

ალექსეი ლოსევის ნიგნი – „აღორძინების ესთეტიკა“ („Эстетика возрождения“), რომლის მცირე ნაწილის ქართულ თარგმანს ქვემოთ ვთავაზობთ მკითხველს, ერთ-ერთია დიდი მეცნიერის იმ მრავალრიცხოვან ნაშრომთა შორის, რომელთაც მსოფლიო აღიარება აქვთ მოპოვებული. მკვლევარი მისთვის ჩვეული სიღრმისეულობით იკვლევს კულტუროლოგიისა და ისტორიოგრაფიის, ფილოსოფიისა და მეცნიერების სხვა დარგებთან დაკავშირებულ არაერთ პრობლემას.

მეცნიერი რენესანსის წარმოშობასა და არეოპაგეტიკული კორპუსის ავტორობის საკითხებსაც ეხება, იზიარებს შალვა ნუცუბიძისა და ერნესტ ჰონიგმანის ცნობილ თეორიას, რომლის თანახმად, პეტრე იბერია ხსენებულ ნაშრომთა ავტორი და უაღრესად მნიშვნელოვან დაკვირვებებს გვთავაზობს. ალ. ლოსევი ზოგიერთ საკითხში არ ეთანხმება შ. ნუცუბიძესა და სხვა მეცნიერებს, პრინციპულად ეკამათება შ. ნუცუბიძისეულ შეხედულებას, რომლის თანახმად, რაიმე სახის ერესი, ან, მით უმეტეს, მატერიალიზმის ნიშნები უნდა დავინახოთ არეოპაგეტიკაში, მაგრამ ფასდაუდებლად მიაჩნია ის წვლილი, რომელიც ქართველმა მეცნიერებმა და პირადად შ. ნუცუბიძემ რენესანსის წარმოშობის საკითხთა შესწავლისას გასწიეს, მკვლევარის თანახმად, სწორედ მათი გამოკვლევების შედეგად ხდება ცხადი, რომ არეოპაგეტიკაა ის მოძღვრება, რომელიც ევროპული რენესანსის ერთ-ერთი ძირითადი საყრდენი გახდა.

ზოგიერთ შემთხვევაში, შესაძლოა, ალ. ლოსევის არაერთი დებულებაც ითხოვდეს სრულყოფასა და დაზუსტებას, მაგრამ უდავოა, რომ ძალზე დიდი მოაზროვნეა ჩვენ წინაშე, რასაც ქვემოთ წარმოდგენილი მისი ნაშრომიც კიდევ ერთხელ ადასტურდებს.

მთარგმნელი

ალექსეი ლოსევი
(რუსეთი)

აღმოსავლური რენესანსი, საქართველო

რუსთაველისა და აღმოსავლური რენესანსისადმი მიძღვნილ მეტად საინტერესო ნიგნში აკად. შ. ი. ნუცუბიძე, აღმოსავლური რენესანსის სხვა მცოდნეთაგან განსხვავებით, ერთი მხრივ, საერთოდ, აღმოსავლური და დასავლური რენესანსის მეტად ფართო სურათს წარმოგვიდგენს, მეორე მხრივ კი, ამ სულიერ მოძრაობას იგი აკავშირებს ე. წ. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის

სახელთან, რომლის მიღმაც, შ. ი. ნუცუბიძის ნაშრომთა თანახმად, არც მეტი, არც ნაკლები, ნეოპლატონიკოს პროკლეს უშუალო მოწაფე, სირიის ღაზის ქართული სკოლის მეთაური და პალესტინის მაიუმის ეპისკოსი – პეტრე იბერი (გარდ. 492 წ.) იმალება (Нуцубидзе 1942)¹. შ. ი. ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებლად, ამავე დასკვნასთან ბელგიელი სწავლული ე. ჰონიგმანიც მივიდა (Honigmann 1953: 445-446. 111). სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსის საფუძვლად შემდგომში გადამუშავებული ანტიკური ნეოპლატონიზმი გამოცხადდა. მიუხედავად იმისა, რომ გაუკრიტიკებლად არ დაუტოვებიათ ეს აზრები და ვერც იმას ვიტყვით, რომ საკამათო არაფერია მათში, რენესანსთან დაკავშირებული მთელი პრობლემატიკა ერთბაშად სინათლითა და სიცხადით აავსო ამ მიგნებამ. აქვე ვიტყვით, რომ, შ. ი. ნუცუბიძესთან ერთად, ჩვენც საკმაოდ მისაღებად მივიჩნევთ აზრს, რომლის თანახმად, პეტრე იბერი არეოპაგეტიკულ თხზულებებთან კავშირდება.

შ. ი. ნუცუბიძის თანახმად, თანამედროვე ბურჟუაზიული მეცნიერების წარმომადგენელი ბურჟუაზიის ნგრევისა და აღმოსავლური კულტურის ახალი აღზევების ფაქტის წინაშე დგანან და ახლა ცნობიერად თუ არაცნობიერად ცდილობენ, დავიწყებას მისცენ მთელი აღმოსავლური რენესანსი, მისი მისტიკა და სხვადასხვა სახის მრავალი ერესი, ისინი ამ ყოველივეს ბარბაროსთა ერთგვარ შემოსევად განიხილავენ და არ სურთ გაიხსენონ, რომ ბურჟუაზიული რაციონალიზმის წინააღმდეგ მიმართულ რევოლუციასა და მასთან დაკავშირებულ ანთროპოცენტრიზმს წარმოადგენდა ერთი ცა და მეორეც (Нуцубидзе 1967: 20).

ძალზე ფასეულია შ. ი. ნუცუბიძის, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, – აღმოჩენა იმის შესახებ, რომ ძირითადი ერესები აღმოსავლეთიდან შემოდის, რომ რევოლუციური მნიშვნელობა ჰქონდათ მათ, რომ სქოლასტიკური აზროვნებისა და ცხოვრების წესს ძირს უთხრიდნენ ისინი, რომ, ამდენად, დასავლური რენესანსი მრავალწლიად სწორედ აღმოსავლეთისაგან არის დავალებული (Нуцубидзе 1967: 22-24). ჩვენთვის, ალბათ, უფრო ისაა მიუღებელი, რომ ტერმინი „რენესანსი“ ქრისტიანობის პირველ საუკუნეებთან და, უფრო მეტიც, ფილონ ალექსანდრიელთან დაკავშირებითაც კი არის ნახმარი.

ბრწყინვალეა შ. ი. ნუცუბიძის წიგნის ის თავები, რომლებშიც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მისტიკური ერესებია განხილული (Нуцубидзе 1967: 27-51), ასეთივე გახლავთ თავები, ყველა ეპოქის ერესთა რევოლუციურ მხარეს რომ ეძღვნება (Нуцубидзе 1967: 52-83).

შ. ი. ნუცუბიძის გამოკვლევის ძირითადი იდეა ისიც არის, რომ ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეების საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში არსებული ყველა ერესის მთავარ საფუძვლადაა მიჩნეული. აქ უნდა ითქვას, რომ შ. ი. ნუცუბიძე ყველაფერში სრულებითაც არაა მართალი და ისტორიულ-ფილოსოფიური და ისტორიულ-რელიგიური ხასიათის მქონე მთელ რიგ მცდარ ინტერპრეტაციებსაც უშვებს.

