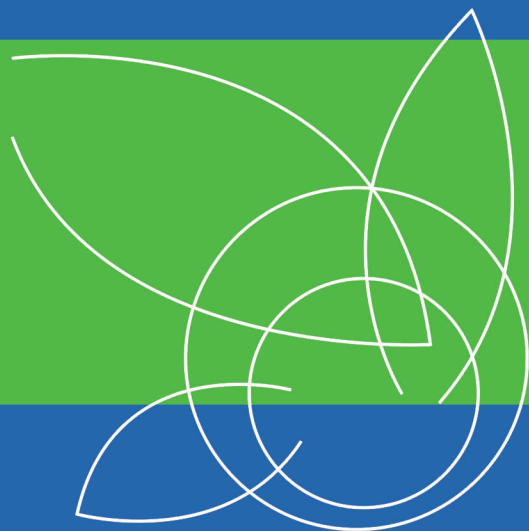


ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მომხილველი

PHILOSOPHICAL-THEOLOGICAL
REVIEWER



№ 3, 2013

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური
მიმოხილვა

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Faculty of Humanities
Educational-Scientific Institute of Philosophy

Philosophical-Theological Reviewer

№3, 2013

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის
ფილოსოფიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მიმომხილველი

№3, 2013



უნივერსიტეტის
გამოცემა

UDC (უაკ) 1+2-21] (051.2)

ფ – 562

F - 52

სარედაქციო საბჭო:

ნიკოლაი დურა (რუმინეთი)
ლორენცო პერონე (იტალია)
ანასტასია ზაქარიადე
დემურ ჯალაღონია (რედაქტორი)
ირაკლი ბრაჭული
ვალერიან რამიშვილი

სამეცნიერო საბჭო:

რისმაგ გორდეზიანი
დარეჯან თვალთვაძე
თინა დოლიძე
ბაჩანა ბრეგვაძე
დამანა მელიქიშვილი
ლელა ალექსიძე
პროტოპრესვიტერი გიორგი (ზვიადაძე)
არქიმანდრიტი მიჰაილი (სტანჩიუ) (რუმინეთი)
დეკანოზი ტარიელი (სიკინჭალაშვილი)

Editorial Board:

Nicolae Dura (Romania)
Lorenzo Perrone (Italy)
Anastasia Zakariadze
Demur Jalaghonia (Editor)
Irakli Brachuli
Valerian Ramishvili

Scientific Board:

Rismag Gordeziani
Darejan Tvaltvadze
Tina Dolidze
Bachana Bregvadze
Damana Meliqishvili
Lela Aleksidze
Protopresbyter Giorgi (Zviadadze)
Archimandrite Mihail (Stanciu) (Romania)
Archpriest Tariel (Sikinchalashvili)

გამოცემულია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
საუნივერსიტეტო საგამომცემლო საბჭოს გადაწყვეტილებით

Published by the decision of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Publishing Board

© ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2014

© Ivane Javakhishvili Tbilisi State University Press, 2014

ISSN 2233-3568



შალვა დჯაგიძე

1888-1969

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ალეთოლოგია და ჯაგმარობის არსი

ALETHOLOGY AND THE ESSENCE OF TRUTH

დემურ ჯალაღონია

ალეთოლოგიური რეალიზმი: ჭეშმარიტების ძიება თუ გზა ღმერთისაკენ?!..... 9

DEMUR JALAGHONIA

Alethological Realism: Finding Truth or a Road to God?! 17

ირაკლი ბრატჩული

ალეთოლოგიური რეალიზმი და შემეცნების დილემები20

IRAKLI BRATCHULI

Aletheological realism and cognition dilemmas.....29

ვაჟა ნიბლაძე

„არსებულზე მეტი“-ს ცნება შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმში31

VAZHA NIBLADZE

The concept of “More than being” in Shalva Nutsubidze’s alethological realism..... 40

ვალერიან რამიშვილი

ჭეშმარიტება, როგორც ონტოლოგიური პრობლემა.....42

VALERIAN RAMISHVILI

Truth as an ontological problem53

არეოპაგიტის საიდუმლო და აღმოსავლური რენესანსი

THE MYSTERY OF AREOPAGITICS AND EASTERN RENAISSANCE

BASIL LOURIE

Possible Areopagitic Roots of Nutsubidze’s Philosophical Inspiration Introduction.....54

