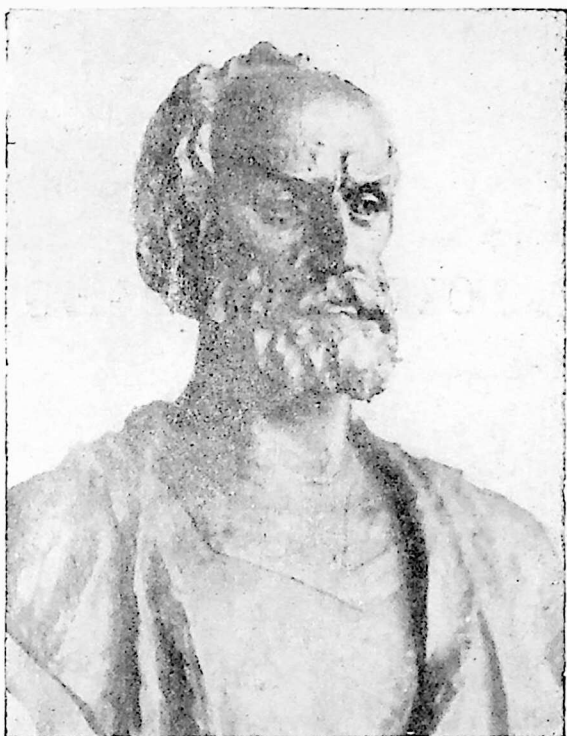


საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია

მეცნიერულ-პოპულარული სერია

ზალვა ხიდაშელი

იოანე პეტრიწი



იოანე პატრიწი

ქანდაკება ირაკლი ოქრობირიძისა

შესავალი

1

იოანე პეტრიწი შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი და საყურადღებო წარმომადგენელია. ამით არის გამოწვეული, რომ დაწყებული XVII—XVIII სს-დან, როდესაც საქართველოში დაქვეითების შემდეგ ფილოსოფიური აზრის ხელახალ გამოცოცხლებას ჰქონდა ადგილი, და გათავებული დღევანდელი დღით იოანე პეტრიწის მესახებ უფრო მეტია ნათქვამი და დაწერილი, ვიდრე ძველი ქართული ფილოსოფიური აზრის რომელიმე სხვა წარმომადგენელზე. მაგრამ, მიუხედავად შედარებით დიდი ყურადღებისა, რომელსაც პეტრიწის მიმართ ქართული საზოგადოებრიობა თუ მეცნიერება იჩენდა და იჩენს, დღესაც ბევრი რამაა გაურკვეველი როგორც მის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაში, აგრეთვე მის ფილოსოფიაში, ამ ფილოსოფიის თავისებურებასა და მის ისტორიულ დამსახურებაში. უფრო მეტიც: ქართული მწერლობის ისტორიამ უკანასკნელ წლებამდე მოიტანა ისეთი შეხედულებანი პეტრიწის შესახებ, რომლებიც ამცირებენ ამ შესანიშნავი მოაზროვნის დამსახურებასა და ისტორიულ ღირებულებას.

იოანე პეტრიწი XI ს-ის მეორე ნახევრისა და XII ს-ის პირველი მეოთხედის მოღვაწეა. მისი დაბადებისა და გარდაცვალების წლები თუმცა ცნობილი არ არის, მაგრამ ისტორიული ტრადიციისა და თანამედროვე მეცნიერებაში მიღებული ჰიპოთეზის მიხედვით მისი მოღვაწეობის დასაწყისი ემთხვევა იოანე იტალის მოღვაწეობის წლებს კონსტანტინეპოლში, ხოლო დასასრული—დავით აღმაშენებლის მეფობის ხანას საქართველოში.

იოანე პეტრიწის მოღვაწეობა მიმდინარეობდა კონსტანტინეპოლში, სადაც იგი სწავლის მიღების მიზნით გამგზავრებულა, მაგრამ მალე სახელი მოუხვეჭია როგორც მნიშვნელოვანსა და

პრინციპულ მოაზროვნეს, შემდეგ პეტრიწონის ქართულ სემინარიაში, რომელიც თანამედროვე ბულგარეთის სახალხო რესპუბლიკის სოფ. ბაჩკოვოს მახლობლად მდებარეობდა და დაარსებული იყო 1083 წელს ქართველი მოღვაწის გრიგოლ ბაკურიანის ძის მიერ, და ბოლოს გელათის აკადემიაში, რომელიც დავით აღმაშენებელმა ააშენა და ძალიან ფართო მიზნებიც დაუსახა: დავით აღმაშენებელს, როგორც მისი ისტორიკოსი მოგვითხრობს, განზრახული ჰქონდა გელათის აკადემია ექცია „სხუად ათინად“ და „ფრიად უალრეს მისსა“¹.

პეტრიწონის სემინარიაში მოღვაწეობასთან უნდა იყოს დაკავშირებული პეტრიწის სახელწოდება კონსტანტინოპოლში ცხოვრება და მუშაობა დიდად ნაყოფიერი უნდა ყოფილიყო ჩვენი ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობისა და შეხედულებების ჩამოყალიბების თვალსაზრისით, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ იმდროინდელ ბიზანტიაში, კერძოდ კონსტანტინოპოლში, უალრესად საყურადღებო და მნიშვნელოვან გონებრივ მოძრაობას ჰქონდა ადგილი. ცნობილია, რომ ამ მოძრაობამ უპირველესად ყოვლისა ფილოსოფიის სფეროში პოვა თავისი გამოხატულება და გაბატონებული იდეოლოგიის საწინააღმდეგო მძლავრი პროგრესული ნაკადი წარმოქმნა. დასასრულ, გელათის აკადემიაში დავით აღმაშენებლის წყალობით პეტრიწს საშუალება მიეცა ხანგრძლივი დევნისა და შევიწროების შემდეგ ნშვიდსა და დაწყნარებულ ფილოსოფიურ „ხედვას“ მისცემოდა.

იოანე პეტრიწის მოღვაწეობა საკმაოდ ნრავალფეროვანია. ჩვენ მისი ფილოსოფიური თხზულებები და თარგმანები გვაინტერესებს; მათ არა მხოლოდ გაამდიდრეს ქართული ფილოსოფიური მწერლობა, რომელსაც პეტრიწამდე საკმაოდ დიდი და ხანგრძლივი ტრადიციები ჰქონდა², არამედ შემოიტანეს ისეთი ნაკადი ფილოსოფიური აზროვნებისა, რომელიც გაბატონებულ თეოლოგიურ იდეოლოგიას დაუპირისპირდა და თავის დროზე დიდი პროგრესული როლი შეასრულა.

¹ ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლის ნუსხა, თბილისი, 1942, გვ. 209.

² მას შემდეგ, რაც 1952 წელს ბრიუსელში გამოქვეყნებულ გამოკვლევაში (Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite) ბელგიის აკადემიის წევრმა ე. ჰონიგმანმა დაადასტურა პროფ. შ. ნუცუბიძის მიერ 1942 წელს გამოთქმული ჰიპოთეზი—დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი ტრაქტატების ავტორი პეტრე იბერი უნდა იყოს, ქართულ ფილოსოფიურ კულტურაზე უფრო მეტი დაბეჯითებით და უფრო მეტი მნიშვნელობით შეიძლება ლაპარაკი.

იოანე პეტრიწს კარგად შეუსწავლია, როგორც ჩანს, კლასიკური და ბიზანტიური ბერძნული ენა, შეუსწავლია თეოლოგიური და ფილოსოფიური მწერლობა. ანტიკური ფილოსოფიისა და საერთოდ ანტიკური კულტურისადმი დიდი ინტერესის დამადასტურებელია მისი თარგმანები, რომლებმაც ჩვენამდე მხოლოდ ნაწილობრივ მოაღწია, და დამოწმება ბერძნული კულტურის დიდი წარმონაღებლებისა, რომლებიც პეტრიწის ფილოსოფიურ თხზულებაში მრავლად გვხვდება. პეტრიწს უთარგმნია პრისტოტელეს ორი ლოგიკური თხზულება: *Τὰ τοπικά* და *Περὶ ἔκθεσις*; ნემესიოს ემესელის *παρὰ φύσιν ἀντιπαρῆσι* („ბუნებისათვის კაცისა“) და პროკლეს *Προχλῆς περὶ ἑξαήμερον*, ანუ თეოლოგიის ელემენტები („კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“).

პირველ ორ თარგმანს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილი მათი შინაარსი და მიზანი საშუალებას იძლევა განისაზღვროს ის სპეციალური ინტერესი, რომელსაც პეტრიწი იჩენდა. პრისტოტელეს ხსენებული თხზულებები ლოგიკურ თხზულებათა რიცხვს ეკუთვნიან, რომლებიც ბიზანტიის ეპოქაში „ორგანონის“ სახელწოდებით იყვნენ გაერთიანებულნი. პირველი მათგანის საგანს „დიאלექტიკა“, ე. ი. სააღბათო დასაბუთების შესახებ მოძღვრება შეადგენდა, ხოლო მეორე („განმარტებისათვის“) წინადადებათა შესახებ მოძღვრებას შეიცავდა.

ნემესიოსი IV ს-ის მეორე ნახევარში ცხოვრობდა და ქალაქ ემესში მოღვაწეობდა. 400 წლის მახლობლად დაწერილი მისი თხზულება, რომელიც წარმოადგენს პლატონისა და პრისტოტელეს მოძღვრებისა და ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე შედგენილ ტრაქტატს ადამიანის ბუნების შესახებ. საუყურადღებოა, რომ ამ ტრაქტატმა შუა საუკუნეების პირობებში დიდი გამოხმაურება მოიპოვა არა მხოლოდ აღმოსავლეთში, არამედ დასავლეთშიც; იგი XIII ს-ის მეორე ნახევარში ლათინურ ენაზე გადაითარგმნა და ამგვარად დასავლეთ ევროპაშიც გავრცელდა¹.

იოანე პეტრიწის მთავარს და ამავე დროს ორიგინალურ ფილოსოფიურ თხზულებას პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ თარგმანისადმი დართული კომენტარები წარმოადგენს. ამ თხზულების შესახებ სპეციალური მსჯელობა მთელი ჩვენი ნარკვევის მანძილზე გვექნება.

¹ ქართული თარგმანი გამოცემულია 1914 წელს: ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულითგან გადმოღებული იოანე პეტრიწის მიერ. ქართული ტექსტები შეისწავლა, გამოსაცემად დაამზადა და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო ს. გო რ გ ა ძ ე მ, თბილისი, 1914.

იოანე პეტრიწის ბიოგრაფიის კვლევის დროს ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას შემდეგი საკითხები იპყრობს: 1. როგორი იყო განათლების სისტემა, რომელიც პეტრიწმა შეიძინა და რომელიც მან, საფიქრებელია, ახლად დაარსებულ გელათის აკადემიაში შეიტანა; 2. როგორ დამოკიდებულებაში იყო პეტრიწი იოანე იტალთან და 3. რატომ და ვის მიერ იღვენებოდა იოანე პეტრიწი.

პირველ კითხვაზე შეიძლება პასუხი გაიცეს საერთოდ იმ დროს ბიზანტიაში არსებული საგანმანათლებლო დაწესებულებათა ტიპების მიხედვით. მეორე და მესამე კითხვაზე პასუხს რაზდენიმე ძუნწად შემონახული ცნობა იძლევა, ხოლო ძირითადად კი ამ კითხვების გადაწყვეტა მხოლოდ პეტრიწისა და იტალის მოძღვრებათა იდეური შინაარსის გარკვევის შემდეგ შეიძლება.

ბიზანტიაში ამ დროს გავრცელებულ საგანმანათლებლო დაწესებულებათა ტიპს „სკოლასტიკური“ ეწოდება. ამ სასწავლებლებში მეცნიერების შეიღი ძირითადი დარგი ისწავლებოდა: გრამატიკა, ფილოსოფია (დიალექტიკა), რიტორიკა, არითმეტიკა, გეომეტრია, მუსიკა და ასტრონომია. პირველი სამი — „ტრივიუმს“ შეადგენდა და შუა საუკუნეების სასწავლო სისტემაში პირველ საფეხურად ითვლებოდა; ოთხ დანარჩენს — „კვადრივიუმს“ ეწოდებოდა. შუა საუკუნეების განათლების წვიდივე სამეცნიერო დარგს ეხვდებით ჩვენ იოანე პეტრიწის თხზულებაში, კერძოდ ბოლოსიტყვაობაში, სადაც გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი თავის აზრებს ამ ძირითადი სამეცნიერო დარგების მიხედვით აჯამებს.

კერძოდ, პეტრიწის თხზულებაში ეხვდებით გამოთქმებს:

1. „ღრამატიკოსობაჲ“;

2. „ფილოსოფოსობაჲ“;

3. „რიტორიკობასა ზედა“;

4. „თუ ვითარ რიცხუნი თან დაედასებიან“, რაშიც პეტრიწი არითმეტიკას გულისხმობს;

5. „ქუეყნის—სამზომლოჲსათჳს“, სადაც გეომეტრია იგულისხმება;

6. „სამუსიკოჲ“ და

7. „ვარსკვლავთ-მრიცხუელობაჲ“, სადაც ასტრონომია იგულისხმება.

იოანე პეტრიწს რომ სასტიკი ღვენა განუცდია, ეს დადასტურებულია თვით იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულებ-

ბით. დევნისა და მტრობის ნაცვლად, რომ „მე რაღვე თანსიყუარული და შეწევნა მჩუენებოდა მათგან (მღევნელთაგან.—შ. ხ.), თანა ვხდე დგომასა ღმერთისა განგებათასა. თუ თუთ მათ ხედვათა ვფუცავ სურვილსა, რომელ ენამცა ენისადა გამეწყო და ხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისა მჟარისტოტელურა და ღმრთისმეტყველებამ ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა“¹.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იოანე პეტრიწი იღევნებოდა კონსტანტინოპოლში როგორც იოანე იტალის თანამოაზრე, მაგრამ ეკვი არაა, რომ იგი ქართველი კლერიკალური წრეების მხრივაც უნდა ყოფილიყო დევნის საგანი. წინააღმდეგ შემთხვევაში იოანე პეტრიწი მხოლოდ დავით მეფის „წყალობაზე“ და „თანადგომაზე“ კი არ ილაპარაკებდა, არამედ, საფიქრებელია, ქართველ სასულიერო წრეებსაც მადლობით მოიხსენებდა.

პეტრიწის დევნის მიზეზი კონსტანტინოპოლში, როგორც ითქვა, იოანე იტალის გასამართლება და შეჩვენება უნდა ყოფილიყო.

იოანე იტალის მიმდევართა შორის მართლაც იხსენიება ვინმე იოანე. ამავე დროს ჩვენამდე მოაღწია იოანე იტალის პირადმა წერილმა ვინმე აფხაზისადმი (ქართველისადმი). არსებობს საფუძველი იმისათვის, რომ იოანე იტალის მიმდევარ იოანეში იოანე პეტრიწი ვიგულისხმოთ. ნართლაც, თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომელიც იოანე პეტრიწს ეხება, ეს ჰიპოთეზი მიღებულიად ითვლება და არავის ეს გარემოება ეკვის ქვეშ არ დაუყენებია.

ამ წერილში იოანე იტალი თავის ადრესატს „უსწავლულესს“ უწოდებს. აღნიშნავს „მტკიცე მეგობრობას“, რომლითაც იოანე პეტრიწი (თუ მივიღებთ დებულებას, რომ იტალის ადრესატი „აფხაზი“—*Ἀβαζურς* და იოანე პეტრიწი იდენტური პირებია) იტალითან ყოფილა დაკავშირებული. ნათქვამია ისიც, რომ იოანე პეტრიწი იტალის აზრების „ყველაზე ხმამაღალი“ მაქებარი და პროპაგანდისტი. საყურადღებოა, რომ იტალს ამ წერილში არ ეპარება ეკვი, როგორც პეტრიწის პირად ერთგულებაში, აგრეთვე მის შეხედულებათა სიმტკიცეში. იტალი პეტრიწში ურყევ და მტკიცე თანამოაზროვნეს ხედავს².

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. 222.

² Записки Восточного отделения Русского археологического общества, т. XIX, 1909, გვ. 108.

პეტრიწის ფილოსოფიის თავისებური ინტერპრეტაციის უძველეს ცდად უნდა ჩაითვალოს XIII ს-ის ანონიმის მინაწერი, რომელიც თავის მოსაზრებებს პეტრიწისა და საერთოდ თეოლოგიის ანტიკური ფილოსოფიისადმი დამოკიდებულების შესახებ პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების წინასიტყვის სკოლიოში გამოთქვამს.

„რასა ვწერ, ანუ რასა გლახ ემოქმედებ!“, — ვკითხულობთ მინაწერში, რომლის ავტორი ერთგვარად იბოდიშებს მკითხველის წინაშე და ცდილობს თავისი მოქმედება (წარმართული ფილოსოფიური თხზულების გადაწერა) თავისებურად გაამართლოს. მაგრამ ცნობილიაო. — განაგრძობს იგი, — რომ გველის საწინააღმდეგო შხამი თვით გველისაგანვე უნდა იქნეს მოპოვებული. თავისთავად, მინაწერის ავტორის აზრით, არაფერს „საცთურს“ პროკლეს თხზულება არ შეიცავს. რადგან „ამის წიგნისგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზ და ამისგანვე განათლებულთა სამგზის მოიგეს ღმრთისმეტყულებისა სახელი დიდთა ბრძენთა: დიონისი და ღრილორი და ვასილი და სხუათაჲ ვიეთმე. შენ გონებაჲ განწმენდილი მოიგე ღმერთისა მიმართ და საზღვარსა მამათა წმიდათასა ნუ გარდაჰვლინდები და არა საცთურ გექმნეს“¹.

მიუხედავად ანაქრონიზმებისა, რომლებიც მინაწერში არის დაშვებული², მისი ავტორი საკმაო სიღრმით ერკვევა თეოლოგიისა და ანტიკური ფილოსოფიის იმ დამოკიდებულებაში, რომელიც ჩვეულებრივი იყო საერთოდ შუა საუკუნეების სკოლასტიკის პირობებში და კერძოდ ქართულ სინამდვილეში განსაკუთრებით ეფრემ მცირეს შემდეგ.

მინაწერის მიხედვით, პროკლეს ფილოსოფია თავისთავად, ისევე როგორც ანტიკური ფილოსოფია საერთოდ (ცხადია, ამ შემთხვევაში ანტიკური ფილოსოფიიდან გამორიცხულია ეპიკურიეზმი), არა წყვეტს საკითხს შუა საუკუნეების ამა თუ იმ მოაზროვნის პოზიციის განსაზღვრის შესახებ. ანტიკური, კერძოდ პროკლეს ფილოსოფიის შემოტანა შუა საუკუნეების აზროვნებაში „წარწყმედის“ მიზეზიც შეიძლება გახდეს და „ღმრთისმეტყულებისა სახე-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. 9.

² მინაწერში მოხსენიებულ პირთა შორის ყველა, გარდა დიონისესი, პროკლეს ბევრად ადრე ცხოვრობდა. ცხადია, რომ პროკლე არც მათი „წარწყმედის“ მიზეზი შეიძლებოდა ყოფილიყო და არც მათ მიერ ღმრთისმეტყველთა სახელის „მოგვებისა“.

ლის“ მოგებისაც. ეს დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ იქნება ანტიკური ფილოსოფია გამოყენებული: როგორც თვითმიზანი, თუ როგორც საშუალება თეოლოგიურ დებულებათა დასასაბუთებლად; როგორც რაღაც თავისთავად მნიშვნელოვანი და ღირებული, თუ როგორც საშუალება თეოლოგიის დასაცავად ყოველგვარი „თერიაჲ“-საგან (ე. ი. იდეოლოგიური შხამისაგან). ავტორის ტონი, რომლითაც იგი თავისი მოქმედების გამართლებას ცდილობს, და შენიშვნა—„გარნა გვსწავიეს გუშლთაგან თერიაჲ“—იძლევა საფუძველს ვიფიქროთ, რომ მას ანტიკური ფილოსოფია ქრისტიანული რელიგიის დასაბუთებისა და დაცვის საშუალებად მიაჩნია და პეტრიწის თხზულებაშიც მხოლოდ ამას ხედავს. მინაწერის ავტორი სქოლასტიკის თვალსაზრისზე დგას. კერძოდ პეტრიწს ისეთ მოაზროვნედა თვლის, როგორც ჩანს, რომელსაც „გონებაჲ განწყენდილი“ აქვს „ღმერთისა მიმართ“. პეტრიწის აზროვნება, მინაწერის ავტორის მიხედვით, „წმინდა მამების“, ე. ი. ორთოდოქსალური ქრისტიანული მოძღვრების, საზღვრებში არის მოქცეული და ამიტომ ანტიკური ფილოსოფიის (კერძოდ პროკლეს) შემოტანა თეოლოგიაში არ წარმოადგენს რაიმე „საცთურს“.

XIII ს-ის ანონიმის მოსაზრებანი პეტრიწისა და პროკლეს შესახებ გამოძახილს პოულობს არა მხოლოდ XVIII ს-ის ცნობილი კლერიკალის ტიმოთე გაბაშვილის შეხედულებებში, რომელიც, შევნიშნავთ სხვათა შორის, გენიალური რუსთაველის შესახებ წერდა: „იყო მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმინდისა წილ ბოროტი ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობაო“, არამედ თანამედროვე მეცნიერებაშიც.

„პროკლე დიადოხოსი პლატონისი წიგნი,—წერს ტიმოთე გაბაშვილი,— იპოვების საქართველოთა შინა; უკუეთუ მართლმადიდებლობით სძებნიდე, ღვთისმეტყველება მაღალი და ქეშმარიტი გეპოვოს, და უკუეთუ ვერ კეთილად და უგულისხმოდ ეძიებდე, ჰპოვნე მას შინა ლელვანი და მთხრელნი არიოზისნი და ორიგენინისნი“.

იოანე პეტრიწი არ დარჩენილა ინტენსიური ყურადღების გარეშე არც XIX ს-ის დასაწყისის ქართველ მოაზროვნეთა შორის. „კალმასობის“ ავტორის აზრით, „იოანე კიმკიმელი, ფილოსოფოსი და ზედწოდებით პეტრიწი... იყო გონება-მაღალი და ღვთისმეტყველი ფილოსოფოსი, ზედმიწევნილი ბერძნულსა და ქართულსა ზედა“¹.

¹ იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, ტ. II, თბილისი, 1948, გვ. 174.

განსაკუთრებულ ყურადღებას ამ დროს პეტრიწის ის შეფასება იმსახურებს, რომელიც ცნობილ ქართველ განმანათლებელსა და ფილოსოფოსს სოლომონ დოდაშვილს ეკუთვნის. მას, როგორც თავისა დარგის არა მხოლოდ დიდ სპეციალისტს, არამედ მოაზროვნესაც, სხვებზე უფრო კარგად და ღრმად შეეძლო შეეფასებინა თავისი შორეული, მაგრამ შესანიშნავი წინაპარი, რომელსაც ს. დოდაშვილი, როგორც თვით შენიშნავს, მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობის უშუალო შესწავლის მიხედვით იცნობდა.

„მრავალნი გათგანნი,—წერს ს. დოდაშვილი ძველი ქართველ მოაზროვნეების შესახებ,—გამდიდრებულნი სწავლითა მოიქცნენ მამულსა შინა თჳსსა, რომელთა რიცხვსა შინაცა იყვნენ ზემოხსენებულნი მწერალნი, გარნა ელვარებითა ეპოხა მკერმეთქვეობისა ჩჳსნისა იწყო იოანე პეტრიწმან. პეტრიწი ესე იყო ქეზმარიტი ძილოსოქოსი, ფრიად საყვარელი მოღეჳსე საქართველოსა შინა, სრულის აზრით იყო დიდი და ჩინებული კაცი დროჲსა თჳსისა: მან წერა ყოველთა გუართა შინა სიტყვერებისათა და ყოველთა გუართა შინა ჰპოვა ჩინებულება და პატივისცემა არა მხოლოდ თანამედროეთა თჳსთა, არამედ ყოველთა განათლებულთა შთამაოებათა თჳსისა მამულისათა...“

ჩუშტა საკმაოდ ყურადღებითა წარვიკითხეთ უკუდავნი თხზულებანი მისნი, იგი განბრძნობილი ჳმადთა სწავლითა ძუშლთა სამაგალითოთა თხზულებათათა, გადმონერგდა სამშობლოსა მანულსა შინა თჳსსა მშვენიერთა ყვაილთა სიტყვერებისა ძუშლისა ელლადისათა¹.

მიუხედავად იოანე პეტრიწისადმი დიდი ინტერესისა და მისი მაღალი შეფასებისა, შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის ნამდვილი მეცნიერული შესწავლა მხოლოდ საბჭოთა პერიოდში დაიწყო. ქართულ საბჭოთა მეცნიერებას არ მიუღია მემკვიდრეობით არცერთი სერიოზული გამოკვლევა, რომელშიც იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი სპეციალური და განსაკუთრებული კვლევის საგნად ყოფილიყოს ქცეული.

1909 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში «Иоаннъ Петрицкiй, грузинскiй неоплатоникъ XI—XII вв.»² ნ. მარი სრულიად სამარ-

¹ ს. დოდაშვილი, მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა (ანუ, სიტყვიერებისა). ციტირებულია ს. ზუციშვილის მიერ შედგენილი „ქართული ლიტერატურის კრიტიკის ისტორიის ქრესტომათიის“ მიხედვით, ტ. I, თბილისი 1954, გვ. 27.

² დაიბეჭდა გამოცემაში „Записки Восточного отделения Русского археологическаго общества“, т. XIX, 1909.

თლიანად წერდა, რომ იოანე პეტრიწი „в древне-грузинской литературе крупное имя: он пользуется славой великого грузинского философа. Но до сих пор неизвестно, на чем собственно основана эта слава“¹.

უნდა ითქვას, რომ ნ. მარის ნაშრომმა დიდად შეუწყო ხელი პეტრიწის შესწავლის საქმეს. ამ ნაშრომმა უდავოდ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა პეტრიწის მეცნიერული შესწავლის საქმეში. იოანე პეტრიწი მართლაც წარმოდგა ნ. მარის ამ ნაშრომის შემდეგ მკითხველის წინაშე როგორც დიდი მოაზროვნე და ფართო ერუდიციის ფილოსოფოსი. მკითხველისათვის ნათელი გახდა, რომ იოანე პეტრიწი „вращается постоянно в мире не только неоплатоников, но и античных поэтов в философов. Гезиод и Гомер снабжают его материалами. Ипократ, Эмпедокл, Парменид часто его авторитеты. Платона, которого особенно величает эпитетам „великий“, „божественный“, цитирует часто. Имя Сократа почти не сходит со страниц памятки, где приводятся извлечения из ряда платонических сочинений.

Цитирует Иоанн обильно и Аристотеля, которого он, однако кое-где критикует, называя его смутным или туманным. Из писаний Аристотеля особенное внимание обращает он на Органон. Знает вообще перипатетиков и схоластов Аристотеля. Конечно пользуется он и различными неоплатониками. Среди них на первом плане у Иоанна философы Плотин, Ямвлих и Порфирий“².

მკითხველისათვის დამაჯერებელია სიტყვები, რომლებითაც ნ. მარის ხსენებული ნაშრომი მთავრდება და რომლებშიც ქართული ფილოსოფიური აზროვნება მსოფლიო აზროვნების გვერდით არის დაყენებული: „Грузины в X и XI веках интересовались в области философии теми же вопросами, какие занимали передовые умы тогдашнего христианского мира как на Востоке, так и на Западе, с тем только отличием от других, напр., от европейцев, что тогда грузины отсылались раньше других на наиболее новые течения философской мысли и работали во всеоружии образцовой для своего времени текстуальной критики непосредственно над греческими подлинниками“³.

¹ Записки Восточного отделения Русского археологического общества, т. XIX, 1909, гл. 53.

² იქვე, გვ. 85.

³ იქვე, გვ. 113.

მაგრამ ნ. მარის გამოკვლევას უფრო ფილოსოფიური და ზოგადი ხასიათი ჰქონდა, ვიდრე სპეციალურად ისტორიულ-ფილოსოფიური. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის ფილოსოფიურ შეხედულებათა კვლევის თვალსაზრისით მარის მიერ დასმული კითხვა გადაუწყვეტელი დარჩა და პეტრიწის მიმართ მკითხველისათვის საბოლოოდ მაინც გაურკვეველი აღმოჩნდა, „*на чем основанно осуждение от церкви*“.

3

ქართული საბჭოთა მეცნიერების პირობებში პეტრიწის ფილოსოფიის შესწავლა მისი „შრომების“ მეცნიერული გამოცემით დაიწყო, რომლის მეორე ტომი 1937 წელს, ხოლო პირველი ტომი 1940 წელს გამოქვეყნდა¹. პირველ ტომში მოთავსებულია პროკლეს *Πτοιχῶν* ანუ *Μεταφυσική*-ს პეტრიწის მიერ შესრულებული ქართული თარგმანი (თავები 1—211). მეორე ტომი თვით პეტრიწის ორიგინალურ ფილოსოფიურ თხზულებას შეიცავს და სამი ნაწილისაგან შედგება: 1. წინასიტყვაობისაგან, 2. პროკლეს თხზულების ცალკეული პარაგრაფებისადმი დართული კომენტარებისაგან, რომლებიც მოცულობით რამდენჯერმე აღემატება თვით პროკლეს თხზულების პარაგრაფებს (თავებს) და 3. ბოლოსიტყვაობისაგან².

გამოცემას დართული აქვს თანამედროვე მეცნიერების დონის შესატყვისი, უაღრესად მნიშვნელოვანი და მკითხველისათვის საჭირო და სასარგებლო აპარატი (საძიებელი, ლექსიკონი და სხვ.). შესავალი წერილის მიხედვით, რომელიც პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულების გამოცემას აქვს დართული (იოანე პეტრიწი, „შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. IX—CXII),

¹ „შრომების“ მთავარი, მეორე ტომი, რომელშიც იოანე პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულება არის მოთავსებული, გამოვიდა პროფ. შ. ნუცუბიძისა და პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციითა და გამოკვლევით.

² პეტრიწის გამომცემლებს ხელთ არ ჰქონდათ უძველესი—XIII ს-ის ხელნაწერი, რომელიც ამჟამად სხვა ხელნაწერთან ერთად საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში ინახება (H 1337). პეტრიწის „შრომების“ გამოცემას XVI—XVII სს-ის ხელნაწერი დაედო საფუძვლად. პროკლეს თხზულების ქართული თარგმანის მნიშვნელობის გასათვალისწინებლად ინტერესს არ არის მოკლებული ინგლისელი მეცნიერის, პროფ. დოდსის განცხადება: პროკლეს თხზულების „ძველი ქართული ჯერსია, გაკეთებული იოანე პეტრიწის მიერ, წარმოადგენს ბერძნულ ტექსტს სულ უკანასკნელი ერთ საუკუნეზე უფრო ადრინდელს, ვიდრე ჩვენი ბერძნული მანუსკრიპტები“. P r o c l u s , The Elements of Theology. A revised text... by D o d s , Oxford, 1933, გვ. XLI (ციტ.—ი. პეტრიწი, „შრომები, ტ. II, 1937, გვ. XXIII).

პეტრიწი არის უდიდესი წარმომადგენელი „ბიზანტიის რენესანსის“ „ქართული გაგრძელებისა“ (გვ. XCI). რენესანსი კი, შესავალი წერილის მიხედვით, წარმოადგენდა ფილოსოფიის უფლებათა აღდგენას, „რაც უპირველეს ყოვლისა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სწორუფლებიანობის აღდგენასაც ნიშნავდა“ (იქვე).

იოანე პეტრიწი, როგორც უდიდესი წარმომადგენელი ქართული ფილოსოფიისა, რომელსაც „წილად ხვდა ბიზანტიური რენესანსის გაგრძელება“ (გვ. XCII), ბიზანტიურ რენესანსზე და კერძოდ იოანე იტალზე უფრო შორს მიდის: „თუ იოანე იტალი თავის „აღსარებაში“ ცდილობს ფილოსოფია თეოლოგიას შეუჯუღოს, იოანე პეტრიწი, პირიქით, ცდილობს ეკლესიის მოძღვრებანი შეუჯუღოს ფილოსოფიის“ (გვ. XCII).

ქართული რენესანსის წარმომადგენელი იოანე პეტრიწი მმართავს „აღგზნებულ წარმართს“ პროკლეს, რომელიც თხზავდა ჰიმნებს მნათობებისა და განსაკუთრებით მზის სადიდებლად. პეტრიწი თვითონაც წარმართულ პოზიციებზე დგება და ქრისტიანობის შეგუებას ახდენს წარმართობასთან. პეტრიწის ფილოსოფიაში „არა მარტო ნაცადია ქრისტიანობასა და წარმართობას შორის წინააღმდეგობის უარყოფა, არამედ ეს გაკეთებულია ქრისტიანობის წარმართობასთან შეგუების გზით, რაც წარმართობის უპირატესობის აღიარებას უდრის“ (გვ. CIII). ამავე დროს „პეტრიწის აღებული აქვს არა ანტიკური წარმართობა, არამედ ქართული, რითაც ის თავისი დამოუკიდებლობის ხაზს აქაც ინარჩუნებს“ (იქვე. ხაზი ავტორებისაა.—შ. ხ.).

საბოლოო დასკვნა, რომელსაც ამ საკითხთან დაკავშირებით შესავალ წერილში ვკითხულობთ, შემდეგია: „ასე მივიდა ქართული გამგრძელებელი ბერძნული წარმართული ფილოსოფიისა წარმართობამდე, მაგრამ არა ბერძნულ და არც აღმოსავლურ, არამედ ქართულ წარმართობამდე“ (გვ. CIV. ხაზი ავტორებისაა.—შ. ხ.).

ანალოგიური შეხედულება იოანე პეტრიწის შესახებ ათი წლის შემდეგ გაიმეორა პროფ. შ. ნუცუბიძემ ვრცელ ნაშრომში „Руставели и Восточный ренессанс“ (1947). „Петрици... более решительно поворачивал к языческому миропредставлению. На место христианского представления о божестве Петрици совершенно определенно ставил языческое представление „единого“ и созидателя“ (გვ. 137).

შეხედულებანი იოანე პეტრიწისა და ძველი ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში მისი როლისა და იმ პოზიციის შესახებ, რომელიც პეტრიწს გაბატონებული იდეოლოგიისა და, კერძოდ, ქრისტიანული რელიგიის მიმართ ეკირა, განოთქმული აქვს აგრეთვე პროფ. კ. კეკელიძეს.

„ქართული მწერლობის ისტორიაში“ ვკითხულობთ: „იოანე პეტრიწი ურყევლად აგრძელებს ქართული ფილოსოფიის წინააღმართის ხაზს: ის ფილოსოფიას ქრისტიანობის სამსახურში აყენებს, მას სურს ქრისტიანობა ან „საღმრთო განცხადება“ ფილოსოფიურად დაასაბუთოს და გაამართლოს, გაამართლოს როგორც შინაარსეულად, იმის აღნიშვნით, რომ „საღმრთო ქეშმარიტებას“ წარმართი ფილოსოფოსებიც ეთანხმებიან და გამოთქვამენ, ისე ღიალექტიკურად, ლოგიკურად“¹.

„ვინც ქრისტიანული დოგმატების ისტორიაში ერკვევა,—განაგრძობს პროფ. კ. კეკელიძე,—ვისაც უნარი აქვს პეტრიწის ენაში გაერკვეს და მის ნაწერებში სწორედ ის ამოიკითხოს, რასაც ავტორი ამბობს, სხვანაირ დასკვნას ვერ გამოიტანს. არავითარ გადახრას ქრისტიანული დოგმატებიდან, არავითარ გადახრას წარმართობისაკენ, იქნება ის ბერძნული თუ ქართული, იმაში ადგილი არ აქვს“².

როგორც ვხედავთ, პროფ. კ. კეკელიძე იოანე პეტრიწს მთლიანად დოგმატიზმის ბანაკში ათავსებს და თავის შეხედულებას საკმაოდ კატეგორიულად გამოხატავს.

