

## არეოპაგიტიკა და ქართული კულტურა

ეფრემ მცირის მიერ XI ს.-ის მეორე ნახევარში ქართულად თარგმნილ არეოპაგიტულ მოძღვრებას, რომლის ავტორიც ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის მიხედვით არის პეტრე იბერი (411-491), დიდი გავლენა ჰქონდა ქართულ კულტურაზე.

არეოპაგიტული თხზულებების ქართულად გადათარგმნის შემდეგ, საუკუნეების განმავლობაში იგი ერთგვარად ჩრდილში მოექცა, მის შესახებ თითქმის არაფერი იყო თქმული და თუ იყო, ისიც ქართული თარგმანის ხელნაწერებზე არსებული მწირი ინფორმაციები მინაწერის სახით. ამის მიზეზი კი უნდა ყოფილიყო არეოპაგიტული მოძღვრების იდეოლოგია, კერძოდ, მისი ჩათვლა მონოფიზიტურ მსოფლმხედველობად, რაც საკამათო თემაა. თუმცა, სწორედ ამ ნიშნით უნდა ყოფილიყო ეს მოძღვრება საქართველოში რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში უგულვებელყოფილი. XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში კი ჩნდება პირველი ნაშრომი, რომელშიც მოკლე, მაგრამ იმ დროისთვის საკმაოდ ამომწურავი ინფორმაციაა არეოპაგიტულ თხზულებებზე. მხედველობაში გვაქვს სერგი გორგაძის ნაშრომი – „ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველეს კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ქართული თარგმანი)“ [9].

ს. გორგაძე ამ ნაშრომში მოგვითხრობს არეოპაგიტული თხზულებებისა და მის ავტორობასთან დაკავშირებულ ისტორიას, არეოპაგიტული თხზულებების კომპოზიციასა და მასში მოცემული მსოფლმხედველობის ხასიათს. გორგაძე აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორი ნეოპლატონიკოსია და ეს კარგად იცოდნენ ძველ საქართველოში. კერძოდ, არეოპაგიტული თხზულებების ერთ-ერთი XIII-XIV საუკუნეების ხელნაწერის მინაწერში აღნიშნულია, რომ „ესე დიონოსი პლატონური ფილოსოფოსი იყო“ და ამ ფაქტს გორგაძე მრავლისმეტყველ კომენტარს უკეთებს: „ამგვარად ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველობას უკვე საკმაოდ ადრე შეგნებული ჰქონია, რომ დიონისიოს არეოპაგელის სახელით ცნობილ ნაწარმოებთა ავტორი უბრალო ღვთისმეტყველი კი არ არის, არამედ ფილოსოფოსია და კერძოდ, განსაზღვრული ფილოსოფიური სკოლის („პლატონური“ ფილოსოფიის, ანუ ნეოპლატონიზმის) მიმდევარია“ [9, გვ. 74].

შეიძლება ითქვას, რომ ს. გორგაძე, იმ დროისთვის სწორად ჩაწვდა არეოპაგიტული მოძღვრების ადგილს ქართული კულტურის ისტორიაში და ფაქტობრივად ბიძგი მისცა მის შემდგომ საფუძვლიან კვლევას, რომელსაც თითქმის ორი ათეული წლის შემდეგ სათავე დაუდო ნუცუბიძემ.

შ. ნუცუბიძემდე არეოპაგიტული ტრაქტატი „სალმრთოთა სახელთათვის“ „ვეფხისტყაოსნის“ სავარაუდო იდეურ წყაროდ მიიჩნია ზ. ავალიშვილმა [8, გვ. 287].

შ. ნუცუბიძემ კი პირველად ამგვარი მინიშნება გააკეთა 1941 წელს მოსკოვში რუსულ ენაზე გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ მისეული თარგმანის წინასიტყვაობაში [12, გვ. 11, 16].

ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენის სპეციალური კვლევების დაწყებამდე შ. ნუცუბიძემ 1942 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი – „Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита“, რომელიც ეძღვნება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბე-

რის იდენტობას. ამის შემდეგ ნუცუბიძემ არაერთ ნაშრომში სპეციალურად გამოიკვლია არეოპაგიტიკის გავლენები ქართულ კულტურაზე. ამ ნაშრომებიდან უნდა გამოვყოთ ორი: „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947, რუსულად) და „რუსთაველის შემოქმედება“ (1959, რუსულად), რომლებშიც არსებითად გამოკვლეულია ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის მრავალმხრივი გავლენები.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომი – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ იყო მისი იმ ჩანაფიქრის გაგრძელება, გაღრმავება და სრულყოფა, რომელიც მოცემული იყო მის მცირე მოცულობის, მაგრამ ღრმა შინაარსის შემცველ შრომაში – „აღმოსავლური რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“ (1941) [5, გვ.502-511].

ნაშრომში – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ შ. ნუცუბიძემ საბოლოოდ ჩამოაყალიბა აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რომელშიც ცენტრალური ადგილი უკავია ქართული რენესანსის კონცეფციას. ამავე ნაშრომში ნუცუბიძემ საფუძვლიანად განიხილა ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენები.

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტიკული იდეები გადაამუშავა იოანე პეტრიწმა და ამ გზით მკვიდრდება იგი ქართულ რენესანსულ აზროვნებაში. პეტრიწმა, ნუცუბიძის აზრით, ფსევდო-დიონისეს მსგავსად იცის, რომ ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე ოთხი ელემენტით (წყალი, ჰაერი, ცეცხლი, მიწა) შეზავებული რამ. „ეს არის სრულყოფისა და აბსოლუტური სიკეთის საწყისებთან მოახლოების გზა“ [5, გვ. 178] – დაასკვნის ნუცუბიძე.

ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტიკულ მოძღვრებასა და XI-XII საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზრში ერთ-ერთი მთავარი საკითხი სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაა. როგორც ერთ, ისე მეორე და მესამე შემთხვევაში ბოროტება უარსოა, ის არასუბსტანციურია. ეს იდეა არეოპაგიტიკიდან გადმოდის რუსთაველთან და ნუცუბიძეს არეოპაგიტიკულ მოძღვრებასთან ამ საკითხში ქართული რენესანსის პოეზიის კავშირის თვალნათლივ მაგალითად მიაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი ცნობილი სტროფი:

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:  
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,  
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,  
თავსა მასსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს“.

შ. ნუცუბიძის აღნიშვნით, „ამ ოთხ ტაეპში რუსთაველი გვაძლევს ყველაფერს, რაც კი ქართულმა რენესანსმა აითვისა არეოპაგიტიკული იდეების შესახებ პეტრიწის ნაწერებიდან“ [5, გვ.179].

ამასთან, ავტორი ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ პეტრიწთან არეოპაგიტიკის ავტორი მოხსენიებულია დიონისეს სახელით, ჩახრუხბადესთან – დიონოსოთი, ხოლო რუსთაველთან ამ სახელის ქართული ფორმით – დივნოსით. რაც მთავარია, ნუცუბიძის აზრით, არც პეტრიწი და არც ჩიხრუხბაძე ამ სახელს არ უკავშირებენ არეოპაგიტიკულ სისტემის შეხედულებებს და ამ შეხედულებებს სხვა პიროვნებას მიაწერენ. რუსთაველი კი პირიქით – სწორედ იმ „დივნოსზე“ ლაპარაკობს, რომელმაც პროკლესთან დაკავშირებული იდეები გამოთქვა, რაც ავტორის შენიშვნით: „მთლიანად შეესაბამება პეტრიწს და მისი ფილოსოფიური საქმის პოეტური ფორმით ასახვას რუსთაველის მიერ“ [5, იქვე].

აქ ცხადად ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, სიკეთისა და ბოროტების მიმართების თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმიდან გადადის ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში – არეოპაგიტიკაში, სადაც ნეოპლატონიზმი, მისივე თქმით – „გადარგულია“ ქრის-

ტიანულ ნიადაგზე და საუკუნეების შემდეგ ამ საკითხზე არეოპაგიტულ თვალსაზრისს, პეტრიწისეული რედაქციით, „პოეტური ფორმით“ გადმოსცემს რუსთაველი.

შ. ნუცუბიძემ სპეციალურ მონოგრაფიაში – „რუსთაველის შემოქმედება“ უფრო დააკონკრეტა არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“. ეს საკითხი ავტორს განხილული აქვს გამოკვლევის მე-3 თავში – „რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფიური ძირები“, სადაც უკვე კონკრეტულად არის მსჯელობა არეოპაგიტული იდეების ასახვაზე „ვეფხისტყაოსანში“.

უპირველესად აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ახალ გამოკვლევაში, რომელიც სპეციალურად რუსთაველის შემოქმედებას ეძღვნება, სხვა არსებით საკითხებთან ერთად ნუცუბიძემ გამოკვეთა რუსთაველის პოეზიის სათავეები, კერძოდ: რუსთაველის პოეზიის ხალხური და ლიტერატურული ძირები და რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფიური ძირები. სწორედ ბოლო თავშია ჩვენთვის საინტერესო არეოპაგიტიკის გავლენებზე მსჯელობა.