შ. ი. ნუცუბიძის პირველი და ძირითადი, შეიძლება ითქვას, სიღრმისეული შეცდომა ის გახლავთ, რომ მას ყოველგვარი ნეოპლატონიზმი უცილობლად ერეტიკულად, ანტიეკლესიურად და რევოლუციურადაც კი მიაჩნია. ის, რომ არეოპაგეტიკულ ნაშრომთა ცოცხალი და გასულიერებული მისტიკა ხშირად ოპოზიციაში ედგა ოფიციალურ ღვთისმეტყველებას, რომელიც იძულებული იყო, რაციონალისტური ფორმები მიეღო, სიმართლეა. ამ გაგებით, თუ მოვინდომეთ, ოპოზიცია და, ასევე, რევოლუცია მართლაც შეგვიძლია აღმოვაჩინოთ აქ, მაგრამ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მნიშვნელობით არავითარ შემთხვევაში არ უნდა ვიხმაროთ სიტყვა – რევოლუცია. ესეც არ იყოს, არეოპაგეტიკების შემადგენლობაში მხოლოდ „მისტიკური ღვთისმეტყველება“ და საღმრთოთა სახელთა შესახებ დაწერილი ტრაქტატები ხომ არ შედის, – აქ ჩვენ წმიდად საეკლესიო ღვთისმეტყველებითი ტრაქტატებიც მოგვეპოვება, – ესენია: „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“ და „ზეცათა იერარქიის შესახებ“. ამ ტრაქტატებში საეკლესიო ერესზე რაიმე მინიშნების პოვნაც კი შეუძლებელია. ეს არის სრულიად ჩვეულებრივი ორთოდოქსული საეკლესიო ტრაქტატები, რომლებშიც არა რაციონალისტური, არამედ მისტიკური მხარეა წინა პლანზე წამოწეული. მაგალითად, ტრაქტატში „ზეცათა იერარქიის შესახებ“ ანგელოზთა იერარქიის ცხრა დასია დადგენილი და ეს ის გახლავთ, რაც, საერთოდ, ანგელოზთა შესახებ მართლმადიდებლური სწავლების საფუძველს წარმოადგენს. შ. ი. ნუცუბიძე ცდილობს, რომ, რადაც არ უნდა დაუჯდეს, ანტიეკლესიურ და სრულიად არაეკლესიურ ნაწარმოებებადაც კი წარმოაჩინოს არეოპაგეტიკები, მაგრამ ამის გაკეთება ყოვლად შეუძლებელია, მას უნდა, რომ XII ს-ის ბიზანტიელი ღვთისმეტყველი – მაქსიმე აღმსარებელიც კი ერეტიკოსად წარმოადგინოს, ყურადღებას ამახვილებს დევნაზე, რომელიც ამ ტალანტიურმა ბიზანტიელმა ღვთისმეტყველმა განიცადა და იგნორირებას უკეთებს იმ ფაქტს, რომ მაქსიმე აღმსარებელი ბოლოს წმიდანთა დასში იქნა შერაცხილი და მალალი და საზეო წოდება – „აღმსარებელი“ მიენიჭა (Нуцындзе 1967: 84-87). სახელგანთქმულ ღვთისმეტყველსა და მქადაგებელს, XI ს-ის უდიდეს ბიზანტიელ მოღვაწეს, მის ყველა მოწაფესთან ერთად, ეკლესიაში ასევე „წმიდად“ და „ღირს მამად“ მოხსენიებულ და არეოპაგეტიკული მიმდინარეობის პრინციპულ მიმდევარს – სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველსაც კი რატომღაც ერეტიკოსად მიიჩნევს შ. ი. ნუცუბიძე და, ამას გარდა, ბიზანტიის XI საუკუნეს უკვე რენესანსისად იხსენიებს. შ. ი. ნუცუბიძე „ერეტიკულ“ ნეოპლატონიკოსებად აცხადებს მიქაელ პსელოსსა და იოანე იტალს (Нуцындзе 1967: 89-90). აქ ჩვენ დავძენთ, რომ იოანე იტალი, არსებითად, საერთოდ, არც იყო ქრისტიანი, – იმიტომ, რომ იგი პლატონის „უსულო იდეებს“, იმ ზედროული მატერიის არსებობის იდეას იზიარებდა, რომლიდანაც წარმოიქმნა სამყარო და „სულთა გადასახლების“ თეორიასაც აღიარებდა. რაც შეეხება ერთი უზესაესისა და ზეარსებულის შესახებ სწავლებას, რაც მთელი არეოპაგეტიკული მისტიკის საფუძველს წარმოადგენს, ეს არის

ერთის შესახებ ლოგიკურ დასასრულამდე მიყვანილი ის იმდროინდელი იდეალისტური შეხედულება, რომელიც პლატონის „სახელმწიფოს“ VI წიგნიდან იღებს სათავეს. გამოდის, რომ შეგვიძლია, პლატონიც კი მივიჩნიოთ ქრისტიან ერეტიკოსად, მაშინ, როცა ის წმიდად წარმართი ფილოსოფოსია.

აქვს რა სურვილი, უცილობლად ქრისტიანულ ერესად წარმოადგინოს ნეოპლატონიზმი, შ. ი. ნუცუბიძეს ქრისტიანული „განღმრთობა“ იმ გაგებით კი არ ესმის, რომლის თანახმადაც, ადამიანი ღმერთი კი არ ხდება, არამედ „ქმნილება“ და ადამიანად რჩება და „ღვთაებრივი მადლით ივსება“, არამედ – იმ გაგებით, რომ ადამიანი ლოცვის მეოხებით თავისი არსის, თავისი სუბსტანციის, თავისი სანყისი ბუნების შესაბამისად იქმნება ღმერთად (Нуцубидзе 1967: 90-91). აქ შ. ი. ნუცუბიძე იგნორირებას უკეთებს ქრისტიანულ რწმენას, რომლის ათასწლოვანი ისტორია მხოლოდ ერთ ადამიანს იცნობდა ისეთს, რომელიც თავისი სუბსტანციით არის ადამიანიცა და ღმერთიც, ესაა ღმერთკაცი ქრისტე. სხვა დანარჩენი ადამიანები კი, ეკლესიის გავრცელებული და ურყევი რწმენის თანახმად, თავიანთ უმაღლეს მდგომარეობაში მოქცევის შემთხვევაში შეიძლება გახდნენ მხოლოდ მადლით, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში – თავიანთი ბუნებით ღმერთნი. ეკლესიის ამ ათასწლოვანი სწავლების ამგვარად ინტერპრეტირება შ. ი. ნუცუბიძეს მხოლოდ იმისთვის კი არ დასჭირდა, რომ დაეშვა, თითქოს ადამიანისათვის თავისი საკუთარი ბუნებით განღმრთობის შესაძლებლობა არსებობს, არამედ – იმისთვისაც, რომ არეოპაგეტიკების ასეთმა, ე. ი. ნეოპლატონურმა, განმარტებამ ამ ნაშრომების ბიზანტიური, ქართული და დასავლური რენესანსის საფუძვლად გამოცხადების საშუალება მისცა. სინამდვილეში არც პლოტინის „ენეადებსა“ და არც პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებს“, მათ სულიერებას, ქრისტიანობასთან და ერთი ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ სწავლებასთან არაფერი აქვს საერთო. ისინი სამყაროს შექმნას უარყოფენ, ერთი ჭეშმარიტი ღმერთის შესახებ სწავლებას სრულებითაც არ იცნობენ, მათთვის სავსებით უცხოა ცოდვით დაცემის, ღმერთის განსხეულების, ღმერთკაცის ტანჯვათა და ჯვარზე სიკვდილის, ადამიანისა და სამყაროს გამოსყიდვის, ღმერთკაცის, – სამყაროს მხსნელის აღდგომისა და ამაღლების, ეკლესიისა და მის საიდუმლოთა, მისი რიტუალების, საშინელი სამსჯავროს, სამოთხისა და ჯოჯოხეთის შესახებ ქრისტიანული სწავლება. ყოფიერების შესახებ ისეთი ნეიტრალური დიალექტიკური სწავლება, როგორც ნეოპლატონიზმშია, წარმოადგენდა რა მთელი ანტიკური ფილოსოფიის მნიფე ნაყოფს, შემდგომში დიდი წარმატებით გამოიყენებოდა როგორც ქრისტიანობაში, თანაც, ორთოდოქსულში, ასევე – არაქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. IX ს-ის დასავლელი ფილოსოფოსი – იოანე სკოტ ერიუგენა, მაგალითად, ძალიან ახლოს იდგა წარმართ ფილოსოფოსებთან – პლოტინთან და პროკლესთან, რის გამოც იგი შემდგომში ეკლესიის მიერ გასამართლებულ იქნა როგორც ერეტიკოსი; ბიზანტიელი ღვთისმეტყველები, ისეთები, როგორებიც იყვნენ მაქსიმე აღმსარებელი (VII ს.) და სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველი (X ს.) და

XIV ს-ის ყველა მისტიკოსი, რომლებმაც ისიხასტების, ე. ი. მდუმარებაში მყოფთა, ზედწოდება მიიღეს, და, ბოლოს, თვითონ გრიგოლ პალამა, ისიხაზმის მეთაური, – ის, ვინც ეკლესიამ „წმიდანად“ და „ღირსად“ აღიარა, ყოველგვარი წარმართობისა და წარმართული ნეოპლატონიზმის უკიდურესი მონინალმდეგენი გახლდნენ. ისინი ოფიციალური ეკლესიის მეთაურები იყვნენ და, აქედან გამომდინარე, არავითარ რენესანსთან არა ჰქონიათ ამა თუ იმ სახის კავშირი; და, თუ ვინმეს რაიმე აკავშირებდა რენესანსთან, ეს გახლდათ გრიგოლ პალამას მთავარი მტერი – ვარლაამი, – ის, ვინც აღიარებდა სწავლებას (და ეს სწავლება შემდგომში კანტმა განავითარა), რომლის თანახმად, ღმერთი, რამდენადაც საკუთარ თავშია ჩაკეტილი, შეუცნობელია და შინაგანი ლოცვით ამაღლებულ მოსაგრეებს ფერიცვალებისეული ნათლის ხილვა არ ძალუძთ. ვარლაამს ფაქტიურად მინიერ ყოფიერებამდე დაჰყავდა მთელი ადამიანური შემეცნება. აი, მან მართლაც შეაღწია დასავლეთში და აღორძინების ეპოქის ზოგიერთი პოეტის მასწავლებლადაც შეიქმნა. თუმც, ვარლაამმაც მოინანია ოფიციალური ეკლესიის წინაშე და ეპისკოპოსიც კი გახდა.

