფეხურთა ერთობლიობას, სისტემას, რომლის მწვერვალი პირველი საწყისია. საბოლოო საფეხური — სამყარო. „ყოველივე. რაც მომდინარეობს პირველი საწყისის შემდეგ, წარმოიქმნება მისგან ან უშუალოდ, ან შუალობით (მეშვეობით) და წარმოადგენს არსის სხვადასხვა წყობას ისე, რომ მეორე წყობას თავისი საწყისი აქვს პირველში, მესამეს — მეორეში“ (V, 4, 1). სანამ პირველი საწყისი სამყარომდე „ჩამოიღვრებოდეს“, რამდენივე საფეხური უნდა გაიაროს. პლოტინთან — გონისა და სულის საფეხურები: პროკლესთან — ღვთაებრივი რიტხვების (ქენადების), გონის და სულის საფეხურები. სამყარო საბოლოოდ პირველი საწყისის პროდუქტია, მისი უშუალო 2-ზეზი სულია.

არსის ამგვარი მოაზრება ნეოპლატონიზმის თავისებურებაა და მიმართულია პლატონიზმის დუალიზმის დაძლევისაკენ. შუა საუკუნეების პირობებში მოძღვრების ამ მხარეს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ზეცისა და მიწის დუალიზმის დაძლევის თვალსაზრისით.

როგორც ვხედავთ, პლოტინის მიხედვით, პირველერთიანისაგან განსხვავებულის წარმოქმნა აუცილებელია. ამისი პირობა პირველერთიანის აბსოლუტური სისრულეა, მისი სრულყოფილებაა. რამდენადაც პირველი საწყისი არის „ყოველის შემძლე ძალა, ამოუწურავი ძლევამოსილება“. ამიტომ ცხადია („დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს“), რომ მისგან „სხვა არსი უნდა წარმოიქმნას“ (V, 1, 6). პირველერთიანის პირველი გამომდინარეობა, მისი პირველი შედეგი არის წმინდა აზრის სფერო — გონი (νοῦς).

გონი პირველერთიანის პირველი შედეგია, მასთან ყველაზე უფრო ახლო მდგომარეობა და თუმცა პირველი საწყისის შემდეგ „ყველაზე უფრო სრულყოფილია“ (V, 1, 6), მაგრამ ნეოპლატონიზმის კონცეფციის მიხედვით გამომდინარეობა და არსის წარმოქმნა „მიემართება არა აღმავალი, არამედ დაბლა სვლის გზით“, — ის მაინც პირველ საწყისზე უფრო დაბლა უნდა იდგეს. ამიტომ „ყველაზე სრულყოფილი“ გონი მხოლოდ არსის დანარჩენ საფეხურებთან შედარებითაა, რომლებიც მასზე დაბლა დგანან. პლოტინი გონს საწყისს უწოდებს, მაგრამ ის საწყისი მხოლოდ სულისა და სამყაროს მიმართაა.

ანალოგიური ვითარებაა, როდესაც პირველსაწყისსა და გონს არსის კატეგორიის თვალსაზრისით ვადარებთ. პირველი საწყისი არსებობაზედაც აღმატებულია, ის ზე-არსია და ამიტომ გაურკვეველი,

გონი არსებობისა და გარკვეულობის სფეროშია შემოტანილი. გონი პირველი არსია და პირველი გარკვეულობა. პირველი ერთი წინ უსწრებს გონს ყველა ჩამოთვლილი თვალსაზრისით: როგორც აბსოლუტური ერთიანი და სრულყოფილი, როგორც არსი, საწყისი და მიზეზი. ყველა ამ თვალსაზრისით გონი მეორადია პირველსაწყისთან შედარებით და პირველადი და, შეიძლება ითქვას, უპირველესი არსის შემდგომი საფეხურების (სულისა და სამყაროს) მიმართ.

რამდენადაც უზენაესი საწყისი უპირველეს ყოვლისა პირველი ერთიანობაა, ამდენად გონის წარმოქმნის საკითხი — მისი დასაწევრებისა და სიმრავლედ ქცევის საკითხია.

გონი პირველი საწყისის ნაწარმოებია და ენერგია მისგან აქვს მიღებული. ეს ენერგია მიმართულია არსის შემდგომი საფეხურების წარმოებისაკენ.

გონი წინდა აზროს სფეროა, მისი მოქმედება — განხორციელებული (აქტუალური) აზროვნებაა. რომელიც მას თან ახლავს „ყოველთვის და უწყვეტლივ“ (V, 1,7). გონის აზროვნება რაიმეზე უნდა იყოს მიმართული. და ამ შეიშებვევაში ეს „სხვა“ იგივე გონია, რაც ნიშნავს. რომ გონი თავისთავზეა მიმართული (შდრ. არისტოტელე) და მას საგანი თანვე აქვს მოცემული: „გონისათვის აუცილებელია სპეკრეტდეს თავის თავს“ (V, 3, 10).

ამგვარადაა დასაბუთებული ნეოპლატონიზმში გონის გაორება და სიმრავლედ ქცევა — აზროვნებად და მოსააზრებლად, მკვრეტელად და კვრეტის საგნად (V, 3, 15). ახალი დროის ფილოსოფიის ცნებით — მოაზროვნე სუბიექტად და აზროვნების ობიექტად; გონი, როგორც მოაზროვნე — აზროვნებაა, როგორც აზროვნების საგანი — არსია. ის „არსებობს, როგორც გონი“ იმდენად, რამდენადაც იაზრებს არსებულს, და „არსებული არსებობს, როგორც არსი“ იმდენად, რამდენადაც მოიაზრება (V, 1, 4). როგორც მოაზროვნე გონი — ერთია და ერთიანი, როგორც აზროვნების საგანი (მოსააზრებელი) — სიმრავლეა და დანაწევრებული.

რამდენადაც გონი არსია, ამდენად ის გარკვეულობაა. თუ პირველ საწყისს არა აქვს „არავითარი გარკვეულობა“ (V, 8, 2) იმის გამო, რომ არსებულს შეიცავს როგორც დაუნაწევრებელ და განუხვავებელ მთლიანს, გონის სფერო თავის შესაფერის გარკვეულობას იძენს. გონი შემოტანილია შეცნობადობის ფარგლებში და მას შეიძლება მიეწეროს კატეგორიები. ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებაში გუარსდებული აზრის მიხედვით, პლატონი გონის მიმართ ხუთი, პლატონის „სოფისტედან“. კატეგორიით (არსი, მოძრაობა, უძრაობა, იგივეობა და განსხვავება) იფარგლება. გვიანდელი ნეოპლა-

ტონიკოსები, დაწყებული პორფირიუსისაგან, აფართოებენ ამ კატეგორიათა რიცხვს არისტოტელეს ცნობილ ათ კატეგორიამდე⁹.

ის, რაც ზაურკვეველია საწყისში, გონის სფეროში ფორმასა და გარკვეულობას ღებულობს; წარმოიქმნება პლატონის იდეათა სამყაროს მსგავსი არსებების (ὄντα), იდეების და რიცხვებთან სამყარო, რომლებიც ნივთიერი ბუნების პირველ სახეებს (პარადიგმებს) წარმოადგენენ და რომლებსაც გონი, პლოტინოს სიტყვით, მთელი სიბრტულთ შეიცავს თავისში (VI, 9, 2).

გონი ერთობლიობაა პირველი არსებებისა, რომლებიც მისი თანაარსნი არიან და ყოველთვის მასთან არსებობენ. მათ გონი მალაინად. მყისეულად მოიცავს და მოიცავს აქტუალურად (V, 9, 7) ეს სამყარო ზე-დროულია და არ ემორჩილება ქცევადობას, აღმოცენებასა და მოსპობას.

ამგვარად, გონი სიმრავლედ ქცეული პირველი საწყისია. არსია და გარკვეულობაა; ერთიანობაა სიმრავლეში.

გონისა და არსის მიმართების გარკვევის შემდეგ ნათელი ხდება როგორაა წარმოდგენილი ნეოპლატონიზმში გონისეული აზროვნების თავისებურებანი. გონის აზროვნება და მისი შინაარსი, წმინდა ცნებები ყოველთვის იგივეობრივია „იმისა, რაც მათში მოიაზრება“ — შეადგენენ ერთ შინაგან ერთიანობას“ (V, 9, 7). გონი „არ ფანტავს თავის მზერას თავის ვარკეთ და ირგვლივ“, რადგან ყოველივეს თავისში მოიცავს. მისი აზროვნება ინტუიციურია და ყოველთვის განხორციელებული გონის შემცვენება არაა ლოკური, დისკურსიული (ამგვარი შემეცნება, როგორც ქვევით დავინახავთ. სულის ფუნქციაა, შედგვი ცოდნის მიღებისა მწყობრისა და კვლევა-ძიების გზით: ცოდნა ნივთებისა, რომლებიც გონის ვარკეთა და გონისთვის უცხო). გონის აზროვნება ზე-დროულია, მყისიერია, დასრულებულია დროის ყოველ ცალკეულ წამიერ მომენტში. პეტრიწის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ერთბამად [არს] გონება [აზროვნება] და გასაგონო [აზროვნების საგანი, შესამეცნებელი] მისი“. როგორც მზის ამოსვლის შემთხვევაში მისი შარავანდედი „უქამოდ და მიუღრეველად“ (დროისა და მოძრაობის ვარკეთ), „მყის თანავე აღმოჩენასა მზის დისკოსას“ (მზის დისკოს გამოჩენისთანავე) ფარავს ყოველივეს, ასევე გონი-

⁹ როგორც „ენეადების“ შესატყვისი ადგილიდან (V, 1, 4) ჩანს პლოტინოს არსის კატეგორიებად („უმაღლეს გვარებად“) მიიჩნია, ვაოდა არსისა, აზროვნებად. ამას ვარდა, იგივეობასა და განსხვავებასთან ერთად ის აღნიშნავს რიცხობრიობისა და თვისებრიობის კატეგორიებს, რომლებიც სიმრავლესთან არის დაკავშირებული. სიმრავლე, როგორც ასეთი, იძლევა რიცხობრიობის კატეგორიას: სხვადასხვაობა, რაც სიმრავლის აუტილებელი ნიშანია, „თვისობრიობის კატეგორიას“.

სეული აზროვნება. შემეცნება, მასთანავე არის მოცემული: „აპა გონე-
ბაჲ და აპა გაგონებაჲ“.

არსის შემდეგი საფეხური, წარმოქმნილი პირველი საწყისიდან
ემანაციის დროს. — მსოფლიო სულია. სული, როგორც ყოველი არსი,
საბოლოოდ პირველი, საყოველთაო საწყისს შედგება. მაგრამ მის
უშუალო მიზეზს გონი წარმოადგენს. წარმოქმნის პრინციპი აქ იგი-
ვეა. „პირველერთიანის მსგავსად“. წერს პლოტინი, გონიც ძალთა
ქარბად შემცველი ენერგიაა და ამის გამო „თიქოს გადმოღვრის“
თავისი შემოქმედებითი უნარის ნაწილს და იქმნება „ახალი არსება“,
გონისაგან „წარმოქმნილი ახალი ენერგია“ — მსოფლიო სული. მსო-
ფლიო სული არის გონის სახე (ხატი), ისევე როგორც გონი „არის
სახე (ხატი) პირველერთიანისა“ (V, 2, 1). როგორც პირველი საწყისი-
საგან კიდევ უფრო განსხვავებული, სული უფრო მეტადაა ნაკლო-
ვანი, პეტრიწის სიტყვით, — „უღარესი“. დაკლებულია მასში ერთი-
ანოზი. არსი, შემოქმედებითი ენერგია. სიკეთე და მშვენიერება.

არსის წყობაში მსოფლიო სულს შუალედი ადგილი უჭირავს გონ-
სა და სამყაროს შორის, ერთი მხრივ გონს „ექვრის“ უშუალოდ, მე-
ორე მხრე არის მიზეზი და საწყისი (მესამე საწყისი) სამყაროსი.

გონი ზედროულია და არ ემორჩილება ცვალებადობასა და მო-
ძრაობას. მაგრამ მისგან გამომდინარე სული სამყაროსთანაა უშუა-
ლო კავშირში და ამის გამო ექვემდებარება დროულ მიმდინარეობას.
დრო ჩნდება, როგორც „მარადიულობის მოძრავი სახე“ (V, 1, 4) და
გასდევს მთელ სამყაროს და მის მოვლენებს. დრო იმიტომ „იწყება
გონის ფარგლებს იქით“ და სწორედ სულის სფეროში (V, 1, 4), რომ
მასზე გაკლენას გარეგანი, სამყაროსეული ნივთები ახდენენ.

მსოფლიო სული, როგორც საწყისი, წარმოქმნის სამყაროს, მის
ჯოველ არსებას, „უქიდევანო ზეცის ფორმათა მთელ მშვენიერებას“
(V, 1, 2), ცას, ვარსკვლავებს, მზეს, რომლებიც, ნეობლატონიზმის მი-
ხედვით ღვთაებრივი ბუნებისანი არიან. მსოფლიო სული აძლევს ყო-
ველივე არსებულს არსებობას, აცოცხლებს სამყაროს მთლიანად,
ასულდგმულებს და ასულიერებს მას. წარმოქმნის ცოცხალ არსებას,
რომლებსაც მსოფლიო სული არსებობასთან ანიჭებს სიცოცხლესაც.
სულმა „შთაბერა სიცოცხლე“ (V, 1, 2) ცოცხალ არსებებს, რომლებიც
მიწით იკვებებიან. ანდა „ღღაში, თუ ჰაერში ცხოვრობენ“ (V, 1, 2).

სული ამყარებს სამყაროზე მთელ მოვლენებში და ყოველივე არსე-
ბულში „კანონზომიერ წესრიგს“ (V, 1, 2) და მარად იცავს ამ წეს-
რიგს. არსებითად სული ქმნის სამყაროს. როგორც კოსმოსს (κόσμος)
ამ სიტყვის ანტიკური მნიშვნელობით; როგორც წყობას, მოწესრი-
გებულს. სულის გარეშე სამყარო არ იქნებოდა კოსმოსი, იქნებოდა
„უსიცოცხლო მასა“ (V, 1, 2), რაღაც არარსი (μη ὄν).

ნეოპლატონიზმი მრავალი მკვლევარისა და ფილოსოფოსის მიერ აღიარებულია პანთეისტურ მოძღვრებად. რენესანსის ეპოქის პანთეისტების ნიკოლაუს კუზანელის და ჯორდანო ბრუნოს ძირითადი, პრინციპული შეხედულებანი განსაზღვრულია ნეოპლატონიზმით. ჩვენი აზრით, ქართულ ნეოპლატონიზმს იმდენად შეეძლო XI—XII სს-ის ქართულ იდეურ ცხოვრებაში თავისი როლი შეესრულებინა, სახელდობრ, მთელ კულტურულ ცხოვრებაში გამოხატული ამქვეყნიურის ღირებულების შეხედულება დაესაბუთებინა, რამდენადაც ეს მოძღვრება პანთეისტურ იდეებს შეიცავდა.

ეს იდეები ყველაზე უკეთ სულის სამყაროსადმი მიმართების საკითხის ნეოპლატონისტურ გადაწყვეტაში ვლინდება.

პლოტინის სიტყვით მსოფლიო სული აქცევს სამყაროს „ცოცხალ თვითმგებარ არსებად“, აძლევს მას „საზრისს, ღირებულებას და მშვენიერებას“ (V, 1, 2). სული, როგორც გონიერი, უშუალოდ გონოსაგან, ხოლო საბოლოოდ პირველი საწყისისაგან გამომდინარე ენერგია. ჩამოიღვრება, მსგავსად მზის სხივისა, ინერტულ, უსიცოცხლო მასამდე. „თითქოს ჩასახლება მასში“ (V, 1, 2) და ამის შედეგია, რომ სამყარო იძენს არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას, ხდება ღირებული ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური თვალსაზრისით.

სულის „ჩასახლება“ სამყაროში ღვთაების ჩასახლებაა მასში, რადგან მსოფლიო სული ღვთაებაა, „უძველესი ღვთაება ღვთაებათა შორის“ (V, 1, 2). სამყაროს გასულაურება — მისი გაღვთაებრიობაა — „მთელი ეს სამყარო სულის მეშვეობით თვითონაა ღვთაებრივი“ (V, 1, 2). ღვთაებრივია არა მხოლოდ ციური მოვლენები, ღვთაებრივნი ვართ „ჩვენ ადამიანები“ (V, 1, 2), ღვთაებრივია ყოველი სამყაროსეული მოვლენა, რამდენადაც ის არის სულის მოქმედების შედეგი.

სულის ადგილი არსის წყობაში, მისი შუალედი მდგომარეობა გონსა და სამყაროს შორის, განსაზღვრავს სულის არა მხოლოდ ონტოლოგიურ მნიშვნელობას, მის გნოსეოლოგიურ თავისებურებასაც, მის შემეცნებით მოქმედებასაც. გონისაგან განსხვავებით, სულს აზროვნება, ნეოპლატონიკოსების მიხედვით, დისკურსიული აზროვნებაა, განხორციელებული მჭკობებისა და დასკვნების მეშვეობით. ეს არაა „მარტივი და შეუდგმელი“ (პეტრიწი) აზროვნება; რთული (შედგენილი) პროცესია, რომელიც, პეტრიწის მიერ დამოწმებული პორფირიუსის მიხედვით, ხორციელდება ადამიანის ნაბჯ-ნაბიჯ, „მცირედ-მცირედ“ საგანთან მისვლის მსგავსად¹⁰.

¹⁰ იქვე, გვ. 7.

კოდნა, რომელიც ეხება იკონობად ნიეთებს. პლოტინის მიხედვით, უნდა ჩაითვალოს არა ნამდვილ კოდნად, არამედ შეხედულეზად. დოქსად (მბჭე). ამგვარი კოდნა წარმოადგენს თავისთავად რალაცისეთს, რაც უფრო იცინანდელია, მერმინდელია, ვიდრე თეით ნიეთები და არის სხვა არარა, თუ არა ამ ნიეთების სახე.

მაგრამ სულს აქვს სხვა მიმართულებაც, რომელიც სულის კოდნას მერ ლირებულეზას და მნიშვნელობას ანიჭებს ნამდვილი კოდნის აგების თვალსაზრისით.

სული „გონისაგან გამოშინარე“ (V, 1,3) სუბსტანციაა და ნეოპლატონისტური კონცეფციის მიხედვით, შეუძლებელია, რომ „გონისაგან გამოშინარე სული“ მთლიანად მოსწყდეს, სავსებით „განეკრას“ (პეტრიწი) თავის წარმომქმნელ მიზეზს. გონი „ყოველთვის მასთანაა“ (სულთან), არასოდეს არ ტოვებს მას (V, 1,3). შეუძლებელია მოისპოს მათ შორის კავშირი, მოსწყდეს თავის წარმომქმნელ მიზეზს და დადგეს იონის იარეიწე. რამდენადაც სულ-გონისაგან წარმოქმნა, ის გონის მონაწილეა და განაგრძობს არსებობას გონის სფეროში. მათ შორის არ არსებობს არავითარი გაყოფა, დანაწევრება; „არსებობს მხოლოდ განსხვავება“, როგორც ერთი მთლიანი არსის სხვადასხვა არსებებს შორის (V, 1,3). ამ აზრის ნათელსაყოფად პლოტინი არისტოტელეს ცნებებს იყენებს. განსხვავება გონსა და სულს შორის და ურთიერთდამოკიდებულება მათ შორის ისეთივეა, როგორიც ფორმასა და მატერიას შორის, სადაც ფორმის როლს გონი ასრულებს, ხოლო მატერიისას — სული. მაგრამ განსხვავდება მატერიისაგან, როგორც სუფთა შესაძლებლობისაგან, და ინარჩუნებს მშვენიერებას და სხვა ლირებულეზებს, რამდენადაც არის ამალეებულ რანგს ეკუთვნის და ისიც გონისეულია (vii:xi:iii).

ამდენად, სულის აზროვნება გონების გამოვლენაცაა და მიმართულია არა მხოლოდ გარემოსამყაროსადმი, არამედ გონისაკენაც, როგორც საკუთარი საწყისისაკენ. სული „ეძლევა მის [გონის] კერეტას“ (V, 1,3) და აქვს „გონება აქტუალურად“. „ზუსტად რომ ვთქვათ, წერს პლოტინი, მხოლოდ ეს წმინდა შინაგანი გონიერი მოვლენება დამახასიათებელი გონიერი სულისათვის“, მაშინ როდესაც სულის დაბალი რანგის მოვლენებს, როგორცაა მაგ. აღქმები, ვნებები და სხვ., „სხვა წყარო და სხვა საწყისი“ აქვთ (იქვე).

გონიერი სულის ეს უნარი უმაღლესისაკენ მიმართვისა იმდენად ძლიერია, რომ სულის მეშვეობით „შეიძლება მივწვდეთ და შევიცნოთ ღმერთი“ (V, 1,3).

მაგრამ თუ გონის წვდომის პირობას და ონტოლოგიურ საფუძველს სულისათვის მისი გონიერი წარმომავლობა შეადგენს, ღმერთის წვდომის პირობას მისი „ღვთაებრივი ბუნება“ უნდა შეადგენდეს.

როგორც „უძველეს ღვთაებას ღვთაებათა შორის“, სულს ღვთაებრიობა თავისი საწყისისაგან, გონისაგან აქვს მიღებული და, თავის მხრივ, სამყაროს გაღვთაებრიობის უშუალო მიზეზს წარმოადგენს. ყოველი ამბღლება შემეცნების პროცესში ღვთაებასთან და ბოლოს პირველერთიანთან მიახლოებას იწვევს. ამისათვის საჭიროა მხოლოდ ვიხელმძღვანელოთ „სულის უმაღლესი, ყველაზე უფრო ამბღლებული ნაწილით“, მისი იგონიერებით, ე. ი. ძალით. „რომლისგანაც თვით სული წარმოიქმნა“ და რომლის მეშვეობითაც სული „ზეგრძობიერ, აზრისეულ სამყაროსთან მოდის შეხებაში“ (V, 1,3).

6.

სამყარო არსის უკანასკნელი, ბოლო საფეხურია, პირველერთიანის ძალის უკანასკნელი გამომდინარეობა და ამითაა განსაზღვრული მისი მნიშვნელობა და ღირებულება. როგორია ნეოპლატონიზმის მოძღვრება სამყაროზე, ამაზე უკვე ბევრი რამ ითქვა სულზე მსჯელობის დროს. სამყაროს საფეხურზე ემანაცია მთავრდება და როგორც ქვევით დავინახეთ, ემანაციის საპირისპირო მოძრაობა, უკუდაბრუნება პეტრიწის სიტყვით „უკასვლა“ (ἐπιστροφή) იწყება.

სამყარო დანაწევრებული, ცვალებადი, დროსა და სივრცეში გაშლილი არსია, რომელშიც მატერია მონაწილეობს და ამიტომ ბუნებრივ აუცილებლობას ემორჩილება. მაგრამ სამყარო გასულიერებული არსია და მასში სულიერი საწყისიც ამდღვრად მოქმედებს.

ნეოპლატონიზმის კონცეფციის ძირითადი პრინციპი — არსის რანგობრივი წყობის შესახებ, მოქმედებს მოძღვრებაშიც სამყაროზე. სამყაროს მოვლენები რანგობრივად არიან განლაგებულნი, სხვადასხვა რანგს განეკუთვნებიან და თავისი „უმაჯობეს“ — „უდარესობის“ მიხედვით სხვადასხვა ღირებულების მოვლენებს წარმოადგენენ. ამ მოვლენათა შორის რანგობრივი ივანსხვაება დამოკიდებულია მათი მეტნაკლები დაცილებით საწყისისაგან და ამის შესაბამისად მათი მეტნაკლები უნარით სულში მონაწილეობისა (სულის მოზიარეობისა). რაც უფრო მეტია მონაწილეობა, მით უფრო მეტია მათი გასულიერების „ხარისხი“, მეტია სულის გამაფორმებელი ძალა, მეტია მოვლენის ღირებულება.

ხილული სამყარო ამ თვალსაზრისით ორ ძირითად სფეროდ იყოფა: ზეციურ და მიწიერ სფეროდ, მთეარის ზედა და მთეარის ქვედა სფეროდ (ეს შეხედულება აღრინდელი ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს).

ყველაზე მაღალი მნიშვნელობისა და ღირებულების ციური მოვლენები არიან, — მსოფლიო სული და სწორედ მისი უმაღლესი ყვე-

ლაზე წმინდა და კეთილშობილი ნაწილი, პირველ ყოვლისა, ცაში ჩაიღვრება და ციურ სახეულს უერთდება. ამიტომ მნათობები, სამყაროს მოვლენათა შორის, ყველაზე ღირებულ, უმაღლესი რანგის მოვლენებს წარმოადგენენ. სული „ჩაღვრილი“ მნათობებში კმდენად წმინდაა და ამაღლებული, რომ პლოტინს და ნეოპლატონიკოსებს მნათობები ხილულ ღმერთებად მიაჩნიათ. განსაკუთრებული მნიშვნელობა, ნეოპლატონიკოსების მიხედვით, მნათობთა შორის მზეს აქვს. ანალოგია პირველერთიანსა და მზეს, როგორც სინათლის წყაროს შორის. როგორც ვნახეთ, აქ ჩვეულებრივია. მზე ხშირად პირველერთიანის, პირველი საწყისის სახედ (ხატად) იწოდება. ნეოპლატონიკოსები მზისადმი არაჩვეულებრივ მოკრძალებას იჩენენ. და ამგვარი დამოკიდებულება მზისადმი დამახასიათებელია პლოტინისა და პროკლესათვის, არეოპაგიტული მოძღვრებისათვის, ნიშანდობლივია ქართული ნეოპლატონიზმისათვის, კერძოდ, პეტრიწისა და რუსთაველისათვის.

მნათობები განაგებენ უშუალოდ სამყაროსეულ, უფრო სწორად, მიწიერ მოვლენებს; მათი მოძრაობა ციურ მოვლენებს ემორჩილება. ამიტომ, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, გარკვეული დასაბუთება და გამართლება აქვს ადამიანთა ღალადის, ლოცვის, მიმართულს მნათობებისადმი.

მნათობები ცნობიერების უმაღლესი ფორმით არიან დაჯილდოებულნი და ამიტომ აქვთ უნარი შეისმინონ მიწიდან მათკენ მიმართული ღალადისი, ხოლო საყოველთაო სიმპათია მოვლენათა შორის, რომელიც მსოფლიო სულის მეშვეობითაა აქ დამყარებული, აერთიანებს ადამიანებს მნათობებთან და იძლევა რწმენას ღალადისისა და ლოცვის შეწყნარებისა (IV, 4, 30). რამდენადაც მნათობები ცნობიერების უმაღლესი ფორმებით არიან დაჯილდოებულნი და არ გააჩნიათ ცნობიერების ისეთი, პლოტინის მიხედვით, დაბალი უნარები, როგორც მებსიერება და გახსენება, მათი კავშირი ადამიანებთან უშუალო კვრეტით ხორციელდება. ამითაა გამოწვეული ლოცვისა და ღალადისის მრავალჯერი გამეორება, რათა ის უშუალოდ გახედოს მისაწვდომი მნათობებისათვის და შესრულდეს.

სამყაროს მეორე, უფრო დაბალი სფერო — მთვარის ქვეშეთი, საკუთრივ მიწიერი მოვლენებია. ამ სფეროში მსოფლიო სულის მეორე, შესაბამისად უფრო დაბალი ნაწილია ჩაღვრილი. ნეოპლატონიკოსებმა სულის ამ ნაწილს ბუნებას (φύσις) უწოდებენ. ბუნება სულის სწორედ ეს ნაწილია, რამდენადაც ბუნება, როგორც მოწესრიგებული და კანონზომიერი მთლიანობა, სულის ამ ნაწილს უშუალო მოქმედების შედეგია. რაც სულის ამ ნაწილის (ბუნების) იქით რჩება — მატერიაა, რასაც ბუნება აღარ შეიძლება ეწოდოს.

თუმცა სამყარო არის უკანასკნელი საფეხურია და პირველერთიანიდან მომდინარე ძალა აქ დაკლებულია; დაკლებულია, ნეოპლატონიზმისათვის დამახასიათებელი მეტაფორული გამოთქმით, მოსგან წამოსული სხივი, მაგრამ ნეოპლატონიზმის სწორი გაგების თვალსაზრისით იმ გარემოებას აქვს მნიშვნელობა, რომ პირველერთიანისაგან მომდინარე ენერჯია, სხივი არაა არ ქრება სამყაროში. სამყარო მთლიანად და მისი ყოველი მოვლენა ინარჩუნებს არსებობას. სიკეთეს და მშვენიერებას, ე. ი. არ კარგავს ონტოლოგიურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებას.

განსაკუთრებული სიმკვეთრით ეს შეხედულება გამოთქმულია მოძღვრების იმ ნაწილში, რომელიც სამყაროს მშვენიერებას ეხება. პლოტინი, წერს ვ. ვინდელბანდი, „მთელი ენერჯიით უჭერს მხარს გრძნობადი სამყაროს მშვენიერების ჭეშმარიტად ბერძნულ აღიარებას“ და „ძალიან მარჯვედ აკავშირებს“ მოძღვრებას ამ ნაწილს მის მიერ წარმოდგენილი „მსოფლიოს სურათის ძირითად თავისებურებებთან“¹¹. პლოტინი აღფრთოვანებული აქვს აღიღებს „სამყაროს პარმონიას, გასულიერებას და სრულყოფილებას“; „სამყარო მშვენიერია, იმიტომ რომ ის უკანასკნელ სიღრმეებამდეა გამსჭვალული და ნათელით შემოსილი ღვთაებრივი არსებით“¹².

სამყარო თვითონაც ხიბლავს, პლოტინის სიტყვით, და ატკბობს ადამიანს თავისი „გრანდიოზულობით და მშვენიერებით“ (V, 1, 4). აქ, სამყაროში „ყოველი ნივთი არსებობს კიდევ“ და რაკი არსებობს, „მშვენიერაცაა ყოველთვის“, რადგან ის „მონაწილეობს ჭეშმარიტი არსების მშვენიერებაში“, და „რაც უფრო მეტად აქვს მას მონაწილეობა, მით უფრო მეტადაა სრულყოფილი“ (V, 8: 9) და შესაბამისად მშვენიერიც. „ყოველი არსება ამ ხილულ სამყაროში ინახავს თავისი ინდივიდუალური არსების თავისებურებას“. მაგრამ ამავე დროს „ერწყმის ყველა სხვას და ერთიანდება მასთან“. ყოველი მათგანი იხილვება, „როგორც მთლიანი და ერთიანი“ (V, 8, 9). პლოტინი კატეგორიულად და თავის მოძღვრების მსოფლმხედველობრივ პრინციპებთან თანხმობით გმობს იმათ, ვინც „კიცხავს და გმობს ამ სამყაროს“ (V, 8, 9)¹³.

¹¹ В. Виндельбанд, История древней философии. 1908, с. 306. (ჩახვასმა ჩემია. შ. ბ.)

¹² იქვე, გვ. 307.

¹³ ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის გავრცელებული შეხედულების მიხედვით, პლოტინის კრიტიკა ამ შემთხვევაში მიმართულია გნოსტიკოსების წინააღმდეგ. „პლოტინი სავსებით იკავს ბერძნულ გრძნობას ბუნებისადმი და უარყოფს ქრისტიან გნოსტიკოსთა შორის გავრცელებულ მოძულებას ბუნებისა“. Э. Деллер,

მსოფლიო სული მთელ სამყაროს ატლიერებს. გასულიერება ამ სიტყვის უზოგადესი მნიშვნელობით სამყაროს ყოველ მოვლენაზე ვრცელდება. მაგრამ გასულიერება თუ დაბალი რანგის მოვლენათა შორის არსებობის მინიჭებაში ვლინდება, მაღალი რანგის მოვლენებში არსებობასთან ერთად ახალი, ამაღლებული უნარები ჩნდება, თან-მინდევრულად — ჭერ სიცოცხლე. შემდეგ მცენარეულა, ცხოველური და ბოლოს ადამიანური, გონიერი სული. ამიტომ ადამიანი, ნეოპლატონიზმის მიხედვით, განსაკუთრებული ყურადღების საგანს წარმოადგენს.

ადამიანის შესახებ მოძღვრების გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ნეოპლატონისტური მოძღვრება არ მთავრდება მხოლოდ სამყაროს წარმოქმნის გარკვევით. ყოველივე, რაც აქამდე ითქვა, ესე-ზოდა ნეოპლატონისტურ მოძღვრებას არსისა და სამყაროს წარმოქმნაზე, პირველი საწყისიდან სამყაროს გამომდინარეობაზე. ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ დასრულებულ, შეკრულ, შეიძლება ითქვას, ჩაყვრილ სისტემას წარმოადგენს, რომლის მიხედვითაც არსი პირველი საწყისიდან გამომდინარე არსი აუცილებლად თავის საწყისს უნდა დაუბრუნდეს.

უკუდაბრუნების ონტოლოგიურ საფუძველს მიზეზისა და შედეგის იგივეობა, მსგავსება შეადგენს, რომელიც განსხვავებასთან ერთად, მათი დიალექტიკური მიმართების გამო, არსებობს მიზეზსა და შედეგს შორის. მთელი სინამდვილე პირველერთიანიდან სამყარომდე გამომდინარეობისა და უკუდაბრუნების „პროცესია“, რომელსაც პროცესი მხოლოდ პირობითად შეიძლება ეწოდოს. ესაა გამომდინარეობა-უკუდაბრუნების მარადიული წრიული ბრუნვის ზედროული, მყისიერი აქტი. შევნიშნავთ აქვე, რომ ამ შეხედულებიდან გამომდინარეობს ნეოპლატონიზმის ერთი მნიშვნელოვანი იდეა სამყაროს მარადიულობისა, რომელმაც შემდეგში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა¹⁴.

Очерк истории греч. философии. 1912, с. 235; ამავე შეხედულებასა ვ. ვინდლ-ზანდი (ციტირ. თხზ. გვ. 306). ჩვენთვის ეს შეხედულება საინტერესოა და მნიშვნელოვანი შუა საუკუნეების პირობებში გაბატონებულ იდეებთან მიმართების თვალსაზრისით.

¹⁴ ფ. ენგელსი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის შესახებ შუა საუკუნეების პირობებში წერდა: „აზროვნებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხმა, რამაც შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში უკვე დიდი როლი შეასრულა... (აქ) შემდეგი სახე მიიღო: ქვეყანა დამართის მიერაა შექმნილი, თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?“, კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები. II, 1950, გვ. 444 შდრ.

ჩვენი: К характеристике основного вопроса средневековой философии, Философские науки, № 2, 1961, с. 83—89.

განვითარების ტრიადული ფორმა: პირველი საწყისი—სამყარო—უკუ დაბრუნება—პირველად ნეოპლატონიზმში იყო შემუშავებული (განსაკუთრებით პროკლესთან) და ჰეგელის შეხედულებანი ყველაზე მეტად ამ მხრივ ნეოპლატონიზმით არის დაეალებული. შემთხვევითი არაა, რომ ჰეგელი ფილოსოფიის ისტორიაში ნეოპლატონიზმის განხილვას დიდ ყურადღებას უთმობს, კერძოდ, პროკლეს, რომლის ტრიადული განვითარების სქემა ჰეგელმა მიიღო მის ზოგად ხაზებში, მიანა მას „ღრმა სპეკულაციურ“ მოაზროვნედ, რომელიც ფლობდა „ძალიან დიდი მოცულობის ცოდნას“¹⁵.

უკუდაბრუნების მეორე პირობა უკუსწრაფვაა, რაც ნეოპლატონიზმის მისხედვით სულს უნარია და ამგვარად პირველსაწყისს არსებითად ის უბრუნდება, რაც მისგან გამომდინარეობს (მატერია არაა პირველი საწყისიდან გამომდინარეობის შედეგი და, შესაბამისად, ის არც უკუდაბრუნების უნარით არის აღჭურვილი). უკუდაბრუნების ამგვარი გაგება განსაზღვრავს იმ შეხედულებასაც, რომ ყოველმა ცალკეულმა არსმა უკუდაბრუნების დროს ყველა ის საფეხური უნდა გაიაროს თანმიმდევრულად, რომლებიც წარმოქმნის, ემანაციის დროს გაიარა.

თუ ემანაცია დაბლა სვლას, ღირებულებების კლებაა, უკუდაბრუნება—ამაღლებაა, ღირებულებების მატებაა, როგორც ონტოლოგიურა, აგრეთვე ეთიკური და ესთეტიკური თვალსაზრისით. მაგრამ რადგანაც პირველი საწყისი სიკეთეა, უკუდაბრუნება სიკეთისკენ სწრაფვაა. მთელი არსი მიილტვის, პეტრიწის ჰიტყვით რომ ვთქვათ, — მთელი არსია „ატრფილებული“ პირველი საწყისისადმი (ღმერთისადმი). უკუდაბრუნება—სიკეთესთან დაახლოება და ბოროტებისაგან განშორებაა. რამდენადაც პირველი საწყისი უმაღლესი მშვენიერებაცაა, ამდენად უკუსწრაფვა არის სწრაფვა მშვენიერებისაკენ.

ეს შეხედულებანი განსაზღვრავენ ადამიანის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას არსსა და სამყაროში და ადგილს, რომელიც ადამიანს უჭირავს ნეოპლატონისტურ მოძღვრებაში.

პოტენციალურად ყოველი ადამიანი ფლობს გონიერ, განსჯით და მგრძობელ სულს, რადგანაც სამივე სახის სული უნივერსალური სულის თვით ბუნებით არის წარმოქმნილი, მაგრამ რომელი სახის სული ამოქმედდება ცალკეულ ადამიანში, რომელი სახის სულს დაეუფლება ის „აქტუალურად“ (VI, 7, 6), ეს თვითონ ადამიანზეა დამოკიდებული. პლოტინი ნების თავისუფლების თვალსაზრისზე დგას, წინააღმდეგ მის დროს საკმაოდ გავრცელებული სტოიკური ფატალიზმისა.

¹⁵ Hegel, Vorlesungen... II, 1971, S. 524.

უკუდაბრუნება ადამიანისა არის შემეცნების გზით მაღლა სვლა გნოსეოლოგიური და, ამავე დროს, ზნეობრივი თვალსაზრისით. ის თანდათან მაღლდება არსის უმაღლესი საფეხურების წვდომის გზაზე და თანდათან აღწევს ზნეობრივ სრულყოფილებას.

ნეტარება, პლოტინის მიხედვით, სრულყოფილ ცხოვრებაში მდგომარეობს. ხოლო სრულყოფილი ცხოვრება — აზროვნებაში, უმინდა აზროვნებაში, რომელიც განწმენდილია ყოველგვარი გრძნობალობისა და ვნებებისაგან. გაწმენდა (κάθαρσις) მდგომარეობს გახდომაში სხეულისაგან და ყოველივე იმისაგან, რაც სხეულთანაა დაკავშირებული. პრაქტიკული ეთიკა პლოტინისა წარმოადგენს მოძღვრებას ცალკეულ სათნოებათა (კეთლმოქმედებათა) შესახებ, რომელთა სათავეს კათარსისი წარმოადგენს და რომლებსაც (ყველას) კათარსისი შეიცავს.