შ. ნუცუბიძე საკითხის განხილვას იწყებს იმით, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ განიხილავს, როგორც ფილოსოფიურ პოემას და იქვე განმარტავს ამგვარი მხატვრული ნაწარმოების არსს: „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში არის ეგრეთწოდებული ფილოსოფიური პოემები. მათი განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ ისინი აგებულია გარკვეულ მსოფლგაგებაზე, რომელიც გარკვეულ ეპოქაში შემუშავებულა, ფილოსოფიის სისტემაში გამოსახულა, ფილოსოფიის ცნობილ ძეგლებში აღბეჭდილა“ [6, გვ.98].

რამდენადაც რუსთაველი არ არის ფილოსოფოსი, ხოლო მისი პოემა მხატვრული ნაწარმოებია, ამდენად რუსთაველთან ფილოსოფია სისტემის სახით არ არის მოცემული. ამიტომაც რუსთაველის შემოქმედების ძირები პოემაში ჩაწულ ფილოსოფიურ ელემენტებში უნდა ვეძიოთ, აღნიშნავს ნუცუბიძე. ამასთან, „ვეფხისტყაოსნის“ იდეური საფუძველია სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, მიზანი კი, იმის ჩვენებაა თუ როგორ ამარცხებს სიკეთე ბოროტებას. მაგრამ ეს ბრძოლა შინაგანი სიმტკიცის „ჭირთა თმენის“ საფუძველზე გვეძლევა, „უბედურება გზაა ბედნიერებისაკენ, ბოროტი კეთილის დადგინების საშუალებაა“ [6, გვ.99].

შ. ნუცუბიძე მაღალ შეფასებას აძლევს ნიკო მარის მოღვაწეობას პეტრიწისა და რუსთაველის შემოქმედების შესწავლის საქმეში, მაგრამ ავტორის აზრით, მარმა ვერ შენიშნა, რომ განსახილველი ეპოქის ქართულ სინამდვილეში მხოლოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმი არ ყოფილა ქართული აზროვნების იდეური საფუძველი. მარს მხედველობიდან გამორჩა არეოპაგიტული მოძღვრება და გვერდი აუარათვით რუსთაველის მითითებას „ბრძენ დივნოსზე“, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისს იზიარებდა [6, გვ.109]. ეს ბუნებრივიც იყო, შენიშნავს ნუცუბიძე, რადგანაც XX ს-ის დასაწყისისთვის ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი თუ ვინ იმალეობდა არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორის სახელის ქვეშ, რუსთაველის „ბრძენ დივნოსში“.

აქვე, შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ რუსთაველს არ შეიძლება არ სცოდნოდა საქმის ნამდვილი ვითარება – არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორი, რომ პეტრე იბერი იყო და იქ, სადაც პეტრე იბერი უნდა დაესახელებინა, დაასახელა „ბრძენი დივნოსი“ (დიონისე არეოპაგელი).

შ. ნუცუბიძე ახალ გამოკვლევაში კვლავ უბრუნდება „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ცნობილ სტროფს, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობას ეხება და, სადაც რუსთაველი პირდაპირ მიუთითებს ამ თვალსაჩინო

ავტორზე „ბრძენ დივნოსზე“ („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს: ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს, ...“).

ამ სტროფის ნუცუბისეული ანალიზს ზემოთ უკვე შევეხეთ, როცა ვიხილავდით მის ნაშრომს – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. ნუცუბიძე ახალ გამოკვლევაში უფრო დაწვრილებით განიხილავს ამ საკითხს და ორ დებულებას გამოყოფს სტროფში, რომლებიც ღმერთის მიერ კეთილის მოვლინებასა და ბოროტების უარყოფას ეძღვნება [6, გვ.121-123].

შ. ნუცუბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ საოცრად შინაარსიან და ტევადი სტროფის დასაწყისში მოცემული „დაფარული საქმის“ („ამ საქმესა დაფარულსა“) სათავესაც არეოპაგიტიკულ მოძღვრებაში ხედავს. ნუცუბიძის აღნიშვნით, რუსთაველმა ყველაფერი ეს იცოდა, მაგრამ გასაგები მიზეზის გამო, ვერ გაბედა გაემჟღავნებინა დიონისე-პეტრე იბერის სახელი [6, გვ.125].

შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ რუსთაველმა თავისი ღრმა განსწავლულობის წყალობით ამოხსნა დივნოს-პეტრეს „დაფარული“ და ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენა იგი. კერძოდ, ეს კარგად ჩანს ავთანდილის ლოცვაში ტარიელთან მეორედ გამგზავრების წინ:

„ილოცავს, იტყვის: მალალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,  
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“ [6, გვ.1236].

აქ, რუსთაველის შემოქმედების სიახლოვე და კავშირი არეოპაგიტიკულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა, რაც კარგად შენიშნა ნუცუბიძემ.

შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტიკულ გავლენას რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ხედავს აგრეთვე, ღმერთზე მოძღვრების საკითხში. ავტორი თავის მოსაზრებას არეოპაგიტიკული მოძღვრებიდან და „ვეფხისტყაოსნიდან“ შესატყვისი ადგილების დამოწმებით, შედარებითა და ანალიზით ასაბუთებს.

შ. ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზეც, რომ არეოპაგიტიკის გავლენები არის დანტეს შემოქმედებაშიც, თუმცა არაპირდაპირ, კერძოდ: დანტე თავის იდეურ მასწავლებელს (ფსევდო-დიონისეს – მ.მ.) მხოლოდ ზიგიერ ბრაბანტელისგან იცნობდა და მისგან აითვისა მისთვის საჭირო თვალსაზრისი. სწორედ ამის გამო დანტემ „იმქვეყნად“ გადაიტანა „ღვთაებრივი კომედიის“ მოქმედება [6, გვ. 151]. ამიტომაც არიან, ნუცუბიძის აზრით, დანტეს გმირები უსიცოცხლო და მკრთალნი.

ამ მომენტს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ნუცუბიძე, რადგანაც იგი მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ღვთაებრივი კომედიის“ როგორც იდეურ ნათესაობაზე, ისე განსხვავებაზე. ამ ორ ქმნილებას შორის იდეური ნათესაობის მიზეზია არეოპაგიტიკული მსოფლმხედველობის გამოყენება, ხოლო განსხვავება გამოწვეულია იმით, რომ რუსთაველი არეოპაგიტიკას უშუალოდ იცნობს, ხოლო დანტე ზიგიერ ბრაბანტელის მეშვეობით [6, იქვე].

შ. ნუცუბიძის საბოლოო დასკვნის თანახმად, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველისა და დანტეს აქ აღნიშნულ დამოკიდებულებას შეუძლია პასუხი გასცეს იმათ, ვისაც არ სჯერათ პეტრე იბერის მოძღვრებასთან წინარენესანსული და რენესანსული პოეზიის კავშირი. ნუცუბიძის აზრით, იმ ეპოქისთვის ეს კავშირი არა თუ შესაძლებელი, არამედ აუცილებელიც იყო. „რუსთაველმა პანთეისტური მატერიალიზმის იდეები გამოიყენა სრულიად რეალისტური პოემის შესაქმნელად, რომელშიც ისეთი სიძლიერითაა გამოსახული ადამიანები და მათი ვნებები, რომ ამით, როგორც ჰ.

ჰუპერტი მიუთითებდა, რუსთაველმა დიდ შექსპირს დაასწრო“ [6, გვ. 152] (ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის შემოქმედების მიმართებაზე მსჯელობისას ხშირად იყენებს „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ცნებას, რომელიც, მისი აზრით, არეოპაგიტიკიდან მომდინარეობს. ნუცუბიძის მიერ გამოყენებული „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ცნება ხელოვნურის შთაბეჭდილებას ტოვებს და მას არაფერი აქვს საერთო არც არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან და არც რუსთაველის შემოქმედებასთან. მაშინ რაშია საქმე? ვფიქრობ, ნუცუბიძე იმდროინდელი იდეოლოგიური წნეხის გამო ერთგვარ კომპრომისზე მიდის, იყენებს ხელოვნურ ტერმინს, რომელიც ოფიციალური იდეოლოგიისთვის მისაღები იქნებოდა. სამაგიეროდ, იგი ამ გზით ახორციელებს თავის მთავარ ჩანაფიქრს და საბჭოურ სააზროვნო სივრცეში ააქტიურებს ისეთ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებას, როგორც იყო არეოპაგიტიკა. ნუცუბიძის ეს სვლა რომ არა, ნეოპლატონიზმის, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის (არეოპაგიტიკის სახით) და სხვა მრავალ მსგავს მოძღვრებებსა თუ ფილოსოფიურ სკოლებს, კიდევ დიდხანს მოუწევდათ „ჩრდილში ყოფნა“.

ბოლოს უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე სხვა ბევრ მეცნიერულ სიახლესთან ერთად, ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენების საფუძვლიანი კვლევის დამწყებია ჩვენში.

ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენის კვლევა ახალ საფეხურზე აიყვანა შ. ხიდაშელმა. კერძოდ, მან „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამისი სტროფებისა თუ სტრიქონების ანალიზით აჩვენა მათი აუცილებელი იდეური კავშირი არეოპაგიტიკასთან. ამ საკითხებს ხიდაშელმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა და საბოლოო სახე მისცა მონოგრაფიაში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (1988).

შ. ხიდაშელი სათანადოდ აფასებს შ. ნუცუბიძის დამსახურებას არეოპაგიტიკის, როგორც რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროს დადგენის კვლევაში და აღნიშნავს, რომ ნუცუბიძის გაწეული კვლევა-ძიებით, „არსებითად რუსთაველის წყაროს ძიება ამ მიმართულებით რჩებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში, რადგან თვით არეოპაგიტიკის ფილოსოფიურ წყაროს იგივე ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა“ [10, გვ.239].

შ. ხიდაშელის შენიშვნით, ამით ნუცუბიძემ ფაქტობრივად კვლევის დიდი პერსპექტივები დასახა, კერძოდ: ცნობილი ფაქტია, რომ ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეების აზროვნებაზე, მათ შორის, რენესანსის მსოფლმხედველობაზე გავლენას ახდენდა არეოპაგიტიკის მეშვეობით. ამ იდეებისა და მოძრაობების კვლევა და მასთან რუსთაველის ეპოქის ქართულ კულტურასთან და ფილოსოფიურ ვითარებასთან ანალოგიების ძიება ნუცუბიძის უდავო დამსახურებაა [10, იქვე].

შ. ხიდაშელის აზრით, „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიური იდეებისა და მათი წარმომავლობის ძიება არ ნიშნავს პოემის ფილოსოფიური თეორიით „გაღებულს“. თავის შენიშვნებს რუსთაველის პოემის ფილოსოფიური იდეების შესახებ, ავტორი ასე ამთავრებს: „ის უტყუარი ფაქტი, რომ რუსთაველი პირველყოვლისა პოეტია, ხოლო მისი დამოკიდებულება სამყაროსადმი პირველ ყოვლისა – ესთეტიკური – არსებითად ცვლის საქმის ვითარებას და არკვევს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ადგილს რუსთაველის შემოქმედებაში“ [10, გვ.274].

არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის შემოქმედების კავშირის დადგენას შ. ხიდაშელი სიკეთისა და ბოროტების მიმართების გარკვევით იწყებს. აქვე აღვნიშნავთ,

რომ არეოპაგიტიკაში სიკეთე აბსოლუტური პრინციპია, ხოლო ბოროტება არასუბსტანციურია. ეს თვალსაზრისი გაზიარებულია „ვეფხისტყაოსანში“.

შ. ხიდაშელი იხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფებიდან ისეთ ადგილებს, რომელთა კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა.

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,

მით ვისწავლებდით, მოგვეცეს შერთვა ზ ე ს თ მ წ ყ ო ბ რ თ ა წ ყ ო ბ ი ს ა“.

„არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასას

დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა ს ი რ ა ს ა“.

შ. ხიდაშელის აზრით, ამ სტრიქონებში კარგად ჩანს რუსთაველის შეხედულება არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირას“ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული წარმომავლობა. სწორედ ნაოპლატონიზმში და განსაკუთრებით არეოპაგიტიკაში ბოროტება განისაზღვრება მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებაში და პრედიკატებით: უმიზეზობა, უმიზნობა, უარსობა, უკეთურობა და ა.შ. ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპიროდ კი, მოიაზრება მხოლოდ დადებითი ფორმა – სიკეთე [10, გვ.266].

შ. ხიდაშელი სხვადასხვა ავტორებთან კამათში მსჯელობის საგნად იხდის ბოროტების არსებობის საკითხს არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“. მისი შენიშვნით, ბოროტება რეალურ სინამდვილეში არსებობს, მაგრამ არსებობს როგორც სიკეთის კლება, შემთხვევითობა და არა როგორც სუბსტანცია. ეს ასეა არეოპაგიტიკაში და რუსთაველთან [10, გვ.270].

შ. ხიდაშელის ნაშრომის ის ადგილები, სადაც განხილულია ვეფხისტყაოსნისეული „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. იგი სხვადასხვა ავტორთა (მ. გოგიბერიძე, გ. იმედაშვილი, ა. სარაჯიშვილი, კ. კეკელიძე, ვ. ნოზაძე, გ. ნადირაძე, მ. წერეთელი, მ. გიგნეიშვილი) თვალსაზრისების კრიტიკული განხილვის შემდეგ აყალიბებს საკუთარ პოზიციას აღნიშნული ცნებების შესახებ.

მანამდე კი შ. ხიდაშელი აღნიშნავს, რომ „მზიანი ღამის“ შესახებ სწორი შეხედულება ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონს, რომელიც განმარტების დროს ამოდის იმ ფილოსოფიური მოძღვრებიდან, რომლის მიხედვითაც ღმერთს, როგორც ადამიანზე ზეალმატებულსა და მიუწვდომელს „გონება კაცისა... ვერ მისწვდება ბუნებითა და არსებითა“ [10, გვ. 278]. თეიმურაზ ბაგრატიონი მოკლე და ზოგადი კომენტარით იფარგლება და არც იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ასახელებს და არც მის ავტორს, – აღნიშნავს ხიდაშელი.

შ. ხიდაშელის აზრით, ამ მიმართებით კვლევა-ძიება სამწუხაროდ, ასცდა თეიმურაზ ბაგრატიონის სწორად მინიშნებულ გზას და შედეგად მივიღეთ ის, რომ „მზიანი ღამე“ – ეს ერთ-ერთი შესანიშნავი პოეტური მეტაფორა მეცნიერთა ერთი ნაწილის მიერ მიჩნეული იქნა „სრულ უაზრობად“, „ადვილად შესამჩნევ უცნაურობად“, „ყალბისმქნელის ნახელავად“, „ნონსენსად“, „აბსოლუტურ უაზრობად“ და ა.შ.

შ. ხიდაშელი აღნიშნული ცნებების არსის გასარკვევად მიუღებლად და არასწორად მიიჩნევს ასეთ აზრს, რომელიც გვხდება სხვადასხვა მკვლევართან, კერძოდ: ღმერთი როგორც ყველაფრის საფუძველი და შემქმნელი – მზეა (ნათელი – არეოპაგიტიკაში), ხოლო, როგორც შეუმეცნებელი, მიულწეველი და მიუწვდომელი – ღამეა (ბნელი – არეოპაგიტიკაში). თუმცა აქ არის მცირე შეუსაბამობა ხიდაშელის მოსაზრებებში. იგი ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე იწონებს „მზიანი

ლამის“ შინაარსის ამგვარად გაგებულ თეიმურაზ ბაგრატიონის მსგავს თვალსაზრისს[10,გვ.278].

შ. ხიდაშელი რუსთაველის „მზიანი ლამის“ არსის შესახებ, რაც ვრცელდება „უჟამო უამის“ ცნებაზეც, ისე ლაკონიურად და ამომწურავად მსჯელობს, რომ ამ ადგილის დამოწმების შემდეგ, ვფიქრობთ, მისი პოზიცია ყოველგვარი კომენტარის გარეშეც ცხადია: „რუსთაველი იმდენად ღრმადაა გაცნობიერებული მოძღვრებაში, საიდანაც „მზიანი ლამე“ მომდინარეობს, რომ ამოდის ამ თვალნათლივი სახის მოაზრების ყველაზე რთული და ამავე დროს თავისებური შეხედულებიდან ნათელისა და ბნელის, „მზიანისა“ და „ლამის“ გაერთიანების შესახებ. რუსთაველის „მზიანი ლამე“ არაა არც ცალკე აღებული ნათელი (მზე) და მისი წარმოდგენა, არც ცალკე აღებული ბნელი (ლამე) და მისი წარმოდგენა. ესაა ერთი მთლიანი წარმოდგენა, რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთმანეთს ემთხვევა, ისევე როგორც ღმერთში ერთმანეთს ემთხვევა არსებობა და არარსებობა, ცოდნა დამყარებული მის არსებობაზე ყოველივეში, ცოდნას დამყარებულს არ-არსებობაზე არსად“ [10,გვ.288].

რუსთაველის ეს თვალსაზრისი, შ. ხიდაშელის შენიშვნით, პირდაპირ კავშირშია არეოპაგიტიკასთან, რომ ამ მოძღვრებაში მოცემული ღმერთის დადებითი (კატაფატიკური) და უარყოფითი (აპოფატიკური) დახასიათება სწორედ ასეთად წარმოადგენს ღმერთს. დადებითი დახასიათების მიხედვით, ღმერთი ნათელია, ხოლო უარყოფითი მეთოდით დახასიათებული ღმერთი არის გაურკვეველი და ბნელი. ხიდაშელი აქვე მრავალმხრივ საყურადღებოდ შენიშვნას აკეთებს: „მაგრამ ამით არ ამოიწურება საბოლოო პასუხი კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი“ და „ბნელი“ დაპირისპირებულ მიმართებათა გამოხატულებაა. „მზიანი ლამე“ კი ერთი ცნებაა და პრობლემა დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაში და მისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთებაშია. ეს ნიშნავს ამავე დროს იმის დასაბუთებას, რომ „მზიანი ლამე“ არის coincidentia oppositorum და არა contradictio in adjecto“ [10, გვ.289].