შ. ი. ნუცუბიძემ უზარმაზარი ღვაწლი გასწია, – მან თავისი ნაშრომით საკმაოდ ენერგიულად და რეალურ ფაქტებზე დაყრდნობით დაამტკიცა, რომ აღმოსავლეთმა დასავლურ რენესანსზე მის უკვე საწყის პერიოდში მოახდინა ზეგავლენა (Нущидзе 1967: 93-95). ჩვენ აქ ფაქტების დანვრილებით წარმოჩენას არ შევუდგებით, მაგრამ აღვნიშნავთ შემდეგს: – სრულიად უეჭველია, რომ დასავლეთში ბერძნების ჩასვლის გარეშე მართლაც ვერ აღმოცენდებოდა ფლორენციის ცნობილი აკადემია მარსილიო ფიჩინოს ხელმძღვანელობით, ანუ – ის, რაც იმ ახალი ეპოქის უპირველესი, ცხადი და სრულიად თვალსაჩინო აღმოჩენა გახლდათ, რომელსაც თვითონ იტალიელებმა შემდგომში აღორძინებისა უწოდეს. ეს არ გვაძლევს საფუძველს, მივიჩნიოთ, რომ არეოპაგეტიკებს ოფიციალური ეკლესიისათვის არავითარი როლი არ შეუსრულებია, არც იმის საფუძველი გვეძლევა, რომ რენესანსის აღმოცენება მხოლოდ აღმოსავლურ გავლენებსა და ბერძნების ჩამოსვლას მივანეროთ, მაგრამ ის კი უდავოა, რომ რენესანსზე მართლაც სრულიად ახლებური ზეგავლენა მოახდინა არეოპაგეტიკულმა ფილოსოფიამ, რომლის განხილვის დროსაც შ. ი. ნუცუბიძე მხოლოდ იმაში ცდება, რომ „საეკლესიო ერესად“ მიიჩნევს მას. შუა საუკუნეთა ღვთისმეტყველების ერთი ძველი მცოდნე, კერძოდ, ი. კლეიტგენი წერს, რომ „თითქმის შეუძლებელია დასახელება რომელიმე ისეთი მნიშვნელოვანი თეოლოგისა, რომელიც გაბედავდა, რაიმე პუნქტში მაინც შენინალმდეგებოდა წმ. დიონისე არეოპაგელს“ (Kleutgen 1873: 69).

მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ შ. ი. ნუცუბიძეს, რომელიც არეოპაგეტიკების მსოფლიო მნიშვნელობას ასე ენერგიულად იცავს, კლეიტგენის ეს მოსაზრება მცდარად მიაჩნია. არც არის გასაკვირი, რომ ასეა, – ნეოპლატონიზმი მხოლოდ და მხოლოდ წარმართობას ხედავს ნუცუბიძე.

სწორედ ამისი შედეგია ის, რომ ღირსი მაქსიმე აღმსარებელიცა და ღირსი სვიმეონ ახალი ღვთისმეტყველიც, ღირსი გრიგოლ პალამა „ერეტიკოსებში“ მოაქცია ქართველმა მკვლევარმა და XIV ს-ის მთელ დანარჩენ ქრისტიანულ ისიხამზს კი, საერთოდ, მდუმარედ აუარა გვერდი. ნეოპლატონიკოსებად წარმართებიც გვევლინებოდნენ და ქრისტიანებიც, ნეოპლატონიკოსები არაბებსაც (და შემდეგ – მაჰმადიანებს) ჰყავდათ და არსებობდნენ როგორც ბიზანტიელი, ე. ი. მართლმადიდებელი, ისე – კათოლიკე და პროტესტანტი ნეოპლატონიკოსები და ამაში არაფერია გასაკვირი, – ხომ მართალია, რომ თავის ლოგიკურ ფორმებში მოსათავსებლად ნებისმიერ მსოფლმხედველობას, განსაკუთრებით, – რელიგიურს, მიიზიდავდა ისე ნატიფად ჩამოყალიბებული ფილოსოფია, როგორც ნეოპლატონიზმია და ყოველთვის, როცა კი ნეოპლატონიზმს მიმართავდა ესა თუ ის რელიგია, უპირველეს ყოვლისა წარმართულ მხარეს, კერძოდ, ანტიკურ მითოლოგიას, აცილებდა მას და მისი უნატიფესი ფილოსოფიური მეთოდით კი სარგებლობდა; ხომ მართალია, რომ იყვნენ კანტიანელები, მორწმუნეები და ათეისტები, იყვნენ, როგორც სრულიად არარელიგიური, ისე – რელიგიურები, მათ შორის, – კათოლიკეებიც, პროტესტანტებიცა და მართლმადიდებლებიც. XIX ს-ის მეორე და XX ს-ის პირველ ნახევარში ჩვენ მთელ რიგ ისეთ სპირიტუალურ სისტემებსაც ვხვდებით, რომელთაგან ერთნი რელიგიურ რწმენას ეფუძნებიან და მეორენი კი გულგრილნი არიან მის მიმართ, მესამენი პირდაპირ ეწინააღმდეგებიან რელიგიას, – რატომ უნდა მივიჩნიოთ ნეოპლატონიზმი მხოლოდ წარმართულ თეორიად და აუცილებლად ერესთან და საეკლესიო რევოლუციასთან რატომ უნდა მივყავდეთ ღვთისმეტყველებაში მისი გამოყენების ფაქტს? XI ს-ის საქართველოს ფილოსოფოსი – იოანე პეტრიწი მხოლოდ ღრმა ნეოპლატონიკოსი კი არა, – მართლმადიდებელი მონაზონი და მონასტრის წინამძღვარი იყო, XII ს-ის ქართული რენესანსის მეთაურმა – რუსთაველმა კი მართლმადიდებლური მონაზვნობა მიიღო და გარდაიცვალა პალესტინაში, რომელსაც მთელი ქრისტიანული სამყარო „წმიდა მინად“ აღიარებდა. ასე რომ, აღმოსავლური რენესანსის საფუძველი რომ ნეოპლატონიზმია, ეს სრულიად უეჭველია და ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი, სრულიად ცხადია, შ. ი. ნუცუბიძემ შეასრულა, მაგრამ გვიჭირს, რომ ევროპული რენესანსის არსი ქრისტიანულ ერესად განვიხილოთ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი, ზოგიერთ შემთხვევაში, განსაკუთრებული ტიპის ქრისტიანობა იყო და ზოგჯერ კი, საერთოდ, არც ყოფილა ქრისტიანობა. დასავლური რენესანსი, ისევე, როგორც აღმოსავლური ნეოპლატონიზმი, წარმოუდგენელი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა, ნეოპლატონიკოსი ნიკოლოზ კუზანელი მხოლოდ მართლმორწმუნე კათოლიკე კი არა, პაპის კარდინალიც გახლდათ, ნეოპლატონიკოსი მარსილიო ფიჩინო, ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, საერო იყო, ნეოპლატონიკოსი ჯორდანო ბრუნო კი კოცონზე დაწვეს.