ბასილ ლურიე

შესაძლო არეოპაგიტური ფესვები, ნუცუბიძის ფილოსოფიური შთაგონების

შესავალი 60

გვანცა კოპლატაძე

შალვა ნუცუბიძე არეოპაგიტის ავტორის შესახებ 61

GVANTSA KOPLATADZE

Shalva Nutsubidze about the Author of Areopagitica.....69

ჯული შოშიაშვილი

საიდუმლო თასი (ó μυστικός κρατήρ) დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში..... 72

JULIE SHOSHIASHVILI

The Mystical Bowl (ó μυστικός κρατήρ) in the Works of Dionysius the Areopagite..... 80

„ვეფხისტყაოსანი“ ეპოქალურ დისკუსიში
“THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN” IN EPOCHAL

ელგუჯა ხინტიბიძე სიყვარულის რენესანსული კონცეფცია შუასაუკუნეობრივ მოდელზე.....	83
ELGUJA KHINTIBIDZE Renaissance Concept of Love based on Medieval Model.....	94
მაკა ელბაქიძე, ირმა რატიანი „ვეფხისტყაოსნის“ ქრონოტოპი ლიმინალობის თეორიის კონტექსტში	95
MAKA ELBAKIDZE, IRMA RATIANI “The Man in the Panther’s Skin” by Shota Rustaveli in the Context of the Theory of Liminality	102
ნესტან სულავა „მღვიმური“ ცნობიერება პლატონის „სახელმწიფოს“ მიხედვით და „ვეფხისტყაოსანი“	103
NESTAN SULAVA “Cave” Consciousness According to Plato’s “The State” and “The Knight in the Panther’s Skin”	118
მიხეილ მახარაძე „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც ფილოსოფიური პოემა	121
MIKHEIL MAKHARADZE “The Knight in the Panther’s Skin” as a Philosophical Poem.....	128
ნინო დობორჯინიძე „ვეფხისტყაოსნის“ დოკუმენტირებისა და კვლევის პრობლემატიკა	130
NINO DOBORJGINIDZE Vepkhistkaosani (The Knight in the Panther’s Skin): Modern Challenges in Documenting and Research	138

გელათური აზროვნების დაფუძნება
GELATI SCHOOL OF THEOLOGY AND PHILOSOPHY

დამანა მელიქიშვილი იოანე პეტრიწის ღმრთისმეტყველების მეთოდისათვის.....	140
DAMANA MELIKISHVILI Concerning the method of Ioane Petritsi’s theology.....	151
ლელა ალექსიძე „უზადო ერთი“ იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში	160
LELA ALEXIDZE The Supreme One in Ioane Petritsi Philosophy.....	169

ლევან გიგინეიშვილი
 პროკლეს „ღვთისმეტყველების საფუძვლების“ იოანე პეტრინისეული
 თარგმნის ნიუანსები..... 172
 LEVAN GIGINEISHVILI
 Petritsi as a Translator of Proclus 179

გრიგოლ რუხაძე
 ფილოსოფიის განსაზღვრებანი წმიდა იოვანე დამასკელის მიხედვით 180
 GRIGOL RUKHADZE
 Definition of Philosophy According to Saint John of Damascus 185

თეოლოგია და ჰუმანიზმი
 THEOLOGY AND HUMANISM

CORNELIA HORN
 Christian Apocrypha in Georgia and in Literature on Georgians: Some Reflections
 on the Intersections of Apocrypha, Hagiography, and Liturgy 186
 კორნელია ჰორნი

ქრისტიანული აპოკრიფა საქართველოში და ქართველთა ლიტურგურაში:
 ზოგიერთი მოსაზრება აპოკრიფის, ჰაგიოგრაფიისა და ლიტურგიის
 გზაგასაყარზე 193

ანასტასია ზაქარიადე
 რენესანსული და თანამედროვე ჰუმანიზმი 194
 ANASTASIA ZAKARIADZE
 Renaissance Humanism versus Contemporary..... 199

მაია რაფავა, ალექსი ოსტროვსკი
 ნიკიტა სტითათის ეპისტოლეთა ქართული თარგმანები.....200
 MAIA RAPHAVA, ALEXEY OSTROVSKY
 Georgian Translations of Nicetas Stethatos’s Epistles.....213

TUOMO LANKILA
 A Crypto-pagan reading of the figure of Hierotheus and the “Dormition” passage
 in the Corpus Areopagiticum.....214