ჩვენ არ შევანერებთ მკითხველის ყურადღებას „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ ადრინდელ გამოცემებზე (1923, 1941), სადაც რამდენიმედ განსხვავებული შეხედულებანია გამოთქმული იოანე პეტრიწზე, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ პროფ. კ. კეკელიძის მკვეთრად გამოხატული ტენდენცია—პეტრიწი დოგმატიზმის ბანაკში მოათავსოს და მისი ისტორიული დამსახურებაც ამაში დაინახოს—ნათლად ჩანს „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველ ტომში, რომელიც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა გამოსცა 1954 წელს.

ამგვარად, თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში პეტრიწის ორ უკიდურესად მოპირდაპირე შეფასებას ვხვდებით. ერთი მხრივ, პეტრიწი—წარმართი, რომელიც ქრისტიანობის შეგუებას ახდენს ანტიკურ ფილოსოფიასთან და, მეორე მხრივ, პეტრიწი—

¹ კ. კეკელიძე, ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1951, გვ. 279.

² იქვე, გვ. 279—280.

დოგმატიკოსი, რომელიც „ფილოსოფიას ქრისტიანობის სამსახურში აყენებს“ და რომლის ნაწერებშიც აღდილი არა აქვს „არავითარ გადახრას ქრისტიანობის დოგმატიებიდან“.

საყურადღებოა, რომ უკანასკნელი თვალსაზრისი არსებითად პეტრიწის დოგმატიკურ შეფასებას აგრძელებს, რომლის სათავეებიც შუა საუკუნეებამდე მიდის და ძალიან ახლოა XIII ს-ის ანონიმისა და ტიმოთე გაბაშვილის შეხედულებებთან¹.

ჩვენ ქვევით დავინახავთ, რომ პეტრიწის ფილოსოფიის ამგვარი ინტერპრეტაცია არავითარ შემთხვევაში არ არის სწორი და იგი ამცირებს იმ როლს, რომელიც პეტრიწმა შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში შეასრულა.

¹ პარალელს პროფ. კ. კეკელიძის თვალსაზრისსა და XIII ს-ის ანონიმისა და ტიმოთე გაბაშვილის შეხედულებებს შორის მით უფრო მეტი კატეგორიულობით ვატარებთ, რომ ამგვარი მსგავსება პეტრიწის შეფასების საქმეში სრულიადაც არ მიაჩნია, ასე ვთქვათ, საჩოთიროდ თვით პროფ. კ. კეკელიძეს. 1955 წელს გამოქვეყნებულ „ეტიუდების“ III ტომში პროფ. კ. კეკელიძე წერს: „ნუთუ საშუალო საუკუნეთა ქართველები, ფიზიკური და გამოწვრთნილი დოგმატიკურ საკითხებში, ვერ ერკვეოდნენ იმაში—პეტრიწის შეხედულებანი ქრისტიანული დოგმატიკიდან გადახრას წარმოადგენენ თუ არა?“ (გვ. 154). ამასთან დაკავშირებით მკითხველსა და ძველი ქართული მწერლობის დამსახურებულ მკვლევარს იძულებულნი ვართ მოვავლოთ, რომ გამოჩენილი წინამორბედების შეფასება ძალიან ხშირად წარმოადგენდა იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა გამოვლენის ასპარეზს. პროფ. კ. კეკელიძისათვის ცნობილი უნდა იყოს, რომ პეტრე იბერი, მაგალითად, მისი თავდაპირველი ცხოვრების მიხედვით მონოთეიზტი ყოფილა. XIII ს-ის მაკარი მესხმა კი პეტრეს „ცხოვრებაში“ მონოთეიზტობის ყოველგვარი კვალი წაშალა და იგი მონოთეიზტობის ენერგიულ მტრად და ქალკედონიტობის დამცველად გამოიყვანა. თუ XVIII ს-ის „ფიზიკური და დოგმატიკურ საკითხებში გამოწვრთნილი“ ქართველები (რომლებშიც კ. კეკელიძე ტიმოთე გაბაშვილსა და ანტონ კათალიკოსს გულისხმობს) იოანე პეტრიწს დოგმატიკოსად მიიჩნევენ. სჩანს, ამ თვალსაზრისზე არ იდგნენ პეტრიწის თანამედროვე, არა ნაკლებ „ფიზიკური“ კლერიკალები, რომლებიც პეტრიწს დევნიდნენ. თანამედროვე მეცნიერებას, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, ცოტა მეტი მოეთხოვება, ვიდრე თუნდაც „ფიზიკურ და დოგმატიკურ საკითხებში გამოწვრთნილ“, მაგრამ მაინც „საშუალო საუკუნეების“ ქართველებს-თორემ, თუ ჩვენ იდეოლოგიური საკითხების გადაწყვეტის დროს ტიმოთე გაბაშვილის „ავტორიტეტს“ არ გავცილდით, იძულებულნი ვიქნებით „ვეფხისტყაოსანშიც“ „ლექსნი ბოროტნი“ და „სიწმინდისა წილ ბოროტი ბილწება“ დავინახოთ!

საქართველოს სოციალურ-ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული მდგომარეობა XI -XII სს-ში

1

საქართველო იოანე პეტრიწის დროს ფეოდალურ მონარქიას წარმოადგენდა. ორი საუკუნე (XI—XII სს.), როდესაც ფეოდალურ-მა საქართველომ თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს მიაღწია, ეკონომიურა, პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობით ხასიათდებოდა და მნიშვნელოვანი იდეოლოგიური დუღილის ეპოქა იყო. პროგრესული პოლიტიკური მოძრაობა, რომელიც ბაგრატ III-ის მეფობით დაიწყო და მონღოლთა შენოსევანდე გრძელდებოდა, მიმართული იყო ქვეყნის გაერთიანებისა და უცხო დამპყრობთაგან განთავისუფლებისაკენ. მძიმე ბრძოლების შედეგად, რომელთა წარმოება ერთმეფობისათვის მებრძოლ მეფეებს გარეგანი და შინაური (ფეოდალური პარტიკულიარიზმისაკენ მიდრეკილი დიდგვარიანი ფეოდალების) ბრძოლის წინააღმდეგ უხდებოდათ, ქვეყნის პროგრესული ძალების გამარჯვებით დამთავრდა და საქართველო წინა აზიის უძლიერეს სახელმწიფოდ გადაიქცა.

დღეს უკვე საეჭვო აღარ არის, რომ საქართველოს გაერთიანებისა და განთავისუფლების ძირითადი მიზეზი მისი შინაგანი, უპირველესად ყოვლისა, ეკონომიური განვითარება იყო და რომ გარეგანი ფაქტორი, კერძოდ, არაბთა ხალიფატის დასუსტება და გარეპოლიტიკური ვითარება, მეორე ხარისხოვან როლს ასრულებდა.

როგორც აკად. ივ. ჯავახიშვილს აქვს გამორკვეული, ამდროინდელ საქართველოში უაღრესად მნიშვნელოვანი გარდატეხა ქვეყნის საწარმოო ძალების, კერძოდ გუთნის, განვითარების საქმეში მომხდარა.

აკად. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, რომელიც ამ საკითხს სპეციალურად იკვლევდა, XII ს-ში „სახნავი იარაღის ისეთ გაუმ-

ჯობებს“ უნდა ჰქონოდა ადგილი, „რომელიც ამ იარაღის უკანასკნელ საფეხურს წარმოადგენდა“¹. ხოლო მისი უფრო კონკრეტული დასკვნით, გუთანს ამ დროს „სამეურნეო ცხოვრებასა“ და „სახნავე იარაღის აგებულებაში“ „რალაც თვალსაჩინო გაუმჯობესება უნდა შეეტანა“². ამ „თვალსაჩინო გაუმჯობესებას“, ცხადია, თვალსაჩინოდ უნდა გაეზარდა შრომის ნაყოფიერება და, მაშასადამე, აემალლებინა ფეოდალური ქვეყნის ეკონომიური მდგომარეობა. ეკონომიკის საფუძველს ფეოდალურ ქვეყანაში მიწათმოქმედება და სოფლის მეურნეობა შეადგენდა და ეკონომიური წარმატება აქ უპირველეს ყოვლისა სასოფლო-სამეურნეო იარაღების გაუმჯობესებისაგან იყო დამოკიდებული.

უკანასკნელი დროის გამოკვლევების მიხედვით, რომლებიც რუსთაველის იუბილესთან დაკავშირებით იქნა გამოქვეყნებული, სოფლის მეურნეობა რუსთაველის დროს მაღალ საფეხურზე იდგა და, ყოველ შემთხვევაში, მანამდე არსებულ დონესთან შედარებით მნიშვნელოვნად იყო წინ წასული.

ქვეყნის სამეურნეო ცხოვრებაში მემინდვრეობას (თავთავიანი კულტურების წარმოებას) განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა. დადასტურებულია, რომ თავთავიანი კულტურების ყველა ჯიში იყო ცნობილი მაშინდელ საქართველოში.

ქვეყნის სამეურნეო ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მებოსტნეობა და მებალეობა.

განვითარებული იყო მესაქონლეობა, რასაც საქართველოში ხანგრძლივი ისტორია აქვს. საქართველოში იყო წარმოშობილი ცხვრისა და სხვა საქონლის განსაკუთრებული ჯიშები, რომლებიც ადგილობრივ პირობებთან იყვნენ შეგუებულნი და ამიტომ შემოსავლიანობის ზრდას უწყობდნენ ხელს. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ სოფლის მეურნეობის ცალკეულ დარგებთან ერთად მესაქონლეობის პრაქტიკა საგარეო ვაჭრობის საგანსაც წარმოადგენდა, ცხადი გახდება, რომ მესაქონლეობის ხვედრითი წონა ქვეყნის მეურნეობაში დიდი და მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო.

განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა ფეოდალურ საქართველოში მევენახეობას. საქართველო ძველადვე მევენახეობის სამშობლოდ და ღვინის ინტენსიური წარმოების ქვეყნად ითვლებოდა. ხსენებულ

¹ ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიური ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1930, გვ. 191.

² იქვე, გვ. 192.

ეპოქაში კი მევენახეობამ კიდევ უფრო დიდი ადგილი დაიკავა ქვეყნის სამეურნეო ცხოვრებაში.

სოფლის მეურნეობის განვითარების მიზნით მნიშვნელოვანი საირიგაციო ღონისძიებანი იყო ჩატარებული. საბჭოთა მეცნიერების მიერ შესწავლილია და გამოკვლეული რიგი არხებისა და წყალსადენებისა, რომლებსაც დიდი სამეურნეო მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა.

ცნობილია, რომ სამგორის არხი დაახლოებით 20 კილომეტრის სიგრძისა იყო და მნიშვნელოვან ფართობს რწყავდა. XII ს-ში გაყვანილი ალაზნის არხი, რომლის სიგრძე 119 კილომეტრს უდრის, 53 000 ჰექტარ მიწას რწყავდა¹. ხსენებული არხი სამეურნეო მიზნებისათვის გამოსადეგად აქცევდა კახეთის ტერიტორიის მნიშვნელოვან ნაწილს, სადაც უმთავრესად მევენახეობა-მებაღეობა იყო განვითარებული.

თამარის მწიგნობართ-უხუცესის (პირველი მინისტრის) მიერ 1202 წელს გაყვანილი წყალსადენი, რომელიც შიო-მღვიმის მონასტერს დღე-ღამეში 243 000 ლიტრ წყალს აწვდიდა², ყურადღებას იპყრობს არა მხოლოდ იმით, რომ ტოპოგრაფიული თვალსაზრისით უაღრესად მძიმე პირობებში იყო აგებული, არამედ იმითაც, რომ მას, გარდა უშუალო სამომხმარებლო მნიშვნელობისა, დიდი სამეურნეო მნიშვნელობაც უნდა ჰქონოდა. ჩვენამდე მოღწეული დოკუმენტებითა და წყალსადენის არქეოლოგიური გათხრებით დასტურდება, რომ მაშინდელ საქართველოში წყალსადენის გაყვანისა და მისი ექსპლოატაციის სპეციალისტები არსებობდნენ. ხოლო ის დიდი რაოდენობა წყლისა, რომელსაც მონასტერი ამ წყალსადენის მეშვეობით ღებულობდა, ცხადსა ხდის, რომ ეს წყალი მონასტრის მჭირი მიწების სარწყავად და, მაშასადამე, სამეურნეო მიზნებითაც უნდა ყოფილიყო გამოყენებული.

XII ს-ის საქართველოში მრავალი მიზეზი არსებობდა ვაჭრობის ინტენსიური განვითარებისათვის. შრომის ნაყოფიერების ზრდა სოფლის მეურნეობასა და მესაქონლეობის დარგში არ იყო ერთადერთი მიზეზი ვაჭრობის ზრდისა. ამდროინდელ საქართველოში იზრდება ხელოსნური წარმოება, რაც თავის მხრივ ქალაქთა რიცხვისა და მნიშვნელობის ზრდასთან იყო დაკავშირებული. შეიძლება ითქვას, რომ ამდროინდელ საქართველოში შუა საუკუნე-

¹ შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა, პროფ. ივ. ჯავახიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1938, გვ. 221.

² იქვე, გვ. 225.

ებში ცნობილი ხელოსნობის ყველა ძირითადი დარგი იყო წარმოდგენილი.

ქალაქის ეკონომიკაში ხელმძღვანელ როლს, ე. წ. „დიდ-ვაქარნი“ ასრულებდნენ. ეს შეადგენდა საკუთრივ მოქალაქეთა მალალ ფენას. საყურადღებოა, რომ ამდროინდელ საქართველოში სავაჭრო-საყრდნითო ამხანაგობები, ე. წ. „ურტალები“ არსებობდა, რომლის მმართველი წრეების ხედრითი წონა ქვეყნის სამეურნეო ცხოვრებაში ძალიან დიდი იყო. ქართული და უცხო საისტორიო ცნობებით დასტურდება, რომ ამ დროს დიდ-ვაქარების ფეოდალურად გადაქცევის ფაქტები საკმაოდ გავრცელებულ მოვლენას წარმოადგენდა; ვაქარების დიდი როლი ქვეყნის ეკონომიურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში ყოველივე ექვს გარეშეა¹.

ცნობილია ქალაქები, რომლებმაც მაშინდელ საქართველოში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვეს ხელოსნური წარმოებისა და სავაჭრო ურთიერთობათა განვითარების მხრივ. თბილისი, ქუთაისი, დმანისი, სამშვილდე, ფოთი, ცხუმი, ახალქალაქი, ახალციხე, გორი და სხვ. მნიშვნელოვან სავაჭრო გზებზე მდებარეობდნენ და ინტენსიურ ვაჭრობას ეწეოდნენ.

ხელოსნური წარმოებისა და ვაჭრობის განვითარება იწვევდა გზებისა და ხიდების მშენებლობის გაძლიერებას, რასაც ადგილი ჰქონდა განსაკუთრებით დავით IV-ისა და თამარის მეფობაში. საბჭოთა მეცნიერების მიერ შესწავლილი და გამოკვლეულია ტექნიკური თვალსაზრისით შესანიშნავად აგებული ბესლეთის ხიდი (სოხუმის მახლობლად), რომელიც XIII ს-ს ეკუთვნის; ცნობილია გზა თრიალეთზე, რომელიც ცენტრალურ საქართველოს მესხეთთან, ამ საქართველოს „ბედელთან“, აკავშირებდა.

საისტორიო წყაროების მიხედვით, დავით აღმაშენებელმა ააშენა „ჭიდნი მდინარეთა სასტიკთა ზედა“, „გზანი საწყინოდ სავალნი ქუაფენილ ყუნა“², ხოლო, არაბული (იბნ ალჯაუზის) ცნობით, გზის პირას მრავალი ქარვასლა და თავშესაფარი ააგო და ამით ვაჭართა მიმოსვლა მნიშვნელოვნად შეამსუბუქა და გააძლიერა³. ქარვასლებისა და ე. წ. ფუნდუკების (სასტუმროების) მშენებლობა საქართველოში არც შემდეგში შესუსტებულა. ამგვარი

¹ შ. მესხია. საქართველოს ქალაქების სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, „მომოხილველი“, ტ. II, 1951.

² ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1948, გვ. 218.

³ იქვე.

ლონისძიებანი მიმართული იყო არა მხოლოდ საშინაო, არამედ საგარეო ვაჭრობის გაძლიერებისაკენ, რაც შესაძლებელი გახდა შესაფერისი გარეპოლიტიკური სიტუაციის შექმნითაც.

როგორც ქართული, აგრეთვე უცხო ისტორიული ცნობებით, მაშინდელ ქართველ ვაჭრებს ფართო სავაჭრო ურთიერთობა ჰქონდათ გაშლილი. ქართული მონეტები აღმოჩენილია ბალტიისპირეთშიც კი. ქართველ ვაჭართა ურთიერთობა დადასტურებულია რუსეთთან და ეგვიპტესთან. ცნობილია, რომ საქართველოში ამ დროს მატყლი ალექსანდრიიდან შემოჰქონდათ. ხოლო საქართველოდან ექსპორტის საგანს ბამბა, მატყლი, აბრეშუმი, ტანისამოსი, ხალიჩები, ქურქები, სინდიყი, ცხენები, ჯორები, ოქროქსოვილები და ნავთი შეადგენდა.

საქართველოს გაერთიანებამ და განთავისუფლებამ, შრომის ნაყოფიერების ზრდამ და ეკონომიურმა წინსვლამ, სავაჭრო ურთიერთობათა გაფართოებამ მნიშვნელოვნად გაზარდა საქართველოს სახელმწიფო ფინანსები და სახელმწიფოს შემოსავალი.

ცნობილი სპარსელი მოგზაურის მიხედვით, რომელიც XII—XIV სს-ში ცხოვრობდა, ქართველი მეფეების სახელმწიფო შემოსავალი, ვასალური ქვეყნების გამოკლებით, „500 თუმანს უდრიდა“¹. პროფ. ბარტოლდის გაანგარიშებით მაშინდელი მონღოლური 500 თუმანი 3 750 000 ოქროს მანეთს, ანუ 10 000 000 ფრანკს შეადგენს². იმავე პროფ. ბარტოლდის მიხედვით, „ინგლისის ყოველწლიური შემოსავალი 1300 წ. 4 000 000 ფრანკზე ცოტა მეტი იყო, ხოლო საფრანგეთისა 1311 წელს—3 000 000“.

ისტორიული ცნობებით და თანამედროვე გაანგარიშებით—მცირე აზიის შემოსავალი XII ს-ში 2 475 000 მან. აღწევდა, ხოლო არაბული ერაყის შემოსავალი 2 250 000 მანეთს.

ქართული ფეოდალური მონარქიის შიგნით ხსენებულ ეპოქაში ადგილი ჰქონდა გარკვეულ სოციალურ დიფერენციაციას.

საზოგადოების უმაღლეს ფენას ფეოდალთა კლასი, აზნაურები წარმოადგენდნენ. მაგრამ ეს კლასი მნიშვნელოვნად იყო თავის შიგნით გათიშული და იმ ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული აღმავლობის პირობებში, რომელსაც ადგილი XI—XII სს-ის საქართველოში ჰქონდა, ამ კლასის სხვადასხვა წარმომადგენლების როლი მნიშვნელოვნად იყო განსხვავებული.

¹ ჰამდალაჰ ყაზვინი, გულთა სიამე, კარი 6.

² Проф. Бартольд, Персидская надпись на стене иранской мечети Мануше, СПб, 1911, გვ. 22—23.

ფეოდალთა კლასის იმ ნაწილის მდგომარეობა საზოგადოებაში, რომელიც ე. წ. გვაროვნულ არისტოკრატიას შეადგენდა, ძველი ფეოდალური საზოგადოების, ფეოდალურად დაშლილი საზოგადოების სპეციფიკით იყო განსაზღვრული. ფეოდალთა კლასის ამ ფენას თავისი პრივილეგიები მემკვიდრეობით ჰქონდა მიღებული და თვითეული მათგანი თავის საფეოდალოში სრულ და დამოუკიდებელ ბატონ-პატრონად თვლიდა თავს. საქართველოს გაერთიანებისათვის ბრძოლაში იგი თავისი ინტერესების შეკვეცასა და შეზღუდვას ხედავდა და ამის გამო მეფეების ღონისძიებასა და ბრძოლას ენერგიულ წინააღმდეგობას უწევდა.

გვაროვნული არისტოკრატიის ტიპობრივი წარმომადგენლები არიან კლდეკარის ძლიერი მმართველები, რომლებიც მთელი რიგი წლების მანძილზე ერთმეფობისათვის მებრძოლ მეფეებს ოპოზიციას უდგენენ და ხშირად მათ მძიმე და გამოუვალ მდგომარეობაში აგდებდნენ. ცნობილია, მაგალითად, რომ დავით აღმაშენებელმა ლიპარიტი „კუთლად შეიპყრა, ორ წელ პყრობილ ყო და საბერძნეთს გაგზავნა“¹. ამით მან ეს ძლიერი მოწინააღმდეგე დიდი ხნით მოიშორა და დანარჩენი ფეოდალები საკუთარი გავლენის ქვეშ მოაქცია. მაგრამ უფრო ადრე, ბაგრატ IV-ის დროს ლიპარიტ ერისთავმა მეფე საქართველოდან გააძევა და იძულებულ ჰყო იგი საბერძნეთს წასულიყო².

ფეოდალური კლასის მეორე ნაწილს ე. წ. მსახურეული აზნაურები, ანდა ერისთავები წარმოადგენდნენ. მათ თავისი პრივილეგიები ერთმეფობისათვის მებრძოლი მეფეებისაგან ჰქონდათ მიღებული და, ცხადია, მეფის პოლიტიკის ენერგიული დამცველები იყვნენ. ფეოდალთა ეს ფენა მეფის მტკიცე დასაყრდენს წარმოადგენდა საქართველოს გაერთიანებისა და განთავისუფლებისაკენ მიმართულ პოლიტიკასა და საგვარეულო არისტოკრატიის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

მეორე მნიშვნელოვან სოციალურ ფენას ვაჰრები წარმოადგენდნენ. XI—XIII სს-ის საქართველოში მრავალი ვაჰარია ცნობილი, რომლებიც სახელმწიფო საქმეების მართვაშიც ღებულობდნენ მონაწილეობას და დიდ წარმატებასაც აღწევდნენ. ცნობილია, მაგალითად, ვაჰრები, რომლებმაც ქალაქის მესაკუთრის მდგომარეობას მიაღწიეს, და მსხვილი ფეოდალების მდგომარეობამდე აღწევდნენ.

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1948, გვ. 196.

² იქვე, გვ. 146.

იმდროინდელ საქართველოში, როგორც აღენიშნეთ, არსებობდა ე. წ. ურტალები,—საეპრო-საკრედიტო ამხანაგობები. ურტალები მრავალ ვაქარს აერთიანებდა და მხოლოდ მოძრავი ქონებით კი არა, არამედ მანულებითაც ვაქრობდა. ურტალი აწარმოებდა აგრეთვე მსხვილ საკრედიტო ოპერაციებს¹: ხშირად დიდი რაოდენობით გასცემდა სესხს და ვალის გადაუხდელობის შემთხვევაში მევალის მამული ურტალს რჩებოდა. ეს გარემოება მამულის მოძრაობას აჩქარებდა და თუ, ერთი მხრივ, ფეოდალთა კლასის გალარიბებას, მეორე მხრივ, ვაქართა კლასის გამდიდრებასა და აღზევებას იწვევდა. ეს იყო მაშინდელ საქართველოში საკმაოდ მნიშვნელოვანი პროცესი მოქალაქეთა (ვაქართა) ფენის ფეოდალურად გადაქცევისა.

ხსენებული ეპოქის ვაქრები საქართველოში—ზანქან ზორაბაბელი და ყუთლუ არსლანი—ფეოდალურ არისტოკრატიასთან ძალიან ახლო იდგნენ; ყუთლუ არსლანი სახელმწიფოში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა.

„ვეფხისტყაოსნის“ უსენი, რომელიც ვაქართა წრეს ეკუთვნოდა, საცესებით რეალური სახეა XII ს-ის საქართველოსათვის, და ის მეგობრული ურთიერთობა, რომელიც უსენსა და მეფეს შორის არსებობს—„უსენ, არიფი მეფისა, მეფეცა მისი მდომელი“ (სტროფი 1165,2)—ასახავდა იმ ურთიერთობას, რომელსაც ვაქრებმა და განსაკუთრებით ვაქართა უმაღლესმა ფენამ ე. წ. „დიდ-ვაქრებმა“ ნაშინდელ საქართველოში მიაღწიეს.

გარკვეულ სოციალურ ჯგუფს ე. წ. მსახურნი წარმოადგენდნენ, რომლებიც მრავლად იმყოფებოდნენ როგორც მეფისა და ფეოდალთა კარზე, აგრეთვე სახელმწიფო აპარატში. დაბოლოს ყველაზე მრავალრიცხოვან კლასს, რომელიც მატერიალურ დოვლათს აწარმოებდა და ამგვარად ფეოდალური საზოგადოების საფუძველსა ქმნიდა, გლეხობა შეადგენდა. გლეხობა ხალხის უდიდეს ნაწილს წარმოადგენდა. მისი ინტერესები არსებითად ხალხის ინტერესები იყო. მისი მისწრაფებანი ძირითადად ხალხურ ზეპირ შემოქმედებაში იყო ასახული და ნაწილობრივ იგი გარკვეულ გამოძახილს პროგრესულ იდეოლოგიაში პოულობდა.

¹ ზ. მესხია, საქართველოს ქალაქების სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, „მომომხილველი“, ტ. II, 1951, გვ. 96.

გლახებისა და ფეოდალების ურთიერთობა პატრონჟმურ ურთიერთობას წარმოადგენდა. სუზერენს თავისი ვასალები, ხოლო ვასალებს კვლავ თავისი ვასალები ჰყავდა. ფეოდალური საზოგადოება ჯერ ბატონჟმურ ურთიერთობამდე მისული არ იყო, მაგრამ გლახთა მიწაზე მიმაგრების პროცესი უკვე იწყებოდა, რაც კლასობრივი წინააღმდეგობის გამწვავებას იწვევდა.

ფეოდალური ურთიერთობა XI—XII სს-ის საქართველოში „სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა და სულ უფრო და უფრო მეტ ხალხს აბამდა თავის უღელში. სახელმწიფოც ხელს უწყობდა ფეოდალიზმის, თავისი საზოგადოებრივი დასაყრდენის, განმტკიცებას“¹.

2

მძლავრი პოლიტიკური მოძრაობა, რომელსაც ადგილი XI—XII სს-ის საქართველოში ჰქონდა, ქვეყნის გაერთიანებისა და უცხოელი დამპყრობლებისაგან განთავისუფლებისაკენ იყო მიმართული. ეს პოლიტიკური მოძრაობა მოცემულ ისტორიულ პირობებში პროგრესულ ხასიათს ატარებდა.

საქართველოს განთავისუფლებასა და გაერთიანებას სათავეში მეფეები უდგნენ. ბაგრატ III-დან დაწყებული ეს პროცესი გრძელდებოდა დავით IV-მდე, რომელმაც 1123 წელს თბილისი გაათავისუფლა, საქართველოს შემოუერთა და ამგვარად საქართველოს გაერთიანება და განთავისუფლება მთლიანად დაასრულა. საყურადღებოა, რომ საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების ინიციატივა გამოძახილს საზოგადოების გარკვეულ ნაწილში პოულობდა და მხოლოდ ერთ-მმართველობისა და ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნისათვის მებრძოლი მეფეებისაგან არ მოდიოდა. ცნობილია, რომ ამ პოლიტიკური მოძრაობის დასაწყისში უდიდესი როლი ამ მხრივ მმართველი მოწინავე წრის „საუკეთესო წარმომადგენელმა“² იოანე მარუშის ძემ ითამაშა. მან მთელი თავისი მოქმედება საქართველოს გაერთიანებისაკენ წარმართა და ბაგრატ III-ის გამეფებას აქტიურად მხარი იმიტომ დაუჭირა, რომ ქვეყნის უმნიშვნელოვანეს პოლიტიკურ ამოცანას საძირკველი ჩაჰყოლა.

¹ ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, თბილისი, 1946, გვ. 212.

² ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1949, გვ. 121.

ამ რთული, მნიშვნელოვანი და პროგრესული პოლიტიკის განხორციელების დროს ბრძოლა წარმოებდა არა მხოლოდ გარეგანი, არამედ შინაური მტრების წინააღმდეგაც. არაბებისა, თურქებისა და „ერთმორწმუნე“ ბიზანტიელების პარალელურად ამ პოლიტიკური მოძრაობის წინააღმდეგ გეაროვნული არისტოკრატია, ფეოდალთა უმაღლესი ფენა იყო ამხედრებული.

ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ ბაგრატ III-ის დროს საქართველოს სამეფოში გეაროვნული ფეოდალები ერისთავებით, ანუ საზეფო მოხელეებით იქნა შეცვლილი, რომლებიც, რაკი თავისი თანამდებობა და საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი მდგომარეობა მეფისაგან მიიღეს, ამიტომ მეფის ხელისუფლების მტკიცე დამცველები უნდა ყოფილიყვნენ.

საყურადღებოა, რომ ტფილისის საამირო ფეოდალური საზოგადოების შინაგანი განვითარების კანონზომიერებას დაემორჩილა და იგი ამდროინდელ საქართველოში გარეგან ძალად, ანდა გარეგანი ძალის დასაყრდენად კი აღარ გვევლინება, არამედ ერთ-ერთ ფეოდალურ ერთეულად საქართველოს შიგნით არსებულ ფეოდალურ სამთავროთა ერთობლიობაში¹.

მეფე მოწინააღმდეგე ფეოდალებთან ბრძოლის დროს ფეოდალთა წრეების შიგნით მომხრეებს და თანამგრძნობებსაც პოულობდა. ამისა მაგალითები მრავლად მოიპოვება XI—XII სს-ის საქართველოში.

ენაშენელოვან ძალას რომელსაც ერთმპყრობელური სახელმწიფოს შექმნისათვის მებრძოლი მეფეები ემყარებოდნენ, ქალაქის მოსახლეობა, ვაჭართა და ხელოსანთა წრეები, წარმოადგენდნენ. ერთიანი ძლიერი სახელმწიფოს შექმნა ვაჭრობისა და ხელოსნობის განვითარების მნიშვნელოვან პირობას წარმოადგენდა, ხოლო ვაჭრობისა და ხელოსნობის განვითარება სახელმწიფო შემოსავლის გაზრდის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა იყო. შემთხვევითი არაა, რა თქმა უნდა, რომ დაეით IV-მ გზათა მშენებლობას განსაკუთრებული ყურადღება მიაპყრო და შორეულ სავაჭრო გზებზე სპეციალური სასტუმროები და დასასვენებელი პუნქტები ააგო.

ფაქტობრივად არის დადასტურებული, რომ XII ს-ში ერთ-ერთი შემთხვევის დროს, როდესაც საქართველოსთან ტფილისის შემოერთების საკითხი კონკრეტულად დადგა, სამხედრო-ფეოდალური წრეების უმაღლესი ფენა, რომელიც ისნის ციხე-სიმაგრეში

¹ ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1952, გვ. 404—405.

იმყოფებოდა, საქართველოსთან ქალაქის შეერთებას ძლიერ წინააღმდეგობას უწევდა, ხოლო ქალაქის მცხოვრებთა წარმომადგენლებმა ქალაქი ორჯერ გადასცეს ქართველთა მეფეს.

XI—XII სს-ის საქართველოში მნიშვნელოვნად შეიცვალა ურთიერთდამოკიდებულება საერო და საეკლესიო ხელისუფლების წარმომადგენელთა შორის. შეიძლება ითქვას, რომ ეკლესიის სულიერი დიქტატურა მნიშვნელოვნად შესუსტდა, ხოლო ამას საერო აზროვნებისა და საერო კულტურის გაძლიერება მოჰყვა. საქართველო ამ დროს მნიშვნელოვნად განსხვავდება X ს-ის საქართველოსაგან, როდესაც საეკლესიო წრეები ერისმთავრებისაგან თავს სავესებით დამოუკიდებლად გრძნობდნენ და მათ თითქმის არაერთარ ანგარიშს არ უწევდნენ.

„დავით აღმაშენებელს, — წერს აკად. ივ. ჯავახიშვილი, — ისიც კარგად ესმოდა, რომ მაინც მთავარ უბედურებას ის შეადგენდა, რომ დიდგვარიან აზნაურებს ზურგს ისეთი ძლიერი ორგანიზაცია უმაგრებდა, როგორც მაშინ ეკლესია იყო, რომლის მესვეურნი და მაღალი ხელისუფალნი, ეპისკოპოსებიც, ყველანი დიდგვარიან აზნაურთა წრის შვილნი და წარმომადგენლები იყვნენ“¹.

ამიტომ გასაგებია, რომ დავით აღმაშენებლის შინაური პოლიტიკის ერთ-ერთ ძირითად მომენტს საეკლესიო ხელისუფლების შესუსტება და საეკლესიო ხელისუფლების საკუთარი გავლენის ქვეშ მოქცევა შეადგენდა: ჯერ კიდევ XI ს-ის შუა ხანებში გიორგი ათონელმა ეკლესიის წყობილების ისეთი პრინციპი წამოაყენა, რომლის მიხედვითაც გვაროვნულ წარმოშობასა და წოდებრიობას ადგილი უნდა დაეთმო პირადი ღირსებისა და უპირატესობისათვის. ცოტა გვიან დავითმა ეს პრინციპი თავისი პოლიტიკური მიზნებისათვის გამოიყენა და თანმიმდევრულად განაზოგოცინა კიდევც.

თავისი მიზნის მისაღწევად — მოეხდინათ სახელმწიფოებრივი ხელისუფლების ცენტრალიზაცია და განემტკიცებინათ სამეფო ერთმმართველობა — ქართველი მეფეები მიწართავდნენ ბრძოლის როგორც პოლიტიკურ, აგრეთვე იდეოლოგიურ ფორმებს. ქართველი მეფეები საკუთარი უფლებების განმტკიცებას ახორციელებდნენ მახილითა და ოქროთი და ემყარებოდნენ არა მხოლოდ საკუთარს, არამედ უცხო ძალებსაც. ისინი აგრეთვე იდეოლოგიურ საშუალებებსაც იყენებდნენ. ერთ-ერთ ასეთ საშუალებას წარმოადგენდა იმ დროს ფართოდ გავრცელებული თეორია მეფის ხელისუფლების ღვთაებრივი

¹ ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ისტორია, XI—XV სს, თბილისი, 1949, გვ. 43.

წარმოშობის შესახებ, რომლის პროპაგანდაც რელიგიურ ფორმებში ხდებოდა.

ბრძოლა საქართველოს გაერთიანებისა და ერთმმართველობის დამყარებისათვის ემთხვევა, როგორც ითქვა, საქართველოს გათავისუფლებას უცხოელ დამპყრობთაგან. ეს კიდევ უფრო ართულებდა პოლიტიკურ მიზნებს, რომლებიც იდგა ამ დროის საქართველოში პროგრესული პოლიტიკური მოძრაობის სათავეში მდგომი წრეების წინაშე, და აფართოებდა, კერძოდ, მეფეთა ფუნქციებს, უფლებებსა და ვალდებულებებს.

ფეოდალური კლასის უმაღლესი ფენის წარმომადგენლები ყოველგვარ საშუალებას მიმართავდნენ, რათა წინ აღდგომოდნენ მეფეების ღონისძიებას, რომელიც ფეოდალთა ხელისუფლების შექვეცისაკენ იყო მიმართული. მდიდარი და უფრო ძლიერი გვაროვნული არისტოკრატია ვერ ურიგდებოდა ხელმძღვანელი მდგომარეობის დაკარგვას სახელმწიფოში და ახალი ადამიანების, მეფეთა რწმუნებულების, წინ წამოწევას.

ეს სოციალური ბრძოლები და წინააღმდეგობანი, ცხადია, ხალხის მასების ჩარევის გარეშე არ დარჩა: «ფეოდალური ურთიერთობა აქ (საქართველოში.—შ. ზ.) სულ უფრო იზრდებოდა და სულ უფრო და უფრო მეტ ხალხს აბამდა თავის უღელში. სახელმწიფოც ხელს უწყობდა ფეოდალიზმის, თავისი საზოგადოებრივი დასაყრდენის, განმტკიცებას.