პროკლეს ფილოსოფია, როგორც ყველაზე უფრო სრულყოფილი ანტიკური სისტემა, აგრეთვე – ის ფაქტი, რომ ქრისტიანული ფორმულირებე-

ბი, რაც მანამდე ცალმხრივად ანტიკურ და სრულყოფილებისაგან სრულიად შორს მდგარ ლოგიკურ ცდებზე იყო დაფუძნებული, შემდგომში არეოპაგეტიკულ დიალექტიკას დაემყარა, მშვენივრად აქვს წარმოჩენილი შ. ი. ნუცუბიძეს (Нущубидзе 1967: 105-111), მაგრამ ავგუსტინეში მხოლოდ ის ერთი უვიცი პლატონისტი დაინახა მან, რომელიც ცდილობდა, რადაც არ უნდა დასჯდომოდა, ანტიკური სამყაროსათვის როგორმე ბოლო მოეღო. არაფრით არ იქნება მართებული, ვიფიქროთ, რომ, რადგან პროკლეზე ადრე ცხოვრობდა, შეუძლებელია, ნეოპლატონიზმი სცოდნოდა ავგუსტინეს. იგი მშვენივრად იცნობდა ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელ პლოტინს, რომელმაც ნეოპლატონურ თემებზე 54 ტრაქტატი დანერა. მთავარი, რაც აქ თვალში გვხვდება, ის არის, რომ თავის ღრმად მეცნიერულსა და მდიდარ თხზულებაში გვერდი სწორედ იმას აუარა შ. ი. ნუცუბიძემ, რითაც ავგუსტინე მთელი დასავლური ფილოსოფიისთვის გახდა ფასეული. ბერძნული და აღმოსავლური ნეოპლატონიზმი ზედმეტად აბსტრაქტულ-ფილოსოფიური, ზედმეტად ობიექტურ-ონტოლოგიური სისტემებია, მათთვის უცხოა გრძნობათა ის სითბო, ის სუბიექტური მღელვარება, მონანიებისა და ცოდვათა გამოსყიდვის ის ნყურვილი და, საერთოდ, ის სუბიექტურ-ფსიქიკური ცხოვრება, რომელიც სწორედ ავგუსტინეს „აღსარებანში“ არის ასე სიღრმისეულად და ასეთი ბრწყინვალეობით გამოხატული. ჩვენ ვერაფრით ვერ ვიტყვით, რომ ავგუსტინესთან ვერ ვიპოვით იმ სრულ სიცხადესა და დიალექტიკურობას, რომელსაც სრულყოფილ ნეოპლატონიზმში ვხედავთ,² ამიტომ ცხადია, რომ, რაც არ უნდა ახლობელი იყოს ნეოპლატონიზმი დასავლური რენესანსისთვის, რაც არ უნდა მტკიცე საფუძველს, ან, უფრო სწორად, ერთ-ერთ საფუძველს, წარმოადგენდეს მისას, ავგუსტინესეულ ცრემლებს, განცდის ავგუსტინესეულ სუბიექტურობასა და ქრისტიანული სწავლებისადმი ავგუსტინესათვის დამახასიათებელ გულისმიერ სიყვარულს მაინც ვერ უტოლდება იგი, მიუხედავად იმისა, რომ საბოლოოდ ჩამოყალიბებული ლოგიკური ფორმულირებებისგან ჯერ შორს დგას ავგუსტინეს სწავლება. და სწორედ ამიტომ არ შეიძლება, რომ ასე „ერთი ხელის მოსმით მოვისროლოთ“ და უარვყოთ ის სწავლულები, რომლებიც მიიჩნევენ, რომ რენესანსზე, ანტიკურ სამყაროსთან ერთად, შუა საუკუნეების მემკვიდრეობამაც მოახდინა უზარმაზარი ზეგავლენა. აუცილებელია, რომ მხედველობის არეში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელსა და ავგუსტინეს შორის არსებული ის შეხების წერტილებიც გვქონდეს, რომლებიც, მაგალითად, არტურ ლეჯოისთან (Lejoy 1933), ან ენტონი პეჯისთან (Pagis 1939) არის წარმოჩენილი, აუცილებელია, ასევე, რომ მოვისმინოთ მარტინ გრაბმანისა (Grabmann 1935) და ერნსტ კასირერის (Cassirer 1927) მოსაზრებები, რომელთა თანახმადაც, სანამ ის ეპოქა დადგებოდეს, რასაც, ჩვეულებრივ, რენესანსისას უწოდებენ, განვითარების ერთიანი ხაზი შეინიშნება ავგუსტინედან ფსევდო-დიონისე არეოპაგელამდე, თომა აქვინელიდან XIV ს-ის გერმანელ მისტიკოსებამდე. ამ საკითხში ჩვენ მივმართავდით ჟ. დიურანტე-

ლის ნაშრომსაც (Durantel 1919), რომელშიაც უზარმაზარი მეცნიერული სიღრმით არის დამტკიცებული, რომ არეოპაგეტიკული ნიშნები კათოლიკური სქოლასტიკის ისეთ მამამთავართანაც გვხვდება, როგორც თომა აქვინელია. კ. კრემერმა უეჭველი სიცხადით დაამტკიცა, რომ თომა აქვინელის არისტოტელიზმი ნეოპლატონური ხასიათისაა (Kremer 1966). სამწუხაროა, რომ ჩვენი წინამდებარე ნაშრომისათვის დასახული მიზნები, მისი მოცულობა საშუალებას არ გვაძლევს, უფრო ახლოდან წარმოვაჩინოთ ყოფიერებაზე თომა აქვინელისეული სწავლებისა და ნეოპლატონიკოსების თანხვედრის ფაქტი (Kremer 1966: 351-469), ეს რომ არა, მკითხველს გაოგნებულს დატოვებდა ამ ორი სისტემის მსგავსება და აღარც ის მოეჩვენებოდა დაუჯერებლად, რომ რენესანსის სანყის ხაზთან არისტოტელეც დგას და რომ თომამ ნიკოლოზ კუზანელზე არანაკლებად და, იქნებ, გაცილებით უკეთაც, იცოდა არეოპაგეტიკები. ე. კასირერს თვალნათლივ აქვს ნაჩვენები, თუ როგორ უკავშირდება შუა საუკუნეების მისტიკას იერარქიის შესახებ სწავლება (Cassirer 1927: 8-9), რომელიც, შ. ი. ნუცუბიძის თანახმად, პირველად მხოლოდ არეოპაგეტიკოსებთან იქნა ფორმულირებული. მაგრამ კასირერი აქ და თავისი წიგნის სხვა ადგილებშიც მიუთითებს რაღაც სხვაზე, რომელიც არისტოტელეს, ნეოპლატონიზმისა და სქოლასტიკის საზღვრებს სცილდება, რაც რენესანსისათვის სპეციფიკურია და რის შესახებაც აქ ჯერ არ ვისაუბრებთ.

ჩვენ ამჯერად მხოლოდ არეოპაგეტიკებს ვეხებით, – იმიტომ, რომ მსჯელობისას მათ, მხოლოდ და მხოლოდ მათ, ემყარება შ. ი. ნუცუბიძე. აქ უნდა ითქვას, რომ რენესანსის შესახებ მსჯელობისას, ნუცუბიძის ნაშრომის გარეშე, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ შევაფასებთ მას, ჩვენ ვერას გავხედებით. XI-XII სს-ის ქართული რენესანსისა და იოანე პეტრიწის შესახებ დაწერილი მისი წიგნის თავები – ეს არის მშვენიერი გამოკვლევა, რომელსაც არა მხოლოდ ქართული, არამედ იტალიური რენესანსის ვერცერი მკვლევარი ვერ აუვლის გვერდს. პროკლეს ფილოსოფიის, უპირველეს ყოვლისა კი, მისი დიალექტიკის სინთეზური ხასიათი (Нуцубидзе 1967: 124-125) შ. ი. ნუცუბიძის დონეზე ჯერ არავის შეუგრძენია. მაგრამ ვერაფრით ვერ გავიზიარებთ იმ აზრს, რომ, თითქოს, ეს მართლა ერეტიკოსი³ იოანე იტალი იოანე პეტრიწის ქემპარიტი მასწავლებელი გახლდათ (Нуцубидзе 1967: 126-127).

ოფიციალურ საეკლესიო სწავლებას XI-XII სს-ის ქართულ რენესანსში ღმერთისა და სამყაროს მიმართ ადამიანის ცოცხალი, ენერგიული, მხურვალე დამოკიდებულება ცვლის. XIV ს-ის იტალიური რენესანსის იდეები საქართველოში უკვე არსებობდა მაშინ. ამასთან, უმთავრესი, რამაც უზარმაზარი მნიშვნელობა იქონია, ეს არის აბსოლუტურ-ადამიანური ინდივიდუალიზმი, – ის, რასაც შუა საუკუნეებთან სრულიადაც არ ჰქონდა კავშირი განწყვეტილი და, რაც, პირიქით, ჯერაც პოულობდა მასში თავის საყრდენ საფუძვლებს. სწორედ ეს გახდა დასავლური რენესანსის ამოსავალი პრინციპი.