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ შ. ხიდაშელის აზრით, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემული „მზიანი ლამე“ და „უჟამო უამი“ გამოხატავს ღმერთს, რომელიც, როგორც უმაღლესი არსება, თავის თავში მოიცავს დაპირისპირებულ მხარეებს და საკუთრივ მალლა დგას ყოველგვარ დაპირისპირებაზე. მსგავსი ვითარებაა არეოპაგიტიკაში, სადაც ღმერთი მალლა დგას ყოველგვარი დადებითი და უარყოფითი დახასიათებით მიღებულ ცოდნაზე. ამ საკითხში რუსთაველი ამოდის არეოპაგიტიკიდან და პოემის ცნობილ სტროფში იტყვის:

„ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისა და,  
ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უჟამოსა უამისა და,  
ვის გმორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,  
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად!  
ვინ ხატად ღმერთისა დგითყვიან  
ფილოსოფოსნი წინანნი“...

რუსთაველი თვითონ მიუთითებს მისი ამ სახეების წყაროზე „ფილოსოფოსნი წინანი“-ზე. საკმარისია გავიხსენოთ თუ ვინ იყვნენ ის ფილოსოფოსები, რომლებიც მზეს ღმერთის ხატად თვლიდნენ და ძნელი არ იქნება იმის გარკვევა, თუ ვინ იგულისხმებიან „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში.

მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევდნენ ნეოპლატონიკოსები და მათ შორის, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი.

ამასთან, ღმერთისა და მზის ანალოგიის ცნობილი თვალსაზრისი ფსევდო-დიონისემ განსაკუთრებულ სიმაღლეზე აიყვანა. იმის გათვალისწინებით, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ კარდინალურ საკითხზე დამოწმებულია „ბრძენი დივნოსი“ – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და არა სხვა ვინმე, საფუძველს გვაძლევს „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში ვიგულისხმობთ ნეოპლატონიკოსები, ზოგადად და ფსევდო-დიონისე, კერძოდ.

მსგავსი ვითარებაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ „უჟამო ჟამის“ ცნებასთან მიმართებითაც. საერთო თვალსაზრისით, რუსთაველის „უჟამო ჟამი“ არის ღმერთი და ამგვარად გაგებულ „უჟამო ჟამს“ პირდაპირი კავშირი აქვს არეოპაგიტიკასთან.

არეოპაგიტიკაში დაპირისპირებული პრედიკატები, შ. ხიდაშელის მართებული აღნიშვნით, ღმერთის მისტიკური წვდომის საფეხურზე „მოიხსნება“, როცა ღმერთი ხასიათდება „არცა საუკუნე, არცა ჟამი“, „არცა სიდედე, არცა სიმცირე“, იგი „არცა დგას, არცა იძვრის“ და ა.შ. აქედან ხიდაშელი ასეთ შემაჯამებელ დასკვნას აკეთებს: „მაგრამ ამას რუსთაველის „უჟამო ჟამის“ გარკვევისათვის ის მნიშვნელობა ენიჭება, რომ რუსთაველის დამოკიდებულებას არეოპაგიტიკისაგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადასტურებს. აქ კი საკმარისია იმის დადგენა, რომ „არეოპაგიტიკაში“ „უჟამო“ და „ჟამი“ გარკვეულია როგორც ერთი მეორის საპირისპირო ცნებები და ორივე მათგანი მიეწერება პირველმიზეზს; გამართლებულია და დასაბუთებული ღმერთის წარმოდგენა, როგორც „უჟამოსი“ და როგორც „ჟამისა“ [10, გვ.97].

რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე შ. ხიდაშელის მოსაზრებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია პანთეიზმის საკითხს. ავტორი პანთეიზმის ცნებაში მოიაზრებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას და არა იგივეობას. ასე გაგებულ პანთეიზმი, ხიდაშელის აზრით, გვხვდება, ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში. ავტორს რუსთაველის პანთეიზმის წყაროდ ნეოპლატონიზმი მიაჩნია და რადგანაც არეოპაგიტიკა ნეოპლატონური ძეგლია, ისიც შეიძლება ჩაითვალოს რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროდ როცა პანთეიზმზეა საუბარი.

„ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამის“ ცნება და მისი წარმომავლობა საგანგებოდ განიხილა ცნობილმა ემიგრანტმა მეცნიერ-რუსთაველოლოგმა ვიკტორ ნოზაძემ (1893-1975).

ავტორი სხვადასხვა ნაშრომში, საკმაოდ ვრცლად განიხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ „მზიანი ღამის“ ცნებასა და მის სხვადასხვა ასპექტებს. აღნიშნავს, რომ ღმერთისა და მზის ანალოგია გვხვდება როგორც ალექსანდრიულ ფილოსოფიაში (მაგ. ფილონთან), ისე ნეოპლატონიზმში და „ეს ალექსანდრიული და ნეოპლატონური სკოლის შეხედულება მზის ხატობის შესახებ შევიდა და დამკვიდრდა ქრისტიანულ თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც“ [4, გვ.381].

ვ. ნოზაძე ჩამოთვლის იმ ფილოსოფოსებს, რომლებიც, როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენები „ფილოსოფოსნი წინანი“, მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევდნენ. მათ შორის არიან, როგორც ნეოპლატონიკოსები, ისე წარმართი, იუდეველი, მუსლიმი და ქრისტიანი ფილოსოფოსები. ავტორი ჩამოთვლილთა შორის საგანგებოდ გამოყოფს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, მისივე აღნიშვნით „ვეფხისტყაოსნის“ დივნოსს, „ეს არის დიონისიოს არეოპაგიტა“, ვტნის (ვეფხისტყაოსნის – მ.მ) დივნოსი, რომლის შეხედულებითაც ღმერთი არის მზის ნათელი. მისი აზრით, მზე არის ხატი ღმერთისა, სიმბოლო ღმერთისა...“ [4, იქვე].

ვ. ნოზაძე საგანგებოდ ჩერდება „ვეფხისტყაოსნის“ ბრძენ დივნოსზე – ფსევდოდონისე არეოპაგელზე და ამას იგი ხსნის იმ ფაქტორით, რომ დივნოსი (ფსევდოდონისე არეოპაგელი – მ.მ.) არის ქრისტიანი ფილოსოფოსი და თეოლოგოსი და იგი ვეფხისტყაოსანშია დასახელებული. ამის შემდეგ ავტორი აანალიზებს არეოპაგიტული ტრაქტატის – „სალმრთოთა სახელთათვის“ უმნიშვნელოვანესი მე-4 თავის საწყის ქვეთავებს, რომელშიც მოცემულია ღვთისა და მზის ანალოგია, დახასიათებულია პირველი ერთი (ღმერთი), როგორც სახიერება (სიკეთე), რომლისგანაც ყველაფერი წარმოიშობა და მასვე უკუუბრუნდება [4, გვ.381-385].

ვ. ნოზაძის ეს ანალიზი ძირითადად ღვთისმეტყველების პოზიციიდან არის შესრულებული. მაშინ, როცა „სალმრთოთა სახელთათვის“-ში მოცემული ღვთის და მზის ანალოგია, მასში მოცემული ფილოსოფიური შინაარსის გამო, საუკუნეების განმავლობაში აზრთა სხვადასხვაობების (მაქსიმე აღმსარებელი, თომა აკვინელი, ჰაინრიხ ვერტცი და სხვ.) საგანი გამხდარა.

ვ. ნოზაძე განიხილავს საკითხს – „მზე – ხატი ღმრთისა“ საერთოდ ფილოსოფიური დებულებაა თუ თეოლოგიური, კერძოდ.

ვ. ნოზაძე აღნიშნავს, რომ ამ მიმოხილვებმა იგი დაარწმუნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებულება მზეზე, როგორც ღვთის ხატზე, არის ქრისტიანული. ამას კი იმით ასაბუთებს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ თეოლოგია არის ქრისტიანული და „თავის თავად მზის ხატობაც არის ქრისტიანული დებულება; რადგან მზე არის ხატი ღმრთისა; მზე არის ხატი „მზიანი ღამისა“; მზე არის ხატი „ერთარსებისა ერთისა“; ხოლო ეს „ერთარსება ერთი“ კი არის „წმინდა სამება“, რაც თავისთავად ცხადია, არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება“ [4, გვ.386].

ვ. ნოზაძის ეს თვალსაზრისი თავისთავად საინტერესოა. თუმცა, აქ ყურადღების გამახვილება მხოლოდ ქრისტიანობასა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე, საფუძველს მოკლებულია. თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნი“-ს ერთარსებაში გულისხმობს ქრისტიანულ სამებას, რაც კვლევის დღევანდელი დონის გათვალისწინებით რეალობას არ შეესაბამება.