ფეოდალური ურთიერთობის ზრდა იწვევდა ხალხის ბრძოლას ფეოდალების წინააღმდეგ, თავისი ფეოდალური ვალდებულებების გადიდების წინააღმდეგ. ამ ბრძოლის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო დიდი აჯანყება აღმოსავლეთ საქართველოს მთებში თამარის მეფობის უკანასკნელ წლებში.

აქაური მთიელები, ფხოველები (დღევანდელი ფშავ-ხევსურების წინაპრები) და დიდოელები გადასდგომიან საქართველოს მთავრობას და სრული ურჩობა გამოუცხადებიათ. აჯანყება ისე გაფართოებულა, რომ თამარი იძულებული გამხდარა მთაში დიდი ჯარები გაეგზავნა ამირ სპასალარის ათაბაგის ივანე მხარგრძელის მეთაურობით, ივანე ათაბაგმა სამი თვე მოანდომა მეამბოხეებთან ბრძოლას და დიდი სისასტიკით ჩააქრო იგი¹.

¹ ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, თბილისი, 1946, გვ. 212—213.

XI—XII სს-ის ეკონომიურსა და პოლიტიკურ აღმავლობას. კულტურული აღმავლობა მოჰყვა.

არქიტექტურამ ხსენებულ პერიოდში მონუმენტური ხასიათი მიიღო. ბაგრატიის ტაძარი (1002 წ.), სვეტიცხოველი (1029 წ.) და ალავერდის კათედრალი საქართველოში გავრცელებული გუმბათოვანი ტიპის ნაგებობებს წარმოადგენენ და გამოირჩევიან თავისი დიდი ზომითა და შინაგანი სივრცის სიფართოვით.

ამ პერიოდს ეკუთვნიან ქართული არქიტექტურის პირველი ჩვენამდე მოღწეული საერო და ნახევრად საერო ნაგებობანი. მათ შორის აღსანიშნავია იყალთოს აკადემიისა და გელათის აკადემიის ნანგრევები, განსაკუთრებით სასახლე გეგუთში. ქართული საერო არქიტექტურის ეს, სპეციალისტების სიტყვით, „შესანიშნავი (выдающийся) ნაწარმოები“¹ აგებული იყო გიორგი III-ის მიერ 1156 წლის ახლო ხანებში. მისი გუმბათის სიმაღლე 20 მეტრს, ხოლო დიამეტრი 14 მეტრს უდრიდა. ცენტრალურ ნაწილში მოიცავდა დიდი ზომის სათავსოს, რომელსაც საპარადო დანიშნულება ჰქონდა.

პროფ. გ. ჩუბინაშვილის სიტყვებით: „... ჩვენმა ძველმა ხუროთმოძღვრებმა დაამტკიცეს, რომ ისინი მაღლა იდგნენ როგორც საეკლესიო, ისე საერო ხუროთმოძღვრებაში“²—ყველაზე მეტად და უკეთ სწორედ XI—XII სს-ის ქართული არქიტექტურის განვითარებას გამოხატავს.

ამავე ეპოქისა (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ატენის მოხატულობას) თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ძეგლი ქართული მონუმენტური (კედლის) მხატვრობისა, რომელიც არა მხოლოდ ქრისტიანული სიუჟეტებისადმი არის მიძღვნილი, არამედ საერო პირთა, კერძოდ მეფეების, პორტრეტულ გამოხატულებასაც წარმოადგენს.

ამ დროს წარმოიშვა აგრეთვე ქართული საერო მინიატურა, რომელსაც „წარავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს“ და, პროფ. შ. ამირანაშვილის სიტყვით, „თითქმის საერო მწერლობასთან ერთად როულად“³ არის აღმოცენებული.

¹ III. Амиранашвили, История грузинского искусства, Москва, 1950, გვ. 178.

² გ. ჩუბინაშვილი, საქართველოს საერო ხუროთმოძღვრების რამდენიმე ნიმუში, ტფილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. II, 1923, გვ. 126.

³ III. Амиранашвили, История грузинского искусства, Москва, 1950, გვ. 208.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს „ყველაზე ადრინდელი ცნობილთა შორის და ფრიად მნიშვნელოვანი მხატვრული და ისტორიული თვალსაზრისით“ ხელნაწერი № 65, რომელიც ორიგინალურ, მდიდრად ილუსტრირებულ ასტრონომიულ-ასტროლოგიურ ტრაქტატს წარმოადგენს და ზუსტად არის დათარიღებული 1188 წლით¹. ეს ხელნაწერი ყველაზე უფრო ძველია ანალოგიურ არაბულ და ირანულ ხელნაწერთა შორის და გამოირჩევა თავისი „შესრულების ტექნიკის ვირტუოზულობით“².

ამავე ხანას ეკუთვნის ქართული ქედური ხელოვნების მნიშვნელოვანი ნიმუშები. მართალია, თავისი ხასიათით ფეოდალური ხანის ქართული კულტურის ეს დარგი განუყრელად იყო დაკავშირებული საეკლესიო მოძღვრებასთან და მის საგანს ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით წმინდანებად აღიარებული პირები და მათი ცხოვრების ეპიზოდები წარმოადგენდნენ (ღვთისმშობლის ხატები, სხვადასხვა ჯგუფები, რაზედაც გამოიხატებოდა ქრისტეს ცხოვრების ცალკეული ეპიზოდები და ბოლოს მისი ჯვარცმა), მაგრამ კულტურის ამ დარგშიც ჰქონდა ადგილი აზროვნების ახალი, განსხვავებული ნაკადის შექმნას.

ხსენებულ ეპოქაშია აღმოცენებული ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, რომელიც მრავალი საყურადღებო და მნიშვნელოვანი ძეგლით არის წარმოდგენილი. ამ ძეგლებში გარკვეული იდეოლოგიური წინააღმდეგობანი არის ასახული და ისინი ატარებენ როგორც საეკლესიო მსოფლმხედველობის, აგრეთვე საერო აზროვნების უტყუარ კვალს.

ამავე ეპოქაში აღმოცენდა ფილოსოფიური მწერლობა, ამ სიტყვის ვიწრო და სპეციფიკური მნიშვნელობით, და აგრეთვე საერო მხატვრული მწერლობა. ორივე ამ ფაქტს უალრესად დიდი მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა ჰქონდა, თითოეული მათგანი ძირითად იდეოლოგიურ მიმდინარეობათა წინააღმდეგობას გამოხატავდა.

მნიშვნელოვანი როლი ლიტერატურისა, ფილოსოფიისა და ხელოვნების განვითარების საქმეში ითამაშა აზრის იმ შედარებითმა თავისუფლებამ და მეფეთა მხრივ გარკვეულმა მფარველობამ, რომელიც დამახასიათებელი იყო იმდროინდელი ქართული საზოგადოებისა და კერძოდ განათლებული მონარქებისათვის. ცნობი-

¹ III. Амиранашвили, История грузинского искусства, Москва, 1950, გვ. 218.

² იქვე, გვ. 210.

ლია, რომ დავით აღმაშენებელი და თამარი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ კულტურულ მშენებლობას და ამავე დროს დიდ ტოლერანტობას იჩენდნენ უცხო კულტურისა და იდეოლოგიური მიმდინარეობისადმი.

დავით აღმაშენებელი და თამარი თავს უყრიდნენ თავის გარემო პოეტებს, პროზაიკოსებს, სწავლულებს; იწვევდნენ საზღვარგარეთიდან იქ მომუშავე განათლებულ ქართველებს; აგზავნიდნენ ბიზანტიაში ახალგაზრდებს სპეციალური ცოდნის მისაღებად. არაბი და სპარსელი მწერლების ცნობებით, დავით აღმაშენებელს სპეციალური სახლი აუგია მუსლიმანი (მაჰმადიანი) სწავლულებისა, ფილოსოფოსებისა და პოეტებისათვის. დავითი ზათ მატერიალურად ეხმარებოდა. ეს ფაქტი მოწმობს არა მხოლოდ მის დიდ ინტერესს კულტურული მშენებლობისადმი, არამედ მისი გონებრივი ჰორიზონტის სიფართოვეს. ცნობილია აგრეთვე, რომ თამარ მეფის სასახლე პოეტებისა, სწავლულებისა და ფილოსოფოსების ადგილსამყოფელოდ იყო გადაქცეული.

ქართული კულტურისა და, კერძოდ, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარებას ამდროინდელ საქართველოში მნიშვნელოვნად შეუწყვეს ხელი მსხვილმა კულტურულმა კერებმა, რომელთა მშენებლობას და ეკონომიურ მოლონიერებას დიდი ყურადღება ექცეოდა ამ დროს. ასეთი კერები ათონზე, სირიასა და პალესტინაში, მანგანის აკადემიასთან—კონსტანტინეპოლში, პეტრიწონში (ახლანდელი სოფ. ბაჩკოვო, ბულგარეთის სახალხო რესპუბლიკაში), იყალთოსა და გელათში თავისი დროის მნიშვნელოვან ცენტრებს წარმოადგენდნენ. მით უმეტეს, რომ ეს კერები თავისი მუშაობის ხასიათით არა მხოლოდ საეკლესიო კულტურის, არამედ საერო კულტურის გავრცელებისა და პროპაგანდის ცენტრებიც იყვნენ.

იმ კულტურულ კერათა შორის, რომლებშიც იოანე პეტრიწს უცხოვრია და უმუშავია, მკითხველის ყურადღებას უმთავრესად პეტრიწონის მონასტერზე შევაჩერებთ. ფეოდალური ხანის ქართული კულტურის ხსენებული ძეგლი დღესაც არსებობს. მდებარეობს იგი თანამედროვე ბულგარეთის სახალხო რესპუბლიკაში ერთ-ერთი „დიდმნიშვნელოვანი გზის პირად მაგარ ხეობაში“¹, თანამედროვე სოფელ ბაჩკოვოს მახლობლად.

¹ ნ. ბერძენიშვილი, ძეგლები (გამარჯვება), რუმინია-ბულგარეთში მოგზაურობიდან, თბილისი, 1949, გვ. 25.

ხსენებული მონასტერი ქართველმა მოღვაწემ, ბიზანტიის ჯარების ცნობილმა სტრატეგმა გრიგოლ ბაკურიანის ძემ დააარსა და სპეციალური წესდება (ტიპიკონი) დაუწესა.

არქიტექტურულ ნაგებობათა შორის, რომლებიც დღევანდლამდე დარჩენილი პეტრიწის სემინარიის ტერიტორიაზე, მხოლოდ ერთი მიეკუთვნება XI ს-ს, ე. ი. სემინარიის დაარსების ხანას. ესაა გრიგოლ ბაკურიანის ძის საძვლე (КОСТИЦА), რომელიც მონასტრისაგან ორასიოდე მეტრის მოშორებით არის აგებული და ორი ცალნავიანი ეკლესიისაგან შედგება. იგი მცირე ზომის (18×7 მ) ორსართულიანი ბაზილიკაა, რომელსაც ორივე სართულში დასავლეთით კვადრატული კარიბჭე აქვს. ქვედა სართული საკუთრივ საძვლეს, დამარხვის ადგილს წარმოადგენს, ხოლო მეორე — ეკლესიას. „ნატიფობით და სისადავით გამოირჩევა ძეგლის გარეგანი მორთულობა. გრძელი კედლები მორთულია ნიშებითა და წვეილი ვიწრო ღარისებური სარკმლით. ნიშები ქმნიან არკადას თხელი წაგრძელებული ნახევარსვეტებისაგან. ასეთივე ნახევარსვეტებიანი არკადითაა მორთული აფსიდა“¹. ორივე ეკლესია მოხატული ყოფილა. მხატვრობა ამჟამად მეტად დაზიანებულია, „მაგრამ რაც გადარჩენილა, ისიც მოწმობს, რომ მისი მხატვარი მაღალნიჭიერი ხელოვანი ყოფილა“².

როგორც ამ ძეგლის არქიტექტურის, აგრეთვე მისი მხატვრობის შესახებ არსებობს ლიტერატურა როგორც ბულგარულ, აგრეთვე რუსულ და ფრანგულ ენებზე. საყურადღებოა, რომ ბულგარელმა პროფესორმა ივ. გოშევა აქ მანამდე შეუმჩნეველი ბერძნული წარწერა შეამჩნია და იქ მოხსენიებული მხატვარი ქართველად მიიჩნია.

შენობის ქვემო სართულში გრიგოლ ბაკურიანის ძის ფრესკა არის მოთავსებული. გრიგოლი ნაგებობის მოდელით არის გამოხატული, რაც იმას ნიშნავს, რომ გრიგოლი პეტრიწის არქიტექტურული ძეგლის მშენებელს წარმოადგენდა.

სხვა ქართულ ძეგლთა შორის აღსანიშნავია ბაჩკოვოს მონასტერში დღემდე დარჩენილი ქედური ხელოვნების ნიმუში, რომელზედაც ამ ბოლო წლებში მრავალმხრივ საინტერესო წარწერა აღმოჩნდა³. წარწერა 1311 წელს ეკუთვნის და მასში სხვა პირთა შო-

¹ М. Л. Цаненко, Архитектура Болгарии, Москва, 1953, гл. 143.

² ნ. ბერძენიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 28.

³ წარწერა აღმოჩნდა 1949 წელს, პროფ. ავ. შანიძის, პროფ. ნ. ბერძენიშვილისა და დოკ. თ. გიგინეიშვილის რუმინეთსა და ბულგარეთში მივლინების დროს. იხ. ნ. ბერძენიშვილი, დასახ. ნაშრ., 1949, გვ. 33.

რის მოხსენიებულნი არიან „ტაოელი ეგნატის შვილები“—ათანასე და ოქროპირი. ეს წარწერა, როგორც პროფ. ნ. ბერძენიშვილი შენიშნავს, იმას მოწმობს, „რომ XIV საუკუნეში ქართველებს პეტრიწის მონასტერთან კავშირი გაწყვეტილი არ ჰქონიათ; კიდევ მეტი, ამ წარწერის (ისე როგორც რიგი სხვა მოვლენის) საფუძველზე იმის ფიქრიც შეიძლება, რომ ამ დროს ეს მონასტერი ჯერ კიდევ ქართველთა ხელშია“¹.

ამავე 1949 წელს პეტრიწონის მონასტერში გუმბათის თავზე აღმოჩნდა ქართული ჯვარი წარწერით, რომელიც მის თავდაპირველ დანიშნულებას ნათელსა ხდის. ესაა სამხედართმაერო ჯვარი, რომელიც გრიგოლ ბაკურიანის ძეს შეუწირავს და რომელსაც საინტერესო წარწერა აქვს: ძლევაჲ (გამარჯვება).

1949 წელს ბულგარეთის მივლენილი ქართველი მეცნიერების მუშაობამ ძველი ქართული კულტურის ძეგლები კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ხელნაწერით გაამდიდრა. აღმოჩენილ იქნა XVIII ს-ის ბოლოს, თუ XIX ს-ის დასაწყისში გადაწერილი პეტრიწონის მონასტრის XI—XII სს ქართული ტიპიკონი. ამ ხელნაწერის ცნობის მიხედვით „წესი ესე განგებისაჲ“ (ტიპიკონი), რომელიც მონასტრის დამაარსებლის გრიგოლ ბაკურიანის ძის მიერ იყო დადგენილი, დაწერილი ყოფილა ორ ენაზე—ქართულად და ბერძნულად².

პეტრიწონის ქართული სემინარიის გარშემო არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, საყურადღებოა ბულგარელი მეცნიერის იორდან ივანოვის მიერ მიკვლეული ცნობა, „საიდანაც მტკიცდება, რომ XII საუკუნის მიწურულს პეტრიწონის მონასტერი ისევ ქართველთა ხელშია და მისი მამასახლისიც ამ დროს ქართველია... ეს მამასახლისი ხლებია ფილიპოპოლისში გერმანიის იმპერატორს ფრიდრიხ ბარბაროსას, რომელიც აქ იმყოფებოდა 1189 წელს ჯვაროსანთა მესამე ლაშქრობის დროს. იმპერატორს კეთილად მიუღია ქართველი ბერი და პატივით გაუსტუმრებია ის უკან“³.

¹ ნ. ბერძენიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 33.

² იქვე, გვ. 46.

³ იქვე, გვ. 47. ბულგარულ ენაზე არსებულ ლიტერატურას პეტრიწონის სემინარიის შესახებ მიემართა უკანასკნელ წლებში პოპულარული ბროშურა: Архимахридит Иона, Бачковскии манастир (кратък. исторически очерк). София, 1950.

ძირითადი იდეოლოგიური მიმართულებანი
XI—XII სს-ის საქართველოში

1

ფეოდალური ხანის ქართული ფილოსოფიური აზრი, ისევე როგორც ფილოსოფია საერთოდ, იმ საზოგადოებრივ მოვლენათა ნაწილს წარმოადგენს, რომლებიც ზედნაშენს განეკუთვნებიან. ამდენად, ფილოსოფიური აზრი ზოგადად იმ კანონზომიერებას ემორჩილება, რომლითაც განსაზღვრულნი არიან ზედნაშენური მოვლენები. მაგრამ ეს განსაზღვრება ძალიან ზოგადია და არაფერს ამბობს იმ სპეციფიკურ თავისებურებათა შესახებ, რომლებიც ქართული ფილოსოფიური აზრისათვისაა დამახასიათებელი.

იოანე პეტრიწი ფეოდალური ხანის ქართული ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენელია. ფეოდალური ხანის ქართული ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი თავისებურება კი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ფეოდალური ხანის იდეოლოგიურ მოვლენას წარმოადგენს და, მაშასადამე, ინაწილებს იმ ნიშნებს, რომლებიც ფეოდალური ხანის იდეოლოგიისათვის საერთოდ იყო დამახასიათებელი.

ცნობილია, რომ ფილოსოფიის შინაარსი და საგანი საერთოდ იცვლებოდა არა მხოლოდ ოთხი ფორმაციის მანძილზე ფორმაციათა ცვალებადობასთან ერთად, არამედ ერთისა და იმავე ფორმაციის ფარგლებშიც. ეს ცვალებადობა საბოლოოდ ეკონომიური და სოციალური პირობებით იყო შეპირობებული და სავსებით გასაგები და ადვილად ასახსნელი ხდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ „ყოველ ბაზისს აქვს საკუთარი, თავისი შესაბამისი ზედნაშენი. ფეოდალური წყობილების ბაზისს აქვს თავისი ზედნაშენი, თავისი პოლიტიკური, უფლებრივი და სხვა შეხედულებანი და მათი

შესაბამისი დაწესებულებანი, კაპიტალისტურ ბაზისს თავისი ზედნაშენი აქვს, სოციალისტურს—თავისი. თუ იცვლება და ისპობა ბაზისი, იცვლება და ისპობა მისი ზედნაშენიც, თუ წარმოიშვება ახალი ბაზისი, წარმოიშვება მისი შესაბამისი ზედნაშენიც¹.

ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარება ამ შემთხვევაში გამონაკლისს არ წარმოადგენს. საიატორიო წყაროებითა და წერილობითი ძეგლებით არის დადასტურებული, რომ მისი ისტორია ოთხი საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციის გასწვრივ ვითარდება და, შეიძლება ითქვას, რომ თითოეული ფორმაციის ფარგლებში მას თავისი საკუთარი სპეციფიკურობა და ნიშანდობლივი თავისებურებანი ახასიათებს.

ფილოსოფიის განვითარება შუა საუკუნეების პირობებში განსაზღვრული იყო ძირითადად იმ როლით, რომელიც ამ დროს რელიგიას ჰქონდა. გარკვეული ეკონომიური, სოციალური და პოლიტიკური პირობების გამო რელიგიამ ფეოდალური საზოგადოების იდეოლოგიაში გაბატონებულ მდგომარეობას მიაღწია და ფილოსოფია, კერძოდ, თავის მსახურად გადააქცია. ფილოსოფიამ დამოუკიდებლობა დაკარგა.

„შუა საუკუნეებში ქრისტიანობა,—წერს ენგელსი,—ფეოდალიზმის განვითარების მიხედვით ამ წესწყობილების შესაფერ რელიგიად იქცა და შესაფერისი ფეოდალური იერარქია შეჰქმნა... შუა საუკუნეებმა თეოლოგიას შეუერთა და დაუმორჩილა იდეოლოგიის ყველა დანარჩენი ფორმა: ფილოსოფია, პოლიტიკა, იურისპრუდენცია. ამით მან ყოველი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოძრაობა აიძულა თეოლოგიური ფორმა მიეღო“².

ფილოსოფია ამ ხანაში უნიფიცირებული იყო ღვთისმეტყველებით, ფეოდალური ეპოქისა და საზოგადოების გაბატონებული იდეოლოგიით. ფილოსოფიას თავისუფალი არსებობა მხოლოდ იმდენად შეეძლო, რამდენადაც იგი ღვთისმეტყველების მიერ მის წინაშე დასმული ამოცანების შესრულებას შესძლებდა.

მართალია, გაბატონებულმა რელიგიურმა მსოფლმხედველობამ ვერც ფეოდალიზმის ეპოქაში მოახერხა პროგრესული, ოპოზიციური იდეები მთლიანად დაეთრგუნა; ეს იდეები ხშირად თვით ფილოსოფიის სფეროში ვლინდებოდა, მაგრამ ფილოსოფია მთლიანად

¹ ი. ს ტ ა ლ ი ნ ი, მარქსიზმი და ენათმეცნიერების საკითხები, თბილისი, 1950, გვ. 3.

² კ. მ ა რ ქ ს ი და ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 479.

არასოდეს არ ყოფილა მაინც ისე შებოროკილი გაბატონებული იდეოლოგიის მიერ, როგორც ამ დროს.

თუ რამდენად სპეციფიკური, თავისებური იყო ფილოსოფიის განვითარება შუა საუკუნეების პირობებში, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ფილოსოფიის მთავარმა საკითხმა, რომლის ძირითადად ორგვარი გადაწყვეტა ფილოსოფიის ისტორიაში ორ მოპირდაპირე ფილოსოფიურ ბანაკსა კმნის, განსხვავებული სახე¹ მიიღო და, როგორც ენგელსი ამბობს, „ეკლესიის წინააღმდეგ“ შემდეგი სახით წარმოსდგა: „ქვეყანა ღმერთის მიერაა შექმნილი თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?“¹.

იმავე „შუა საუკუნეების ხანგრძლივი ზამთრის ძილის“ სპეციფიკური პირობების გათვალისწინებით იყო, ჩვენი აზრით, გამოწვეული, რომ ახალგაზრდა მარქსი დუნს სკოტის ნომინალიზმში მატერიალიზმის გამოხატულებას ხედავდა².

რომ არც ფეოდალური აღმოსავლეთისა და არც ქართული ფილოსოფიური აზრი შუა საუკუნეების განმავლობაში ევროპის ფილოსოფიისაგან ამ მხრივ არ გამოირჩეოდა, ამის ნათელყოფა შეიძლება, ერთი მხრივ, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის იმ დამოკიდებულებით, რომელიც განსაზღვრული იყო ცნობილი ეკლესიის მამის და თეოლოგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლის იოანე დამასკელის (VIII ს.) მიერ და, მეორე მხრივ, ფილოსოფიის მთავარი საკითხის იმ სახით, რომელიც მას ჰქონდა აღმოსავლურ თეოლოგიურ ტრაქტატებსა და ქართულ საეკლესიო მწერლობაში.

არ არის საჭირო,—ამბობს იოანე დამასკელი,—ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრების უგულებელყოფა. „იქნება მათანაც ვიპოვოთ რაიმე გამოსადეგი და შევიძინოთ რაიმე სულის მარგებელი...“. დამასკელის ეს სიტყვები ფილოსოფიასა და თეოლოგიას

¹ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 444—445.

² შდრ. „მატერიალიზმი დიდი ბრიტანეთის თანშობილი შვეიცარია. ჯერ კიდევ ბრიტანეთის სქოლასტიკოსი დუნს სკოტი ვკითხებოდა თავის თავს: ხომ არა აქვს მატერიას აზროვნების უნარი?

იმისათვის, რომ ასეთი სასწაული შესაძლებელი გაეხადა, იგი შეჰღალადებდა ღვთაებრივ ყოვლისშემძლეობას, ე. ი. მან თვით თეოლოგია აიძულა მატერიალიზმი ექადაგნა. ამას გარდა, ის ნომინალისტ იყო. ნომინალიზმი იყო ინგლისური მატერიალიზმის ერთ-ერთი მთავარი ელემენტი და საერთოდ არის მატერიალიზმის პირველი გამოხატულება“. K. M a p კ ს ჯ ფ. р. Э н г е л с, С о в., т. III, გვ. 157. ხაზგასმა ყველგან მარქსისაა.—შ. ხ.

შორის გარკვეული კავშირისავენ მოუწოდებდა. მაგრამ როგორი იყო ეს კავშირი დამასკელის აზრით? ეს კავშირი მას განსაზღვრული აქვს, როგორც კავშიარი, როგორც ურთიერთდამოკიდებულება „დედოფალსა“ და „მხევალს“ შორის („დედოფალსაც ახასიათებს ისარგებლოს მხევალთა მომსახურებით“, — ამბობს იოანე დამასკელი) და ამით ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე ეს დასავლეთში მოხდა, დამასკელი იძლევა ღრმა გაგებას შუა საუკუნეების სქოლასტიკის არსებისა¹.

ცნობილია, რომ იოანე დამასკელის თხზულებას თარგმნიდნენ, მას კომენტარებს ურთავდნენ და ავრცელებდნენ ქართული ოფიციალური ფილოსოფიის წარმომადგენლები, ყოველ შემთხვევაში XI ს-ის დასაწყისიდან, და მაშასადამე, სავსებით იზიარებდნენ იმ შეხედულებას, რომელიც იოანე დამასკელის მიერ იყო გამოთქმული ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ.

ეფრემ მცირე (XI ს.) მისი დროის იდეოლოგიურ მოძღვრებას ორ ძირითად მიმდინარეობად ანაწილებს. ერთ მათგანს იგი „საეკლესიოს“ უწოდებს, ხოლო მეორეს — „სათეილოსოფო“ და „გარეშეს“. თუ საეკლესიო ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას გულისხმობს, „სათეილოსოფოა“ და „გარეშე“ ეფრემისათვის ანტიკურ ფილოსოფიას წარმოადგენს, მაგრამ საყურადღებო ამჯერად ჩვენთვის ისაა, რომ ეფრემისათვის „... არცა ესენი სრულ არიან უმათოდ, არცა იგინი უამათოდ“. ფილოსოფია ეფრემისათვის ქრისტიანული ღვთისმეტყველების დაცვის, „დასაბუთების“ იარაღს წარმოადგენს და იმისათვის სჭირდება, რომ საეკლესიო მოძღვრების „ვენაჯისა... ნაყოფთა შვენიერებაა“ ანტიკური ფილოსოფიის „ეკლოვნებითა მოზღუდოს“, რომ საეკლესიო მოძღვრება „გარეშე“ შემოტევისაგან იმავე გარეშე ფილოსოფიით დაიცვას².

2

მეორე თავისებურება, რომელიც პეტრიწის ეპოქის ქართული ფილოსოფიური აზრისათვის არის დამახასიათებელი, იმაში მდგომარეობს, რომ საქართველოში ფილოსოფიური ტრაქტატები მხოლოდ XI ს-ში ყალიბდება და თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს უკვე XII ს-ის პირველ მეოთხედში აღწევს. ხოლო რად-

¹ ი. დამასკელი, დიალექტიკა, ანუ ფილოსოფიური თავები, თ. 1.

² „მომომხილველი“, 1926, გვ. 184.

განაც ამ დროისათვის ფილოსოფია უკვე თეოლოგიის მსახურად იყო საერთოდ გადაქცეული, ამიტომ ფილოსოფიურ ტრაქტატებში ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური აზრი საქართველოში ძირითადად თეოლოგიზირებულ ხასიათს ატარებდა და მისი როლი ქვეყნის იდეოლოგიურ ცხოვრებაში; მოპირდაპირე იდეოლოგიურ მიმართულებათა ბრძოლის არეზე, წინასწარ იყო გადაწყვეტილი. ამ დროის ქართული ფილოსოფიური ტრაქტატები ძირითადად თეოლოგიის მსახურის როლში გამოდიან, მათ სქოლასტიკური ხასიათი აქვთ, ხოლო მოწინავე, პროგრესული იდეოლოგიური მიმართულება თავდაპირველად ფილოსოფიური ტრაქტატების გარეთ ყალიბდება და თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილს შოთა რუსთაველის გენიალურ „ვეფხისტყაოსანში“ აღწევს.

ფეოდალური ხანის ქართული ფილოსოფიური აზრის იმ მონაკვეთის შესწავლა, რომელიც პეტრიწს უსწრებდა წინ, ტრადიციულ გეზს რომ გაჰყოლოდა და ქართული იდეოლოგიური ვითარების სპეციფიკური თავისებურებანი არ გაეთვალისწინებინა, მაშინ ზემოხსენებული უტყუარი გარემოება ზას შემდეგ აუცილებელ შედეგებამდე მიიყვანდა: 1. ამ ეპოქის ფილოსოფიური აზრის შესწავლა ფილოსოფიური ტრაქტატებით ამოიწურებოდა და ფილოსოფიური აზრის ქრონოლოგიური ჩარჩოები XI—XII საუკუნეებით შემოიფარგლებოდა; 2. ფეოდალური ხანის ქართული ფილოსოფიური აზრის შესწავლა ძირითადად თეოლოგიზირებული ფილოსოფიით ამოიწურებოდა; 3. პროგრესული, მოწინავე იდეოლოგია კვლევის ფარგლებს გარეთ დარჩებოდა.

მართალია, ძველი ქართული ორიგინალური მწერლობა, რომელიც თავისი ძირითადი იდეის მიხედვით საეკლესიო მწერლობის სახელით არის ცნობილი და რომლის დასაწყისი (ჩვენამდე მოღწეული ძეგლების მიხედვით) V საუკუნეს ეკუთვნის, სპეციფიკურ ფილოსოფიურ მწერლობას (ფილოსოფიურ ტრაქტატებს) არ წარმოადგენს, მაგრამ მათი შესწავლიდან საესებით ცხადად ირკვევა, რომ ფილოსოფიის მთავარი საკითხი ამ ძეგლებში დგას და გარკვეულადაც არის გადაჭრილი. ფილოსოფიის მთავარი საკითხი დასმულია და გადაჭრილი ამ ძეგლებში როგორც თავისი ძირითადი, ზოგადი, ასევე იმ სპეციფიკური სახით, რომელიც, როგორც ზევით იყო ჩვენ მიერ აღნიშნული, შუა საუკუნეებისათვის არის დამახასიათებელი.

ამ მწერლობის მსოფლმხედველობა იქ, სადაც ონტოლოგიური, კოსმოლოგიური, თუ ეთიკური პრობლემებია გადაჭრილი, გამსჭვალ-

ლულია იმ დუალიზმით, რომლის შორეული ჭფესვები პლატონის იდეალიზმში არის მოთავსებული და რომლის მიხედვითაც ამქვეყნიური სინამდვილე „იმქვეყნიურის“ მხოლოდ „უბადრუკ ანარეკლს“ წარმოადგენს, ხოლო იქ, სადაც საკითხი ქვეყნის შექმნას ეხება, ეს საკითხი ლეთაებრივი შემოქმედის სასარგებლოდ არის გადაწყვეტილი.

უკვე პირველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლში, რომელიც, როგორც ცნობილია, V ს-ის 70-იან წლებს ეკუთვნის, ლაპარაკია ღმერთზე, როგორც „ცათა და ქვეყნისა“ და აგრეთვე ადამიანთა „შემოქმედზე“¹.

იმავე ძეგლში გატარებულია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც „ესე ყოველი ცხოვრება, ვითარცა ყვაილი ველთა, წარმავალ არს და დაუდგრომელ“. ხოლო ამქვეყნიური სინამდვილის („ესე ყოველი ცხოვრების“) წარმავლობა დაპირისპირებულია „იმქვეყნიურ“ მარადიულ („საუკუნე“) სინამდვილესთან².

საისტორიო წყაროში, რომელიც დავით გარეჯელის (VI ს.) ცხოვრებასა და თეორიულ შეხედულებებს ეხება, აღნიშნულია, რომ ღმერთი, დავით გარეჯელის აზრით, არის „მზრდელი და ნუგეშისმცემელი ყოველთა შექმნილთა და დაბადებულთა მისთა“³. ამავე დროს აღნიშნულია, რომ „ყოველნი (ნივთნი) ქუეყნიერნი ცვალებად და წ[არ]მავალ არიან“. ამ უკანასკნელი დებულებით „გამართლებულია“ ქრისტიანულ-ასკეტიკური მორალი იმის შესახებ, რომ ამქვეყნიური ქირი „მცირე არს და წარმავალ“, ხოლო იმქვეყნიური დიდება კი „წარუვალ“ და „საუკუნო“⁴.

კიდევ უფრო მკვეთრად ანალოგიური შეხედულებანი განვითარებულია გიორგი მერჩულის (X ს.) თხზულებაში „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“.

იმ იდეის გვერდით, რომ ღმერთი არის „უშრომელად დამბადებელი“ და შემოქმედი სამყაროსი, ამ თხზულებაში გვხვდება ადგილები, რომლებშიც ქრისტიანული, საეკლესიო მსოფლმხედველობისათვის დამახასიათებელი, ზევით აღნიშნული დუალიზმი

¹ ი ა კ ო ბ ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი, მარტვილობა შუშანიკისა, ილ. აბულაძის გამოცემა, თბილისი, 1938, გვ. 13.

² იქვე, გვ. 42, 43.

³ ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქტიპები, გამოც. ს. კაკაბაძის მიერ, თბილისი, 1928, გვ. 41.

⁴ იქვე, გვ. 37, 36.

გამოსკვივის და რომლის მიხედვითაც მთელი სინამდვილე ორ ნაწილად არის გათიშული, ხოლო „იმქვეყნიური“, „ზეციური“ სამყაროს ქვეშარიტების გვერდით ამქვეყნიური სინამდვილის წარმავლობისა და ამოვების იდეა არის გამოთქმული.

მატერიალური სამყარო გიორგი მერჩულისათვის არის „საწუთრო“¹, ე. ი. რაღაც წუთიერი და წარმავალი. მატერიალური სამყარო არის „ქამიერი ნივთიერი ბუნება“, ე. ი. დროში არსებული ცვალებადი („შეცვალებადი“). ნივთების სამყარო, რომელშიც ცალკეული მოვლენა აღმოცენებისა და მოსპობის პროცესში იმყოფება². ამ ქვეყნის გვერდით გიორგი მერჩული მსჯელობს რაღაც მისტიკურ „უცვალებელ“, „უნივთო“ და მარადიულ სამყაროზე, რომელიც მიწიერის მიმართ ტრანსცენდენტურ სინამდვილედ არის მიჩნეული.

ეს ორი სამყარო ერთმანეთთან საწინააღმდეგო მიმართებაში იმყოფება. რომელი მათგანია პირველადი, გიორგი მერჩულის აზრით, ეს საკვებით ცხადია იმ განსაზღვრებებიდან, რომლებსაც გიორგი მერჩული თითოეულ მათგანს აძლევს. ამ ზოგადი საკითხის თეოლოგიურ-იდეალისტური გადაწყვეტა არის თეორიული საფუძველი გიორგი მერჩულის რეაქციული შეხედულებისა „სულის უკვდავების“ შესახებ და შეხედულებისა ადამიანის სხეულზე, როგორც სულის საპყრობილებზე³.

საყურადღებოა, რომ გიორგი მერჩულის თხზულებაში ლაპარაკია არა მხოლოდ ორი სამყაროს დაპირისპირებაზე და ამ დაპირისპირების საფუძველზე, არამედ ორ მოპირდაპირე მსოფლმხედველობაზე და მათ მოურიგებლობაზე. გიორგი მერჩულს ამ ორი მსოფლმხედველობის ურთიერთმიმართება იმ დროისათვის შესანიშნავი გარკვეულობითა აქვს გააზრებული. საეკლესიო ფილოსოფიური მოძღვრებისაგან გიორგი მერჩული ასხეავენს საერო ფილოსოფიას („ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა სიბრძნეს“), ხოლო ერთმანეთს უპირისპირებს საეკლესიო ფილოსოფიასა და საერო ფილოსოფიის იმ მიმდინარეობას, რომელსაც იგი „გარეშეს“ უწოდებს. ამ დაპირისპირებას მოწინააღმდეგე და მოურიგებელი ხასიათი აქვს⁴.