ტოუომო ლანკილა
 ჰიეროთეუსის მარვენებლის შიფტის – ენობრივი კითხვა და „მიძინება“
 Corpus Areopagiticum-ის პასაჟში221

NICUȘOR TUCA
 THE THEOLOGICAL-PHILOSOPHIC THINKING IN THE BYZANTINE HYMNOGRAPHY223
 ნიკუშორ ტუკა
 სასულიერო-ფილოსოფიური აზროვნება ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში.....238

DĂNUȚ POPOVICI
CATECHETICAL MILESTONES CONCERNING THE HIERARCHICAL AND SACRIFICIAL CHARACTER
OF THE ORTHODOX PUBLIC DIVINE CULT239
დანუტ პოპოვიჩი
კატეხიზმის ძირითადი ეტაპები დაკავშირებული მართლმადიდებელი
საზოგადოების ღვთაებრივ, საკულტო, იერარქიულ და სამსხვერპლო
მახასიებლებთან250

ახალი თარგმანები
NEW TRANSLATIONS

კარლ რანერი
ქალკედონი – ბოლო თუ დასაწყისი?251
ლელა ალექსიძე
კარლ რანერის „ქალკედონი – ბოლო თუ დასაწყისი?“256
LELA ALEXIDZE
Karl Rahner, Chalcedon: End or Beginning?257
ამინ არ-რეიჰანი
ბეირუთის აღწერა259
ამინ არ-რეიჰანი
დიადი ქალაქი.....262
დარეჯან გარდავაძე
ამინ არ-რეიჰანის ორი მხატვრულ-ფილოსოფიური ესსე.....268
DDAREJAN GARDAVADZE
Two Literary-Philosophical Essays of Ameen ar-Rihani.....272

ალეთოლოგია და ჭეშმარიტების არსი

ALETHOLOGY AND THE ESSENCE OF TRUTH

დემურ ჯალაღონია

ალეთოლოგიის ხილვები: ჭეშმარიტების ძიება თუ ბზა ღმერთისავენ?

შალვა ნუცუბიძის სამეცნიერო მოღვაწეობა შეიძლება დაიყოს ორ პერიოდად. პირველ პერიოდს ვუნოდებთ მეტაფიზიკურ პერიოდს – ეს არის ორიგინალური აზროვნების, ახალი ფილოსოფიური სისტემის შექმნის მცდელობის პერიოდი, ხოლო მეორე პერიოდი ქართული ფილოსოფიის ისტორიის და ქართულ კლასიკურ სააზროვნო სივრცეში აღმოსავლური რენესანსის შექმნის პერიოდია. საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ ეს ორი პერიოდი ნუცუბიძის მოღვაწეობაში ერთი დიდი გზის განხორციელების ეტაპებია. ამის დასტურია, როდესაც ნუცუბიძე XX საუკუნის 20-იან წლებში გააკეთებს ასეთ განაცხადს: „დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას ბოლო უნდა მოეღოს და ეს შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც შიგნიდან დავძლევთ დასავლეთის აზროვნებას. უნდა დამტკიცდეს, რომ საამისოდ არა მარტო ისტორიული, არამედ ფაქტიური საბუთებიც არსებობს“.

მთელი მისი შემოქმედებითი მოღვაწეობა ემსახურებოდა ამ თეზისის ხორცშესხმას. შეიძლება ითქვას, რომ მან რთული მისია დაისახა მიზნად. ეს მიზანი დღევანდელი გადასახედიდან იყო ერთი დიდი „პროექტი“. ამ პროექტიდან ნებისმიერი, ცალკე აღებული, მოდული ადამიანს წარმოაჩენდა, როგორც დიდ პიროვნებას. შალვა ნუცუბიძე კი ამ „დიდ“ მრავალს ატარებდა.

მეტაფიზიკის პრობლემატიკის ორიგინალურ პერიოდში შალვა ნუცუბიძე სპეციალურად იკვლევდა, თუ რა არის ჭეშმარიტება. მისი ალეთოლოგიური რეალიზმი სხვა არაფერია, თუ არა ძიება ჭეშმარიტებისა და გზა ღმერთისაკენ.