4.

როგორც იყო აღნიშნული, ნეოპლატონიზმის გავლენა შუა საუკუნეების პირობებში ძირითადად პროკლეს მოძღვრებით იყო განსაზღვრული. პროკლეს გავლენა ვრცელდებოდა თვით პროკლეს თხზულებებით და არეოპაგიტული კორპუსის მეშვეობით, რომელიც ძირითადად პროკლეს მოძღვრების საფუძველზე ჩამოყალიბდა. საქართველოში XI—XII საუკუნეებში კარგად იყო ცნობილი როგორც არეოპაგიტული კორპუსი, აგრეთვე პროკლეს ფილოსოფიური მოძღვრება.

როგორც „თეოლოგიის პირველსაფუძველების“ შესაბამისი ადგილიდან ჩანს, პროკლეს ამოსავალი — სისტემის აგების დროს — ხილული სინამდვილეა, კოსმოსია, და თავისთავად ერთ მთლიან სხეულს წარმოადგენს. სხეულს, თანახმად ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციისა, არ შეუძლია „თვით თავისი ბუნებით“, თავისთავად მოძრაობდეს¹⁶. მას მოძრაობა მხოლოდ გარედან მიღებული ძალის მეშვეობით შეუძლია და ეს ძალა სულია, რომლის მეშვეობით სხეული „ცოცხლოვს“ (თ. 20) და მოძრაობს. თუ შეიძლება სხეულის თვითმოძრაობაზე რაიმენაირად ლაპარაკი, მხოლოდ იმ მნიშვნელობით, წერს პროკლე, რომ სხეულში სული არსებობს.

მაგრამ სული არ შეიძლება მოძრაობის საბოლოო წყარო იყოს. სული განსხვავდება სხეულისაგან და თვითმოძრაოვია, მაგრამ პროკლეს მიხედვით, რომელიც ამ შემთხვევაში არისტოტელეს შეხედულებ-

¹⁶ П р о к л . Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. § 20. ალ. ლოსევის სიტყვით ეს პარაგრაფი (თავი) „შეიცავს მთელ პროკლეს ფილოსოფიისათვის ყველაზე ძირითადს და ფუნდამენტურ მოძღვრებას ოთხი იამოსტასის შესახებ“ (იქვე, გვ. 147.).

ბით არის დაეალებული, მოძრაობის საბოლოო წყაროს მხოლოდ თავისთავად უძრავი შეიძლება წარმოადგენდეს. მოძრაობის უძრავ საწყისთან მიმართებაში სულს, პროკლეს სიტყვით, მხოლოდ „მეორადი თანრიგი უჭირავს“, სულზე მალა მდგომი და ამავე დროს სამყაროში არსებულ მოძრაობათა უძრავი მიზეზი გონია, რომელიც „ამოძრავებს კიდევ და უძრავიცა“ (თ. 20).

მაგრამ პროკლე არც გონზე ჩერდება. ნეოპლატონიზმის თვალსაზრისით სისტემის საწყისს და უზენაეს მიზეზს პირველი ერთიანი წარმოადგენს და მოძრაობის წარმომავლობის საკითხის გადაჭრის დროსაც მას უპირველესი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. „ერთიანი გონზე უმაღლესია და აღარაფერია ერთიანზე უმაღლესი“, ხოლო „სიკეთე, როგორც ეს დამტკიცებულია, არის საწყისი ყოველივესი“ (თ. 20). გონის მოქმედების არც მხოლოდ აზროვნებაა, — „ხოლო ერთში მთელი არსი მონაწილეობს“ (თ. 20) და ის მთელი არსის მიზეზია. მოკლედ, წარმოდგენილი შეხედულებანი შეიძლება ითქვას პროკლეს სიტყვით: „ყოველ სხეულზე მალაა სულის არსება, ყოველ სულზე მალა — მოაზროვნე ბუნება (გონის სფერო). ყოველ მოაზროვნე სუბსტანციაზე მალა — ერთიანი“. პეტრიწის თარგმანით: „ყოველთა სხეულთა დაუზესთავდების სულიერი არსებაა და ყოველთა სულთა უზესთაეს გონებაა [არს] გონიერი, და ყოველთა გუამოვნებათა [იპოსტასთა] ზესთ [არს] ერთი“ (თ. 20).

პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართებლს საკითხის გარკვევისას პროკლეს მოძღვრებაში გამსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ერთის სიმრავლესადმი მიმართებას. მისი მთავარი თხზულება „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები“ ამ კითხვის გარკვევით იწყება: „ყოველი სიმრავლე ასე თუ ისე (ან: რაიმენაირად) მონაწილეობს ერთში“ (თ. 1). პეტრიწის თარგმანით — „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რამათავე ერთსა“.

მონაწილეობა (ზიარება, $\mu\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$)¹⁷ ერთ-ერთი ძირითადი ცნებაა. კატეგორიაა ნეოპლატონიზმსა და პროკლეს მოძღვრებაში. არის ყოველი საფეხური დაკავშირებულია ზედა საფეხურთან, ქვედა, ნაკლებ სრულყოფილის მონაწილეობით ზედა, უფრო სრულყოფილ საფეხურში მონაწილეობის ონტოლოგიური საფუძველი ის საერთო ნიშნებია, რომლებიც არსებობს წარმომქმნელსა (უფრო სრულყოფილსა) და წამოქმნილს (ნაკლებ სრულყოფილს) შორის. მონაწილეობა ქვევიდან ზევით მიმართული მიმართულებაა, მას საყოველთაო

¹⁷ სიტყვა წარმოებულია ზმნისაგან $\mu\epsilon\tau\epsilon\lambda\lambda\epsilon\iota$ —წილის ქონება, მონაწილეობა, მონაწილეობის მოღება. ზიარება.

ხასიათი აქვს და საბოლოოდ მოვლენათა პირველსაწყისში მონაწილეობის იდეას გამოხატავს.

მონაწილე მოვლენას აზრს, მნიშვნელობას და ღირებულებას ის აძლევს, რაშიც მოვლენა მონაწილეობს. მოვლენა ღირებულია იმდენად, რამდენადაც ის მონაწილეობს ამაღლებულში, ეზიარება მას. საბოლოოდ, არსი პირველ საწყისში მონაწილეობს, როგორც ერთში, როგორც არსში. როგორც სიკეთეში, მშვენიერებაში და სხვ. ამით ღებულაქს არსი ერთიანობას, არსებობას, სიკეთეს და მშვენიერებას.

მაგრამ იმ დიალექტიკური კავშირის გამო, რომელიც ნეოპლატონიზმის აღმოჩენად უნდა ჩაითვალოს და რომლის გათვალისწინების გარეშე ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ვერ გადაწყდება. ერთიანში მონაწილე ყოველივე „ერთიანიცა და არაერთიანიც“ (თ. 2). არაერთიანია (არაა ერთი) იმიტომ, რომ სიმრავლეა, ერთიანია იმიტომ, რომ ერთიანის, ერთის მონაწილეა, ერთში მონაწილეობით არის გაერთიანებული („ყოველი არსებული ხდება ერთიანი ერთში მონაწილეობის ძალით“) (თ. 3).

პლოტინისაგან განსხვავებით პროკლეს საწყისი ერთიანის პირველ გამოხდინარეობად რიცხვთა სფეროს (თანრიცხს) მიიჩნევს და პირველ ერთიანსა და გონს შორის ათავსებს. რიცხვთა ჰიპოსტაზირებას და გონზე მაღალ რანგში აყენებს ანტიკურ ფილოსოფიასა და მემკვიდრეობაში აქვს საფუძველი. რიცხვი იდეაზე უფრო აბსტრაქტულია და უფრო მეტად ზოგადი მიმართულების და მეტი მოუძღვობის (ტრეადობის) ცნებაა. ამავე დროს, რიცხვთა სფეროს შემოტანას და მოთავსებას პირველ ერთსა და არსს შორის მეტი სიციხადე შეაქვს მათი მიმართების საკითხის გარკვევაში.

უნდა ითქვას, რომ პროკლეს მოძღვრების ის ნაწილი, რომელიც რიცხვებს ეხება, ყველაზე მეტადაა დატვირთული მითოლოგიური წარმოდგენებით და ძველი ბერძნული პოლითეიზმის თავისებურ დასაბუთებას წარმოადგენს. ყოველი რიცხვი, პროკლეს მიხედვით, ღვთაებრივია; მეტიც, ყოველი ჰიპოსტაზირებული და პროკლეს მიერ პირველერთიანსა და გონს შორის მოთავსებული რიცხვი იგივე ღმერთია. ამგვარად, არსის უშუალო საწყისი (თუ გავითვალისწინებთ, რომ არსი გონიდან იწყება) რიცხვები, ანუ ღმერთები არიან.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა, იმ ამოცანებისა და კითხვების მიხედვით, რომლებზეც ნეოპლატონიზმს უნდა გავცა პასუხი რენესანსის პირობებში, პროკლეს მოძღვრების იმ ნაწილსა აქვს. სადაც პირველ საწყისსა და სამყაროს შორის მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებაა გარკვეული. შედარებით სხვა ნეოპლატონიკოსებთან, პროკლეს ეს საკითხი უფრო დეტალურად და საინტერესოდ აქვს დამუშავებული.

ლი. პროკლეს სიტყვით, „ყოველივე ემანირებულს რაიმესაგან და უკუდაბრუნებულს ციკლური ენერჯია აქვს“ (თ. 33). პეტრიწის თარგმანით — „ყოველსა მეწარმოესა (წარმოებულს) ვისგანვე და უკუნმქცევსა მრგულივი მოქმედებაჲ აქვს“. არსი პირველი მიზეზიდან გამოდინარეობს და საბოლოოდ მასვე უბრუნდება. პროკლესთან ამ იდეამ ცნობილი ტრიადის სახე მიიღო, რომლითაც ჰეგელი მნიშვნელოვნად არის დავალებული. ტრიადა განვითარების საყოველთაო კანონზომიერებებს ეამოხატავს და პირველი საწყისისა და სამყაროს მიმართებაზეც ვრცელდება.

განვითარების პირველ საფეხურზე „შედევნი არსებობს მიზეზში“; აქ არსებობა (αὐτῆ-α), ადგილზე ყოფნა (ჰეგელის სისტემაში თეზისი), მეორე საფეხური — შედეგის გამოსვლა მიზეზისაგან (πρῶτον-ია). პეტრიწის ტერმინით „გზანა“, „წარმოება“. „წარმოქმნა“. „წარმარსება“ (ჰეგელთან — ანტითეზისი). მესამე საფეხური — გამოსული არსის, როგორც შედეგის, უკუდაბრუნება საწყისში (ἐπιστροφή-ა), პეტრიწის ტერმინით — „უკუნქცევა“ (ჰეგელთან — სინთეზი)¹⁸.

განვითარება დიალექტიკური პროცესია და მისი დასაბუთება დიალექტიკური მიდგომის საფუძველზე შეიძლება. ნეოპლატონიზმისა და კერძოდ პროკლეს დიდი დამახატრება პრობლემის ღრმა გაგებასა და მისი გადაწყვეტის ახალი გზების ძიებაშია. თავისებურია პროკლესთან ემანირების მომენტურობის ერთობლიობისა და მათი ურთიერთმიმართების გაგება. ეს ნათელი ხდება პროკლეს პირველივე, ძირითადი შეხედულებებიდან მიზეზისა და შედეგის მიმართებაზე, რომელიც სამი დებულებით არის გამოთქმული: „ყოველი შედეგი — წერს პროკლე — კიდევ რჩება თავის მიზეზში, კიდევ გამომდინარეობს მისგან და კიდევ უბრუნდება მას“ (35); პეტრიწის თარგმანით: „ყოველი მოზეზიანი [ის, რაც გამოწვეულია მიზეზით] ჰგის (არსებობს, იმყოფება) შორის მიზეზსა თვისა, და იწარმოების მისგან და უკუნ იქცევის მისდადევი“. ამ სამი დებულებით გამოთქმული აზრი ეწინააღმდეგება ტრადიციული ლოგიკის წესებს, მაგრამ მისი სიტრამე და მნიშვნელობა იმაშია, რომ მხოლოდ ერთად აღებული სამივე დებულება იძლევა საფუძველს განვითარების რთული ბუნების გარკვევისათვის.

მიზეზსა და შედეგს შორის მიმართება მათ შორის ერთდროულად არსებულ მსგავსებასა და განსხვავებას ემყარება. მსგავსი მსგავსს წარმოქმნის, მაგრამ წარმოქმნილი უკვე განსხვავებულია მიზეზისაგან,

¹⁸ Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen... B. 3, Acl. 2. Lpz., 1881, S. 788.

სხვად ქცეულია. მაგრამ, ამავე დროს „აუცილებელია, რომ შედეგს ყოვლითურთ ჰქონდეს რაიმე მიზეზისაგან, განსაკუთრებით უპირველესისაგან (უპირველესი მიზეზისაგან), რომლისგანაცაა ყოველივე დამოკიდებული და რომლის გამოც არსებობს ყოველივე არსებული“ (12). მსგავსება უპირველესი და უძირითადესი პირობაა არსის ნეოპლატონისტური გაგებისა. მაგრამ არა საკმარისი პირობა.

მსგავსების საფუძველზე შედეგი დაკავშირებულია მიზეზთან, მისი მონაწილეა (მოზიარება), მასში მყოფია; პეტრიწის სიტყვით „მსგავსება იპყრობს მიზეზთანა [შედეგს] მიზეზსა შორის“. განსხვავების (პეტრიწის ტერმინით „უმსგავსობაა“-ს) საფუძველზე შედეგი განსხვავდება, სხვად იქცევა, „თუებას“ მოიპოვებს.

როგორც ითქვა, შედეგი ისევ მიზეზს უბრუნდება და ამისი საფუძველი მიზეზსა და შედეგს შორის თავიდანვე არსებული მსგავსებაა: „ყოველგვარი დაბრუნება ხდება დაბრუნებულის მსგავსების მეშვეობით იმის მიმართ, რასაც ის უბრუნდება“ (32). პეტრიწის თარგმანით — „ყოველი უკუქცევაა მსგავსებისა მიერ აღესრულების უკუჩქეულთა მისდა მიმართ, რომლისა მიმართაც უკუჩქეულ იყვნენ“. ყოველივე, რაც უკუბრუნდება „მისწრაფვის ერთობისა და კავშირისაკენ“ მასთან, რისგანაც წარმოიქმნა; ყოველივე წარმოქმნილი „ისწრაფვის შეერთებად“ იმასთან, რისგანაც წარმოიქმნა; „წადნობს [არის მსურველი] მის მიმართ ზიარებასა და თანშეკვრასა“ (პეტრიწი).

პროკლეს წარმოდგენილ სამ დებულებას, რომელიც განვითარების ბუნებას ეხება, ექვსი ალტერნატივა აქვს, რომელთაგან ერთი ვერ იძლევა პასუხს დასმულ კითხვაზე. პროკლე მოკლედ იხილავს თითოეულ მათგანს ცალ-ცალკე და ასაბუთებს მათ უკმარისობას განვითარების ახსნისათვის. პეტრიწი შემდეგში უფრო დეტალურად შეეხება ამ ალტერნატივებს, ავრცელებს და აღრმავებს არაუმენტაციას, „გააცხადებს“ პროკლეს შეხედულებას.

ზევით აღვნიშნეთ, რომ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი იდეაა. პირველი საწყისისა და სამყაროს ერთიანობის, მთლიანობის იდეაა, რომელიც მიწისა და ზეცის დუალიზმის დაძლევისაკენ არის მიმართული. ამ იდეამ დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა რენესანსის ეპოქის იდეურ ცხოვრებაში და აისახა ნიკოლაუს კუზანელის და ჟორდანო ბრუნოს ფილოსოფიაში. ეს ორივე ფილოსოფოსი დიდადაა დავალებული ნეოპლატონიზმისაგან, შეუდარებლად უფრო მეტად, ვიდრე ეს წარმოდგენილია საბჭოთა მეცნიერებაში.

ნიკოლაუს კუზანელთან მიწისა და ზეცის დუალიზმის დაძლევის ცდა მაქსიმუმისა და მინიმუმის ერთიანობის იდეით არის გამოხატუ-

ლო. „მაქსიმუმი იმყოფება ყოველივეში“¹⁹; „ღმერთი არის ყოველივე ერთად აღებული, ყოველივე, ყველა ნივთები“²⁰; „ღმერთი ყველა ნივთებშია, ისევე როგორც ყველა ისინი მასში“²¹; ღმერთი — არის Deus implicitus, სამყარო — „გაშლილი“ ღმერთი (Deus explicitus).

ჯორდანო ბრუნოსთან იგივე ამოცანა უნივერსუმისა და ინდივიდუმის მორიგებით გადაწყდა. უნივერსუმი „მოიცავს ყოველივეს, ის არის ყოველივე“²²; უნივერსუმი — იმყოფება ყოველ ნივთში, ღმერთი ყოველი ნივთი — უნივერსუმში²³; ამ დებულებათა იდეური წყარო ნეოპლატონიზმია. კუზანელთან — ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ბრუნოსთან — პლოტინი.

იდეამ საყოველთაო, უნივერსალური კავშირისა პროკლეს მოძღვრებაში მიიღო დასრულებული გამოხატულება — „ყოველივე ყოველივეშია“ (103); პეტრიწის თარგმანით: „ყოველი ყოველთა შორის [არსს]“ ამ დებულების ზუსტი აზრობრივი გამეორება გვხვდება როგორც კუზანელთან, აგრეთვე ბრუნოსთან²⁴.

ეს შეხედულება მთელი ნეოპლატონისტური მოძღვრებიდან, მისი ძირითადი პრინციპებისაგან გამომდინარეობს. განსაკუთრებით ცხადია ამ შეხედულების აზრობრივი კავშირი მოძღვრებასთან მიზეზობრიობის შესახებ და გასაგები ხდება იმის შემდეგ, რაც ზევით მიზეზობრიობაზე პროკლესთან დაკავშირებით ითქვა.

არსი წარმოადგენს სხვადასხვა საფეხურთა ერთობლიობას, გაერთიანებულს მიზეზ-შედეგობრივი კავშირით. ამიტომ პროკლე დებულებას: „ყოველივე ყოველივეშია“ ასაბუთებს მიზეზობრიობის ზევით ჯანხილული ცნებებით და დებულების კონკრეტიზაციის მიზნით კმაყოფილდება არსის ფორმების — არსის (ზოგადად), ცოცხალი არსის

¹⁹ Docta ignorantia, I. 2. Николай Кузанский. Избр. соч., 1937, с. 8.

²⁰ იქვე, II, 2, გვ. 64

²¹ იქვე, II, 5, გვ. 73.

²² მიზეზობრივად, საწყისისა და ერთიანის შესახებ. Дж. Бруно. Диалоги, М., 1949, с. 275.

²³ იქვე, გვ. 278.

²⁴ „ყოველი ნივთი არსებობს ყოველ ნივთში“, იქვე, გვ. 276. შტრ. ნიკ. კუზანელი, რომელსაც — „ყოველივე არის ყოველივეში“. „ღმერთი ყოველივეს მეშვეობით არის ყოველივეში“ და „ყოველივე ყოველივეს მეშვეობით ღმერთშია“ — სამივე ეს დებულება მიაჩნია ერთი აზრი გამოხატულებად. Docta ignor., II, 4, გვ. 74. ამ დებულებასთან ანალოგიას პოულობს ლაიბნიცის შეხედულება, რომ მონადაში მთელი სამყარო აისახება, რომ მონადა არის სამყაროს სარკე (მონადოლოგია, § 56). ეს ანალოგია კიდევ უფრო მნიშვნელოვნად გვესახება, როდესაც ერთვალაოვნებით ჯორდანო ბრუნოს, რენესანსის ეპოქის ამ შესანიშნავი მოაზროვნის გავლენას ლაიბნიცზე.

და გონიერი არსის — მიმართების გარკვევით; გარკვევით იმისა, როგორ მოქმედებს დებულება „ყოველივე ყოველივეშია“ — არსის ამ ფორმებში.

არსებობას. მიზეზ-შედეგობრივი თვალსაზრისით, სამი მდგომარეობა აქვს, არსებული არსებობს ან „მიზეზის შესაბამისად“ (პეტრიწით: „მებრ მიზეზებით“), რაც ტრიალული განვითარების პირველ წევრს ემთხვევა. ან „სახეზე არსებულის შესაბამისად“ (პეტრიწით: „მებრ მყოფობით“) — ტრიალის მეორე წევრი; ან „მონაწილეობის (ზიარების) შესაბამისად“ (პეტრიწით: „მებრ თანმეჭონლეობით“) — ტრიალის მესამე წევრი.

პროცესს მოძღვრებიდან მიზეზობრიობაზე გამომდინარეობს კიდევ ერთი, შუა საუკუნეების პირობებში მნიშვნელოვანი სამყაროს მარადიულობის იდეა.

რამდენადაც გამომდინარეობა. როგორც ითქვა, მყისიერი, ზედროული პროცესია, ამდენად სამყარო (როგორც შედეგი) პირველი საწყისის მარად თანმზღვრება. პირველი საწყისი მარადიულია, მარადიულია გამომდინარეობაც და გამომდინარეობის შედეგაც. სამყარო „მარად გამომდინარეობს, მარადიულია (ის) არსების მიხედვითაც და მარადიულია (მისი) — უყუდაბრუნებაც“ (34).

თავი მეოთხე

„ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის ანალიზი მსოფლმხედველობრივი იდეების და მათი ფილოსოფიური წყაროს თვალსაზრისით

ყველაფერი, რაც აქამდე ითქვა, საკმაოდ ჰფენს ნათელს ნეოპლატონიზმის თეორიის მნიშვნელობას რუსთველოლოგიაში. ამჯერამ, რა თქმა უნდა, საკმარისი არაა ამ თეორიის საბოლოო აღიარებისათვის. მთავარია იდეური პარალელები და ანალოგიები, რომლებიც გასცემენ პასუხს კითხვაზე — საიდან მომდინარეობენ ფილოსოფიური იდეები რუსთაველის პოემაში.

აქ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ფილოსოფიურ გარემოს, რომელშიც რუსთაველი ცხოვრობდა და, როგორც ჩვენ ვწერდით ერთ-ერთ — შემდეგში არც თუ საფუძვლიანი კრიტიკის საგნად ქცეულ — სტატიანში, — რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის დროს „ბუნებრივია პირველ რიგში დადგეს საკითხი იმ ფილოსოფიური გარემოსი, რომელსაც XI—XII სს. საქართველოში ჰქონდა ადგილი და რომლის საფუძველზეც რუსთაველის შეხედულებანი უაღიბლებოდა“¹.

მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე რუსთაველის დამოკიდებულებას ფილოსოფიისადმი საერთოდ და ნეოპლატონიზმისადმი კერძოდ:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად;
ერთ — არსებისა ერთისა, მის უფამოსა ეამისად.
ვის გმორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამოსად,
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჩე შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი
წინანი

შენ მიშველე რა ტყვედ-ქმნილსა...“ (837—838)².

ციტირებული ადგილიდან ნათლად ჩანს, რომ რუსთაველი ღმერთის მოაზრების დროს მიმართავს წინამორბედ ფილოსოფოსებს; ხოლო

¹ მაენე, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის საზ. მეცნ. განყოფილების ორგანო, 6, 1986, გვ. 81.

² სტროფები მითითებულია — „ვეფხისტყაოსანი“, 1966, ა. შანიძის და ა. ბარამიძის რედაქციით.

ამ წინამორბედთა შორის რომ ნეოპლატონიკოსები უნდა ვიგულისხმოთ, ამაზე მეტყველებს; 1. ის, რომ სწორედ ნეოპლატონიკოსები მიიწინეოდნენ მზეს ღმერთის ხატად და 2. რომ რუსთაველი თავის პოემაში მხოლოდ ორ ფილოსოფოსს ასახელებს — პლატონს (791) და დიონისე არეოპაგელს, როგორც ერთი მნიშვნელოვანი იდეის ავტორს (1491), იდეისა. რომელიც ასაბუთებს სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების აუცილებლობას და რომლის პოეტურ განსახიერებას წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსანი“.

შუა საუკუნეების აზროვნების პირობებში, როდესაც რელიგია საზოგადოებრივი ცნობიერების გაბატონებულ ფორმას წარმოადგენდა, მსოფლმხედველობის ძირითადი საკითხი ღმერთის ცნებით არის განსაზღვრული.

შოთა რუსთაველი, ყოველივე ექვს გარეშე, მონოთეისტია და ბუნებრივია, რომ მისთვის, როგორც ქრისტიანულ გარემოში აღზრდილისა და მოქმედი პირისათვის — რელიგიური მრწამსის და ფილოსოფიური მოაზრების საგანი ქრისტიანული ღმერთი უნდა იყოს.

ღმერთის ერთ-ერთი ძირითადი განსაზღვრება პოემაში სიკეთეა და ის. როგორც კეთილი საწყისი. სოფელს უპირისპირდება.

ვაი, სოფელო, რა შიგან ხარ. რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!
ყოელი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემბრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად „აღუფხერი“ სადათ ძირსა!
მგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან ვანაწირსა (952).

შეხედულება. რომ ღმერთი კაცს არ გასწირავს, რუსთაველის პოემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი იდეაა და რენესანსული წარმოდგენის ანალოგიების თვალსაზრისით. — ძალიან საყურადღებო იდეა: ღმერთია ადამიანის ბედის განმგებელი და ცხადია. კეთილი განმგებელი: „ღმერთი კარგსა მოაველინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“ (1491); „ღმერთმან ბნელი გამითენა“ (146); „ბოლოდ ღმერთი გაუმარჯვებს“ (1388); „წადი ღმერთი გიწინამძღვრებს“ (1017); „ღმერთმან ქმნას და გავიმარჯვდეს“ (417); „ღმერთმან ქმნა და გიპოვნივარ“ (302); „ღმერთმან ქმნა და დაგირჩინა...“ (528); „ღმერთმან ქმნას და კვლაცა გნახო“ (668) და სხვ.

რამდენადაც ჩვენი გამოკვლევა ეხება რუსთაველის ფილოსოფიურ შეხედულებებს, ამდენად ყურადღება უნდა ღმერთის მოაზრებაზე გამახვილდეს, გაირკვეს, როგორც მისი ცალკეული ნიშნები პოემაში. აგრეთვე ღმერთის სამყაროსადმი დაპოკიდებულების თავისებურება: ის წესი, როგორითაც. რუსთაველის მიხედვით. ღმერთი მიემართება სამყაროს.

ასმათ თქვა: „ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა, შენ ხარ სავესება ყოველთა, აგვავესებ მზეებრ ფენითა“ (918).

როგორც ვხედავთ, დამოწმებული ადგილი ღმერთის ორივე მეთოდით — აპოფატეკური და კატაფატეკური — მოაზრების მაგალითს იძლევა და თვით ეს ფაქტი ლაპარაკობს მის წარმომავლობასა და იდეურ წყაროებზე.

„არ ითქმი კაცთა ენითა“ — „გამოუთქმელის“ ზუსტი შესატყვისია და ანალოგიური ადგილების დადასტურება არეოპაგიტულ მოძღვრებაში დიდ სირთულეს არ წარმოადგენს. ფსევდო-დიონისესთან ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათვის“ ეს მიხედულება ამგვარადაა გამოთქმული: ღმერთი არის, „ზეშთა სიტყვსა“³ და შეეფერება „უსახელობაჲც“⁴ და არ წეიძლება მისი „არცა სახელის დებაჲ“⁵ ხოლო იმ თხზულების მიხედვით, რომელიც ცნობილია სახელწოდებით — „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათვის“ („მისტიკური თეოლოგია“) — ღმერთის გამოსახატავად არ არსებობს „არცა სიტყუაჲ“ და „არცა სახელი“⁶.

ცნობილია ისიც, რომ ღმერთის აპოფატეკური მოაზრების მსგავლითები სხვაგანაც გვხვდება „...უფხვისტყაოსანში“.

თქვა: „ღმერთო, გმადლობ, რომელი ხარ ჰირთა მომალხენელი, ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი“ (1250).

ღმერთი, როგორც „სავესება ყოველთა“ და „მზეებრ ფენა“, როგორც მისი სამყაროსთან მიმართების თავისებური გამოთქმა, კატაფატეკური, პოზიტური მოაზრების მაგალითებს წარმოადგენენ. პირველი („სავესება ყოველთა“) აზრია, მეორე — თვალნათლივი სახე.

„სავესება“ პირველი საწყისის უპირველესი განსახლვრებაა ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და მის სრულყოფილებას გამოხატავს. როგორც ვნახეთ, პლოტინთან პირველი საწყისის სრულყოფილებაა, რაც არის წარმოქმნას განსახლვრავს. როგორც „ენეადებშია“ (V, 3, 15) ნათქვამი, — „პირველი ერთიანი არის აბსოლუტურად სრულყოფილი“. აბსოლუტური სავესება. რომელსაც არაფერი აკლია და, პირიქით, ზე-ჰარბადაა ავსებული ყოველივეთი. მისი ზე-ჰარბი სავესობის გამო, ის ვერ ეტევა თავის საზღვრებში და თით-

3 დასახ. ნაშრომი, I, I; პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 18.

4 იქვე, შრომები, გვ. 22.

5 იქვე, გვ. 10, 11.

6 იქვე, გვ. 22, 12.

ქოს „გადმოღის ნაპირებიდან“. ეს ნაპირებიდან გადმოსული და მის-
გან განსხვავებული არის ის, რასაც პლოტინი „ყოველ არსს“ უწო-
ლებს.

იოანე პეტრიწის შეხედულებით, რომელიც პროკლესაგან მომზდი-
ნარეობს, ღმერთი „ზესთა ძეს ესე ყოველსა არსებასა და ძალსა, და
არის ყოვლითურთ თვთ სრულ და ზესთა სრულ“⁷.

არეოპაგიტული მოძღვრების შეხედულებათა მიხედვით, რომლე-
ბიც ყველაზე უფრო ახლოა რუსთაველის ციტირებულ აზრებთან,
ღმერთი „კუალად სრულ ითქუმის“, როგორც „აღუორძინებელი და
მარადის სრული“⁸. პირველი საწყისის საფუძვლა აბსოლუტური სრულ-
ყოფილებაა, „ზეშთა სავსეობა“ და სწორედ ამ ზეშთა სავსეობით,
ან ამ „ზეშთა სავსითა“ მიცემის უნარით „აღავსებს იგი (ღმერთი)
თვისს სრულებისაგან“ ყოველივეს. ამგვარად, თუ პლოტინის სიტ-
ყვით ღმერთის სავსეობა იმას ნიშნავს, რომ „ყოველივე მარად მასში
არსებობს“ (ენ., V, 5,9), — ფსევდო-დიონისეს აზრით უზუნაესი იმი-
ტომია „მარადის სრული“, რომ არის „ყოველთა თავსა შორის თვისსა
წინადათე მქონებელი“⁹. მისი „ზეშთა სავსებითა“ გამოწვეული, რომ
ის „განჰფენს“ თავის სიკეთეს „ყოველთა მიმართ მიმღებელთა“¹⁰.

ვფიქრობთ, რომ დამოწმებული ადგილები არ შეიძლება ექვს
იწვევდეს. ღმერთი, როგორც „სავსება ყოველთა“ და როგორც „მიმ-
ფენელი“ („შეებერ ფენთა“) ზუსტ ანალოგიას პოულობს არეოპაგი-
ტულ მოძღვრებაში.

მაგრამ ამ ანალოგიას — ღმერთისა მზესთან და სამყაროსადმი
ღმერთის მიმართებას — გამოსხივებამთან — რომელსაც ძალიან ხში-
რად მიმართავენ ნეოპლატონიკოსები და, მათ შორის, ფსევდო-დიო-
ნისე არეოპაგელი, ბევრად უფრო დიდი მნიშვნელობა აქვს და შუა
საუკუნეების აზროვნების ერთ-ერთ პრინციპულ მსოფლმხედველობ-
რივ საკითხთან არის დაკავშირებული. ამ საკითხის არეოპაგიტული
გადაწყვეტა უტყუარი დადასტურებაა იმისა, რომ ეს მოძღვრება,
როგორც ფილოსოფიური ძეგლი, ნეოპლატონიზმს ემყარე-
ბა და გაუგებრობაზეა აგებული ყოველგვარი ცდა მათი გამიჯნისა.
რითაა ეს გაუგებრობა გამოწვეული, განსაკუთრებით ჩვენს „ანტი-
ნეოპლატონისტებს“ შორს. — არასაკმარისი კომპეტენტურობით, თუ
„პოზიციის შეურყევლობით“, — ეს ვითარებას არ ცვლის.

ნეოპლატონიზმის და განსაკუთრებით პროკლეს დიდ გავლენა
არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე, შემჩნეული ჯერ კიდევ რენესანსის ეპო-

7 იოანე პეტრიწი, შრომები, 11, 1937 გვ. 14, 16.

8 „საღმრ. სახელათფს“, XIII, I; შრ., გვ. 94;

9 იქვე.

10 იქვე, IX, 2; შრ., გვ. 80; 18-20; i

ქაში, იმდენად ურყევ ფაქტად ითვლება მეცნიერებაში, რომ სწორედ ეს ფაქტი გახდა საფუძველი არეოპაგიტული თხზულების ნამდვილი ავტორის ძიებისა, რომელსაც არ შეიძლებოდა პროკლეზე ადრე, ე. ი. ჩვენი წელთაღრიცხვის V სს-ზე ადრე ეცხოვრა.

ამ ანალოგიის მართებულად გაგება არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, შორეულ შუა საუკუნეების პირობებშივე იყო საკამათოდ ქცეული, და, როგორც ქვევით დავინახავთ, ფსევდო-დიონისეს პოზიციის გაყალბების, თუ არასწორად გაგების რამდენიმე ცდას ჰქონდა ადგილი.

ტრაქტატში — „საღმრთოთა სახელთათუს“ — ვკითხულობთ: „ვითარცა არსებითი სახიერებაჲ, ყოველთა არსთა ზედა იგი [ღმერთი] განჰფენს სახიერებით“ და შემდეგ; „რამეთუ ვითარცა ხილული ესე ზუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინა აღირჩევს რასმე, არამედ თვთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა, ძალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთაჲს მზისა, თვთ ბუნებითი იგი სახიერებაჲ პირშომასა მის სახისაგან ყოველთა მიმართ განფენისა სახიერებათა თვსთაჲსა კინონ-ოდენად წულილად და შცირად სახედ აჩუნებს ხილულსა ამის მზესა ყოველთა ზედა განფენისათუს შარავანდედთაჲსა“¹¹.

იმისათვის, რომ ჩვენი დასკვნები დამაჯერებელი იყვეს მკითხველისათვის, დავიმოწმებ რთული ბერძნული ტექსტის რამდენიმე თარგმანს:

«Ибо как наше солнце не рассуждает или предпочтительно выбирает, но в силу самого своего существования освещает все, что в мѣру своих сил способно приобщиться к его свету, так и благо, которое превосходит солнце, подобно тому, запредельный образ превосходит слабое свое изображение, проливает на все существующее в мѣру его восприимчивости»¹².

„Denn wie unsere Sonne nicht aus Betrachtung oder durch ihr Sein selbst alles erleuchtet, was auf seine Art an ihren Lichte Theil nehmen kann; so sendet das Gute (welches über der Sonne steht, wie über dem dunkeln Nachbilde sein erhebenes Urbild) durch sein Dasein allen Seienden, nach ihrer Art, die Strahlen der ganzen Güte“¹³.

¹¹ საღმრთოთა სახელთათვის, IV, 1; შრ., გვ. 29—30. ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.

¹² Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах. перевод Игумена Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957, с. 46. (ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.)

¹³ Die angebotlichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt von I. G. V. Engelhardt, Sulzbach, 1823. S. 81. (ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ.)

და ბოლოს, თარგმანი პ. ვერტცის მიხედვით:

„Wie unsere Sonne nicht denkend und wählend, so *λογίζμενος* ἢ *προαιρούμενος* sondern durch ihr Sein alles... erleuchtet, so auch sendet das Gute... allem Seienden analog die Strahlen der ganzen Gutheit.“¹⁴

როგორც ვხედავთ, არეოპაგიტული მოძღვრების ეს, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ადგილის დამოწმებული თარგმანები ერთნაირად გადმოსცემენ მის ძირითად, სამყაროსადმი ღმერთის მიმართების, ახრს. ახრს, რომელსაც, როგორც იყო აღნიშნული, ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეების ახროვნების პირობებში.

როგორც ეს ჩვენი ხილული მზე — ყოველგვარი წინა-განზრახვისა და წინასწარი არჩევანის გარეშე, თვით თავისი ბუნებით (თარგმანთა ვარიანტები: თავისი არსებობით, თავისი ყოფიერებით) მიაფენს თავის ახივებს ყოველივე არსებულს, ასევე (ამის ანალოგიურად) უზენაესი სიკეთე (სახიერი, ღმერთი), აფრქვევს სიკეთეს [და ანიჭებს არსებობას] ყოველივეს.

საკითხის სიმწვავე იმაშია, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი ავრძელებს ამ პრობლემის გაგების შემთხვევაში ანტიკურ, ნეოპლატონისტურ ტრადიციას და პირველი საწყისის (ღმერთის) მიმართების საკითხი სამყაროსადმი გადაჭრილი აქვს აუცილებლობის პრინციპის საფუძველზე. მონოთეიზმს არსებითად განსხვავებული შეხედულება აქვს — სამყაროს წარმოქმნა შექმნაა, შექმნა, ამ სიტყვის მონოთეისტური გაგებით, გეგმისა და ნებელობის საფუძველზე. ან, ფსევდო-დიონისეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, სწორედ „განზრახვას“ და „წინა არჩევაზე“ არის დამყარებული. ამიტომ ფსევდო-დიონისეს ეს შეხედულება წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა მონოთეიზმის პრინციპებთან და სახელდობრ ე. წ. „მამათა კოსმოლოგიის“ ერთ-ერთ ძირითად დოკუმატთან, რომელიც ადრევე იყო ჩამოყალიბებული. ღმერთმა, ამ დოკუმატის მიხედვით, რომელიც „თავის თავში მარად ატარებდა, ყველა იდეების მომცველი ლოგოსის შემეობით, სამყაროს იდეას, შექმნა ეს სამყარო თავისუფალ თვითგანახლვებში. ამ სამყაროს აქვს დასაწყისი და ექნება დასასრული, ღმერთმა შექმნა ის არაფრისაგან... მის მიერ შექმნილი უმაღლესი სამყაროს ნიმუშის მიხედვით“¹⁵.

¹⁴ Weertz Heinrich. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Köln, 1908, S. 27. ციტატა გამოტოვებული ადგილები ვერტცის მიერაა გამოტოვებული.

¹⁵ А. Г а р н а к, История дегматов, См. в кн.: Общая история европейской культуры. т. VI, СПб, 1911, с. 320.