რევაზ თვარაძემ სპეციალური სტატია მიუძღვნა არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას [2].

რ. თვარაძე სტატიის დასაწყისში ფსევდოდონისესა და რუსთაველს შორის ორგანული კავშირის მიკვლევას შ. ნუცუბიძის „საშვილიშვილო დამსახურებად“ მიიჩნევს და ჩამოთვლის ნუცუბიძის მთავარ შრომებს. სწორედ ამ შრომებში, ავტორის აზრით, მყარ მეცნიერულ საფუძველზე ჩამოყალიბებულია ის გზა, რომელიც გაიარა რუსთაველის მსოფლმხედველობის შემზადების თვალსაზრისმა [2, გვ.255].

რ. თვარაძე არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევისას მიმართავს მრავალრიცხოვან პარალელებს და შედარებებს არეოპაგიტული მოძღვრებიდან და „ვეფხისტყაოსნიდან“. ავტორი აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება შეიცავს ნეოპლატონიზმის თითქმის ყველა ძირითად დებულებას. სწორედ ამაში ხედავს იგი სიძნელეს, რადგანაც თუკი არეოპაგიტიკას ნეოპლატონურ ძეგლად მივიჩნევთ, ხოლო რუსთაველის მსოფლმხედველობას ქრისტიანიზმის წიაღში აღმოცენებულად, ამ შემთხვევაში ან არეოპაგიტული მოძღვრება უნდა მივიჩნიოთ ქრისტიანობის აპოლეგეტიად, „ან კიდევ უნდა უარვყოთ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ასე თუ ისე დამოკიდებულება არეოპაგელის მოძღვრებაზე“ [2, გვ.260].

ეს შენიშვნა რ. თვარაძის სტატიას თავიდან ბოლომდე გასდევს. ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ არეოპაგიტიკა არსებითად ქრისტიანული ძეგლია. იგი არეოპაგიტიკული მოძღვრებიდან არაერთ თვალსაზრისს, დებულებას თუ იდეას იმოწმებს და ასაბუთებს, რომ არეოპაგიტიკული იდეები კი არ უპირისპირდება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, პირიქით, შეესაბამება მას. ასე მაგალითად, არეოპაგიტიკული „გალმრთობის იდეა არავითარ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება ღმერთის განკაცების ქრისტიანულ მოძღვრებას. საქმე სწორედ პირიქითაა: ღმერთად ქმნის არეოპაგიტიკული იდეა უშუალოდ ქრისტიანობის წიაღიდან არის ამოზრდილი“ [2, გვ.263].

მსგავს ვითარებებს ხედავს რ. თვარაძე, როცა განიხილავს არეოპაგიტიკულ „საღმრთო ტრფილებასა“ და არეოპაგიტიკულ მისტიკას. როგორც ერთ ისე მეორე შემთხვევაში არეოპაგიტიკულ მოძღვრებას წარმოადგენს მხოლოდ, როგორც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. მაშინ, როცა არეოპაგიტიკულ მისტიკა თავისი თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათით ახლოსაა და დავალებულია პლოტინეს მისტიციზმისგან.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ რ. თვარაძე ეხება უშუალოდ არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას. თუმცა მეტი სიცხადისთვის ავტორი კვლავ უბრუნდება არეოპაგიტიკისა და ქრისტიანობის მიმართების საკითხს, იმოწმებს ადგილებს არეოპაგიტიკიდან და საბოლოოდ აკეთებს დასკვნებს არეოპაგიტიკული მოძღვრების ქრისტიანულ ხასიათზე. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ავტორის ეს მსჯელობები ხშირად არადაამაჯერებელია, განსაკუთრებით, როცა იგი ეხება ღმერთის გასვლას სინამდვილეში, ყველგან ყოფნას და ა.შ [2, გვ.269]. ამის ნათელი მაგალითია ავტორის შემდეგი თვალსაზრისი: „ასე შეირწყმის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევში ანტიკური ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმი და ქრისტიანობა. უფრო სწორად – ქრისტიანობა ივსება და უკეთ საბუთდება ანტიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის მონაპოვრებით“ [2, გვ.271].

რ. თვარაძე იხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ საწყის სტროფს – „რომელმან შექმნა სამყარო...“ და სიტყვაში „რომელმან“ მართებულად გულისხმობს ღმერთს. ხოლო შემდეგ ტაეპში – „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“ და „ზეგარდმო არსნი“-ში კითხულობს ციურ არსებებს და საბოლოოდ სამყაროს იერარქიულ წყობას ხედავს რუსთაველთან, რომელიც ახლოს დგას სამყაროს არეოპაგიტიკულ მოდელთან [2, გვ.275].

რ. თვარაძე ასევე განიხილავს სხვა ადგილებს „ვეფხისტყაოსნიდან“ და ყველგან ხედავს ქრისტიანულ მოდელს. ამავე დროს ავტორი არ ეხება რუსთაველისეულ „ერთარსება ერთს“, „მზიან ღამეს“, „უჟამო ჟამს“, რომელთა კავშირი არეოპაგიტიკასთან ეჭვგარეშეა და, რაც მთავარია, ამ წინააღმდეგობრივი ცნებების შინაარსი ვერ ეტევა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ჩარჩოებში და მის გასაგებად აუცილებლად ხდება ფილოსოფიის მოშველიება. მით უმეტეს, რომ თვით რუსთაველი ამცნობს, რომ ამის შესახებ „გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“-ო.

რ. თვარაძის საინტერესო შენიშვნით, ქართული კულტურა მყარად უჭერდა მხარს სოფლის (ამქვეყნიურის) და ზესთა სოფლის (იმქვეყნიურის) მთლიანობას, სამყაროს ჰარმონიულობის არეოპაგიტიკულ თვალსაზრისს [2, გვ.279]. საინტერესო და მისაღები აზრია, თუმცა ეს არეოპაგიტიკული თვალსაზრისი უფრო ფილოსოფი-

ური (ნეოპლატონური) დატვირთვისაა, ვიდრე ქრისტიანული და იგი ვერ იგუებს ღმერთის ტრანსცენდენტიზმს, რის დასაბუთებასაც ცდილობს თვარაძე.

მსგავსი ვითარებაა სიყვარულის რუსთაველისეულ თეორიასთან მიმართებაშიც, რომელიც რ. თვარაძის აზრით, კი არ ეწინააღმდეგება პლატონის სიყვარულის თეორიას, არამედ მისი არეოპაგიტული გააზრების ილუსტრაციაა, რაც სრულად შეესაბამება „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრეს აზრს – სოფლისა და ზესოფლის ჰარმონიას[2, გვ.281].

სტატიის დასასრულს რ. თვარაძე არეოპაგიტულ გავლენებს ხედავს დავით გურამიშვილის შემომქმედებაში და ამას სათანადოდ ასაბუთებს კიდევ. სტატიას ავტორი საყურადღებო დასკვნით ამთავრებს: „ასე აღორძინდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და რუსთაველის იდეები მეთვრამეტე საუკუნის ქართულ პოეზიაში. ოღონდ ეს იყო ამ ნათელი მსოფლმხედველობის თითქმის უკანასკნელი გამობრწყინება. მსგავსი რამ ერთხელ კიდევ გაკრთა ბარათაშვილის, აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში, ხოლო შემდეგ ქართული აზროვნება, როგორც ცნობილია, სულ სხვა სადინარს გაჰყვა და სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართების პრობლემაც საერთოდ მოიხსნა დღის წესრიგიდან“[2, გვ.286].

არეოპაგიტიკასთან „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ კავშირს ეხება ზურაბ კიკნაძე წერილში – „დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“. წერილში ავტორი აკრიტიკებს მკვლევარ დ. ქუმსიშვილის შეხედულებებს „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „ბრძენი დივნოსის“ შესახებ.

ზ. კიკნაძის აღნიშვნით, დ. ქუმსიშვილს არ აკმაყოფილებდა დღესდღეობით ყველაზე უფრო არგუმენტირებული შ. ნუცუბიძის აზრი, რომლის თანახმადაც „ბრძენ დივნოსი“ არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და „დივნოსს“ აიგივებს სხვა სტროფში ნახსენებ „დიონოსთან“ და ორივე მათგანში ძველი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთს დიონისეს გულისხმობს[3, გვ.119].