მან მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის კარგად მოფიქრებული გეგმა დასახა. 1922 წელს გამოქვეყნდა მისი „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, ნაწ. I, ჭეშმარიტების პრობლემა. 1926 წელს გერმანიაში გამოიცა Wahrheit und Erkenntnisstruktur, Erste Einleitung in den Aletheologischen Realismus, Berlin und Leipzig, 1926. (ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, პირველი – შესავალი ალეთოლოგიურ რეალიზმში), ხოლო 1931 წელს გამოვიდა Philosophie und Weisheit, Spezielle Einleitung in die Aletheologie, Berlin und Königsberg, 1931 („ფილოსოფია და სიბრძნე, სპეციალური შესავალი ალეთოლოგიაში“).

თუ პირველი ნაშრომი (Wahrheit und Ekenntnisstruktur) წარმოადგენს „პირველ შესავალს ალეთოლოგიურ რეალიზმში“, მეორე ნაშრომი მოფიქრებულია, როგორც სპეციალური შესავალი ალეთოლოგიაში“. შრომა წარმოადგენს ალეთოლოგიის პრობლემათა დამუშავების გაგრძელებას და უფრო დეტალურ გარკვევას ალეთოლოგიურ სფეროში, რომლის მეშვეობით ხდება „ჭეშმარიტების თავისთავადი“ შეთანხმება „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“.

შალვა ნუცუბიძის ნაშრომებმა ფართო გამოხმაურება ჰპოვა დასავლეთის სპეციალისტების მხრიდან. მისი შრომების რედაქტორის მოკვლეული ცნობებით, რომელიც არ უნდა იყოს სრული, ნუცუბიძის გერმანიაში გამოცემული გამოკვლევების შესახებ გერმანულ, ფრანგულ და ინგლისურ ჟურნალებში თორმეტი რეცენზია გამოქვეყნდა.¹ ალეთოლოგიური რეალიზმის მიმართ რეცენზიების ავტორთა პოზიცია ერთნაირი არ არის, მაგრამ ძალზედ საინტერესოა აღნიშნული საკითხებისადმი. უდავოა განსახილველი ნაშრომის მაღალი შეფასება.

„ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ ალეთოლოგიის საფუძვლები (1913 წ.) პირველი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა იყო. ბოლცანოს ფილოსოფიური მოძღვრება და მისი მეცნიერული შესწავლა იქცევა დასაწყისად შალვა ნუცუბიძის საკუთარი ნააზრევის, რომელიც ალეთოლოგიური რეალიზმის სახელწოდებითაა ცნობილი და მიმართულია ფსიქოლოგიზმის საბოლოო დაძლევისკენ.

ავტორის სიტყვებით „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ არა მარტო ნაშრომია, არამედ ნააზრევიც, და წარმოადგენს პირველი ნაწილის გამოკვლევათა რიგს, რომელთა მიზანია აზროვნების ყოველმხრივი შესწავლა. ნუცუბიძე აღნიშნავს: „ათი წლის წინად მე წავაწყდი ჭეშმარიტების პრობლემას და მაშინვე დავრწმუნდი, რომ თეორიული ფილოსოფიის ძიებათა ძირი აქაა მოთავსებული. ვიდრე ჭეშმარიტების პრობლემის გარკვევას შევუდგებოდი, განვიზრახე და სისრულეშიც მოვიყვანე, შეძლებისდაგვარად, ჭეშმარიტების უდიდესი თეორეტიკოსის ბოლცანოს შეხედულებათა რევიზია.“²

შალმა ნუცუბიძემ სადოქტორო დისერტაცია დაიცვა თემაზე ჭეშმარიტებისა და შემეცნების სტრუქტურა (1927 წ.). შემონახულია სადოქტორო შრომის თეზისები („დებულებანი“), რომელიც წარმოადგენს იძლევა ალეთოლოგიურ რეალიზმზე – ავტორის ორიგინალურ ნააზრევზე.

ტრადიციულად, მეტაფიზიკა, როგორც „პირველი ფილოსოფია“, ძირითადად, არსებობისა და არსების კატეგორიებს უტრიალებდა. მაგალითისათვის, დეკარტე Cogito-თი ცდილობდა არსებობის, როგორც ასეთის, ცხადყოფას. ამისათვის ის იყენებს აზროვნების როგორც ერთ-ერთი არსებულის, არსებობის სიცხადეს, აზროვნების მოცემულობის ფაქტის უკუგდების შეუძლებლობას. დასავლეთის ფილოსოფიაში წარმოებულმა უახლესმა კვლევა-ძიებამ ვერ გაამართლა. რადგან, როგორც შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, დარჩა დაბრკოლებები, რომელთა გადალახვა

1 იხილეთ რეცენზია სრული მონაცემები წიგნში შალვა ნუცუბიძე, შრომები ტ. I, თბ., 1979. გვ. 21.