წინააღმდეგობა ამ დოგმატსა და ფსევდო-დიონისეს დამოწმებულ შეხედულებას შორის, შუა საუკუნეების პირობებშივე იქნა შექმნილი და შემთხვევითი არაა მაქსიმე კონფესორის (VI—VII სს.) და თომა აქვინელის (1225/6—1274) რეაქცია ფსევდო-დიონისეს შეხედულებაზე.

მაქსიმე კონფესორი ფსევდო-დიონისეს დამოწმებულ კომენტარში წერდა: „ნუშცა ვინ ჰგონებს, ვითარცა სახის შემოღებაა ამას მზისასა ყოვლითურთ [ἀλλάλησις] თანა ჴეატყულბდა მსგავსებასა ღმრთისასა დიდი დიონისიოს“¹⁶. ღმერთისა და მზის ანალოგიის ფარგლებში შემოზღუდვა დიონისეს მოძღვრებაში და ამ ანალოგიის გაგება „არა ყოვლითურთ“ მაქსიმეს მიერ მიზნად ისახავს სწორედ ღმერთის სამყაროსადმი მიმართების აუცილებლობის უარყოფას და მონოთეიზმის ტრადიციულ შეხედულებების შეურყეველობის დასაბუთებას. ცნობილია, რომ მაქსიმესათვის ამგვარი კომენტარება ჩვეულებრივი უნდა ყოფილიყო, რადგან, როგორც ჰუგო კოხი წერს: — სწორედ მან მოიყვანა არეოპაგიტული მოძღვრება შენატყვისობაში „ტრადიციულ საეკლესიო მოძღვრებასთან“¹⁷.

3. ვეერტცი შენიშნავს, რომ მაქსიმე აღმსარებლის ანალოგიური დამოკიდებულება არეოპაგიტული მოძღვრებისადმი დამახასიათებელია თომა აქვინელისათვის, და ის ფსევდო-დიონისეს განსახილველ ადგილს, მაქსიმეს მსგავსად, არასწორად განმარტავს¹⁸. მაგრამ თავად ვეერტცი სამართლიანად ფიქრობს, რომ ფსევდო-დიონისეს განსახილველ ტექსტში უფრო მეტია ნათქვამი, ვიდრე თომა ფიქრობდა, ანალოგია ღმერთსა და მზეს შორის იმ მნოშენლოვან აზრს შეიცავს, რომ ფსევდო-დიონისე ადარებს ერთმანეთს „არა მხოლოდ სინათლის გავრცელებას“, არამედ მათი „მოქმედების წესს“. ამ წესის მიხედვით, მზე მოქმედებს „არა მოსაზრებით და არჩევით, არამედ თავისი არსებით (თავისი ყოფიერებით, Sein)“ და ესეთივეა დიონისე არეოპაგელის მიხედვით პირველი საწყისის (ღმერთის) მოქმედება. ვეერტცს არ მიაჩნია მართებულად თომა აქვინელის მოსაზრებანი, თითქოს მზე-

¹⁶ მაქსიმეს კომენტარები ფსევდო-დიონისეს ტექსტთან ერთად იყო თარგმნილი ეფრემ მცირეს მიერ. სამწუხაროდ, ეს კომენტარები აქამდე გამოცემული არ არის, თუმცა ისინი დიდი ხანია დამზადებულია მიხეილ კახაძის მიერ. ცნობილია მოტანილია გამოსაცემად მომზადებული ხელნაწირიდან, რომელიც ინახება საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტიოლოგიის განყოფილებაში.

¹⁷ H u g o K o c h, Pseudo-Dionysius Areopagita in seiner Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900, S. 94.

¹⁸ H. W e e r t z, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Kölln, 1908, S. 27.

ზე ნათქვამი სიტყვები — „არა განიზრახავს, არცა წინა-ალიჩეუს“ (დედანშია: non ratiocinans, aul praeeligens) არა ვრცელდება ღმერთზე; და ფიქრობს, რომ თომასეული ინტერპრეტაცია არ შეეფერება სინამდვილეს.

ვეერტცის საბოლოო დასკვნის მიხედვით, თუმცა ფსევდო-დიონისე საეკლესიო მოღვაწეა, — შეუძლებელია მისი დაცვა იმ ეპიკები-საგან, რომლებსაც მისი მოძღვრება იწვევდა და იწვევს თავისი არსებითი შინაარსის მიხედვით. მიუხედავად ყოველივესი, წერს მკვლევარი, მაინც უნდა ითქვას, რომ დიონისეს „ექმნა (Schöpfung) — მონოთეისტური აზროვნების ეს კარდინალური წარმოდგენა — ეს მის პლოტინისებურად, ე. ი. როგორც ღმერთის აუცილებელი მოქმედება.

საკითხში მეტი გარკვეულობისათვის, დავიმოწმით პლოტინის ცნობილი დებულებები, რომლებიც პირდაპირ მიანიშნებენ წყაროს, საიდანაც ფსევდო-დიონისეს განსახილველი შეხედულებანი მომდინარეობენ: „სცდებიან ისინი, ვინც ფიქრობენ და ასწავლიან“... „რომ სამყაროს შემოქმედს „წინასწარ ჰქონდა მოფიქრებული შექმნის გეგმა“ (ენ., V, 8, 13). უფრო გონივრული იქნება, წერს მეორე ადგილას პლოტინი, ვიფიქროთ, რომ პირველი საწყისის პირველი აქტი, ე. ი. გონი „გამომდინარეობს მისგან იმავენაირად, როგორც სინათლე გამომდინარეობს შხისგან“ (ენ., V, 3, 12).

იმ საკითხის ნათელსაყოფად, რომელიც არეოპაგიტული მოძღვრების ნეოპლატონიზმისაგან დამოკიდებულებას ეხება, ყურადღებას იმსახურებს განოჩენილი მეცნიერების ად. პარნაქისა და ჟ. მ. მიტჩელის ვრცელი სტატია ნეოპლატონიზმზე. ავტორები ფიქრობენ და სათანადოდ ასაბუთებენ, რომ ნეოპლატონიზმის შემდგომი განვითარებისა და შუა საუკუნეების აზროვნებაზე ზემოქმედების თვალსაზრისით, განსაკუთრებით ოუსტინიანეს 529 წლის ელქტის შემდეგ, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიური სკოლების აკრძალვისაქენ იყო მიმართული, დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა სწორედ არეოპაგიტიაკამ. მან. როგორც თეოლოგიზებულმა ნეოპლატონიზმმა, გზა გაუხსნა ამ შესანიშნავ მოძღვრებას შუა საუკუნეების სამყაროში და ამიტომ ნეოპლატონიზმი გავლენას ახდენდა აზროვნებაზე „თეოლოგიისა და ზოგიერთ შემთხვევაში მის ნიღაბ ქვეშ“¹⁹.

დავიმოწმებ კიდევ ფსევდო-დიონისეს რამდენიმე პრინციპულ ხასიათის შეხედულებას, რომლებიც პროკლეს მოძღვრებიდან მომდინ-

¹⁹ A. Harnak, j. M. Mitchell, Neuplatonismus, Encyclopaedia Britannica, 19.

ნარეობენ და წარმოადგენენ ენერგიული კრიტიკის საგანს თომას აქვინელის მხრივ.

ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ლმერთისა და სამყაროს „მოძრაობას“ წრიული ხასიათი აქვს და ტრიალული განვითარების კანონზომიერებას ემყარება. მისი სიტყვით რომ ითქვას, — არსის „გომრგვალეობით (წრიული) მოძრაობაჲ“ სამ მომენტს შეიცავს. ყოველივე არსებობს ლმერთისაგან და ლმერთში; „ყოველთა უკუე არსთა დასაბამ და დასასრულ არს პირველითგან მყოფი იგი: დასაბამ უკუე, ვითარცა მიზეზი, ხოლო დასასრული რამეთუ მის ძლით არიან ყოველნი“²⁰. ლმერთი არის არსთა „მიზეზ და დასასრულ“²¹. ლეთაებრივი სიკეთე „მიიწივის“ ყოველივე არსებულამდე — „უზენაეს“ არსთაგან დაწყებული და „უცუნაესკელით“ დამთავრებული²². ყოველნი არსნი „მიიქცევიან“ ლეთაებისაკენ, „რომლისა შორის ყოველი შემოკრებილ არს“²³.

ზევით ციტირებული სტროფიდან [837] ნათელია, რომ ლმერთი დახასიათებულია რუსთაველის პოემაში, როგორც „მზიანი ღამე“, „ერთ-არსება ერთი“ და „უეამო — ეამი“.

რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროების გარკვევისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა, ვფიქრობთ, ენიჭება ორ წარმოდგენას — „მზიან ღამეს“ და „უეამო ეამს“, პირველი მათგანი — თვალნათლივი წარმოდგენაა, მეორე — აბსტრაქტული ცნება, მაგრამ საერთო მათ შორის ისაა, რომ ორივე დაპირისპირებულ წარმოდგენათა, თუ დაპირისპირებულ ცნებათა ერთიანობაა და ორივე შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა რთული სააზროვნო მოვლენა, რომლის შინაარსის ამოხსნა შესაძლებელი ხდება მხოლოდ ნეოპლატონის ტერმინული და არეოპაგიტული მოძღვრების საფუძველზე. არც ერთ მკვლევარს ჩვენს მეცნიერებაში არ მიუძღვია ყურადღება ამ მნიშვნელოვანი ფაქტისათვის და არც მოკამათეს არ უცდია მისი უარყოფა.

„მზიანი ღამის“ პრობლემა დიდი ხანია დევას რუსთაველოლოგიაში. თეიმურაზ ბაგრატიონის სიტყვით, ეს წარმოდგენა ეხება ლმერთს და ღამე, უზენაეს ლმერთის „უმეცრებას“, ხოლო მზე — ლმერთის ცნობის ნათელს. ერთად აღებული „მზიანი ღამე“ გამოხატავს ადამიანის

20 საღმრთოთა სახელთათეს, V, 9; შრ., გვ. 65, 22-25.

21, იქვე, IV, გვ. 32, 29.

22 იქვე, გვ. 32, 22-24.

23 იქვე, გვ. 33, 25.

გონების ღმერთთან მიმართების თავისებურებას: „ღამე მიუწოთმე-
ლობა არის ღმერთისა და მზიანი ღამე ის არის, რაოდენ შესა-
ძლებელი არის კაცისა გონებისაგან ვიცნობდეთ და აღვიარებდეთ
ღმერთსა“. სახარების სიტყვებით „ნათელი ბნელსა შინა არს“ — გარ-
კვეულია თეიმურაზთან, როგორც ადამიანის გონების ღმერთისადმი
ორმაგი მიმართების თავისებური გამოხატულება²⁴.

ცნობილი რუსთველოლოგის კომენტარი ამით ამოიწურება. მაგ-
რამ ამ მოკლე განმარტებაში ნაჩვენებია გეზი, რომლითაც უნდა წარ-
მართულიყო შემდგომი კვლევა-ძიება.

რუსთველოლოგიის შემდგომი განვითარება ასცდა „მზიანი ღა-
მის“ მართებული კვლევის გზას და უდიდესი უმრავლესობისათვის ეს
შესანიშნავი გამოთქმა და ბრწყინვალე პოეტური სახე აღიარებული
იქნა სრულ გაუგებრობად და აბსურდად.

ალ. სარაჯიშვილისათვის ესაა „ცრუ სიბრძნე“, რომლის იდეა
„არა რას წარმოადგენს“ გაუგებრობაა, მისი სიტყვით, თეიმურაზ
ბაგრატიონის კომენტარიც. შეუძლებელია, წერს ალ. სარაჯიშვილი,
რუსთველს „ავთანდილისათვის შეუსაბამო სქოლასტიკა წარმოეტქმე-
ვინებინა“, რუსთველს არსად არ გამოუჩენია თავის პოემაში ამ-
გვარი სქოლასტიკა!

მიხ. წერეთლის აზრით „მზიანი ღამე“ — „სრული უაზრობაა“;
გ. იმედაშვილისათვის — „ადვილად შესაძრწვევი უცნაურობა“; გ. ნა-
დირაძისათვის გამოთქმა „მზიანი ღამე“ „ისეთივე ნონსენსია,
როგორც წრის კვადრატურა“; კ. კეკელიძისათვის — ესაა „აბსოლუ-
ტური უაზრობა“ „Contradictio in adjecto“.

იანსხვავება ხსენებულ მკვლევართა შორის ისაა, რომ ერთის აზ-
რით ორივე სტროფი (837—838) უცნობი „ყალბის მქნელი“ ნახე-
ლავია და ამოღებულ უნდა იქნეს პოემიდან; სხვები ფიქრობენ, რომ
ამ გამოთქმას მხოლოდ პოეტური მეტყველების თვალაზრისით შე-
იძლება ჰქონდეს გამართლება და ცდილობენ საფუძველი ამ მიმარ-
თულებით მოუძებნონ. ნაწილი მკვლევარებისა ფიქრობდა, რომ „მზი-
ანი ღამე“ გადამწერლების შეცდომის შედეგია და ამიტომ შესწორე-
ბა უნდა იქნეს შეტანილი ტექსტში.

წევნიშნავთ სხვათა შორის, რომ შესწორება პირველად დავით
ჩუბინაშვილს შეუტანია და „ვეფხისტყაოსნის“ პეტერბურგის გამო-
ცემაში (1860 წ.) ეს ადგილი „მზიან ღამედ“ შეუცვლია²⁵.

24 თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“,
გამ. გ. იმედაშვილისა, 1960. გვ. 123—124.

25 ვრცლად საკითხზე იხ. ჩენი სტატია „მაცნეში“, 6, 1965, და ჩენივე —
რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხები, თბილისი, 1981.

„მზიანი ღამის“ რადიკალური შეცვლას ცდა ეკუთვნის — კ. კეკელიძეს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი კომისიის (შეიქმნა 1935 წ. კ. კეკელიძის თავმჯდომარეობით) ერთ სხდომაზე (1935 წლის 2 დეკემბერს) მან გააკეთა სპეციალური მოხსენება, რომლის ძირითად მიზანს რუსთაველის ქრისტიანობის და უფრო კონკრეტულად მის მიერ საწების დოგმატის აღიარების დასაბუთება შეადგენდა. ამით საფუძველი ეცლებოდა XVII ს-ის უცნობი გადაშწერის მტკიცებას — „ვეფხისტყაოსანის“ სპარსული ნაწარმოებია და მასში სამება არ არის ნახსენებო.

მომხსენებლის პირველი მოსაზრება ის იყო, რომ „ერთარსება implicite გულისხმობს სამებას“²⁶ და, რამდენადაც პოემაში პირდაპირაა ლაპარაკი (იხ. სტროფი 837, შ. ხ.) ღმერთზე, როგორც ერთარსებაზე, აქედან უშუალოდ უნდა გამომდინარეობდეს, ფიქრობდა მომხსენებელი, სამების აღიარებაც. მაგრამ, ჩანს, ეს მოსაზრება (რომელიც, როგორც ქვევით დავინახეთ, იმავე სხდომაზე იყო უარყოფილი, შ. ხ.) არ მიაჩნდა ავტორს საკმარისად და სცადა პოემაში პირდაპირი საბუთი გამოეძებნა. მოკლედ მკვლევარის დასაბუთება შემდეგში მდგომარეობს:

პოემაში თავდაპირველად უნდა ყოფილიყო არა „მზიანისა ღამისა“, ანუ „მზიანი ღამე“, არამედ „ზენისა სამისად“, ანუ „ზენი სამი“. ტექსტი დროთა განმავლობაში შეირყვნა და მისი შესწორებული და აღდგენილი სახე ასეთი უნდა იყოს: „ზენისა სამისად“. მთლიანად სტრიქონის აზრი იქნება: „ჰე, მზეო, ვისაც გთვლიან სახედ, ხატად ზენისა სამისა, ერთარსებისა ერთისა“²⁷.

როგორც სხდომის ოქმებიდან ჩანს, ამგვარი შესწორება არ გაიზიარა ცნობილმა რუსთველოლოგმა იუსტინე აბულაძემ და გარკვეული მოსაზრებებიც წამოაყენა „შესწორების“ წინააღმდეგ: „ერთარსებას ისლამიც აღიარებს და ერთარსების ხსენებით არ იგულისხმება უსათუოდ ქრისტიანობა, ქრისტიანული ღვთაება“. საყურადღებოა ი. აბულაძის მომდევნო მოსაზრებაც, რომელიც სახავდა „მზიანი ღამის“ მხნის სავესები რეალურ პერსპექტივას: „ამასთან, შესაძლებელია იყოს რაიმე მოძღვრება, თუნდაც ნეოპლატონიზმისა და გზე, რომლისთვისაც არ იყოს უჩვეულო ასეთი გამოთქმა, როგორცაა მზიანისა ღამისად. რაც შეეხება ფორმას ზენისა-ს, ასე-

26 სოლ. ყუბანეიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ბექდვის ისტორიიდან, XX საუკ. II, ნაკვეთი მეორე, თბილისი, 1975, გვ. 14.

27 იქვე, გვ. 15.

თი რაჲ რუსთაველოსათვის არ არის დამახასიათებელი და სხვაგან არსად აქვს ნახმარი²⁸.

ა. შანიძე დაეთანხმება ი. აბულაძეს, რომ „ერთარსება... არის დოქტრინა მაჰმადიანობისა“ და სხდომას მოუწოდა რუსთველის ტექსტის შესწოვებისაგან თავი შეეკავებინათ. თავის შეკავებისაკენ მოუწოდებდა აგრეთვე ალ. ბარამიძე²⁹.

ოქნებში აღნიშნულია, რომ „შესწორება პირობითად იქნა მიღებული“ მაგრამ საკითხი საბოლოოდ არ ყოფილა გადაწყვეტილი³⁰.

რაჭდენიმე თვის შემდეგ კომისია დაუბრუნდა საკითხს და ერთ-ერთ სხდომაზე (1936 წ. 10 მაისს) საბოლოოდ გადაწყდა „მზიანი ღამის“ დატოვება ყოველგვარი შესწორების გარეშე³¹.

სამსმ „მზიანი ღამის“ შესატყვისი იდეების საკითხზე გადავიდოდეთ ნეპლატონიზმისა და კერძოდ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, შევეხოთ ამ გამოთქმის თავისებურ შინაარსს. კ. კეკელიძეს „მზიანი ღამე“ მიაჩნდა *contradictio in adjecto*-დ. ამ გამოთქმაში სამართლიანადაა შენიშნული მასში შემაჯავლი წარმოდგენების წინააღმდეგობრივი ხასიათი, მაგრამ ეს არაა არც ლოგიკური შეცდომა და არც დაპირისპირებულ წარმოდგენათა არაკანონიერი გაერთიანება.

საკითხის სირთულე იმაშია, რომ „მზიან ღამეში“ საქმე ევაქვს დაპირისპირებულ წარმოდგენათა ისეთ სპეციფიკურ გაერთიანებასთან, როდესაც დაპირისპირებულთა შეგნებული გაერთიანება ხდება. სწორედ როდესაც ეს ღმერთს ეხება, და ეს საუხეებით კანონზომიერ და დასაბუთებულ მოვლენად არის აღიარებული. ფილოსოფიის ისტო-

28 იქვე, ხაზი ჩემია, შ. ხ.

29 იქვე, გვ. 15—16.

30 იქვე, გვ. 16—17.

31 იქვე.

გასწორების წინააღმდეგნი იყვნენ — იუსტინე აბულაძე, ალ. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა და კ. ჭიჭინაძე. მომხრენი — ვ. ბერიძე, ს. იორდანიშვილი, კ. კეკელიძე. ამგვარად, — ვკითხულობთ საბოლოო დასკვნაში, — ძალაში დარჩა ტრადიციული წაკითხვა“.

როგორც ჩანს, გადამწყვეტი როლი „მზიანი ღამის“ გადარჩენაში შეასრულეს კ. ჭიჭინაძემ, რომელიც პირველ სხდომას არ დასწრებია, და განსაკუთრებით პაველ ინგოროყვამ. განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ის კომისიის წევრი არ იყო და, სხდომას რომ არ დასწრებოდა, ხმების რაოდენობა ზუსტად შუაზე გაყოფოდა და კ. კეკელიძის, როგორც თავმჯდომარის, ხმას შეიძლება გადაეძლია.

ინტერესს არაა მოკლებული „მზიანი ღამის“ შემდეგი ბედი. ამ ამბებიდან 25 წლის შემდეგ კ. კეკელიძემ კვლავ სცადა „მზიანი ღამის“ შესწორება დაესაბუთებინა (იხ. საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის საზ. შეცნ. განყოფილების მოამბე, 1960) — ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ამჯერად მოითხოვდა მის შეცვლას არა გამოთქმით „ზენაისა სამისა“, არამედ გამოთქმით — „მზიანი სამისა“.

რამში წარმოდგენათა ამგვარი გაერთიანება კარგადაა ცნობილი და ლოგიკური შეცდომისაგან განსხვავებით, რასაც *contradictio in adiecto* ეწოდება, ეწოდება *coincidentia oppositorum* და წარმოადგენს დიალექტიკური აზროვნების ტიპიურ გამოხატულებას. გერმანულ მეცნიერებაში გავრცელებული შეხედულების მიხედვით *Coincidentia oppositorum* ზიხნელაია „ერთ-ერთ უღრმეს იდეად გერმანულ იდეალიზმში“³², წამდვილად კი იგი უკვე ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში იყო ცნობილი და აქედან მომდინარეობს ნიკოლაუს კუზანელთანაც და ჯორდანო ბრუნოსთანაც. აქედან მომდინარეობს ქართულ აზროვნებაშიც, კერძოდ XI—XII საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში.

ნეოპლატონიზმშიც და არეოპაგიტულ მოძღვრებაშიც პირველი საწყისის, ანუ ღმერთის მიმართება სამყაროსადმი ორ საპირისპირო წანამძღვარზეა დამყარებული და ცოდნის ღმერთზე, ორი წანამძღვარის შესაბამისად, ორი მეთოდი უღევს საფუძვლად. ეს ორი მეთოდი — კატაფატიკური და აპოფატიკური — საპირისპირო და ურთიერთგამომრიცხველ დასკვნებადღე მიდის. თუ ერთი მხრივ ღმერთი სიკეთეცაა, მშვენიერებაც და საერთოდ ყველაფერი, რასაც კოსმოსში და ხილულ სამყაროში აქვს ადგილი, მეორე მხრივ — ის არც სიკეთეა, არც მშვენიერება და საერთოდ არაფერი ხილულთაგანი.

მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ღმერთი ყოველივეზე ზეამაღლებულია, „ზეშთა არსება“ (πᾶρ ὅν:α) და ამიტომ მასზე ადამიანის გონებისეული განსაზღვრებანი არ ვრცელდება.

კატაფატიკური ცოდნის ონტოლოგიური ამოსავალია დებულება. რომ ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს“, ხოლო ამ წანამძღვარზე აგებული დასკვნის მიხედვით ღმერთს ყოველი პრედიკატი მიეწერება და ცოდნა მასზე საფუძვლით გარკვეულ და ნათელ სახესღებულობს. პირიქით, აპოფატიკური ცოდნა, აგებული წანამძღვარზე — ღმერთი „არცა რას შორის არაარა“, ღმერთის ცნებისაგან ყოველგვარ პრედიკატებს გამორიცხავს და მიდის გაურკვეველობამდღე და ცოდნის სიბნელემდღე.

ღმერთი „ნ ა თ ე ლ ი ა“, — წერს ფსევდო-დიონისე, — რამდენადაც იგი „იციობების“, რამდენადაც „მეცნიერების“ ფარგლებშია მოთავსებული და მასზე შეიძლება გარკვეული ცოდნა აშენდეს. მაგრამ რამდენადაც ღმერთი „ზეშთა არსებით ყოველთა ზეშთა აღმატებულია“ და მისი არც „გრძნობა“ შეიძლება, არც „ოცნება“ და არც „მო-

³² Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, Alfred Kröners Verlag, Stuttgart, 1957.

გინება“ (გააზრება) — ამდენად „ბნელით“ არის მოცული. მან „დადვა ბნელი საფარველა თესსა“; უმეცრების ნისლშია ვახვეული და იმყოფება „ნისლსა უმეცრებისასა შინა“. მისი არსება „ბნელსა შინა“ იმყოფება და „ღუმილისა არმღრითა“ არის მოცული³³.

როგორც ვხედავთ, ანალოგიები რუსთაველის „მზიან ღამისა“ და ღმერთის არეოპაგიტულ შოაზრებას შორის, — ექვს სარ შეიძლება იწვევდეს. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ რუსთაველს, როგორც პოეტს, ფსევდო-დიონისესეული ანალოგიები — „ნათელი“ და „ბნელი“ — კიდევ უფრო კონკრეტული და თვალნათლივ სახეებზე გადააქვს და, ესთეტიკური თვალსაზრისით, ბრწყინვალე მეტაფორას ქმნის.

მაგრამ ამ ანალოგიებს კიდევ ღრმა და მნიშვნელოვანი აზრ- აქვს.

რუსთაველი იმდენადაა გაცნობიერებული მოძღვრებაში, საიდანაც „მზიანი ღამის“ აზრი მომდინარეობს, რომ ამოდის ამ თვალნათლივი სახის თავისებური, ურთულესი გაგებიდან, სახელდობრ, ნათელისა და ბნელის, მზიანისა და ღამის გაერთიანებებიდან ერთმთლიან წარმოდგენაში. რუსთაველის ღმერთი, ისევე როგორც ფსევდო-დიონისეს ღმერთი — არ არის არც მხოლოდ ნათელი (მზიანი) და არც მხოლოდ ცალკე აღებული ბნელი (ღამე). ესაა ერთი მთლიანი წარმოდგენა, რომელშიც ერთმანეთს ემთხვევა ნათელი და ბნელი. ისევე როგორც ღმერთის ცნებაში, როგორც უსასრულობასა და ზეარსებობაში, ერთმანეთს ემთხვევა დაპირისპირებული განსახლვრებანი. როგორც არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი წერს, — ღმერთი „ბნელსა შინა“ ყოველგვარ ნათელზე „უფროა ბრწყინავს“ და მეტი ივარკვეულობით ჩანს³⁴. ეს მეტი ივარკვეულობით ხილვა ექსტაზური ბუნებისაა და რაციონალურის ფარგლებს სცილდება³⁵.

„მზიანის ღამის“ პრობლემათა სფეროში შემოდის „მზისა ელვათა კრთომის“ ხედვა „დღისით და ღამით“:

ღმერთს შემედრე, ნუ თუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;
მომცნეს ფრთენი და აღფრინდე. მივეკდე მას ჩემსა ნდომასა.
ღღისით და ღამით ვახედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა (1304).

³³ იქვე, გვ. გვ. 224,3; 225,15; 223,11. ხაზგასმა ყველგან ჩენია. მღრ. აქვე თე- იურაზ ბაგრატიონს. მისი კომენტარი თუშცა სიტყვა-სიტყვით არ ემთხვევა ფსევდო- დიონისეს ტექსტს, მაგრამ ზუსტია აზრობრივი ანალოგიები.

³⁴ იქვე, გვ. 223,12.

³⁵ ნეოპლატონიზმიდან და არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მომდინარე შე- ხედულება ღმერთის, როგორც ზეარსის, შეცნობის შეუძლებლობა- ზე და მისტიკური ხილვის უცლებლობაზე, გადმოვიდა ახალ ფილოსოფიაში და ეკრძოდ ნიკოლაუს კუზანელის, ჯორდანო ბრუნოს, სპინოზას და სხვებთან აზრ- ენება წარმართა ინტელექტუალური კვრების ძიების მიმართულებით. შეენ-შნავთ აქვე, რომ აქედანვე მომდინარეობს ნიკოლაუს კუზანელის მთავარი თხზულების სა- თური Docta ignorantiae, რაც ნიშნავს — „მეცნიერულ არ-ცოდნას“.

ეს სახე არაა „ვეფხისტყაოსანში“ ისევე უშუალოდ დაკავშირებული ღმერთის წარმოდგენასთან, როგორც „მზიანი ღამე“. მაგრამ ბნელსა და ღამეში „მზის ელვათა კრთომის“ და ან ა ხ ვ ა ქმნის გარკვეულ ანალოგიას „მზიან ღამესთან“ და, როგორც ციტირებული სტროფიდან ჩანს, ამგვარი ხილვისათვის იგივე პირობებია აღიარებული, როგორც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგოტიკაში.

„უქამო ქამი“, როგორც ღმერთის არსების გამომხატველი ცნება, იმავე რანგისა და ბუნებისაა, როგორისაც „მზიანი ღამე“. მაგრამ მოხდა ისე, რომ ვერც ერთმა მკვლევარმა ვერ შეამჩნია „ქამსა“ და „უქამოს“ შორის არსებული წინააღმდეგობა და ის ფაქტი, რომ ამ წემთხვევაში დაპირისპირებულ ცნებათა ისეთივე გაერთიანებასთან გვაქვს საქმე როგორც „მზიან ღამეში“.

რუსთველოლოგიაში ეს გამოთქმა გაიგეს, როგორც ისეთი რამ, რაც „ქამსა შინა არა შემოვალს“. ე. ი. როგორც მისი სამარადისობა, „საუკუნო“. ღმერთი არის „უქამო ქამი“ ნიშნავს იმას, რომ ის არის „დაუსაბამო, სამარადისო და დაუსრულებელი“³⁶.

ძნელია იმის გარკვევა — იყო თუ არა თეიმურაზ ბაგრატიონის მოსაზრებებით განსაზღვრული შემდგომი დროის რუსთველოლოგთა შეხედულებანი, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ „უქამო ქამის“ მრავალი მათგანს შიერ მოცემული ინტერპრეტაცია, არსებითად თეიმურაზის „განმარტების“ გამეორებაა: „უქამო ქამი“ ნიშნავს „დაუსაბამო და უსასრულო რამეს“; უქამო ქამისა არის მარადიული, დაუსრულებელი, „ინფინიტუს“; „უქამო ქამისა“ იგივეა რაც მარადიულობა³⁷.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „უქამო ქამის“ წარმოდგენილი გაგება ცალმხრივია და საბოლოოდ არა სწორი. მარადიული, დაუსაბამო და უსასრულო წესისაქმება ამ შესრულებების მხოლოდ პირველ წევრს, სახელდობრ „უქამოს“, და ამიტომ მისი წარმოდგენილი გაგება აუქმებს ერთ-ერთს დაპირისპირებულთა შორის, აუქმებს „ქამს (დროს)“, გამორიცხავს დაპირისპირებულ ცნებათა ერთ-ერთ წევრს და გაურკვეველს ხდის გამოთქმას. როგორც ერთიან წარმოდგენას.

³⁶ თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება..., 1960, გვ. 124.

³⁷ შტრ. გ. ნადირაძე, რუსთველს ესთეტიკა, 1958, გვ. 389; კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური შტუდიები, საქ. მეცნ. აკად. საზ. მეცნ. განყ-ბის მოამბე, 1960, გვ. 209; უ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მზის მეტყველება, გვ. 189; მისივე — ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 127...

სულხან-საბა ორბელიანი გარკვევით წერს, რომ უეამო ნიშნავს — „უამუქონელს“. ე. ი. ზედროულს და ამ მნიშვნელობით მარადიულს. ხოლო უეამო, მისივე განმარტებით, არის დროის გარკვეული მონაკვეთი. გიორგი მერჩულეს გამოთქმაში „უეამო ნათელი“ ესმის, როგორც მარადიული ნათელი. „უეამოა“ მისთვის წარმოდგენს „უცვალებელს“. „დაუსაბამოს“ და „დაუსრულებელს“ თანაფარდოვან ცნებას და არა ცნებას, რომელიც შეიძლება გავრცელდეს „ეამა“ და „ეამიერზე“. ანდა, ვთქვათ, ცვალებადსა, დასრულებულსა და დასაბამიერზე³⁸.

საჩინო შინაარსეული ანალოგიების საკითხს შევხებოდეთ, მოვიტანო ტექსტობრივი პარალელების მაგალითებს ფსევდო-დიონისეს თხზულებიდან „საღმრთოთა სახელთათუს“.

ღმერთი არის „უეამო და უქცეველი“, არის მარადიული, მაგრამ მასზე იმის თქმაც შეიძლება, რომ არის დრო: ღმერთი „ვითარცა საუკუნედ და ვითარცა ეამად იგალობებოდის“. როდესაც ჩვენ, — წერს არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი, — ღმერთს „ძუელთა დედ“ ვუწოდებთ, ეს იმას ნიშნავს. რომ ვუწოდებთ მას „საუკუნეს და ეამს“³⁹.

მარადიულობისა და დროის კატეგორიები დაკავშირებულია რიგ კატეგორიებთან. რომლებიც თანმიმდევრულადაა განხილული არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და განხილულია ყველა მათ დაპირისპირებაში. — მაგალითად, კატეგორიებს, „ერთობა“, „დიდობა“, იგივეობა, ზედროულობა. მარტივობა და ა. შ. — აქეთ თავისი საპირისპირო კატეგორიები და მათთან ერთად მიემართებიან ღმერთს: „დიდიც“ ითქმის საყოველთაო მიზეზზე (ღმერთზე) და „მცირეც“; „იგივეობაც“ და „სხუაობაც“; მსგავსებაც და „უმსგავსობაც“; დგომაც და მოძრაობაც და ა. შ.

დიდის პრედიკატი მიეკუთვნება მას, როგორც დიდს თავის თავში, როგორც „ზეშთა სავსეს“, „გარეშემომწერელს“ ყოველივესი, როგორც მიზეზს ცალკეულ არსთა სიდიდისა. მეორე მხრივ, მას „მცირე ეწოდების“, რამდენადაც დაუბრკოლებლად ვრცელდება ყოველ ცალკეულ არსში. ყოველივეში დაუბრკოლებლად გაივლის და ყოველივეში მოქმედებს⁴⁰.

³⁸ ვრცლად იხ. ჩვენი სტატია — „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილი არეოპაგიტის თელსაზრისით, მანუა, საქ. მეცნ. აკადემიის საზ. მეცნ. განყოფილების ორგანო, 6, 1965, და ჩვენი — რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, 1981.

³⁹ „საღმრთოთა სახელთათუს“. IX, 4; X, 3; X, 2. პეტრე იბერიელი, შრომები, 1960 გვ. 81,

⁴⁰ იქვე, IX, 3.

იგივეობრივია ღმერთი („მასვეობასა იტყვიან მისთვის“), როგორც ზედროული, მარადიული და უცვლელი („უჟამო და უქცეველ“), „მარადის თავსა თესსა შინა მყოფი“ და მარად ერთი და იგივე, უნაკლო და მოუკლებელი: „აუგებელი და მარადის არსი და თვით სრულარსი და იგივედ მყოფი თავით თვისით“⁴¹. ამავე დროს, „სხუაობაჲ ითქმის მისთვის“, რადგან ღმერთი „ყოველსავე თანა არს“ და „ყოველთა ყოველსა შინა ყოველ ექმნების“. ის თავის თავშიც არსებობს და „თვისსა მასსვეობისაგან გამოუვალად“ აძლევს („მზისცემს“) თავს ყოველივეს, რაც მისკენა მიქცეული⁴².

ჩვენ აღარ გავაგრძელებთ დანარჩენი პრედიკატების განხილვას, რომლებსაც თავისი საპირისპირო განსაზღვრებანი აქვთ და როგორც წესი ერთად გამოხატავენ ღმერთის თავისებურ ბუნებას. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ყველა მათ. ისევე როგორც „მზიან ღამეს“ და „უჟამო ჟამს“, მნიშვნელობა აქვთ ბოლოვადი ადამიანური გონების ფარგლებში და წინააღმდეგობანი ერთმანეთს ემთხვევა ღმერთში, როგორც ზეარსში და წინააღმდეგობებზე „მალა მდგომ“ არსებობაში.

ანალოგიური ვითარებაა, რომელსაც პირველ საწყისს ვიპოვებთ დროისა და მარადიულობის კატეგორიებში. ფსევდო-დიონისე გარკვევით წერს: ღმერთი „იგალობების“, როგორც მარადიულობაც („ვითარცა სალტუნედ“) და როგორც დროც („ვითარცა ჟამად“. იქვე, X, 3, გვ. 86, 28). ამავე დროს, ღმერთი, როგორც ზედროული. უძრავი, იგივეობრივი და სხვ., იმგვარად „გადადის“ დროულში, მოძრავში და განსხვავებულში, რომ არ ირღვევა მისი სისრულე, მოუკლებლობა და აბსოლუტურობა.

4.

რაც ზევით „ერთარსების“ შესახებ ითქვა, საკმარისია დასკვნისათვის, რომ „ერთარსება ერთი“ არ შეიცავს აუცილებელ ლოგიკურ კავშირს სამეზასთან, ის არ გულისხმობს სამეზას implite და არ იძლევა საფუძველს დოგმატიკური აზროვნების ძიებისათვის რუსთაველის პოემაში.

თუ იმ გარემოებას გავითვალისწინებთ, რომ ერთ არსების ცნება ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში იყო ცნობილი, ნათელი გახდება, რომ მისგან სამეზის იმპლიციტური წესით გამოყვანა. არაფრით არაა გამართლებული.

აღარ წევებებით არც რუსთაველის შეხედულებებს არსის წყობაზე და ამ შეხედულებების ფილოსოფიური წყაროს საკითხს. ამაზე

41 იქვე, IX, 4, ხაზი ჩემია, შ. ხ.

42 იქვე IX, 5 (გვ. 81).

საკმაოდ ვრცლად გვეკონდა საუბარი ზევით. პირველი თავის მე-4 ნაწილში.

დავუმატებთ. რომ რუსთაველი თავის შეხედულებებს სულის ზედა „სირასთან“ შეერთების შესახებ, — „ფილოსოფიური სიბრძნეა“ უწოდებს და ამით კიდევ ერთხელ ადასტურებს პოემაში ასახული იდეების კავშირს ფილოსოფიასთან.

„მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?

არ ვიქმ. ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792).

აქ ლაპარაკია ადამიანის შეერთებაზე არსის „ზესთა“, საფეხურთან; შეერთება, როგორც სხვა შემთხვევაში, იგივე სიტყვით — „შერთვით“ — არის გამოხატული და ნ. მარის მიერ ზევით ციტირებული სტროფისაგან (ა. შანიძე — ა. ბარამიძის გამ. — 885) განსხვავებით, ბერძნულ „სირას“ ქართული შესატყვისი აქვს მოძებნილი („წყობა“) და შესიტყვებაში — „მწყობრთა წყობა“ — არის მოწესრიგებულობის იდეას გამოხატავს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთ ძირითად იდეას სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების იდეა წარმოადგენს. პოემის ძირითადი ხაზი მიმართულია სიკეთის გამარჯვებისაკენ, რომელიც მიიღწევა მრავალ დაბრკოლებათა დაძლევით და „გამარჯვებით“. რუსთაველი რომ შემოთარგლულიყო მხოლოდ მხატვრული განსახიერების ხერხებით, მხოლოდ „ჩვენებით“, როგორც მხატვრული შემოქმედების სპეციფიკური საშუალებით, ამ იდეის ამოკითხვა მაინც შესაძლებელი იქნებოდა მთელი პოემის, როგორც მთლიანი მხატვრული ტილოს, გათვალისწინების საფუძველზე.