ზ. კიკნაძე დამაჯერებლად აჩვენებს დ. ქუმსიშვილის შეხედულებების უსაფუძვლობას და მთლიანად იზიარებს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს: „საყოველთაოდ მიღებულია ის აზრიც, რომ პოემას არეოპაგიტული მოძღვრების ძლიერი კვალი ატყვია. აკად. შ. ნუცუბიძემ ცხადყო ქართული ფილოსოფიური აზრის განსაკუთრებული ინტერესი ამ პრობლემატიკისადმი. ამიტომ შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო ამ საიდუმლოებით მოცული წიგნების ავტორის ხსენება რუსთაველის პოემაში. „ბრძენი დივნოსის“ ხსენებას ამართლებს თვით პოემის დედაარსი (ცალკეული გამონათქვამის გარდა), მასში გატარებული ფილოსოფიურ-ეთიკური აზრი, რომ ბოროტება უხანოა (თვით ქართულ თქმაშიც „უხანო“ ყოველთვის ბოროტებას გულისხმობს), რომ მას თავისთავად არსებობა არ აქვს და მხოლოდ არასრულყოფილი სიკეთისაგან იშვება. არც ისე ცხადია ბოროტების არსისა და გაჩენის საკითხი; იგი ემპირიული სინამდვილის მიღმა იფარება. ეს რომ თავიდანვე ცხადი ყოფილიყო ყველასათვის, არც დაიწერებოდა რუსთაველის პოემა, უფრო სწორად, არ დაიწერებოდა ამგვარი „ვეფხისტყაოსანი“, იგი უკეთეს შემთხვევაში ემპირიული სინამდვილის ასახვა იქნებოდა მხოლოდ“ [3, იქვე].

რუსთაველოლოგი ელგუჯა ხინთიბიძე არაერთ ნაშრომში შეეხო რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას ანტიკურ ფილოსოფიასთან, ქრისტიანობასთან, ნეოპლატონიზმთან და მათ შორის, არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. იგი იმ ქართველ მეცნიერთა რიცხვშია, ვინც აღიარებს არეოპაგიტიკის გავლენას რუსთა-

ველის მსოფლმხედველობაზე და მასში მოცემული უმნიშვნელოვანესი იდეების არსებობას „ვეფხისტყაოსანში“.

ე. ხინთიბიძის მრავალწლიანი კვლევა-ძიება ამ მიმართებით ერთგვარი შეჯამების სახით გადმოცემულია მის ბოლო ფუნდამენტურ ნაშრომში – „ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო“ (2009).

ე. ხინთიბიძის მოსაზრებებში უნდა გამოვყოთ ერთი მომენტი. ავტორი მიიჩნევს, რომ არისტოტელესთან რუსთაველის მიმართების კვლევა სულაც არ გულისხმობს ნეოპლატონიზმთან ამგვარი მიმართების უარყოფას ან პირიქით[11, გვ.41].

ავტორი არერთგზის აღნიშნავს არეოპაგიტული მოძღვრების იდეების არსებობას რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, თუნდაც სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართებაზე, კერძოდ, ბოროტების არასუბსტანციურობაზე. ეს არის არეოპაგიტიკიდან „...მომდინარე ნეოპლატონიზმისა და გვიანდელ შუა საუკუნეებში არისტოტელიანურის სახელით ცნობილი მეტაფიზიკური აზროვნებისა და მისი მალაღმანვითარებული ქრისტიანული თეოლოგიის ბაზაზე გააზრება“ და მათი სინთეზი[11, გვ.69].

როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევისას, მკვლევართა უმრავლესობა, როგორც წესი, ეხება „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებებს. ე. ხინთიბიძე კრიტიკულად განიხილავს არაერთი ავტორის (კ. კეკელიძე, მ. გიგინეიშვილი, მ. რაფავა და სხვ.) თვალსაზრისს და აკეთებს ერთობ საყურადღებო დასკვნას, კერძოდ, იგი არ იზიარებს „მზიანი ღამის“ იმგვარ გაგებას, რომლის თანახმადაც, ამ ცნებაში იგულისხმება იესო ქრისტე.

ე. ხინთიბიძე ეხება ცნობილი რუსი თეოლოგის, არეოპაგიტული ტრაქტატის – „საღმრთოთა სახელთათვის“ რუსულად მთარგმნელის ილუმენ გენადის (ეიკალოვიჩი) წერილს, რომელიც პასუხია ვიკტორ ნოზაძის შეკითხვაზე. წერილში ილუმენი გენადი „მზიანი ღამის“ ცნებასაც ეხება და მას კატაფატიკისა და აპოფატიკის სიმბოლოდ მიიჩნევს, კერძოდ: „მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვდიადი ღვთიური სიბნელე) – არის უარყოფადი სიმბოლო“[11, გვ.260].

ეიკალოვიჩის საბოლოო დასკვნის მიხედვით, მთელი ნეოპლატონური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა და ყველა მისტიკოსის შრომები სავსეა ნათლისა და წყვდიადის სიმბოლიკით.

როგორც ვხედავთ ეიკალოვიჩი რუსთაველის „მზიანი ღამის“ საფუძველს ნეოპლატონიკოსთა და მისტიკოსთა აზრებში ხედავს, მაგრამ არ აკონკრეტებს რომელიმე ავტორის სახელს. იმის გათვალისწინებით, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება ნეოპლატონურიც არის და მისტიკურიც, ეიკალოვიჩის აზრებში თავისთავად შეიძლება ფსევდო-დიონისეს სახელის ამოკითხვა.

ე. ხინთიბიძის აღნიშვნით, ყველაფრის მიუხედავად „მზიანი ღამის“ ცნების სწორი გაგება მაინც ვერ მოხერხდა. ეიკალოვიჩის განმარტების მიუხედავად, ამ გამონათქვამში მას მაინც მიეწერა აშკარა მინიშნება ქრისტეზე. ამიტომაც აუცილებელი გახდა კიდევ ერთი მობრუნება ამ საკითხზე, რომელიც შ. ხიდაშელის გამოკვლევაში – „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით“ განხორციელდა. ხიდაშელის „ამ ნაშრომში რუსთაველის „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ განხილულია სწორედ ამ მოძღვრების ფონზე, რომელიც ფილოსოფიურად

ასაბუთებს ღვთაების ამ სახელებს. ასეთი მოძღვრება არის არეოპაგიტიკა“[11, გვ.262].

ე. ხინთიბიძე, ძირითადად „მზიანი ღამის“ ცნების განხილვის საფუძველზე, არეოპაგიტიკას რუსთაველის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ მთავარ წყაროდ მიიჩნევს. ავტორის ეს დასკვნა იმდენად მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, რომ მას სრულად ვიმოწმებთ: „ამრიგად, მზიანი ღამე არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც ემყარება ბიბლიის ძველ კომენტატორთა შრომებს და შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით – კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოდგენილია არეოპაგიტიკაში. ეს კი კიდევ უფრო ნათელს ხდის იმას, რომ მზიანი ღამე კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელია, რამდენადაც ის გარემოება, რომ არეოპაგიტიკა რუსთაველის ერთ-ერთი წყაროა, სადავო აღარ არის“[11, იქვე].

ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, რომ კატაფატიკა-აპოფატიკას მიმართავს ორთოდოქსული ქრისტიანობა, ნეოპლატონიზმი, ინდური რელიგიური ფილოსოფია და სხვ. ფაქტობრივად ერთმანეთს ემთხვევა რუსთაველის „მზიანი ღამე“ და ჰერაკლიტეს „ღღე-ღამე“. მაგრამ ხინთიბიძე ამ საკითხში საბოლოოდ „ვეფხისტყაოსნის“ წყაროდ არეოპაგიტულ მოძღვრებას მიიჩნევს და თავისი პოზიციის მართებულობას სამი დამაჯერებელი არგუმენტით ამაგრებს:

„1. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება რუსთაველის ეპოქაში ქართულ ენაზე თარგმნილი და ქართულ საზოგადოებაში, თამარის სამეფო კარზე, პოპულარული იყო.

2. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიერაა შემოტანილი ეს მეთოდი ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ყველაზე ნათლადაა იგი დასაბუთებული.

3. რუსთველი იცნობს, ასახელებს და სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი“[11, გვ.264].

მსგავსი აზრები აქვს გამოთქმული ე. ხინთიბიძეს „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „უჟამო ჟამის“ ცნებაზეც. ავტორი არ იზიარებს მ. გიგინეიშვილისა და მ. რაფავას მოსაზრებებს. გიგინეიშვილს არ ეთანხმება იმის თაობაზე, რომ „უჟამო ჟამში“ იესო ქრისტე იგულისხმება, ხოლო რაფავას იმაში, რომ ეს ცნება („უჟამო ჟამი“) არ არის ღმერთის სახელი[11, გვ.269].

თავის მხრივ ავტორი „უჟამო ჟამის“ წყაროდ არეოპაგიტიკას თვლის და მყარი არგუმენტებით ასაბუთებს თავის თვალსაზრისს. „ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის უჟამო ჟამი არის უზენაესი არსების, ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი და არა მაინცდამაინც სამების მეორე ჰიპოსტაზის – ქრისტეს სახელი“[11, გვ.271].