2 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, წიგნი I, ჭეშმარიტების პრობლემა, თბ., 1973 წ. გვ. 195.

შეუძლებელი აღმოჩნდა ჰუსერლის, რიკერტისა და სხვებისათვის. არც ინტუიტივიზმი შეიძლება გამოდგეს ფსიქოლოგიზმის დასაძლევად. ანთროპოლოგიური ელემენტი გვხვდება ტრანსცენდენტალიზმში (კანტის ფილოსოფია). შ. ნუცუბიძე ცდილობს წინამორბედ მეტაფიზიკოსთა ტრადიციული სიძნელეებს და შეცდომებს თავი დააღწიოს, რომ ყოფიერი არ გამოცხადდეს ყოფიერებად, რომ კონკრეტული მოვლენა არ იქცეს სუბსტანციად ყოველივეს პირველსაწყისად, რასაც ჰაიდეგერიც საყვედურობდა მთელ ტრადიციულ მეტაფიზიკას.

ფილოსოფოსობა მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის საქმიანობაა, წერს შალვა ნუცუბიძე, „უფრო მაღალ საფეხურზე იგი აღარ იქნებოდა აუცილებელი“. არ იქნებოდა, რადგან ღმერთებს ფილოსოფიური ძიება არ სჭირდებათ. ქვედა საფეხურზე – ცხოველთათვის – ფილოსოფია ზედმეტია. ადამიანი ის ნაკლოვანი არსება, რომელსაც სჭირდება ძიება, ფილოსოფოსობა, თავისი არსებობის დასადაგენად. არსებობა აქ უკავშირდება ყოფიერების გარკვეული წესის არსებობას. ადამიანის ყოფიერების წესი, ადამიანის რაობა კავშირშია ფილოსოფოსობასთან და ფილოსოფიასთან. ადამიანი სხვა არსებულთაგან განსხვავებით თავისი მოქმედების განმსაზღვრელი, ანუ კანტის მიერ დამკვიდრებული გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ავტონომიური არსებაა.

ადამიანს გააჩნია ცნობიერება. ცნობიერებით უნდა შეძლოს მან ყველა სიძნელის გადალახვა. ამიტომაც, ადამიანისათვის შემეცნება სასიცოცხლო აუცილებლობაა. საგნის არსებობაზე, რაობაზე მხოლოდ ადამიანი სვამს კითხვას. შემეცნების საგანი მხოლოდ ადამიანისათვის არსებობს. შემეცნება, საგნის რაობის წვდომა რთული პროცესია და თავისი არსით ცნობიერებაში საგნის გაბატონებას ნიშნავს. ამ დროს ჩემი საკუთარი ინტერესი დავინყებულები უნდა იქნეს, ანუ, მე უნდა დავდუმდე, რათა საგანმა ილაპარაკოს. როგორც თ. ბუაჩიძე აღნიშნავს: გონი შემეცნების პროცესში სწორედ ამ ფუნქციას ასრულებს – ის არის უნარი, თავისი თავის დავინყების გზით თავად საგანთან მისასვლელი გზის მოძიებისა, საგანთა შემეცნებითი პოზიციისა, უნარი საგნის დაუინტერესებელი, უანგარო ჭვრეტის თეორიისა“. გონი ძალზედ მოკლედ, შეიძლება დახასიათდეს, როგორც უნარი საკუთარი თავის დავინყებისა და ამ გზით საგანში ჩაძირვისა, როგორც უნარი სრული ტრანსცენდენციისა.¹ უეჭველია ის გარემოება, რომ „ფილოსოფოსობას“, როგორც სამყაროს ათვისების გზას, ადამიანი შეიმუშავებს, მაგრამ პრობლემა სწორედ ისაა, რომ იგი მხოლოდ ადამიანურში უნდა გაიშალოს თუ არა?

ნამდვილი ფილოსოფიური აზრი ყოველთვის ესწრაფოდა მსოფლმხედველობაში ყველაფერი „ადამიანისეულის“ გადალახვას, არა მარტო ფსიქოლოგიზმის, არამედ უფრო ფართო ანთროპოლოგიზმის დაძლევას.