მაგრამ პოემის ოპტიმისტური ფინალი ნაჩვენებია სიკეთისა და ბოროტების მიმართების გარკვეული გაგების საფუძველზე, რომლის იდეურ წყაროს, თანახმად თავად რუსთაველის მოთხრობისა. გარკვეული ფილოსოფიური მოძღვრება წარმოადგენს. როგორც ჩანს, თავისი იდეის გამოსახატავად რუსთაველმა „სახეებით აზროვნების“ ფარგლები საკმარისად არ მიიჩნია და ერთი მხრივ დებულებათა პირდაპირ გამოთქმას და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიური მოძღვრების დამოწმებას მიმართა.

„ბოროტსა სძლია კეთილმან“ (1361) — წარმოსთქვამს ავთანდილი, როდესაც ნესტან-დარეჯანის წერილით ტარიელთან ბრუნდება და ნესტანის ქაჩეთის ციხიდან გამოსნა უკვე მოახლოვებული ფაქტია.

თუ გავითვალისწინებთ ეპოქის სააზროვნო და, კერძოდ, ფილოსოფიურ ვითარებას, რუსთაველის წინაშე, მას შემდეგ. რაც მან სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხი ფილოსოფიური მოაზრების სიმაღლემდე აიყვანა, პრობლემათა მთელი რიგი უნდა წამოჭრილიყო. სიკეთის მხრივ ბოროტების ძლევა თავისთავად წარმოადგენდა პრობლემას, რომლის დადებითი თუ უარყოფითი გადაწყვეტა დამოკიდებულია მათი არსების მოაზრებაზე, მათი მიმართების გარკვევაზე.

სიკეთის ბოროტებაზე ძლევის საფუძველი პირველის ნამდვილობა, მისი მარადიულობა, წარუვალობა, სუბსტანციური არსებობაა, მეორის — შემთხვევითობა, დროულობა, წარმავლობა, აქციდენტური არსებობაა სიკეთე თავისთავად არსია, „მყოფია“; ბოროტება — თავისთავად არ არსებობს, „უმყოფოა“.

რუსთაველთან ეს შეხედულება ამგვარი გამოთქმებით არის გამოხატული:

სიკეთის „არსება გრძელია“ (1361); ღმერთი „კარგსა ხანგრძლიად ვააკვლადებს“ (1491) და სხვ. ბოროტება — უმყოფოა („თქვეს ბოროტსა უმყოფო“) (1508): „ვეცან სიმოკლე ბოროტისა“ (1434); ღმერთი „აფსა წამ-ერთ შეამოკლებს“ (1491) და სხვ.

სიკეთისა და ბოროტების კავების წარმომავლობის საკითხი იმდენად ნათლადაა გარკვეული „ვეფხისტყაოსანში“, რომ ყოველგვარი ძიებანი სხვა მიმართულებით შეიძლება მხოლოდ უბრალო გაუგებრობად ჩაითვალოს.

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიუნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოაქონებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
აფსა წამ — ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან — გრძლიად ვააკვლადებს,
თავსა მასსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს (1491).

შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ნამდვილად „ბედნიერ შემთხვევათა“; როდესაც რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროების ძიების გასაღებს თავად პოეტი იძლევა და ყოველგვარი ეჭვის გარეშე ფსევდო-დიონისე არეობაგელის მოძღვრებაზე მიუთითებს.

სანამ სიკეთისა და ბოროტების რთულ საკითხს შევხებოდეთ, მივაქცევ მკითხველს ყურადღებას. რომ სიტყვა „უზადო“ ერთადერთხელაა ნახმარი რუსთაველის პოემაში და ისევე, როგორც „სირაქსა“ და „ბაძვის“ შემთხვევაში, მის მწიგნობრულ წარმომავლობაზე მიუთითებს. კიდევ უფრო საყურადღებოა, რომ მისი იდეური ძიების დროს იმავე ნეოპლატონიზმამდე მივდივართ.

„უზადო“ ჩვეულებრივია პეტრიწის თხზულებაში. შეესატყვისება ბერძნულ εἰς ἴσον-ს და გამოხატავს ონტოლოგიურად ამაღლებულისა

და საწყისის ერთ-ერთ გარკვეულობას: „უზადოა ერთი“⁴³, „უზადოა პირველი გონება მხოლობაა“⁴⁴; „უზადონი ხატნი და ალაქანი წინ ერთისანი“⁴⁵.

იგივე აზრი აქვს ამ სიტყვას რუსთაველის ციტირებულ სტროფში: „კარგი“ ზოგადად შეიძლება ეწოდოს ყოველ მოვლენას, „უზადო“ ეწოდება „უკეთესს“, კარგს მის ამალღებულ ფორმაში, კარგის „თავს“, მის საწყისს.

ერთი ცნობილი მეცნიერი, ნეოპლატონიზმის თეორიის კრიტიკოსი რუსთაველოლოგიაში წერდა: „რუსთაველის გენიალურ პოემაში არაერთარი კვალიც კი არაა ნეოპლატონიზმისა“⁴⁶. მაგრამ სამი წელი იყო საკმარისი იმისათვის, რომ ეს კატეგორიული შეხედულება შეეცვალა და რუსთაველის იდეა ღმერთზე, როგორც „სიკეთის სათავეზე“ აეხსნა „ნეოპლატონიზმის პოზიტიური ზეგავლენით რუსთაველზე“⁴⁷.

ავტორს ჩვენ მიერ ციტირებული სტროფი (1491) ჰქონდა მხედველობაში. მაგრამ ფსევდო-დიონისეს სახელი ის-ის იყო შემოდოდა ქართულ საბჭოთა მეცნიერებაში და ავტორი ამ იდეას „იოანე პეტრიწის სელით მოწოდებულად“ სთვლიდა რუსთაველის პოემაში. რა თქმა უნდა, პეტრიწის გავლენა, როგორც ვნახეთ, რუსთაველზე ექვს არ შეიძლება იწვევდეს, მაგრამ თუ თვით რუსთაველის მოწყობას დავეყრდნობით, ამ შემთხვევაში დიონისეს დასახელება უფრო კანონზომიერი უნდა ყოფილიყო.

რუსთაველის ციტირებულ სტროფში ასახულია ე. წ. სიკეთის მონიზმი, რომლის ძირითად იდეას სიკეთის სუბსტანციური არსებობა შეადგენს. ამ მოძღვრებამ დასრულებული სახე პროკლესთან მიიღო და აქედან არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გადავიდა. იდეური კავშირი აქ პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს შორის და უკანასკნელის დამოკიდებულება პირველისაგან იმდენად ნათლადაა გარკვეული მეცნიერებაში, რომ ამ ფაქტმა საბოლოოდ დაადასტურა, რომ არეოპაგიტული კორპუსის ავტორს არ შეიძლებოდა პროკლზე ადრე ეცხოვრა და მამასადამე, I საუკუნის მოღვაწე ყოფილიყო⁴⁸.

43 პეტრიწი, შრომები, II. 1937, გვ. 12,10; გვ. 39,5.

44 იქვე, გვ. 21,25.

45 იქვე, გვ. 163,7.

46 მ. გოგიბერიძე, შოთა რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი. გაზ. „კომუნისტ“, 12, II, 1938. მისივე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები, 1961, გვ. 18.

47 მისივე, უზენაესი. არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, „მნათობი“, 5, 1941, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები, გვ. 55.

48 J. Stiglmayr. Der neuplatoniker Proclus, als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der lehre von Uebel. Hist. Jahrbuch d. Görregos, XVI, 1895.

სუბსტანციური, ანუ ნაწილი არსებობა, ამ შეხედულების მიხედვით, მხოლოდ სიკეთეს აქვს. ბოროტება, ფს.—დიონისეს სიტყვით, „არა არს არს“. სიკეთეა პირობა არსებობისა; „ქმნაა არსისა“ სიკეთისაგან მომდინარეობს. ყოველივე, რაც არის, სიკეთისაგან არის და, რაც მოკლებულია სიკეთეს, რაც სიკეთეში არ მონაწილეობს. — ის არც არსებობს, „ყოვლად უნაწილო კეთილისაგან არცა იყოს, არცა არს, არცა არსთა შორის არს“⁴⁹. „უკეთუ ყოვლთერთ მოსაო კეთილი, არცა არსება იყოს, არცა ცხოვრება, არცა სურვილი, არცა ძვრა, არცა სხუა არცა ერთი რაჲ“⁵⁰.

ამგვარი შეხედულებების შემდეგ, ცხადია — როგორი უნდა იყოს მოძღვრების პასუხი კითხვაზე: „რაა არს ღმერთი? და რომლისა დასაბამისაგან დაბადებულ არს? და ვითარ სახიერმან ინება დაბადებაჲ მისი?“ ბოროტებას, ფიქრობს ფს.-დიონისე, არა აქვს დასაბამი, რადგან დასაბამი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს. დასაბამმა, როგორც სიკეთემ, არ შეიძლება „ინებოს“ თავისი საპირისპიროს „დაბადებაჲ“; სახიერს (სიკეთეს) „არა... ეყვის დაბადებაჲ უსახურისაჲ“ (იქვე, IV, 19, შრ., გვ. 44,19); „არა ღმერთისა შიერ არს ბოროტი“ (იქვე, შრ., გვ. 49,27). რუსთაველი⁵¹ სიტყვით:

„ბოროტიჲა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ (114),
 „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“ (191).

რამდენადაც სიკეთე სუბსტანციურია, ამდენად ბოროტების აღიარება, როგორც არსისა, შეიძლება მხოლოდ ორი დასაბამის პირობის ქვეშ. ე. ი. თუ მივიღებთ, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხვისა და სხვისა დასაბამისა და მიზეზისაგან იყვნენ“⁵¹. მაგრამ დუალიზმი მიუღებელია ფს.-დიონისესათვის, რადგან „ორობა“ თავისთავად გულისხმობს ერთს, როგორც „ორობის“ საფუძველს და დასაბამს; ხოლო ერთადან ორი დაპირისპირებულის „გამოსვლა“ საერთოდ „უჭერო არს“.

ორი დასაბამის აღიარება ეწინააღმდეგება დასაბამის, პირველი მიზეზის სისრულეს, მის აბსოლუტურობას და „უვნებლობას“; ეწინააღმდეგება წესრიგსა და ჰარმონიას სამყაროში. ორი დასაბამისი პირობის ქვეშ სამყარო იქნებოდა „უწყესო და მარადის მბრძოლი“⁵². რადგან ორივე დასაბამი „უვნებელი“ დარჩებოდა. ეს კი გამორიცხავს ერთ-ერთი მათგანის მხრივ, რუსთაველის სიტყვით რომ ვთქვათ, — „ძღვეას“.

49 საღმრთოთა სახელთათქს, IV, 20; პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 43,2.

50 იქვე, გვ. 47,30.

51 იქვე, IV, 21; შრ., გვ. 49,7.

52 საღმრთოთა სახელთათქს, IV, 21; შრ., გვ. 49,19.

არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი ვრცლად იხილავს ბოროტების რეალობის საკითხს იერარქიულად აგებული არსის ცალკეულ საფეხურებზე და უარყოფს მას ყველა მათგანში — დაწყებული უმაღლესი რანგის მოვლენებით და დამთავრებული სხეულით. წინააღმდეგ პლოტინისა, რომელიც ბოროტებას მატერიას მიაწერდა, და თანახმად პროკლეს შეხედულებისა, ბოროტება არ შეიძლება მიეწეროს არც მატერიას⁵³.

მაგრამ რაც სიკეთესა და ბოროტებაზე ითქვა, არ ნიშნავს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრებისა და რუსთაველის მიხედვით ბოროტებას არაფერი არსებობა არა აქვს. ასე რომ ყოფილიყო, მართლა უაზრობა იქნებოდა ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა. მაგრამ ვინც ამ მოსახრებას გამოთქვამს, ანგარიშს არ უწევს იმ უეჭველ ფაქტს, რომ ბრძოლას ბოროტების წინააღმდეგ არც იმ შემთხვევაში ექნებოდა აზრი, თუ მისი არსებობა სუბსტანციური არსებობა იქნებოდა.

ბოროტება ფსევდო-დიონისესათვის და რუსთაველისათვის არსებობს ემპირიულად, აქციდენციურად და ამ რთული ნეოპლატონისტური აზრის გაგება შესაძლებელი ხდება მხოლოდ არსის საფეხურებრივი ეს იერარქიული წყობის გათვალისწინების შემდეგ.

სიკეთე, როგორც ვნახეთ, ღმერთის პირველი განსაზღვრებაა ნეოპლატონიზმში, პროკლეს სიტყვით, ის იგივე პირველი საწყისია. პირველი მიზეზის მიმართება სამყაროსადმი პირველყოვლისა სიკეთის მიმართებაა, რაც მისი ბუნებიდან გამომდინარეობს და ამიტომ ის სამყაროზე პირველყოვლისა სიკეთეს ავრცელებს: „ვითარცა არსებითი სახიერებაჲ, ყოველი არსთა ზედა იგი განჰფენს სახიერებით“⁵⁴.

პირველი მიზეზისაგან არსის გამომდინარეობა, ნეოპლატონიზმის კონცეფციის მიხედვით, კლებას წარმოადგენს, კლებას, როგორც ონტოლოგიური და ესთეტიკური, აგრეთვე ეთიკური თვალსაზრისით. პირველი საწყისის სიკეთე „ყველგან მიმწევნელია“ და, როგორც ითქვა, ყველა საფეხურამდე აღწევს. მაგრამ იერარქიულად აგებული სამყაროს მოვლენები სხვადასხვა „მანძილით“ არიან დაცილებულნი პირველი საწყისისაგან და მათი სიკეთის „მიმღებლობის“ უნარი სხვადასხვაა. ამის შესაბამისად სხვადასხვაა მათში სიკეთის „ოდენობა“. ისევე როგორც მზის სხივის ძალა მზისაგან სხვადასხვა მანძილით დაცილებულ საგნებში; სხვადასხვაა მათი მონაწილეობის (ზიარების) „ხარისხი“ პირველმიზეზში.

ეს კლება, ეს „უსრულესობაჲ კეთილისაჲ“, „განშორებაჲ კეთილისაჲ“ არის ბოროტება მის ემპირიულ არსებობაში. ბოროტება ეთი-

53 იქვე, IV, 2—29; შრ., გვ. 50—53.

54 იქვე, გვ. 29, 31.

კურ ასპექტში — არის ადამიანის სულის სიკეთის კლებით გამოწვეული უწესრიგო მოძრაობა სურვილების განხორციელების („ქან-ს“) გზაზე. ამიტომ, ბოროტების განსაზღვრება „ბრძენი დივნოსის“ მიხედვით შეიძლება მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებაში და მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით: უმიზეზობა, „უარსობა“, უმიზნობა, უკეთურობა, უსიცოცხლობა, უგონობა და ა. შ., სადაც ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპირო, დადებითი ფორმა — სიკეთეს გამოხატავს⁵⁵.

მოვიტანოთ რამდენიმე ადგილი იოანე პეტრიწის შრომიდან. რომლებიც ნათელს გახდიან იდეურ მსგავსებას მასსა და რუსთაველს შორის.

პირველი და საყოველთაო მიზეზი, როგორც „ყოველთაგან ხელმძღვარე იგი უცნაური ერთი და კეთილობა“⁵⁶ — გარდაეფრინება — წერს პეტრიწი — „ყოველსა ზედა ხილულსა“ და ნაწილდება („უკანაწილებულია“ მთელ არსში, „მყოფთა შორის“): გონიერთა, გრძნობათა და სამგანზომილებიან სხეულთა შორის. არაფერი რჩება, რაც ღვთაებრივმა სიკეთემ არ „გააკეთილოს“ და თავისი მადლი არ უწილადოს.

ბოროტებას არა აქვს ნამდვილი, სუბსტანციური არსებობა. ის, პეტრიწის სიტყვით, — „უარსობა“⁵⁷. რუსთაველის სიტყვით:

თქვეს ბოროტსა: „უმყოფოო, კეთილნია შეთვის მზანი“ (1508),
 ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია მისი გრძელი (1434).

6.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ნეოპლატონიზმმა, სწორედ ამ მოძღვრებამ და მისმა არეოპაგიტულმა გადამუშავებამ — მისცა საფუძველი რუსთაველს ერთი მნიშვნელოვანი და შუა საუკუნეების თავსატეხი პრობლემა თავისებურად მოეგვარებინა.

ესაა ღვთაებრივი განგებულების და პიროვნული თავისუფლების საკითხი.

ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი — კუნო ფრშერი წერდა: „ავგუსტინეს სისტემის ორი მთავარი ცნება ერთმანეთისადმი იმყოფება წინააღმდეგობრივ მიმართებაში: ღმერთის ცნება მოითხოვს უპირობო ნებელობას, ხოლო უპირობო ნებელობა — წინააღმდეგობასა ღვთაულის ცნებას. რომელიც გამორიცხავს ადამიანის თავისუფლებას. მაგრამ თავისუფლების გარეშე არ არსებობს ცოდვა, არ არსე-

55 პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გვ. 56,9.

56 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 85.

57 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 1937, გვ. 212,12.

ბობს მონანიების მოთხოვნილება, ხოლო ამ უკანასკნელის გარეშე არ არსებობს მონანიება“⁵⁸.

როგორც იგივე ავტორი შენიშნავს, ავგუსტინე ცდილობდა ეს წინააღმდეგობა იმით გადაწყვიტა, რომ ადამიანის ნებელობის თავდაპირველი თავისუფლება დაეშვა.

საკითხის სიმწვავე იმითაა გამოწვეული, რომ ის იღგა არა მხოლოდ ავგუსტინეს, — საერთოდ შუა საუკუნეების აზროვნების წინაშე. როგორც დასავლეთისა, აგრეთვე აღმოსავლეთისა და კერძოდ ქართულ აზროვნებაში.

XI—XII სს-ის ქართულ აზროვნებაში საკითხი იოანე დამასკელის მეშვეობით შემოვიდა და თუმცა ისიც, ავგუსტინეს მსგავსად, ნებელობის თავისუფლებას აღიარებდა, მაგრამ არც აქ იყო პიროვნული ნებელობის თავისუფლება შინაარსეულად და ლოგიკურად მორიგებული ღმერთის განგებულობასა და მის „უპირობო ნებელობასთან“.

საკითხი დგას რუსთაველის წინაშეც.

ღვთებრივი განგებულების და მისი ადამიანის მოქმედებაში ჩარევის უარყოფა რუსთაველთან — არაფრით არაა გამართლებული და საკითხის სწორი გადაწყვეტის საფუძველად არ გამოდგება. „ვეფხისტყაოსანში“ პირდაპირაა ნათქვამი:

„რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უზნობდეს“ (11):

არა ერთი შემთხვევაა პოემაში, როდესაც მისი გმირები ღმერთს მიმართავენ სურვილის შესრულებაში „დახმარებისათვის“.

ვთქვი თუ: „ღმერთო ნუ გამწირავ, აჟა ჩემი შეისმინე“ (357)

„ღმერთო, ღმერთო, გააყები...“ (812) |

„ღმერთო, ღმერთო, მოწყალეო...“ (813)

თქვა „ღმერთო, გმადლობ...“ (1250) და სხვ.

ამგვარი ადგილების საფუძველზე გარკვეული დასკვნებია გაკეთებული რუსთველოლოგიაში.

„რაც შეეხება ბედის ცნებას, — წერდა ზურაბ ავალიშვილი, — აქ მხოლოდ ისაა სათქმელი, რომ რუსთაველი, მის ეპოქასთან ერთად, მტკიცედ იზიარებს საშუალო საუკუნეების ხელმძღვანელ აზრს“. ის — განაგრძობს მკვლევარი — არა ერთხელ იმეორებს, რომ:

„რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების“,

„უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად შეღინების, განგებასა ვერინ შეცვლის, არ საქმელი აო იქმნების!“⁵⁹.

⁵⁸ К у н о Ф и ш е р, Декарт, 1906, с. 50; ხაზგასმა ჩემოა—შ. ბ.

⁵⁹ ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, პარიზი, 1931, გვ. 71-

ვფიქრობთ, რომ განგების მნიშვნელობის გაზვიადება საკითხის ისეთივე ცალმხრივ გადაწყვეტამდე მიდის, როგორც ადამიანის აქტიურობის გადაჭარბებული შეფასების შემთხვევაში. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი შორსაა კვიციანიზმისაგან, პიროვნების აქტიურობა ადამიანურის გაგების ისეთი ნიშანია, რომელიც ჰუმანიზმმა შემოიტანა და მხოლოდ დაბრკობებითა გადალახვა კი არაა, — ზნეობრივი სრულყოფისა და სიკეთის მიღწევის აუცილებელი პირობაა.

რუსთაველთან წარმატებისა და სიკეთის განხორციელებას პირობა არც მხოლოდ განგებაა და არც მხოლოდ ადამიანის აქტიური მოქმედება, „ვეფხისტყაოსანში“ ორივე ფაქტორი ერთად მოქმედებს და ამაშია პრობლემის გადაწყვეტის სიღრმე და მნიშვნელობა.

„წამოსულხარ ჩემად ძებნად, პატრონისა სამსახურად,
ღმერთთან ქმნა და გიპოვნევარ, შენცა ცდილხარ
მამაცურად“ (302).

„ბედი, ცდა და გამარჯვება — ღმერთსა უნდეს
მოცახვლების“. (904)⁶⁰.

დამოწმებული ადგილებიდან ნათელი ხდება, რომ რუსთაველისათვის მიზნის მიღწევა გულისხმობს არა მხოლოდ ღვთაებრივ განგებულობას, არამედ პიროვნების მოქმედებასაც; ნათელია ისიც, რომ ბედი, მოქმედება და გამარჯვება — ეს სამი ცნება განუყრელადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული და ერთიანობაშია ღვთაებრივ განგებულებასთან.

მაგრამ ეს არაა ადამიანის მოქმედების თვისუფლებისა და ღვთაებრივი „უპირობო ნებელობის“ მექანიკური გაერთიანება. ამას, როგორც ითქვა, გარკვეული ფილოსოფიური საფუძველი აქვს და ესაა მოძღვრება სიკეთის სუბსტანციულობისა, არსის იერარქიულ წყობასა და ბოროტების „უარსობის“ შესახებ.

ღმერთი იგივე სიკეთეა, ისაა მთელი არსის და, მათ შორის, ადამიანური არსებობის მიზეზიც და მიზანიც. სიკეთისაკენ სწრაფვა არსის ფუნდამენტური კანონზომიერებაა და ღმერთის მიმართ, პეტრიწის სიტყვით რომ ვთქვათ, მთელი არსია „ატრფილებული“. ადამიანის, როგორც ყველაზე სრულყოფილი არსის და მათ შორის რუსთაველის გმი-

⁶⁰ ხაზგასმა ჩემია, შ. ხ. მე არ ვიზიარებ ყველა ზემო შემთხვევაში დამოწმებული გამოცემის შესწორებას: „ბედი ცდა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს მოცახვლების“. გარდა იმისა, რომ ასეთ წაკითხვას არც ერთი ზღნაწერი არ უჭერს მხარს (ხელნაწერთა უმცირეს ნაწილშია განსხვავება, მაგრამ არა „ბედი — ცდა“, არამედ „ბედის ცდა“), — ამგვარი შესწორება არსებითად სცვლის ტექსტის შინაარსს. ბედის დაყვანა ცდაზე, ე. ი. ადამიანურ მდებლობაზე, როგორც ეს შესწორებულ გამოცემაშია, არსებითად ბედის უარყოფა, რაც ძნელად წარმოსადგენია რუსთაველის ეპოქის აზროვნებისათვის.

რების მოქმედება საყოველთაო კოსმოსური სწრაფვის კონკრეტული გამოვლენაა, ამ კანონზომიერებაშია „ჩართული“, სუბიექტური ობიექტურს ემთხვევა.

საკითხის ამგვარი მოაზრებით იხსნება წინააღმდეგობა აბსოლუტსა და პიროვნებას, უნივერსალურსა და ინდივიდუალურს შორის.

აქედან გამომდინარეობს შეხედულება, რომ სიკეთე განხორციელებადია საფუძველშივე; მოქმედება მიმართული სიკეთისაკენ — რეალურია და მიღწევადი, ბოროტებისაკენ მიმართული მოქმედება — დროებითია, შემთხვევითი და წარმავალი.

თავი მეხუთა

ნეოპლატონიზმი ფილოსოფიის საბოლოო ისტორიაში

1.

ნეოპლატონიზმი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური მოძღვრებაა ანტიკური ფილოსოფიის და საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიაში. როგორც ზევით იყო აღნიშნული, მისი გავლენა ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზე უფრო ხანგრძლივი და მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე პლატონისა და არისტოტელეს გავლენები.

საერთოდ არ შეიძლება ითქვას, რომ საბჭოთა მეცნიერება ყოველთვის სათანადო დონეზე იდგა წარსულის ფილოსოფიურ მოძღვრებათა განხილვისა და შეფასების დროს, მაგრამ ნეოპლატონიზმს განსაკუთრებით არ გაუღიმა ამ მხრივ ბედმა. საქმეს ის ართულებდა, რომ აღიარებული კლასიკოსების ნაშრომებში — მარქსთან, ენგელსსა და ლენინთან არ მოიპოვება გარკვეული, ერთმნიშვნელოვანი აზრი ნეოპლატონიზმზე. ფილოსოფიის საბჭოთა ისტორიკოსების მიერ ადრე მიკვლეული და არა ერთგვის ციტირებული სიტყვები კ. მარქსისა და ფრ. ენგელსის ადრეული შრომიდან — „გერმანული იდეოლოგია“ — არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ ნეოპლატონიზმი მატერიალიზმის. ან იდეალიზმის ჩარჩოებში იქნეს მოთავსებული; ე. ი. განხილულ იქნეს იმ პოზიციიდან, რომელიც უკომპრომისოდ მიჭნავს ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს მატერიალიზმად და იდეალიზმად და ამ გზით არკვევს მათ ისტორიულ მნიშვნელობას¹.

ამ საკითხზე მუშაობის დროს, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ნაშრომმა, რომელიც წარმოადგენს პირველს თუ არა, ერთ-ერთ პირველ ცდას ფილოსოფიის მარქსისტული ისტორიის ჩამოყალიბებაში. მხედველობაში მაქვს შრომა, რომლის სათაური მომყავს სრულად: *История*

1 ამ შრომაში ნათქვამია: ...ისტორიკოსები, ეპიკურელები და სკეპტიკოსები გაზავებულნი არიან ნეოპლატონიზმში, რადგან ამ უკანასკნელთა ფილოსოფია სხვა არაფერია, თუ არ სტოიკოსების, ეპიკურელთა და სკეპტიკოსთა მოძღვრების ფანტასტიკური შეერთება პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის შინაარსთან“ (К. Маркс и Фр. Энгельс, Сочинения, IV, 1933, с. 122).

ფილოსოფიის მარქსისტულ განმარტებაში. -- Статьи и отрывки из произведений К. Маркса, Ф. Энгельса, Г. В. Плеханова, К. Каутского, Н. Ленина, Поля Лафарга, А. А. Богданова, Л. Деборина, Л. Аксельрода, Г. Кунова, Г. Роланд-Голст, И. Штерна и В. Засулич. Часть I. Составили Б. Стелпнер и П. Юшкевич. Издательство Т-ва „МИР“, Москва, 1924.²

წიგნის წამძღვარებელი აქვს შემდგენელთა წინასიტყვაობა. ვრცელ შესავალში განხილულია საკითხები: „იდეოლოგია და მისი ისტორიულ-მატერიალისტური ახსნის საზღვრები“; „ფილოსოფიის ისტორია მატერიალისტური თვალსაზრისით“ და „ფილოსოფია და მეურნეობა“.

წყება ტომი მილეტის სკოლით და მთავრდება რუსოთი.

წიგნის ნაწილი, რომელიც პლოტინს ეხება. შეიცავს ორ გვერდს და მოტანილია კ. კაუცკის შრომიდან — „ქრისტიანობის წარმოშობა“. პლოტინის ფილოსოფია აქ, რა თქმა უნდა, სისტემატურად განხილული არაა; გამოთქმულა ზოგადი მოსაზრებანი და უკიდურესად ცალმხრივი შეფასებანი. „არსად არ პოულობდა თავის გამოხატულებას ესოდენ ცხადად რომაული საზოგადოების გონებრივი და ზნეობრივი მარაზმი და იმდროს გაბატონებული მიდრეკილება ოცნებისაგან, საბერმონაზოვნო მორალისაგან, ზებუნებრივისა და წინასწარმეტყველებისაგან როგორც სწორედ იმ შთაბეჭდილებაში, რომელსაც ახდენდა პლოტინი და მისი მოძღვრებისადმი პატივისცემა, მიუხედავად მისი (მოძღვრების) სრული გაუგებრობისა“. პლოტინი მისდევდა კაუცკის სიტყვით, „მაგიას, სულების გამოძახებას და იმასაც კი, რომ უთითებდა ნაცნობებს, მათი თხოვნის თანახმად. წვრილმან ქურდობაში და მანაწვევებს“. შემდეგ: პლოტინი „ფილოსოფიური შეგუცნების ყველა ნაბიჯისაგან თხოულობდა ყოველივესაგან განდგომას. აზროვნებისა და გრძნობის ბუნებრივი პირობებისაგან განთავისუფლება“, და ამიტომ ჩვენ ვერ ვპოულობთ „ვერც მის თხზულებებში, ვერც ზეპირ ქადაგებებში... ვერავითარ კვალს ჩვეულებრივი, ადამიანური ლოგიკისა, ანდა იმისა, რასაც მეთოდი ეწოდება“³.

2 ეს ნაშრომი დიდი ხანია ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობათაა ქვეულო და მრავალმხრივ იწყვეს ინტერესს. ესაა, შეიძლება ითქვას, დასაბამი, საიდანაც ფილოსოფიის საბჭოთა ისტორია იწყება. ამავე დროს არის მარჯვენა მენიერების დონისა და ნიშნის დოგმატიკური აზროვნებისა.

მისი მეორე ტომი, რომელიც ორი ავტორიტეტით არის შეესებული (დამატებულია ა. ნაბრიოლა და ნ. ბუზარინი), იწყება ლესინგით და მთავრდება რიკერტით. დასკვნითი ნაწილი სათაურით „ბურჟუაზიის ფილოსოფოსთა კაპიტალიზმის კრახის ეპოქაში (1914—1918 წლის მსოფლიო ომის შემდეგ)“ — მოტანილია ნ. ბუზარინის „ისტორიული მატერიალიზმის თეორიიდან“ (მისი ერთ-ერთი აღრიხილი გამოცემადან: Госиздат Украины, 1923, с. 178—180.)

3 დასახელებული თხზულება, გვ. 91, 92.

ეს შეხედულებანი დაედო საფუძვლად პლოტინისა და ნეოპლატონიზმის შეფასებას მრავალი ათეული წლის მანძილზე, ყოველ შემთხვევაში, გამოქვეყნებულ, ოფიციალურ გამოცემებში. ...„პლოტინის მთელი ცხოვრების წესი წარმოგვიდგენს მას, როგორც ტიპურ მისტიკოსს. ჭადაგებდა რა ასკეტიზმს, ის აცხადებდა, რომ სცხვენიან საკუთარი სხეულისას, არა სცნობდა სამხედრო ხელოვნებას, მის მიერ აღწერილი ექსტაზი ასახავს ეპილეპსიური შეტევის დამახასიათებელ ნიშნებს“⁴.

რაც შეეხება ნეოპლატონიზმს, — მასში „ყველაზე უფრო მკვეთრი გამოხატულება მოიპოვა მონათმფლობელური საზოგადოების დასასრულის დაცემის გზაზე დამდგარი ფილოსოფიის ყველა დამახასიათებელმა თავისებურებებმა. ნეოპლატონიზმი — ესაა ანტიკური ფილოსოფიის გახრწნისა და ვულგარიზაციის საბოლოო პროდუქტი, და ამასთან ერთად შუა საუკუნეების თეოლოგიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წყარო. ეკლექტიკა, მისტიკა, სოფისტიკა ყველაზე მეტად კონკრეტიზებულია ნეოპლატონიზმში“⁵.

ანალოგიურია ნეოპლატონიზმის შეფასება უფრო გვიანდელ გამოცემაში: „ნეოპლატონიზმი — მონათმფლობელური არისტოკრატიის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ურეაქციონერესი სახესხვაობაა, რომლებიც წარმოქმნილნი იყვნენ მონათმფლობელური წყობის დაცემითა და გახრწნით, როდესაც ქრება გონებისა და მეცნიერების ნათელი, ხოლო იდეალისტური ფილოსოფია იძირება მისტიციზმის წყვედიადში და მთლიანად ერწყმის რელიგიას. ღრმა პესიმიზმი და გულგატეხილობა მიწიერ ცხოვრებაში, მოძღვრება ...ადამიანის ბუნების ცოდვილობასა და სისუსტის შესახებ, ურწმუნობა ადამიანის თავისუფალი დამოუკიდებელი აზრისადმი, თაყვანისცემა გამოცხადებისა — ასეთია ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი ნიშნები“⁶.

ერთი მაგალითი კიდევ:

„ნეოპლატონიზმი მისტიკური ფილოსოფიაა, ანტიკური მონათმფლობელური საზოგადოების ექსპლოატატორთა ზედა ფენების იდეოლოგია მისი დაშლის პერიოდში“⁷.

⁴ მრავალტომეული История философии, I, 1940, под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина, с. 73.

⁶ იქვე, გვ. 371.

⁵ მრავალტომეული История философии, I, 1957, под ред. М. А. Дыникова, М. Т. Поачука, В. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга, с. 158.

⁷ БСЭ, 29, 1954, с. 430.

ამგვარი შეხედულებანი ნეოპლატონიზმზე ქართულ მეცნიერება-შიც გაღმოვიდა და თავისი უარყოფითი კვალი დაამჩნია. მეტის თქმაც შეიძლება: უარყოფითი კვალი დაამჩნია ჩვენი წარსული ფილოსოფიური აზროვნების შეფასებას, რადგან საქართველო საბჭოთა კავშირის იმ ერთა რიცხვს ეკუთვნის, სადაც ნეოპლატონიზმს ძალიან დიდ მნიშვნელობა ჰქონდა და განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვა ქართული კულტურის აღმავლობის დროს XI—XII სს-ში. ეპოქაში, რომელიც ქართული რენესანსის სახელით არის ცნობილი⁸.

ამას დამატა სუბიექტური ფაქტორები, რომელთა შესახებ მხოლოდ მემუარულ (და არა მეცნიერულ) ნაშრომში შეიძლება წერა და რომლებიც, ხშირად, საკმაოდ მნიშვნელოვან და, სამწუხაროდ, გადამწყვეტ როლს ასრულებენ ისეთი საკითხების გადაწყვეტაში. რომლებიც მხოლოდ მეცნიერების კომპეტენციას ეკუთვნიან, ყოველ შემთხვევაში, მხოლოდ მის კომპეტენციაში უნდა შედიოდნენ.

უფრო ამგვარი ფაქტორებით, ვიდრე მეცნიერული მოსაზრებებით იყო განსაზღვრული ის „ბატალიები“, რომლებიც ნეოპლატონიზმის თეორიის წინააღმდეგ იყო მიმართული რუსთველოლოგიაში და რომლებმაც ყველაზე მკვეთრი ხასიათი მიიღო დისკუსიაში (1948 წ.) შალვა ნუცუბიძის წიგნის — „Руставели и Восточный Ренессанс“, 1947—წინააღმდეგ.

ამ დისკუსიის შემდეგ იმდენი ცვლილებები მოხდა როგორც საბჭოთა, აგრეთვე ქართულ მეცნიერებაში, იმდენად შეიცვალა საერთოდ ნეოპლატონიზმის შეფასება ფილოსოფიის ისტორიაში და კერძოდ რუსთველოლოგიაში, რომ ნეოპლატონიზმის კრიტიკული არა სწორი და დიდ უმრავლეს შემთხვევაში გაუგებრობაზე დამყარებული მისი გაგება, შეიძლება ითქვას, წარსულის მხოლოდ სამწუხარო მოგონების ფაქტად იქცა და ამაზე წერა აღარავითარ საჭიროებას აღარ წამოადგენს.

დავიმოწმებ მხოლოდ რამდენიმე ფაქტს.

ნეოპლატონიზმის იდეები — ვკითხულობთ „ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში“ — განაგრძობდა არსებობას ანტიკური საზოგადოების

⁸ შევნიშნეთ სხვათაშორის: შემთხვევითი არ იყო, რომ სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექციამ შეამდგომლობით მომართა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტს — გაეგზავნათ რესპუბლიკის მეცნიერების წარმომადგენელი რომის მსოფლიო კონგრესზე 1970 წლის 5—9 ოქტომბერს. კონგრესი მიძღვნილი იყო საკითხისადმი: „პლატონი და ნეოპლატონიზმი: აღმოსავლეთსა და დასავლეთში“. იხ. კონგრესის შრომები — *Platino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma. Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, სადაც დაბეჭდილია ჩვენი მოხსენება *Neuplatonismus im mittelalterlichen Georgien*.

დანგრევის შემდეგაც და არ დაღუპულა ამ ფორმაციის დაღუპვასთან ერთად. უკვე ანტიკური ეპოქის ბოლოს მყარდება ნეოპლატონიზმის „რთული ურთიერთხემაქმედება“ ქრისტიანულ, შემდეგ მუსლიმანურ და ოუღურ მონოთეიზმთან, რომლებიც განსხვავდებიან ნეოპლატონიზმისაგან და განსხვავება საკმაოდ მკვეთრ ხასიათს ღებულობს მსოფლმხედველობრივ საკითხებში.

1. მონოთეიზმი მოითხოვდა პიროვნული აბსოლუტის დასაბუთებას, ნეოპლატონიზმს, პირიქით, აბსოლუტი ესმოდა, როგორც საესეზბით უპიროვნო „ერთი“ („ერთიანი“).

2. მონოთეიზმი ცდილობდა დაესაბუთებინა „წინააღმდეგობა ღმერთსა და სამყაროს შორის“. ნეოპლატონიზმი ავითარებდა მოძღვრებას „ღვთაების ემანაციაზე, ე. ი. გამომდინარეობაზე სამყაროში (Истечение в мир). რის გამოც სამყარო წარმოიღვა, როგორც „ი ვ ი ვ ე ღ მ ე რ თ ი, ო ღ ო ნ დ მ ი ს ი გ ა ნ ე ი თ ა რ ე ბ ი ს გ ა რ კ ვ ე უ ლ ს ა ფ ე ხ უ რ ზ ე“.

3. მონოთეიზმის ძირითად ღოჯმას წარმოადგენდა სამყაროს არარასაგან შექმნის ღებულება. ნეოპლატონიზმს, პირიქით, ყოველთვის ჰქონდა მიდრეკილება თეორიისაკენ მატერიის „მარადიულობა და მასისადამე. სამყაროს მარადიულობისაკენ“; ჰქონდა მიდრეკილება „პანთეიზმისაკენ, ე. ი. ღმერთსა და სამყაროს შორის სუბსტანციური განსხვავების გაუქმებისაკენ („к устранению“).