ფილოსოფიური ტრაქტატები ან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტრაქტატული ფილოსოფია ძირითადად იმავე მიზანს ემსახურებოდა

¹ Тексты и рассказы по армяно-грузинской философии, кн. VII, 1911, გვ. მზ, ლდ, ოვ.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. ოვ, ოზ.

⁴ იქვე, გვ. გ.

და იმავე იდეებს შეიცავდა, რომლებიც ძველი ქართული პაგიოგრაფიული მწერლობისათვის იყო დამახასიათებელი. „იმქვეყნიური“ სამყაროს პირველადობის იდეა და იდეა მიწიერი სამყაროს ღმერთის მიერ შექმნისა წარმოადგენენ ძირითად იდეებს, რომლებიც XI—XII სს-ის ფილოსოფიურ ტრაქტატებში არის გატარებული.

ეფრემ მცირე და იოანე პეტრიწი შემეცნების მიზნად ღვთაების შემეცნებას სახავენ და ამ მიზნის განხორციელებისათვის ანტიკურ ფილოსოფიას მიმართავენ: პირველი—არისტოტელეს (დამასკელის მეშვეობით), ხოლო მეორე—პროკლეს (უშუალოდ).

იოანე დამასკელის „დიალექტიკაში“, რომელიც ეფრემ მცირეს მიერ იყო თარგმნილი და სათანადოდ კომენტირებული, აღნიშნულია, რომ შემეცნების ქვეშ უნდა იგულისხმებოდეს „არსის ქეშმარიტი შემეცნება, რადგან ცოდნა ეხება არსს“. მაგრამ იქვეა აღნიშნული, რომ სწორედ „ქრისტე წარმოადგენს იპოსტაზურ სიბრძნესა და ქეშმარიტებას“. ამიტომ ქეშმარიტების საბოლოო მიზანი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანი ამალდეს იქამდე, „რაც გრძნობებსა და აღქმებზე უფრო მაღლაა“, ე. ი. ამალდეს სამყაროს „შე მოქმედა მდე და მომწესრიგებელამდე“.

3

რა იდეოლოგიური მიმართულება, როგორი მსოფლმხედველობა უპირისპირდება ქრისტიანული რელიგიის კონტროლის ქვეშ მყოფ იდეოლოგიას, რომელმაც ფილოსოფიაში სქოლასტიკური ხასიათი ზიილო და რომელსაც მისი არსების მიხედვით თეოლოგიურ-იდეალისტური შეიძლება ეწოდოს? როგორი სახით ვლინდებოდა პროგრესული მსოფლმხედველობა პეტრიწის დროინდელ ქართულ იდეოლოგიურ ცხოვრებაში და როგორ აისახა ფილოსოფიის შიგნით არსებული ორი ბანაკი პეტრიწის ფილოსოფიაში?

ჩვენი აზრით, ოპოზიციური მსოფლმხედველობის მთავარ საგანძურს ფეოდალურ საქართველოში საერო კულტურა წარმოადგენდა; ხოლო, რადგანაც ამ კულტურის წამყვან დარგს მწერლობა შეადგენდა, ამიტომ პროგრესული იდეები საერო მწერლობაში და მათ შორის საერო მხატვრულ მწერლობაში აისახებოდა. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ ფეოდალური ხანის ქართულმა კულტურამ და, კერძოდ, საზოგადოებრივმა და ფილოსოფიურმა აზრმა თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალს სწორედ საერო მწერლობის ძეგლში „ვეფხისტყაოსანში“ მიაღწია.

საერო მხატვრობის წარმოშობამ ცოცხალი სინამდვილიდან, გარესამყაროდან აღებული შინაარსი შეიტანა საზოგადოებრივი ცნობიერების ამ დარგში. მეფეების პორტრეტული გამოსახულების დროს მხატვარი თვით გამოსახატავი ობიექტით იყო იძულებული საეკლესიო დოგმატიკით განსაზღვრულ ფარგლებს გასცილებოდა და ყურადღება სულ სხვა მიმართულებით წარემართა; მით უმეტეს, რომ აქ მის წინაშე პორტრეტული მსგავსების ამოცანაც იდგა. მართალია, მეფეების ჩვენამდე მოღწეული და ჩვენთვის ცნობილი გამოსახულებანი ცხადყოფენ, რომ მხატვრული შემოქმედება არც ამ სფეროში იყო თავისუფალი ტრაფარეტისაგან, მაგრამ ცხადია, რომ ეს ტრაფარეტი აქ ბევრად უფრო მეტად უნდა ყოფილიყო შერბილებული და დაძლეული¹. XII ს-ის ქართული საეკლესიო და საერო ხასიათის ხელნაწერებში მრავლადაა წარმოდგენილი სინამდვილიდან აღებული და ცოცხალ ფერებში მოცემული სურათები, რომლებშიც სინამდვილისადმი ახლებური დამოკიდებულების დასაწყისის ნიშნები შეიძლება იქნეს დანახული.

საყურადღებოა, რომ დოგმატიკური აზროვნებისაგან განთავისუფლების ფაქტთან ჯერ კიდევ X ს-ში ძველი ქართული კულტურის ისეთ დარგში გვაქვს საქმე, როგორიცაა ქედური ხელოვნება. მიუხედავად იმ გარემოებისა, რომ ქედური ხელოვნება კულტურის დანარჩენ დარგებზე უფრო მეტად იყო შეზღუდული რელიგიური შინაარსით, კულტურის ამ დარგშიც შეიქრა აზროვნების ახალი ნაკადი და ჯვარცმის ისეთი ინტერპრეტაცია მოგვცა, რომელიც ახალ მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე იყო აგებული².

ამავე ეპოქაში წარმოიშვა ქართული მხატვრული საერო მწერლობა. საერო მწერლობამ არსებითად შეცვალა ქართული მწერლობის იდეოლოგია, მსოფლმხედველობა, იდეური მიმართულება. ახალი მწერლობის ახალი იდეოლოგია ბევრად უფრო უკეთ ასახავდა ქვეყნის შიგნით არსებულ ახალ ვითარებას და ბევრად უფრო უკეთ შეესაბამებოდა იმ პოლიტიკურ მოძრაობას, რომელიც ქვეყნის გაერთიანებისა და პოლიტიკური დამოუკიდებლობისაკენ იყო მიმართული. ახალი ამოცანები, რომლებიც ქვეყნის პროგრესული

¹ მაგ., ბაგრატ III-ის გამოხატულება ბედიის ტაძარში; ბაგრატ IV-ისა— ატენში; დავით აღმაშენებლისა—გელათში; გიორგი III-ისა და თამარისა—ვარძიასა და ყინწვისში; გიორგი III-ისა, თამარისა და გიორგი ლაშის—ბერთუბანსა და ბეთანიაში.

² შდრ. ჩვენი „გიორგი მერჩულის მსოფლმხედველობა...“, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. III, 1951, გვ. 255—260.

ძალების წინაშე წამოიჭრა, და ამ ამოცანების განხორციელება მოითხოვდა ენერგიულ პოლიტიკას, მთელი ერის სასიცოცხლო და მატერიალური ძალების მობილიზაციას, რეალურ შესაძლებლობათა მაქსიმალურ დაძაბვას. „იმქვეყნიურ“ სულიერ არსებობაზე ზრუნვა, ამ ქვეყნის უგულვებელყოფა და მატერიალური ღირებულებისადმი უზრუნველობა ძალიან შორს იყო იმ მნიშვნელოვანი სოციალური ამბებისაგან, რომლებიც ამ დროის საქართველოში ხდებოდა. მანამდე გაბატონებული მსოფლმხედველობა ეროვნული ენერგიის მოდუნებას იწვევდა, პოლიტიკურად ის ფეოდალურ კარჩაკეტილობასა და პარტიკულიარიზმს უწყობდა ხელს.

პირიქით, ბრძოლა ერის გაერთიანებისა და განთავისუფლებისათვის ქვეყნის მატერიალური და სულიერი მოღონიერებისათვის ბრძოლაც იყო. ეს ბრძოლა, წინააღმდეგ საეკლესიო მსოფლმხედველობისა, ამქვეყნიურ ბედნიერებას ისახავდა მიზნად და, ცხადია, იდეოლოგიაში სულ სხვაგვარ გამოხატულებას მოითხოვდა. შემთხვევითი არ არის, ჩვენი ფიქრით, ის ფაქტი, რომ საერო მწერლობის ჩვენამდე მოღწეული პირველი ძეგლები საქართველოში მეხოტბეთა თხზულებებს წარმოადგენენ და ერთმპყრობელი მეფეების შესხმა-შექებას ისახავენ მიზნად. ჩახრუხადის „თამარიანი“ და შავთელის „აბდულუმესია“ თუმცა მნიშვნელოვნადაა დამძიმებული შუა საუკუნეების გაბატონებული საეკლესიო მსოფლმხედველობით, მაგრამ მათში მაინც პროგრესული სოციალური წრეების განწყობილებანი და მისწრაფებანი პოულობდნენ ასახვას; და ეს არა მხოლოდ იმ მხრივ, რომ აქ ძლიერი და ენერგიული, პროგრესული პოლიტიკის გამტარებელი მეფეები იყვნენ შექმბულნი, არამედ იმ მხრივაც, რომ აზროვნების გეზი საერო მწერლობაში არსებითად, პრინციპულად შეიცვალა და მისი ყურადღება „ზეციდან“ მატერიალურ სინამდვილეში გადმოვიდა.

საერო მწერლობა მთელი რიგი მნიშვნელოვანი ძეგლებით იყო წარმოდგენილი XI—XII სს-ის საქართველოში: „თამარიანი“, „აბდულუმესია“, ჩვენამდე არმოღწეული „იოანე ფილოსოფოსისა ქიმქიმელისა შესხმა-მოთხრობა“, რომელშიც, აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიხედვით, დავით IV-ს ძე დემეტრე უნდა ყოფილიყო შექმბული¹, მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“, „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი. ამ ძეგლთა სახით მწერლობა დაუახლოვდა ხალხს, ამ უკანასკნელის გონებრივ ინტერესებს, მის ზრახვებს, მის

¹ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1948, გვ. 308.

მისწრაფებებს, მწერლობაში ხალხის შედარებით ფართო მასების ინტერესები აისახა, მწერლობა „საერო“ გახდა.

საერო მწერლობის წარმოქმნა მსოფლმხედველობრივად უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტი იყო. ამითაა გამოწვეული, რომ იგი წარმოშობისთანავე დევნის ობიექტად იქცა კლერიკალური წრეების მხრივ. „XI ს-ის გასულს, როდესაც საერო მწერლობა სავსებით ჩამოყალიბებულ ფაქტად გვევლინება, სასულიერო მწერლობამ თავისი ბატონობისა და განმტკიცების მიზნით საერო მწერლობის დისკრედიტაცია განიზრახა: ლეონტი მროველის პირით მან საერო პოეზია, როგორც „მუსიკობის“ ერთ-ერთი დარგი, ცოდვად, სიძვა-მრუშებად და ღვთის „მცნების გარდახდომად“ გამოაცხადა“¹.

ამავე დროს, საერო მხატვრული მწერლობის ჩამოყალიბებისა და განვითარების თვით ფაქტი გარკვეული მნიშვნელობით სპეციფიკურ თავისებურებას წარმოადგენდა ფეოდალური ხანის საქართველოსათვის.

„მეტად საგულისხმოა...—წერს აკად. ივ. ჯავახიშვილი,—რომ ქართველობამ ძლიერების ხანაში შეჰქმნა საერო მხატვრული პოეზია. ყურადღების ღირსია, რომ საქრისტიანო აღმოსავლეთში საშუალო საუკუნეებში ქართველებს გარდა არც ერთს ხალხს საერო პოეზია არ ჰქონია...“².

ფეოდალური ხანის ქართული საერო მწერლობის შესწავლა იძლევა საფუძველს დავასკვნათ, რომ ამ მწერლობაში, მართალია მეტ-ნაკლები თანმიმდევრულობითა და სიმკვეთრით, მაგრამ მაინც სრულიად გარკვეული მსოფლმხედველობა არის გამოხატული და იგი დიამეტრალურად უპირისპირდება საეკლესიო მწერლობის მსოფლმხედველობას, საეკლესიო მწერლობის ძირითად იდეებს. საერო მწერლობაში გამოხატული მსოფლმხედველობა, რომელსაც პირობითად, მწერლობის დარგის ანალოგიურად, საერო შეიძლება ეწოდოს, ჩვენი აზრით, არის მსოფლმხედველობა, რომელიც საუკუნეების მანძილზე თეოლოგიურ-იდეალისტურ მსოფლმხედველობას უპირისპირდებოდა და რომელმაც ყველაზე თანმიმდევრული, სავსებით მწყობრი და ამასთან რეფლექტირებული ხასიათი რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ჰიიღო.

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ფეოდალური ლიტერატურის პერიოდიზაცია თბილისი, 1933, გვ. 44.

² ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, 1948, გვ. 308. ხაზგასმა ივ. ჯავახიშვილისაა.—შ. ნ.

ამ მსოფლმხედველობის ძირითადი ნიშნები, რომელთა შესახებ ჩვენ სხვაგან გვქონდა აღრე გამოთქმული აზრი¹, შემდეგში მდგომარეობს.

ქართული საერო მწერლობისათვის, წინააღმდეგ საეკლესიო მწერლობისა, სიცოცხლის მძაფრი წყურვილი და მატერიალური სინამდვილისადმი ძლიერი სიყვარული არის დამახასიათებელი.

სამყარო, ადამიანთა წინაშე „უთვალავი ფერით“ გაშლილი მატერიალური სინამდვილე, რომელშიც რუსთაველის გმირები ცხოვრობენ და მოქმედებენ, თავისთავადაა რუსთაველისათვის ღირებული და მნიშვნელოვანი. ამ სამყაროში მოქმედი ადამიანები ამქვეყნიური მისწრაფებითა და გრძნობებით არიან გამსჭვალულნი და იბრძვიან ისინი არა მისტიკური ნეტარებისათვის ტრანსცენდენტურ სინამდვილეში, არამედ ბედნიერებისათვის, რომელსაც ამავე მატერიალურ სინამდვილეში პოულობენ.

ამიტომაც, რომ თუ საეკლესიო მსოფლმხედველობის წარმომადგენელთათვის სხეული სულის საპყრობილეს წარმოადგენს და სიკვდილი სულის შვებას, რუსთაველისათვის ადამიანი, როგორ გაქირვებაშიც არ უნდა იყოს ჩავარდნილი, მაინც სიცოცხლისათვის უნდა იბრძოდეს: (ავთანდილი)

კვლა იტყვის: „გულო, რაზომცა გაქვს სიკვდილისა წადება, სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება“

(სტროფი 727).

ავთანდილის ამ სიტყვებში გადმოცემული გრძნობა განსაზღვრულია „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი იდეით. ეს იდეა არა მხოლოდ ენათესავება, არამედ წინ უსწრებს XVI ს-ის იმ ჰუმანიტებს, რომლებსაც გერცენი შემდეგი შესანიშნავი სიტყვებით ახასიათებს: „შორს უგვანო სქოლასტიკური დავა!—წამოიძახა შუა საუკუნეთა. ადამიანმა.—დავტკბეთ ჰორაციუსის ოდებით, ვისუნთქოთ ამ კამკამა და ლაქვარდოვანი ცის ქვეშ, გული ვიჯეროთ საუცხოო ხეების კქერით, რომელთა ჩრდილქვეშ ყურძნის მტევნების წვენით სავსე თასებიც ნებადართულია და სიყვარულის ვენებიანი ხვევნაც აღარ არის დანაშაული! „humanitas humaniora“² გაისმოდა ყოველი მხრიდან, და ადამიანი გრძნობდა, რომ მიწიდან აღებულ ამ სიტყვებში ღერვს vivere memento (გახსოვდეს სიცოცხლე.—შ. ხ.), რომელიც

¹ შ. ხ. დ. ა. შ. ე. ლ. ი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, თბილისი, 1952, გვ. 19 და შემდეგ.

² Homo (ადამიანი.—შ.ხ.) წარმოდგება humus-ისაგან (მიწისაგან.—შ.ხ.) (გერცენის შენიშვნა).

memento mori-ს (გახსოვდეს სიკვდილი.—შ. ხ.) ადგილს იკავებს, რომ ამით იგი ახალი ძალებით უერთდება ბუნებას; humanitas მოგვაგონებდა არა იმას, რომ ადამიანები მიწად იქცევიან, არამედ იმას, რომ ისინი მიწიდან გამოვიდნენ, და მათთვის სასიამოვნო იყო დაენახათ იგი თავიანთ ფეხქვეშ, მდგარიყვნენ მასზე¹.

ცხადია, რომ ამქვეყნიურ მისწრაფებათა დათრგუნვისა და ასკეტიკური პასიობის ნაცვლად ფეოდალური ხანის ქართული საერო მწერლობა და განსაკუთრებით რუსთაველი ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლისაკენ მოუწოდებდა.

საერო მსოფლმხედველობასა და თეოლოგიურ-იდეალისტურ მსოფლმხედველობას შორის არსებული წინააღმდეგობის საფუძველი ამქვეყნიური, ხილული სინამდვილისადმი სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებაში მდგომარეობს: თეოლოგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობისათვის ქემშპარიტი რეალობა სულიერი, იდეალური და ამავე დროს ბუნებისათვის ტრანსცენდენტურია; მოპირდაპირე მსოფლმხედველობა რეალობას ამქვეყნიურ, მატერიალურ სამყაროში ხედავს. თუ თეოლოგიურ-იდეალისტური მსოფლმხედველობისათვის ამქვეყნიური სინამდვილე არარაობაა, საერო მწერლობაში გამოხატული მსოფლმხედველობისათვის ამქვეყნიურ სინამდვილეს თავისთავადი ღირებულება და მნიშვნელობა აქვს.

4

რა სახით ვლინდებოდა საერო მსოფლმხედველობა საერო მხატვრულ მწერლობაში? ჰქონდა მას ყოველთვის გააზრებული, გაცნობიერებული ხასიათი, ე. ი. იყო თუ არა ამქვეყნიურ სინამდვილეში რეალობის დანახვა ყოველთვის დასაბუთებული და თავისებურად გამართლებული?

ამ თვალსაზრისით საერო მსოფლმხედველობამ საქართველოში ფეოდალური მწერლობის დასაწყისიდან XI—XII სს-მდე, განვითარების სამი საფეხური განვლო.

პირველ და მეორე საფეხურზე საერო მსოფლმხედველობას სტიქიური ხასიათი აქვს და იგი უნთავრესად მწერლის შემოქმედებით მეთოდში ვლინდება. გარესამყარო, ობიექტური სინამდვილე და ადამიანის სულიერი ცხოვრების ის მხარეები, რომელთა

¹ ა. გერცენი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. I, თბილისი, 1953, გვ. 316.

იმეშვეობითაც იგი გარესამყაროსთან არის დაკავშირებული, ესთეტიკური ასახვის საგნად იქცევა და თუმცა აქ ასახვის საგნის თვითრეალობის საკითხი არ დგას, მაგრამ ცხადია, რომ ასახვის თვით ფაქტი მის რეალობას თავისთავად გულისხმობს.

ფოიერბახის სიტყვით, რეალიზმი, რაშიც იგი „განსაკუთრებით“ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს გულისხმობს, „უარყოფს თეოლოგიას, მაგრამ არა თეორიულად, არამედ პრაქტიკულად, საქმით—მით, რომ რეალისტი თავისი ცხოვრების უმნიშვნელოვანეს საქმედ, თავისი მოღვაწეობის უუარსებოთეს საგნად აქცევს სწორედ იმას, რაც არის ღმერთის უარყოფა, ანდა, ყოველშემთხვევაში, არ არის ღმერთი. მაგრამ ის, ვინც თავის გონებასა და გულს მხოლოდ მატერიალურზე, მხოლოდ გრძნობით ქვეყანაზე ამახვილებს, ფაქტიურად უარყოფს ზეგრძნობიერის რეალობას“¹.

ფოიერბახის ეს სიტყვები, ჩვენი აზრით, მხატვრულ მწერლობაზედაც შეიძლება გავრცელდეს. თუ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი მატერიალურზე „თავის გონებას“ ამახვილებენ და ამგვარად ამქვეყნიური სინამდვილისადმი დადებით დამოკიდებულებაში, ასე ვთქვათ, რაციონალურად იმყოფებიან, მხატვრული მწერლობის წარმომადგენლები, თუ ისინი მხატვრული ასახვის საგნად ბუნებას, ამქვეყნიურ სინამდვილეს აქცევენ, ამქვეყნიური სინამდვილისადმი დადებით დამოკიდებულებაში ემოციონალურად იმყოფებიან; ისინი მატერიალურზე, გრძნობით ქვეყანაზე „თავის გულს“ ამახვილებენ. ამით, ფოიერბახის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ზეგრძნობიერის რეალობას „ფაქტიურად უარყოფენ“.

პირველ საფეხურზე, რომელიც, ჩვენი აზრით, მწერლობის წარმოშობის დღიდან საერო მწერლობის წარმოშობამდე გრძელდება, ეს მსოფლმხედველობა საეკლესიო მწერლობის შიგნით ვლინდება და მისი გამოვლენა თავისთავად უკვე ნიშნავს „საეკლესიო მიზნით დაწერილი... თხზულების ჩარჩოებში“ არ ჩატევას (როგორც ამას პროფ. კ. კეკელიძე იაკობ ცურტაველის შესახებ შენიშნავს) და საეკლესიო მწერლობაში „სულ სხვა მიმართულების“ არსებობას (როგორც ამას პროფ. ივ. ჯავახიშვილი გიორგი მერჩულთან დაკავშირებით შენიშნავს). პროგრესული, ახალი მსოფლმხედველობის გამოვლენა დროის ხსენებულ მონაკვეთზე მეტ-ნაკლები

¹ ლ. ფოიერბახი, მომავლის ფილოსოფიის საფუძვლები, § 15. ზახი ფოიერბახისა. — შ. 8.

ინტენსივობითა და სიძლიერით ხდება. მისი ინტენსივობა და სიძლიერე საბოლოოდ ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული ვითარებით არის განსაზღვრული. მაგრამ ის ყოველთვის ფაქტია და, შეიძლება ითქვას, თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს X—XI სს-ის საეკლესიო მწერლობის ძეგლებში აღწევს.

საერო მსოფლმხედველობას ხსენებულ პერიოდში არათუ სტიქიური ხასიათი აქვს,—იგი ეწინააღმდეგება ავტორთა თეორიას, მათ თეორიულ, გაცნობიერებულ დამოკიდებულებას გარესამყაროსადმი, მათ საეკლესიო, ანუ თეოლოგიურ-იდეალისტურ შეხედულებას. ესაა მიზეზი იმ ცნობილი კოლიზიის ავტორთა თეორიასა და შემოქმედებით პრაქტიკას შორის, რომელმაც ყველაზე მწვავე და მკვეთრი ხასიათი გიორგი მერჩულის შემოქმედებაში მიიღო. გიორგი მერჩულის გააზრებული, გაცნობიერებული მსოფლმხედველობა ქრისტიანული მოძღვრებითაა განსაზღვრული და ამქვეყნიური სინამდვილის არარაობას ქადაგებს, მაგრამ იგივე ქვეყანა იმავე მერჩულთან არათუ ესთეტიკური ასახვის საგნად იქცევა, არამედ ავტორის არაჩვეულებრივი მიდრეკილებისა და მისწრაფების ობიექტს წარმოადგენს.

მეორე საფეხური არის საფეხური საერო მწერლობის წარმოშობისა; საერო მწერლობის წარმოშობა, როგორც ფაქტი, იმ პერიოდს დაემთხვა, როდესაც შუა საუკუნეების ქართული კულტურა საერთოდ თავისი განვითარების ზენიტში იმყოფებოდა და პროგრესულმა სოციალურმა და პოლიტიკურმა მოძრაობამ, რომელიც ქვეყნის გაერთიანებისა და უცხო დამპყრობთაგან განთავისუფლებისაკენ იყო მიმართული, როგორც ვნახეთ, თავის გამარჯვებას მიაღწია.

საერო მსოფლმხედველობა ქართული მწერლობის ამ საფეხურზე თუმცა ისევ სტიქიური დარჩა, მაგრამ მისი, ასე ვთქვათ, „ხვედრითი წონა“ ბევრად უფრო მეტად გაიზარდა. საერო მსოფლმხედველობა აქ უფრო მეტადაა თავისუფალი ძველი „ეპოქის სულისაგან“. ამქვეყნიური სინამდვილე და „ჩვეულებრივი ადამიანი ამქვეყნიური ცხოვრების პირობებში“ (პროფ. კ. კეკელიძე) მწერლობის ყურადღების ცენტრშია მოქცეული. მოხსნილია, ან თითქმის მოხსნილია, კოლიზია შემოქმედის თეორიასა (რომელიც ამქვეყნიურ სინამდვილეს უარყოფდა და წინასაფეხურზე დომინირებული იყო) და შემოქმედებით პრაქტიკას შორის.

ნესამე საფეხურს რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოადგენს. საერო მსოფლმხედველობა აქ ყველაზე მეტი თანმიმდევრობით ელინდება. აქ იჩენს თავს ამ მსოფლმხედველობის იდეური ნათესაობა ჰუმანიზმთან, ჰუმანისტურ მსოფლმხედველობასთან. მაგრამ საყორალდებო ის გარემოებაა, რომ აქ ეს მსოფლმხედველობა გააზრებული, გაცნობიერებული და ამდენად ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობად არის ქცეული. ამქვეყნიური სინამდვილის აღიარებას ესთეტიკური ასახვის საგნად, ადამიანის სულიერი ცხოვრების იმ მხარეების შექებას, რომლებიც ადამიანს ამქვეყნიურ სინამდვილესთან აკავშირებს, არათუ სტიქიური ხასიათი არა აქვს, არამედ სინამდვილისადმი გაცნობიერებული, გააზრებული დამოკიდებულების შედეგს წარმოადგენს.

კერძოდ, ადამიანურ გრძნობებს რუსთაველი იმიტომ კი არ ხატავს, როგორც ქვევით დავინახავთ, რომ მერჩულის მსგავსად ამ გრძნობებს „საქმე“ იგი სულისა გამხრწნელი“ უწოდოს, ანდა „ეშმაკეულ“ საქმედ გამოაცხადოს, არამედ იმიტომ, რომ მათში რალაც ბუნებრივსა, რეალურსა და ადამიანურს ხედავს.

რუსთაველის პოემაში მოხსნილია წინააღმდეგობა თეორიასა და შემოქმედებით პრაქტიკას შორის. რუსთაველი არა მხოლოდ ხატავს ადამიანს ამქვეყნიურ სინამდვილეში, არამედ პოემის პროლოგში იგი კატეგორიული განცხადებით გამოდის თავისი მხატვრული ნაწარმოების შეგნებული და გაცნობიერებული მიზნის შესახებ. ასეთ პირობებში მოსალოდნელი იყო, რომ რუსთაველი თავის მიზანს დაასაბუთებდა და გაამართლებდა, პროლოგის განცხადებას თეორიულ დასაბუთებას გამოუძებნიდა.

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიის გენეზისი მომდინარეობს, ჩვენი აზრით, არა იმდროინდელი თეოლოგიზირებული ფილოსოფიიდან, რომელიც რუსთაველისათვის ძირითადად უცხო იყო და მის საწინააღმდეგო პრინციპებს ემყარებოდა, არამედ საერო მსოფლმხედველობიდან, რაც რუსთაველის პოემაში ჰუმანიზმში გადაიზარდა.

რუსთაველის ფილოსოფიის გენეზისი მიმართული იყო არა ფილოსოფიის გაგრძელების, არამედ საერო მსოფლმხედველობის გააზრების, ამ მსოფლმხედველობის „გაფილოსოფიურების“ გზით.

„ვეფხისტყაოსანში“ დაძლეულია ის დუალიზმი, რომლითაც ქართული საეკლესიო მწერლობის მსოფლმხედველობა იყო გამსჭვალული და რომლის მიხედვითაც, როგორც ვნახეთ, მიწიერი სინამდვილე ზეციურის მხოლოდ „უბადრუკ ანარეკლად“ იყო წარმოდ-

გენილი. რუსთაველის პოემაში ბუნებასა და ამქვეყნიურ სინამდვილეს დამოუკიდებელი, თავისთავადი მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული. რეალურ სინამდვილეს აქვს არა მხოლოდ ეთიკური და ესთეტიკური მნიშვნელობა, არამედ ონტოლოგიური რეალობაც. გასაგებია ამიტომ, რომ რუსთაველის ზიხედვით ადამიანი მისი გარდნობების მეშვეობით ამქვეყნიურ სინამდვილეს კი არ ეთიშება (როგორც ამას ადგილი საეკლესიო მწერლობაში ჰქონდა), არამედ, პირიქით, ამ სინამდვილესთან იგი მკიდროდ და მტკიცე ძაფებით არის დაკავშირებული.

საერო მსოფლმხედველობის ამ დონემდე განვითარებას და ფეოდალური ხანის ქართული იდეოლოგიის შიგნით მომხდარ არსებით ცვლილებებს თავისი მიზეზები ჰქონდა. ეს ცვლილებები ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის კანონზომიერი განვითარების შედეგს წარმოადგენდა და საბოლოოდ გარკვეული სოციალური მიზეზებით იყო განსაზღვრული¹.

ამ ცვლილებებს გარკვეული მსგავსება ჰქონდა დიდ სოციალურ და კულტურულ მოძრაობასთან, რენესანსთან, რომელსაც ენგელსმა „უდიდესი პროგრესული გადატრიალება“ უწოდა²; ხოლო ამ ნიადაგზე წარმოქმნილი რუსთაველის მსოფლმხედველობა მკიდრო კავშირში იმყოფებოდა ჰუმანიზმთან, რომელიც რენესანსის იდეურ შინაარსს წარმოადგენდა.

¹ ამ საკითხზე იხ. ჩვენი „საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“, თბილისი, 1952, გვ. 81—91.

² К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. XIV, гл. 476.

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის ძირითადი თავისებურებანი

1

სქოლასტიკა საერთოდ და ქართული ფილოსოფიური მწერლობა კერძოდ, რომელიც XI—XII სს-ში ჩამოყალიბდა, თეოლოგიისა და ანტიკური ფილოსოფიის გარკვეულ კავშირს გამოხატავდა. ამ კავშირში ქრისტიანული თეოლოგიის გარკვეული დამოკიდებულება ვლინდებოდა ანტიკური ფილოსოფიისადმი. ფილოსოფიური მწერლობის ჩამოყალიბება იმდროინდელ საქართველოში იდეოლოგიური ვითარების ახალ ეტაპს წარმოადგენდა.

ქრისტიანული რელიგიის პროპაგანდის ძველი ხერხები. სადაც ე. წ. „წმინდანების“ თავდადება, რელიგიური მიზნებისათვის „თავის გაწირვა“, პირადი მაგალითის ჩვენება ქარბოზდა, ალარიყო საკმარისი რელიგიის მიზნებისათვის ცხოვრების ახალ პირობებში, როდესაც ქვეყნის პროგრესულმა ძალებმა გარკვეულ განაჯგუხებას მიაღწიეს და პროგრესული აზროვნების გაღვივებისა და შემდგომი განვითარებისათვის მნიშვნელოვნად მომწიფდა პირობები. საეკლესიო და საერო მსოფლმხედველობანი, როგორც ძირითადი იდეოლოგიური მიმართულებანი, ახალ ფორმებს ღებულობენ.

საეკლესიო მსოფლმხედველობის წინაშე დგება საკითხი ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი დოგმატების „დასაბუთებისა“ და მოწინააღმდეგეთა ანუ, როგორც ამ დროს ეფრემ მცირე ამბობდა, „გარეშეთა“ დიალექტიკის „ისრით განგვრემისა“. ამ გარემოებამ სქოლასტიკის წარმომადგენელთა ყურადღება უფრო მეტი ინტენსიურობით წარმართა ანტიკური ფილოსოფიის გზით და ქართული ფილოსოფიის სფეროში ჯერ არისტოტელე (დამასკელის ზეშე-

ობით), ხოლო შემდეგ პროკლე (უშუალოდ) შემოიჭრა. არისტოტელეს დიალექტიკა ეფერნ მცირეს იმიტომ სჭირდება, რომ „ამათ მიერ წინააღმდეგობდინ შეილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათივე ისრითა განჰგურემდენ მათ; რამეთუ თჳნიერ ამათ სიტყვათასა სხეუბრ შეუძლებელ არს სიტყვსება წინააღმდეგობთა, სიტყვას გვგებდენ რა გარეშენი იგი...“¹.

იოანე პეტრიწი თავისი თხზულების ძირითად ამოცანას ასე განსაზღვრავს: „პირველად რაჟთა ერთი წარმოაჩინოს, თუ არს ერთი, და იძულებათა მიერ თანშესატყუათაჲსა აღმოაჩინოს ესე მრავალ საქადაგო ერთი“², ე. ი. უპირველესად ყოვლისა ერთის (რაც იგივე ღმერთია პეტრიწისათვის) რეალობა სილოგისტური აუცილებლობით დაასაბუთოს.

საეკლესიო მსოფლმხედველობის ძველი პროპაგანდისტული ხერხები და ფორმები უპირატესად ლოგიკური აბსტრაქციების, დიალექტიკის, ცნებათა შინაარსის გახსნის მიმართულებით წარიმართა.

მაგრამ ანტიკური ფილოსოფიის რომელ მიმდინარეობაში ცდილობდა თავდაპირველად ქრისტიანული რელიგია თავისი მოკავშირე დაენახა?

უკვე ე. წ. პატრისტიკა, რომელიც ჩვენი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნიდან იწყება, არსებითად წარმოადგენდა მეტ-ნაკლებად სისტემატურ ცდას სახარებისა და ანტიკური ფილოსოფიის დაახლოებისა. გამარჯვების გზაზე დამდგარი ქრისტიანობა, ერთი მხრივ, თავისი დებულებების დაცვას და, მეორე მხრივ, ამ დებულებათა დოგმატიზაციას ახდენდა. ამ რთული ამოცანის წინაშე მდგარი ქრისტიანობის აპოლოგეტები თუ, ერთი მხრივ, იმ აზრის პროპაგანდას ეწეოდნენ — თითქოს ქეშმარიტი ფილოსოფიის მოძებნა მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიაში შეიძლებაო, მეორე მხრივ, პარალელურად ისინი იძულებულნი იყვნენ ანტიკური ფილოსოფიისათვის მიემართათ. საყურადღებოა და, რა თქმა უნდა, არა შემთხვევითი, რომ, როდესაც ქრისტიანული რელიგიის აპოლოგეტებმა პოლემიკურ-აპოლოგეტური და დოგმატიკური მოსაზრებებით ანტიკურ ფილოსოფიას მიმართეს და ამ ორი მსოფლმხედველობის დაკავშირება განიზრახეს, მისტიკური გამოცხადებისა და გონების (რაციონალურის) გაიგივების საფუძველზე მათ სწორედ პლატონში დაინახეს თავისი იდეური მოკავშირე. ამიტომაც, რომ ქრისტიანული

¹ „მომომხილველი“, 1926, გვ. 184.

² იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. 3.

რელიგიისა და ანტიკური ფილოსოფიის დაახლოებამ „რელიგიური პლატონიზმის“ სახე მიიღო და „ქრისტიანული თეოლოგიის“ ორივე მნიშვნელოვანი ფუძემდებლის¹ კლემენტ ალექსანდრიელის და ორიგენის წყაროდ პლატონიზმი გადაიქცა.

კავშირი ქრისტიანობასა და პლატონიზმს შორის იმდენად მჭიდროა, რომ პლატონიზმში 'სეძლევა ზოგადად დავინახოთ ქრისტიანობის წინამორბედი, განსაკუთრებით იმ ნაწილში, როგორც ამქვეყნიური და „იმქვეყნიური“ სამყაროების მიმართებას ეხება.

ამ კავშირზე მიუთითებდა ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მარქსი, როდესაც წერდა: „... ქრისტიანობაში პლატონურ ელემენტებსა აქვთ ადგილი“, რომ ეკლესიის უძველესი მამები, მაგალითად, ორიგენი, პერენიუსი, ისტორიულად ნაწილობრივ პლატონური ფილოსოფიიდან გამოდიოდნენ². პრინციპული კავშირი ქრისტიანულ რელიგიასა და პლატონიზმს შორის ზოგადად არათუ შეგნებულია ქრისტიანიზირებული ფილოსოფიის ცალკეული წარმომადგენლის მიერ, არამედ ფაქტობრივად არის განხორციელებული ქრისტიანული ფილოსოფიის მიერ.