შ. ნუცუბიძე წერს, რომ ფილოსოფიის ცენტრში დგას ადამიანი, არა როგორც მიზანი, არამედ როგორც ტვირთი და ცოდვა, შეცდომის მუდმივი შესაძლებლობის აზრით. ჭეშმარიტებასთან მიახლოება ნიშნავს ამ შესაძლებლობათა თანდათანო-

¹ თ. ბუაჩიძე, ღირებულება და ადამიანის დანიშნულება, ადამიანი, ინდივიდი, პიროვნება, თბ., 1987, გვ. 34.

ბით შემცირებას და მაშასადამე ადამიანურისაგან დაშორებას¹. მიზანი ნათელი: ჭეშმარიტებასთან მიახლოება და ადამიანურისაგან დაშორება.

პირველად სოკრატემ გაილაშქრა „ადამიანურის“ წინააღმდეგ, როდესაც მან მოითხოვა იმის გარკვევა, თუ რა არის თავისთავადი სიბრძნე, ჭეშმარიტება და ა. შ. პლატონმა ადამიანი ჭეშმარიტი ცოდნისათვის ტვირთად გამოაცხადა.

„თავისთავად ჭეშმარიტება“, როგორც წინალოგიკურის წინააღმდეგობებზე მაღლა მდგომ სფეროს, ანუ „პირველ ფილოსოფიის“ შესწავლის საგანს, არავითარი სხვა არსებობა არა აქვს არსებულში არსზე მეტის სახით.

მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება. ის არსებულის მეცნიერებაა. მის გვერდით უნდა არსებობდეს უფრო მაღალი მეცნიერება, რომელიც მეცნიერებათა შემეცნებას თავის ძიების საგნად გაიხდის. როგორც შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, ეს იქნება მეცნიერებათა მეცნიერება, ანუ მისი შინაარსი შემეცნების შემეცნება. მაგრამ როგორც იგი აღნიშნავს, ჩვეულებრივი გნოსეოლოგია იმდენად შორსაა მეცნიერების თეორიიდან, უმჯობესი იქნება ვიხმართ ალეთოლოგია, როგორც ჭეშმარიტების თეორია.

სპეციალური მეცნიერება არ ისახავს მიზნად მოვლენებში ჩაქსოვილი ჭეშმარიტება გაარკვიოს, რადგან მისი საქმე არაა სინამდვილის ალეთოლოგიური მხარე, მეცნიერება არკვევს ჭეშმარიტების საგნებს, ფილოსოფია – ჭეშმარიტებას, როგორც საგანს. მთავარია ორი მომენტის დაცვა: „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულს არა ჭეშმარიტად, არამედ ჭეშმარიტად არსებობას. ამიტომ ჩვენი რეალიზმი ალეთოლოგიური რეალიზმია“.²

ალეთოლოგიას სურს ჭეშმარიტების პრობლემა შემეცნების სტრუქტურას დაუკავშიროს, შემეცნების სტრუქტურის კვლევა სულაც არ ნიშნავს „ესენციულურ“ კვლევას, რადგან ის დაფუძნებულია „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“, როგორც ყოველად რეალურზე.

სუბსტანცია, ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც „პირველი ფილოსოფიის“ მიხედვით, ეს არის ჭეშმარიტება თავისთავად, ის რაც არსებობის გარეშეა (მაგრამ, არა არსებული, არარა, არამედ არსზე და არარსზე, ყოფიერებაზე და არარსზე, არარსებობაზე და არსებობაზე მაღლა მდგომი, როგორც წინარე ლოგიკური, რომელიც ყოველგვარი წინააღმდეგობის სფეროს გარეშეა). მოდუსები ეს არის ყოველივე ის, რაც არსებობა არარსებობის სფეროს ექვემდებარება. სულერთია, მატერიალური იქნებიან ისინი თუ იდეალურნი.

შემეცნება არის პროცესი შემეცნებელ ადამიანსა და შესაცნობ საგანს შორის. ამ პროცესში ადამიანს შეაქვს თავისი ადამიანური თვისებები. ნუცუბიძე ადამიანურის ცნებაში განასხვავებს ორ ცნებას: 1. „სპეციალურ-ადამიანური“ და 2. „სპეციფიკურ-ადამიანური“.

ფსიქოლოგიზმის დაძლევა და ახალი სისტემის დასაბუთება, მისი აზრით, შესაძლებელი იქნება იმ შემთხვევაში, თუ დაძლეულ იქნება მხოლოდ სპეციალური ადამიანური, არამედ სპეციფიკურ-ადამიანური.

1 შ. ნუცუბიძე, ტ. II, გვ. 28.