სტატიამი საკმაოდ დეტალურადაა ნაჩვენები ნეოპლატონიზმის ფართო და ხანგრძლივი გავლენა, რომელსაც ეს მოძღვრება ახდენდა მომდევნო ეპოქების აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიაზე. არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ეს გავლენები (მაგ., კუზანელზე, პლეთონზე, ფიჩინოზე და სხვ.) ადრევე იყო აღნიშნული შ. ნუტუბიძის მიერ¹⁰.

აღსანიშნავია ისიც, რომ „ნეოპლატონიზმით გატაცება გარკვეულ საზღვრებს იქით მიდიოდა შუა საუკუნეების მონოთეისტური ძისტიმების არსებით ღეფორმაციამდე, ან სრულ კატასტროფამდე“¹¹.

შეორე გამოკვლევაში იგივე ავტორი წერს: „სწორედ ნეოპლატონიზმი აღმოჩნდა რენესანსული ფილოსოფიის ფრიად შესაფერის ბაზისად. რამდენადაც არისტოტელეს მშრალი დისტინქტიურ-დესკრიპტიული კონსტრუქციების ნაცვლად იძლეოდა ადამიანის უმაღლეს სამყაროში ზესვლის ცოცხალ შეგრძნებას“¹².

⁹ Философская энциклопедия, 4. 1957, с. 46.

¹⁰ И. И. Пущубидзе, Руставели и Восточный Ренессанс, 1947.

¹¹ Филос. Энци., 4. 1967, с. 46.

¹² А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1978 (1982), с. 103.

შეიცვალა ქართველი მეცნიერების წვლილის შეფასებაც ქართული რენესანსის ფილოსოფიური წყაროების კვლევის საქმეში. ცირკულური ლიტერატურის გამოჩენილი ჰეგელური და ნეოპლატონიზმის ისტორიული მნიშვნელობის საკითხების უდიდესი სპეციალისტი ალ. ლოსევი წერს: ამ მეცნიერთა გამოკვლევების შემდეგ „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონიზმი და განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდად მნიშვნელოვან აღმოჩენად იმის გამო, რომ იძლევა შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივხედვეთ იტალიურ რენესანსსაც“¹³.

მიუხედავად ყოველივე იმისა, რაც ითქვა, კმათი ნეოპლატონიზმის თეორიის წინააღმდეგ ჩვენს მეცნიერებაში კიდევ გრძელდება. გრძელდება ჯიუტად და არაჩვეულებრივი ენერგიით. მაგრამ დღევანდელი კმათი. 40-იან წლებთან შედარებით, უკან გადაგმული ნაბიჯია. თავისი დონისა და მოკამათეთა პროფესიონალიზმის თვალსაზრისით და, რაც მთავარია, დღეს აღარ მოქმედებენ ადმინისტრაციული ფაქტორები და ამიტომ სუბიექტურ მოტივებს ის ძალა აღარა აქვთ.

ამ „მოძრაობას“ დღეს სათავეში აკაკი გაწერელია უდგას. რომელსაც „ვეფხისტყაოსანში“ ნეოპლატონიზმის ძიება მართლად „ფუჭ და დილეტანტურ (?!) საქმიანობად“ მიუჩნევია და ამ საქმისაგან „ხელის აღებისაკენ“ მოგვიწოდებს¹⁴.

რაც ამ ნაშრომის წინა თავებში ითქვა, ნათელსა ხდის მკითხველისათვის აკ. გაწერელიას „მოწოდების“ წონასა და მნიშვნელობას. მაგრამ არ ხსნის, ცხადია, ავტორის „არგუმენტების“ განხილვის აუცილებლობას. მით უმეტეს, რომ თერთმეტი წლის მანძილზე (1972-1983 წწ.) ა. გაწერელიამ ოთხჯგის მონაწყო პოლემიკური ლაშქრობა ჩემს წინააღმდეგ (იხ.: 1. ლიტერატურული საქართველო, 25 აგვისტო. 1 სექტემბერი, 1972; 2. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია. I. 1976; 3. ლიტერატურული საქართველო, 18 მარტი, 1983; და 4. „განთიადი“. 6, 1983. ქვევით ეს გამოცემები შემოკლებით იქნება მითითებული). სწორედ ჩემს წინააღმდეგ და არა მეცნიერებაში არსებული დებულებების წინააღმდეგ.

„მაცნეში“ გამოქვეყნებული წერილი მთავრდება მინაწერით: „თუ ეს პასუხი“ დაიწერა, მხოლოდ იმიტომ, რომ მკითხველს არ შეეკმნას ყალბი შეხედულება რუსთაველის აზროვნების ძირებზე. რუსთაველის პრობლემა კი მთელი ქართული კულტურის ცენტ-

¹³ იქვე, გვ. 33.

¹⁴ ლიტერატურული საქართველო, 18 მარტი, 1983, გვ. 10.

რალური პრობლემა“ (გვ. 186. ხაზი ჩემია — შ. ხ.). მაგრამ ეს მხოლოდ მეითხველის შეცდომაში შეყვანის და ენერგიული, ძალიან მონდომებული კამათის თავისებური გამართლების მიზნით ნათქვამი საფარია და, როგორც დაეინახავთ, ნამდვილ მეცნიერულ კანათთან არაფერი აქვს საერთო.

მე და ბატონი ა. გაწერელია ერთ თაობას ვეკუთვნით და შესანიშნავდა ვახერხებდით მშვიდ „თანაარსებობას“ ძრავალი ათეული წლის მანძილზე. მაგრამ... მოხდა ერთი ფაქტი, რომლის შემდეგაც ა. გაწერელია ყოველნაირად ცდილობს ჩემს დისკრედიტაციას და იძულებულია „დადგეს რუსთაველის დაცვის სადარაჯოზე“.

1972 წელს მე გამოვაქვეყნე წერილი „რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროს საკითხისათვის“ (ცისკარი, 1972, № 8), რომელიც, როგორც სათაურდან ჩანს, კვლევის მეთოდოლოგიურ საკითხებს ეხებოდა და არსებული შეხედულებების განხილვას და კრიტიკულ ვანხილვას გულისხმობდა. აქ კრიტიკულად იყო მიმოხილული დებულებანი (და არა — ავტორები). შევეხე მათ შორის ა. გაწერელიას წერილების სერიას. რომლებიც გამოქვეყნდა „ლიტერატურული საქართველოს“ ნომრებში, 1969 წელს. სათაურით „დაკვირვებანი და მთაბეჭდილებანი“.

რას წარმოადგენდა ეს წერილები? ამ კითხვაზე ავტორი ასეთ პასუხს იძლევა: „დაკვირვებანი...“ წარმოადგენენ „ფურცლებს“, რომელნიც არ შეიცავენ „ერთი ან რამდენიმე საკითხის ვრცელ და თანმიმდევრულ მიმოხილვას“. მაგრამ დალაგებულნი არიან „როგორც მუსიკალურ კონტრაპუნქტში“ და ეღერენ „ძირითადი ლეიტმოტივისა და ვარიაციების მსგავსად“. „რატომ არ შეიძლება, — კითხულობს ავტორი, — თავი მოვუყაროთ ფურცლებს, რომელნიც ერთი ან რამდენიმე საკითხის ვრცელ და თანმიმდევრულ მიმოხილვას კი არ შეიცავენ, არამედ სხვადასხვა დროს ჩაწერილ შენიშვნებსა და მთაბეჭდილებებს?!“

„არავის არ ვბაძვთ, — განაგრძობს ავტორი, — ყოველგვარი მიბაძვა განსაკუთრებით გენიალური ქმნილებისა, კატეგორიულად უკუსაგდებია. გენიალური ნიშნავს და მთავრებულს, ხოლო დამთავრებულის განმეორება არ შეიძლება. გრანდიოზული ლიტურგიის ან სიმფონიის გვერდით არსებობს იადონის გალობაც, და ამ პატარა ფრინველის გალობაც შეიცავს „თავისებურ კონტრაპუნქტს“ (ლიტ. საქლო, № 41, 10 ოქტ., 1969).

„ცისკარში“ გამოქვეყნებულ ჩემს წერილში, ა. გაწერელიას ხსენებული წერილით მუსიკალური ელერადობის რამდენიმე მაგალითი დავიმოწმე: „მწერალს ყველაფერი კარგი როდი გამოუდის“; „ჭკუა შეიძლება ერთ-ორ ფრაზაში გამოჩნდეს“; „ლიტერატურა ვარიეტე არ

არის“; ანდა — „მსოფლიო ლიტერატურას ჩვენ ვიცნობთ ბრწყინვალე რუსული თარგმანებით და ეს ნაკლი როდია“; „როდესაც რომელიმე ახალგაზრდა აცხადებს, თითქოს მას ორიგინალში ჰქონდეს ჩაბუღებული (?!), ვთქვათ, მონტენი, — დაუჩქარებელია“ და ა. შ.

მოვიტან, სურათის სისრულისათვის. კიდევ ერთ მაგალითს:

— ლიტერატორი, რომელსაც ეგზომ სწავლია ყოველდღიურად ქებადიდებას ასხამდეს პრესა, გუნდრუქს უქმევდეს და ტაშს უკრავდნენ მას, მწერლობის შანსონეტკაა.

შანსონეტკა გრაციოზულად უღიმის აუდიტორიას, ცდილობს აამოს იგი. მთელის არსებით და მზადყოფნის პოზით მიიწევს მისკენ. თითქოს ეუბნება: სულით და ხორციტ შენი ვარ, შენ გვეუთვნის, ჩამიხუტე.

მხოლოდ შენ ერთს, მხოლოდ შენ ერთს

და შანსონეტკა თავბრუდასხმულია ოვაციისაგან (ზოგჯერ ამ ოვაციის მომწყობიც თვითონაა... კულისებრიან!).

შანსონეტკა ბოლოს გაოგნებული და კმაყოფილია. იგი შლექებს მუხლებს ზევით იწევს და ორივე ხელით კოცნას უგზავნის მაყურებელთ:

— „მერსი“ („ლიტ. საქ-ლო“, № 1.3 იანვარი, 1969).

ა. ვაწერელიას ხსენებულმა წერილებმა მიიპყრო ჩემი ყურადღება არა მუსიკალური, არამედ მეცნიერული თვალსაზრისით, რამდენადაც აქ რუსთაველზე გამოთქმულია შეხედულებანი, რომლებიც, როგორც ელერადობითაც არ უნდა გამოირჩეოდეს, გაუგებრობაზეა იგებელი და მცდარია. ელერს თუ არა „დაკვირვებანი...“, როგორც მათი ავტორი ფიქრობს, „მუსიკალური კონტრაპუნქტის“ მსგავსად, — ეს გემოვნების საკითხია და გემოვნებაზე. როგორც იტყვიან, არ კამათობენ.

რაც შეეხება ავტორის შეხედულებებს არეოპაგრტულ მოძღვრებასა და რუსთაველზე, ვფიქრობ ახლაც ძალაში რჩება მოსაზრებები, რომლებიც მე მათზე „ცისკრის“ ფურცლებზე გამოვთქვი: „თუ კიდევ დასაშვებია პრესის ფურცლებზე მკითხველისათვის ისეთი დებულებების გაზიარება, როგორიცაა — „მწერალს ყველაფერი კარგი როდი გამოუდის“ (და სხვები, რომლებიც აქ ზევითაა ციტირებული, — შ. ხ.)... გაუმართლებელია, ჩვენი აზრით. იმ ავე დონეზე ისეთი საკითხების შესახებ მსჯელობა, რომლებიც მოითხოვენ სერიოზულ დაკვირვებას, სწორედ „თანმიმდევრულ მიმოხილვას“ და, სხვათა შორის, მიმოხილვის თანმიმდევრობასაც. ალბათ ამ გარემოების გაუთვ-

ლრწინებლობითაა გამოწვეული. რომ ავტორის მსჯელობანი მრავალ გაურკვეველობას შეიცავს“ („ცისკარი“, 1972, № 8, გვ. 151).

ეს იყო და ეს! ამის შემდეგ დადგა აკ. გაწერელია „რუსთაველის-დაცვის“ სადარაჯოზე და ამის შემდეგ იყო, რომ იგი ყოველ ჩემს წიგნზე თუ სტატიაზე „სწრაფ რეაგირებას“ ახდენდა!

არ შემიძლია საკამათო საკითხების არსებითი განხილვის წინ, რამდენიმე სიტყვა არა ვთქვა ჩემი ოპონენტის კამათის წესზე, თუ ამას შეიძლება საერთოდ წესი ეწოდოს.

1973 და 1974 წლებში ორი სტატია გამოქვეყნდა. ერთმანეთისაგან სავსებით დამოუკიდებლად: 1. „მოკლე განმარტება გრძელი „რეპლიკების“ გამო“ („მაცნე“, ფილოსოფიის, სერია, 1973 წ., № 1, ავტორი შალვა ხიდაშელი) და 2. „მეცნიერული კამათი თუ ცილისწამება“ („ლიტ. საქ-ლო“, № 42, 1974, ავტორები — ს. ყაუხჩიშვილი, ს. ჭიქია, თ. გამყრელიძე, კოტე წერეთელი. ამ მეცნიერების სახელები საყოველთაოდაა ცნობილი).

საერთო ამ წერილებს შორის ის იყო, რომ ორივე პატივცემულ აკ. გაწერელიას ეხებოდა.

გავიხსენოთ რამდენიმე ადგილი ხსენებული ავტორების სტატიიდან: აკ. გაწერელიას ნაშრომი (ლაპარაკია ამ დროს გამოსულ „ეფხისტყაოსნის პოეტიკის ზოგიერთ საკითხზე“ — შ. ხ.) „თვალსაჩინო ნიმუშია იმისა, თუ როგორ არ უნდა იწერებოდეს მეცნიერული თხზულება და რა ზიანი შეიძლება მოიტანოს კამათის სრულიად დაუშვებელმა მეთოდებმა. რაც ოპონენტის ცილისწამებასა და შეურაცხყოფაში გამოიხატება“. შემდეგ: „აკ. გაწერელიას წიგნში უხვადაა როგორც საკუთარი განდიდების. ისე განსვენებული მეცნიერის (მხედველობაშია ცნობილი ქართველი მეცნიერი გიორგი წერეთელი — შ. ხ.) ლანძღვისა და დამცირების მაგალითები. ავტორი ამ მიზნით არავითარ საშუალებასა და ხერხს არ თაკილობს; უხვად იყენებს განსვენებული მეცნიერის ხსოვნის შეურაცხყოფელ ეპითეტებს“.

„ყოველივე ამასთან, — ვკითხულობთ იქვე, — განცვიფრებას იწვევს მეცნიერულ-ლიტერატურული გაფორმების ის დონე, აკ. გაწერელიას ნაშრომს რომ ახასიათებს. მთელი წიგნის მანძილზე ავტორი ვერ ახერხებს ციტირებული წიგნების სახელწოდებათა და მათ ავტორთა გვარების უშეცდომოდ გადმოცემას... წიგნში უცხოურ ენებზე უხვად მოტანილ თითქმის ყველა სიტყვასა, გამოთქმასა თუ ტერმინებში“ დაშვებულია „უხერხული“ და „უხეში“, „ორთოგრაფიულ-გეომეტრიული შეცდომები“. „ქროს კვეთის ლათინური სახელწოდება sectio aurea აკ. გაწერელიას წიგნში ხუთჯერაა ნახმარი და ხუთჯერვე შეცდომით“.

შემდეგ: „სეროზულ მეცნიერულ არგუმენტებს მოკლედ წავიგნებ ავტორი თავისი თვალსაზრისის დასაცავად და გადასარჩენად ცდილობს ყოველგვარი დაუშვებელი საშუალებით მოახდინოს საქვეყნოდ განთქმული მეცნიერის შრომების დისკრედიტაცია, წააყენოს მის ავტორს ცილისმწამებლური ბრალდებები, ჩირქი მოსცხოს მას და სახელი გაუტეხოს. რათა ამ გზით „დაარწმუნოს“ მკითხველ საკუთარი თვალსაზრისის სისწორეში“ და სხვ. და სხვ.

ანალიტიკური შენიშვნები გამოთქმული იყო აკ. გაწერელის მიმართით ჩემს სტატიაში¹⁵.

ამ სტატიების გახსენება საჭირო აღარ იქნებოდა, რომ ჩვენს კრიტიკოსს რაიმე დასკვნები გამოეტანა. მაგრამ ბატონი აკაკი დარჩა გაწერელიად ამ სტატიების მთელ სერიაში. რომლებიც ჩემს წინააღმდეგაა მომართული. განსხვავება იმაშია, რომ ამ შემთხვევაში პოლემიკის „ცეცხლი“ სხვა მიმართულებით არის წარმართული. „ქვემნაშელების“ დადგენის ხერხები კი იგივე დარჩა.

ეს ერთი „ზეჰარბი“ აბლომბით გადატირებული ფრაზა რად ღირს: „ეფთხისტყაოსანში ნეოპლატონიზმის ძიებაზე ხელი უნდა ავიღოთ. ან სანამდე უნდა გაგრძელდეს ამგვარი ფუქი და დილეტანტური საქმიანობა?“. რომ აღარაფერი ითქვას იმ ფაქტზე, რომ შ. ხიდანელზე „გაჭავრებულმა“ აკ. გაწერელიამ დილეტანტების ჯგუფში წართული მეცნიერების მრავალი ბრწყინვალე წარმომადგენელი მოაქცია, ის მაინც უნდა ითქვას, რომ ამას ამბობს ფილოსოფიის საკითხებზე მკვლევარი, რომელსაც ფილოსოფიაზე, როგორც ამას ქვევით დაინახეთ. არავითარი (და დილენტატურიც კი) წარმოდგენა არა აქვს!

4.

რამდენიმე სიტყვა „სტილზე“.

აკ. გაწერელია თავის თავზე: „უკანასკნელად ზოგი უცნობი (!) პასუხი ამ გამოცემიდან მოტანილი იყო ჩვენს გამოკვლევანო...“; პლატონის აკადემიაში „ნეოპლატონიზმს ასწავლიდა ჯერ პლუტარქე (არ ავეუროთ (!) ისტორიკოსს პლუტარქეში..“); „ანალიტიკური გონებ-სათვის“ (ეპითეტი გამოთქმულია საკუთარი მისამართით — შ. ხ.); „არც ერთ ფილოლოგს (იგულისხმება: გარდა გაწერელიასი, რომე-

¹⁵ „შაკენ“, ფილოსოფიის... სერია. 1973, № 1. ეს იყო ჩემი პასუხი აკ. გაწერელის პირველ კრიტიკაზე „ლიტ. საქ-ლოში“ (25, VII, და 1, IX, 1972), რომელიც ყველა წესის მიხედვით იმავე ორგანოში უნდა გამოქვეყნებულყო, რომელიც გაწერელის „კრიტიკა“ დაიბეჭდა, მაგრამ ეს ვერ მოხერხდა და მის შემდეგ რატიკულ წერილებზე. რომლებიც ზევითა აღნიშნული, შე პასუხი აღარც გამოქვა. დაინტერესებული მკითხველი თავად გაეცნობა ჩემს წერილს. თუ ამის ინტერესი ექნა.

ლიც ამით ცდილობს პრიორიტეტი არავის დაანებოს — შ. ხ.) ეს ფაქტი არაფერს არ აღუნიშნავს“ და სხვ.

აქ გაწერელია ხიდაშელზე: ხიდაშელმა „უნდა იცოდეს“; „კარგი იქნებოდა ხიდაშელი თუ შეისწავლიდა“.; „ამის გაგება არც ისე ძნელია, თუმცა აქაც (!) ვეჭვობთ (!) ხიდაშელმა მიაკვლიოს მას“; შეიძლება თუ არა (!) ვკითხვით წერილის ავტორს: სახელდობრ რომელ წერილს იცნობს ტიმოთე ელურისას...“; „ვინძლო (!) ამ კითხვას მან (იგულისხმება ხიდაშელი) პასუხი გასცეს..“ („ლიტ. საქ-ლო“, 25.VIII და I. IX, 1972).

წერილი, რომელსაც აქ აქ. გაწერელია ეკამათება, სამწუხაროდ ისეთ პირობებში დაიბეჭდა, რომ მანქანაზე გადაბეჭდვის შემდეგ კორექტურა არ გამოკეთებია, აუარებელი შეცდომები გაიპარა. მაგ., ქალაქ მაჟუმის მაგივრად, სადაც პეტრე იბერი მოღვაწეობდა, ბათუმი იყო დაბეჭდილი. ამ გარემოებამ ფართო ასპარეზი გაუშალა მონდომებულ კრიტიკოსს, მაგრამ აი რამდენიმე მაგალითი უსაფუძვლო კამათისა ჩემს წინააღმდეგ და დაშვებული უბეჭდვით შეცდომებისა მის მხრივ.

აქ. გაწერელია მიწუნებს საკუთარი სახელის ფორმას — პულქერია და მიიჩნევს — პულხერიას. პულქერია იმავე მოსაზრებითაა სწორი ფორმა, როგორც, მაგ., არქიმედი (ნაცვლად არხიმედისა), ქამელეონი (და არა ხამელეონი), არქიმო და სხვ. 1

მე მქონდა ქალაქის სახელი — გაზა, ჩემი ერუდიკებული ოპონენტი არჩევს ღაზას, მაგრამ არ იცის, რომ ამ გეოგრაფიული ადგილის თავდაპირველი, ბერძნული სახელწოდება იყო — გაზა (ასე მოიხსენიება ის ძველ ქართულ წყაროებში) და ღაზა მისი არაბების მიერ დამახინჯებული ფორმაა.

მაგრამ გაწერელიას „პოლ დევოსი“ კი მართლა გაუგებრობაა (რომელიც გაწერელიამ შეასწორა ჩემი პასუხის შემდეგ). გაუგებრობაა იმიტომ, რომ ის არც დაწერილობის პრინციპის მიხედვითაა გამართლებული (ასეთ შემთხვევაში უნდა ყოფილიყო — პაულ დევოსი) და არც გამოთქმის პრინციპის მიხედვით (ასეთ შემთხვევაში უნდა ყოფილიყო პოლ დევო).

რამდენიმე მაგალითი აშკარა და პირდაპირი ცილისწამებისა:

„ჩვენ არ ვეხებით, — წერდა გაწერელია, — ავტორის (ე. ი. ჩემს — შ. ხ.) მსჯელობას არეოპაგითიკული კორპუსის შესახებ, ფსევდო-დიონისეზე, როგორც „გაქრისტიანებულ ნეოპლატონიკოსზე“. მივაქცევ ვკითხველის ყურადღებას, რომ სიტყვები ფსევდო-დიონისეზე, როგორც „გაქრისტიანებულ ნეოპლატონიკოსზე“, ბრჭყალებშია აღებული, მე მომეწერება და მის უარყოფასაც გაწერელია შემდეგი მოსაზრებებით ცდილობს: „თუ ფსევდო-დიონისე გაქრისტიანებული ნე-

ნეოპლატონიკოსია, ხოლო მისი ნაწერების ნამდვილი ავტორი პეტრეა, მაშინ ეს უკანასკნელი კაბუჯობისას ნეოპლატონიკოსი იყო და მერმე გაქრისტიანდა? ეს ზღაპარია, — აგრძელებს გაწერელია, — როგორც პეტრეს, ისე ფსევდო-დიონისეს მიმართ!

მეორე „ზღაპარი“, რომელსაც გაწერელია მე მომაწერს, შემდეგია: თუ „ფსევდო-დიონისე თავის ნაწერებში ღმერთის უარყოფამდე მივიდა, როგორც ხიდაშელი ამტყიცებს, მაშინ პეტრე რატომ დარჩა ბერად. ან რატომ ააგო ამდენი ეკლესია პალესტინასა და სირიაში და ა. შ.“ („ლიტ. საქართველო“, I, IX, 1972).

კატეგორიულად უნდა განვაცხადო, რომ მთელი ეს „პასაჟები“ (ვხმარობ აკ. გაწერელიას საყვარელ გამოთქმას) მართლაც ზღაპარია, მაგრამ ის თავიდან ბოლომდე აკ. გაწერელიას მიერაა შეთხზული და ჩემთან არაფერი აქვს საერთო. არასოდეს არ მიფიქრია და არსად არ დამიწერია, რომ პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსი ყოფილიყო და „ღმერთის უარყოფამდე მისულიყო“. საქმე გვაქვს მორიგ ცილისწამებასთან!

გაწერელიას ამგვარ „მეზღაპრობაზე“ მე, რა თქმა უნდა, მოეახდინე რეაგირება და გავეცი პასუხი. მაგრამ მან, აქაც, რა თქმა უნდა, ნახა გამოსავალი, რომელიც არაა ინტერესს მოკლებული: „როგორც „გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსი“ ფსევდო-დიონისეს მიმართ, შ. ხიდაშელამდე არაერთ ფილოსოფოსს უხმარია XIX ს-ში და ხიდაშელს სათანადო ლიტერატურის გვერდებზე არ მიეუთითებ (აი კიდევ ერთი მაგალითი გაწერელიას კამათის... „სტილისა“) გავახსენებთ მხოლოდ უახლეს მასალას, შესანიშნავი საბჭოთა მეცნიერის ა. ლოსევის აზრს (ჩვენთვის მიუღებელს):... შ. ხიდაშელი აციტირებს (ზოგჯერ დაუსახელებლად ?!) ა. ლოსევის და ალბათ (?! შ. ხ.) ამ საკითხებშიც ეთანხმება იგი მას“...

ძნელი არაა იმის გარკვევა — რამდენად ამართლებს ეს „ალბათ“ იმ აზრის ჩემთვის ყალბად მოწერას და მკითხველს შეცდომაში შეყვანის მიზნით მათ ბრძყალებში ჩასმას, რომ „ფსევდო-დიონისე გაქრისტიანებული ნეოპლატონიკოსი“ იყო. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ არც ა. ლოსევის უწერია არაფერი ამის მსგავსი და გაწერელია აქაც მეზღაპრობას მიმართავს. ჩანს ის ამ დიდ მეცნიერზეცაა „გაჯავრებული“!

ალ. ლოსევი და დიდი უმრავლესობა იმ „არაერთი ფილოსოფოსისა“, რომელთა შრომების „სათანადო გვერდებს“ აკ. გაწერელია დიდი საიდუმლოებით ინახავს, გამოთქვამენ დებულებას, რომ როგორც ა. ლოსევი გაწერელიას მიერ მითითებულ შრომაში წერს — „ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი ყველაზე მკაფიოდ არეოპაგიტკაში გამოვლინდა“. მაგრამ ამ დებულებიდან იმგვარი დასკვნის გამოტანა, თითქოს თავად ფსევდო-დიონისე იყო გაქრისტიანებული ნეოპლატონი-

კოსი, მხოლოდ გაწერელიას შეუძლია და ამ საკითხში მას პრაქტიკულად ვერაფერი შეეძლება. მაგრამ ხომ არ მიიჩნევდა გაწერელია ამ ლოგიკით, მაგ., თომა აქვინელს — „გაქრისტიანებულ არისტოტელეოსად“?!

რაც შეეხება იმას, თითქოს მე ფსევდო-დიონისეს ღმერთის უარყოფას მივაწერდე, ამ საკითხს ქვევით შევეხები. მით უმეტეს ამ დებულებას გაწერელია ხშირად იმეორებს და ყოველთვის ეს ერთსა და იმავე საკითხში სრული გაურკვევლობით აიხსნება. რამდენიმე მაგალითი ცილისწამების უფრო „დახვეწილი“ ფორმებისა. ერთ-ერთ ჩემს ნაშრომში მე ვწერ: „უდავოა, წერს ე. ჰონიგმანი, რომ ქალაქი ვაზა წარმოადგენს ამ დროს „ინტელექტუალური ცხოვრების ცენტრს“, სადაც ყოველივე იმდენად „ატიკური“ა, რომ თვით ათინელები მოდიოდნენ აქ, რომ შეესწავლათ პლატონის ენა. პეტრე იბერსა და იოანე ლაზს შეეძლოთ ეწერათ ატიკურ ენაზე თავისი თხზულებანი ისე, რომ არ დაძრულიყვნენ ადგილიდან“¹⁶.

ეს საკვებით გასაგები დებულებაა ვინც ჰონიგმანის გამოკვლევას იცნობს და პრობლემაში არის ჩახედული. ამავე დროს, არავითარი კავშირი ამ დებულებას არა აქვს არც რუსთაველთან, არც ნეპლანტონიზმთან და ჩემს ოპონენტს არც შეეძლო მისთვის უურადღება მიექცია (აღნიშნავ იმასაც, სტატია თუმცა მე მეკუთვნის, მაგრამ ხელაწერულია), მაგრამ არწმუნებს მკითხველს, რომ „არავითარი ატიკური ენა“ არასოდეს არ არსებულა და „არსებობდა“ მხოლოდ „ატიკური დიალექტი“ („მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, გვ. 178)! რომ „ატიკური ენა“ წარმოადგენს „უმეცრობას“ (რა თქმა უნდა ხიდაშელისა), რომელიც „ე. ჰონიგმანს, დიდ მიციხერს. რა თქმა უნდა, არ გაეპარებოდა“ (იქვე), რადგან „ატიკური ენის“ არარსებობა ისეთი „ქვეშაობითობაა“, რომელიც „კლასიკური ფილოლოგიის ფაკულტეტის I კურსის სტუდენტებისათვისაც კარგად ცნობილია“. ე. ი. — ასკვნის გაწერელია — ხიდაშელმა არ იცის, პლატონი ან არისტოტელე „ატიკურ დიალექტზე წერდნენ“, თუ არარსებულ „ატიკურ ენაზე“ (გვ. 179).

პლატონი აკაკი იმდენად კმაყოფილია იმით, რაც დაწერა, და იმდენად მოეწონა ეს „არარსებული ატიკური ენა“ და არსებული „ატიკური დიალექტი“, რომ 7 წლის შემდეგ გამოქვეყნებულ ნაშრომშიც („განთადი“, 6, 1983, გვ. 108—121) ველარ შეეშვა.

მაგრამ გაწერელია ამით არ კმაყოფილდება და ცდილობს ხიდაშელი სხვა „დანაშაულშიც“ ამხილოს.

¹⁶ შ. ნუცუბიძე, შრომები, I, 1973, შესავალი, გვ. 38.

„საიდან მომდინარეობს ასეთი უმძიმესი შეცდომა? (ე. ი. „ეს გაწერელის შეგნებაში ყოვლად გაუმართლებელი „ატიკური ენა“, შ. ხ.) სვამს ბატონი აკაკი რიტორიკულ კითხვას და უპასუხებს, „აი საიდან“:

ე. ჰონიგმანის შრომის (პეტრე იზერზე) რუსულ თარგმანში ნათქვამია ფსევდო-ლიონისეს ნაწიგზე: „Прибавим к этому, что Ареопагитские книги написаны „атгическим“ языком. несомненно искусственным, но это свидетельствует о том, что автором внимательно изучен диалект, мертвый за много времени до пятого века после Р..X“ (მითითებულია თ. ს. უ. შრომები, 1955. ტ. 59. გვ. 20, „მაცნე“, 1976, გვ. 178).

როგორც გაწერელის მიერ ჰონიგმანის გამოკვლევის ფრანგული ციტატიდან ჩანს (იქვე, გვ. 179), ჰონიგმანის წიგნის მთარგმნელებს, მართლაც „ატიკიუე“, სადაც არა ჩანს რაზეა ლაპარაკი „ატიკურ ღიალექტზე“, თუ „ატიკურ ენაზე“, უთარგმნიათ „ატიკურ ენაზე“, და აი აქედან მოდის ხიდაშელის „უმძიმესი შეცდომა“!

გაწერელია არ ასახელებს არც ჰონიგმანის შრომის მთარგმნელს და არც თარგმანის რედაქტორს. ჩანს ბატონი აკაკი მათზე „გაჭაფრებულია“ და რაც მთავარია, მთარგმნელი და რედაქტორი იმდენად ცნობილნი და დიდი ავტორიტეტები არიან, რომ მათ „შეცდომაზე“ გაწერელია ასეთი სილალით ვეღარ ილაპარაკებდა! და ეს ფაქტი ხიდაშელის „მძიმე შეცდომასაც“ შეამსუბუქებდა, თუ მას რაიმე შემსუბუქება ესაჭიროება. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ბრალმდებლისა და მხილებელის როლში შესულმა გაწერელიამ ეს მეცნიერებიც იმათ „ქატიჯორიაში“ მოახვედრა, რომლებიც ხიდაშელთან ერთად ცოდნის უფრო დაბალ დონეზე იმყოფებიან, ვიდრე „კლასიკური ფილოლოგიის ფაკულტეტის I კურსის სტუდენტები“. ჰონიგმანის შრომის რუსულ თარგმანს აწერია: Перевод с французского со вступительной статьей проф. Ш. И. Нуцубидзе, редактор перевода проф. С. Г. Каухчишвили.

აი, სადამდის შეიძლება მივიდეს არცთუ სახარბიელო ვნებებს აყოლილი ადამიანი! გაწერელიამ დაიწყო ხიდაშელით და დაამთავრა იმით, რომ გაწერელიაზე და I კურსის სტუდენტების დონეზე დაბლა აღმოჩნდა კლასიკური ფილოლოგიის ფუძემდებელი საქართველოში, რომლისგანაც თავის დროზე ალბათ ბატონ აკაკისაც ბევრი რამ უსწავლია, თუმცა ისეთ რთულ, რუსთველოლოგიის ისეთ „აქტუალურ“ და გაწერელიასათვის ესოდენ თავსამტკრევე საკითხში — რა არის ბოლოს „ატიკური“ — ენა, თუ ღიალექტი — საბოლოოდ მიინც ვერ გარკვეულა!

მაგრამ გაწერელიას მიზანი, ყოველ შემთხვევაში მთავარი მიზანი — ეს არაა, ის შეპყრობილია სურვილით — დაამტკიცოს, რომ თუმ-

ცა ხიდაშელი ჰონიგმანის გამოკვლევის ფრანგულ გამოცემას იმოწმებს („ხიდაშელი ამ ორიგინალზე მიუთითებს წაბლაუწუმ“, — გვ. 178. ხაზგასმაც გაწერელიასია და „წამლაუწუმიც“! შ. ხ.), მაგრამ ფაქტურად რუსული თარგმანით სარგებლობს და არასწორმა რუსულმა თარგმანმა ის „უხერხულ“ მდგომარეობაში ჩააყენა!

ესეც ცილისწამებაა, თუმცა შენიღბული!

ის ადგილი შალვა ნუცუბიძის შრომების I ტომის შესავალი წერილიდან, რომელიც გაწერელიას „დახვეწილი“ პოლემიკური ხერხის საგნად იქცა — ციტატი არაა და, მაშ., არც ზუსტი თარგმანია (არც ბრჭყალებში ჩასმული). მხედველობაში აქ ჰონიგმანის გამოკვლევის შემდეგი ადგილია: „On y «atticisait» au point que les Athéniens eux-mêmes y venaient apprendre la langue de Platon! Pierre l' Iberien et jen l'Eunuque, pour écrire en attique leurs ouvrages mustiques.¹⁷“

რუსული თარგმანი:

«Тут все «аттицировано» настолько, что сами афиняне прибывали сюда, чтобы учиться языку Платона. Петр Ивер и Иоанн Евнух могли писать по аттически свои мистические произведения...»¹⁸.

როგორც მკითხველი ხედავს, აქ რუსული თარგმანი ზუსტად გადმოასცემს ფრანგულ „ატტიკუე“-ს და არავითარ „ენას“ და „ლიალექტს“ ადგილი არა აქვს. აქედან ნათლად ჩანს, რომ ჩემი „ატტიკური ენა“ რუსული თარგმანის მიხედვით არაა გადმოტანილი. გაწერელიას საგანგებოდ მოუხდა ისეთი ადგილის „ძიება“ რუსულ თარგმანში, სადაც ფრანგული „ატტიკუე“ მართლაც თარგმნილია „ატტიკურ ენად“.

მე თუ ფრანგული „ატტიკური“ გადმოვიტანე (გადმოვიტანე და არა გადმოვთარგმნე) როგორც „ატტიკური ენა“, იმიტომ რომ ქართველი ფართო მკითხველისათვის „ატტიკურზე“ ზედმეტად აკადემიურად და შეიძლება გაუგებრადაც უღერს. მაგრამ მთავარი აქ ისაა, რომ თვით ჰონიგმანმა მომცა ამისათვის საბაბი, სწორედ ამ „დიდმა მეცნიერმა“, რომელსაც თუმცა აკ. გაწერელიას სიტყვით, არ შეიძლება და „ატტიკური“ ენად მიეჩნია და თუმცა ხიდაშელმა „არ იცის პლატონი და არისტოტელე „ატტიკურ ლიალექტზე“ წერდნენ, თუ არა-რსებულ „ატტიკურ ენაზე“, და, იგულისხმება, ჰონიგმანმა კარგად იცოდა. რომ პლატონი ატიკურ ლიალექტზე წერდა და არა ენაზე, — და სხვ. და სხვ., ჰონიგმანი, როგორც მკითხველმა დაინახა, იქვე, ლა

¹⁷ Erlh. H o n i g m a n n. Pierre l' Iberien et les écrits du Pseudo-Dionys l' Areopagite, Bruxelles. Palas des Académies, p. 42.

¹⁸ Э. Хонигман. Петр Ивер и сочинения Пс.-Дιονисия Ареопагита. Тбилиси, 1955, с. 54—55.

ლაპარაკობს „პლატონის ენაზე“ (la langue de Platon) და არა „პლატონის დიალექტზე“!

და მე არ შემიძლია გულწრფელი სინანული არ გამოვთქვა ამგვარ წერილმანებზე, შემაწუხებელ წერილმანებზე წერისა, ენერჯის ხარჯვისა და მკითხველის ყურადღების დაღლის გამო.

სამწუხაროდ და, ჩანს, ოპონენტის სასიხარულოდ გაწერელის „ძიეზანი“ ამ მიმართულებით არა სცბრება და რუსთაველის მსოფლმხედველობის სწორი გაგების სადარაჯოზე მდგომი მკვლევარს „ძიებანი“ კიდევ და კიდევ უფრო „ღრმავდება“.

„ამ კონტექსტში (ე. ი. კონტექსტში, სადაც გაწერელამ ხიდაშელი „უვიცობაში“ ამხილა „ატიკურ ენასთან“ დაკავშირებით — შ. ხ.) — წერს გაწერელი — უნდა გავიხსენოთ შემდეგი. 1972 წელს გამოვიდა შ. ხიდაშელის წინასიტყვაობით ა. ლოსევის მიერ რუსულად თარგმნილი პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის ელემენტები“ (იხ. Прокл, Первоосновы теологии, Тбилиси, 1972). მე-8 § კვერდზე შ. ხიდაშელს მოჰყავს ანგელოსთა სახელწოდებანი მათი ბერძნული პარალელებით (ფრჩხილებში). მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ მან ზედმიწევნით იცის ბერძნული, კერძოდ ატიკური დიალექტი („ატიკური ენა“), რადგან იგი ჰონიგმან-ნუტუბიძის კვალობაზე საერთოს ნახულობს მითრიდატე ლაზის ჩვენებაში მოხსენებულ ანგელოსთა ტრიადასა (რომელიც აღწერილი აქვს ბერძნულად და შემონახულია სირიულში — იოანე რუფუსის „პეტრეს ცხოვრებაში“) და ანგელოსთა იმ იერარქიას შორის, რომელიც წარმოდგენილია ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატში „ზეციური იერარქიის შესახებ“ (ანგელოსთა სამი ტრიადის ანუ 9 ჯგუფის სახით) („მაცნე“... გვ. 179).