ე. ხინთიბიძის ამ გამოკვლევაში პატარა, მაგრამ საგანგებო თავია შეტანილი სათაურით – „არეოპაგიტიკა და რუსთაველი“. ავტორი ნაშრომის ამ მონაკვეთში იმეორებს იმ მთავარ აზრს, რუსთაველისთვის არეოპაგიტული მოძღვრების დიდი მნიშვნელობის შესახებ. მაგრამ თუკი „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების, სიკეთისა და ბოროტების მიმართების, კატაფატიკისა და აპოფატიკის წყაროების კვლევისას, ავტორი უშუალოდ არეოპაგიტიკაზე მიუთითებს, საერთო ვითარების განხილვისას არეალი უფრო ფართოვდება. კერძოდ, რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების გარკვევისას თავის ადგილს მიუჩენს პლატონიზმსაც და არისტოტელესს.

ლესაც. მეტიც, აქ, უკვე საუბარია რუსთაველის მსოფლმხედველობაში არისტოტელის ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზზე [11, გვ.729].

ე. ხინთიბიძის აზრით, რუსთაველისთვის არეოპაგიტიკის მნიშვნელობის გასაგებად ანგარიში უნდა გაეწიოს იმას, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არეოპაგიტიკა მოტანილია არისტოტელეს ბაზაზე. „რუსთაველის ფილოსოფიური წყარო რომ მხოლოდ არეოპაგიტიკა ყოფილიყო არისტოტელის გარეშე, მაშინ რუსთაველის აზროვნებაში რენესანსული არაფერი იქნებოდა და არეოპაგელიც ალბათ გააზრებული იქნებოდა ისევე ორთოდოქსულ-ქრისტიანულად, როგორც გაიგო და მიიღო იგი ქრისტიანულმა ეკლესიამ“ [11, გვ.730].

აქ ავტორი პარალელს ავლებს რუსთაველისა და დანტეს შემოქმედებას შორის და აღნიშნავს, რომ დანტე ემყარება პლატონსაც, არისტოტელესაც, ფსევდო-დიონისესაც, მაგრამ პირველ ადგილზე მანაც არისტოტელეს აყენებს.

არისტოტელეს, ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველის შემოქმედების არსის გათვალისწინებით, ე. ხინთიბიძის ეს აზრი ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია. არც ის არის შემთხვევითი, რომ ისეთი პრინციპული და კარდინალური საკითხის, როგორც – სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაა, – განსჯისას, რუსთაველი არეოპაგიტიკას მიმართავს, ხოლო მნიშვნელოვანი თეზის – ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ წყაროდ მოხსენიებულ – „ფილოსოფოსნი ნინანი“-ში ყველაზე მეტად ნეოპლატონიკოსები და უპირველესად არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი უნდა იგულისხმებოდეს.

ქართული კულტურისთვის არეოპაგიტიკის დიდ მნიშვნელობას ეხება გ. თევზაძე. მისი აღნიშვნით, სიკეთის მონიზმის არეოპაგიტული დებულება რელიგიათა და მრწამსთა შეთანხმების საფუძველს იძლეოდა. ამასთან, სიკეთის მონიზმის თვალსაზრისი ქართული სინამდვილისთვის უკვე ცნობილი იყო ბასილი დიდის მოძღვრების მეშვეობით. ეს კი თავის მხრივ სხვა რელიგიებში სიკეთის არსებობის საფუძველს იძლეოდა. აღნიშნულის საფუძველზე გ. თევზაძე აკეთებს საყურადღებო დასკვნას: „ეს დავითის (დავით აღმაშენებლის – მ.მ) შემწყნარებლობის თეორიული საფუძვლის მომზადება იყო, რაც პეტრიწის ფილოსოფიაში კიდევ უფრო ნათლად გამოიკვეთა. ყოველივე ამის საფუძველზე შექმნილ „ვეფხისტყაოსანში“ შემწყნარებლობა, შეიძლება ითქვას, ერის მსოფლმხედველობის არსებით შინაარსად იქცა“ [1, გვ.183].

სიკეთის მონიზმისა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე მსჯელობისას გ. თევზაძის აზრით, ბასილი გამოკვეთს თვალსაზრისს – კეთილმა შეუძლებელია ბოროტი დაბადოს, „რომელიც არეოპაგიტიკისა და პეტრიწის გავლით რუსთაველთან კრისტალდება ქართულ ცნობიერებაში“ [1, გვ.164]. აქ მთავარი არის ის, რომ ავტორის მართებული შენიშვნით, ღმერთისგან ბოროტება არ მოდის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის სუბსტანციური იქნებოდა, ხოლო მისი ძლევა შეუძლებელი. მასთან შედარებით სულ „სხვაა ადამიანის ცოდვასთან დაკავშირებული ბოროტება. მისი მოსპობა ადამიანზევეა დამოკიდებული“ [1, იქვე].

გავეცანით რა ზოგადად ქართულ კულტურაზე და კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ ქართველი ავტორების (შ. ნუცუბიძის, შ. ხიდაშელის, ვ. ნოზაძის, რ. თვარაძისა, ზ. კიკნაძის, ე. ხინთიბიძის, გ. თევზაძის) თვალსაზრისებს. შეიძლება ითქვას, რომ მათ საკმაოდ წარმატებულად დაასაბუთეს ამგვარი გავლენების უეჭველობა.

ამასთან, ზოგიერთი აზრი მისაღებია, ზოგიერთი კი საკამათო.

ასე მაგალითად, შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტიკასა და რუსთაველის შემოქმედებაში პანთეისტური მატერიალიზმის არსებობის შესახებ საფუძველს მოკლებულია.

ამ მიმართებით შედარებით წინ გადადგმულ ნაბიჯად გვესახება შ. ხიდაშელის მხრიდან საკითხის დაკონკრეტება და პანთეიზმზე საუბარი როგორც ნეოპლატონიზმში, ისე რუსთაველთან. მაგრამ არც ეს თვალსაზრისია ბოლომდე საფუძვლიანი, რადგანაც რუსთაველის ეპოქაში, მით უმეტეს, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული თხზულებების შექმნის დროს პანთეიზმი არ ყოფილა ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა. ამ სისტემაში, როგორც მართებულად შენიშნავდა ა. ლოსევი, იყო პანთეიზმში გადაზრდის ტენდენცია. ასე, რომ სრულყოფილი პანთეიზმი არც ნეოპლატონიზმში ყოფილა და ვერც რუსთაველთან იქნებოდა.

რ. თვარაძე არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“ მსოლოდ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას აქცევს ყურადღებას და ერთგვარად გვერდს უვლის წმინდა ფილოსოფიურ (ნეოპლატონურ) იდეებს, რომელთა არსებობა არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“ კვლევის დღევანდელი მონაცემებით, ეჭვგარეშეა. აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს რ. თვარაძის უპირველესი დამსახურებაზე, კერძოდ, მან ჩვენს მეცნიერებაში ერთ-ერთმა პირველმა სცადა ქართულ მწერლობა არეოპაგიტიკის გავლენის შედარებით სრული სურათის წარმოდგენა, რითაც ამ მიმართებით კვლევის ახალი პერსპექტივა დასახა.

ე. ხინთიბიძის გამოკვლევა მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენებს ფართო სპექტრით ხედავს. რუსთაველის გარდა, იგი ასეთ გავლენას აჩვენებს დავით გურამიშვილთანაც. კერძოდ, ავტორის აზრით, გურამიშვილის „დავითიანში“ ჩანს არეოპაგიტიკის გავლენა. ამ მიმართებით იგი იზიარებს ნ. ნათაძის თვალსაზრისს და აღნიშნავს: „დიონისე არეოპაგელის (ფსევდო-დიონისე – მ.მ.) გავლენა გურამიშვილისეულ მისტიკასაც ეტყობა. კერძოდ, როგორც მითითებულია (ნ. ნათაძესთან – მ.მ.) სწორედ არეოპაგიტული ფილოსოფიის ბაზაზე უნდა იყოს შექმნილი „დავითიანში“ დამოწმებული სახელი „საიდუმლო დღე“, რაც რუსთაველისეული „მზიანი ღამის“ თანაფარდი ცნებაა“ [11,52].

აქ ძირითადად საუბარი გვექონდა არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენაზე „ვეფხისტყაოსანსა“ და დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში, ზოგადად კი, ქართულ იდეოლოგიაზე და ქართული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში, ჩახრუხაძის „თამარიანში პირდაპირი მითითებაა ფსევდო-დიონისეზე:

„მო, ფილოსოფოსნო, სიტყვათა არსნო, თამარს ვაქებდეთ გულის ხმიერსა!

დიონოსისგან, ვით ენოსისგან სრულნი ქებანი ამ მძლეთ ძლიერსა!“

„შენთვის კმდა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი“.

საერთოდ, კვლევა-ძიების დღევანდელ დონეზე, შეიძლება თამამად ითქვას, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა ქართულ კულტურაზე ეჭვგარეშეა.

დავიწყოთ იმით, რომ ეფრემ მცირე სათარგმნელად ირჩევს მოძღვრებას, რომელშიც თეოლოგიურის გვერდით უხვადაა ორთოდოქსული ქრისტიანობისთვის მიუღებელი ფილოსოფიური (ნეოპლატონური) იდეები. ასე, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების ქართულად გადათარგმნის ფაქტი, როგორც ამას შ. ხიდაშელი აღნიშნავდა, თავისთავად ჩვენი კულტურისთვის დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო, რასაც უკვალოდ არ ჩაუვლია.