რატომ უნდა გვეგონოს, რომ რენესანსი, აღმოსავლური თუ დასავლური, აუცილებლად ან წარმართული, ან, სულ ცოტა, ქრისტიანული ერესი მაინც უნდა იყოს? წარმართობასა და ქრისტიანულ ერესს არ გასჭირვებია და რენესანსშიაც გამოავლინეს მათ თავი და შუა საუკუნეებშიც ჩნდებოდნენ ხოლმე ისინი, მაგრამ, როგორც ვნახავთ, შუა საუკუნეების საქართველოსა თუ იტალიაში რენესანსს ჯერ არ წარმოადგენდა ამგვარი გამოვლინებები. ამქვეყნიური სიხარული (თუმცა, იგი რენესანსისათვის ყველა შემთხვევაში სულაც არ ყოფილა დამახასიათებელი) პრინციპულად სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება ქრისტიანობას, რომელიც, გარდა იმისა, რომ ღმერთისა და მონაზვნობისადმი ყველაფრის შეწირვას ითხოვს, ქორწინებასაც უშვებს და ამ უკანასკნელს საეკლესიო საიდუმლოდაც მიიჩნევს. რა საჭიროა, რომ პეტრინი და რუსთაველი აუცილებლად წარმართებად ვაქციოთ იმისთვის, რომ ქართული რენესანსის სათავეში მოვაქციოთ ისინი?

ჩვენ ამჯერად არ გვაქვს საშუალება, თითოეული წინადადების დონეზე განვიხილოთ შ. ი. ნუცუბიძის გამოკვლევები, მაგრამ მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ რუსთაველი, რომელიც რაღაც ხორციელ მატერიალისტად გამოჰყავს ნუცუბიძეს, რათა ამით ერეტიკოსად აქციოს და ასე წარმოაჩინოს ის ფაქტი, რომ მთელი დასავლეთევროპული რენესანსის სათავეში დგას ეს პოეტი. რუსთაველთან არავითარი მატერიალიზმი არ იძებნება, არავითარი ერეტიკოსი არ ყოფილა იგი, საერთოდ, მაშინდელ დასავლურ რენესანსში მატერიალიზმი და ათეიზმი სრულიადაც არ არსებობდა, დასავლეთ ევროპაში ისინი XVIII ს-ზე ადრე არც აღმოცენებულა და მაშინაც ზედმეტად გულუბრყვილო ფორმითა და საკმაოდ ცოტა ხანს იარსება ორივემ. დღეს, ალბათ, ძნელად თუ მოიძებნება ვინმე, ვინც მიიჩნევს, რომ XII ს-ის უდიდესი ქართველი პოეტის სწავლების თანახმად, ადამიანს ის მოეთხოვება, რომ პირდაპირ გადაიქცეს ღმერთად (იხ. Нуцубидзе 1967: 243) და რომ ამგვარი სწავლებისას არეოპატიკას ეფუძნება პოეტი. არეოპაგეტიკების აპოფათიზმი მართლაც არის განღმრთობისაკენ მომწოდებელი ქადაგება. იმისათვის, რომ ანტიისტორიზმის ბადეში არ გავეხვეთ, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა დაგვაგინყდეს, რომ განღმრთობის იდეა, ზოგადად რომ ვთქვათ, მართლაც არის ძირძველი საეკლესიო იდეა (Попов 1909: 165-213), მაგრამ აქ ყოველთვის ის იგულისხმება, რომ ადამიანი თავისი სუბსტანციისა და თავისი ბუნების გამო კი არ იქცევა ღმერთად (ქრისტიანული თვალთახედვით, ეს წარმართული რწმენაა), არამედ მადლით, ადამიანის უმაღლესი ლოცვითი ზეაღსვლის მეოხებით შეიქმნება იგი ღმერთად, ერთი წამითაც არ მოხდება ისე, რომ ქმნილებად, „არარაისგან შექმნილად“ კი არა, არამედ თავად ღმერთის ბუნებიდან ემანირებულად წარმოჩნდეს ადამიანი.

ასე ამრიგად, XII ს-ის საქართველოსათვის განღმრთობის იდეა წარმართობასთან, რაიმე ბერძნულთან არასოდეს ყოფილა დაკავშირებული, ერთი ჭეშმარიტი ყოვლის შემოქმედი ღმერთის შესახებ ათასწლოვან საერთო-საეკლესიო სწავლებაზე იყო იგი დაფუძნებული და ოფიციალურ საეკლესიო

სწავლებასთან დაპირისპირებაზე მინიშნება ან, მით უმეტეს, მატერიალიზმი და ადამიანის ჩვეულებრივი განდიდებაც კი არ შეინიშნება მასში.

იმისათვის, რომ XII ს-ის ქართულ რენესანსთან, იოანე პეტრინისა და რუსთაველისეულთან, უფრო ახლოს მივიდეთ, საჭიროა, სხვა ქართველ მკვლევართა მოსაზრებებსაც გავეცნოთ. რენესანსსა და შუა საუკუნეებს შორის კავშირის არსებობის ფაქტს, ისევე, როგორც ნუცუბიძე, მთლიანად არც შ. ხ. ხიდაშელი უარყოფს. ასე რომ მოქცეულიყო, მაშინ შუა საუკუნეთა ამ მოღვაწეების – პეტრინისა და რუსთაველის რენესანსულ ხასიათზე საერთოდ აღარც უნდა ესაუბრა მას. შუა საუკუნეების ერესთა ცნობილ ისტორიულ მნიშვნელობაზე ხიდაშელიც ამახვილებს ყურადღებას, თუმც, იქვე ბრძნულად დასძენს, რომ „ერესებისა და საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაზე მათი როლის შესწავლა მხოლოდ იმ შემთხვევაში მოგვცემს შედეგებს, თუ ყოველ ცალკეულ თავისებურ მიმდინარეობას კონკრეტულ-ისტორიული კუთხიდან შევისწავლით. მიუხედავად იმისა, რომ შუა საუკუნეების ერესები ზოგადად მართლაც წარმოადგენდა ‘ფეოდალიზმის ოპოზიციას’, მათი უმეტესობა პროგრესულ ფენათა ინტერესებს სრულიადაც არ გამოხატავდა“ (Хидашели 1962: 174).

და მაშინ, როცა რუსთაველის მატერიალისტური ან ერეტიკული ელემენტების გამოკვეთას ცდილობს, პანთეიზმის მხოლოდ ზოგიერთ ნიშანს აგნებს შ. ვ. ხიდაშელი. პეტრინთან და რუსთაველთან იმიტომ კი არ იძებნება ეს ნიშნები, რომ ერთ ღმერთს უარყოფენ ისინი, არამედ – იმიტომ, რომ იმ ღვთაებრივ ქმედებაზე ამახვილებს ყურადღებას ორივე, რომელიც მიწიერ მხარეებსაც მოიცავს და რომელიც ოფიციალურ ეკლესიას არც არასოდეს უარუყვია. აქედან გამომდინარე, შ. ვ. ხიდაშელი ღმერთის რუსთაველისულ გაგებას განმარტავს როგორც – სისრულეს, რომელიც ყოველ არსებულს სწვდება (Хидашели 1962: 374). ცხადია, ეს იმას სულაც არ ნიშნავს, თითქოს რაღაც უპიროვნო და უსულო პანთეიზმს ქადაგებდეს რუსთაველი და რომ, მის თანახმად, ადამიანის მიწიერი ცხოვრება, ერთადერთი, მხოლოდ მიწიერ სიამოვნებამდე უნდა იქნას დაყვანილი, ვფიქრობთ, არც შ. ვ. ხიდაშელს ჰგონია ასე. ძნელი დასაჯერებელია, რომ პეტრინს, მონასტრის წინამძღვარს, ქრისტეს სახელი მხოლოდ ფორმალურად გამოეყენებინა ნაშრომებში და არსებითი არაფერი ეგულისხმა ამ სახელში (Хидашели 1962: 344).

ჩვენ ვერ შევძლებთ, რაიმე ისეთი აღმოვაჩინოთ იოანე პეტრინის თხზულებებში, რომელიც იმ სწავლების საწინააღმდეგოდ იქნება მიმართული, ამსოფლიური ყოფის არარაობას რომ ქადაგებს და ამქვეყნიური სინამდვილისაგან განდგომისაკენ რომ მოუწოდებს ადამიანს. პეტრინისა და რუსთაველის თანახმად, მართალია, დასაშვებია და აუცილებელია ეს მიწიერი სიხარული თუ წვალეობა, მაგრამ მათი შეხედულება არც ჭეშმარიტი ღმერთის მარადიული სუბსტანციისა და, მით უმეტეს, არც შექმნისა და იმ სწავლების წინააღმდეგ გახლავთ მიმართული, რომლის მიხედვითაც, ყოველივე ღმერთმა შექმნა. ბოლოს უნდა ითქვას, რომ შ. ვ. ხიდაშელის მიერ პროკლეს ჩვენეული თარგმანისადმი წამძღვარებული სტატიის თანახმად, იოანე პეტრინის

ფილოსოფია არავითარ პანთეისტურსა და ერეტიკულ უკიდურესობებს არ შეიცავს (Проки 1972: 5-21).