აქედან ცხადია, როგორი უნდა ყოფილიყო ქრისტიანული მოძღვრებისა და „რელიგიური პლატონიზმის“ დაპოკიდებულება ეპიკურეიზმისადმი. ეპიკურეიზმის აქტიური მტრის როლში გამოდის, როგორც ცნობილია, მთელი შუა საუკუნეების გაბატონებული ფილოსოფია. ასეთივე დაპოკიდებულებაში იმყოფებიან ეპიკურეიზმის მიმართ ორიგენი და კლემენტ ალექსანდრიელი, რომლებმაც, მარქსის სიტყვით, პავლეს გაფრთხილება საერთოდ ფილოსოფიის წინააღმდეგ „გადააქცია გაფრთხილებად ეპიკურეული ფილოსოფიის წინააღმდეგ“³. „პავლე უკუაგდებს, — აცხადებს კლ. ალექსანდრიელი, — არა ყოველგვარ ფილოსოფიას, არამედ მხოლოდ ეპიკურეულს, ... რადგანაც იგი უარყოფს განგებას და ყოველგვარ სხვა ფილოსოფიას, რომელიც აღიარებს სტიქიებს, მაგრამ უარყოფს მათ ქმედით მიზეზს და არ მალდებს აზრამდე შემოქმედის შესახებ“⁴. კლემენტის ღიერ ყურადღების გამახვილება „შემოქმედზე“ მიგვითითებს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იმ „სახეზე“, რომელიც სწორედ შუა საუკუნეების ფილოსოფიისათვის იყო დამახასიათებელი.

¹ В н и т е л ь б а н л, История древней философии, 1908, გვ. 286. „რელიგიური პლატონიზმის“ შესახებ იხ. ავრეთუე К у н о Ф и ш е р, История платонической философии, т. I, 1906, გვ. 29 და შემდეგი.

² К. М а р к с и Ф р. Э н г е л ь с, Соч., т. I, 1938, გვ. 472.

³ იქვე, გვ. 18.

⁴ იქვე, გვ. 63.

მეორე მხრივ, თავისთავად ცხადია და სავსებით კანონზომიერი, რომ იდეოლოგიური ბრძოლა შუა საუკუნეების პირობებში თვით ფილოსოფიური მწერლობის შიგნით, ე. ი. თვით ტრაქტატული ფილოსოფიის შიგნითაც, უნდა ასახულიყო და პროგრესული იდეებს, რომლებიც თეოლოგიურ-იდეალისტური მოძღვრების წინააღმდეგ იყო მიმართული, სპეციფიკურად ფილოსოფიური სახე უნდა მიეღო. საყურადღებოა, მაგ., ამ მხრივ მატერიალისტური მოძღვრება ოთხი ელემენტის შესახებ, რომელიც აბიბოს ნეკრესელის ფილოსოფიურ შეხედულებებში არის შესული და რომელსაც ნეკრესელი მაზღიანობის თეორიული კრიტიკის მიზნით იყენებს¹. საყურადღებოა აგრეთვე რაციონალიზმი, რომელიც ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში ქრისტიანობის გაბატონების შემდეგ, VI ს-ში შემოდის და თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს ეფრემ მცირისა და განსაკუთრებით იოანე პეტრიწის შემოქმედებაში აღწევს.

¹ სამწუხაროდ, ქართული მწერლობის ცალკეული მკვლევრებისათვის საცილობელია და საკამათო აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრებაში დაცული კვალი ანტიკური ფილოსოფიური თეორიისა, რომელსაც VI ს-ის ეს ქართველი მოაზროვნე მაზღიანობის კრიტიკის დროს მიმართავს. . . „ამ დროს, — V—VI სს., — ვკითხულობთ კ. კეკელიძის „ქართული მწერლობის ისტორიაში“, ტ. I, 1951, გვ. 446, — ქართველები ლიტერატურულად ჯერ კიდევ ვერ უპასუხებდნენ ცეცხლთაყვანისმცემლობას, ამიტომ მის წინააღმდეგ ისინი (ქართველები — შ. ხ.) უფრო ფიქტურად იბრძვიან“. რაც შეეხება აბიბოს ნეკრესელის ცხოვრების ხსენებულ ადგილს, „ასეთი აზრები, — განაგრძობს კ. კეკელიძე, — აბიბოს დროს, VI ს. საქართველოში ჯერ შემოსული არ ყოფილა, ისინი ჩვენში შემოიტანა ბერძნული ფილოსოფიის შემოქრამ, რასაც ადგილი ჰქონდა არა უადრეს X—XI სს., როდესაც დაწერილია აბიბოს თავდაპირველი ცხოვრება“ (ხაზგასმა ყველგან ჩვენია. — შ. ხ.).

ერთ-ერთ ნაშრომში, რომელიც 1954 წელს გამოვიდა, ჩვენ შემთხვევა მოგვცა პროფ. კ. კეკელიძის ეს დებულება კრიტიკულად შეგვეფასებინა როგორც მის ზოგად, აგრეთვე კონკრეტულ ნაწილში და გვეთქვა: „ანტიკური თეორიების არსებობისა და გავრცელებისათვის მაშინდელ (VI ს.) საქართველოში სულ ცოტა სამი გზა მაინც არსებობდა და ამ მნიშვნელოვანი ფაქტის უარყოფა ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის შეუფასებლობამდე მიდის“ (შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, 1954, გვ. 57). ქვევით უფრო ვერცლად გვქონდა ლაპარაკი ამ სამი გზის შესახებ, რომელთა უარყოფა ჯერ არავის, და მათ შორის არც პროფ. კ. კეკელიძეს, უცდია.

რაც შეეხება აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრებას“, ჩვენ ვწერდით: „როგორც აკად. ივ. ჯავახიშვილის გამოკვლევებიდან აზრის ცნობილი. IX—X სს. დაწერილია (არსენი კათალიკოზის მიერ) არა აბიბოს „თავდაპირველი ცხოვრება“, როგორც ამას პროფ. კ. კეკელიძე აღნიშნავს, არამედ ნეკრესელის უკვე მეორადი ცხოვრება. არავითარი კონკრეტული ცნობა, ანდა კონკრეტული რაიმე ნიშანი იმი-

რაციონალიზმის პროგრესული როლი შუა საუკუნეების პირობებში მით უფრო დიდი უნდა ყოფილიყო, რომ ამ დროს გაბატონებულ იდეოლოგიას ქრისტიანობა წარმოადგენდა, ხოლო, მარქსის სიტყვით, „ქრისტიანობა, როგორც ამას პროტესტანტი თეოლოგების ყველაზე უფრო სერიოზული და თანმიმდევრული ნაწილი ადასტურებს, არ შეიძლება შეეთანხმოს გონებას, რადგანაც

სა, რომ არსენს აბიბოს ცხოვრების სწორედ ეს, პროფ. კ. კეკელიძის მიერ გვიანდელ ამბად მიჩნეული, ადგილი ძველი წყაოდაა არ ჰქონდეს ამოღებული, ჩვენ არ გავაჩნია“ (იქვე, გვ. 56).

ჩვენმა შენიშვნებმა, რომლებსაც, როგორც მკითხველი ხედავს, საესები აკადემიური ხასიათი აქვს და თავიდან ბოლომდე მეცნიერული კამათის ეთიკურ ნორმებშია მოქცეული, კ. კეკელიძის მხრივ ისეთი რეაქცია გამოიწვია, რომელზედაც მკითხველი, სამწუხაროდ, იგივეს ვეღარ იტყვის (კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. III, თბილისი, 1955, გვ. 46, 53, 54, 55, 57). კერძოდ, ის ფაქტი, რომ ჩვენ აკად. ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებებს მივეყი თუირატესობა, პროფ. კ. კეკელიძემ ჩვენი „გაურკვევლობით“ და „ძველი ტრადიციისაგან“ თავის დაუღწევლობით ახსნა: „შ. ზიდაშელს,—ეკითხულობთ „ეტიუდებში...“,—რომელიც ვერ ერკვევა აბიბოს ნეკრესელის ვერც ძველსა და ვერც ახალ რედაქციაში, თავი ვერ დაუღწევია ძველი ტრადიციისაგან და თავგამოდებით იცავს ივ. ჯავახიშვილის მიერ 1928 წელს გამოთქმულს მოსაზრებას, რომ აბიბოს ნეკრესელის „მეორადი“ რედაქცია დაწერილია IX—X საუკუნეში“ (ივ. 53). ამავე დროს, კ. კეკელიძემ კვლავ გაიმეორა აქვე თავისი შეხედულება, რომ „ცხოვრების“ ის ადგილი, სადაც არის „მსჯელობა იმის შესახებ, რომ ცეცხლი არაა ღმერთი“, გვიანდელი (XII ს-ის) მეტაფრასტის მიერ არის ჩამატებული

რამდენიმე თვის შემდეგ პროფ. კ. კეკელიძის „ეტიუდების...“ გამოქვეყნებიდან პროფ. ილ. აბულაძემ გამოსცა „ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“. ამ გამოცემამ, ფეიქრობთ, სრული გარკვეულება შეიტანა საკითხში, მაგრამ არა პროფ. კ. კეკელიძის სასარგებლოდ. როგორც პროფ. ილ. აბულაძე შენიშნავს, „იოკვევა, რომ დამაჯერებელი არაა პროფ. კ. კეკელიძის მოსაზრება, თითქმის აბიბოს ნეკრესელის მარტივობის წიგნ მეტაფრასული ნაწარმოებები იყოს, და არც არგუმენტები, რომლებითაც ის მას არსენის ნაწარმოებად არ ცნობს, წინააღმდეგ აკად. ივ. ჯავახიშვილისა, რომელსაც, პირიქით, ეს შესაძლოდ მიჩნია“ (გვ. XXIX). პროფ. ილ. აბულაძის მიხედვით, პროფ. კ. კეკელიძის ამგვარი შეხედულება „მხოლოდ ლიტონი განცხადებაა“ (იქვე) და ამიტომ ის ადგილი აბიბოს ნეკრესელის „ცხოვრებისა“, სადაც ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ ნეკრესელი ოთხი ელემენტის თეორიას იყენებს, თავდაპირველ რედაქციად უნდა იქნეს მიჩნეული (შდო. ტექსტი, გვ. 193).

რაც შეეხება საკითხის ზოგად მხარეს—შეძლოთ თუ არა ქართველებს VI ს-ში ლიტერატურული ბოძოლა ეწარმოებინათ ცეცხლთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ, აქ თავისი ძველი შეხედულება თვით პროფ. კ. კეკელიძემ შეცვალა. „ეტიუდების...“ იმავე სტატიაში, სადაც შ. ზიდაშელის შეხედულება ასეთი „სიძაყარით“ იქნა გაკრიტიკებული. პროფ. კ. კეკელიძე წინააღმდეგ თავისი ძველი და ზეენ მიერ გაკრიტიკებული შეხედულებისა, წერს: ქართველების ბოძოლა ცეცხლ-

«საერო» გონება წინააღმდეგობაში იმყოფება «რელიგიურ» გონებასთან¹.

„ჩვენ მხოლოდ ვთქვით, — განაგრძობს იქვე მარქსი, — შეგიძლიან თუ არა თქვენ დაამტკიცოთ მეცნიერებისა და რელიგიის დასკვნების შეთანხმებულება სხვა რაიმე გზით, გარდა იმისა, რომ მისცემთ რა მეცნიერებას განვითარების სრულ თავისუფლებას, ამით აიძულებთ მას გაითქვიფოს რელიგიაში?“².

2

იოანე პეტრიწის ფილოსოფია ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარების საფუძველზე აღმოცენდა და გასაგებია ამიტომ, რომ იოანე პეტრიწს გარკვეული ადგილი უჭირავს არა მხოლოდ ქართული ფილოსოფიური აზრის, არამედ შუა საუკუნეების მთელი ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში. ჩვენ ზევით დავინახეთ, რომ ქართული ორიგინალური მწერლობა, რომელიც პეტრიწის დროს და მასზე უფრო ადრე ვითარდებოდა, ყოველთვის სპეციფიკურად ფილოსოფიური არ იყო, მაგრამ ამ მწერლობაში ყველა ის მსოფლმხედველობრივი პრობლემა იდგა, რომელთა გადაწყვეტა ფილოსოფიური მწერლობის მიზანს შეადგენდა. ეს საკითხები იდგა კერძოდ

თაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ „თავდაპირველად, V საუკუნეში, ფიზიკური ხასიათისა: როდესაც ძალას მოიკრეფდნენ. ცეცხლთაყვანისმცემლთა მოძღვრებს ან „გაასხამდნენ“, ესე იგი გააძევებდნენ ქართლიდან, ანდა თხზულებებს ცეცხლში სწვადნენ“. შემდეგ კი, სახელდობრ, „მეექვსე-მეშვიდე საუკუნიდან ქართველები ლიტერატურულ იარაღსაც ჰკიდებენ ხელს“ (იქვე, გვ. 43, ხაზი ჩიმია. — შ. ხ.). ერთხელ გამოთქმული შეცდომის ასეთი შესწორება მხოლოდ მისასაღმებელია, რადგან, ვიმეორებთ, იდეოლოგიური ბრძოლის მხოლოდ „ფიზიკურ ბრძოლამდე“ დაყვანა (და ლიტერატურული ბრძოლის უარყოფა) ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის შეუფასებლობამდე მიდის. რაც შეეხება V საუკუნეს, შემდეგი უნდა შევნიშნოთ: მართალია, „ისტორიკოსის სიტყვით“, მოზიდანის ნაწერები დაწვა „კეშმარიტმან ეპისკოპოსმან მიქაელმა“ (იქვე), მაგრამ ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ქართველები ამ დროს ყოველგვარ იდეოლოგიურ წინააღმდეგობას მხოლოდ „ფიზიკური ბრძოლის“ საშუალებით წყვეტდნენ. V ს-ის ქართველებს, რომლებსაც ამ დროს პეტრე იბერი ჰყავდათ, ლიტერატურული ბრძოლა არ გაუქირდებოდათ. მაგრამ თუ მიქაელმა თავისი მოწინააღმდეგის, მოზიდანის ნაწერები ცეცხლს მისცა, ეს ნხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ ე. წ. „კეშმარიტი ეპისკოპოსების“ და საერთოდ კლერიკალური სულით გაჟღენთილი ადამიანების გააფთრება რელიგიურ-პარტიული და იდეოლოგიური ბრძოლების დროს ყოველგვარ საზღვარს სცილდებოდა.

¹ К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. II, 1955, გვ. 100.

² იქვე.

პეტრიწის ფილოსოფიაშიც, მაგრამ რადგან პეტრიწი სპეციფიკურად ფილოსოფიურ მოაზროვნეს წარმოადგენს, ამიტომ ეს საკითხები მასთან იმ სპეციფიკურ ფორმაში დგას, რომელიც ფილოსოფიისათვის არის დამახასიათებელი.

პეტრიწის დამოკიდებულება შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრისადმი რომ თვალნათლივი და გასაგები გახდეს, ამისათვის შუა საუკუნეების ძირითად იდეოლოგიურ მიმართულებათა თავისებურებანი სპეციფიკურად ფილოსოფიური კატეგორიებით უნდა იქნეს გამოთქმული და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფილოსოფიური ენის ცნებებზე იქნეს გადათარგმნილი.

შეიძლება ითქვას, რომ არ არსებობს ძველი ქართული მწერლობის არც ერთი ძეგლი, სადაც ადამიანის დამოკიდებულება გარე სამყაროსადმი მხოლოდ გარე სამყაროს რომელიმე ვიწრო სფეროთი იყოს შემოფარგლული და ამ დამოკიდებულებას არ გამოხატავდეს მთელი გარე სამყაროსადმი, სინამდვილისადმი მის მთლიანობაში.

ეს საყურადღებო გარემოება ნაწილობრივ მაინც იმით არის განსაზღვრული, რომ საერთოდ ყოველგვარი რელიგია და მათ შორის ქრისტიანული გარკვეულ მსოფლმხედველობას წარმოადგენს; ხოლო იდეოლოგია, რომელიც რელიგიის ძლიერი ძალდატანების ქვეშ ვითარდებოდა, ამ ძალდატანებას საგნის მოცულობის თვალსაზრისითაც განიცდიდა და მსოფლმხედველობრივი პრობლემატიკით იეღინებოდა. რელიგიით იყო განსაზღვრული არა მხოლოდ პრობლემატიკის გადაწყვეტა, არამედ მისი შინაარსი და ხასიათიც. ეს იმას არ ნიშნავს, რა თქმა უნდა, რომ ძველი ქართული მწერლობა მხოლოდ რელიგიური მსოფლმხედველობით ამოიწურებოდა და იგი ოპოზიციური, გაბატონებული იდეოლოგიის საწინააღმდეგო მსოფლმხედველობას არ ასახავდა.

დამოკიდებულება გარე სამყაროსადმი ძველ ქართულ მწერლობაში გამოიხატებოდა ყველა იმ ოთხი ასპექტის თვალსაზრისით, რომლებიც ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში იყო ცნობილი: ადამიანის გარე სამყაროსადმი დამოკიდებულება ოთხი მიმართულებით ირკვეოდა: ონტოლოგიური, გნოსეოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური.

სიტყვა ონტოლოგია წარმოებულია ბერძნული სიტყვისაგან ὄν ონ, რაც ყოფიერებას, არსს, რეალობას ნიშნავს, და მის ძირითად საკითხს გარე სამყაროს რეალობის საკითხი წარმოადგენს.

არის თუ არა მატერიალური სამყარო ჭეშმარიტი რეალობა? ეს კითხვა ძველი ქართული მწერლობის თითქმის ყოველ ძეგლში იღვავ, იქნებოდა ეს ძეგლი სპეციფიკურად ფილოსოფიური, თუ არა. განსხვავება ამ ძეგლებს შორის არსებობდა არა მხოლოდ ამ საკითხის გადაწყვეტაში, არამედ გადაწყვეტის როგორობაში. ნაწილი ძეგლებისა თეზისს, ვთქვათ, გარე სამყაროს რეალობისა თუ არარეალობის შესახებ დოგმატიკურად ღებულობდა, ნაწილი ამ თეზისს ლოგიკურად სისტემატიზიოებულ სახეს აძლევდა და, რაც უფრო მეტი იყო ეს სისტემატიზაცია, მით უფრო მეტად უახლოვდებოდა მწერლობა ფილოსოფიას, რადგან, როგორც მარქსი და ენგელსი შენიშნავენ, „... ფილოსოფია სხვა არა არის რა, თუ არა აზრებში გამოხატული და ლოგიკურად სისტემატიზირებული რელიგია“¹. (მარქსსა და ენგელსს აქ იდეალისტური ფილოსოფია აქვთ მხედველობაში, მაგრამ ცხადია, რომ მარქსისა და ენგელსის ეს სიტყვები გვაძლევენ საფუძველს „აზრებში გამოხატვა და ლოგიკური სისტემატიზაცია“ ყოველგვარი ფილოსოფიის სპეციფიკურ თავისებურებად მივიჩნიოთ).

ამავე დროს, უნდა აღინიშნოს, რომ ჭეშმარიტი რეალობის, ნამდვილი რეალობის აუცილებელ პირობას შუა საუკუნეებშია ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის იმ წარმომადგენლებისათვის, რომლებიც ამ აზრის გაბატონებულ ბანაკს შეადგენდნენ, მარადიულობა შეადგენდა. შუა საუკუნეების აზროვნებას ეს აზრიც ანტიკური იდეალიზმიდან ჰქონდა შეთვისებული და ამიტომ ია „არგუმენტები“, რომლებიც შუა საუკუნეების მისტიკასა და სქოლასტიკას მატერიალური სინამდვილის წინააღმდეგ ჰქონდა მიმართული, ძალიან წააგავს „არგუმენტებს“, რომლებიც ჯერ კიდევ პლატონთან გვხვდება. ეს გარემოება არის ერთ-ერთი მომენტი იმ მსგავსებისა, რომელიც შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-იდეალისტურ ფილოსოფიასა და პლატონის მოძღვრებას შორის არსებობს და რომლის შესახებაც ჩვენ ზევით გვქონდა ლაპარაკი.

მოვიგონოთ შუა საუკუნეების ქართული აზროვნების რამდენიმე მაგალითი, რომლებიც კარგად ატარებენ ჩვენ მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას.

„ყოველნი [ნივთნი] ქუეყნიერნი,—ამბობს დავით გარეჯელი (VI ს.),—ცვალებად და წ[არ]მავალ არიან“. ამის შესაბამისად, ყო-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. III, 1929, გვ. 634.

ველი „ჭირი აქად მცირე არს და წარმავალ. ხოლო დიდებაჲ იგი მუნი მოუკლებელ არს და წარუვალ“¹.

ამქვეყნიური სინამდვილე გიორგი მერჩულისათვის, მაგ., „საწუთროს“², ე. ი. წუთიერსა და წარმავალს წარმოადგენს. მატერიალური სინამდვილე არის „უამიერი ნივთიერი ბუნება“³, ე. ი. დროში არსებული ცვალებადი (გიორგი მერჩულის სიტყვით „შეცვალებადი“) ნივთიერი სამყარო, სადაც ცალკეული მოვლენები აღმოცენებისა და მოსპობის მუდმივ პროცესში იმყოფებიან. ამიტომ არის, რომ გიორგი მერჩული ამქვეყნიურ სინამდვილეს „ქუეყანა მოკუდავთასას“ უწოდებს და. ამით ამქვეყნიური სინამდვილის ამაოების იდეას გამოხატავს.

ბუნებრივია, რომ ამგვარი წარმოდგენა გარე სამყაროზე გზას კათვდა რალაც სხვა, მატერიალური სინამდვილისაგან განსხვავებული და მასთან დაპირისპირებული „სინამდვილის“ ძიებისათვის.

დავით გარეჯელი, როგორც ვნახეთ, იმქვეყნიურ „წარუვალ“ „დიდებაზე“ ლაპარაკობს, ხოლო „წარუვალი დიდება“, მისი აზრით, მკიდრო კავშირში იმყოფება „ღვთაებრივი სამყაროს წარუვალობასთან“.

გიორგი მერჩული მატერიალური სინამდვილის წარმავლობის პარალელურად „საუკუნო“, ე. ი. მარადიული, სინამდვილის დახასიათებას იძლევა. „მატერიალური სინამდვილის „უამიერობის“ (ე. ი. დროულობის) გვერდით იდეალური, „უეამოჲ“ სინამდვილის არსებობაზე მსჯელობს. „შეუცვალებელ .. სუფევას“ ამავე დროს იგი ახასიათებს როგორც „უნივთო“ (არა ნივთიერს) სამყაროს.

საყურადღებოა, რომ წარმოდგენა ორ სინამდვილეზე, რაც აუცილებელია და, შეიძლება ითქვას, განმსაზღვრელი შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის, აუცილებლად გულისხმობს ამ სინამდვილეთა შორის მკაცრ წინააღმდეგობას და ეს გარემოებაც სავსებით გარკვევით პოულობს თავის გამოძახილს ქართულ მწერლობაში.

ბერნარდის (1091—1153 წ.) აზრს, რომ „ვინც ზეციურისაჲენ მიისწრაფვის, მას ამქვეყნიური არ მოსწონს, ვისაც მარადიული

¹ ასურელ მამათა ცხოვრებათა არქეტიპები, გამოც. ს. კაკაბაძის მიერ, თბილისი, 1928, გვ. 41.

² გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, ნ. მარის გამოცემა, გვ. მზ, ლდ, ოჯ; წიგნში: „Тексты и разыскания по армяно-грузинской философии“, кн. VII, 1911.

³ იქვე, გვ. ე.

სწყურია, მას წარმავალი სძაგს¹, ანდა ეკატერინე სიენელის მიერ გამოთქმულ კლასიკურ ფორმულას, რომ „ღმერთი ეწინააღმდეგება სამყაროს, ხოლო სამყარო ეწინააღმდეგება ღმერთს“²—თავისი გამოძახილი ჰქონდა შუა საუკუნეების ქართულ მწერლობაში. კერძოდ „სიბრძნე ბალაჰვარისაში“ ვკითხულობთ: „... მტერობაჲ სოფლისაჲ დააგდებს ღმერთსა“³, ე. ი. ქვეყანასთან მტრობა ადამიანს ღმერთთან შორიგებსო.

წარმოდგენილი შეხედულებანი გარე სამყაროზე სავსებით ეთანხმებოდა ე. წ. „მამათა კოსმოლოგიას“, რომელიც საკმაოდ ადრე ჩამოყალიბდა და საერთოდ ქრისტიანული მოძღვრების ონტოლოგიურ საფუძველად გადაიქცა.

„ღმერთმა,—ამ კოსმოლოგიის მიხედვით,—რომელიც თავისთავში მარადიულად ატარებდა სამყაროს იდეას, ყველა იდეის მომცველი ლოგოსის მეშვეობით შექმნა ეს ქვეყანა თავისუფალ თვითგანსაზღვრებაში. ამ ქვეყანას აქვს დასაწყისი და ექნება ბოლოც; ღმერთმა შექმნა ის, მის მიერ შექმნილი უმაღლესი სამყაროს ზემსგავსებით, არაფრისაგან“⁴.

„მამათა კოსმოლოგია“, როგორც ვხედავთ, გამოხატავს ქრისტიანული მოძღვრების ძირითად აზრს ორი სამყაროს შესახებ, რომელთაგან ერთი სულიერია და მეორე მატერიალური, ერთი „ღვთაებრივია“ და მეორე მიწიერი; ერთი უმაღლესი სამყაროა (χρόμος ναιερός), ხოლო მეორე „დაბალი“, მიწიერი. უკვე ეს ნიშნები, რომლებითაც ეს ორი სამყაროა აქ დახასიათებული, ცხადყოფს, რომ ქრისტიანობამ თავიდანვე გაუსვა ხაზი, როგორც ვნახეთ, თავისებურ დუალიზმს სინამდვილის გაგებაში და დაუპირისპირა ერთმანეთს „უმაღლესი“ და „დაბალი“ სამყაროები. ამიტომაც, რომ მატერიალური სამყარო „მამათა“ კოსმოლოგიის მიერ „უმაღლესი“ სამყაროს მხოლოდ „უბადრ უკანარე კლად“⁵ იყო მიჩნეული.

ორი სამყაროს დაპირისპირება, ამ დაპირისპირების აუცილებლობა, ჩვენი აზრით, უპირველესად ყოვლისა სოციალური მიზეზებით იყო განსაზღვრული და ამიტომაც, რომ ქრისტიანობა ამ დაპირის-

¹И. Фейсбах, Сущность христианства, Соч., т. II, 1926, гл. 174.

²Джизвелегов, Начало итальянского ренессанса, 1908, гл. 11.

³სიბრძნე ბალაჰვარისა, ილ. აბულაძის გამოცემა, 1937, გვ. 34.

⁴А. Гарнак, История догматов, Всеобщая история культуры, т. VI, гл. 320.

⁵იქვე. ხაზი ჩემი.—შ. ხ.

პირების ყოველგვარი შესუსტების ცდას აქტიურ წინააღმდეგობას უწევდა.

გარე სამყაროს გაგების, მასზე გარკვეული წარმოდგენის შექმნის ერთ-ერთი თვალსაზრისი ეთიკური იყო. ეთიკას, როგორც ცნობილია, განსაკუთრებული ადგილი ეკირა შუა საუკუნეების იდეოლოგიაში და ამიტომ კითხვა—არის თუ არა მატერიალური სამყარო ეთიკური და შეიძლება თუ არა მატერიალური სამყარო სიკეთის წყაროდ ჩაითვალოს—აუცილებელი იყო შუა საუკუნეების ქართული მწერლობისათვის. ამ კითხვას გვერდი ვერ აუარა შუა საუკუნეების ქართული მწერლობის თითქმის ვერც ერთმა ძეგლმა, იქნებოდა ის სპეციფიკურად ფილოსოფიური, თუ მიეკუთვნებოდა მწერლობის რომელიმე სხვა დარგს. ამ კითხვაზე, ისევე როგორც ონტოლოგიურ პრობლემებზე, გარკვეული პასუხი გასცა ძველმა ქართულმა აზროვნებამ.

მცირე ამონაწერები, რომლებიც ჩვენ მიერ შუა საუკუნეების ქართული მწერლობის ძეგლებიდან იყო ზევით ნოტანილი, ცხადყოფენ, რომ ონტოლოგიური პრობლემა აქ მკიდროდ არის დაკავშირებული ეთიკურთან და რომ ამქვეყნიური სინამდვილის წარმადელობისა და „იმქვეყნიური“, „ღვთაებრივი“ სამყაროს მარადიულობის აღიარებიდან უშუალოდ ეთიკური დასკვნები არის გაკეთებული, ამქვეყნიური სინამდვილის „წარმადელობა“ რელიგიის კონტროლის ქვეშ მყოფი იდეოლოგიისათვის საბაბს წარმოადგენდა არა მხოლოდ მისი რეალობის, არამედ მისი ეთიკური ღირებულების უარყოფისათვის.

დავით გარეჯელს ზევით მოტანილი მსჯელობებიდან სრულიად გარკვეული, ფეოდალური საზოგადოების კლასობრივი სტრუქტურითა და კლასთა შორის არსებული ურთიერთობით განსაზღვრული დასკვნა გამოაქვს და ადამიანებს „მოთმინებისა“ და მორჩილებისაკენ მოუწოდებს. „ჯერ არს აქა მოთმინებაჲ“, —ამთავრებს დავით გარეჯელი თავის გრძელ მსჯელობას, სადაც ეს უკანასკნელი ეთიკური დებულება თავისებურ ონტოლოგიურ შეხედულებაზე არის დაფუძნებული.

გიორგი მერჩული იმ დებულებათა საფუძველზე, რომლებიც მისი მსოფლმხედველობის ონტოლოგიურ მხარეს განოხატავს, ამქვეყნიური სინამდვილის ამოგებამდე მიდის და, ცხადია, მისი მსოფლმხედველობა ძირითადად იქითკენ არის გამიზნული, რომ ადამიანთა ყურადღება რეალური, მიწიერი სინამდვილიდან მოწყვიტოს და ფანტასტიკური სამყაროსაკენ წარმართოს.

სინამდვილე, როგორც მთლიანი, ძველი ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენელთა ყურადღებას იპყრობდა აგრეთვე ესთეტიკური თვალსაზრისით. არის თუ არა გარე სამყარო, მატერიალური სინამდვილე მშვენიერი თავისთავად და შეიძლება თუ არა იგი ესთეტიკური ასახვის საგანი იყოს—ძველი ქართული მწერლობისა და იდეოლოგიური ცხოვრებისათვის ამ პრობლემას, როგორც ვნახეთ, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა.

მაგრამ მისი მნიშვნელობა განსაზღვრული იყო არა იმდენად გაბატონებული ქრისტიანული მოძღვრებით, რომელიც შედარებით ნაკლებ ყურადღებას აქცევდა სინამდვილის ამ მხარეს (ყოველ შემთხვევაში შედარებით ეთიკურ დამოკიდებულებასთან საკითხისადმი), არამედ იმ სოციალური და პოლიტიკური პირობებით, რომლებმაც არა მხოლოდ შუა საუკუნეების ქართული საერო მხატვრული მწერლობის გაფურჩქვნა გამოიწვია, არამედ პროგრესული საერო აზროვნების ძლიერი აღმავლობაც განსაზღვრა.

ძველ ქართულ მწერლობაში სინამდვილის ინტენსიური ესთეტიკური აღქმისა და ესთეტიკურ სახეებში ასახვის ფაქტს არ შეიძლებოდა თავისი დადებითი როლი არ ეთამაშა ფეოდალური ხანის ქართულ იდეოლოგიურ ცხოვრებაში და რამდენიმედ არ განესაზღვრა იდეოლოგიური ვითარების ხასიათი. მით უმეტეს, რომ ფეოდალური ხანის ქართულ აზროვნებაში ყველაზე მეტი როლი, როგორც ვნახეთ, სწორედ ესთეტიკურმა აზროვნებამ ითამაშა და პროგრესული, მოწინავე ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება იდეოლოგიურ ფაქტორთა შორის ყველაზე მეტად ესთეტიკურმა აზროვნებამ განსაზღვრა.

დასასრულ, უკანასკნელი, მეოთხე თვალსაზრისი გნოსეოლოგიური იყო. შეიძლება თუ არა მატერიალური სინამდვილე, გარე სამყარო შემეცნების საგანს, ქეშმარიტი შემეცნების საგანს წარმოადგენდეს? ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კითხვა იყო შუა საუკუნეების ქართულ იდეოლოგიაში.

ყოველივე იმის შემდეგ, რაც ჩვენ მიერ XI—XII სს-ის ძირითადი იდეოლოგიური მიმართულების შესახებ იყო თქმული, ძნელი არ არის იმის გარკვევა, თუ როგორ დამოკიდებულებაში უნდა ყოფილიყო გარე სამყაროსადმი როგორც გაბატონებული, ისე ოპოზიციური იდეოლოგიური მიმართულებები.

შეიძლება ითქვას, რომ გაბატონებული, ქრისტიანულ მოძღვრებასთან მჭიდრო იდეურ კავშირში მყოფი მიმართულება შუა

საუკუნეების ქართულ იდეოლოგიაში გარე სამყაროსადმი საერთოდ-
უარყოფით დამოკიდებულებაში იმყოფებოდა და მსოფლმხედველობ-
რივ პრობლემას ოთხივე თვალსაზრისით არა მიწიერი სინამდვი-
ლის, არამედ მისტიკური, ტრანსცენდენტური სინამდვილის სა-
სარგებლოდ წყვეტდა. ამ მიმართულების მიხედვით გარე სამყარო,
არ წარმოადგენდა ნამდვილ რეალობას. იგი არ იყო სიკეთის წყა-
რო და, მაშასადამე, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო არც ესთეტიკური,
ასახეის საგანი და არც კეშმარტი შემეცნების საგანი.

მაგრამ, მიუხედავად ამ საერთო ხასიათისა, მსოფლმხედველო-
ბრივი პრობლემის გადაწყვეტის ეს ოთხი თვალსაზრისი სხვადასხვა,
პრინციპული მნიშვნელობისა იყო და იგი სხვადასხვაგვარად ვლინ-
დება.

ცხადია, რომ ამ ოთხ თვალსაზრისს შორის ძირითადი ონ-
ტოლოგიური იყო. შეიძლება ითქვას, რომ ონტოლოგიური პრობ-
ლემების გადაწყვეტა, ასე თუ ისე, უნდა ყოფილიყო ლოგიკური.
საფუძველი გარე სამყაროსადმი სამი დანარჩენი მიმართების ხა-
სიათის განსაზღვრისათვის. ცხადია, რომ, თუ მატერიალური სინამ-
დვილე ნამდვილ რეალობას არ წარმოადგენდა, მას არ უნდა ჰქო-
ნოდა დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არც ეთიკური, არც ესთეტი-
კური და არც გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. და ამგვარად
სავსებით გასაგები და „ბუნებრივი“ უნდა ყოფილიყო შუა საუკუ-
ნეების აზროვნებისათვის რალაც სხვა, მატერიალურისაგან განსხვა-
ვებული სინამდვილის ძიება.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ენაზე ეს ნიშნავდა იდეა-
ლური, „ღვთაებრივი სინამდვილის“ პირველადობისა და მატერია-
ლური სამყაროს მეორადობის აღიარებას. ეს ნიშნავდა მსოფლმხედ-
ველობრივი საწყისის მხოლოდ ღვთაებრივ სინამდვილეში ძიებას.
მაგრამ, რადგანაც, როგორც ითქვა, გარე სამყაროსამდე დამოკიდებუ-
ლებისას მსოფლმხედველობის ძირითად თვალსაზრისს ონტოლოგი-
ური წარმოადგენდა, ამიტომ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ყუ-
რადღება უმთავრესად ღმერთისა და ქვეყნის ონტოლოგიურ მი-
მართებაზე იყო გამახვილებული. საჭიროდ მიგვაჩნია აქვე აღვნიშ-
ნოთ ხაზგასმით ის გარემოება, რომ ქრისტიანული რელიგიის ერთ-
ერთი ძირითადი დოგმის უშუალო გავლენის მიხედვით ღმერთის
პირველადობა გარე სამყაროსთან მიმართებაში აუცილებლად დრო-
ში პირველადობას გულისხმობდა, აუცილებლად ღმერთის მარადი-
ულობისა და ქვეყნის დროში შექმნის იდეით იყო განსაზღვრული.