2 შ. ნუცუბიძე, ტ. II, გვ. 207.

„სპეციალურ-ადამიანურის“ დროს შემეცნებას მიზნად აქვს რაიმე და იგი მიზანს ვერ აღწევს. იგი აღნიშნავს მხოლოდ იმას, რაც სპეციალურ „პირობებში, ადამიანურის სახეს იღებს. ადამიანური არის შეცდომა. იგი ადამიანის ბუნებით როდია განსაზღვრული, არამედ საგანგებო წინაპირობის (მაგ., უცოდინარობის, ანუ მსჯელობის სისუსტის) ზეგავლენითაა გამონეული.

სპეციფიკურ-ადამიანური აღნიშნავს შეზღუდვას, რომელიც ადამიანის სტრუქტურის საზღვრების გადალახვის ნებას არ იძლევა. არსის ფაქტები მხოლოდ ადამიანურის წესითა და ხერხით გადმოიცემა. ადამიანს „ასე“ და „არა“ სხვაგვარად შეუძლია აზროვნება, შემეცნება, გაგება-ათვისება. „სხვაგვარად ვერ შეძლების პრინციპი არის „სპეციფიკური ადამიანური“. აქ შემეცნების გზა გარკვეულია ადამიანის გვარეობით, როცა ადამიანს, არა ამა თუ იმ ადამიანს, არამედ ადამიანს, როგორც გარკვეულ სახეობას, როგორც *spezies*-ს მიეკუთვნება. ამ დროს მიზანი მიღწეულია, ხოლო იგი დანახულია, შეცნობილია „სპეციფიკურ-ადამიანურ“ ფორმაში.¹ ცნობილი მოაზროვნე ჰერბერტი აღნიშნავს: „ჩვენ ადამიანები შემეცნებელი და მოაზროვნე არსებები ვართ და ამიტომ მიდრეკილება გვაქვს თვით სინამდვილე განვსაჯოთ სინამდვილის ჩვენი შემეცნების შესაბამისად, კერძოდ ამ შემეცნების წარმოშობისა და განხორციელების შესაბამისად.“²

მივადექით უმთავრეს პრობლემას, როგორ არის შესაძლებელი, გადალახულ იქნეს ადამიანური შესაძლებლობათა საზღვრები „სპეციფიკურ-ადამიანური, ვიდრე არსებობს ადამიანი?

ან უნდა ვალიაროთ, რომ ჭეშმარიტება არის ის, რაც ასეთად გვევლინება (ადამიან ნივთთა საზომი – პროტაგორა), ანდა პლატონის გზას უნდა დავადგეთ. პლატონმა იმთავითვე თავი შეაფარა მიღმურს. მან ზურგი შეაქცია ადამიანს. ისმის კითხვა: შეესაბამება თუ არა ეს თვითშეფასება ფილოსოფიის ამოცანას? და აღწევს კი ის თავისთავად ნამდვილად განთავისუფლება „სპეციფიკურ ადამიანურისაგან“?

საკამათო ის არის, რომ ადამიანი ფილოსოფიის ცენტრად უნდა დარჩეს. ერთი საფეხურით მაღლა და ერთი საფეხურით დაბლა ფილოსოფოსობა არ არსებობს. მაგრამ, როგორც შ. ნუცუბიძე მიუთითებს, საქმის სიმძიმე იმაშია, რომ „ფილოსოფობამ „სპეციფიკურ-ადამიანურზე დაყრდნობით ადამიანურის მიღმურს ე.ი. დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომს უნდა მიაღწიოს“.³

ადამიანური სფერო წინააღმდეგობის სფეროა. განსაზღვრულობის სფეროა, სადაც ყოველთვის ნეგაციას პოზიციის საფუძველზე აქვს აზრი. გამოსვლა ადამიანურიდან, წინააღმდეგობიდან გამოსვლას უდრის, ანუ ლოგიკური სფერო უნდა იქნას დაძლეული.

როგორც შ. ნუცუბიძე წერს, მიეგნო „ჭეშმარიტებისათვის თავისთავად“ მრავალი მოაზროვნე ცდილობდა. „მაგრამ ისეთებმაც კი, ვინც მასთან ძალიან ახლოს იდგა (დეკარტი, ბოლცანო, ლასკი) ვერ მოახერხეს წინააღმდეგობის დაძლევის

1 დ. უზნაძე, *Schalva Nuzubidze, Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den alethologischen Realismus*. t. IX, Tb., 1987.