პეტრინის მსოფლმხედველობის მართებულსა და ობიექტურ შეფასებას გვაძლევს ი. დ. ფანცხავა, რომელიც თანამიმდევრულად გადმოსცემს ერთი ღმერთის შესახებ მისეულ სწავლებას, არ უარყოფს, რომ მიწიერი ადამიანი, შესაძლოა, პირველ პლანზე იყოს წამონეული, მაგრამ მაცდუნებლად არ იტაცებს ეს აზრი და არ აიძულებს, რომ სუფთა პანთეიზმად წარმოგვისახოს პეტრინის ფილოსოფია (Панцхава 1937); თუმცა, ი. დ. ფანცხავა სრულიად არ არის მართალი მაშინ, როცა ნათლის შესახებ ყოველგვარ სწავლებას წარმართობად მიიჩნევს (ბიზანტიაში მაქსიმე აღმსარებელთან, სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველთან, გრიგოლ პალამასთან, ყველა ისიხასტთან, ასევე, უხვად პოულობენ ხოლმე სწავლებას ნათელზე, მაგრამ ეს სწავლება მაქსიმალურად ორთოდოქსული და მაქსიმალურად სულიერი), არც მაშინ არის იგი მართალი, როცა ამტკიცებს, რომ პეტრინისეული სწავლებანი – ეს არის ძველ ქართულ წარმართობასთან დაბრუნება და ერთადერთი, რაც მათში მოიპოვება, ადამიანისათვის მიწიერი ცხოვრებისაკენ მოწოდებაა (Проки 1972: 198-199).

ბოლოს უნდა ითქვას, რომ XI-XII სს-ის საქართველოს რენესანსის მკვლევართა შორის ვხედავთ იმათაც, ვინც სულაც არ გამორიცხავენ, რომ იოანე პეტრინის ფილოსოფიიდან, შესაძლოა, პანთეისტური დასკვნები გამოვიტანოთ, მაგრამ ამავდროულად, და სავსებით მართებულად, ასაბუთებენ, რომ სრულიად ორთოდოქსულია ეს ფილოსოფია, რომ იგი თავისი არსით შორს დგას წარმართობისა და ერესების, ადამიანის მხოლოდ და მხოლოდ მიწიერი განღმრთობის იდეისაგან. ასეთია პროფესორების – მ. გოგიბერიძისა და კ. კეკელიძის ნაშრომები.⁴

აღსანიშნავია, რომ, როცა რუსთაველის „წმიდა თეისტობასა“ და იმას ამტკიცებს კ. კეკელიძე, რომ მატერიალიზმთან და ათეიზმთან არაფერი აქვს პოეტს საერთო, შ. ვ. ხიდაშელი წერს: „ჩვენთვის გაუგებარია, ვის წინააღმდეგ არის მიმართული კ. კეკელიძის მტკიცება, რომლის თანახმად, შეუძლებელია, რუსთაველი ‘მატერიალისტი და ათეისტი’ იყოს, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ამგვარი აზრისაგან შორს ვართ“ (Хидашели 1962: 404). აქედან სრულიად ნათლად შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პეტრინის, რუსთაველისა და, მათთან ერთად, XI-XII სს-ის მთელი ქართული რენესანსის მატერიალიზმთან და ათეიზმთან დაკავშირებას ანტიისტორიზმად აღიარებს შ. ვ. ხიდაშელი.

დასკვნის სახით შემდეგი უნდა ითქვას, – პირველი: ამ გამოკვლევების შედეგად უკვე შესაძლებელი ხდება, დამტკიცებულად ჩაითვალოს, რომ ქართული რენესანსის საფუძველს ნეოპლატონიზმი, ძირითადად კი, პროკლეს ფილოსოფია, წარმოადგენს. ეს განსაკუთრებულ აღმოჩენად უნდა მივიჩნიოთ იმიტომ, რომ იტალიურ რენესანსთან უფრო ახლოს მისვლის საშუალებას გვაძლევს იგი.

მეორე: ნეოპლატონიზმი საქართველოში არეოპაგეტიკულ ნაშრომთა პრიზმაში იქნა აღქმული, ე. ი. ეს არა გაშიშვლებული და წარმართული, არამედ ქრისტიანულ-თეისტურად გადამუშავებული და პროკლეს დიალექტი-

კით გასულიერებული მსოფლმხედველობა იყო. არეოპაგეტიკული ნაშრომები ძველი წარმართული სიბრძნის სიცოცხლისუნარიანობას აფერხებდა საქართველოში (შემდეგ სხვაგანაც) და დოგმატური საეკლესიო ღვთისმეტყველების გაღრმავებასა და გაცოცხლებას კი ხელს უწყობდა. მხოლოდ ერთი არეოპაგეტიკული ნაშრომიც კი, კერძოდ, ტრაქტატი – „საეკლესიო იერარქიის შესახებ“, სრულიად შეუძლებელს ხდის, რომ წარმართულად განვმარტოთ და ქრისტიანულ ერესებად მივიჩნიოთ არეოპაგეტიკები. და მართლაც, როგორ შეიძლება, ეკლესიის შესახებ სწავლება და, საერთოდ, მთელი მათი საეკლესიო ხასიათი ვერ დავინახოთ არეოპაგეტიკებში მაშინ, როცა ამ ნაშრომთა შორის მთელი ერთი ტრაქტატი სწორედაც რომ საეკლესიო იერარქიის დეტალურსა და მისტიკურ განმარტებას ეხება! ცხადია, ეს სრულებითაც ვერ შეუძლიდა ხელს იმას, რომ დოგმატურ ღვთისმეტყველებასა და ცხოვრების ქრისტიანულად მონყობას შორის დაპირისპირებაც ყოფილიყო. მონაზვნებსა და საერო ადამიანებს, გინდა, უყვარდეთ და გინდა, სძულდეთ ერთმანეთი, ქრისტიანული ეკლესია, ამის მიუხედავად, გადარჩენის ორსავე, – მონაზვნურ გზასაც აღიარებს და – საეროსაც.

მესამე: მოხდა ისე, რომ ქართული რენესანსის მკვლევარებმა იმის ნაცვლად, რომ დაემტკიცებინათ, თითქოს არეოპაგეტიკებიდან პანთეისტური დასკვნების გამოტანა იყოს შესაძლებელი (არეოპაგეტა ფაქტიურად მთლიანად უარყოფს ყოველგვარ პანთეიზმს), უფრო ის უეჭველი ფაქტი წარმოაჩინეს, რომლის თანახმად, გადარჩენისაკენ მიმავალი იმ გზის იდეა არის წარმოდგენილი არეოპაგეტიკულ ნაშრომებში, რომელიც სრულყოფილი, უფრო საერო და უფრო მინიერია. ამიტომაც სწორედ აქაა რენესანსი საძიებელი, – სრულიად ცხადად ჩანს, რომ არეოპაგეტიკები აქტიურობის გაძლიერებისაკენ უბიძგებდნენ ადამიანს, სიღრმისეულ გრძნობებზე აფუძნებდნენ ამ აქტიურობას, ღვთაებრივი ნათელის „ოკეანეში“ უკვალოდ აღარ იკარგებოდა ადამიანური განცდა. ადამიანთა ერთ ნაწილს თუ ამ „ოკეანისაკენ“ უჩვენებდა გზას არეოპაგეტიკული ნაშრომები, სხვათათვის ცხადი ხდებოდა, რომ თავისთავადობა, აქტიურობა, მგრძნობიარეობა, პროგრესულობა არის წმიდად ადამიანური იდეა.