ეს გარემოება სრული გარკვეულობით არის აღნიშნული : ენგელსის შესანიშნავ ნაშრომში „ლუდვიგ ფოიერბახი და გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დასასრული“, სადაც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი, როგორც ცნობილია, კლასიკური სიცხადით არის ფორმულირებული. „აზროვნებისა და ყოფიერების საკითხმა, რამაც შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში უკვე დიდი როლი შეასრულა,—უკითხულობთ აქ, — საკითხმა იმის შესახებ, თუ რა არის პირველადი—სული თუ ბუნება,—ამ საკითხმა ეკლესიის წინააღმდეგ შემდეგი სახე მიიღო: ქვეყანა ღმერთის მიერაა შექმნილი თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?“¹.

ამას გარდა, განსხვავება ამ თვალსაზრისთა შორის იმაში მდგომარეობს, რომ ყველა ისინი თანაბრად დამახასიათებელნი არ არიან იმდროინდელი ქართული მწერლობისათვის, როდესაც პეტრიწს მოუხდა მოღვაწეობა. ასე მაგალითად, გნოსეოლოგიური პრობლემა მხოლოდ ფილოსოფიური მწერლობისათვის არის დამახასიათებელი ამ სიტყვის სპეციფიკური მნიშვნელობით, მაშინ როდესაც ეთიკურსა და ონტოლოგიურ პრობლემას გვერდს ვერ უვლის ქართული მწერლობის ვერც ერთი ძეგლი, ფილოსოფიური იქნება ის, თუ განეკუთვნება ძველი ქართული მწერლობის სხვა დარგს.

განსაკუთრებით უნდა ითქვას რამდენიმე სიტყვა სინამდვილის ესთეტიკური ასახვის შესახებ. შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველამდე ესთეტიკურ თეორიას საქართველოში ადგილი არ ჰქონია. მსოფლმხედველობრივი პრობლემა ამ თვალსაზრისით, ასე ვთქვათ, ფაქტობრივად მხატვრული შემოქმედების პრაქტიკით წყდებოდა. ამიტომ გარე სამყაროსადმი ესთეტიკური დამოკიდებულების შესახებ მსჯელობა ძველ ქართულ მწერლობაში იმდენად შეიძლება, რამდენადაც ამ მწერლობის ძეგლებში მხატვრული ლიტერატურის ძეგლები შეიძლება დავინახოთ, რამდენადაც ამ ძეგლებს მოეპოვებათ ე. წ. „მხატვრული გაფორმების საშუალებანი“. სასულიერო პოეზიის საგანს ძირითადად „ღვთაებრივი“ სინამდვილე წარმოადგენდა. საერო მხატვრული პოეზიისა და მწერლობის უდიდესი პროგრესული როლი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მან ესთეტიკური ასახვის საგნად ამქვეყნიური სინამდვილე და ამ სინამდვილეში მოქმედი ადამიანი აქცია.

¹ კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი 1950, გვ. 444—445. ხაზგასმა ჩემია.—შ. ხ.

მაგრამ თუ სასულიერო მწერლობისა და პოეზიის ესთეტიკური პრაქტიკის, ასე ვთქვათ. შემოქმედებითი პრაქტიკის თეორიულ საფუძველს გაბატონებული ონტოლოგიური და ეთიკური მსოფლმხედველობა წარმოადგენდა, საერო მხატვრული პოეზია და პროზა სტიქიურად ვითარდებოდა; ამქვეყნიური სინამდვილის ესთეტიკური ასახვის პრაქტიკამ თავისი თეორიული დასაბუთება მხოლოდ შოთა რუსთაველის ესთეტიკურ თეორიაში მოიპოვა.

იოანე პეტრიწი, როგორც ითქვა, შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენელია. იგი შუა საუკუნეების გნოსეოლოგიურ და იდეოლოგიურ ჩარჩოებში არის მოქცეული და პროგრესული იდეები, რომლებსაც ადგილი აქვს პეტრიწის ნააზრევში, შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელ ფორმებში ვლინდება. ცხადია, რომ პეტრიწის ფილოსოფიის სწორი შეფასებისა და მისი ისტორიული როლის სწორად განსაზღვრისათვის აუცილებელია ამ მნიშვნელოვანი გარემოების გათვალისწინება. ჩვენი აზრით, იმ შეცდომების ზთავარი მიზეზი, რომლებსაც ჩვენ პეტრიწისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებში ვხვდებით, სწორედ შუა საუკუნეების იდეოლოგიური ვითარების ამ თავისებურებათა გაუთვალისწინებლობაში მდგომარეობს.

„შუა საუკუნეებმა,—წერს ენგელსი,—თეოლოგიას შეუერთა და დაუმორჩილა იდეოლოგიის ყველა დანარჩენი ფორმა: ფილოსოფია, პოლიტიკა, იურისპრუდენცია, ამით მან ყოველი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოძრაობა აიძულა თეოლოგიური ფორმა მიეღო“¹. თავისებური პირობები, რომლებშიც ფეოდალიზმის დროს კერძოდ ფილოსოფია აღმოჩნდა, იმ როლით იყო განსაზღვრული, რომელსაც რელიგია ასრულებდა. შუა საუკუნეების პირობებში, როგორც უკვე იყო თქმული, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის განვითარება რელიგიის მკაცრი კონტროლის ქვეშ იმყოფებოდა და ეს გარემოება მის განვითარებას არაჩვეულებრივად ზღუდავდა. ენგელსის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ამ დროს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის „მთელი თავისი სიმძაფრით“ დასმისათვის პირობები ჯერ კიდევ არ იყო შექმნილი და კაცობრიობა „ქრისტიანული შუა საუკუნეების ხანგრძლივი ზამთრის ძილის“ პირობებში იმყოფებოდა.

ამ გარემოების გათვალისწინების შემდეგ სავსებით ცხადი უნდა იყოს, რომ გაბატონებული იდეოლოგიის წინააღმდეგ

¹ კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 479.

მიმართული პროგრესული იდეები, ისევე როგორც „ყოველი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოძრაობა“, ამ დროს მხოლოდ ისტორიულ პირობებთან უნდა ყოფილიყო შეგუებული და „თეოლოგიური ფორმით“ გამოვლენილიყო.

მაგრამ, სანამ უფრო კონკრეტულად შევხებოდეთ საკითხს. პეტრიწის ფილოსოფიის პროგრესული იდეების შესახებ, გადმოვცეთ მისი ფილოსოფიური თხზულების „წინა-სიტყვაჲს“ ძირითადი დებულებანი.

3

პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების შესავალი ნაწილი

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების პირველი ნაწილი „წინა-სიტყუაჲ“ თხზულების ძირითადი მიზნისა და დანიშნულების გარკვევით იწყება. საჭიროა, აღნიშნავს პეტრიწი, გავერკვეთ (მივიღოთ „ცნობად“) თეოლოგიურ თეორიებსა და კერძოდ „წინამდებარე წიგნის“ „პაზრში“. პეტრიწის სიტყვით, მისი წიგნის დანიშნულება იმაში მდგომარეობს, რომ უპირველესად ყოვლისა „ერთი წარმოაჩინოს, თუ არს ერთი“ და აღმოაჩინოს იგი („ესე მრავლად საქადაგოა ერთი“) სილოგისტური აუცილებლობით ან, თვით პეტრიწის სიტყვებით რომ ითქვას, „იძულებათა მიერ თან-შესიტყუათაჲსა“. ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ლიტერატურაში მრავალს მყოფს უწოდებენ ერთს, მაგრამ, პეტრიწის აზრით, „არა არიან იგინი ერთ“. საჭიროა, პეტრიწის აზრით, ნამდვილი ერთის აღმოჩენა, რაც შეუძლებლად გახდის ყველა დანარჩენის წოდებას, ანდა მოაზრებას ერთად.

იოანე პეტრიწს, ჩანს, სწორედ პროკლემ მიაჩნია ღირსშესანიშნავ მოაზროვნედ, რომლის სისტემატ დაეხმარება მას გადაწყვეტოს მის წინაშე მდგარი ამოცანა და ნამდვილი „ერთი“ აღმოაჩინოს: „რამეთუ რაჲცა სთქუა და მისცე გასაგონოსა, ვითარ ცაჲ, სული, გონებაჲ და გინა თვთ იგი ნამდვლ მყოფი, რომელსა ვიტყვჳ პირველად არსებად და პირველად შედგმულად, არა რომელი ამათი არს ერთი“¹.

მაშ რა არის ერთი და როგორია მისი აღმოჩენის გზა?

ეს „უზადოჲ“ ერთი ყოველივე მყოფზე უფრო მაღლაა და უზენაეს: „ერთი“, როგორც „უზადოჲ და უჩემებელი“, „არცა ბუ-

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. 3, 12-13.

ნებასა თანაშეკრულ [არს] და არცა არსებასა და შედგმულებასა, არამედ დაუზევდების ესე ამათ ყოველთა“ (გვ. 3—4). ამ ერთის აღმოჩენა კი, პეტრიწის აზრით, შეიძლება სიმრავლისა, რიცხვთა დასაბამი ერთისა და არისტოტელეს „ორგანონის“ კანონთა მომარჯვებით.

ხოლო რაკი ეს ერთი აღმოჩნდება და ურყევად („უძრავად“) იქნება დადგენილი, იგი როგორც პირველად აღმოჩენილი, დაედება საფუძვლად შემდგომს, კიდევ შემდგომს და ასე ბოლომდე.

ამის შემდეგ პეტრიწი ლაპარაკობს თვით პროკლზე და მის დამსახურებაზე. ბიოგრაფიული ცნობების მოკლე გადმოცემის შემდეგ პეტრიწი აღნიშნავს, რომ პროკლემ არაჩვეულებრივი სიმახვილე გამოიჩინა ლოგიკური თეორიებისა და ბუნების შესახებ ცოდნის შესწავლაში, რიცხვის მეცნიერების, გეომეტრიისა და „მუსიკალობის“ დაუფლებაში, რათა აღმოეჩინა „ანაქსისი ესე და ნათხზი მყოფთა აგებულებისა“ (გვ. 4, 27—28), რათა გაერკვია არსის სტრუქტურა, წყობა და შედგენილობა.

პეტრიწი აღნიშნავს აგრეთვე პროკლეს დიდ კომენტატორულ მუშაობას, რომელმაც „განაცხადა“ როგორც „ბეჭდულნი და დაფარულნი პლატონის მიდმოხიტყვანი“¹, აგრეთვე „თუთ არისტოტელის მიერ მოპოვნებული“ სილოგიზმის კანონები.

ყოველივე ამას, — დასძენს პეტრიწი, — პროკლემ თავის მხრივ დაუმატა „სიწმინდე და სიცხადე“ იმისა, რაც უნდა ყოფილიყო აღმოჩენილი ერთის სახით და ამით შთამომავლობის თვალში დაიმსახურა პლატონის დიადოხის („რომელ არს მონაცვალეობაჲ“) სახელი.

პეტრიწის განმარტებით პროკლეს თხზულება „სტეჰიოდ ღმრთისმეტყუელებითად“ იმითმ იწოდება, რომ „სტეჰიოდ ეწოდების კავშირისა“, კავშირი კი არის „უმარტივესი ყოვლისა“. პროკლემ უმარტივესის ანალიზით დაიწყო, „რამეთუ სასწავლოდ შემაველთა ყოველთა პირველად უმარტივესთა ასწავებენ, და მერმელა მათგან შედგმულთა“ (გვ. 5, 25—27). ცნობილი ოთხი „კავშირის“ („ვიტყვ ცეცხლსა, აირსა, წყალსა და ქვეყანასა“, გვ. 5, 30—31) ანალიზით, რომლებიც ყოველივე შედგენილთა შემადგენელ მარტივ ელემენტებს წარმოადგენენ და რთულ მოვლენებზე „უპირველეს“ არიან, მან კავშირი უწოდა თეოლოგიური თეორიის

¹ დიალოგები.—შ. ხ.

ყველაზე მარტივ იდეებს¹, და ასე პროკლე „დაიწყო და წარმოაჩინა“ „წესი და სირაჲ“ ყოველივე მყოფისა; სახელდობრ, წესი და სირაჲ „გონებისა, სულისა, ბუნებისა და სხეულისა“ (გვ. 6, 4-6), რომელთაგან თითოეულს თავ-თავის ადგილას განემარტავთო.

ბერძნული კითხვის გრამატიკული წესებისა და ბერძნული მახვილების—ოქსია [ბῆΞα], ვარია [βαρεΞα] და პერისპომენი [περι-σπομένη]—მოკლე მიმოხილვის შემდეგ, რათა ბერძნული ტექსტი ადვილად გავიგოთო, პეტრიწი შემეცნების წყაროების რთული საკითხის განხილვაზე გადადის.

ბუნებრივია, რომ იოანე პეტრიწი გრამატიკასთან შედარებით ამ უკანასკნელი საკითხის გარკვევას უფრო მეტ ყურადღებას უთმობს; მისთვის, როგორც ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენლისათვის, ეს უფრო „სათანადო არს და უფროჲს... საქირო ცნობად“ (გვ. 6, 21-22).

პეტრიწი აქ ასხევეებს შემეცნების ორ წყაროს—სულსა და გონებას: „სხუაჲ არს,—გვითხულობთ პეტრიწის „წინა-სიტყვაში“,—ძალი და მოქმედებაჲ სულისა და სხუაჲ [არს ძალი და მოქმედება] გონებისაჲ“ (გვ. 6, 22-23). თითოეულ მათგანს „ელლინთა ენაშურობასა ზედა თჳსი სახელი ჰქვიან, შესაბამი თჳსისა არსებისაჲ“ (გვ. 6, 23-24). და მე, — ამბობს პეტრიწი, — „უზომოდ მიშლის თარგმანსა შინა“ ის გარემოება, რომ მათი შესატყვისი ქართული ტერმინები ვერ მომიძებნიაო: „აწ ისმინე [მკითხველო], რამეთუ სულისასა [ბერძნულად] ეწოდების დიანჯაჲ [διδῆναι], ხოლო გონებისასა ნრიმაჲ [νόημα]; ხოლო მას, რაც გონების საგანს წარმოადგენს და როგორც ასეთი გონებაზე მალაჲ, მასზე „ზესთმდებარეა“, ეწოდება „ნოიტონი“ [νοῦτος, νοῦτος] (გვ. 6, 27-29).

სულის მოქმედება შემეცნების პროცესში, პეტრიწის სიტყვით, „არა არს მარტივი და შეუდგმელი“. სულს „ძალი გაგონებისა“ [შემეცნების ძალა და უნარი] იმდენადა აქვს, რამდენადაც იგი „მიერ-გონებასა“ და „მიდმოგონებას“, ე. ი, განსჯას, განაზრებას წარმოადგენს. სული, როგორც გარკვეული უნარი შემეცნებისა, თავის მიზანს მსჯელობით, განსჯით, გარჩევით, აწონ-დაწონით აღწევს. შემეცნება სულის მეშვეობით იმასა ჰგავსო (და აქ პეტრიწი პორფირიუსს იმოწმებს), „ოლეს კაცი ბიჯებისა მიერ მივიდოდის,

¹ სიტყვით „კავშირი“ პეტრიწი თარგმნის ბერძნულ στοιχείον-ს, რასაც ლათინური elementum შესატყვისება. საბა ორბელიანის განმარტებით: „კავშირი ოთხი იგი ასონი: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი არიან, ვინათგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შემტკიცება“.

რამეთუ არა მარტივად მიდრეკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნად სრულ ჰყოფს თუსსა ნავალსა“ (გვ. 7, 6-9). ასევე სულიც თანდათან, ნელ-ნელა („მცირედ-მცირედ“) მიემართება შემეცნების საგნისაკენ და ეს გრძელდება მანამ, სანამ იგი მთლიანად არ შემოსახავს და „შემოიცავს“ შემეცნების საგანს, სანამ სული თავის საგანს „თვს გუარ“ არ გადააქცევს.

რაც შეეხება გონებას, იგი თავის საგანს „ზედ მიესხმის მარტივად“. გონება „მარტივია და შეუდგმელი“. იმისათვის, რომ ნათელი გახადოს შემეცნების ამ ორი წყაროს შორის არსებული განსხვავება, პეტრიწი შესანიშნავ შედარებას მიმართავს: „ვითარ აღმოჰქდეს... მზე და... შარავანდნიცა მისნი“ მოეფინებიან ყოველივეს დროისა და მოძრაობის გარეშე და მიაღწევენ „შარავანდნი“ საგანს „არა მცირედ მცირედ“, არამედ მზის ამოაყვლის თანადროულად, ასევე „გონებასაცა ზედა იხილო“: გონებასთან ერთად და მის თანადროულად ადგილი აქვს „გაგონებასაც“, ე. ი. შემეცნებას; როგორც მზესთან ერთადაა მოცემული მისი „შარავანდნიც“, ასევე გონებასთან ერთად „წარმოდგომილა“ გაგონებაც, შემეცნებაც. „აჰა გონებაჲ, — შენიშნავს პეტრიწი ლაკონიურად, — და აჰა გაგონებაჲ!“

იმის შემდეგ, რაც აღმოვაჩინეთ, — ამბობს პეტრიწი, — რომ სულის დანიშნულებას წარმოადგენს „მიდმოგონებაჲ“, ხოლო გონებისას — „გაგონებაჲ“, გასარკვევია („აწ წინა გვც ცნობად“), „თუ რაჲ არს ნოიტოჲ“. ნოიტოჲ, პეტრიწის განმარტებით, ეწოდება („ჰრქვან“) „გასაგონსა ანუ საგონსა“. ე. ი. იმას, რაც გონების საგანს, შემეცნების საგანს წარმოადგენს და რისკენაც გონება, შემეცნება არის მიმართული; ამიტომ „გასაგონი“ იმაზე „ზესთა ძეს“, ვისი „სანოიტოჲც“, ვისი „გასაგონიც“ იგი არის.

თუ გავითვალისწინებთ პეტრიწის მიერ წარმოდგენილ საფეხურებრივ წყობას არსისა, რაზედაც პეტრიწი ცოტა ქვევით ლაპარაკობს, გასაგები გახდება, რომ „ყოველი გასაგონი უმჯობეს არს“ გამგონესთან შედარებით; ყოველი „გასაგონი“ ხომ პირველ ერთთან უფრო ახლო იმყოფება და ყოველი გასაგონი „დაუზესთავდების“ გამგონესა: „რამეთუ დაუზესთავდების გასაგონო გამგონესა“ (გვ. 7, 25-26).

პეტრიწი, როგორც ვხედავთ. აქ შემეცნებელზე და შესაცნობზე, შემეცნების სუბიექტზე და ობიექტზე ლაპარაკობს და ცოტა ქვევით იძლევა არსის საფეხურებრივი წყობის სურათს, შემეცნებლისა და შესაცნობის თვალსაზრისით (შდრ. გვ. 7 — 8).

საფეხურები დალაგებულია აღმაელა გზით:

1. სული, 2. გონება, 3. „არსებაჲ ნამდვლ მყოფისაჲ“, 4. „საღმრთო და ერთებრივი რიცხჲ“, ანუ „ღმრთივნი და ზესთარსნი მხოლონი“, 5. „პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობაჲ“ და ბოლოს, 6. „ყოველთაგან ზესთმდებარე იგი უცნაური [შეუცნობელი] ერთი და კეთილობაჲ“.

საფეხურთა შორის მიმართებას აქ პეტრიწი ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით არკვევს. ონტოლოგიურად ყოველი შემდგომი საფეხური წინარე საფეხურთან შედარებით უფრო „უზესთაესია“, ხოლო გნოსეოლოგიურად ყოველი საფეხური (გარდა პირველისა და უკანასკნელისა) ერთსა და იმავე დროს შემმეცნებელიც არის და შესაცნობიც. ამიტომ ერთი მხრივ: „სულსა დაუზევდების გონებაჲ“ (გვ. 7, 27-28), „გონებასა დაუზევდების არსებაჲ ნამდვლ მყოფისაჲ“, „ნამდვლმყოფსა დაუზევდების საღმრთოჲ და ერთობრივი რიცხჲ“ და ა. შ. ხოლო, მეორე მხრივ, „აწ ესე ყოველნი წესთაებრ თითოეულთა გონებაცა არიან და გასაგონოცა“ (გვ. 8, 7-8).

პეტრიწს საფეხურთა წყობაში ეთიკური თვალსაზრისიც შეაქვს და თითოეული მათგანის ღირებულების შესახებ შემდეგ მოსაზრებას გამოთქვამს: „...უმჯობეს არს ყოველი გასაგონოჲ ყოველსა გამგონესა, ვითარცა უმეტეს ღმრთივი“ (გვ. 8, 9-10); რადგანაც ყოველი შესაცნობი ყოველ ცალკეულ წყვილში უფრო ახლო იმყოფება ერთთან (და, მაშასადამე, ღმერთთან. — შ. ხ.), ამიტომ იგი უფრო „უმჯობესი“ და „უმეტეს ღმრთივიაო“.

პეტრიწი არსის საფეხურებრივ წყობას ეხება აგრეთვე „ძალისა და მოქმედების“ თვალსაზრისით. „ყოველსა არსებასა და გუანოვნებასა [πᾶσιν ὄντι] შემდგომთაგან გაეიგონებთ; ხოლო შემდგომნი არსებათანი არიან ძალნი და მოქმედებანი“ წინარე საფეხურისანი. ამგვარად, თუ, მაგ., გონება არსებასა და „გუანოვნებას“ წარმოადგენს სულისათვის, იგივე გონება არის „ძალი და მოქმედება“ ნამდვილმყოფისა და ა. შ.

ამის შემდეგ იოანე პეტრიწი საფეხურთა ონტოლოგიურ და გნოსეოლოგიურ მიმართებათა ურთიერთ კავშირის გარკვევას ისახავს მიზნად და ამ შემთხვევაში იგი არისტოტელეს ცნობილ დებულებას მიჰყვება: „პირველნი ბუნებით შორის, — წერს პეტრიწი, — გაგონებასა გამგონისასა უკუანაფსკნელ იქმნებიან, და ბუნებით შემდგომნი, პირველ, ვითარ არსებაჲ თითოეულისაჲ და მოქმედებაჲ“ (გვ. 8, 16-18). პეტრიწის სიტყვების. აზრი შემდეგში მდგომარეობს:

ბუნებით, ონტოლოგიურად პირველი, ე. ი. არსება, შემეცნებისათვის შემდგომია, და ეს იმიტომ, რომ არსების შეცნობა მისი გამოვლენის, მისი მოქმედების მეშვეობით შეიძლება; ხოლო, რადგანაც არსის წყობის ყოველი ზედა საფეხური, როგორც პეტრიწის მიერ იყო გარკვეული, ქვედა საფეხურის არსებას წარმოადგენს, ამიტომ კავშირს გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიურ მიმართებებს შორის საფეხურების სფეროშიც ასეთივე ხასიათი აქვს. მართალია, — წერს პეტრიწი, — „ბუნებით არსებაჲ [არის] უპირველესი“, მაგრამ როდესაც ჩვენ რაიმეს „გავიგონებთ“, გავიგონებთ არა პირველისაგან, არამედ „უკანაჲსკენელთაგან“, „რომელ არიან ძალი და მოქმედებაჲ“ (გვ. 8, 21-22) პირველისა.

მომდევნო სტრიქონებში პეტრიწი ისევ სულისა და გონების საკითხს უბრუნდება.

რადგან ყოველი „ძალი და მოქმედებაჲ“, — წერს პეტრიწი, — „რომელიმე არსების“ ძალსა და მოქმედებას წარმოადგენს, ხოლო, როგორც პეტრიწს უკვე ჰქონდა გარკვეული, არსების შეცნობა მისი ძალისა და მოქმედების მეშვეობით შეიძლება, ამიტომ გასაგებია, რომ, პეტრიწის აზრით, თუ „მოქმედებაჲ“ არის „მარტივი და შეუდგმელ“, მაშინ არსებაჲ მარტივია; ხოლო თუ „მოქმედებაჲ“ არის „არ-მარტივი“, მაშინ „არცა არსებაჲ მისი [არის] არა მარტივი“ (გვ. 8, 27). ასეა სულისა და გონების საკითხიცო. სულის „გაგონებაჲ“, პეტრიწის აზრით, არის „შედგმული“ და არა მარტივი. მაგრამ სულის გაგონება ხომ მისი მოქმედებაა. ამიტომ, ასევე, გონების პეტრიწი, სულიც „შედგმულია“ და არა მარტივი. პირიქით, გონების „მოქმედებაჲ“ მარტივია და ამიტომ მარტივია მისი არსებაც.

გონების როგორც „ძალი და მოქმედება“, აგრეთვე „არსებაჲ“ იმით განსხვავდება სულისაგან, რომ გონების მოქმედება „თანწარმოდგომილად და სამარადისოდ“ (გვ. 9, 3) მის არსებასთან ერთად არის მოცემული, ისევე როგორც გონების არსება ასევე „თანწარმოდგომილად და სამარადისოდ“ მის მოქმედებასთან ერთად არის მოცემული. „სხუა არა რაჲ არს გონებაჲ, — წერს პეტრიწი, — თვნიერ [თუ არ] სამარადისოდ გაგონებაჲ“ (გვ. 9, 3); თუ სული თავის „გასაგონოს“ „მცირედ-მცირედ“ „წარებატება“ და ისე „ზედა დაერთჳს“, თუ სული „ამის გასაგონოჲსაგან სხუადმი მიდგება“ (გვ. 9, 10-11), — გონების შემთხვევაში „ერთბამად [არის მოცემული] გონებაჲ და გასაგონოჲ მისი“ (გვ. 9, 11).

რაც შეეხება ერთს, „სირაჲს“ მწვერვალს და სინამდვილის საფუძველს, იგი არ შეიძლება იყოს „გამგონეს“, ე. ი. შემმეცნებელის, მიზართებაში რაიმეს მიმართ, რადგან მასზე ზევით უკვე არაფერია. არ შეიძლება მასზე ითქვას, რომ იგი „გამგონეა“ შემდეგი მოსაზრებითაც, რომელიც პეტრიწის მიერ ასე არის გამოხატული: ყოველი შემმეცნებელი უნდა იყოს უმეცარი და ამავე დროს შემეცნების „წადიერი“ [მსურველი]; წადიერი იმის გაგონებისა, რაც „არა გაეგონა“ და იმის ცოდნისა, რაც „არა ეცნა“. მაგრამ, ერთი ზომ უზენაესი საფუძველია ყოველივე „ცნობისა და გაგონებისა“; „დაზესთაებული ერთი“ ზომ „დაუზევდების ცნობასა და გაგონებასა“ (გვ. 9, 14-15); და თუ ეს ასეა, მაშინ, — კითხულობს პეტრიწი, — „რაჲ ცნას [ერთმა], რომელი არას უმეცარ არს? ანუ. რაჲ გაიგონოს, რომელმან წარმოაარსა და აღამკო არსებაჲ გონებისაჲ?“ (გვ. 9, 15-17).

დასასრულ, პეტრიწის აზრით, რადგანაც (როგორც წინათ გავარკვეით) ყოველი გამგონე თავისი არსების შესაბამისად „იმოქმედებს“ (9, 21), ამიტომ „გონებაჲ ყოველსავე თითოეულად გაიგონებს და მრავალსა მრავლად, ხოლო ერთი [გაიგონებს] ყოველთა და თითოეულთა ერთებრივ და განუწაწილებლად“ (9, 17-19). ერთის მოქმედება, პეტრიწის აზრით, შესაბამისია მისი „ზესთაობისა“, ამიტომ იგი „ერთებრივ და ზესთ არს“ (გვ. 9, 22).

„აწ ესე ფრიად საჭირო ფრიად ცხადად დაიდვაო“ (გვ. 9, 23), — ამ სიტყვებით ამთავრებს პეტრიწი თავის წინასიტყვას.

4

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების შესავალი ნაწილი („წინა-სიტყუაჲ“) არ იძლევა პასუხს ყველა იმ კითხვაზე, რომლებსაც ჩვენ ჩვენს ნარკვევში ვეხებით, მაგრამ ამ შესავალში განსაზღვრულია პეტრიწის ფილოსოფიის ძირითადი გეზი და იძლევა წარმოდგენას მისი ფილოსოფიის უზოგადეს თავისებურებათა შესახებ.

იოანე პეტრიწის ფილოსოფია, შეიძლება ითქვას, ფეოდალური ზანის მთელი ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის შეჯამებასა და სისტემატიზაციას წარმოადგენდა. ყველა ის მსოფლმხედველობრივი პრობლემა, რომლებზეც ჩვენ ზევით გვქონდა საუბარი, გარე სამყაროსადმი დამოკიდებულების ოთხივე თვალსაზრისი, რომლებიც ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში ვლინ-

დებოდა, პეტრიწის ფილოსოფიურ თხზულებაში ლებულობს „აზრებში გამოხატულ და ლოგიკურად სისტემატიზირებულ“ სახეს.

ძირითადი ამოცანა, რონელიც პეტრიწმა დაისახა, როგორც ენახეთ, „ერთის“, როგორც მთელი სინამდვილის „უზესთაესი“ საფუძვლის, სილოგისტური აუცილებლობით¹ დასაბუთებაში მდგომარეობს, ხოლო ონტოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური პრობლემები, რომლებიც პეტრიწამდე ქართული მწერლობის ყურადღებას ან ნაწილობრივ იპყრობდა, ანდა სტიქიურ გადაწყვეტას ლებულობდა, ერთიან ფილოსოფიურ სისტემაში გაერთიანდა. ამ პრობლემებმა და მათმა გადაწყვეტამ გააზრებული, შეგნებული და თავისებურად დასაბუთებული ხასიათი მიიღო.

მთელი სინამდვილე გარკვეული წყობის, გარკვეული „სირაჲს“ სახით წარმოდგა და გარკვეული საფეხურების მიხედვით დალაგდა პეტრიწის ფილოსოფიაში. მაგრამ იმისათვის, რომ „სირაჲს“ სურათი მთელი სისრულით იყოს წარმოდგენილი, უნდა შევეხოთ პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების შემდეგ თავსაც.

პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების 21-ე თავში, რომელსაც ეწოდება „არსთა დაწყებისათჳს“, კვითხულობთ:

„...ყოველი მხოლოჲ თჳსსა შესადარსა და ბუნებისა თჳსისა მებუნებესა წარმოთხზავს სირასა. რამეთუ ერთი ერთთა წარმოსთხზავს, და გონებაჲ [წარმოსთხზავს] გონებათა, და სული [წარმოსთხზავს] სულთა, და ბუნებაჲ [წარმოსთხზავს] ბუნებათა, და სხეული ცისაჲ [წარმოსთხზავს] სხეულთა [ცისათა]; და არა შერევენ თჳსთა თჳთებათა არცა დასაბამნი მათნი, რომელ არიან მხოლონი, და არცა ნათხზნი სირათა მათთაჲ შეირწყუმის, არამედ გათჳთებულად დაიცავს ყოველი წესსა თჳსსა და მისცემს შემდგომითი შემდგომად თჳს-ქუეშეთა ყოველთა თჳსსა თჳთებასა, რომელი არა აქუს სხუათა.

ხოლო სირასა შორის ერთისა და უპირველესისა მოახლე უძლიერეს და უერთისგუარეს [არს]. და ესრეთ შემდგომითი შემდგომად სხუაჲ [არს] სხჳსა მიზეზ, ვითარ ორი [არს მიზეზ] სამისა, ესთადვე და ერთნი [არს მიზეზ] ნამდვლ მყოფისა, ხოლო ნამდვლ მყოფი [არს მიზეზ] გონიერისა არსისა, ხოლო გონიერი არსი [არს მიზეზ] სულისა, ხოლო სული [არს მიზეზ] სულთა, ხოლო სულნი [არს მიზეზ] ბუნებისა, ხოლო ბუნებაჲ [არს მიზეზ] ცისა, ხოლო

¹ პეტრიწის სიტყვით „იძულებათა მიერ თანშესიტყუათას“, იხ. მისი შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. 3.

ცაჲ [არს მიზეზ] ოთხთა კავშირთა, ხოლო ოთხნი კავშირნი [არს მიზეზ] ყოველთა ქმნისა და ხრწნისა ქუეშეთა. ხოლო ერთი იგი და ზენაჲ ყოველთაჲ სწორებით ყოველთა მიზეზ [არს] და მიუწუთო¹.

„წინასიტყვისა“ და ამ თავის მიხედვით შეიძლება წარმოვადგინოთ სინამდვილის მთელი სურათი, რომელიც, პეტრიწის მიხედვით, „სირათ-დასაბამების“ სახით გარკვეულ საფეხურებად არის დალაგებული.

1. „ყოველთაგან ზესთ მდებარე იგი უცნაური [= შეუცნობადი] ერთი და კეთილობაჲ, რომელსაც წადილმან პატივისამან ჰჳადრა მას და მამადცა წოდებაჲ“², არის „ზენაჲ ყოველთაჲ“, „სწორებით ყოველთა მიზეზი“, არა მხოლოდ შეუცნობადი, არამედ „მიუწუთოც“ [= მიუწვდომელიც];

2. „პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობაჲ“;

3. „საღმრთო და ერთებრივი რიცხჳ“, ანუ „ღმრთიენი და ზესთარსნი მხოლონი“³;

4. „არსებაჲ ნამდვილ მყოფისაჲ“ ანუ „ნამდვლ მყოფი“;

5. გონებაჲ, ანუ „გონიერი არსი“;

6. სული;

7. ბუნებაჲ⁴;

8. ცაჲ;

9. ოთხი კავშირი, და ბოლოს,

10. „ყოველთა ქმნაჲ და ხრწნაჲ ქუეშეთა“⁵.

„ყოველთაგან ზესთ მდებარე... ერთი“, პეტრიწის მიხედვით, არის არა მხოლოდ აბსოლუტური რეალობა, არამედ ამავე დროს არის აბსოლუტური „კეთილობაჲ“, ე. ი. სიკეთე.

„ერთი“ არის „ძირი და მიზეზი მყოფთა წარმოობისა“. მაგრამ ამავე დროს „ერთი და პირველი მიზეზი“ არსთა არსებობისა („აობისაჲ“) არის „უპირატესი კეთილობაჲ“⁶.

„ერთი“ აძლევს რეალობას ყოველ ცალკეულ მოვლენას, რომელიც ამ საფეხურზეა მოთავსებული, მაგრამ იგივე „ერთი“ ამ მოვლენებს აძლევს „კეთილობასაც“; „ერთი“ აძლევს მათ როგორც „მყოფობას“, აგრეთვე სიკეთეს.

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. 59—60.

² იქვე, გვ. 8.

³ იქვე, გვ. 7—8.

⁴ იქვე, თავი 21, გვ. 59—60.

⁵ იქვე.

⁶ იქვე, გვ. 43.

„უპირატესი მიზეზი ყოველთაჲ არის „პირველი კეთილობაჲ“ ¹. „სხუაჲ არს მყოფთა-შორის კეთილობაჲ და სხუაჲ — თვთკეთილობაჲ; რამეთუ თვთკეთილობისა და პირველისაგან მიიღებენ [სიკეთეს] მყოფნი და გაკეთილდებიან“ ².

ერთი ადგილი კიდევ:

„...ყოველი განაწილებული მყოფთა შორის, ანუ თუ გონიერთა, გინა გრძნობადთა და ვიდრე სამობად განზიდულებამდის სხეულისად მის პირველისა და ზესთა ყოველთა კეთილობათა კეთილობისაგან გაკეთილდებიან“ ³ (ბოლოსიტყვა, გვ. 213, 23-26).

პეტრიწის ფილოსოფიის მხედველობის გარეშე არ რჩება არც გარე სამყაროსადმი დამოკიდებულების ესთეტიკური თვალსაზრისი. პეტრიწის ერთი და ამავე ერთიდან გამომდინარე ყველა საფეხური მხოლოდ ონტოლოგიური და ეთიკური თვალსაზრისით კი არაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, არამედ ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური თვალსაზრისითაც. „ერთი“ არის, პეტრიწის მიხედვით, არა მხოლოდ აბსოლუტური რეალობა და აბსოლუტური სიკეთე, არამედ უმაღლესი მშვენიერებაც და შემეცნების უმაღლესი მიზანიცა და საგანიც.