ფაქტობრივი თვალსაზრისით გაწერელის ამ მსჯელობაში ყველაფერი სწორია და რიგზე. მაგრამ მთელი ამბავი აქ იმაშია, რომ ღმერთი არავის გაუწყრეს და არ იფიქროს, რომ ხიდაშელმა „ზედმიწევნით იცის ბერძნული“. და რადგანაც ასეთი „ფიქრიც“ კი, რბილად რომ ვთქვა, — არასასიამოვნო ემოციებს იწვევს ჩემს ოპონენტში, ის ცდილობს გარკვეულობა შეიტანოს საკითხში და ისიც „მეცნიერული სიზუსტით და კეთილსინდისიერებით“. გაწერელია აგრძელებს ჩემ მიერ შეწყვეტილ ამონაწერს: „საიდან იცის დიონისისეულ ანგელოსთა ბერძნული სახელწოდებანი შ. ხიდაშელმა? ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს მან იგი უშუალოდ ამოიკითხა ფსევდო-დიონისესთან. მაგრამ ეს ასე არაა. რუსული სახელწოდებანი მან ალბათ (როგორ

მოწონს მკითხველო, ამდენი კატეგორიული და ესოდენ თავდაჭერებული მსჯელობის შემდეგ ეს „ალბათ!“ აილო ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატის რუსული თარგმანიდან, რომელიც რამდენჯერმე გამოიცა გასული საუკუნის 30—40-იან წლებში (იხ. ჩვენი წერილი „ზეცის მხატვრული მოდელი“. „მნათობი“, 1970, № 1, სადაც ეს სახელწოდებანი რუსულადაცაა მოყვანილი, პირველად ქართულ ფილოლოგიაში). რაც შეეხება ზოგი მათგანის ბერძნულ შემაჯავთისებებს, რომლებიც შ. ხიდაშელს მოჰყავს, ისინი ნაჩვენები აქვს რუფუსის თხზულების „პეტრეს ცხოვრების“ სირიული ტექსტის გერმანულ მთარგმნელს (იხ. „პეტრეს დერ იბერერ“, ლაიპციგი, 1895 წ., რააბეს გამოცემა, გვ. 44, „შენიშვნებში). ასე შედგა ხიდაშელისეული „კონტამინაცია“. შთაბეჭდილება კი ისეთი რჩება, თითქოს ფსევდო-დიონისეს ტრაქტატი „ატიკურ ენაზე“ აქვს უშუალოდ წაკითხული და იქიდან იცის ანგელოზთა ბერძნული სახელწოდებანი. ყოველივე ეს, უეჭველია, რუსი მკითხველისათვისაა გაკეთებული („მაცნე“, ... გვ. 179, ხაზი ჩემია შ. ხ.).

კითხვა — „საიდან იცის დიონისესეულ ანგელოზთა ბერძნული სახელწოდებანი შ. ხიდაშელმა“; შეიძლება ჩაითვალოს, თუ არ მივიღებთ მის უხეშ ფორმას მხედველობაში, ბუნებრივ კითხვად ნორმალურ პირობებში და ნამდვილ მეცნიერთან კამათის შემთხვევაში. დაექვება შეიძლება იმ წყაროშიც, რომლითაც ესა თუ ის მეცნიერი, მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში ხიდაშელი სარგებლობს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ იქვე, იმავე გვერდზე, საიდანაც ეს ჩემი მოსაზრებებია დამოწმებული (პროკლეს რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში) — მითითებულია ის წყარო, „საიდანაც ეს ხიდაშელმა იცოდა“. ესაა რიხარდ რააბეს მიერ გამოცემული პეტრე იბერის ასურული ცხოვრება და მისი გერმანული თარგმანია Petrus der Iberer, herausgegeben und übersetzt von Richard Raabe, Lpz., 1895, s. 44. სწორედ ის გამოცემა, რომელიც დამოწმებულია ბატონ აკაკის ჩემი მისამართით გაკეთებულ „შენიშვნებში“.

გასაგებია და საეხებით ბუნებრივი. ბუნებრივი გაწერელის კამათის „წესისათვის“ ჩემ მიერ დამოწმებული რააბეს გამოცემის მიჩქმალვაც და „წილისელებიც“, რომლისთვისაც მან დრო და ქალაქი არ დაიშურა. როგორ „ეჩვენებინა“ სხვანაირად, ან ხიდაშელის „კონტამინაციები“, ანდა როგორ მოეგონებინა მკითხველისათვის ის, გაწერელის წარმოდგენაში—უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტი, რომ მან, და არა სხვა ვინმემ აზიარა ქართული მეცნიერება მათ რუსულ სახელწოდებებს და ისიც „პირველად ქართულ ფილოლოგიაში!“ ერთი რამ გამორჩა გაწერელისა: მას შეეძლო თამამად ეთქვა, რომ მათი რუსუ-

ლი სახელწოდებები ხიდაშელმაც იქიდან აიღო. საიდანაც ქართულმა მეცნიერებამ („პირველად ქართულ ფილოლოგიაში“).

რაც შეეხება გაწერელის განაზრებებს იმის თაობაზე — იცის თუ არა ხიდაშელმა ძველი ბერძნული და ისიც „ზედმიწვენიო“, — ამ უტაქტო კითხვაზე პასუხს ჩემი ნაშრომები იძლევა. ისე კი, რამდენადაც ამ საკითხზე სიტყვა თავად გაწერელის ჩამოაგდო, შეიძლება საფუძველს მოკლებული არა ყოფილიყო, დაგვეყენებინა კითხვა — იცის თუ არა გაწერელის რუსული ენა და ისიც იმდენად, რომ რუსული წყაროები მან „წამდაუწუმ“ მიუთითოს და თუ იცის, რამდენი ხანია რაც ამ წარმატებას მიაღწია?!

კიდევ ერთი მაგალითი გაწერელისეული ქვეშარტების ძიებისა და მკვლელობის საკმარისი იქნება.

მაქსიმე აღმასრულებელი, ანუ კონფესორი, VII ს-ის ბიზანტიის მოღვაწე მრავალმხრივ იწვევს ინტერესს ქართული კულტურისა და ფილოსოფიური ისტორიის თვალსაზრისით. ერთი იმის გამო, რომ მან როგორც ცნობილი მკვლევარი პ. კონი შენიშნავს, არეოპაგიტული მოძღვრება თანხმობაში მოიყვანა, ყოველ შემთხვევაში უდიდობდა თანხმობაში მოყვანა ოფიციალურ საეკლესიო მოძღვრებასთან (იხ. ჩვენი „რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები“, 1981, გვ. 57. სადაც მე, გაწერელის „სტილით“ რომ ვთქვა პირველად ჩვენს მეცნიერებაში“ დაეიმოწმე — არა უკვე ცნობილი და გამოქვეყნებული. როგორც ეს ბატონ აკაკის მოსვლია ხშირად, — ჯერ გამოუქვეყნებელი, არეოპაგიტული კორპუსისადმი დართული კომენტარების ადგილი, სადაც მაქსიმე მართლა ცდილობს ხსენებული მოძღვრების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან, პრინციპული დებულების საეკლესიო მოძღვრებასთან შეგუებას). მეორე გარემოება, რაც აძლიერებს მისდამი ქართულ კულტურის ისტორიის დარგის მუშაკის ინტერესს — ისაა რომ ეს შესანიშნავი მოღვაწე და მოაზროვნე ბიოგრაფიულად არის დაკავშირებული საქართველოსთან.

აღვნიშნავ იმასაც, რომ ეს მოღვაწე მათელი მეცნიერებაში ცნობილია ორი სახელით — მაქსიმე კონფესორი, ან მაქსიმე აღმასრულებელი (შესაბამისად რუსული Исповедник. გერმანული Bekenner და ა. შ.). Confessor იგივე აღმსარებელს ნიშნავს და ლათინური სიტყვა ხშირად გამოიყენება პირდაპირ უთარგმნელად. მაგ., Überweg-Heinze-ს ფილოსოფიის ისტორიაში (Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1905) გვხვდება, როგორც Maximus der Bekenner, აგრეთვე Confessor; გრაბმანის გამოკვლევაში (Die Geschichte der Scholastische Melode) იხ. პარება Confessor. მაგრამ მინიშნებულა, რომ ეს იგივე Bekenner-ია. ე. ი. აღმასრულებელი.

მე, მაგ., ჩემს 1962 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში (გამოვიდა რუსულ ენაზე) ვხმარობდი გამოთქმას Максим Исповедник, რაც ზუსტად შეესატყვისება ქართულ „მაქსიმე აღმსარებელს“, მაგრამ თურმე მე ჩემს წიგნში, — „რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები“ (თბილისი, 1981) „მაქსიმე კონფესორი“ მიხმარა და მეცნიერებაში კეშმარიტების თავდადებული დარაჯისათვის უმაღლესი მიმიცია საფუძველი რიტორიკული კითხვა დაეყენებინა-„ვინაა „მაქსიმე კონფესორი“ („განთიადი“, 1983, გვ. 111).

„ერთი ავტორი (ეს ავტორი, პატივცემულო მკითხველო, მე ვარ შ. ხ.) თავის წიგნში სისტემატურად წერს „მაქსიმე კონფესორი“. მკითხველს ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს ძველი ქართული მწერლობისათვის კარგად ცნობილი მაქსიმე აღმსარებელი (VII ს.) რომ იგივე მაქსიმე კონფესორია — გველევარმა არ იცის. ჩვენი ავტორი აუგად ახსენებს კორნელი კეკელიძეს...“ და ა. შ.

ყოველივე ეს, როგორც დაკვირვებული მკითხველი თავადაც შეამჩნევს, თავიდან ბოლომდე მოჭორილი ამბავია. „ასეთი შთაბეჭდილება“ არც მკითხველს რჩება და მგონი რომ არც გაწერელიას. მაგრამ თუ მაინცა და მაინც ასეთი შთაბეჭდილება დარჩა მას, — ეს მხოლოდ იმისათვის, რომ სასურველი და ნამდვილი ერთმანეთში არევიან. რაც შეეხება ფრანსას, რომ „აუგად ვახსენებ კორნელი კეკელიძეს“ ეს პირდაპირი ცილისწამებაა და დაბეზდება მკითხველის წინაშე. მე მიკამათია ბატონ კორნელისთან. ეხლაც ვფიქრობ, რომ მისი დიდი ავტორიტეტის გამო მრავალი არასწორი შეხედულება დამკვიდრდა ქართული ლიტერატურის ისტორიის მეცნიერებაში, მაგრამ არსად და არანოდეს ეჭვი არ შემპარავია მის დამსახურებაში და მით უმეტეს „აუგად“ არ მომიხსენებია.

რა თქმა უნდა, ვერც ამ შემთხვევაში გადავურჩი გაწერელიას მორაგ შეგონებას!

„არ იქნებოდა ურიგო, — აგრძელებს ბატონი აკაკი, — თუ ავტორი (აქაც, რა თქმა უნდა, მე შ. ხ.) სადანგებოდ წაიკითხავდა აგრეთვე კორნელი კეკელიძის ჩინებულ ნარკვევს მაქსიმე აღმსარებელზე ქართულად არსებული წყაროების შესახებ და დაკრძალვის ადგილზე“ (იქვე). მე რომ ბატონ გაწერელიას რეკომენდირებული წყაროები წამეკითხა. — ვკითხულობთ იქვე — იმასაც გავიგებდი — სადაა დაკრძალული მაქსიმე აღმსარებელი და ისიც მეცოდინებოდა (ბ-ნ გაწერელიას წყალობით), რომ არსებობს „ფოლკლორული მონაცემებიც ამ ბიზანტიელ ღვთისმეტყველზე“.

ამ შეგონების ქვეტექსტი გასაგებია. ჩემს ოპონენტს საოცარი მიდრეკილება აქვს მოძღვრის პოზაში ღვთისა და შეგონებების! მაგრამ

ამას ამ შემთხვევაში კიდევ ის ემატება, რომ ყველაფერი ის, რის ცოდნისაკენაც მე გაწერელია მომიწოდებს, ძალიან კარგად ვიცი, და, რაც მთავარია, თავად გაწერელიამ იცის, რომ ეს მე ვიცი. იცის და განგებ უმაღლეს მკითხველს იმისათვის, რომ ერთი მხრივ მკითხველს ჩემი „უვიცობა“ დაუმტკიცოს, ხოლო მეორე მხრივ — საბაბი მიეცეს საკუთარი ერუდიციის კიდევ ერთი დემონსტრაცია მოახდინოს.

პროკლეს თხზულების რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში, რომელიც არა ერთხელაა გაწერელის მიერ მითითებული და „მკაცრად გაკრიტიკებული“, მე ვწერ: „После осуждения Максима (იგულისხმება მაქსიმე აღსარებელი), он был сослан в страну Лазов (ἐν γαλαξίῃ), т. е. в Западную Грузию, где он скончался и был похоронен. Близ г. Цагерии (Грузинская ССР) стоит церковь, воздвигнутая над его могилой (см. К. К е к е л и д з е, Сведения грузинских источников о Максиме Исповеднике, Этюды... VII. 1951, с. 14—54). Легенды и сказания местного населения сохранили до наших дней образ Максима“ (Прокл, Первоосновы теологии, 1972, с. II, прим. 18.).

ჩემ მიერ აქ მითითებული კ. კეკელიძის ნაშრომი სწორედ ის „შესანიშნავი ნარკვევია“, რომლის წაკითხვასაც ანუ თავზიანად მიჩვენდა ბ-ნი გაწერელია, თუმცა ...11 წლის დაგვიანებით.

ასეთია საქმის ნამდვილი ვითარება და ნამდვილი პასუხი კითხვაზე. „ვიინაა მაქსიმე კონფესორი?“. მაგრამ ყოველივე ის, რაზედაც მე ამ შემთხვევაში მიხდება ამდენი საუბარი, ხომ არ იძლევა პასუხს კითხვაზე: „ვინ არის ვინ?“.

მ.

ალ. ლოსევის სახელი ცნობილია მსოფლიოშიც, საბჭოთა კავშირშიც და განსაკუთრებით საქართველოში. განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ის სთვლის თავის თავს ძველი ქართული კულტურის შემსწავლელად, დამფასებლად და ქართველი მეცნიერების მეგობრად.

ალ. ლოსევემა აღიარა ერთ-ერთმა პირველთაგანმა მათ შორის. ვის სიტყვასაც ფასი და წონა აქვს, — ქართული ნეოპლატონიზმიც, ქართული რენესანსიცი და ნუკუბიძე — ჰონიგმანის თეორიაც ფსევდოდონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციაზე. ცნობილია მისი შესანიშნავი და საყურადღებო „Слово о грузинском неоплатонизме“, რომელიც გამოქვეყნდა ჟურნალში „Литературная Грузия“ (1986. 6).

1972 წელს პროკლეს „თეოლოგიის პირველი საფუძვლები“ რუსული გამოცემის წინასიტყვაობაში ალ. ლოსევი წერდა: „აქ არ იძლება არ ვახსენოთ ერთი შესანიშნავი სახელი, რომელიც. სამწუხარ-

როდ. დღევანდლამდე ჯერ კიდევ არ გამხდარა საკმარისად ცნობილი და მახლობელი ყოველი საბჭოთა ფილოსოფოსისათვის. ესაა XI—XII სს. ქართველი ფილოსოფოსი, იოანე პეტრიწი, რომელმაც მოგვცა სწორედ პროკლეს ამ ტრაქტატის შემოქმედებითი გადამუშავება და რომელმაც შესძლო პროკლეს ფილოსოფიის ღრმა ცოდნა და გაგება შეეთავსებინა საკუთარი ფილოსოფიური კვრეტის არაჩვეულებრივ ორიგინალობასა და სიღრმესთან“.

აღ. ლოსევის ნაშრომები (პროკლეს თხზულების თარგმანის წინასიტყვაობა, „რენესანსის ესთეტიკა“ (1978 და 1982) და „სიტყვა ქართულ ნეოპლატონიზმზე“) წარმოადგენენ არა მხოლოდ ნეოპლატონიზმისა და მისი დიდი როლის დადასტურებას XI—XII სს-ის ქართულ კულტურაში, არამედ იმ „ქართველი მეცნიერების“ სათანადო შეფასებას, რომლებმაც სათანადო წვლილი შეიტანეს ქართული ნეოპლატონიზმის კვლევის საქმეში.

მოვიტან რამდენიმე ადგილს გამოკვლევიდან „რენესანსის ესთეტიკა“.

1. „ამ გამოკვლევების შემდეგ (იგულისხმება შ. ნუცუბიძის, შ. ხიდაშელის და ი. ფანცხავას ნაშრომები, შ. ხ.) დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონიზმი და განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია: ეს უხდა ჩაითვალოს დიდი მნიშვნელობის აღმოჩენად, რადგან ის გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მივუდგეთ იტალიურ რენესანსსა“.

2. „ნეოპლატონიზმი აითვისეს საქართველოში არეოპაგიტული მოძღვრების შუქზე, ე. ი. არა როგორც გაშიშვლებული წარმართული მსოფლმხედველობა, არამედ როგორც ქრისტიანულ-თეისტურად გადამუშავებული და გასულიერებული (одухотворенная) პროკლეს მოძღვრება“.

3. „ქართული რენესანსის მკვლევარებმა ექვს გარეშე დაამტკიცეს ათე არა არეოპაგიტული მოძღვრებიდან პირდაპირ პანთეისტური დასკვნების შესაძლებლობა (პრინციპულად არეოპაგიტულ მოძღვრებას შეუძლია მხოლოდ მთლიანად უარყოს პანთეიზმი), ის, რომ ეს მოძღვრება შეიცავს ხსნის უფრო სრულ, უფრო საერო და უფრო მიწიერი ადამიანური გზების იდეებს“.

4. „ქართული რენესანსის მკვლევარებმა დაამტკიცეს, რომ ქართული მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსის წამომწყებებლად ევროპაში, რომ მათ ექვს გარეშე ეკუთვნით ამ მხრივ პრიორიტეტი და რომ მათ აქ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას“¹⁹.

¹⁹ А. Ф. Лосеев Эстетика возрождения, 1982, с. 33, 34, 37.

როგორც ვხედავთ — და ამაში მკითხველი უფრო დარწმუნდება ციტირებული გამოკვლევის უფრო დეტალურად გაცნობის შემდეგ — ალ. ლოსევი ქართული ფილოსოფიის მკვლევართა მაღალ შეფასებასაც იძლევა და, როგორც ეს ბუნებრივია და გასაგები ნამდვილი მეცნიერისათვის. — კრიტიკასაც.

ალ. ლოსევის შეხედულებათა „ორმაგმა“ ხასიათმა განსაზღვრა ა. გაწერელის „პოზიცია“ ამ დიდი მეცნიერისადმი.

რა თქმა უნდა, იმ ქართველი მეცნიერების მაღალი შეფასება, რბილად რომ ვთქვათ, არცთუ „ადილი“ ასატანი იყო ჩვენი ოპონენტისათვის, მით უმეტეს ისეთ სიტუაციაში, როგორშიც მან თავისი თავი ჩააყენა რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის საკითხებში. მეორე მხრივ, ისიც ცხადია — რამდენად „სახარბილო“ უნდა ყოფილიყო ლოსევის შეხედულებათა ის ნაწილი, რომელიც იმავე მეცნიერების კრიტიკას შეიცავდა. და აი გაწერელიამ გამოძებნა გამოსავალი. ჭეშმარიტად მისი შეაფერისი გამოსავალი. თუ ერთი მხრივ ალ. ლოსევი თავის მოკავშირედ აღიარა, მეორე მხრივ ეს დიდი მეცნიერიც აღარ დაინდო და თავის არა ერთგზის ნაცად ცილისმწამებლურ ხერხს მიმართა: „...ისიც კარგად ჩანს, თუ როგორ უჭირს ჩვენში შეთხზულ (?!, შ. ხ.) „პროკლესეულ ნეოპლატონიზმის“ არსებობას საშ. საუკუნეთა ქართული „ფილოსოფიური აზროვნების სინამდვილეში (თ ვ ი თ ა. ლ ო ს ე ვ ი ც კ ი შ ე ი ყ ვ ა ნ ე ს შ ე ც დ ო მ ა შ ი !!)“ („განთიადი“ გვ. 115. ხაზი ჩემია, შ. ხ.).

როგორც მკითხველი ხედავს, ამ ფრაზას ორი გაკვირვების ნიშანი უზოს. ამ ნიშნების უხვად გამოყენება ჩვენი ოპონენტის არსებობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი გამოხატულებაა, მაგრამ შეიძლება თუ არა გაკვირვების ნიშნების სიუხვემ იხსნას ავტორი საოცარი უტაქტობისა და დაუოკებელი ცილისმწამებლობისაგან — ამ საკითხზე პასუხი მკითხველმა გასცეს.

შეიძლება ზედმეტი არ იყოს შევახსენოთ მკითხველს, რომ ესაა ნათქვამი მეცნიერზე, რომელიც ჯერ კიდევ 20-იან წლებში წერდა

მკითხველს შევახსენებ კიდევ ერთ მეცნიერს — საქსონიის აკადემიის წევრს, დრეზდენის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის გამგეს — ზოფრად ელგასტს, რომელიც გამოთქვამს რიგ კრიტიკულ შენიშვნებს ჩვენი წიგნის *Вопросы грузинского ренессанса*. 1981. გ.ში, მაგრამ მეთინიზება პრინციპულ ხასიათის დებულებებში: 1. ნეოპლატონიზმი წარმოადგენს „გარდამწყვეტ საფუძველს“ რენესანსის; 2. ჰუმანიზმსა და რენესანსს შორის განუყოფელი კავშირია; 3. შუასაუკუნეების კულტურულ-ისტორიული განვითარების არსი შეიძლებოდა გამოგვეხატა „როგორც მოძრაობა მიწიერი სამყაროსა და ადამიანის მიწიერი არსებობის ნეგატივადან, მათი ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარებისა და დაფუძნებისაკენ“ („ქმედება“, ფილოსოფიის სერია. 1. 1986, გვ. 92-99).

გამოკვლევებს პროკლეზე, შესანიშნავად იცნობს არეოპაგიტულ მოძღვრებას, იცნობს პეტრიწსაც და რუსთაველსაც და ერკვევა მათ ფილოსოფიურ შეხედულებებში შეუღდარებლად უკეთესად, ვიდრე ჩვენი ახირებული ოპონენტი და ვთქვათ ესეც, ფილოსოფიაში სრულიად შემთხვევითი აღაშიანი.

7.

ბ-ნი აკაკი გაწერელია ხშირად მიმართავს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „მოწოდების მეთოდს“, მოუწოდებს. ვთქვათ, ფილოლოგიის ცოდნის აუცილებლობისაკენ; ხშირად ლაპარაკობს (მოურიდებლად!) მოკამათის ნიქსა და კომპეტენციაზე (რა თქმა უნდა, სხვადასხვაგვარად — „მომხრეებზე“ საუბარი, თუ „მოწინააღმდეგეზე“), მაგრამ არც ერთხელ არაფერი უთქვამს და, ჩანს, არც უფიქრია — არის თუ არა საჭირო ფილოსოფიის ცოდნა ფილოსოფიურ საკითხებზე კამათის დროს და როგორია მისი კომპეტენცია ამ მხრივ.

ეს მით უფრო, რომ სრულიად არაა გამორიცხული მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში იმგვარი ფსიქოლოგიური სიტუაცია, როდესაც მხოლოდ ჰკონიათ რომ იციან, მაგრამ არ იციან და არც ის იციან, რომ არ იციან. ამგვარი სიტუაცია იყო შექმნილი, მაგ., იოანე პეტრიწის გარშემო მისი დევნის შემთხვევაში, „ქართველთა და ბერძენთა“ მხრივ. პეტრიწმა ამხილა თავისი მდევნელები ორმაგ. „უმეცრებაში“, „პირველ“ იმ აზრით, რომ მათ მოძღვრებაში არ ესმოდათ არაფერი, და „კუალად“ იმ აზრით, რომ ისიც არ იცოდნენ, რომ მოძღვრება არ იცოდნენ. პეტრიწმა თავის მოწინააღმდეგეებს ანგარიში მათ „უმეცრების უმეცრებაში“ მხილებით და სოკრატეს ცნობილი სიტყვების დამოწმებით გაუსწორა: „ძნელ არს სენი, არამედ უფიცხეს [ძნელ არს] უმეცრებაჲ სენისაჲ“.

აკ. გაწერელია საკმაოდ პროდუქტიული მწერალია, მაგრამ არა ფილოსოფიურ გამოკვლევათა სფეროში ამ სიტყვის ძველი, ტრადიციული და ზუსტი მნიშვნელობით.

ჩემთან ხანგრძლივმა და ენერგიულმა კამათმა მხოლოდ ის გამოარკვეა, რომ მას არც ერთ საკამათო ფილოსოფიურ კითხვაზე საკუთარი წარმოდგენა არა აქვს და ამიტომ ის ხშირად მიმართავს ავტორიტეტებს. მაგრამ არაფერი რომ არ ითქვას მეცნიერების დღევანდელ პირობებზე, როდესაც ნებისმიერ „ფალავანს“ შეიძლება რამდენიმე „ფალავანი“ დაუპირისპირო, ამიტომ ამ მეთოდით კამათი დღეს სტუდენტურ დონესაც აღარ შეეფერება, ის მაინც უნდა ითქვას, რომ აკ. გაწერელიას ფილოსოფიური კომპეტენცია იქამდეც ვერ მიდის. რომ

ავტორიტეტები მაინც სწორად შეარჩიოს. მისი ავტორიტეტები, როგორც წესი, თეოლოგები, რელიგიის ისტორიკოსები, ანდა თეოლოგისაკენ მიდრეკილი მკვლევარები არიან.

რა თქმა უნდა, თეოლოგიის ისტორიაც მეცნიერებაა, მას თავისი ადგილი აქვს. ის ფაქტიცაა გასათვალისწინებელი, რომ, განსაკუთრებით შუა საუკუნეებში პირობებში, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის საგანი ხშირად ემთხვევა, მაგრამ მათი გადაწყვეტა სხვადასხვაგვარია და ფილოსოფია რჩება ფილოსოფიად და თეოლოგია თეოლოგიად²⁰. მხოლოდ საჭიროა მათი გარჩევის კრიტერიუმებში სწორი გარკვევა.

თეოლოგების სიტყვიერი აპოლოგია, რაც ყველაზე ადვილი საქმეა, და ამ გზით გამართლებული ირონია, ვთქვათ, ისეთი ცნების მისამართით, როგორცაა „დინამიკური პანთეიზმი“ („... რალაც ჰიბრიდული „დინამიკური პანთეიზმი“, განთიადი, გვ. 16), ირონიის განცდას ნამდვილად წარმოქმნის, მაგრამ არა იმ მიმართულებით, როგორც ბ-ნ აკაკისა აქვს „ჩაფიქრებული“. ეს ცნება ეკუთვნის უდიდეს ავტორიტეტს (ჯერჯერობით გადაულახავს) ანტიკური ფილოსოფიის ისტორისა, ედუარდ ცელერს, გაზიარებულია და სამართლიანადაა აღიარებული მეორე ავტორიტეტის ვ. ვინდელბანდის მიერ და ჩემზე „განაწყენებული“ კრიტიკოსის ირონიის მათზე გადატანა, აიხსნება იმით, რომ ის არაა გარკვეული ან თვით ცნებაში (იქნებ გაწერელის პკონია, რომ „დინამიკური პანთეიზმი“ ჩემი „გამოგონილია“!), ანდა იმ მკვლევართა კომპენტენციასა და მნიშვნელობაში, რომელთაც ეს ცნება შემოიტანეს მეცნიერებაში.

მე ამით იმის თქმა არ მინდა, რომ ამ ცნების („დინამიკური პანთეიზმის“) კრიტიკა საერთოდ არ შეიძლებოდეს, მაგრამ მეცნიერებაში, როგორც ყველა სხვა შემთხვევაში, დებულების უარყოფის ერთადერთი გზა არსებობს: კრიტიკული განხილვა და დარღვევა იმ არგუმენტებისა, რომელთა საფუძველზეცაა ის დადგენილი. ეს კინამდვილად არ „ეხელმწიფება“ ბატონ გაწერელის (აი, ესეც ფსიქოლოგიის სფეროდან აღებული გამოთქმა). სამაგიეროდ „ეხელმწიფება“ ყველა ის მეთოდი, რომლებითაც ის კამათობს და რომელთა თაობაზეც ზემოთ გვქონდა საუბარი.

ერთ ასეთ „ფალავანს“ გაწერელისათვის ვ. ბიკოვი წარმოადგენს, გაწერელის სიტყვით „ერთ-ერთი შესანიშნავი საბჭოთა მკვლევარი-ბიზანტინისტი“, რომლის მიმართაც ის მაღალი რანგის ეპითეტებს არ იშურებს, და მიაჩნია „ათასგზის უფრო კომპეტენტურად.

²⁰ იხ. ჩენი, Соотношение предмета философии и её истории. „Вопросы философии“, 1978, 6.

ვიდრე ქართველი „არეოპაგისტი“ („განთიადი“, გვ. 15). ა. გაწერელიას კამათის წესებზე საკმაოდ გვექონდა საუბარი იმისათვის, რომ მკითხველი მიხედეს — ვის გულისხმობს ა. გაწერელია ამ ბრკყალებში აღებულ „ქართველ „არეოპაგისტში“ და რა სტიმულები მოქმედებენ მასში ვ. ბიჩკოვის ამგვარი „აღზევებისათვის“²¹.

მე და ვ. ბიჩკოვის შორის არსებობს განსხვავება, ხშირად კამათის პრობლემებთან განსხვავებული პოზიციური დამოკიდებულების გამო. ის ბიზანტიის შუა საუკუნეების აზროვნებაში თეოლოგიას უფრო ეძებს, ვიდრე ფილოსოფიას და ამ მხრივ უფრო გაწერელიასთანაა ახლო, ვიდრე ჩემთან. იმ განსხვავებით, რომ გაწერელიასთან, ასე ვთქვათ, „ზოგ ქართველ ანტიარეოპაგისტთან“ შედარებით, ბიჩკოვი მართლა სპეციალისტია და იმ საკითხების გამო, რომლებზედაც სწერს, მასთან კამათი ყოველთვის შეიძლება, და აქაც — მართლა კამათი.

8.

ბ-ნი გაწერელია იმდენად ვერ ეწყოფა ფილოსოფიას, საერთოდ, რომ ქართული ფილოსოფიისადმი სრულ ნიპილიზმამდე მიდის. „ერთი ხელის მოსმით“ ცდილობს გააუქმოს ქართული ნეოპლატონიზმი, როგორც ფაქტი. არ ყოფილა საქართველოში არც ფილოსოფია და არც ნეოპლატონიზმი. — მორჩა და გათავდა! რომ გაუქმების აქტი ერთი ხელისმოსმითაა ჩადენილი და მე არ ვაპარბებ. აი ამის დამადასტურებელი: „იოანე პეტრიწის მიერ პროკლე დიადოხოსისათვის დართული განმარტებანი არ შეიძლება ნეოპლატონისტური შინაარსის — ქმნილებებად მივიჩნიოთ“ („განთიადი“, გვ. 118). მე რომ გაწერელიას სტილის მოკამათე ვყოფილიყავი, — ერთი ამბავი უნდა ამეტება ციტირებული სიტყვების გამო: განმარტება იოანე პეტრიწმა დაურთო არა „პროკლე დიადოხოსს“, არამედ მის თხზულებას — „თეოლოგიის პირველ საფუძვლებს“ ქართულ თარგმანს. მაგრამ აქ უფრო დიდი მნიშვნელობის გაუგებრობასთან გვაქვს საქმე.

იოანე პეტრიწი რომ თავის ფილოსოფიურ შეხედულებებში ნეოპლატონიკოსი იყო, — ეს დებულება სპეციალისტისათვის (ე. ი. იმისათვის, ვინც იცის — რა არის ნეოპლატონიზმი) — იმდენად ნათელია, რომ მასში ექვის შეტანა სრულ გაუგებრობად შეიძლება ჩაითვალოს.

²¹ ბიჩკოვი ჩემი მოსკოველი კოლეგაა, რომელმაც, როდესაც ის სადოქტორო დისერტაციას იცავდა, თხოვნით მომმართა ჩემი მოსაზრებანი გაუგზავნა (ცხადია, დადებითი) საბჭოს მისამართით. მთხოვა იმტომ, რომ მოსალოდნელი იყო საქმის გართულება და ჩემს მოსაზრებას ექნებოდა სასურველი მნიშვნელობა. მე ვ. ბიჩკოვის თხოვნა შევასრულე. დაცვა შედგა. მან საძიებელი ხარისხი (დოქტორის) მიიღო და მე მადლობის ბარათიც გამომიგზავნა.

და აქ მხოლოდ იმის თქმა შეიძლება, რომ „მიიჩნევს“ თუ არა ბ-ნი აკაკი გაწერელია პეტრიწის თხზულებას „ნეოპლატონისტურ ქმნილებად“, ამით არაფერი არც მოემატება და არც დააკლდება, როგორც იოანე პეტრიწსა და მის დიდ მნიშვნელობას ქართული კულტურის ისტორიაში, აგრეთვე ქართული ფილოსოფიის ისტორიას.

ერთი რამ კი უნდა ითქვას: საინტერესოა „მიიჩნევს“ თუ არა გაწერელია ნეოპლატონიზმად საერთოდ ნეოპლატონიზმს, ვთქვათ, პლოტინოს და პროკლუს თხზულებებს. და აქვს თუ არა მას ოდნავი წარმოდგენა პეტრიწის თხზულებაზე, რომლის წაკითხვას და გაგებას ძალიან დიდი დრო სჭირდება.

როგორც ზევით ვნახეთ, ბ—ნ გაწერელიას „დაუჭერებლად“ მიაჩნია „რომელიმე ახალგაზრდის განცხადება“, რომ მას, ვთქვათ, რომელიმე მონტენი „ორიგინალში ჰქონდეს ჩაბუღბუღებული“! დავეუჭეროთ მას, რომ მან პეტრიწი, რომელიც ფრანგულ ორიგინალზე ნაკლებ რთული და ადვილად გასაგები არაა. და მთელი ძველი ქართული ფილოსოფიური მწერლობა ერთი გადახედვით „ჩააბუღბულა“ ისე, რომ ერთი ხელის მოსმით მოახდინა მისი ლიკვიდაცია!?

რადა თქმა უნდა, რომ არც რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებანია (გაწერელიას აზრით, ფილოსოფია საერთოდ არ მოეპოვება გენიალურ პოეტს) ნეოპლატონისტური. „რუსთაველი, — წერს გაწერელია, — გენიალური პოეტია, ხოლო სიბრძნე — არა დროული, არამედ გაუხუნარი მხატვრული ფილოსოფიაა, ივი არ შეიძლება გამოვაცხადოთ რომელიმე სექტის, ან „იზმის“ (მაჰმადიანობა, სეფიანობა, მანიქეიზმი, სტოიციზმი, მატერიალისტური, თუ „დინამიკური“ პანთეიზმი, ნეოპლატონიზმი, ათეიზმი და ა. შ.) მიმდევრად!“ (განთიადი“, გვ. 121).

აქაც არაფერს ვამბობ იმის შესახებ, რომ თვით გამოთქმა „მხატვრული ფილოსოფია“ არცთუ შეთავსებადია ავტორის (იქვე, გვ. 109) გამოთქმულ დებულებასთან, რომ „ფილოსოფიისა და პოეზიის ვხეები — „სხვადასხვაა“ და (გვ. 121) გამოთქმულ შეხედულებასთან: „მე ყოველთვის ვცდილობდი დამეცვა ჩემი შეხედულება ფილოსოფიისაგანო — ეუბნებოდა გოეთე თავის მდივანს, ეკერმანს. მგონი (!) არც რუსთაველი ფიქრობდა სხვაგვარად“.

რას ფიქრობდა გოეთე ნამდვილად და რას ფიქრობდა რუსთაველი? — ამ საკითხზე ქვევით. აჩქარად შევეხოთ რუსთაველის „იზმებისადმი“ დამოკიდებულების საკითხს.

პირველ ყოვლისა. უნდა აღინიშნოს, რომ გაწერელია არც ამ საკითხშია ორიგინალური. აქ ის იმეორებს ძველი ქართული ლიტერატურის ცნობილ მკვლევარს კ. კეკელიძეს, რომელიც გაწერელიასათვის წარმოადგენს ყველაზე დიდ ავტორიტეტს და, რაც მთავა-

რია, არა მხოლოდ ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის საკითხებში, არამედ ფილოსოფიის საკითხების შემთხვევაში. ეს სწორედ ერთ-ერთი იმ შემთხვევათაგანია, როდესაც გაწერელია „ფალავნების“ არჩევანშიც ვერ იჩენს საკმარის გარკვეულობას.

კ. კეკელიძე წერდა: „ყველაზე მეტად გავრცელებულია ჩვენში ის აზრი, რომ რუსთაველი წმინდა წყლის (?! შ. ხ.) ნეოპლატონიკოსია“... მაგრამ, ფიქრობს პატივცემული მკვლევარი, — რუსთაველი არ არის „ამა თუ იმ კონკრეტული ფილოსოფიური სკოლის ადვოკატი“ და არ ჩანს ისეთ მოაზროვნედ. რომელიც რომელიმე ფილოსოფიური დოქტრინის ვიწროდ შემოფარგლულ ნაჭუქში ეტეოდეს, ის, ზედმიწევნით მცოდნე იმდროინდელი და უფრო ძველ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა და სკოლათა იღებს და ისრუტავს ამ მოძღვრებებისაგან „იბას, რასაც მასში ხედავს საუკეთესოს, საყოველთაოს, საკაცობრიოს“²².

საქმე ისაა, რომ პატივცემულ კ. კეკელიძეს არ უჩვენებია და არც უცდია ეჩვენებინა, კონკრეტულად რომელი დებულება შეისრუტა რუსთაველმა და რომელი მოძღვრებიდან მომდინარეობდა ეს „საუკეთესო, საყოველთაო და საკაცობრიო“.

მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ეს შეხედულება მხოლოდ იმათ საყურადღებოდ (და თავისებურ ფარად) იყო გამოთქმული, ვის შეხედულებებშიც ხსენებული მკვლევარი არ იზიარებდა. თორემ ამ განცხადებას ხელი არ შეუშლია მისთვის — გულმოდგინედ ეძებნა „ვეფხისტყაოსანში“ სამების დოგმატი და ამდენად რუსთაველის მსოფლმხედველობა დოგმატიზმისა და ტრინიტარიზმის „ნაჭუქში“ ჩაეტია.