როგორც ჩანს, თუ არეოპაგეტიკებში ანტიეკლესიურ უკიდურესობათა ძიება არ გაგვიტაცებს და არარსებულ პანთეიზმს არ დავუწყებთ მათში ძიებას, შესაძლებელი გახდება, მოკლედ ჩამოყალიბდეს, თუ რა არის არეოპაგეტიკების ჭეშმარიტი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური არსი და იმ სწავლებად იქნება არეოპაგეტიკა განხილული, რომელშიც, როგორც მისტიკური ზეალსვლის გზა, ისე – ადამიანის ძირითად პრობლემასთან ცხოვრებისეული დამოკიდებულების სივრცეებია წარმოჩენილი. აუცილებელია, ყურადღება გამახვილდეს იმაზე, რომ პროკლეს ნეოპლატონიზმი და მასზე დამყარებული არეოპაგეტიკული სწავლებები – ეს გახლავთ უკვე მომნიჭებული ეტაპი, რომ ანტიკურ-ქრისტიანული მეცნიერების მაქსიმალურად მრავალმხრივი განვითარებულობაა იგი. ასე რომ, თუ საწყისებს მივმართავთ, უნდა ითქვას,

რომ ერთი აბსოლუტის შესახებ სწავლება პლატონთან უკვე გვაქვს მოცემული და რომ არისტოტელე, სტოიკოსები სწორედ პლატონიზმს ავითარებდნენ სხვადასხვა დონეზე, მაგრამ ისეთი თანამიმდევრულობა, დებულებათა ისეთი დეტალური დამუშავება, იმგვარი გზნება და ცეცხლოვანება, პიროვნების ფსიქიკისაკენ ესოდენ ცოცხალი ყურადღების გამოჩენა, ერთი ღმერთისაკენ იმგვარად ექსტატური და, ამავდროულად, მაქსიმალურად სულიერი სწრაფვა, როგორც ეს პროკლეს არეოპაგეტიკებში გვაქვს მოცემული, სხვაგან არსად გვხვდება. პროკლესთან, პლოტინთან და არეოპაგეტიკებში ზეალსვლასთან დაკავშირებულ ამოუნურავ პრობლემებს ასეულობით გვერდი ეძღვნება. მათში მაქსიმალურად არის განვითარებული ერთისაკენ ზეალსვლის შესახებ სწავლება, მხოლოდ თავისი გარემომცველი სამყარო კი არა, – საკუთარი თავი და საკუთარი ზეალსვლაც კი ავიწყდება ადამიანს. ტყუილად როდი ერქვა ქრისტიანულ სამყაროში ამგვარი ზეალსვლის შესახებ სწავლებას „აპოფატიზმი“, ანუ – უარყოფითი ღვთისმეტყველება.

ახლა პლატონიზმის მეორე ძირითად პრობლემას – გონების შესახებ სწავლებას შევეხებით. ეს სწავლება ისევ და ისევ პლატონთან (თუმც, არა ყველგან, არამედ მხოლოდ „ტიმეოსში“) კოსმიურ სრულყოფილებამდე არის აყვანილი, მაგრამ პლოტინის, პროკლესა და არეოპაგეტიკების გაცნობისას განცვიფრებაში მოვყავართ ამ სწავლების თითოეული დეტალის შესწავლისა და დამუშავების სიღრმეს. თვითშემეცნებელ კოსმიურ გონზე, როგორც მოძრაობის სანყისზე, ჯერ კიდევ არისტოტელე საუბრობდა, მაგრამ არისტოტელეც კი ვერ მიდის ახლოს იმ სინათლესთან, იმ მშვენიერებასა და თავისებური სახის გზნებასთან, რომელთა საშუალებითაც არის გადმოცემული პლოტინის, პროკლესა და არეოპაგეტიკებისეული სწავლება. გონების, როგორც ნათლის, შესახებ ზოგადპლატონური სწავლება აქ ისეთ საზეიმო და, ჩვენ ვიტყვით, როგორღაც რიტორიკულ ხასიათსაც კი იძენს, რომ „უარყოფითი“ ღვთისმეტყველება „დადებითად“, „მტიკციებითად“ იწყებს გარდაქმნას. ასე რომ, აპოფატიზმი დიალექტიკურად თავის წინააღმდეგობრიობაში გადადის, შეიძლება ითქვას, რომ დიალექტიკურად კატაფატიზმს, „დადებით ღვთისმეტყველებას“ ერწყმის იგი.

მსოფლიო სულისა და მისი მარადიული და მრავალფეროვანი გარეგანი და შინაგანი კოსმიური ფუნქციების შესახებ სწავლება პლატონურია. მაგრამ, შეხედეთ, რას ვხედავთ პლოტინთან, პროკლესთან და არეოპაგეტიკებში, – ეს არის გასულიერებული სამყარო, გაცოცხლებულია, გასულიერებულია კოსმიური ცხოვრების თითოეული მცირე გამოვლინებაც კი, კაცობრიობა და ყოველი ცოცხალი არსება ილოცება უდიდესი ცხოველმყოფელობით, ადამიანის გადარჩენის, მისი ხსნის, აქამდე უცნობი გზები იშლება ჩვენ წინაშე.

არეოპაგეტიკებში პანთეიზმი არ არის. ამასთან, შეუცნობელი პირველსანწყისის ყველა კოსმიური გამოვლინება ძალზე ღრმად გაანალიზებული ფორმით წარმოდგება ამ წიგნებში და თან ისეა ყოველივე გაკეთებული, რომ ადამიანურ გრძნობებზე ადვილად და უშუალოდ მოახდინოს ამ გამოვლინე-

ბებმა ზემოქმედება, რომ თავიანთი მსოფლმხედველობის გასულიერების მეშვეობით ცოცხლად შეიგრძნოს ადამიანმა ისინი. ასე ამრიგად, ადამიანური ცხოვრების მოსაწყობი სხვადასხვა გზა ეძლევა ადამიანს თეორიულად და ამ გზაზე დადგომა პრინციპულად მოეთხოვება. მათ, ვისაც ღვთაებრივი ნათლის ოკეანის ზეგონებრივ ექსტაზში ჩაღრმავება ენადათ, შეეძლოთ, სრულად გასცლოდნენ ამსოფლიურ ცხოვრებას, განდევილება შექმნილიყვნენ და სანყისი ნათლისაკენ მდუმარე გონებრივი ზეაღსვლის გზას შესდგომოდნენ, მაგრამ, ვისაც ამ ცხოვრებისაგან წასვლა არ უნდოდათ, არამედ სურდათ, რომ მისეული სიხარულიც ეგემათ და წვალეზაც, არეოპაგეტიკებისაგან ამის სრულ ნებართვასა და დალოცვასაც კი ღებულობდნენ. მას, ვისაც არეოპაგეტიკული ტრაქტატი – „საიდუმლო ღვთისმეტყველება“ უსწავლია, უთუოდ გააოცებდა მაშინდელ საეკლესიო აპოფათიზმში დავანებული, აქამდე არნახული ძალის მქონე, მუხტი, მაგრამ, ვინც არეოპაგეტიკული ტრაქტატის – „საღმრთო სახელთა შესახებ“ ყველა სიღრმეს ჩასწვდომია, შეუძლებელია, ასევე, არ განცვიფრებულიყო იმ ფილოსოფიური აზრის გაქანებით, რომელსაც ძალუძს, ყველაფერს ადამიანურს მოუძებნოს გამართლება და რომელიც მინიერების გასულიერებას მიესალმება. ქართველი მკვლევარები ცდებიან, როცა პანთეიზმს ხედავენ ამაში, ეს პანთეიზმი კი არა, არამედ, უბრალოდ, ის მომნიფებული და ბოლომდე გააზრებული ნეოპლატონური კონცეფციაა, რომელიც გადარჩენის სხვადასხვა გზას ხსნის ჩვენ წინაშე, მათ შორის, – წმიდად მინიერს. ეს უკანასკნელი რომ ძალიან საინტერესო იყო რენესანსისთვის, საკამათო არც არის; ქართული რენესანსის მკვლევართა დამსახურება ის არის, რომ გასაგები და დამაჯერებელი გახადეს ფაქტი, რომლის თანახმად, რენესანსმა ამ კუთხით მართლაც გამოიყენა არეოპაგეტიკები. პროკლეს, პეტრინისა და რუსთაველის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი მათი ნაშრომების გაცნობის შემდეგ საეჭვოა, რომ კიდევ ვაბედოს ვინმემ და მხოლოდ აპოფათიზმი და მხოლოდ ერთი, – განცალკევებულობისა და სენაკში განდევილობის იდეა დაინახოს არეოპაგეტიკულ მსოფლმხედველობაში.