„არა არს შეუენებაჲ და არცა მორთულობაჲ, რომელიმცა თხზვათ და მორთულობათა მის საზესთაოჲსა ერთისათა განეცლთა, რომელსა და თვთ მან უფორმომანცა სტრფო ნივთმან“ ⁴. ე. ი. არ არის მშვენიერება და მოკაზმულობა ის, რაც არ არის ზიარებული უმაღლესი ერთის მშვენიერებასთან და რომლისადმი მისწრაფებაცა აქვს უფორმო მატერიას, ნივთიერებას.

ზემოთ მოტანილი საფეხურები, რომლებიც, პეტრიწის მიხედვით, სინამდვილის გარკვეულ წყობას წარმოგვიდგენენ, დალაგებულია ონტოლოგიური თვალსაზრისით. შემეცნების პროცესი სულის საფეხურიდან იწყება და ონტოლოგიური წყობის პირუკუ მიმართებაში ხორციელდება. ამიტომაც, რომ, როგორც ვნახეთ, პეტრიწი ხაზს უსვამს: „პირველ ბუნებით შორის გაგონებასა გამგონისასა უკანაჲსკნელ იმქმნებიან, და ბუნებით შემდგომნი პირველ, ვითარ არსებაჲ თითოეულისაჲ და მოქმედებაჲ“ ⁵. ე. ი. ის, რაც პირველია

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი. 1937, გვ. 45.

² იქვე, გვ. 95, 17-19.

³ იქვე, გვ. 213, 23-26.

⁴ იქვე, გვ. 76, 26-28.

⁵ იქვე, გვ. 8, 16-17.

„ბუნებით“, რაც პირველია ონტოლოგიურად, ის უკანასკნელია შემმეცნებლის თვალსაზრისით; რადგან შემეცნება „მოქმედებიდან“, ე.ი. ნოვლენიდან არსებისაკენ მიმართული პროცესია, და თუ ონტოლოგიური წყობა სინამდვილის დაშვებასა და დაქვეითებას წარმოადგენს, შემეცნება ხორციელდება როგორც ქვედა საფეხურებიდან ზევით მიმართული პროცესი, ვიდრე ეს ამალღება პირველ საფეხურამდე არ მიაღწევს.

პეტრიწის წარმოდგენილი შეხედულებანი, ერთი მხრივ, ფეოდალური ხანის ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის გაბატონებული მიმართულების თავისებურ გამართლებას წარმოადგენდა.

პეტრიწის ფილოსოფიის მიხედვით მიწიერი სინამდვილის დამოუკიდებელი ღირებულება და მნიშვნელობა ოთხივე თვალსაზრისით არის უარყოფილი: როგორც ონტოლოგიური, აგრეთვე ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური თვალსაზრისით. ყოველი წინა საფეხური არის მიზეზი შემდგომი საფეხურის „მყოფობისა“, სიკეთისა, „მორთვისა“, „ძალისა და შუენიერებისა“, ხოლო „უზესთაესი ერთი“ არის მთელი სინამდვილისა და მოვლენების ონტოლოგიური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური საფუძველი. ამ „ერთიდან“ ბუნებამდე მრავალი საფეხურია მოთავსებული. და ყოველი საფეხური წარმოადგენს მანძილის გაღრმავებას „ერთსა“ და ბუნებას შორის; ყოველი საფეხური აკლებს ბუნებას რეალობასაც, სიკეთესაც, სიმშვენიერესაც და, მაშასადამე, გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობასაც. შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის ფილოსოფიაში ამ მხრივ პროგრესული ის რაციონალიზმი, დასაბუთების მომენტი, სინამდვილის სურათის „სილოგისტური აუცილებლობით“ წარმოდგენის ცდა იყო, რომლის ცდაც ძველ ქართულ ფილოსოფიაში ყველაზე ღრმად და თანმიმდევრულად პეტრიწთან არის მოცემული.

5

მაგრამ პეტრიწის ფილოსოფია, მეორე მხრივ, მკაცრ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა გაბატონებულ მსოფლმხედველობასთან და ეს იყო როგორც მიზეზი მისი ისტორიული დამსახურებისა, აგრეთვე იმ დევნისა და შევიწროებისა, რომელსაც იგი განიცდიდა.

მაგრამ ეს რომ გასაგები გახდეს, დაუბრუნდეთ საკითხს — იქონია თუ არა გავლენა ფილოსოფიის თავისებურ პირობებში.

ყოფნამ ფეოდალიზმის დროს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხების ხასიათზე და, კერძოდ, ფილოსოფიის იმ საკითხზე, რომლის გადაწყვეტაც ფილოსოფიის ისტორიაში ორ ფილოსოფიურ მიმართულებასთან — მატერიალიზმთან და იდეალიზმთან არის დაკავშირებული.

ამ საკითხზე ჩვენ ზევით რამდენჯერმე გვქონდა საუბარი.

ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი ფილოსოფიის მთელი ისტორიის მანძილზე დგას და მისი გადაწყვეტა არსებითად ორგვარი შეიძლება იყოს. ცნობიერების ყოფიერებისადმი დამოკიდებულების საკითხი პრინციპულად ორგვარად შეიძლება იქნეს გადაწყვეტილი და ისტორიულად ასეც ხდებოდა. ამ საკითხის ორგვარი გადაწყვეტა იმ ორ მიმართულებას ქმნის ფილოსოფიაში, რომელიც არსებითად ფილოსოფიის ისტორიის შინაარსს წარმოადგენს.

როგორც ცნობილია, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის კლასიკური ფორმულირება მოცემულია ენგელსის ფუძემდებელ ნაშრომში „ლუდვიგ ფოიერბახი და გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის დასასრული“. ამავე ნაშრომშია ლაპარაკი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის შორეული საფუძვლების შესახებ, რომლებსაც პირველყოფილი ადამიანის აზროვნებამდე მივყავართ. ამავე ნაშრომში ის საყურადღებო გარემოებაც არის აღნიშნული, რომ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი შუა საუკუნეების პირობებში თავისებური „სახით“ იდგა და, მაშასადამე, მისი გადაწყვეტის შესაძლებლობანიც უნდა განსხვავებული ყოფილიყვნენ. ცხადია, ამ თავისებურებას განსაკუთრებული ანგარიში უნდა გაეწიოს თანამედროვე საბჭოთა მკვლევრების მხრივ.

„მაშასადამე, — წერს ფრ. ენგელსი, — მთელი ფილოსოფიის უდიდეს საკითხს: რა დამოკიდებულებაა აზროვნებასა და ყოფიერებას შორის, სულსა და ბუნებას შორის, ისევე როგორც ყველა რელიგიას, ფესვები ველური ადამიანის შეზღუდულ და უმეცარ წარმოდგენებში აქვს. მაგრამ ეს საკითხი მთელი თავისი სიმძაფრით მხოლოდ მას შემდეგ შეიძლებოდა დასმულიყო, მას მთელი თავისი მნიშვნელობა მხოლოდ მას შემდეგ შეეძლო მოეპოვებინა, როცა ევროპის კაცობრიობა გამოფხიზლდა ქრისტიანული შუა საუკუნეების ხანგრძლივი ზამთრის ძილისაგან. აზროვნებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხმა, რამაც შუა საუკუნეების სკოლასტიკაშიც უკვე დიდი როლი შეასრულა,

საკითხმა, იმის შესახებ, თუ რა არის პირველადი, სული თუ ბუნება,—ამ საკითხმა ეკლესიის წინააღმდეგ შემდეგი სახე მიიღო: ქვეყანა ღმერთის მიერაა შექმნილი თუ იგი დასაბამიდან არსებობს¹.

ენგელსის შემდეგი მსჯელობანი, რომლებსაც ცოტა უფრო ქვევით ვხვდებით, აქ აღნიშნული საკითხის შემდგომი ანალიზის დროს ცხადყოფენ, რომ „ფილოსოფიის უდიდესი საკითხი“ შუა საუკუნეების პირობებში არსებითად არ განსხვავდებოდა ამავე საკითხის ტიპობრივი, უფრო „მძაფრი“ სახეობისაგან. ორივე შემთხვევაში საკითხი იდეალურისა და მატერიალურის, სულიერისა და ხორციელის, ღვთაებრივისა და ბუნებრივის, იმქვეყნიურისა და ამქვეყნიურის დამოკიდებულებას ეხება, მაგრამ ერთი რამ მაინც ცხადია: შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ყურადღება „ფილოსოფიის უდიდესი საკითხის“ ონტოლოგიურ მხარეზეა უმთავრესად გადატანილი; სულის პირველადობა აღიარებულია გაბატონებული ფილოსოფიური მიმდინარეობის მიერ როგორც პირველადობა დროში, ხოლო ქვეყნის შექმნა წარმოდგენილია როგორც შედეგი დროში განხორციელებული ღვთაებრივი შემოქმედებითი აქტისა. ეს იმას ნიშნავს, რომ სული და ბუნება, აზროვნება და ყოფიერება, „შემოქმედი“ და შექმნილი აუცილებლად გათიშულია დროში; „შემოქმედი“ აუცილებლად ტრანსცენდენტურია ბუნების მიმართ. რადგანაც გაბატონებული ფილოსოფიური მიმდინარეობა ქრისტიანული რელიგიის შეხედულებას გამოხატავდა, ამიტომ გასაგებია, რომ ქრისტიანობაში, რომელიც, მარქსის სიტყვით, „ტრანსცენდენტობის დასრულებულ ფილოსოფიას წარმოადგენდა“², ტრანსცენდენტობის თვალსაზრისის ტიპობრივ გამოხატულებასა ეხედავთ.

მაგრამ, რადგანაც ონტოლოგიური პირველადობა, როგორც უკვე გვქონდა აღნიშნული, წარმოადგენდა საერთოდ საფუძველს პირველადობისათვის ყველა დანარჩენი თვალსაზრისით, ამიტომ ღვთაებრივი სინამდვილის ონტოლოგიური პირველადობა ქმნიდა საფუძველს ერთიანი თეოლოგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემის ჩამოყალიბებისათვის.

თუ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შეხედულებას მის მთლიანობაში და სისტემატურობაში,

¹ კ. მარქსი და ფრ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 444—445, ხაზი ჩემია.—შ. ხ.

² К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., т. II, 1938, гл. 477.

შეიძლება ითქვას, რომ იგი არათუ არ ჩაეტია ქრისტიანულ დოგმატიკაში, არამედ პრინციპულ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა როგორც ქრისტიანული მოძღვრების ერთ-ერთ ძირითად დოგმატთან, აგრეთვე ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იმგვარ გადაწყვეტასთან, რომელსაც ფილოსოფიის გაბატონებული თეოლოგიურ-იდეალისტური შიმდინარეობა იძლეოდა. ფილოსოფიური სისტემის მიხედვით, რომლის თვალსაზრისზე იოანე პეტრიწი იდგა, გამორიცხულია ღროის მომენტი ზემოჩამოთვლილი საფეხურების მიმართებიდან და ამდენად სამყარო „უზესთაესი ერთი“ ანუ ღმერთის თანადროულია; უფრო სწორად, სამყარო ღმერთის თანამარადიულია.

პეტრიწის მიერ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ამგვარი გადაწყვეტა მხოლოდ იმ მხრივ არაა საყურადღებო და მნიშვნელოვანი, რომ სამყაროს აღიარება ღმერთის თანამარადიულად და, ამგვარად, სამყაროს არაფრისაგან ღროში შექმნის უარყოფა პირდაპირ წინააღმდეგობაში იმყოფებოდა ქრისტიანული თეოლოგიის დოგმატიკასთან. პეტრიწის მიერ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ამგვარ გადაწყვეტასთან მრავალმხრივ საყურადღებო შედეგები არის დაკავშირებული.

დოგმატი სამყაროს არაფრისაგან შექმნის შესახებ მკიდროლოგიკურ კავშირში იმყოფებოდა შუა საუკუნეების გაბატონებული მსოფლმხედველობის თავისებურ დუალიზმთან, რომელიც, როგორც ზევითა ვნახეთ, ამ მსოფლმხედველობის ძირითად თავისებურებას წარმოადგენდა. ე. წ. „მამათა კოსმოლოგია“, რომელიც მიწიერ სამყაროს ზეციურის მხოლოდ „უბადრუკ ანარეკლად“ მიიჩნევდა, ორგანულ კავშირში იმყოფებოდა თეოლოგიურ დოგმატთან, რომელიც პეტრიწმა არსებითად უარყო. რადგან, როგორც ლ. ფოიერბახი სამართლიანად შენიშნავს, „სამყაროს ან მატერიის მარადიულობა მოწმობს მხოლოდ მატერიის არსებობას, ხოლო სამყაროს შექმნა არაფრისაგან ლაპარაკობს სამყაროს არარაობაზე, ამათუ იმ ნივთის დასაწყისი უშუალოდ გულისხმობს მის დასასრულს, თუ ღროის აზრით არა, ცნების აზრით მაინც. სამყაროს დასაწყისი არის დასაწყისი მისი დასასრულისა“¹.

მართლაც, ქრისტიანული თეოლოგიის დოგმატის მიხედვით, რომელიც ღმერთის მიერ სამყაროს არაფრისაგან ღროში შექმნას

1 Л. Фейербах, Сущность христианства, сб. „Избранные философские произведения“, т. II, 1955, гл. 132—133. ხაზგასმა ფოიერბახისა.

აკანონებდა, სამყაროს არსებობა ან არარსებობა მხოლოდ ღმერთისა და მისი ნებისყოფისაგან იყო დამოკიდებული. ნებელობას, რომელმაც სამყაროს არსებობა გამოიწვია, ამავე სამყაროს მოსპობაც შეუძლიან. ნებელობას, რომელმაც არარაობა აქცია რაობად, არარსებობა შეცვალა არსებობით, ყოველთვის შეუძლია ეს რაობა ისევ არარაობად უკუაქციოს. ასეთი პირობის ქვეშ „სამყაროს არსებობა წარმავალია, ნ ე ბ ი ს მ ი ე რ ი ა, ა რ ა ს ა ი მ ე დ ო ა, ესე იგი უ ბ ა დ რ უ კ ი ა“¹.

სამყაროს შექმნა არაფრისაგან საფუძველშივე ამართლებდა შემქმნელის (ღმერთის) ყოვლისშემძლეობას, მის აბსოლუტურობას. სამყაროს შექმნის აქტი, ქრისტიანული თეოლოგიის ამ დოგმატის მიხედვით, ყოვლისშემძლეობის გამოხატველი პირველი აქტი იყო; ხოლო „შემოქმედის“ აბსოლუტურობა და ყოვლისშემძლეობა მის ყველა შემდგომ მოქმედებას, კერძოდ, ბუნების მოვლენების მსვლელობასა და ადამიანის ცხოვრებაში მუდმივ ჩარევას, „კანონიერსა“ და „გასაგებსა“ ხდიდა. ეს უკანასკნელი კი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში დაკავშირებული იყო განგებასთან, რომელიც არსებითად ბუნების კანონების გაუქმებას, მოვლენათა ბუნებრივი მსვლელობის უგულებელყოფას, ბუნებრივი კანონზომიერების უარყოფას ნიშნავდა. გასაგებია, ამიტომ, რომ არაფრისაგან სამყაროს შექმნა ამართლებდა რწმენას ზებუნებრივი და გონებისათვის მიუწვდომელი მოვლენებისადმი; ამართლებდა ირრაციონიზმს, ყოველგვარ ფანტასტიკას. ქრისტიანული თეოლოგიის ამ დოგმატის შემდეგ გასაგებია ის თავგამოდებული ბრძოლა, რომელსაც შუა საუკუნეების მთელი დოგმატიზმი აწარმოებდა რწმენის პრიორიტეტისათვის გონებასთან შედარებით. „ჩვენ ქრისტეს შემდეგ აღარა გვკირდება არავითარი ცოდნისმოყვარეობა; სახარების შემდეგ საჭირო აღარაა აღარავითარი კვლევა“, — ამბობდა ცნობილი „ეკლესიის მამა“ ტერტულიანე, რომელმაც ადრევე შეიგნო რაციონალურის მოურიგებლობა ქრისტიანულ რელიგიასთან და „გამოცხადების ქეშმარიტებათა“ ერთადერთ კრიტერიუმად შემდეგი დებულება აღიარა: *Credo, quia absurdum* (მწამს, რადგან აბსურდია).

შექმნა არაფრისაგან გამოხატავდა არა მხოლოდ შემქმნელის ყოვლისშემძლეობასა და აბსოლუტურობას, არამედ განგებასთან ერთად ამართლებდა ყოველგვარ სასწაულებსაც, რომლებსაც უხვად იყენებდა შუა საუკუნეების ქრისტიანული თეოლოგია სოცია-

¹ Л. Фейербах, Сущность христианства, сб. „Избранные философские произведения“, т. II, 1955, гл. 132—133. ზახვასმა ფიქიერბახისა.

ლური მიზნებისათვის. შექმნა არაფრისაგან იგივეა, როგორც სამართლიანად შენიშნავს ლ. ფოიერბახი, რაც სასწაული: სასწაული კი მხოლოდ განგების საფუძველზეა შესაძლებელი. „სასწაული არის განგების დამტკიცება“¹; ანდა — „განა იმას, ვინც სამყარო არაფრისაგან შექმნა, გაუქირდებოდა წყალი ღვინოდ ექცია, ვირი ადამიანური ენით აელაპარაკებინა, ქვისაგან წყალი გამოედინა?“².

განგება, რომელიც ბუნების კანონებს უარყოფს და მოვლენათა ბუნებრივ მსვლელობას არღვევს, კონკრეტულად სასწაულის სახით ვლინდება და, ამგვარად, თავისთავს იგი მხოლოდ სასწაულში ამართლებს. განგება კონკრეტულად სასწაულის მეშვეობით არის შესაძლებელი. „ის ვინც წყალს ღვინოდ [გადა]ქცევს, ღვინოს არაფრისაგან აკეთებს, რადგან წყალში არ მოიპოვება მასალა ღვინისათვის; წინააღმდეგ შემთხვევაში წყლის ღვინოდ გადაქცევა სასწაულებრივი აქტი კი არ იქნებოდა, არამედ ბუნებრივი“³.

ყოველივე თქმულის შემდეგ გასაგებია, რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა შუა საუკუნეების თეოლოგიური აზროვნებისათვის დოგმატს ქვეყნის არაფრისაგან დროში შექმნის შესახებ და რატომ იცავდნენ ამ დოგმატს ასეთი გააფთრებით თეოლოგიური დოგმატიზმის წარმომადგენლები. საყურადღებოა ამ მხრივ, რომ ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი წარმომადგენელი, რომელზედაც ზევით გვქონდა საუბარი, აბიბოს ნეკრესელი

¹ ხაზგასმა ავტორისაა. ფოიერბახს ამ დებულების დასადასტურებლად მოაქვს XVII ს-ის ცნობილი ჰოლანდიელი იურისტის, ფილოსოფოსისა და სახელმწიფო მოღვაწის ჰუგო გროციუსის სიტყვები: „ღვთაებრივი განგების ყველაზე უფრო უტყუარი მოწმობა არის სასწაულები“. Избранные философические произведения, т. II, გვ. 134.

² იქვე, გვ. 133.

³ იქვე, გვ. 134. მივაქცევთ მკითხველის ყურადღებას, რომ სასწაულის სამივე მაგალითი: წყლის ღვინოდ გადაქცევა, ვირის ადამიანური ენით ალაპარაკება და ქვისაგან წყლის გამოდენა — აღებულია ქრისტიანობის პირველ წყაროდან. სასწაულები, რაც დღევანდელი მეცნიერული თვალსაზრისის მიხედვით უპირველეს ყოვლისა ცრუ და ყალბ აქტებსა და დაუჯერებელ ამბებს წარმოადგენენ, ქრისტიანული მოძღვრებისა და მწერლობისათვის თავიდანვე იყო დამახასიათებელი, და ეს თავისებურება მას ყოველთვის თან სდევდა. საოცარია (ფაქტი რომ არ იყოს), რომ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ 1954 წელს გამოქვეყნებულ ტომში (რომელიც, რედაქციის განცხადების მიხედვით, „გამოხატავს ქართული ლიტერატურის ისტორიის მეცნიერული შესწავლის თანამედროვე დონეს“) ავითგრაფიული მწერლობის „ცრუ და ყალბი აქტები“ და „დაუჯერებელი ამბები“ ახსნილია როგორც შედეგი ერატიკოსების მიერ წარმოებული შეგნებული „შერყენა-დამახინჯებისა“, რათა მათ (ერეტიკოსებს) ქრისტიანული მწერლობისათვის „სახელი გაეტხათ“! (გვ. 65, 73).

მიმართავს მატერიალისტურ თეორიას ოთხი ელემენტის შესახებ, რათა ცეცხლის ღვთაებრიობა უარყოს. სპარსელი მარზპანის წინაშე პაექრობაში ნეკრესელი წამოაყენებს დებულებას, რომლის მიხედვითაც ამ ოთხი მატერიალური ელემენტი საგან „აღმართა ღმერთმან სოფელი ესეო“. მაგრამ დოგმატიკურ კამათში გაწაფული ნეკრესელი გრძნობს, რომ ამგვარი დებულება ამ სახით რელიგიური დოგმატის წინააღმდეგ და ღუაღიზმის სასარგებლოდ შეიძლება იქნეს გამოყენებული და დაუყოვნებლივ უმატებს: ეს ოთხი ელემენტიც „განსწორებით დაბადებულ არიანო“¹.

ამავე დროს ყოველივე თქმულის შემდეგ ისიცაა გასაგებოთუ რა დიდი პროგრესული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ამ დოგმატის უარყოფას პეტრიწის მიერ და, საერთოდ, რატომ მოხდა, რომ ფილოსოფიის ძირითადმა საკითხმა შუა საუკუნეების პირობებში ასეთი, როგორც ენგელსი ამბობს, სახე მიიღო: „ქვეყანა ღმერთის ზიერაა შექმნილი თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?“

სამყაროს აღიარება ღმერთის თანამართლებად და, ამგვარად, სამყაროს არათერისაგან დროში შექმნის უარყოფა მიმართული იყო ბუნების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რეაბილიტაციისაკენ, ბუნების თავის უფლებებში აღდგენისაკენ. ფილოსოფიური აზროვნება უპირისპირდებოდა ე. წ. „მამათა კოსმოლოგიის“ ერთ-ერთ ძირითად დებულებას, რომლის მიხედვითაც ბუნება „ზეციურის“ „უბადარუკ ანარეკლს“ წარმოადგენს და მისი არსებობა-არარსებობა მხოლოდ ღვთაებრივი შემოქმედის ნება-სურვილზე არის დამოკიდებული.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის პეტრიწისეული გადაწყვეტა ღვთაებრივი განგების აბსოლუტურობას ზღუდავდა და მის ყოვლისშემძლეობას საფუძველშივე უდებდა საზღვარს. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომლებსაც პეტრიწი ავითარებს, სინამდვილის „უზესთაეს“ საფუძველს „ერთს“ აზროვნების სახით წარმოადგენს, კიდევ უფრო ცხადი გახდება ჩვენ მიერ გამოთქმული დებულება. „ერთი“ ნარადიული აზროვნებაა, პეტრიწის მიხედვით. მთელი სინამდვილე ამ „ერთთან“ ერთად თავიდანვე არის მოცემული და „ერთით“, როგორც აზროვნებით, არის განსაზღვრული. ხოლო რადგანაც აზროვნება „ერთისათვის“ უარსებითეს თავისებურებას წარმოადგენს და

¹ შ. ხი და შე ლ ი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, 1954, გვ. 54, 76.

მას არ შეუძლიან არ იაზროვნოს, ამიტომ სამყაროს რეალობა არათუ „ერთის“ ნებელობისაგან აღარაა დამოკიდებული, არამედ აუცილებლობით არის განსაზღვრული.

პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებების მიხედვით იზღუდება თეოლოგიის მისწრაფება დოგმატიზმისადმი, იზღუდება რწმენის პრიორიტეტის აღიარება გონებასთან შედარებით, სასწაულებისა და ყოველგვარი ფანტასტიკის გამართლება. ამიტომ გასაგები და თანმიმდევრულია პეტრიწის რაციონალიზმი, მისი ცდა — დაასაბუთოს ფილოსოფიური სისტემა „სილოგისტური აუცილებლობით“ და „წარმოაჩინოს“ სისტემის საფუძველი ლოგიკური აზროვნების მეშვეობით.

პეტრიწის მიხედვით საფუძველი ერყევა აგრეთვე რწმენას განგებისადმი, რომელიც ბუნების მოვლენათა მსვლელობაში ერყევა და თავისთავს სასწაულების მეშვეობით გამოავლენს; საფუძველი ერყევა, ამგვარად, ქრისტიანული რელიგიისა და თეოლოგიური მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წარმოდგენას.

ფილოსოფიურ სისტემას, რომელიც პეტრიწმა შუა საუკუნეების პირობებში განავითარა, კიდევ იმ მხრივ უნდა ჰქონოდა პროგრესული მნიშვნელობა, რომ ეს სისტემა არბილებდა და ასუსტებდა დუალიზმს, რომლის მიხედვითაც „ზეცასა“ და მიწას შორის, „იმქვეყნიურსა“ და ამქვეყნიურს შორის მოურიგებელი წინააღმდეგობა არსებობდა. სინამდვილის ორი პოლუსი, რომელთა შორის, როგორც ვნახეთ, მკვეთრი ზღვარი იყო გავლებული შუა საუკუნეების გაბატონებული მსოფლმხედველობის მიერ, უახლოვდებოდა ერთმანეთს იმ შუალედი საფეხურების მეშვეობით, რომლებიც მათ შორის არის მოთავსებული პეტრიწის მიერ. ეს საფეხურები ამ ორ პოლუსს შორის წინააღმდეგობას არბილებდა და მათ ერთმანეთს უახლოვებდა. ეს დაახლოება კი იყო ერთგვარი გზა და ლოგიკური საფუძველი ჯერ იმისათვის, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო საკითხის დასმა „იმქვეყნიურის“ ამქვეყნად გადმოტანის შესახებ, და მერე იმისათვის, რომ „იმქვეყნიური“, აზროვნების მაშინდელი დროისათვის შორეულ პერსპექტივაში, სავსებით და საბოლოოდ მოხსნილიყო.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის პროგრესული გადაწყვეტის შემდეგ სავსებით თანმიმდევრულად მოჩანს და პეტრიწის პრინციპულ დებულებასთან — ქვეყნის ღმერთთან თანაბარადიულობის შესახებ — სავსებით შეთანხმებულია ის მსჯელობანი, რომლებსაც პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულების სხვადასხვა თავებში

ვხვდებით და რომლებიც იდეალური საწყისის პარალელურად მატერიალური საწყისის რეალობაზე მიგვითითებენ.

განსაკუთრებულ ყურადღებას ამ მხრივ მისი თხზულების მე-40 თავი იმსახურებს:

„ვითარ პირველი ცხოვლობაჲ, — ეკითხულობთ აჲ, — ზესთა ძეს ყოველთა ცხოვლობის სირათა; და პირველი სული სირასა [ზესთა ძეს] ყოველთა სულთასა; და პირველი ბუნებაჲ [ზესთა ძეს] სირასა ყოველთა ბუნებათასა; და პირველი სხეული [ზესთა ძეს] სირასა ყოველთა სხეულთასა. ვინაჲ აწ ისმინე, რამეთუ სირათ-დასაბამნი და დასაწყსნი დაუბადებელ და უმოქენო [არიან], და თვთმდგომ, და თვთარს [არიან]. რამეთუ არ წარმოიყენა პირველი გონება სხვა გონებისაგან, ხოლო სხუანი მისგან; და არც პირველი ცხოვლობაჲ [წარმოიყენა] სხუათა სირაჲსშორისთა ცხოვლობათაგან; და არცა პირველი და საყოველთაოჲ სული [წარმოიყენა] ნაწილებითთა სულთაგან. და არცა პირველი ბუნებაჲ [წარმოიყენა] ნაწილებითთა ბუნებათაგან; და არცა პირველი სხეული, რომელ არს ცისაჲ [წარმოიყენა] ნაწილებითთა სხეულთაგან. ვინაჲ ესე ყოველნი [არიან] დასაბამ და აღუგებულ და აღუქმ თჳს-ქუეშეთა სირათაგან“ (გვ. 94—95).

ცოტა ქვევით:

„აწ ეს ყოველნი სირანი მთავართანი, ვითარ უმიზეზონი და უბადნი, დგანან თჳს-ქუეშეთა სირაჲს-შორისთა ყოველთაგან და წყროიან [წყარონი არიან] თჳს გამო არსთა ყოველთა ანაქუსსა, და აკეთილებენ მყოფთა, ვითარ უმახლობელესნი მის ერთისანი“ (გვ. 95, 20-23).

აზრი ამ ვრცელი ამონაწერისა შემდეგში მდგომარეობს:

არსებობს პირველი „ცხოვლობაჲ“, ე. ი. სიცოცხლე; არსებობს პირველი სული და პირველი ბუნება; მაგრამ არსებობს აგრეთვე პირველი სხეული, რომელიც არის უმაღლესი საფუძველი სიმრავლეში მოცემული სხეულებისა. პირველი სხეული ისეთივე „სირათ-დასაბამია“, ე. ი. ისეთივე საწყისია სიმრავლეში მოცემული სხეულებისა, როგორც სიცოცხლე, ბუნება და სული. როგორც პირველი სული (აგრეთვე პირველი ბუნება და პირველი სიცოცხლე) არ არის წარმომდგარი სიმრავლეში განაწილებული სულისაგან (შესატყვისად, ბუნებისა და სიცოცხლისაგან), ასევე „პირველი სხეული“ არ „წარმოიყენება“ „ნაწილებითთა სხეულთაგან“. პირველი სხეული ამავე დროს ისეთივე „თვითმდგომი“ და „უმოქენო“, ე. ი.

თავისთავადი (αὐτοπαράστατος) და თვითმკმარი და დამოუკიდებელია (უმოქენოε = αὐτάρκης; მოქენე = არასაკმაო = μηαὐτάρκης), როგორც სული, ბუნება და სიცოცხლე.

პირველი სხეული, ამიტომ, არის ერთ-ერთი „სირათ მთავარი“; არის უმიზეზო და დაუბადებელი (უბადო). ამ მნიშვნელობით იგი არის ერთ-ერთი „წყარო“ არსთა, რომლებიც მისი მსგავსნი არიან.

სხეულის აღიარებას „საწყისად“, ე. ი. საკითხის პროგრესულ გადაწყვეტას ონტოლოგიური თვალსაზრისით თავისი შედეგი უნდა მოჰყოლოდა ზევით ჩამოთვლილი სხვა თვალსაზრისებითაც (ეთიკური, გნოსეოლოგიური და ესთეტიკური). რადგან, როგორც ითქვა, მთავარი საკითხის ონტოლოგიური მხარე იყო და სულისა თუ მატერიის, „იმქვეყნიურისა“ თუ „ამქვეყნიურის ონტოლოგიური დამოუკიდებლობის აღიარება გარკვეულ საფუძველს წარმოადგენდა მათი ეთიკური, გნოსეოლოგიური და ესთეტიკური ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარებისათვის.

საყურადღებოა, რომ, როგორც ჩვენ მიერ მოტანილი ადგილიდან ჩანს, სხეულის მნიშვნელობა იმდენად ამაღლებულად ესმის იოანე პეტრიწს, რომ სხეული, როგორც ერთ-ერთი „სირათ-მთავარი“, „სირათ-დასაბამი“, სხვა „დასაბამებთან“ ერთად აკეთილებს, მისი აზრით, ყოველსავე მყოფს და აკეთილებს როგორც ერთ-ერთი „უმახლობელესი მის ერთისა“.

საკუთარისა პეტრიწის ამ ღებულებას შუა საუკუნეების გაბატონებული მსოფლმხედველობის შეიედულება დავუპირისპიროთ სხეულზე, როგორც ბოროტების წყაროზე, რომ გასაგები გახდეს აზრის ის შესანიშნავი რადიკალურობა და სითამამე, რომელსაც იოანე პეტრიწი იჩენს.

იოანე პეტრიწის ღვინის მიზეზები

1

სრული უტყუარობით არის დადასტურებული თვით პეტრიწის ფილოსოფიური თხზულებით, რომ იოანე პეტრიწი დევნასა და შევიწროებას განიცდიდა. ეს ფაქტი ერთხმადაა აღიარებული თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში და მისი უარყოფა იმათაც ვერ მოუხერხებიათ, ვინც პეტრიწს დოგმატიკოსების ბანაკის წარმომადგენლად თვლის და მის ფილოსოფიაში არ ხედავს „არავითარ გადახრას ქრისტიანული დოგმატიებიდან“¹.

თავისი ფილოსოფიური თხზულების ბოლოსიტყვაობაში პეტრიწი იმ „სენთა, უცხოებათა, და შურთა, და ვერაგობათა“ აღნიშვნის შემდეგ, რომლებსაც იგი „ქართველთა და ბერძენთა შორის“ განიცდიდა, წერს: „ქართველნი თანადგომისა წილ და თქუმისა ესთა ვითარმედ, წმიდასა განგებასა ღმრთისასა კაცი ტომისაგან ჩუენისა უწარმოებია, კელოვნებათაგან სული[სა]თა დაკელოვნებული, ხოლო ხედვათაგან გონებისათა გაგონებული. ვინაჲ თან დაუგეთ, ვაიძულოთ, ღმობათა მისთა უნუგეშინისოთ, ტკივილთა მისთა ვეწამლნეთ, დაფარულთა მისთა ცხადად ვემახრკნეთ, რადთა ვითარცა უცხოდ ბუნებისაგან წარმოარსებულსა მსგავსი და ნაცვალნი მისი უშთინოთ, რამეთუ. მედინისა ბუნებისა არს კაცი და, ჯამია რღვევისა მისისა, უცნაურობს. არ [მოიქცნენ] ესთა. არა რაჲ ვერ იგულისვამეს [ქართველთა], ვითარმედ „ბრკალსა ჩემსა უმზირდეს სასაფრვოდ სულისა ჩემისად“. ვინაჲ ძვრთასაცა უძვრეს ესე, რომელ ორითა იპყრობვოდეს უმეცრებითა: პირველ — მარ-

¹ კ. კეკელიძე, ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1951, გვ. 280.

ტივად უმეცნეობითა სასწავლოთაჲთა, და კჳალად მეორედ — თჳთ მის უმეცრებისა და უმეცრებითა, ვითარ იტყჳა სოკრატ, რა-მეთუ ძნელ [არს] სენი, არამედ უფიცხეს [ძნელ არს] უმეცრებაჲ სენისაჲ¹.

ამგვარად, იმ ქართველებმა, რომელთა შესახებაც მსჯელობს აქ პეტრიწი, არ გაუწიეს პეტრიწს „თანადგომა“. მათში არ გამოიწვია სიხარული იმ გარემოებამ, რომ „ტომისაგან ჩუენისა“ პეტრიწის სახით წარმოშობილი იღმოჩნდა აღამიანი, რომელიც დახელოვნებულია „სულის ხელოვნებაში“ და არის „გაგონებული“ გონების „ხედვაში“. არ გამოიჩინეს მათ თანაგრძნობა პეტრიწის მიმართ, არ ანუგეშეს იგი მის სურვილებსა და მიზნებში, არ „ეწამლ-ნენ“ ისინი „ტკივილთა მისთა“ და ა. შ.

პირიქით, იმ ქართველებმა, რომლებმაც პეტრიწის სამართ-ლიანი გულისწყრომა დაიმსახურეს, ყოველივე ეს „ვერ იგულისცმეს“ და თავის შესანიშნავ თანამემამულეს დევნა დაუწყეს. მაგრამ პეტ-რიწს მკაცრი განაჩენი გამოაქვს თავისი მდევნელების მიმართ, რომლებსაც იგი ორგვარ უმეცრებაში სდებს ბრალს. ერთი უბე-დურება მათი იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი უბრალოდ უცო-დინარნი და „სასწავლოთაჲთა“ უცოდნელნი ყოფილან, ხოლო მთა-ვარი მათი ნაკლი კი, პეტრიწის აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ მათ საკუთარი უვიცობაც არა ჰქონიათ შეგნებულნი. საშინელია სენი, იმოწმებს პეტრიწი სოკრატს, მაგრამ კიდევ უფრო საშინე-ლია ამ სენის უცოდინარობაო.