როგორ დამთავრდა კ. კეკელიძის ძიებანი ამ მიმართებით ჩვენ ვნახეთ ზევით (თ. IV, 2) და საკითხს აღარ დავუბრუნდებით.

9.

ა. გაწერელია იმავე პათოსითაა შეპყრობილი — დაადასტუროს „ვეფხისტყაოსანში“ სამების დოგმატი. მაგრამ არა თუ არ (და ვერ) აყენებს ახალ მოსაზრებას, ძველი, კ. კეკელიძის მოსაზრებების დონეზეც ვერა ჩერდება.

ახალი მოსაზრებები ერთარსებიდან „სამების“ გამოყვანის უსაფუძვლობაზე გამოთქვეს ელგუჯა ხინთიბიძემ²³ და შ. ხიდაშელმა: „ის ფაქტი, რომ ეს ცნება (მხედველობაშია „ერთ-არსება ერთი“;

²² ქართ. ლიტ. ისტ. II, 1941, გვ. 187.

²³ ურან. „მნათობი“, 1966, № 9; მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, 1975, გვ. 144—149.

შ. ხ.) ხშირად გამოიყენება არისტოტელესთან, ნათლად ადასტურებს რომ ერთარსებიდან სამების ცნების ლოგიკური გამოყენა შეუძლებელია. არისტოტელესთან ყოველი ერთი, როგორც მსგავს მოვლენათა გამაერთიანებელი, ამ მოვლენათა კლასის იგვეგობის გამომხატველი ცნებაა, ეს საერთო ნიშნები ამ მოვლენათა კლასის არსებაა. ამიტომ ერთარსება (μὲν οὐκ) იგივე „თანაჲსი“ (ἀλλὰ οὐκ, მსგავსი არსებით), ერთი და იგივე მნიშვნელობის ცნებაა. შემდეგ: „რუსთაველის ღმერთი უზენაესი ერთარსებაა, იმის გამო, რომ ისაა არსება მთელი სამყაროსი და ყველა მოვლენისა“. შემდეგ: „შეიძლებოდა დაგვემატებინა, რომ ერთარსება ჩართულია „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთ წარმოდგენათა კომპლექსში („მზიანი ღამე“, „უქამო უამი“, მზე, როგორც ხატი ღმერთისა, სტრ. 877—878), რომელთა ფილოსოფიურ წარმომავლობას თვით რუსთაველი აღნიშნავს და რომელთა ნეოპლატონისტური წარმომავლობა შეუძლებელია იწვევდეს ეჭვს“²⁴.

საქმეს ის „ართულებს“, რომ ბ-ნი გაწერელია ხიდაშელთან და, ჩანს, ხინთიბიძესთან „მწყრალადაა“ და მათი დამოწმება, მის ძალღონეს აღმატება (მაგ., ჩემს ზემოთ ხსენებულ გამოკვლევას ის ან სულ არ ახსენებს, ან თუ ახსენებს, „ბროშურის“, მეტ სიტყვას ვერ იმეტებს), ხოლო მათი არგუმენტების მეცნიერული უარყოფა ვერ მოუხერხებია და ისღა დარჩენია — იმეოროს და ტყეპნოს ათასჯერ ნათქვამი (და არა ერთხელ უარყოფილი — დაწყებული იუსტიწე აბულაძითა და აკ. შანიძით დამთავრებული: ელ. ხინთიბიძითა და შ. ხიდაშელით); „რუსთაველის „ერთი“ a priori გულისხმობს სამებას წმინდა მართლმადიდებლური გაგებით („განთიადი“, გვ. 111).

ის ფაქტი, რომ აკ. გაწერელიამ თავისი დიდი წინაპრის *implicite* შეცვალა *a priori*-თ, საქმის ვითარებას არა სცელის და დებულებას არაფერს მატებს, ხოლო დამატებაში „წმინდა მართლმადიდებლური გაგებით“ — მხოლოდ ისაა „ახალი“, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობა უკიდურეს დოგმატიზაციამდე მიყვანილი; გაწერელია აქ დოგმატიზაციის ისეთ სიღრმეებში იჭრება, სადამდის არც ერთი „სამების“ მაძიებელი არ მისულა რუსთაველოლოგიაში.

არსებობს, როგორც ცნობილია, სამების დოგმატის კათოლიკური გაგებაც, ე. წ. *filioque* და არა, შევნიშნავთ სხვათა შორის, *filique*, როგორც გაწერელიას უწერია და აქაც, ოქროს კვეთის ლათინური დაწერილობის არ იყოს, მის სწორად დაწერას ვერ ახერხებს.

„სამების“ კათოლიკური გაგება განსხვავდება „წმინდა მართლმადიდებლური გაგებისაგან“ და, აი, აკ. გაწერელია ყოველნაირად

²⁴ რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, 1981, გვ. 123—124.

ციდილობს გამოიჩინოს რუსთაველი ყოველგვარი ერეტიკული და, მათ შორის, კათოლიკური მწველბლობისაგან. ამგვარად ჩვენი ოპონენტი არა მხოლოდ ახერხებს „ვეფხისტყაოსანში“ არარსებული სამების დოგმატის დადასტურებას, ისიც კი გაურკვევია, რომ ეს დოგმატი „წმინდა მართლმადიდებლური გაგებისაა“ და არაფერი აქვს საერთო „ტრინიტატის კათოლიკურ დასაბუთებასთან“, რომელიც თურმე უშვებს „სუბორდინაციას, როცა სამების მესამე იპოსტატი (სული წმინდა) არაა გათანაბრებული პირველ ორ იპოსტატთან (მამასა და ძესთან)“ („განთიადი“, გვ. 111—112).

როგორც ვხედავთ, ისეთ პირობებში, როდესაც სამების დოგმატს, როგორც იტყვიან, სანთლით ეძებენ და შინც ვერ პოულობენ, აკ. გაწერელიამ დოგმატიკური აზროვნების ისეთ სიღრმეებში ჩაწვდომაც კი მოახერხა, რომ რუსთაველი სამების სამი პირის „სუბორდინაციას“ არ უშვებდა. და ღმერთი არავის გაუწყრეს, და ეს გარემოება მხედველობიდან არავის გამოეპაროს!

ეკლესიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ ერთ-ერთი განსხვავება ბერძნულ და რომაულ ეკლესიებს შორის „სამების“ გაგებაში გამოიხატება. ბერძნული ეკლესიის ფორმულით — სული წმინდა გამომდინარეობს „ღმერთი მამისაგან“, ხოლო რომის ეკლესია ამ დებულებას უმატებს: „მამისა და ძისაგან“ (Прот. Дм. Дмитриевский, История православной христианской церкви, Москва, 1915, с. 89).

ცნობილია ისიც, რომ ამგვარი საკითხები საკმარისი იყო შუა საუკუნეების პირობებში, რომ დიდი ვნებათა ღელვა გამოეწვია და დიდი კამათების, ხშირად სისხლით დამთავრებული, კამათების საბაბი გამხდარიყო.

1

მაგრამ საქართველოში ე. წ. რომაელთა ერესი, რომელიც სამების განხილულ გაგებას ეხება, არასოდეს აქტუალური არ ყოფილა და ამ საკითხის გააქტუალურება და გაშფავება XX საუკუნის მიწურულში თავიდან ბოლომდე აკ. გაწერელიას „დამსახურებად“ უნდა ჩაითვალოს.

როგორც კ. კეკელიძე წერს — „საქართველოში თავდაპირველად არ იზიარებდნენ საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატულ-რიტუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ“. ამიტომ „ბერძნული შეხედულება კათოლიკობის შესახებ ჩვენში მყარდება გაცილებით გვიან, ვიდრე რომისა და საბერძნეთის გაყოფა მოხდა, და თანაც თანდათანობით, თან ამ შეხედულებას ისეთი უკიდურესი ხასიათი და გონჯი სახე არ მიუღია აქ, როგორც საბერძნეთში“²⁵.

25 ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1960 გვ. 86.

ამითაა გამოწვეული, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში, სადაც უხვად იყო წარმოდგენილი საეკლესიო პოლემიკური დარგის (ე. ი. ე. წ. „ერეტიკულად“ ცნობილ მიმდინარეობათა საწინააღმდეგო) ძეგლები, ერთადერთი შემთხვევაა ანტიკათოლიკური თხზულებისა, რომელიც შემდეგ არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“ იყო შეტანილი. ესაა ევსტრატო ნიკიელის (გარდ. 1117 წ.) „მოსახსენებელი შემოკლებული, თუ ოდეს პროზა და ეკლესია მათი და რაჟსათეს საღმრთოთა აღმოსავლისა ეკლესიისაგან განიკრნეს“.

10.

ერთი ხელოვნურად ექვის ქვეშ დაყენებული კითხვა, რომელიც რუსთველოლოგიაში ამჟერად ნეოპლატონიზმის წინააღმდეგაა მიმართული, ეხება ფილოსოფიური შეხედულების ძიების საფუძვლიანობას საერთოდ პოეზიაში, და კერძოდ „ვეფხისტყაოსანში“. გამოთქმულია შეხედულება, რომ ფილოსოფია „ავიწროებს“ პოეტის შემოქმედებას, „ამცირებს“ კიდეც მას, უარყოფითად მოქმედებს პოეტურ შემოქმედებაზე.

ჩანამ საკითხს არსებითად განვიხილავდე და ა. გაწერელიას „საბუთებს“ შევეხებოდე, მოვაგონებ მკითხველს ერთ ფაქტს, ფაქტს, რომლის უარყოფა ძალიან დიდი მონდომების შემთხვევაშიც არ შეიძლება.

ფილოსოფოსთა დიდი ნაწილი, რომელიც ეკუთვნის ბერძნული ფილოსოფიის ე. წ. წინასოკრატულ პერიოდს, წერდა თავის თხზულებებს პოემების სახით, ხშირად პომეროსისეული ჰეგზამეტრიით. მათ შორის პარმენიდეს „ბუნებისათეს“, რომელიც გამოირჩევა აზრის უჩვეულო აბსტრაქციუბით და, ამავე დროს, შეიცავს მხატვრული თვალსაზრისით მნიშვნელოვან ეპიზოდებს. ისიც ფაქტია, რომ პლატონის მთელი ფილოსოფიური მეშვეილება შეადგენს ბერძნული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლის საგანსაც, როგორც ძველი ბერძნული პროზის შესანიშნავი ნიმუში.

ცნობილია, რომ პოემის სახითაა დაწერილი რომელიც ფილოსოფოსის ლუკრეციუსის თხზულება „ნივთთა ბუნების შესახებ“ და სხვ. რასეღმა თავის ფუნდამენტურ „დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიაში“ ცალკე თავი დაუთმო ბაირონს და ა. შ.

დღევანდელ პირობებში კიდე უფრო მეტად ხდება ფილოსოფიისა და მხატვრული ლიტერატურის დაახლოება და ამისი მაგალითი, სხვებს შორის, ეან-პოლ სარტრია.

მე არასოდეს არც მიფიქრია, და არც „დამეწიყებია“, რომ რუსთველი პოეტია. არაერთხელ დამეწერია და გამიმეორებია კიდეც, რომ

„რუსთაველი, პირველ ყოვლისა, პოეტია და არა მგონია, რომ ეს უტყუარი ფაქტი ვინმეს სადაოდ მიაჩნდეს“. მაგრამ არც ის „დამვიწყებია“, რომ „რუსთაველი დიდი მასშტაბის და ფართო პორიზონტის შემოქმედია“ და „არ იფარგლება მხოლოდ მხატვრული განზოგადებით და თამამად იჭრება სინამდვილის ფილოსოფიური განზოგადების სფეროში“.

ჩვენ ზევით დავასახელებთ (და მათი შეხედულებანიც დავიმოწმებთ) რიგი მკვლევარებისა, რომლებიც უტყუარად ხედავენ „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიური წარმომავლობის და ძირითადად ნეოპლატონისტურ შეხედულებებს, მათ შორის არიან: პლ. იოსელიანი, ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე, ზ. ავალიშვილი, შ. ნუცუბიძე, გ. ქიქოძე. უცხოელებიდან — მორის ბოურა და სხვ.; რუსი მკვლევარებიდან — ი. ლუპოლი და სხვ.

შევახსენებ მკითხველს, რომ ილია ჭავჭავაძე წერდა ზუსტად ერთი საუკუნის წინ „ივერიაში“: ნუთუ „ვეფხისტყაოსანის“ გმირები მათი „მოქმედებით, ქცევით, სიტყვა-პასუხით, გულისთქმით და საქციელის ერთმანეთზე დამოკიდებულებით, ეპიზოდების ერთმანეთისაგან წარმომდინარეობით, არაფერს ზოგადს, საფსიხოლოგო, საესტეტიკო, საეტიკო, საფილოსოფიო საგანს არ წარმოადგენენ?“²⁶.

აქ გაწერელის ამ საკითხებზე საკუთარი შეხედულების „დასაბუთების“ ერთადერთ „კოზირს“ გოეთე წარმოადგენს. როგორც ზევით ვნახეთ, აქ გაწერელია იმწმებს გოეთეს ეკარმანთან გამოთქმულ სიტყვებს, რომელთა მიხედვით, „ფაუსტის“ ავტორს განუცხადებია: „მე ყოველთვის ვცდილობდი დამეცვა ჩემი შემოქმედება ფილოსოფიისაგანო!“ „მგონი, — ასკენის გაწერელია, — არც რუსთაველი ფიქრობდა სხვაგვარად“ („განთიადი“, გვ. 121) (ხაზია ჩემია, შ. ხ.).

მე არ შემიმოწმებია გოეთეს გაწერელის მიერ მოყვანილი შეხედულებების წყარო და უტყუარობა. მაგრამ კატეგორიულად შეიძლება ითქვას, რომ „მგონი“ და არა მხოლოდ ლიტონად „მგონი“ — არც გოეთე და არც რუსთაველი ასე არა ფიქრობდნენ და გაწერელის „მგონი“ მხოლოდ ავტორისათვის დამახასიათებელი „სტილის ორიგინალობის“, ამ შემთხვევაში ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულ პრეტენზიად რჩება.

დასავლეთ გერმანიაში გამოცემულ ერთ სოლიდურ „ფილოსოფიურ ლექსიკონში“ (Philosophisches Wörterbuch, begründet von Heinrich Schmidt, Alfred Kröners Verlag, Stuttgart. 1957, არსებობს რუსული თარგმანი) ვკითხულობთ: როდესაც გოეთე ოა-

²⁶ ილია ჭავჭავაძე, თხზულების სრული კრებული, ხუთ ტომად, II, 1941, გვ. 63. ხაზი ჩემია, შ. ხ.

ვისთავზე ამბობს „ფილოსოფიისათვის ამ სიტყვის საკუთარი მნიშვნელობით მე ორგანო არ გამაჩნია—ო“, ამით ის უარყოფს სკოლურ ფილოსოფიას და განსაკუთრებით ლოგიკასა და შემეცნების თეორიას და არა იმ ფილოსოფიას, რომელიც „ზრდის ჩვენში იმ თავდაპირველ გრძნობას, რომ ჩვენ ბუნებასთან ერთად შევადგენთ ერთს მთლიანს, ინახავს ამ გრძნობას და აქცევს მას ღრმა მშვიდ კვრეტად“. ამით გამოირჩევა აგრეთვე მისი [გოეთეს] შემოქმედებითი აქტიურობა „ყოველი ადამიანი უმზერს მზა, მოწესრიგებულ სამყაროს მხოლოდ როგორც თავისებურ ელემენტს, და ის მისწრაფვის შექმნას მისგან. განსაკუთრებული, მისთვის შესაფერისი სამყარო“.

გოეთეს მსოფლმხედველობის უმაღლესი სიმბოლოა ღმერთი — სამყარო²⁷.

ეს „ღმერთი-სამყარო“ სწორედ ის პანთეიზმია, რომელიც გუნებას უფუჭებს აკ. გაწერელისა რუსთაველთან მიმართებაში, მაგრამ გაბატონებული შეხედულებაა გერმანულ მეცნიერებაში გოეთეს მიმართ! შემთხვევითი არც ისაა, რომ, როგორც ეს საყოველთაოდ ცნობილია, „სპინოზამ შეასრულა უდიდესი როლი გოეთეს ფილოსოფიური აზროვნების ფორმირებაში. სპინოზას პოეტი (გოეთე — შ. ხ.) სწავლობდა სიჭაბუკის დროიდანვე; მისადმი სიყვარულზე, მის მნიშვნელობაზე საკუთარ შემოქმედებაში, გოეთე თავად მოგვითხრობს „პოეზიასა და სინამდვილეში“ (განსაკუთრებით 14 წიგნში) და მრავალჯერ — წერილებში იაკობისა, კნებელისა, რიმერისადმი. სპინოზას „ეთიკას“ ის კითხულობდა არა მხოლოდ გერმანულ თარგმანში, არამედ ლათინურადაც, შარლოტა შტეინთან ერთად“²⁸.

მოაზროვნემ (სიტყვასიტყვით „სულმა“, Geist), რომელმაც ესოდენ გადამწყვეტი შემოქმედება იქონია ჩემზე და მოახდინა უდიდესი გავლენა ჩემი აზროვნების მთელ წესზე, იყო სპინოზა, — ამბობდა გოეთე და ეს აღიარება „დასტურდება გოეთეს გნოსეოლოგიის გულდასმითი შესწავლით. სპინოზასთანაა დაკავშირებული გოეთეს ცენტრალური იდეა ბუნებაზე, როგორც ერთიანობაზე მრავალფეროვანებაში“²⁹.

როგორ შეიძლებოდა ფილოსოფიური აზროვნება უცხო ყოფილიყო პოეტისათვის, რომელმაც თავის თხზულებას — „ოსტეოლოგია და ზოოლოგია“! — ეპიგრაფად წარუმიძღვარა სიტყვები: ბუნება „არის შარადიული ერთიანი, რომელიც იხსნება (გაიხსნება) მრავალფეროვნებაში“.

27 დასახ. ნაშრომი, გვ. 159—160.

28 Маршета Шагинян, Гёте, изд. АН СССР, 1950, с. 117.

29 იქვე.

გოეთე რომ ისე არა ფიქრობდა, როგორც გაწერელია „ფიქრობს“, ეს, მგონი, ნათელია, მივხედოთ ახლა მთავარ საკითხს — როგორ და რას ფიქრობდა რუსთაველი და ფიქრობდა თუ არა ისე, როგორც გაწერელია ფიქრობს, რომ რუსთაველი ფიქრობდა!

ზევით ჩვენ IV თავში დასმული საკითხების განხილვა დავიწყეთ იმ სტროფებით (837—838), საიდანაც სრული გარკვეულობით ჩანს რუსთაველის ინტერესიც ფილოსოფიისადმი და ის ფაქტიც, რომ მთელ რიგ მსოფლმხედველობრივ საკითხებთან დაკავშირებით წიყმორბედ ფილოსოფოსებს იმოწმებს და მათ ფილოსოფიურ წარმომავლობას პირდაპირ აღიარებს:

„ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.

რუსთაველი იმოწმებს პლატონს (791), იმოწმებს ფილოსოფოსთა ბრძნობას“ (792) და იქვე აღნიშნავს, რომ „ზესთ მწყობრთა წყობასთან“. შერთვას სწორედ „ფილოსოფოსთა ბრძნობა“ გვასწავლის, იმოწმებს დიონისე არეოპაგელს (1491), როგორც ავტორს იდეისა, რომელიც მთელი პოემის ერთ-ერთ ძირითად იდეას წარმოადგენს.

რუსთაველი წვდება ფილოსოფიური აზროვნების ისეთ სიღრმეებს, როგორიცაა coincidentia oppositorum, ე. ი. იდეას, რომელიც ზოგიერთი რუსთაველოლოგიათვის დღესაც მიუწვდომელი რჩება, და „უჟამო ჟამი“ რომ ისეთივე coincidentia oppositorum-ია, როგორც „ზიანი ღამე“, — ამის ერთი ფრაზით „გაუქმება“ ძალიან გულუბრყვილო მკითხველზე თუ მოახდენს შთაბეჭდილებას.

და კიდევ ერთი ფაქტი, უეჭველი და „ჭიუტი“ ფაქტი, რომელსაც ახსნა სჭირდება, ნამდვილი, მეცნიერული და დინჯად მოფიქრებული ახსნა: როგორ მოხდა და რით უნდა აიხსნას, რომ ქრისტიან გარემოში გაზრდილსა და მცხოვრებ პოეტს რწმენით ყოველგვარ ექვს გარეშე ქრისტიანს, სიბერეში ჯვრის მონასტერში ბერად აღკვეცილ პიროვნებას, — არ დაუმოწმებია და არ უხსენებია არც ერთი ქრისტიანობასთან დაკავშირებული პირი — არც ქრისტე, არც ღვთისმშობელი, არც ერთი ევანგელისტი, არც ერთი მამა, საერთაშორისო თუ ქრისტიანული მოღვაწე.

არ დაუმოწმებია არც ერთი ღვთისმეტყველი (გარდა დიონისე არეოპაგელისა, რომელიც ისევეა ფილოსოფოსი, როგორც ღვთისმეტყველი) და იმოწმებდა მხოლოდ ფილოსოფოსებს და ფილოსოფიურ სიბრძნეს.

ეს კითხვები ვერ გადაწყდება ვერც შეგონებით და ვერც გაკვირვების ნიშნებით, რომლებსაც ასე უხვად მიმართავს და იყენებს ბატონი გაწერელია!

არაერთი საღისკუსიოდ ქცეული საკითხი რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევის დროს — სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხია.

როგორც ცნობილია, „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი ძირითადი იდეა — სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვებაა. ეს იდეა ამოიკითხება პოემაში, როგორც მთლიან მხატვრულ ტილოში, აგრეთვე რუსთაველის პირდაპირ გამოთქმებში, რომლებიც მასშია გაფანტული. ეს კამათს არ იწვევს. კამათი იწყება, როდესაც დგება საკითხი — როგორ და რატომ იმარჯვებს სიკეთე ბოროტებაზე? რა თეორიული საფუძვლები არსებობს საკითხის მოცემული გადაწყვეტისათვის და რატომა საკუთარი შეხედულების გამოთქმის დროს რუსთაველი დიონისე არეოპაგელს იმორწმებს, ე. ი. როდესაც პრობლემის თეორიისა და ფილოსოფიის სიბრტყეში დგება.

ცნობილია, მაგ., რომ მანიქეიზმის საფუძველზე, რომელიც ტიპურ დუალისტურ მოძღვრებას წარმოადგენს და საქართველოში ცნობილიც იყო და გავრცელებულიც, ბოროტებისა და სიკეთის დუალიზმის დაძლევა შეუძლებელი იქნებოდა. ე. ი. ვერც სიკეთე დასძლევდა საბოლოოდ ბოროტებას და ვერც ბოროტება — სიკეთეს. ცნობილია ისიც, რომ რუსთაველოლოგიაში არსებობდა თეორია (ეკუთვნოდა ცნობილ, ბევრად უფრო ცნობილს რუსთაველოლოგს, ვიდრე ბევრი ფიქრობს), რომლის მიხედვითაც რუსთაველი მანიქეველობის მიმდევარი იყო. ეს თეორია არ გამართლდა, და, ახლა შეიძლება ისტორიული სიმართლის აღდგენა, — მის უარყოფაში ყველაზე დიდი დამსახურება ზურაბ ავალიშვილს ეკუთვნის.

ეს თეორია, შეიძლება ითქვას, აღარც ახსოვთ, მაგრამ ადგილი აქვს მის თავისებურ აღორძინებას, ხშირად გაუცნობიერებელი ფორმით, და „ვეფხისტყაოსანში“ როგორც სიკეთის, აგრეთვე ბოროტების „რეალობის“ აღიარებას.

გაურკვეველობა საკითხისა გამოწვეულია „რეალობის“ ცნების დაუზუსტებლობით.

„ზოგიერთმა, — წერდა პ. შარია, — რომელიც კატეგორიულად უარყოფდა რუსთაველთან იდეურ კავშირს ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან — რუსთაველთან მანიქეველობის უარყოფის მიზნით მიაწერა მას ბოროტის რეალობის უარყოფა“. მაგრამ, — განაგრძობს ავტორი, — „ბოროტი რეალური რომ არ იყოს, მასთან

ბრძოლა უაზრობა იქნებოდა, ხოლო რუსთაველის პოემის მთელ „ნამ-ბარას“ სწორედ ეს ბრძოლა წარმოადგენს“³⁰.

რამდენიმე წლის შემდეგ ა. გაწერელია წერდა: თუმცა „იდეა სი-კეთის ხანგრძლივობისა და ბოროტების ხანმოკლეობისა (პირველის არსების „გრძეობისა“ და მეორის საბოლოო დაძლევისა“) რუს-თაველის პოემაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისაგან „მომდინარე-ობს“, მაგრამ გაწერელია აქ შეეცადა საკითხში „ერთი კორექტივი“ შეეტანა და ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველს შორის „განსხვავება“ ეჩვენებინა.

ეს განსხვავება იმითაა გამოწვეული, რომ ფსევდო-დიონისესთან თურმე ბოროტება „არსად და არაფერში“ არაა, ის — „არაა საერ-თოდ“. რუსთაველი კი რჩება ამ ქვეყნად „ტურფა საბალნაროში“, „კაცთათვის მოცემულ საბალნაროში“, რომელიც აგრეთვე ნაწილობ-რივ ეწმაკის წილნაყარიცაა“. „ეწმაკის წილნაყარი“ ბუნდოვანი გა-მოთქმბა და ავტორი შეეცადა მეტი სიზუსტე შეეტანა მასში: რუსთა-ველი, ფსევდო-დიონისესაგან განსხვავებით ამ ქვეყანაში თურმე „კე-თილთან ერთად ხედავს ბოროტს“, ის უშვებს „ანტაგონისტურ საწყის-თა“ გამოჩენას და „პოლარიზაციას“³¹.

ორი საწყისის („საწყისთა“) და მათი გამოჩენა — ორი საწყისის (ბოროტებისა და სიკეთის) აღიარებაა და მანიჭვეელობისაგან დიდად აღარ განსხვავდება.

ჩვენ ქვევით ვნახავთ, რომ ფსევდო-დიონისე და რუსთაველი ერთი და იგივე გაგებით უარყოფენ ბოროტების არსებობას და ერთი და იგივე გაგებით „ხედავენ“ ბოროტებას სამყაროში. მაგრამ გაწე-რელიას უფრო მძიმე შეცდომა მოუვიდა, როდესაც ბოროტება რუს-თაველთან ღვთაებრივი ენერგიის „შემთხვევით თვისებად“ გამოა-ცხადა, რაზედაც მე ვწერდი: „ეს ხომ უბრალო გაუგებრობაა, მიუტე-ვებელი იმისათვის, ვინც არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ოდნავად მაინც არის ჩახედული“³². გაწერელია, ჩანს, ყველაზე მეტად ამან „განარი-სხა“ და შესაფერისი რეაქცია მოახდინა („განთიადი“, 6. 1983, გვ. 108—109).

მაგრამ არეოპაგიტული მოძღვრებისათვის ღმერთი აბსოლუტური სიკეთეა და არც მასთან და არც მის „ენერგიასთან“ ბოროტებას სა-ერთო არაფერი აქვს. ეს ისეთი და ამავე დროს ელემენტარული ჭეშ-მარიტებაა, რომ ვერავეითარი „განრისხება“ ვერ შესცვლის!

³⁰ რუსთაველის მხატვრული-იდუერი სამყაროს... „საბჰოთა ხელოვნება“, 1966, 10, გვ. 53.

³¹ დაკვირვებანი... „ლიტერატურული საქართველო“, 1969, 10 ოქტომბერი.

³² „ცისკარი“, 1972, 8, გვ. 151.

მაგრამ გავაგრძელოთ საკითხის ისტორიის განხილვა.

1976 წელს პ. შარია დაუბრუნდა საკითხს და „ზოგიერთებს“³³. არაფერი ამ ნაშრომში არაა, არც ნეოპლატონიზმის თეორიული დებულებების და არც „ზოგიერთი რუსთაველოლოგების“ წინააღმდეგ. ახალია „სტილი“: „გასაოცარი თეორიული უდარდებლობით (იქნებ უმწეობით) ზოგიერთეში რუსთაველს უახლოებენ ამ საკითხში ნეოპლატონიკოსებს, იმ მოსაზრებით. თითქოს როგორც პირველის, ისე მეორის შეხედულებით ბოროტი მოკლებული იყოს რეალობას, ნამდვილად კი ბოროტი სახეებით რეალობა, როგორც რუსთაველისათვის. ისე ნეოპლატონიკოსებისათვისაც, ოღონდ სხვადასხვა აზრით და სხვადასხვა დასკვნებით“ (გვ. 115).

როგორც ვხედავთ, ავტორისა და რედაქტორის მოსაზრებები განსხვავდება, მაგრამ საერთო მათ შორის ისაა, რომ ორივე მკვლარია და ორივე ერთნაირად იმყოფება ემოციების ტყვეობაში ჩემთან კამათის დროს.

პ. შარია არ ერიდება არც ისეთ გამოთქმებს, რომლებიც ჩვეულებრივი იყო 40-იან წლებში. მაგრამ, საბედნიეროდ — ძალა ჰქონდა დაკარგული 70-იან წლებში. ჩემი დებულებიდან —! ბოროტებას რომ სუბსტანციური არსებობა ჰქონოდა და საწყისისეული ყოფილიყო, — მისი ძლევა შეუძლებელი იქნებოდა, — ავტორს გამოაქვს დასკვნა, თითქოს მე ყოველგვარი არსებობის ძლევას უარეყოფდე და ჩემი ეს შეხედულება გადააქვს პოლიტიკის სფეროში: „ამ „ლოგიკის“ მიხედვით, მაგალითად: ... დ ლ ე ვ ა ნ დ ე ლ ი კ ა პ ი ტ ა ლ ი ზ მ ი ა ნ ა რ ა რ ე ა ლ ო ბ ა დ უ ნ დ ა მ ი ვ ი ჩ ნ ი ო თ, ა ნ დ ა დ ა უ ძ ლ ე ვ ლ ა დ“ (გვ. 116, ხაზი ჩემია, შ. ხ.).

და ბოლოს, ერთი ნაშრომიც, სადაც ავტორი ცდილობს კატეგორიულად გამიჩნოს რუსთაველი ფსევდო-დიონისესაგან: რუსთაველის ცნობილი აფორიზმიდან, — წერს ავტორი, — „ბოროტსა სძლია კეთილმან“ ჩანს, რომ ის აღიარებდა ბოროტების არსებობას, „რადგან მხოლოდ მისი დაძლევაა შესაძლებელი, რაც არსებობს“³⁴.

ზევით (თ. IV, 5) გვქონდა გარჩეული სიკეთის ბოროტებაზე გამარჯვების საკითხები და აქ მხოლოდ მოკლედ შევეხები ჩემი ოპონენტების მთავარ შეცდომაში.

ჩემი დებულება შემდეგია: სიკეთისა და ბოროტების საკითხში არ არსებობს განსხვავება რუსთაველსა და ფსევდო-დიონისეს შორის

33 პ. შარია. შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი, 1976, რედ. აკ. გაწერელა.

34 თ. კილაძე, ვარდის ფურცლობის ნიშანი, „მნათობი“, 10, 1983, გვ. 150—151.

და დიონისეს დამოწმება „ვეფხისტყაოსანში“ საუკებით კანონზომიერია და არა შემთხვევითი. სიკეთის არსებობა — აბსოლუტურია, სუბსტანციურია, საწყისისგული. ის არსებობს ყველა მნიშვნელობით და ყველგან; ბოროტება არსებობს მხოლოდ აქციდენციურად (ემპირიულად) და არ არსებობს — სუბსტანციურად.

დავიმოწმოთ რამდენიმე ადგილი.

ფსევდო-დიონისე: „არა არს არს ბოროტი“. ე. ი. ბოროტება არ არის არსი³⁵. „ბოროტი არცა არს არს“ (იქვე. გვ. 44.ა; და სიტყვა სიტყვით მეორდება 46.ა-ბე).

დიონისე არეოპაგელი ცალ-ცალკე იხილავს არსის ყველა სფეროს (ანჯელოსთა, ეშმაკთა. სულთა, ცხოველთა, ბუნების, სხეულთა სფეროებს) და ყველა შემთხვევაში უარყოფს ბოროტების არსებობას. რუსთაველი:

თქვეს ბოროტა: „უმყოფო, კეთილნა შინთის მზანი“
„ვცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილნა მისი გრძელი“ (1435);
„ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?!“ (113);
„ღმერთი კარგსა მოაქვინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“ (1492).

როგორც ვხედავთ, ფსევდო-დიონისესთვისაც და რუსთაველის აზრითაც ბოროტება არ არის არსი, ის უმყოფოა, რაც ნიშნავს, რომ არ არსებობს არსობრივად. გავიხსენოთ იოანე პეტრიწი, რომლისთვისაც ბოროტება არის აგრეთვე „უარსო“ არსი და მყოფი ერთი მნიშვნელობის ცნებებია და ნიშნავს სუბსტანციურ, ნამდვილ. არსობრივ არსებობას.

მეორე მხრივ, ფსევდო-დიონისე: ბოროტება არის „... უძლურება და უსწორება და ცოდვაა... და უკეთურობა და უცხოველობა და უგონებობა და უსიტყველობა და უსრულობა... და უმიზნობა... და უშობლობა და უქმობა“.. და სხვ. (იქვე, გვ. 56₁₀), და ყველაფერს ამას აქვს ადგილი ცხოვრებაში და ამ მნიშვნელობით არსებობს!

რუსთაველთან რომ ბოროტება არსებობს — ამაში ეკვი არავის ეპარება.

ჩემი დებულება ის კი არაა, რომ არეოპაგეტიკის მიხედვით არ შეიძლება მოისპოს, რაც საერთოდ არსებობს, არამედ ის რომ არ შეიძლება მოისპოს, რაც სუბსტანციურად არსებობს. ფსევდო-დიონისე წერს: სიკეთე და ბოროტება რომ სხვადასხვა დასაბამისაგან იყვნენ, ე. ი. ორივე რომ სუბსტანციური ყოფილიყო. ყოველივე იქნებოდა „უწყესო და მარადის მბრძოლ“ (იქვე. გვ. 49), რაც ნიშნავს, რომ არც ერთი არ იქნებოდა ძლეული. მომიტევონ ჩემმა ოპონენტებ-

³⁵ პეტრე იბერელი, შრომები, 1961, გვ. 48, 31.

მა, მაგრამ არ შემიძლიან არ ვთქვა, რომ ამ სადავოდ ქცეულ პრობლემაზე მსჯელობისათვის არა კმარა არც მხოლოდ საუნევერსიტეტო კურსის მოსმენა ფილოსოფიაში, და არც მხოლოდ მარქსისტული ფილოსოფიის ვიწროდ გაგებული დებულებების ცოდნა.

ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში მისი ჩასახვის დროიდანვე იყო განსხვავებული არსებობის („რეალობის“) ორი მნიშვნელობა და, ვთქვათ, როდესაც დემოკრიტე წერდა: „ნამდვილად მხოლოდ ატომები და სიცარიელე არსებობს“³⁶ — არავინ არ იფიქრებდა, რომ დემოკრიტესათვის ცხოვრებასა და ბუნებაში ადგილი არ ჰქონდა არც ზღვას, არც მთებს და არც საყვებს, რომლითაც ფილოსოფოსი იკვებებოდა!

12.

როგორც ვნახეთ, გაწერელიამ მომაწერა შეხედულება, რომლის მიხედვითაც თითქოს მე ვამტკიცებდე, რომ „ფსევდო-დიონისე თავის ნაწერებში ღმერთის უარყოფამდე მივიდა“. კამათი ამ საკითხზე გაწერელიამ პირველ ჩემს წინააღმდეგ მომართულ წერილშივე წამოიწყო, მაგრამ ამ შენიშვნებზე მე სავსებით დამაჯერებელი პასუხი გავეცი (ეს იყო ჩემი ერთადერთი პასუხი, „მაცნე“, ფილოს... სერია, 1973,1): ფსევდო-დიონისე კი „არ მიღის ღმერთის არსებობის უარყოფამდე, აპოფატია მიღის ამ დასკვნამდე. ეს კი სულ სხვა ამბავია აპოფატიკის დასკვნა არაა მოძღვრების საბოლოო დასკვნა. ის მხოლოდ საფუძველია ღმერთის წვდომის, არეოპაგტიკის ავტორის მიხედვით, უფრო შესაფერისი გზების ძიებისათვის, რაც რა თქმა უნდა, შორსაა ღმერთება“ — ნიშნავს ღმერთის ღვთაებრიობის უარყოფას.

პასუხი ამ საკითხზე დავამთავრე სიტყვებით: „არ ვიცი რას დაწერს გაწერელია „მონოგრაფიაში“, რომლითაც იმუქრება, მაგრამ თუ იქაც ამ „დონეზეა“ განხილული არეოპაგტიკის საკითხები და ხიდაშელის შეხედულებანი, იქნებ („ვინძლო“) მან ეს გაუგებრობანი ამთავითვე გამოასწოროს“.

ვფიქრობ ეს პასუხი დამაკმაყოფილებელი უნდა ყოფილიყო, ვისაც ზოგადი წარმოდგენა მაინც აქვს პირველი საწყისის (ღმერთის) მიმართებაზე არსსა და სამყაროსადმი ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგტიკაში, დებულებაზე — ღმერთი არის „ყოველივე ყოველივეში“, არის გიზეზი სამყაროსი და, ამდენად არსებობს მსგავსების მიმართება მათ შორის; მაგრამ ღმერთი მოაზრებულია ამავე დროს როგორც ყოველივე არსებულზე ზეალმატეპული, აბსოლუტური, ტრან-

³⁶ Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита. Демокрита и Эпикура. Издание Института философии АН СССР, Москва, 1955, с. 76.

სცენდენტური და შეუცნობადი და ამ თვალსაზრისით ღმერთსა და სამყაროს შორის არსებობს არა მსგავსების, არამედ „უზმგავსების“ მიმართება. ვისაც აქვს წარმოდგენა იმაზე, რომ ამ „ორმაგი“ ონტოლოგიური მიმართების საფუძველზე მოძღვრებაში ყალიბდება ორი — კატაფატიკური და აპოფატიკური — მეთოდი და რომ მათი დასკვნები ერთმანეთს უპირისპირდება და გამორიცხავენ კიდეც.

მაგრამ ჩემი მინაწერი, როგორც ჩანს, წინასწარმეტყველური აღმოჩნდა, ბ-ნი გაწერელია იმავე „ღონეზე“ დარჩენილა და არაფერი მას არ „გამოუსწორებია“. გავიდა თერთმეტი წელიწადი და 1983 წლის „განთიადში“ (№ 6) გამოქვეყნებულ წერილში კვლავ — „ისევ აპოფატიკის შესახებ“ (გვ. 116) და კვლავ („ისევ“) იგივე გაურკვეველობა.