ახლა უკვე სულ სხვაგვარად იკითხება არეოპაგეტიკული ტრაქტატი – „საღმრთო სახელთა შესახებ“. ზემოხსენებულმა მკვლევარებმა მართლაც რომ სწორად შენიშნეს თავად სტილი ამ ტრაქტატისა, თუმცა, მისი სამეცნიერო ანალიზი არ გაუკეთებიათ (და ეს მომავალშია გასაკეთებელი). ამ ტრაქტატის მკითხველისათვის ცხადი ხდება, რომ ქრისტიანობის მთავარ დოგმატთა დასამტკიცებლად არ დაუნერიათ იგი (არეოპაგეტიკების შექმნის დროს, როგორც ჩანს, უკვე საკმაოდ მწყობრად და ნათლად იყო ეს დოგმატები ფორმულირებული, რაც უმეტესწილად 325 წლის მსოფლიო კრებაზე გაკეთდა). დოგმატების ჩამოყალიბების შემდეგ უკვე ის გახდა შესასწავლი, თუ როგორი ცხოვრება და აზროვნება იყო საჭირო მას მერე, რაც დოგმატურმა თეოლოგიამ საბოლოოდ ჩამოყალიბებული სახე მიიღო და ჭეშმარიტებით დასაბუთებული და ასეთივე დონის ღვთისმეტყველებითი საუბარი აღარ იყო საჭირო. პირიქით, სხვადასხვაგვარი სახის ქრისტიანებს ამიერიდან

კერძო ინიციატივის გამოჩენის საშუალება მიეცათ და საიმისო გზები გაეხსნათ, რომ თავიანთი ცხოვრება უსაზღვროდ მრავალმხრივი მიმართულებებით წარემართათ. მთავარი ის იყო, რომ ძირითად დოგმატიკასთან არ აღმოჩენილიყვნენ წინააღმდეგობაში. აი, რატომაა არეოპაგეტიკების სტილი ასეთი თავისუფალი და მრავალმხრივი, სწორედ იმიტომ იხსნება აქ აზროვნებისა და ცხოვრების ასეთი ფართო გზები, რომ ძირითადი დოგმატები ცხოვრების უსაზღვროდ მრავალმხრივი ფორმებისათვის მისასადაგებლად ახალი განსაზღვრებებისა და მკაცრი ლოგიკური დებულებების ჩამოყალიბებას უკვე აღარ საჭიროებდა მაშინ. ასე ამგვარად, XI-XII სს-ში არეოპაგეტიკები პანთეისტურად არ განუმარტავთ, ამ დროს იგი გამოიყენებოდა როგორც ყველაზე უფრო მომნიჭებული ნაყოფი ბიზანტიური ნეოპლატონიზმისა. ბიზანტიური ღვთისმეტყველების უმთავრეს დოგმატთა უარყოფა არ მომხდარა აქ, მხოლოდ სეკულარიზაცია მოხდა მათი, ეს განვითარებული ქრისტიანული ნეოპლატონიზმიდან მიღებული ის დასკვნები იყო, რომლებიც საერო და მრავალმხრივი მიწიერი ცხოვრების მოსაწყობად გახლდათ განკუთვნილი. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამაზე ხსენებული ტრაქტატის შინაარსზე უფრო მეტად რელიგიურ-ფილოსოფიური სწავლების ის შეუზღუდავი და თავისუფალი სტილი მეტყველებს, რომელმაც საყოველთაო სეკულარიზაციას გაუხსნა გზა.

მეოთხე და ბოლო: ქართული აღორძინების მკვლევარებმა დაამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები ევროპაში ნეოპლატონური და არეოპაგეტიკული რენესანსის წამომწყებებად მოგვევლინენ, უდავოა, რომ ამაში მათ ეკუთვნით პრიორიტეტი და რომ დასავლეთ ევროპას რამდენიმე საუკუნით დაასწრეს ქართველებმა. ამ საკითხში შეუძლებელია კამათი, ისევე, როგორც ის არის შეუძლებელი, რომ არეოპაგეტიკული ნეოპლატონიზმი წარმართობად, ერესად, პანთეიზმად და ოფიციალური ეკლესიის სრულ უარყოფად მივიჩნიოთ.

ასეთ რეზიუმეს გავაკეთებთ იმ ჭეშმარიტი და ისტორიულ-ფილოსოფიური გმირობის შესახებ, რომელიც ქართული რენესანსისა და, მასთან ერთად, მთელი მსოფლიოს ისტორიის შესწავლისას მოიმოქმედეს მკვლევარებმა.

შენიშვნები:

1. ავტორის მიერ სამეცნიერო ლიტერატურის მითითებისა და შენიშვნების დართვის დროს თარგმანში დაცულია არა ავტორისეული, არამედ რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მიერ შემუშავებული სტილი (ქვემოთ შენიშვნები ყველგან ავტორისაა; – მთარგ.).

2. იმის შესახებ, რომ ავგუსტინეს ფილოსოფია ხშირ შემთხვევაში, თუ სრულიად არ თანხვდება, უახლოვდება ნეოპლატონიზმს, არსებობს უზარმაზარი ლიტერატურა, რომლიდანაც ჩვენ ამჯერად მხოლოდ ი. ვ პოპოვის ერთ ფასეულ ნაშრომს დავასახელებთ, – „ნეტარი ავგუსტინეს პიროვნება და სწავლება“ (იხ. Попов 1917: 485-607).

3. იოანე იტალის აშკარად არაქრისტიანული სწავლების შესახებ იმ საეკლესიო დადგენილებებზე დაყრდნობით შეიძლება მსჯელობა, რომლებიც მის წინააღმდეგ იქნა მიღებული, ისინი ბერძნული ენიდან წინამდებარე ნაშრომის ავტორმა თარგმნა (იხ. Лосев 1930: 844-849).

4. პეტრინის ამგვარად განმარტების ფაქტები შ. ვ. ხიდაშელს აქვს ნაჩვენები (იხ. Хидашели 1962: 302-304; 341-350; 400-407).

დამონებანი:

Cassirer, E. *Individuum und Kosmos in Philosophie der Renaissance*. Leipzig-Berlin: 1927.

Durantel, E. *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*. Paris: 1919.

Grabmann, M. *Mittelalterliches Geistesleben*. Bd. II. München: 1935.

Honigmann, Ernest. *Ernest. Pierre S' Ib érien et les écrits du Pseudo-Denys I' Areopagite*. „Byzantinische Zeitschrift“. 46. 1953.

Khidasheli, Sh. *Osnovnye Mirovozzrenchenskie Napravleniya v Feodal'noy Gruzii (IV-XII vv)*, Tbilisi: 1962 (Хидашели, Ш. *Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV-XII вв)*, Тбилиси: 1962).

Kleutgen, I. *Die Theologie der Vorzeit*, München: 1873.

Kremer, K. *Die neuplatonische Seinphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden: 1966.

Levjoy, A.O. *The great Chain of Being*. Cambridge: 1933.

Losev, A. F. *Ocherki Antichnogo Simvolizma i Mifologii*, I. Moskva: 1930 (Лосев, А. Ф. *Очерки античного символизма и мифологии*, I. Москва: 1930).

Nutsubidze, Sh. *Tajna Psevdo-Dionisiya Areopagita*. Tbilisi: 1942 (Нуцубидзе, Ш. *Тайна Псевдо-Дионисиуса Ареопагита*. Тбилиси: 1942).

Nutsubidze, Sh. *Rustaveli i Vostochnyy Renessans*. Tbilisi: 1947 (Нуцубидзе, Ш. *Руставели и Восточный Ренессанс*, Тбилиси: 1967).

Pagis, A. C. *ST. Thomas and the Greeks*. New-York: 1939.

Pantskhava, I. D. *Elementy Dialektiki v Gruzinskoj Filosofii XI-XII vv*. Tbilisi: 1937 (Панцхава, И. Д. *Элементы диалектики в грузинской философии XI-XII вв*. Тбилиси: 1937).

Popov, I. V. *Lichnost' i Uchenie Blazhennogo Avgustina, Sergiev Posad, 1917* (Попов, И. В. *Личность и учение блаженного Августина, Сергиев Посад, 1917*). Popov, I. V. *Ideya Obozheniya v Srevnovostochnoy Tserkvi*, “Voprosy Filosofii i Psokhologii”, T. 97, 1909 (Попов, И. В. *Идея обожения в древневосточной церкви*, – “вопросы философии и психологии”, T. 97, 1909).

Prokl. *Pervoosnovy Teologii*. Per. i Koment. A. F. Loseva, pod. red. Sh. V. Khidasheli, Tbilisi: izdatel'stvo «metsniereba», 1972 (Прокл. *Первоосновы теологии*. Пер. и коммент. А. Ф. Лосева, под ред. Ш. В. Хидашели. Тбилиси: издательство “мецниереба”, 1972).

თარგმნა გორა კუჭუხიძემ.

Алексей Лосев, Восточное возрождение, Грузия;
ნიგნიდან – Алексей Лосев, Эстетика возрождения.
Москва, “Мысль”, 1978; გვ. 23-37.

Aleksei Losev, *The Oriental Renaissance, Georgia*;
From the book – Aleksei Losev, *Aesthetics of the Renaissance*,
Moscow, “Mysl”; pp. 23-37.