ეს რომ არა, შენიშნავს ქვევით პეტრიწი უდიდესი გულის-ტკივილით, და „მათგან“ რომ „მე რაჲთვე თანსიყუარული და შე-წევნაჲ მჩუენებოდა“, შეეძლებდი იმას, რომ ფილოსოფიური „ენაჲ-მცა ენისადა გამეწყო და ხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ მე არ ისტოტელურაო“².

ამის შემდეგ კმაყოფილებისა და მადლობის გრძნობით აღ-სავესე სიტყვებს წარმოთქვამს პეტრიწი დავით აღმაშენებელის მი-მართ, რომელმაც, როგორც ჩანს, პეტრიწი გელათის აკადემიაში გადმოიყვანა და შეუქმნა პირობები დამშვიდებული მუშაობისათვის. პეტრიწი პირდება მკითხველს მისი „შეძლებისამებრ და ძალისა“ შესაბამისად „ილონოს“ და დავითის „წყალობათა და თანადგომი-სა მინდობილჲან“ ფილოსოფიური შემოქმედებითი მიზნები განა-ხორციელოს.

¹ იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, თბილისი, 1937, გვ. 222.

² იქვე.

სამწუხაროდ, ჯერჯერობით არ მოიპოვება რაიმე კონკრეტული ცნობა იმის შესახებ, თუ საზოგადოების რომელი სოციალური წრის წარმომადგენლები დევნიდნენ იოანე პეტრიწს და რა იყო ამ დევნის მიზეზი. თვით პეტრიწი მხოლოდ იმით კმაყოფილდებოდა, რომ მდევნელთა მიმართ ზევით მოტანილ ზოგად მსჯელობებს განოთქვამს. მაგრამ ეპეი არაა, რომ მდევნელთა შორის უპირველესად ყოვლისა კლერიკალური წრეები და პეტრიწის თანამედროვე ნამდვილად დოგმატიკოსები უნდა ვიგულისხმოთ, ხოლო მისი დევნის მიზეზი მის თეორიულ შეხედულებებში ვიგულისხმოთ.

იმისათვის, რომ წამოყენებული დებულება ნათელი გახდეს და პეტრიწის დევნის ნამდვილი მიზეზები მკითხველისათვის დამაჯერებელი აღმოჩნდეს, საჭიროა ჩამდენიმე ისტორიულ ანალოგიას მივმართოთ; გავარკვიოთ — როგორაა შეფასებული ისტორიული როლი შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზრის იმ წარმომადგენლებისა, რომლებიც ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტაში იოანე პეტრიწის პოზიციაზე იდგნენ, და, მეორე მხრივ, გავარკვიოთ ისიც, თუ როგორ დამოკიდებულებაში იყვნენ მათდამი შუა საუკუნეების გაბატონებული იდეოლოგიური მიმართულების წარმომადგენლები, უფრო კონკრეტულად, კლერიკალური წრეებისა და დოგმატიკოსების წარმომადგენლები.

ერთ-ერთ მაგალითად შეიძლება დაგვესახელებინა ტაჯიკეთის გენიალური მოაზროვნე აბუ ალი იბნ-სინა (ავიცენა, X—XI სს.), რომელიც თავისი დროის უდიდესი მოაზროვნე იყო. იგი ეკუთვნოდა შუა საუკუნეების მუსლიმანური მეცნიერებისა და ფილოსოფიის წრეს და დიდი გავლენა მოახდინა როგორც აღმოსავლეთის, ასევე დასავლეთის სამეცნიერო და ფილოსოფიურ აზროვნებაზე.

ინტერესი ბუნებისმეტყველებისა და კერძოდ მედიცინისადმი, დიდი ემპირიული მასალა, რომელსაც აბუ ალი იბნ-სინა ფლობდა, და დიდი ერუდიცია და აზროვნების სიღრმე აისახა მის ნაწარმოებში „მედიცინის კანონი“. ეს შესანიშნავი თხზულება მრავალი საუკუნის მანძილზე ითვლებოდა სახელმძღვანელო წიგნად აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მედიცინაში; კერძოდ, ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში კი ამ წიგნმა ისეთი ნაკადი შეიტანა, რომელიც რელიგიის საფუძველზე აღმოცენებული შუა საუკუნეების იდეოლოგიისათვის უცხო უნდა ყოფილიყო. ბუნებრივი მოვლენების გადაქცევა კვლევისა და დაკვირვების ობიექტად თავისთავად იყო უკვე იმის მაჩვენებელი, რომ იბნ-სინა მატერიალურ სინამდვილეში რაღაც თავისთავად ღირებულსა და მნიშვნელოვანს ხედავდა;

ამით იბნ-სინა გაბატონებულ იდეოლოგიას უპირისპირდებოდა. შემთხვევითი არ არის, რომ მის ფილოსოფიაში მრავლად მოიპოვება პროგრესული იდეები არისტოტელეს მოძღვრებისა, რომლისადაც დიდ ინტერესს ავიცენა ახალგაზრდობიდანვე იჩენდა. ეს გარემოება საფუძველს აძლევდა ფილოსოფიის ბურჟუაზიულ ისტორიკოსებს ავიცენაში შუა საუკუნეების „არაბთა შორის“ უდიდესი არისტოტელიკოსი დაენახათ¹.

რაც შეეხება საკითხს — ქვეყანა ღმერთის მიერაა შექმნილი, თუ იგი დასაბამიდან არსებობს — მას ავიცენა ქვეყნის მარადიულობისა და შეუქმნელობის სასარგებლოდ წყვეტდა და ამის გამო, როგორც ეს დღეს უდავოდ აღიარებულ დებულებად არის მიჩნეული, მისმა ფილოსოფიამ გააფთრებული შემოტევა განიცადა მუსლიმანი ღვთისმეტყველების მხრივ.

ავიცენას აზრით, წერს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ცნობილი ნეკლევარი შტაოკლი (რომელიც, სხვათა შორის, შორსაა იმისაგან, რომ შუა საუკუნეების აზროვნებაში მაინცადიმინც ხაზი პროგრესულ იდეებს გაუსვას), „ღმერთი და სამყარო მიზეზისა და მოქმედების მიმართებაში იმყოფებიან ერთმანეთთან, და ამის გამო არც სამყაროს წარმოდგენა შეიძლება ღმერთის გარეშე და არც ღმერთისა სამყაროს გარეშე; ამიტომ თუ ღმერთი მარადიულია, მაშ სამყაროც აუცილებლად მარადიული უნდა იყოს“².

ბევრად უფრო საყურადღებო, რა თქმა უნდა, ისაა, თუ როგორაა გარკვეული ავიცენას დამოკიდებულება ფილოსოფიის ძირითადი საკითხებისადმი და როგორაა შეფასებული მისი ისტორიული დამსახურება საბჭოთა მეცნიერებაში.

„ავიცენა უარყოფს, — წერს აკად. პავლოვსკი, — რომ სამყარო შექმნის შედეგს წარმოდგენს. იგი ასწავლის, რომ სამყარო, ისევე როგორც ღმერთი, მარადიულია. აი რატომ განიცადა მისმა მოძღვრებამ გააფთრებული შემოტევა მუსლიმანი ღვთისმეტყველების მხრივ“³.

„იბნ-სინა ფიქრობდა, რომ მატერიალური სამყარო წარმოიქმნება ღვთაებრივი არსებისაგან და გაივლის თავის განვითარებაში რიგ საფეხურებს. მატერიალური სამყარო, რომელიც აღმოცენდება ღვთაებრივი ემანაციის გზით, არა ნაკლებ მარადიულია,

¹ А. Штёкли, История средневековой философии, 1912, гл. 11.

² იქვე.

³ Акад. Павловский, Великий ученый-энциклопедист, „Правда“, № 231, 1952, 18. VIII.

ვიდრე თვით ღმერთი. თუ მარადიულია ღმერთი როგორც მიზეზი, მაშინ სამყაროც არა ნაკლებ მარადიულია როგორც შედეგი¹.

მუსლიმან სამღვდელოებას არ შეეძლო შერიგებოდა იბნ-სინას შეხედულებებს, რადგანაც მატერიალური სამყაროს მარადიულობის იდეა ეწინააღმდეგებოდა რელიგიის ძირითად დოგმატებს სამყაროს ღმერთის მიერ შექმნისა და ღმერთის მიწიერ ცხოვრებაში მუდმივი ჩარევის შესახებ².

როგორც ვხედავთ, ქვეყნისა და ღმერთის დამოკიდებულების თვალსაზრისით ზედმიწევნითი ანალოგია არსებობს აბუ ალი იბნ-სინასა და იოანე პეტრიწს შორის³. თუ გავითვალისწინებთ ის გარემოება, რომ ქვეყნისა და ღმერთის დამოკიდებულების საკითხი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ძირითად საკითხს წარმოადგენდა, ცხადი გახდება, რომ ეს ანალოგია ამ ორი შესანიშნავი მოაზროვნის ყველაზე მნიშვნელოვან თავისებურებას ეხება. ხოლო თუ „მუსლიმან სამღვდელოებას არ შეეძლო შერიგებოდა იბნ-სინას შეხედულებებს“ და ამის გამო ტაჯიკეთის დიდმა მოაზროვნემ „გააფთრებული შემოტევა განიცადა მუსლიმანი ღვთისმეტყველების მხრივ“, ცხადია, რომ ანალოგიური იდეებისათვის იოანე პეტრიწს ანალოგიური შემოტევა უნდა განეცადა ქრისტიანი სამღვდელოებისა და ქრისტიანი ღვთისმეტყველების მხრივ, რომლებიც მუსლიმანურთან შედარებით არც ნაკლებ „ფხიზელნი“ ყოფილან და არც მეტად ლმობიერნი.

2

უფრო მნიშვნელოვანი იქნება ანალოგიისათვის მიემართოთ იმ ფილოსოფიურ წრეს, რომელშიც იოანე პეტრიწი ტრიალებდა კონსტანტინოპოლში მოღვაწეობის დროს. როგორც ითქვა, პეტ-

¹ Институт философии АН СССР, Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I, 1955, стр. 85—86.

² იქვე, გვ. 86.

³ ამ ანალოგიის უფრო მეტი თვალნათლივობისათვის მოვიტანთ პროფ. შ. ნუცუბიძის სწორ დაკვირვებას იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაზე. სიტყვები, რომლებითაც პროფ. შ. ნუცუბიძე პეტრიწის ფილოსოფიის ჩვენთვის საინტერესო საკითხს არკვევს, თითქმის მთლიანად ემთხვევა ჩვენ მიერ ციტირებულ ადგილებს ავიცენას შესახებ: „... Для Петрици бог — «п р и ч и н а в с е г о». Это положение содержит два момента: 1. о причинно-следственных отношениях между миром и богом... Петрици... знакомит нас с пониманием мира, согласно которому бог не творец мира, а его причина“. Проф. Ш. И. Нучубидзе, Руставели и восточный ренессанс, Тбилиси, 1947, გვ. 142.

რიწის დევნა აქ სწორედ ამ ფილოსოფიურ წრესთან კავშირით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული.

კონსტანტინოპოლში პეტრიწი კონსტანტინე მონომაქის მიერ დაარსებულ აკადემიაში სწავლობდა. აქვე დაუახლოვდა იგი იოანე იტალს, ბიზანტიის ცნობილ მოაზროვნესა და ფილოსოფოსს, რომელიც, როგორც ჩვენ ამ წიგნის შესავალში აღვნიშნეთ, პეტრიწს „უსწავლელეს“¹ აღამიანს უწოდებს და თავისი აზრების ყველაზე ხმამაღალ² პროპაგანდისტად და ურყევ და მტკიცე თანამოაზროვნედ წარმოგვიდგენს.

ხსენებულ აკადემიაში ფილოსოფიის კათედრა თავდაპირველად ეჭირა მიქელ პსელოსს (1018—1077), რომელიც მრავალმხრივ ცნობილი მოღვაწე იყო და უმაღლესი ფილოსოფოსის (Μακρίσιμος φιλοσοφως) წოდება ჰქონდა. თავისი ერუდიციით და განსაკუთრებული ორატორული და სამწერლობო უნარით იგი „თავისი დროის პირველ მწერლად“ არის ცნობილი³ ბიზანტიაში. „თავდაპირველად აღმოკატი, შემდეგ ფილოსოფიის მასწავლებელი, ბერი, კარისკაცი, სენატის პროედრი (თავმჯდომარე), და ბოლოს, მთავრობის აპარატის ხელმძღვანელი პირი“⁴ მიქელ პსელოსი კულტურის ისტორიაშიცაა ცნობილი. მისი ლიტერატურული მოღვაწეობა გარდა ფილოსოფიისა განეკუთვნება ბუნებისმეტყველების დარგს, ფილოლოგიას, ისტორიას, იურისპრუდენციას და პოეზიას. შემოინახა ჩვენს დრომდე აგრეთვე მისი სიტყვები და წერილები⁵.

პსელოსის დღეს ცნობილი ფილოსოფიური თხზულებებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევენ: ენციკლოპედია, რომელიც მრავალმხრივ ცოდნას მოიცავს, „პლატონის მოძღვრება სულის წარმოშობაზე“, „მოძღვრება სულის შესახებ“, არისტოტელეს *περὶ ψυχῆς*-ის განმარტება და „კატეგორიების“ პარაფრაზი.

თავის ფილოსოფიურ შეხედულებებში პსელოსი ცდილობს მისტიკა და ინტუიცია ფილოსოფიისაგან გათიშოს და ამგვარად გზა რაციონალურ ცოდნას გაუკაფოს. თუ ლეთისმეტყველებისა და რელიგიური აზროვნების საგანი მიღმა სამყაროა, პსელოსის აზრით, თუ იგი შესაძლებელია ცდის საზღვრებს სცილდება და ამიტომ მის წყაროს მისტიკა და ინტუიცია წარმოადგენს, ფილოსოფია მიზნად ყოველი არსის ბუნების გამოკვლევას ისახავს და

¹ M. B. Левиченко, История Византии, 1940, გვ. 183.

² იქვე.

³ Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur. 1897, გვ.

ყოველი თავისი დებულების დასაბუთებას ცდილობს. „პსელოსი-
უარყოფს ყოველგვარ ინტუიციასა და მისტიკას, როგორც ფილო-
სოფიურ მეთოდს“; „ინტუიციასა და მისტიკას ის უთმობს ად-
გილს მხოლოდ ღვთისმეტყველებაში, რელიგიური აზროვნების-
დარგში“¹.

ცნობილია, რომ მიქელ პსელოსის აზრები წინააღმდეგობაში-
აღმოჩნდა გაბატონებული იდეოლოგიის წარმომადგენელთა შეხე-
დულებებთან, რის გამოც ბიზანტიის იმპერატორმა მას მოსთხოვა,
რომ „მწვალებლური“ აზრები უარეყო და ორთოდოქსალური ქრის-
ტიანობა წერილობით ელიარებინა. პსელოსი, რომელიც „წარმო-
ადგენდა ძლიერი ინტელექტისა და უბადრუკი ხასიათის იმ შეხა-
მების შესანიშნავ მაგალითს“, რომელიც ხშირად გვხვდება XI ს-ის
დაქვეითების გზაზე მდგარი ბიზანტიის მმართველ წრეებში², და-
უყოვნებლივ წავიდა კომპრომისზე და შეასრულა იმპერატორის
მოთხოვნა.

გონებრივი მოძრაობა, რომელიც მიქელ პსელოსმა დაიწყო,
მთელი საუკუნეების მანძილზე მიდიოდა სულ უფრო წინ, ხოლო
განსაკუთრებულ სიმძაფრეს ამ მოძრაობამ მაშინ მიაღწია, როდეს-
აც სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოვიდა მიქელ პსელოსის მოწაფე
და მისი კათედრის მემკვიდრე აკადემიაში იოანე იტალი.

მაგრამ სულ სხვაგვარი იყო მასწავლებელთან შედარებით
იოანე იტალის მოქმედება, როდესაც იგი ანალოგიურ სიტუაციაში
მოხვდა და მისი მოძღვრება „ერეტიკულად“ და „უწმინდურად“
იქნა ცნობილი.

იოანე იტალი (დაიბადა 1025 წელს), რომელმაც თავდაპირ-
ველად მნიშვნელოვან წარმატებებს მიაღწია როგორც სახელმწიფო.
მოხელემ და განსაკუთრებით კი მოაზროვნემ, შთამომავლობით-
იტალიელი იყო. პირველდაწყებითი სწავლა მან სიცილიაში და
ლომბარდიაში მიიღო, შემდეგ იგი კონსტანტინოპოლში გადმოვიდა
და აქ აკადემიაში მიქელ პსელოსის ლექციებს ისმენდა. ბოლოს,
როდესაც ეს უკანასკნელი იძულებული იყო საპროფესორო მოღ-
ვაწეობაზე უარი ეთქვა, იმ ექვების გამო, რომლებიც მისმა შეხე-
დულებებმა ღოგმატიზმის ბანაკში დაბადა, იოანე იტალმა თავისი
მასწავლებლის ადგილი დაიკირა და ფილოსოფოსთა იპატოსის
წოდება და პოსტი მიიღო. იტალის საპროფესორო მოღვაწეობა

¹ В. Вальденберг, Философские взгляды Михаила Пселла, Визан-
тийский сборник, 1495, гл. 252—253.

² М. В. Левченко, История Византии, 1940, гл. 183.

ომავე აკადემიაში მიმდინარეობდა, რომელიც, როგორც ითქვა, კონსტანტინე მონომაქის მიერ იყო დაარსებული და რომელთანაც მიქელ პსელოსისა და იოანე პეტრიწის სახელებია დაკავშირებული. სხსენებულმა აკადემიამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ბიზანტიის კულტურულ ცხოვრებაში; მისმა არსებობამ თვით იმპერიის დასასრულამდე გასტანა და თავისი არსებობა მან იმპერიასთან ერთად შესწყვიტა 1453 წელს.

იოანე იტალის მოღვაწეობის უკანასკნელი წლები კომნენების დინასტიის დასაწყისს დაემთხვა. ამ დროს იმპერიის ძველი სიძლიერე თუმცა უკვე გამქრალი იყო, მაგრამ სახელმწიფოს შემდგომი რღვევა მთელი საუკუნით იყო შეჩერებული ენერგიული და ნიჭიერი კეისრების წყალობით.

ამ დინასტიის პირველ წარმომადგენელს ალექსი კომნენს მთელი თავისი მეფობის მანძილზე მოუხდა ბრძოლა „შინაგანი აჯანყებებისა და გარეგანი მტრების წინააღმდეგ“¹. შინაგანი აჯანყებანი ამ დროს გარკვეულ იდეოლოგიურ მოძრაობებს უკავშირდებოდა და მათ ერეტიკოსების გამოსვლები სდევდა თან. ცნობილია, მაგ., რომ 1086 წ. ერთ-ერთმა აჯანყებამ, რომელსაც „ერეტიკოსი“ ბელადები მეთაურობდნენ, დიდი დამარცხება ზიაცენეს ბიზანტიის ჯარს; აჯანყება და მისგან მიყენებული მარცხი იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ ამის შემდეგ დრისტრი და მთელი ღუნაისპირა ბულგარეთი იმპერიისაგან დამოუკიდებელი შეიქნენ.

საყურადღებოა, რომ სპეციალურ ლიტერატურაში დასაწყისი ერეტიკოსების წინააღმდეგ მიმართული პროცესებისა, რომლებსაც ადგილი ბიზანტიაში საუკუნეების მანძილზე ჰქონდა, იოანე იტალის სახელთან არის დაკავშირებული. ხოლო სწორედ ეს პროცესები გახდა მიზეზი იმისა, რომ კომნენების დინასტიის ერთ-ერთ წარმომადგენლის მანუელ კომნენის (1143—1180) შემდეგ აკადემიაში სწავლებაზე პატრიარქის სპეციალური ზედამხედველობა იქნა დაწესებული. „მთელი XII საუკუნე სავსეა დოგმატიკური ბრძოლებით, რაც ფილოსოფიური დოქტრინების აღორძინებით იყო გამოწვეული“². ეს ბრძოლები საერთოდ გვაძლევენ საშუალებას,

¹ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. V, гл. 128. Хронологические выписки К. Маркса (цитируется М. Левченко с даსახელებული ნარკვევის მიხედვით).

² Histoire de la philosophie par Emile Bréhier. Deuxième fascicule supplémentaire. La philosophie Byzantine par Basile Tatakis, Paris, 1949, p. 212.

დავაკვირდეთ იმ საქმის „განუწყვეტელ მოძრაობას“, რომელიც პსელოსმა დაიწყო და რომელიც ბიზანტიის შემდგომი არსებობის ხუთი საუკუნის მანძილზე წარმოებდა¹.

1082 წელს ახლად გამეფებულ ალექსი კომნენთან დასმენა შეიტანეს. მასში აღნიშნული იყო, რომ იოანე იტალი თავის ლექციებში ეკლესიის თვალსაზრისით შეუწყნარებელ ე. წ. ერეტიკულ შეხედულებებს ავრცელებდა და რომ მის პედაგოგიურ მოღვაწეობას, დოგმატიკური აზროვნების თვალსაზრისით, არასასურველი იდეური მიმართულება ჰქონდა.

იოანე იტალის დიდმა პოპულარობამ, მისი მიმდევრების სიმრავლემ და ამავე დროს დამსმენელთა ენერგიულმა მოთხოვნილებამ აიძულა ალექსი კომნენი საქმისათვის მსვლელობა მიეცა. მან იტალი პასუხისგებაში მისცა და მისი საქმის გამორკვევა საერო და საეკლესიო პირთაგან შედგენილ სასამართლოს დაავალა. სასამართლომ 1083 წ. იოანე იტალი გაასამართლა და მისი თეორიული შეხედულებები გაკიცხა და შეაჩვენა.

მეფის ბრძანებულების მიხედვით, რომელიც სპეციალურად იქნა გამოცემული იოანე იტალის საქმესთან დაკავშირებით, იტალის შესახებ „არასასურველი“ ხმები იყო გავრცელებული მაშინდელს წრეებში; ამ ხმების მიხედვით, იტალი თავის მრავალრიცხოვან მოწაფეებს ისეთ შეხედულებებს უნერგავდა, რომლებიც ე. წ. კათოლიკე ეკლესიის მიერ „დიდი ხნის უარყოფილი და ანათებას მიცემული იყო“². მეფის დასკვნით, იტალი თავის „გამოუცდელ“ მსმენელებს „დაღუპვისაკენ მიაქანებდა“ და ამიტომ სათანადო და საჩქარო ზომების მიღება იყო საჭირო.

თუ როგორი იყო იოანე იტალის ფილოსოფიური შეხედულებანი ამ საკითხზე საბოლოო პასუხის გაცემა ძნელია, რადგან ჯერჯერობით მისი თხზულებების მხოლოდ მცირე ნაწილი არის გამოქვეყნებული. მაგრამ ის, რაც, ერთი მხრივ, მისი თხზულებების გამოცემული ნაწილიდან ირკვევა და, მეორე მხრივ, ცნობილია ჩვენთვის სასამართლოს აქტებიდან³, გვაძლევს საფუძველს ვიმსჯელოთ

¹ Histoire de la philosophie par Emile Bréhier ...p. 212.

² Протоколы царского следствия... (Ф. И. Успенский, „Делопронизводство по обвинению И. Итала... Известия Русского археологического Института в Константинополе, т. II, гл. 30—36), гл. 38.

³ იქვე, გვ. 30—66.

იმაზე, თუ როგორ იყო გადაწყვეტილი იოანე იტალის მიერ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი და რა იყო მისი გაკიცხვისა და შეჩვენების მიზეზი. საინტერესო დოკუმენტს წარმოადგენს ამ მხრივ: აგრეთვე თერთმეტი ბრალდება, რომლებიც იოანე იტალის წინააღმდეგ იყო წაყენებული და შემდეგ სინოდიკონში იქნა მოთავსებული¹.

იოანე იტალმა თავისი კურსი დიალექტიკით გახსნა. „არისტოტელე, პლატონი და ნეოპლატონიკოსები პორფირიუსი, იამბლიხოსი და პროკლე მისი საყვარელი ფილოსოფოსები იყვნენ“².

იოანე იტალის თხზულებათა შორის საყურადღებოა ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომი, სადაც მეტაფიზიკური ხასიათის აკითხვებია გარკვეული; არისტოტელეს ტოპიკის II—IV წიგნების კომენტარები; —[Iερ: ἐπεμνηστικ-ის კომენტარები, ნაწყვეტები დიალექტიკიდან, ნაწყვეტები რიტორიკიდან და სხვ.³.

იოანე იტალის შესწავლა საფუძველს აძლევდა აკად. უსპენსკის იგი არა მხოლოდ ლეთისმეტყველად ჩათვალა. არამედ XI ს-ის ქაშულის მთელი ფილოსოფიური აზრის გამომხატველად მიეჩნია ზიზანტიაში. „ის იყო მოაზროვნე, — წერდა უსპენსკი იტალის შესახებ, — და განიცადა საეკლესიო განკიცხვა (οσυζδешне) იმის გამო, რომ არ შეუთანხმა თავისი ფილოსოფიური სისტემა საეკლესიო მოძღვრებას“⁴.

იოანე იტალის წინააღმდეგ წაყენებულ ბრალდებათა შორის ზენს ყურადღებას, სხვათა შორის, ის იპყრობს, რომ იგი პსელოსისა და პეტრიწის მსგავსად რაციონალიზმის საფუძველზე იდგა და რიგი დოგმების „დასაბუთებით ახსნას“ ისახავდა მიზნად⁵. მნიშვნელოვანია, რომ იოანე იტალი უარყოფდა (წაყენებულ ბრალდებათა მიხედვით) იმ სასწაულებს, რომლებიც ქრისტეს ღვთისმშობელსა და წმინდანებთან არიან დაკავშირებულნი, და საერთოდ შეუძლებლად თვლიდა სასწაულებს.

საყურადღებოა ისიც, რომ იოანე იტალი საერო მწერლობას განიხილავდა როგორც კეშმარიტების მატარებელს, და საერთოდ

¹ Ф. И. Успенский, Синодик в неделю православия, Одесса, 1893, გვ. 14—18.

² B. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1949, გვ. 210.

³ Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur, 1897, გვ. 445.

⁴ Ф. И. Успенский, История Византийской империи, т. III, 1948, გვ. 128.

⁵ B. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1949, გვ. 213.

ველესიის მამებზე უფრო მალა აყენებდა როგორც ბერძენ ფილოსოფოსებს, აგრეთვე VII საეკლესიო ყრილობის მიერ გაკიცხულ ერეტიკოსებს.

ბრალი ედებოდა იტალს ნეტემფსიქოზის თეორიის ქადაგებაში¹ და სხვ.

რომელი ფილოსოფიური მიმდინარეობის მიმდევარი იყო იოანე იტალი პლატონისა, არისტოტელესი თუ ნეოპლატონიზმისა—ეს საკითხი დღესაც გადაუწყვეტელად უნდა ჩაითვალოს. ამ კითხვაზე პასუხი ვერ გასცა აკად. უსპენსკიმ, რომელიც წერდა: „Остается несколько сомнений по отношению к тому, признать ли Итала последователем Аристотеля или Платона“². არაა გადაწყვეტილი ბოლოს და ბოლოს ეს საკითხი არც ერთ-ერთ უკანასკნელ ნაშრომში, რომელიც ბიზანტიის ფილოსოფიის ისტორიას ეხება³.

მაგრამ ერთი ცხადია: ელინური მოძღვრებანი, რომლებსაც იოანე იტალი ემყარებოდა, აკად. უსპენსკის სიტყვით, „მკაცრ წინააღმდეგობაში იმყოფებოდნენ საეკლესიო მოძღვრებასთან“⁴. გასაგებია ამიტომ, რომ მოურიგებელ წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა დოგმატიზმთან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იმდაგვარი გადაწყვეტა, რომელსაც იოანე იტალთან ვხვდებით.

ბრალდებათა შორის არის პუნქტები, რომელნიც ჩვენს ყურადღებას ამ თვალსაზრისით იმსახურებენ და ამგვარად იტალის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ისტორიული როლის გარკვევის საშუალებას იძლევიან.

ბრალდებათა მე-4 პუნქტში ლაპარაკია იოანე იტალზე, როგორც ავტორზე მოძღვრებისა „დაუსაბამო მატერიის შესახებ“. ბრალდებათა მე-8 პუნქტში იტალს ბრალად ის ედება, რომ იგი ავითარებს მოძღვრებას „თვითმყოფი მატერიის შესახებ“, ხოლო მე-10 პუნქტის მიხედვით, იოანე იტალი აღიარებდა „ამაო ელინურ“ შეხედულებას, რომლის მიხედვითაც „ყოველივე წარმოიშვა და გაფორმდა არა არარსისაგან“⁵.

¹ B. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1949, გვ. 213.

² Ф. И. Успенский, История Византийской империи, т. III, 1948 გვ. 130.

³ B. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, გვ. 211—212.

⁴ Ф. И. Успенский, История Византийской империи, т. III, 1948, გვ. 129.

⁵ Синодик... გვ. 15, 17, 18. ციტირებულია ა. ლოსკის თარგმანის მიხედვით წიგნში—„Античный символизм“.

აქ წამოყენებული ბრალდებები იმდენად უტყუარად და სწორად ასახავენ იტალის შეხედულებას ჩვენთვის საინტერესო საკითხში, რომ ქვეყნის მარადიულობის აღიარება იტალის მოძღვრებაში ყველა მკვლევრის მიერ უდავოდ არის მიჩნეული¹. იდეა დაუსაბამო მატერიის შესახებ იოანე იტალის მოძღვრებაში არავითარ ექვს არ იწვევს არც უკანასკნელი დროის მკვლევართა შორის, რომლებთანაც იტალის შეხედულებები სპეციალური შესწავლის საგნად არის ქცეული².

გასაგებია, რომ მეფის ბრძანებულებამ და სასამართლოს დადგენილებამ უარყო, შეაჩვენა და მკაცრად გააკიცხა იოანე იტალის „ერეტიკული“ შეხედულებანი. დადგენილებაში ნათქვამია, რომ ყოველივე, რაც იყო „წარმოებული და დადგენილი“ მეფის ბრძანებულებაში, სცნობოდა საეკლესიო ხელისუფლების მეთაურს და წაკითხულიყო საჯაროდ თვით იოანე იტალისა და მისი მოწაფეების დასწრებით. რათა, გკითხულობთ აქ, „თვით მან (იტალმა.— შ. ხ.) და მის მოწაფეთა შორის იმათ, ვისაც გადაედო იგივე ერესი, უარყონ უწმინდური შეხედულებანი, შეაჩვენონ ეს შეხედულებანი და აღიარონ ქრისტიანული დოგმატები“³. ამიერიდან „აქრძალულია თავისთან მიღება, როგორც იტალისა, აგრეთვე მისი იმ მოწაფეებისა“, რომლებსაც „იგივე მოძღვრება გადაედოთ“ და იგივე იდეური საწამლავით არიანო მოწამლულნი. მეფის ბრძანებულება, რომელშიც გარკვეული შიში ჩანს იტალის მოძღვრებისა და მისი თანამოაზრეების წინაშე, აფრთხილებს „მართლმორწმუნეებს“ — „ყოველგვარი საშუალებებით შეიკავონ თავი დოგმატიკური კამათებისაგან“ იტალის მოძღვრების მიმდევრებთან, „რადგან შესაძლებელია“, რომ ისინი, დაფარავენ რა თავის თავში „უწმინდურების კრილობას“, გადასდებენ ამ საწამლავს თავის „თანამოსაუბრეებს“. ყოველგვარი „ბოროტების“ თავიდან ასაცილებლად საბოლოოდ ასეთი დადგენილება იყო გამოტანილი: „ყველა, ვინც საკუთარ სახლში სწავლების მიზნით მიიღებს იტალს, ან მის იმ

¹ Ф. Успенский, История Византийской империи, т. III, гл. 121—129; Дм. Брианцев, Иоанн Итал („Вера и разум“, 1905, №№ 5 და 6): „И составители одиннадцати глав были вполне правы, когда нашли, что из учения И. Итала необходимо вывести, что мир бесконечен и неизменяем“.

² В. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1949, гл. 213.

³ Протоколы царского и соборного следствия... (Ф. И. Успенский, Делопроизводство по обвинению И. Итала... сб. Известия Русского археологического Института в Константинополе, т. II, гл. 30—66), гл. 57.

მოწაფეებსა და თანამოაზრეებს, რომლებიც მხილებულნი იქნებიან წმინდა და დიდი საეკლესიო კრების მიერ, როგორც მისი (იტალის.—შ. ბ.) უპირატესი მოწაფეები, ანდა ვინც ივლის სწავლების მიზნით მათ სახლში, დაუყოვნებლივ იქნება სამუდამოდ გაძევებული, როგორი მდგომარეობისაც არ უნდა იყოს იგი, მეფის ქალაქიდან“¹. დადგენილების შემდეგი ნაწილი აღნიშნავდა, რომ მეფეს იტალის „უწმინდურების სრული მოსპობა“ ჰქონდა მიზნად დასახული. ამ მიზნით იგი ყველა მოქალაქეს უტოვებდა უფლებას მეფის წინაშე ისეთი ადასტურების დასმენისა, რომლებიც ბრძანებულებას არ შეასრულებდნენ და იტალთან ან მის თანამოაზრეებთან ურთიერთობას იკონიებდნენ.

საბოლოოდ საერო და საეკლესიო ხელისუფლებს იოანე იტალის სრული და იძულებითი იზოლაცია გადაუწყვეტიათ და იგი მონასტერში მოუთავსებიათ ამ წესით. ანალოგიური ზომები იყო მიღებული მისი მოწაფეებისა, მიწდევრებისა და თანამოაზრეების მიმართ, რომელთა შორის იოანე პეტრიწს პირველთაგანი ადგილი ეკირა. მაგრამ იტალის მიმდევრები ბოლოს განთავისუფლებულნი ყოფილან² და შესაძლებელია ესაა მიზეზი, რომ პეტრიწმა ჯერ პეტრიწონის სემინარიაში გადასახლება მოახერხა, ხოლო შემდეგ საქართველოში დაბრუნდა.

როგორც ვხედავთ, იოანე იტალისა და მისი თანამოაზრეების მიმართ ისეთი ზომები იყო მიღებული, რომლებიც თავისი სიმკაცრითა და გააფთრებით სავსებითაა შესაფერისი კლერიკალებისა და დოგმატიკოსების ბანაკისათვის. მაგრამ იოანე პეტრიწი რომ იტალიის თანამოაზრე უნდა ყოფილიყო, ამაში გვარწმუნებს არა მხოლოდ ძუნწად მოღწეული ბიოგრაფიული ცნობები, არამედ იტალისა და პეტრიწის ფილოსოფიურ შეხედულებათა ანალიზი. მათი შეხედულებანი ძალიან ახლოა საერთოდ ერთმანეთთან, მაგ., ეს მსგავსება იდენტურობამდე მიდის იმ კარდინალურ საკითხში, რომელიც მატერიის, ბუნების, სამყაროს მარადიულობას შეეხება.

ექვი არაა, რომ თუ იტალის დევნისა, გაკიცხვისა და დასჯის მიზეზი მისი ფილოსოფიური შეხედულებანი იყო, იგივე შეხედულებანი უნდა ყოფილიყო მიზეზი იმ დევნისა და შევიწროებისა, რომელსაც იოანე იტალის მეგობარი და დიდი თანამოაზრე, შუა საუკუნეების შესანიშნავი ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი განიცდიდა.

¹ Протоколы царского соборного следствия..., გვ. 57.

² B. Tatakis, La philosophie Byzantine, Paris, 1949, გვ. 213.

შინაარსი

შესავალი	3
საქართველოს სოციალ-ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული მდგომარეობა XI—XII სს-ში	16
ძირითადი იდეოლოგიური მიმართულებანი XI—XII სს-ის საქართვე- ლოში.	32
იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის ძირითადი თავისებურებანი	49
იოანე პეტრიწის დევნის მიზეზები	84