არეოპაგიტიკული მოძღვრების გავლენები, როგორც აღინიშნა და არაერთმა მკვლევარმა აჩვენა ან მიანიშნა, არის „ვეფხისტყაოსანში“, დავით გურამიშვილთან, ნიკოლოზ ბარათაშვილთან, ვაჟა-ფშაველსთან, ქართულ იდეოლოგიაზე და ა.შ. მაგრამ, როცა ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ არის საუბარი უპირველესად რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანია“ მხედველობაში.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ თავიდან ბოლომდე გასდევს არეოპაგიტიკული თვალსაზრისი სიკეთის მონიშნისა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე. ამის გარდა, ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხი, როგორცაა ვეფხისტყაოსნისეული ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“, აშკარად არეოპაგიტიკული წარმომავლობისაა.

რამდენადაც რუსთაველი ერთობ იშვიათად მიმართავს ავტორიტეტებს, ამდენად პოემაში „ბრძენი დივნოსის“ უბრალოდ ხსენებაც უკვე მნიშვნელოვანი ფაქტია. მაგრამ თავისთავად ეს მნიშვნელოვანი ფაქტიც კი მეორეხარისხოვანი ხდება, როცა ვნახავთ თუ რაში იმოწმებს რუსთაველი ფსევდო-დიონისეს. რუსთაველის თანახმად, სიკეთე მარადიულია და ბოროტება არასუბსტანციური („ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს...“), რაც „ვეფხისტყაოსნის“ ქვაკუთხედია. სწორედ ამ საკითხში იმოწმებს პოემის ავტორი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს – „ბრძენ დივნოსს“.

მკვლევართა ერთი ნაწილი მიუთითებს ბოროტების შესახებ რუსთაველისეული თვალსაზრისის განსხვავებაზე არეოპაგიტიკული თვალსაზრისისგან. ამ მოსაზრებათა თანახმად, არეოპაგიტიკაში ბოროტების რაიმე სახით არსებობა უარყოფილია, რუსთაველთან კი არაა, წინააღმდეგ შემთხვევაში აზრი არ ექნებოდა მის წინააღმდეგ ბრძოლას („ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“). ეს მოსაზრება არ არის სწორი. არეოპაგიტიკულ მოძღვრებაში ბოროტება რაიმე სახით რომ არ არსებობდეს, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა თუ რატომ დაუთმო ასეთი დიდი ადგილი ფსევდო-დიონისემ ბოროტების არარსებობის დასაბუთებას [7, გვ.18-13, 43-58]. ამ დასაბუთების საფუძველზე კი არეოპაგიტიკულ მოძღვრებაში გაკეთებულია შემდეგი დასკვნები: ბოროტება არის „მოკლება კეთილისაგან“, „ნაკლულევანება კეთილისა“, „ბოროტსა ყოფად შემთხვევითად განიწესებოდნენ“ და ა.შ. ყველაფერი ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ ბოროტება არეოპაგიტიკაშიც არსებობს, მაგრამ ის მარადიული კი არაა, როგორც სიკეთე, არამედ შემთხვევითი. ასე, რომ ბოროტების ამგვარი გაგება, როგორც რუსთაველთან გვხვდება და რომლის ძლევაც შესაძლებელია, გამოკვეთილადაა მოცემული არეოპაგიტიკაშიც. ფილოსოფიის ენაზე ეს არის მსჯელობა ბოროტებაზე, როგორც არასუბსტანციურ მოვლენაზე, როგორც შემთხვევითზე.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე თვალსაზრისი უფრო ადრე ბასილი დიდთან გვხვდება. მაგრამ პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი იმით არის გამორჩეული, რომ მათთან ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობაა გაუქმებული. ამით განსხვავდება ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი მეორე, შედარებით ადრინდელი, ქრისტიანი მოღვაწის – ბასილი დიდის თვალსაზრისისგან ბოროტების არსზე.

როგორც აღინიშნა, აზრთა სხვადასხვაობაა „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენები შესანიშნავი „პოეტური მეტაფორების“ (შ. ხიდაშელი) – „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებებზე. თავისთავად საინტერესოა ამ მეტაფორების წყაროები, რაც კვლევა-ძიებამ უნდა დაადგინოს.

რამდენადაც საკუთრივ რუსთაველი აღნიშნულ ცნებებს „ფილოსოფოსნი წინანი“-ს უკავშირებს, ბუნებრივია კითხვა – რომელი ფილოსოფიური მოძღვრების წიაღშია მოცემული „მზიანი ღამის“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების შინაარსი? დავიწყოთ „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფში მოცემული „ერთარსება ერთია“ ცნებით. „ერთარსება ერთში“ შეიძლება იგულისხმებოდეს როგორც ქრისტიანულად (ესე იგი რელიგიურად), ისე ნეოპლატონურად (ესე იგი ფილოსოფიურად) გაგებული ღმერთი. მაგრამ რადგანაც, მომდევნო სტროფში ნათქვამია, რომ მზე ღმერთის ხატად წარმოადგინეს წინამავალმა ფილოსოფოსებმა („ვის ხატად ღმერთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი...“), აქედან გამომდინარე „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში ნეოპლატონიკოსებია უფრო სავარაუდებელი, რადგანაც სწორედ მათთან არის ღმერთი გამორჩეულად ისე გაგებული და დახასიათებული, როგორც ეს „ვეფხისტყაოსნის“ ხსენებულ სტროფშია წარმოდგენილი: „ყველგან და ამავე დროს არსად მყოფი“ – პლოტინესთან; „უხილავი მთელი“, „ნათელი ნისლი“ – ფსევდო-დიონისესთან; „მიულწეველი სიცხადე“ – იოანე სკოტ ერიუგენასთან და სხვებთან.

თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ რუსთაველის „ერთარსება ერთი“, „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ ერთი და იგივეა და გამოხატავს ერთ ღმერთს, რომლის ხატიცაა მზე და შევუდარებთ ამას ნეოპლატონიკოსების უკვე აღნიშნულ თვალსაზრისს, მაშინ რუსთაველის „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში უფრო სწორი იქნება ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსები რომ ვიგულისხმოთ. კონკრეტულად კი, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. მით უმეტეს, რომ რუსთაველი თავისი ნაწარმოების ერთ-ერთ კარდინალურ – სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში სწორედ ფსევდო-დიონისეს („ბრძენ დივნოსს“) იმოწმებს.

არეოპაგიტული მოძღვრება შეიქმნა ეპოქაში, როცა ქრისტიანული მსოფლმხედველობა აღმავლობას განიცდიდა, ხოლო ნეოპლატონიზმი ძალას კარგავდა. სწორედ ეპოქამ განაპირობა იმგვარი მოძღვრების შექმნა, რომელიც გადმოცემული იყო არეოპაგიტულ თხზულებებში. ქრისტიანულ ნიადაგზე და ქრისტიანულ გარემოში ჩამოყალიბებული ამ მოძღვრებაში, შენარჩუნებული იყო, აგრეთვე ნეოპლატონური იდეები.

ქართველმა მეცნიერებმა დამაჯერებლად აჩვენეს ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა და მნიშვნელობა. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი და ამ საკითხის ყოველმხრივი და ღრმასაფუძვლიანი კვლევა მომავლის საქმეა.

## გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გ. თევზაძე. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1996
2. რ. თვარაძე. „არეოპაგელი და რუსთაველი“. მისივე წიგნში – „თხუტმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა“. თბ., 1985
3. ზ. კიკნაძე. „დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“. „ცისკარი“, 1969, #11
4. ვ. ნოზაძე. ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. გურამ შარაძის საერთო რედაქციით. თბ., 2006, III ტ.

5. შ. ნუცუბიძე – რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბ., 1976, IV ტ.
6. შ. ნუცუბიძე. რუსთაველის შემოქმედება. შრომები. თბ., 1980. VII ტ.
7. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გამოსცა გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბ., 1961
8. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია. თბ., 1996, I ტ.
9. „ჩვენი მეცნიერება“. სამეცნიერო კრებული. ტფილისი, 1923, #1
10. შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988
11. ე. ხინთიბიძე. რუსთაველის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო. თბ., 2009
12. Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре. Пер. Ш. Нуцубидзе. М., 1941
13. Хидашели Ш.В. Основные мировоззренческие напривления в феодальной Грузии. Тб., 1962

Mikheil Makharadze

## **Areopagitics and Georgian culture**

### *Summary*

The areopagitical works created on the verge of V-VI centuries were translated into Georgian in the second half of XI century by Ephrem Mtsire. The areopagitical doctrine given in these works made a great impact on Georgian culture (Rustaveli, David Guramishvili and others), Georgian ideology etc.

The viewpoints of the Georgian scientists who analyze the influence of the areopagitical doctrine on Georgian culture are discussed and critically assessed in the article.

The author of the article shares the idea of the great influence of the areopagitical doctrine on Georgian culture and states his position on this issue.