დავიმოწმით კიდეც ერთხელ ფსევდო-დიონისე: ღმერთი „არცა სულ არს, არცა გონება, არცა ოცნება, არცა ნება,... არცა ითქუმის, არცა მოიგონების,... არცა ძალ არს, არცა ნათელ, არცა ცხობრება არს, არცა არ ს ე ბ ა არს, არცა საუკუნე, არცა ჟამ,... არცა ჰეშმარიტება არს,... არცა ერთ, არცა ერთობა, არცა ღმრთეება გინა სახიერება... არცა რაჲ არსთაგანი, არცა არსთა ამათგანი რაჲმე“³⁷. ამ „არც“ და „არც“-ს წიგნის ნახევარ გვერდზე მეტი უჭირავს და გამორიცხავს ღმერთის ცნებიდან ყოველ შესაძლებელ პრედიკატს, რომელსაც მას კატაფატიკური მეთოდი შიაწერს; გამორიცხავს, მათ შორის, არსებობის პრედიკატსაც. დებულება ღმერთი არ არის „არც არსება“ პირდაპირ ნიშნავს ღმერთის არსებობის უარყოფას, ხოლო — „არცა ღმრთეება“ — ნიშნავს ღმერთის ღვთაებრიობის უარყოფას.

ესეც რომ არ იყოს, ნათელია, თუ პრედიკატების უარყოფას გაწერელისაგან გავიგებთ, არსებობის უარყოფის გარეშეც მივალთ ღმერთის სრულ „დისკრედიტაციამდე“. მართლაც რაა ის ღმერთი, რომელიც არ არის არც სიკეთე, არც ნათელი, არც სიბრძნე, არც სი-ცოცხლე, არც სული და ა. შ.!

როგორ?! გაოცებულია გაწერელია (და სხვებიც მასთან ერთად), რომლებიც შორს არიან არეოპაგიტული მოძღვრების სიღრმეების ჩაწვდომის — ვთქვათ პირდაპირ — უნარისაგან.

მართლაც — როგორ?! ხომ არ წარმოადგინა ხიდაშელმა ეს მისტიკური აზროვნების ერთ-ერთი ფუძემდებელი კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში — ათეისტად და ღმერთის მგმობელად! გაწერელია ყველაფერს აკეთებს იმისათვის, რომ საქმის ვითარება ასე წარ-

37 პეტრე იბერიელი, შრომები, 1961, გვ. 228—229. ციტატი მოტანილა მცირე ზომის, მაგრამ ძალიან მნიშვნელოვანი და რთული თხზულებიდან — „მისტიკური ფეოლოგია“, ეფრემის თარგმანით „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“.

მოადგინოს, მაგრამ მკითხველი შეამჩნევს, რომ სულ სხვა შედეგს აღწევს — საკუთარი კომპეტენციის არასახარბიელო დონის დემონსტრაციას.

იქნება ბ-ნმა გაწერელიამ ნიკოლაუს კუზანელსაც წაუყენოს თავისი „პრეტენზიები“ დიონისეს შეხედულებათა გაგების საკითხში: „დიდი დიონისეს. — წერდა კუზანელი, — სურდა, რომ ღმერთი არა უოფილიყო არც ქეშმარიტება, არც გონება, არც ნათელი, არაფერი იმათაგანი, რაც შეიძლება გამოითქვას“³⁸.

არეოპაგიტული მოძღვრების ამ ნაწილში გაწერელიამ ყურადღება იქით წარმართა, რომ ფსევდო-დიონისეს შეხედულებანი „ათეიზმისაგან“ ეხსნა (არაეის და კერძოდ ხიდაშელს არასოდეს შეუტანია ეკვი ფსევდო-დიონისეს თეიზმში) და მისი ნამდვილი, ღრმა და მნიშვნელოვანი აზრი კი „მხედველობიდან გამორჩა“. გაუგებარი დარჩა — აზროვნების რა სიღრმეებს ჩასწვდა ფსევდო-დიონისე და რა გამოსავალი დასახა; როგორი სახით წამოიჭრა იგივე პრობლემა კანტთან, შემდეგ — XIX—XX სს-ეების დასავლეთის ფილოსოფიაში. კერძოდ ჩვენს ფილოსოფოსთან — შალვა ნუცუბიძესთან და როგორი გადაწყვეტა მოიპოვა აქ.

ღმერთის წედომას, ფსევდო-დიონისეს და შემდგომი დროის ხსენებულ მოაზროვნეთა შეხედულებით სხვა, დისკურსიული (ლოგიკური, განსჯითი) აზროვნებისაგან განსხვავებული უნარი სჭირდება. კერძოდ: ფსევდო-დიონისეს მიხედვით ეს უნარი მისტიკური ქვრეტაა. როდესაც ღმერთი უშუალოდ ეძლევა ადამიანს ექსტაზის მდგომარეობაში მოსვლის დროს.

ვევკობ, რომ ჩემმა პასუხმა ბ-ნი გაწერელია დააკმაყოფილოს. მაგრამ აქაც იგივე უნდა გავიმეორო: ეს საკითხები საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნების სფეროს ეკუთვნის და... მათ გარშემო კამათისათვის ცოტა მეტი კომპეტენციაა საჭირო.

1?.

როგორია ბ-ნ გაწერელიას დამოკიდებულება ავტორიტეტებისა და „ფალაუნებისადმი“; ამაზე გვქონდა ლაპარაკი ზევით. ერთი მაგალითი კიდევ.

ახალგაზრდა მკვლევარი სოლიკო ცაიშვილი, რომელიც უფრო „ცისკრის“ რედაქციამ წარუდგინა მკითხველს რუბრიკით „ახალი სახელები“, წერს: „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თეოლოგიური ნააზრების შუქზე „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლას ჩვენს დროში სათავე

³⁸ Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. Москва, 1937, с. 55.

დაუღო კ. კეკელიძემ. მასვე ეკუთვნის პირველობა რუსთაველის ქრისტიანობის მეცნიერულ დასაბუთებაში³⁹.

ეს შეხედულება არ შეეფერება სინამდვილეს და ასეთი ცალკეული უზუსტობანი გასაგებია დამწყები მკვლევარისათვის. მაგრამ საინტერესოა — საიდან შეიძლო მას ამგვარი ცნობა მიეღო. ამ კითხვაზე პასუხის ძიებამ მიმიყვანა... ისევ და ისევ იმ პირამდე, რომელსაც, როგორც ვნახეთ, რუსთაველოლოგიის ყოველგვარი „ყალბი შეხედულებისაგან“ დაცვის სადარაჯოზე დგომა გადაუწყვეტია. „აქვე უნდა აღნიშნოთ, — წერს გაწერელია, — რომ კ. კეკელიძემ ჭერ კიდევ 1941 წელს პირველად მიუთითა, რომ რუსთაველის პოემაში ღვთაების დასახასიათებლად გამოყენებული უარყოფითი ატრიბუტები მოწმობენ იმას, რომ აქ „წარმოდგენილია ფსევდო-დიონისებური აპოფატეიკური წარმოდგენა ღვთაებისა, რაც ჩვეულებრივია ქრისტიანულ თეოლოგიაში“, ხოლო დადებითი განსაზღვრებანი ღმერთისა ჩვენი პოეტის ქმნილებაში მიუთითებს იმაზე, რომ „აქ მოცემულია პოზიტიური ატრიბუტები ღვთაებისა — კატაფატეიკური ქრისტიანული თეოლოგიისა“⁴⁰.

ა. გაწერელია, რა თქმა უნდა, არაფერს ამბობს იმაზე, რომ „ქრისტიანულ თეოლოგიაში“ და თავად ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაშიც აპოფატეიკური და კატაფატეიკური მეთოდები ნეოპლატონიზმიდანაა შესული. მაგრამ, როგორც ზევით იყო (თ. 1,8) აღნიშნული, ფსევდო-დიონისეს სახელიც და მისი მოძღვრების მნიშვნელობაც „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთის დადებითი და უარყოფითი განსაზღვრების დროს, აღნიშნული იყო „ჭერ კიდევ“ 1931 წელს, ე. ი. ათი წლით ადრე, ვიდრე ამ შეხედულებას კ. კეკელიძე გაიზიარებდა.

ამას გარდა, იოანე პეტრიწის შრომების 1937 წელს გამოქვეყნებული II ტომის წინასიტყვაობაში (ავტორები შ. ნუცუბიძე და ს. ყაუხჩიშვილი) ხშირადაა ლაპარაკი ფსევდო-დიონისეზე, განსაკუთრებით კატაფატეიკაზე და აპოფატეიკაზე (იხ. გვ. XXXI).

ლაპარაკია არემაგიტულ მოძღვრებაზე უკვე რუსთაველთან დაკავშირებით შ. ნუცუბიძის მიერ თარგმნილი „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი გამოცემის წინასიტყვაობაში⁴¹.

მაგრამ მთავარი აქ ჩვენი ოპონენტის შემდეგი ფრაზაა (იქვე):

„ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ იმავე კ. კეკელიძემ 1924 წელს ჩაუყარა საფუძველი რუსთაველის მსოფლმხედველობის მეცნიერულ-

³⁹ „კრიტიკა“, 1984, 2, გვ. 146.

⁴⁰ ა. გაწერელია, რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი საკითხი, „სისყარი“, 7, 1970, გვ. 149.

⁴¹ Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре, пер. Ш. Нущубидзе, Москва, 1941, с. 11, 16, 17.

ლად შესწავლის საქმეს. შემდეგი ძიებანი (ისევ კ. კეკელიძე, შემდეგ კ. ეკაშვილი, ვ. ნოზაძე, ი. ლოლაშვილი, მანანა გიგინეიშვილი და სხვ.) არსებითად აფართოებენ, აღრმავებენ და აზუსტებენ კორნ. კეკელიძის ფუნდამენტურ დებულებებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ქრისტიანობაზე და კერძოდ მის პოეზიაში წარმოდგენილი აპოფატისა და კატაფატის შესახებ“.

ბატონ გაწერელის ამ ფრაზაში, როგორც მკითხველი ადვილად შეაპწიწევს, „გაუქმებულები“ არიან ისეთი მეცნიერები და კერძოდ რუსთაველოლოგები, როგორებიც ნიკო მარი და შალვა ნუცუბიძეა. პიროვნებისათვის, რომელმაც მსოფლიო და ქართული აზროვნების ისეთი ფაქტი გააუქმა, როგორიც ნეოპლატონიზმია, არ გაუჭირდებოდა იმათი გაუქმება, რომლებმაც ყველაზე მეტი გააკეთეს ნეოპლატონიზმის თეორიის დასაბუთებლად რუსთაველოლოგიაში.

მაგრამ სანამ გაწერელის ამ, მართლაც საოცარ „სვლას“ დაწვრილებით შევეხებოდე, მოვუსმინოთ თავად კ. კეკელიძეს.

ჩვენ ზევით (თ. 1, 2—4) ფართოდ გვაქვს დახასიათებული ის დიდი ღვაწლი, რომელიც მიუძღვის ნ. მარს საერთოდ რუსთაველოლოგიაში, განსაკუთრებით რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროების დადგენაში. ამ ღვაწლის არდანახვა მხოლოდ გაწერელის თუ შეუძლია.

როგორც ზევით (თ. 1, 7) იყო ნათქვამი, თავად კ. კეკელიძე „ჭერ კიდევ“ 1923 წელს წერდა, — „ნაყოფიერი და წმინდა მეცნიერული ხანა ქართული მწერლების ისტორიის შესწავლისა (და არა მხოლოდ რუსთაველისა! შ. ხ.) დაიწყო ეგრეთწოდებულმა პეტროგრადის სამეცნიერო სკოლამ აკადემიკოსის ნ. მარის მეთაურობით და ხელმძღვანელობით“⁴². „განსაკუთრებით დიდი ღვაწლი მიუძღვის მის (რუსთაველის პოემის, შ. ხ.) შესწავლაში პროფ. ნ. მარს“⁴³.

მაგრამ მთავარი ისაა, რომ გაწერელიამ, როგორც ეს ხშირად ხდება ზედმეტი გულმოდგინების შემთხვევაში, ამ უცნაური და არაეის რომ არ უთქვამს „ხაზგასმით“ გამოთქმული დებულებით, მეტი რომ არ ითქვას, მინც და მინც კარგი სამსახური ვერ გაუწია კ. კეკელიძეს.

რა თქმა უნდა, ახალგაზრდა მკვლევარს, რომელიც პირველ ნაბიჯებს დგამს მეცნიერებაში, შეუძლია ენდოს გაწერელისა და ირწმუნოს საფუძველს მოკლებული შეხედულებანი. მაგრამ არ შეიძლება

⁴² კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1923, გვ. 15. (ხაზი ჩემია. შ. ხ.).

⁴³ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1924, გვ. 88. (ხაზი ჩემია, შ. ხ.).

ამან გაოცება არ გამოიწვიოს არა მხოლოდ იმის გამო, რომ კ. კეკელიძეს ჰყავდა წინამორბედები რუსთველოლოგიაში და რუსთაველის მეცნიერულ შესწავლას უკვე ჰქონდა „საფუძველი ჩაყრილი“. კ. კეკელიძეს არ შეიძლება „1924 წელს ჩაეყარა საფუძველი რუსთაველის მსოფლმხედველობის მეცნიერული შესწავლის საქმისათვის“ უფრო მეტად იმ ძირითადი დებულების გამო, რომლებსაც ის ამ დროს, სწორედ 1924 წელს, იცავდა.

ერთი დებულების მიხედვით — რუსთაველი არც იმდენად დიდი პოეტია, როგორც ბევრს წარმოუდგენია, ხოლო მეორე დებულების მიხედვით — კეკელიძე ამ დროს თავიდან ბოლომდე იდგა გაწერელის მიერ „გაუქმებულ“ ნ. მარის თვალსაზრისზე და სთვლიდა რუსთაველს „წმინდა წყლის“ ნეოპლატონიკოსად.

„ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის განხილვის შემდეგ კ. კეკელიძე 1924 წ. წერდა: თუმცა პოემა ორიგინალური ნაწარმოებია, მაგრამ „ეს ორიგინალობა არაა აბსოლუტური, მას რამდენადმე მიმბაძველობა სდევს თან... შინაარსის მხრივ პოემა... ენათესავება სპარსული ეპოსის... ნიმუშებს, ფორმის მხრივ“ კი, როგორც სპარსულ ნიმუშებს, აგრეთვე „თამარიანსა“ და „დავით აღმაშენებელისა და თამარის ქებას“.

„პოემა არის მართლაც დიდი ნაწარმოები არა მარტო ქართულის, არამედ მსოფლიო ლიტერატურის მასშტაბით, მაგრამ. — განაგრძობს ავტორი, — არა იმდენად გენიალური, როგორც ზოგიერთებს გაზვიადებულად წარმოუდგენიათ; მართლაც, მასში განსაკუთრებული სიმეტრიითაა აკაზმული ზღაპარი (?!) და წარმოდგენილია საინტერესო ფსიქოლოგიური ანალიზი სიყვარულის გრძნობისა, მაგრამ ეს ანალიზი არ არის მიუწვდომელი: ვისრამიანი ამ მხრივ თუ გვერდში არ ამოუდგება, ყოველ შემთხვევაში ბევრად არ ჩამოუვარდება მას“.

„მართალია, — განაგრძობს ავტორი, — პოემა დაწერილია მომაჯადოებელი, ვირტუოზული ლექსით, მაგრამ არასრულყოფილით: ჩახრუხადის თამარიანი ლექსის მხრივ არა ნაკლებს ესტეტიურ სიამოვნებას ჰგვრის მკითხველს“. „რუსთაველის ლექსი რომ მიუბაძველი არაა, თუგინდ იქიდანაც ჩანს, რომ ჩვენთვის ყოველთვის შესაძლებელი არაა აღორძინების ხანის ჩანართები გავარჩიოთ ნამდვილი ტაეპებისაგან“⁴⁶.

ჩვენ მეტად აღარ გავაგრძელებთ ციტირებას. დაინტერესებულ მკითხველს თავად შეუძლია ჩაიხედოს ამ ნაშრომში (განსაკუთრებით იმ ადგილებში, რომლებიც ტარიელის ხასიათის ანალიზს ეხება) და

⁴⁴ ქართული ლიტერატურის ისტორია, 11, 1924, გვ. 141.

დაწმუნდეს — რამდენად „მომაჯადოებულად“ უმოქმედნია ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიკოსს ჩვენს ოპონენტზე.

რაც შეეხება პოემის შოთღმხედველობრივ შინაარსს. კ. კეკელიძის იმავე ნაშრომში ლაპარაკია საერო მწერლობის „მძლავრ ნაკადზე“, იმაზე, რომ „ჩვენში შემოდის სხვადასხვაგვარი ფილოსოფიური მიმართულებანი როგორც ბიზანტიიდან, ისე აღმოსავლეთიდან, რომლითაც დააჩქარეს აზროვნების და მწერლობის გაერთიანება. ამ მხრივ პირველყოვლისა, უნდა დავასახელოთ ნ ე ო პ ლ ა ტ ო ნ ი ზ მ ი“⁴⁵. ნეოპლატონიზმის კვალს — განაგრძობს კ. კეკელიძე — ვამჩნევთ IX—X საუკუნეებში, მაგრამ ის „განსაკუთრებით გაიფურჩქნა ჩვენში XI ს-ში, იმან გააფართოვა, როგორც ამბობს ნ. მარრი, გონებრივი პორიზონტი საზოგადოებისა, მან დაამსხვრია ქართველთა სარწმუნოებრივ-ეროვნული აზროვნების ცალმხრივობა და უკიდურესობა“⁴⁶.

წევასწავნებ მოკლედ მკითხველს კ. კეკელიძის ზევით (თ. 1, 7) დამოწმებულ სიტყვებს, რომლებიც იმავე 1924 წ. იყო გამოთქმული: „ნეოპლატონიზმი საქართველოშიც გადმოინერგა XI—XII საუკუნეებში მას დიდი გასავალი ჰქონდა ეკლესიურ მწერლობაში. რომელმაც მოაგვცა ისეთი ბუმბერაზი ნეოპლატონიკი, როგორცაა იოანე პეტრიწი... მას დიდი გავლენა მოუხდენია“ რუსთაველზეც და „შესამჩნევი კვალი დაუტოვებია მის თხზულებაშიც“⁴⁷. შემდეგ: „როგორც ნ. მარრმა დაამტკიცა, ავტორი ვეფხისტყაოსნისა არის ნეოპლატონიკი“⁴⁸.

იქნება გასცეს პასუხი რუსთაველის შესწავლის სადარაჯოზე საკუთარი და თვითნებური სურვილით დამდგარმა ბ-ნმა გაწერელიამ — რით ჩაუყარა კ. კეკელიძემ 1924 წელს საფუძველი „რუსთაველის შოთღმხედველობის მეცნიერულად შესწავლის საქმეს“ — იმით, რომ რუსთაველის პოემა არაა „იმდენად გენიალური, როგორც ზოგიერთებს გაზვიადებულად წარმოუდგენიათ“, თუ იმით, რომ მან რუსთაველი, მარის კვალდაკვალ და მარზე დამყარებით, ნეოპლატონიკოსად აღიარა?! გავახსენოთ მკითხველს, რომ ეს შეხედულება თვითონ უარყო შემდეგში კ. კეკელიძემ, ხოლო მისმა თანამედროვე ერთგულმა, როგორც ვნახეთ, მარიც „გააუქმა“ და ნეოპლატონიზმიც!

⁴⁵ იქვე, გვ. 8.

⁴⁶ იქვე, გვ. 8—9. ავტორს დამოწმებული აქვს ნ. მარის ცნობილი, ჩვენს მიერ ციტირებული გამოკვლევა *Иоаннъ Петрищій — грузинскій неоплатоникъ XI—XII вв.*

⁴⁷ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1924, გვ. 106.

⁴⁸ იქვე, გვ. 99.

კ. გაწერელია იმოწმებს მ. ბახტინს, როგორც „ევროპული რენესანსის ერთ-ერთ შესანიშნავ მცოდნეს და ბრწყინვალე ანალიტიკოს-მოაზროვნეს“, როგორც „საყოველთაოდ აღიარებულ, ზოგად-ევროპული მასშტაბის მკვლევარს“, რომელიც იძლევა „ნეოპლატონიზმის უბრწყინვალეს, პირდაპირ კლასიკურ დახასიათებას“ (განთიადი, გვ. 120). მ. ბახტინი მართლა საყურადღებო და სერიოზული მკვლევარია, მაგრამ გაწერელიას „სტილი“ საკმაოდაა უკვე დღეისათვის გარკვეული იმისათვის, რომ მკითხველი მიხედეს — რა მოტივები მოქმედებს ჩემს ოპონენტში, როდესაც ის მ. ბახტინის მოცემულ დახასიათებას ნეოპლატონიზმისა ასეთი ზედამატებული ეპითეტებით ამკობს. მთელი ეს „ქარბუქი“ მხოლოდ და მხოლოდ „შთაბეჭდილების“ მოსახდენად არის ატეხილი.

მაგრამ. როგორც უკვე იყო ნათქვამი, „ფალავანების“ ზურგს უკან ამოფარება შედეგს ვერ მიაღწევს და როგორი გულმოდგინებაც არ უნდა გამოიჩინოს ჩემმა ოპონენტმა — ბახტინის „აღზეება“ ვერ დაჩრდილავს. ვთქვათ. ისეთ ავტორიტეტებს, როგორებიც არიან ჰეგელი, ცელერი, ვინდელბანდი, დღევანდელი უდიდესი მეცნიერი ალ. ლოსევი, ჩვენი შალვა ნუცუბიძე, ნიკო მარი და მრ. სხვა. ეს მეცნიერები უფრო მეტი გარკვეულობით გამოთქვამენ შეხედულებას ნეოპლატონიზმის პროგრესული მნიშვნელობის შესახებ და ოპონენტის გაჭირვებულ საქმეს ვერც ხსენებული ქართველი მეცნიერების „გაუქმება“ უშველის და ვერც უპასუხისმგებლო განცხადება იმის თაობაზე. რომ ალ. ლოსევი ქართველმა მეცნიერებმა „შეიყვანეს შეცდომაში“.

გაწერელია იმოწმებს მ. ბახტინის სიტყვებს: „Отсюда и наиболее последовательное отрицание тела: мое тело не может быть ценностью для меня самого. Чисто стихийное самосохранение не способно породить из себя ценности“ — და განაგრძობს: ნეოპლატონიზმის ამ ერთ-ერთი ფუნდამენტური დებულების აბსოლუტურ კონტრთეზას წარმოადგენს რუსთაველის მსოფლგაგება, რომლის მიხედვით ღმერთის მიერ შექმნილი სახე ყოვლისა ტანისა (გაგებული პირდაპირ თუ გადატანით ან გაერცობით) — უმადლესი ღირებულების მქონე მშვენიერებაა!!!

რუსთაველის ჰუმანიზმსა და ნეოპლატონისტურ დუალიზმს შორის უფსკრული ძვეს ამ საკითხშიც. პლოტინის ეკზალტაციებს ამ ქვეყნის „ტურფა საბაღნაროდ აღიარებასთან საერთო არაფერი აქვს. ესეც (!) ფუჭი საქმიანობაა და სახელდახელოდ შერჩეული ციტატები უნიადაგო „კონცეფციებს“ ვერ იხსნის“ (იქვე).

„გავერკვეთ ციტრებულ სიტყვებში.

პირდაპირ უნდა ვთქვა, რომ ჩემი საკმაოდ ხანგრძლივი მუშაობის დროს მე არ შემხვედრია ავტორი, რომლის ნაწერის ტონსა და მეცნიერულ საფუძვლიანობას შორის ასეთი კონტრასტი იყოს! (მეც მივეცი უფლება ჩემს თავს წინადადება ძახილის ნიჟნით დამემთავრებინა, თუმცა, რა თქმა უნდა, არა სამით).

პირველ ყოვლისა, ის რაც ჩვენ მიერ დამოწმებულ გაწერელაას სიტყვებშია ნათქვამი, მხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ ჩემს ოპონენტში ისე ღრმად აქვს გადგმული ნეოპლატონიზმის უკიდურესად ცალმხრივ და, შეიძლება ითქვას, ვულგარულ შეფასებას, რომელიც აღრე იყო გაბატონებული საბჭოთა მეცნიერებაში და რომელზედაც ამ თავის პირველ პარაგრაფებში გვეკონდა საუბარი, რომ აქამდე მისგან ვერ განთავისუფლებულა.

მაგრამ სანამ ქვევით თვით პირველ წყაროს შევეხებოდე და იქიდან „სახელდახელოდ შევარჩევდე ციტატებს“, დავიმოწმებ ავტორიტეტს, რომელსაც არავისაგან არავითარი წარდგინება არ სჭირდება და თუმცა გაწერელაას ხელი არ მოუბრუნდება მის შესაქებად, ამით მისი ავტორიტეტი არ შემცირდება: „Несмотря на дуалистическую исходную точку, обусловленную его религиозной задачей, Плотин в этом отношении с полной энергией поддерживает истое греческое признание красоты чувственного мира и самым удачным образом связывает его с основными чертами своей мировой картины“⁴⁹.

მრავალ ავტორიტეტს შორის ვინდებანდი იმითომ შევარჩიე, რომ ეს განსაკუთრებითა აქვს გამახვილებული ყურადღება იმ მნიშვნელოვან გარემოებაზე, რომ გრძნობადი სამყაროს სილამაზის აღიარება პლოტინთან ორგანულ კავშირში იმყოფება მის საერთო მსოფლმხედველობასთან. „გრძნობადი სამყარო“, რომლის მშვენიერებაზეც ავტორი აქ ლაპარაკობს პლოტინთან დაკავშირებით, სწორედ ის „ტურფა საბალნაროა“, რომელიც რუსთაველს, პლოტინთან შესატყვისობაში, მშვენიერად მიაჩნია; სიტყვა „ტურფა“ სწორედ მშვენიერის ერთ-ერთი გამოხატულებაა.

მაგრამ, როგორც ზევითაც აღვნიშნე, გაწერელაას მიერ ინტენსიურად გამოყენებულ „ფალავნის კიდილის მეთოდს“ მე არ ვიზიარებ და აუცილებლად მიმაჩნია თვით პირველი წყარო დავიმოწმო, როგორც „სახელდახელოდ შევარჩეულადაც“ არ უნდა მოეჩვენოს ჩემს ოპონენტს.

⁴⁹ В. В и д е л ь б а н д. История древней философии, 1909, с. 306.

არც „ეკზალტაციები“ და არც ყველა „საშინელებანი“, რომლებსაც მას ნახევარი საუკუნის წინ საბჭოთა მეცნიერება მიაწერდა და ამ არცთუ სახარბიელო „ტრადიციას“ ბ-ნი გაწერელია აგრძელებს, ხელს არ უშლიდა პლოტინს „გრძობადი სამყაროს მშვენიერების ჰემჰაროტად ბერძნული აღიარება“ გაეგრძელებინა და ამ სამყაროში მშვენიერება დაენახა, რაც სავსებით კანონზომიერი და მისი ფილოსოფიის ძირითად დებულებასთან თანმიმდევრულად იყო შეთანხმებული.

სამყაროს აქვს „საზრისიც. ღირებულებაც და მშვენიერებაც“, რადგან მას მსოფლიო სული აძლევს სიცოცხლეს, (ენ. V, 1, 2). პირველი საწყისიდან გამომდინარე ენერგია, წერს პლოტინი, მზის სხივის მსგავსად იღვრება ინერტულ, უსიცოცხლო მასაში, „თითქოს ჩასახლდება მასში“ და აძლევს მას კოსმოსის სახეს, ამ სიტყვის ანტიკური მნიშვნელობით. მთელი სამყარო „თვითონაა ღვთაებრივი“ სულის მეშვეობით, რადგანაც ის არსებულია (წინააღმდეგ მატერიისა და სხეულისა, რომელიც მთელი ანტიკური ფილოსოფიისა და მათ შორის ნეოპლატონიზმისათვის — არ-არსია და მხოლოდ შესაძლებლობაა) რაც იმას ნიშნავს, რომ გაფორმებულია, ცოცხალია და გასულიერებული.

ხილული სამყაროს ღირებულების ♀ (შდრ. ჩ. ბახტინის УЕИНОСТЬ) საკითხი განსაკუთრებული გარკვეულობითაა გამოხატული ნეოპლატონიზმში და კერძოდ იქ, სადაც მსჯელობა სამყაროს მშვენიერებას ეხება (შდრ. ვინდელზანდი). ეს ფაქტი საყოველთაოდაა ცნობილი ფილოსოფიის ისტორიაში: პლოტინის სიტყვით, სამყარო თვითონაც ხიბლავს და ატყობს აღამიანს თავისი „გრანდიოზულობით და მშვენიერებით“ (V, 1, 4).

სებობის გამოა „მშვენიერი ყოველთვის“, რადგან მისი არსებობის სებობის გამოა „მშვენიერი ყოველთვის“, რადგან მისი არსებობის წყაროც მსოფლიო სულია და მისი მშვენიერებისაც. პლოტინი კატეგორიულად წინააღმდეგია იმათი, ვინც „კიცხავს და გმობს ამ სამყაროს“ (V, 8, 8).

პლოტინის დამოწმებული სიტყვები არაა „სახელდახელოდ შეჩიხული“. მაგრამ არც იმათთვისაა დაწერილი. გისაც მათი არსის გაგება არ შეუძლია ანდა ამგვარი შეხედულებანი მის ყურს მაინცდამაინც არ ესალბუნება და ძალა რომ შესწევდეს, — არც მათ „გაუქმებას“ მოერიდებოდა.

მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ბ-ნი გაწერელიას ვერც „ზოგად-ვერობული მასშტაბის მკვლევარის“ დამოწმებული სიტყვების ნამდვილი აზრი გაუგია. „სხეულის ღირებულების“ უარყოფა არ ნიშნავს უარყოფას სამყაროსი, ანუ „ტურფა საბადნაროს“ ესთეტიკური ღირებულებისა: რადგან სხეული და სამყარო პლოტინთან და ნეოპლატო-

ნიხში. — არსებითად განსჯებადელი ცნებებია, თუმცა შევნიშნავ სხვათა შორის, ფილოსოფიის ჩვენს საუნივერსიტეტო სახელმძღვანელოებში სხეული. მატერია და ბუნება ხშირად იყო გაიგივებული და ნათელი ხდება, რომ გაწერელის ფილოსოფიური ერუდიცია ამ სახელმძღვანელოებით არის განსაზღვრული.

• • •

ასეთია ჩვენს მეცნიერებაში და კერძოდ რუსთველოლოგიაში ნეოპლატონიზმის თეორიის ისტორია და დღევანდელი მდგომარეობა.

კამათი ამ თეორიის გარშემო არათუ შესაძლებელი, შეიძლება ითქვას, სასურველიცაა, მაგრამ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც კამათი მართლა მეცნიერული მიზნებით არის განსაზღვრული და არა მოტივებით, რომლებითაც ამ თეორიის წინააღმდეგ მოკამათენი იყვნენ შეპყრობილნი 40-იან წლებში და არიან შეპყრობილნი დღეს, ოთხი ათეული წლის შემდეგ.

ასეთ პირობებში კამათი რჩება დროისა და ენერჯიის ფუჭ კარგვად და შემაწუხებელ და მომაბეზრებელ ფაქტად.

ეს წიგნი, როგორც ყოველი წიგნი, იწერება მკითხველისათვის, ამჯერად ქართველი მკითხველისათვის, რომელიც მართლა დაინტერესებულია რუსთაველის გარშემო საკითხებით. ოდნავადაც არა ვარ დარწმუნებული, რომ ის იმ შედეგს მაინც გამოიღებს, რომ ხიდაშელზე „გულმოსულმა“ პირებმა მოახერხონ და შეანელონ თავისი სუბიექტური მოტივებიც და წრესგადასული დაჯერებულობაც თავის თავში. ყოველ შემთხვევაში, ისეთ საკითხებზე კამათის დროს მაინც, რომლებიც ფილოსოფიას ეხება (სულ ერთია იქნება ეს ნეოპლატონიზმი, არეოპაგითიკა, პეტრიწი თუ რუსთაველი) და როგორ ადვილად მისაწვდომადაც არ უნდა ეჩვენებოდეთ ეს დარგი ამა თუ იმ სპეციალობის წარმომადგენლებს, ის მაინც სპეციალურ მიდგომას, განსაკუთრებული კატეგორიებით ოპერირებას საჭიროებს.

ამაში მკითხველი, ვფიქრობ, უნდა დარწმუნებულიყო ამ წიგნის კითხვის დროს.

ТЕОРИЯ НЕОПЛАТОНИЗМА В РУСТВЕЛОЛОГИИ

(ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ)

Резюме

Теория неоплатонизма в науке насчитывает более 100 лет и является самой обоснованной теорией. За всю историю своего существования она имела и сторонников, и противников, и энергичных критиков.

В предлагаемом читателю исследовании автор прослеживает историю теории от ее возникновения (1870 г.) до настоящего времени.

Первая глава охватывает период от 1870 г. до середины 30-х годов нашего столетия. Среди ученых, разделяющих взгляд о неоплатоническом происхождении философских взглядов Руставели, следует упомянуть имена Н. Марра, Ив. Джавахишвили и З. Авалишвили. Н. Марр посвятил вопросу значительные исследования («Иоанн Петрицкий — грузинский неоплатоник XI—XII вв.», Петербург, 1909 г. и «Вступительные и заключительные строфы Витязя... Шоты из Рустава», там же, 1910 г.), заложившие основы научного исследования истории грузинской философии и философских взглядов Руставели.

З. Авалишвили в исследовании «Вопросы Витязя в тигровой шкуре» (Париж, 1931 г.) впервые вводит в руствелологию имя известного средневекового мыслителя — Псевдо-Дионисия Ареопагита, оказавшего вместе с неоплатонизмом значительное влияние как на Ренессанс и гуманизм Западной Европы, так и на развитие философской мысли в Грузии XI—XII вв., включая Руставели.

Во второй главе рассматриваются вопросы дальнейшего развития и углубления теории (с середины 30-х и до 40-х годов), когда история грузинской философии становится предметом специального изучения и закладываются основы истории грузинской философии как науки.

К этому времени относятся исследования известного ученого, академика АН СССР Ш. И. Нуцубидзе, которые развивают, расширяют и значительно углубляют теорию

неоплатонизма в руствелологии. Среди этих исследований — «Восточный Ренессанс и критика европоцентризма» (1941 г.), «Гайна Псевдо-Дионисия Ареопагита» (1942 г.), «Руставели и Восточный Ренессанс» (1947 г.) и др. К этому же времени относятся выполненные Ш. Нуцубидзе переводы «Витязя в тигровой шкуре» и лучших образцов грузинской поэзии того времени. Значительно расширяется понятие «грузинский неоплатонизм» именами Петра Ивера, Ефрема Мцире и др.

Теория Восточного Ренессанса обретает сторонников в лице известных ученых Н. Конрада, В. Жирмунского, И. Брагинского и др. В дальнейшем эта теория обретает все больше сторонников. Пользуется среди ученых признанием положение о решающей роли неоплатонизма в эпоху Западного, Восточного и Грузинского Ренессанса.

В этой же главе рассматриваются вопросы пантеистических идей неоплатонизма и их значение с точки зрения обоснования основных мировоззренческих идей ренессансного гуманизма.

Третья глава посвящена основным идеям и особенностям неоплатонизма. В частности вопросу — как и в какой мере неоплатонизм, как обосновывающая форма мировоззрения, могла служить оправданию гуманистических идей о ценности и значении земного мира и земного человеческого существования.

Автор приходит к выводу, что в эпоху средневековья и зарождения Ренессанса единственным условием решения проблемы могло быть преодоление дуализма Неба и Земли. Неоплатонизм своими идеями единства первой причины в ареопагитском учении до положения — Бог есть «все во всем», стал самым близким и подходящим учением для решения этой проблемы.

В четвертой главе дается анализ «Витязя в тигровой шкуре» с точки зрения отраженных в поэме философских и именно неоплатонических идей. В этом отношении особый интерес представляет применение автором поэмы катафатических и, одновременно, апофатических определений Бога; прямые указания на унаследование им взглядов от «предшествовавших философов»; ссылка на «мудрого Дионисия», как на автора положения об утверждении добра и случайности зла; неоплатоническое и ареопагитское происхождение важных определений Бога, как «единосущное единое», «солнечная ночь»; «сверхвременное время»; взгляд на солнце, как на «образ бога»; представление о providentialности небесных светил и т. д.

Тут же следует указать на своеобразное решение Руставели трудного и очень сложного, в условиях средних веков, вопроса о божественном промысле и активности чело-

века, об универсальности стремления к добру в космосе и в человеческих действиях.

Наконец, в пятой главе дается краткий обзор различных оценок исторической роли неоплатонизма в советской науке и, в частности, в руствелологии.

Критическое, можно сказать, нигилистическое отношение к неоплатонизму в советской науке берет начало в сочинении Каутского «Происхождение христианства». Затем оно переходит из одного труда в другой на протяжении многих лет (История философии, I, 1940; История философии, I, 1957; БСЭ, 29, 1954 и т.д.). Подобное отношение к этому учению оказывало отрицательное влияние на правильное понимание как самого учения, так и исторической роли ряда мыслителей эпохи Возрождения (Марсилио Фичино, Николая Кузанского, Джордано Бруно и др.).

Отрицательно сказалось оно и на грузинской исторической науке и руствелологии. Грузия одна из тех стран, в которой неоплатонизм был ведущим философским направлением в период самого яркого расцвета древнегрузинской культуры XI—XII вв.

Среди малочисленных ученых, усматривающих в неоплатонизме значительное и прогрессивное учение, следует назвать А. Ф. Лосева и Ш. И. Нуцубидзе.

За последние годы изменилось отношение к неоплатонизму не только в грузинской, но и в советской науке: ...«Исследователи грузинского Возрождения доказали, что грузинские мыслители выступали застрельщиками неоплатонического и ареопагитского Ренессанса в Европе, что им, безусловно, принадлежит в этом отношении приоритет и что они здесь на несколько столетий опередили Западную Европу» (А. Ф. Лосев, Эстетика Возрождения, 1982, с. 37). И далее: ...«В основе грузинского Ренессанса лежит неоплатонизм, и особенно философия Прокла» (там же, с. 33).

Последние страницы исследования посвящены возникшей за последние годы в грузинской, скорее в журналистике, чем в науке, «волне» «антинеоплатонических» настроений, которые не только не выдерживают критики, но после всего сказанного, следует признать результатом простого недоразумения.

Хидашели Шалва Васильевич

ТЕОРИЯ НЕОПЛАТОНИЗМА
В РУСТВЕЛОЛОГИИ

История и современное положение

(на грузинском языке)

ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»
1990

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სამეცნიერო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

სბ 4038

გამომცემლობის რედაქტორი ელ. ფარქოსაძე
მხატვარი მ. ხუცილავა
მხატვრული რედაქტორი გ. ლომიძე
ტექნორედაქტორი ნ. ბოკერია
კორექტორი ლ. ჭიჭია

გადაეცა წარმოებას 28.4. 1989; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 5. 03. 1990;
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆; ქალაქი № 1; ბეჭდვა მაღალი;
გარნიტურა ვენური; პირობითი საბეჭდი თაბახი 9.5;

სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8,48;

პირ. საღ.-გატ. 9.75;

ტირაჟი 800; შეკვეთა № 1309;

ფასი 1 მან. 80 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси. 380060, ул. Кутузова, 19

საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ. 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси. 380060. ул. Кутузова. 19