2 Bich Herbert. *Prolegomena zu einer realistischen Logik*.

3 შ. ნუცუბიძე, ტ. II, თბ., 1979. გვ. 244.

გზის მოსინჯვა (თეზ. 6). ნამდვილ გზას „ჭეშმარიტებისაკენ თავისთავად“ იძლევა შ. ნუცუბიძის მიხედვით „აღეთოლოგიური რეალიზმი“, ე.ი. მისი ორიგინალური ნააზრევით, რომელიც ამ სახელწოდებით არის ცნობილი. ჭეშმარიტება თავისთავად წინააღმდეგობათა სფეროს მიღმა მდებარეა და ლოგიკურ კანონებს არ ემორჩილება. მას არ გააჩნია არავითარი შინაარსი და არის ამგვარად არსებობა (ამგვარად არსი). „ჭეშმარიტება თავის თვად“ შეუძლებელია ლოგიკური ფორმით, მსჯელობით იქნას გამოთქმული. როგორც ნუცუბიძე წერს: ჩვენ მას ვწვდებით „თეორიით“ „ჭვრეტით“ (ხედვით). „თეორია“ „ჭვრეტა“ აქ არ წარმოადგენს ინტუიციას.

შალვა ნუცუბიძე ასხვავებს ცნებებს „არსი“ (sein), „ამგვარად არსი“ (so-sein), და „არსებულზე მეტი“ (Mehr als sein).

არსი არ არის ჭეშმარიტება თავის თვად, რადგან ჭეშმარიტება არსის „ამგვარად არსში“, ამგვარად არსებობაში მდგომარეობს. ხოლო „ამგვარად არსებულზე“ არსზე მეტია, ის არის Mehr als sein და ეს „მეტობა“, რომ არსს გარკვეულობას აძლევს.

არსის ორი მომენტი, „ამგვარად არსი“ და „არსებულზე მეტი“ გადადის ერთმანეთში და წარმოადგენს არსის ბუნების დიალექტიკურ წინააღმდეგობას, რომელიც შეუძლებელია დაძლეულ იქნას ლოგიკურის სფეროში და საჭიროა მისი ახსნისათვის გაგების ახალი აღეთოლოგიური გზის დასახვა.

ფილოსოფიის ძირითადი მოთხოვნა არის: უნდა არსებობდეს რაღაც რაც ჭეშმარიტებაა – შეცდომის გარეშე. ასეთი ჭეშმარიტება – შეცდომის, რეალაციის გარეშე იქნება ჭეშმარიტება თავისთავადი, რადგან ჭეშმარიტება თავის თავადი არ არის არავითარი შინაარსი. იგი მხოლოდ ფაქტის ამგვარად ყოფნის გამომჟღავნებაა. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ წარმოადგენს არსებულს (Bestehende), ანუ ყოფიერს (Seiende), მაგრამ აღეთოლოგიური თვალსაზრისით „ჭეშმარიტება თავისთავად“ მარტო ყოფიერი (Seiende) არაა, პირიქით, იგი არის დიალექტიკური ერთიანობა, „ასე ყოფნისა“ (so-sein) და „ასე ყოფნაზე მეტისა“ (Mehr-als-sein).

„თავისთავად ჭეშმარიტება, როგორც წინააღმდეგობაზე მაღლა მდგომ სფეროს, ანუ „პირველი ფილოსოფიის შესწავლის საგანს, არავითარი სხვა არსებობა არა აქვს, გარდა არსებულში „არსზე მეტის“ სახით, ანუ არსებულის ამგვარად ყოფნის, როგორც მისი გარკვეულობის სახით არსებობისა და მას ესაჭიროება რაიმე სხვა არსებობა.

„არსებულზე მეტი“, შ. ნუცუბიძის აზრით, ნიშნავს არსებულის ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას.¹ ცნობილ ქართველ ფილოსოფოსთა უმრავლესობა დ. უზნაძე, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი, ა. ბეგიაშვილი და სხვ. ამ აზრს იზიარებენ. მხოლოდ ისინი აღნიშნავენ იმას, რომ არსებულის ამგვარად ყოფნა, ანუ მის გარკვეულობა (sosein) და არსებულზე მეტი Mehr als sein ერთსა და იმავეს ხომ არ გამოხატავს.

არსებულზე მეტი არის ის შუალედური და დამაკავშირებელი რგოლი, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს სწორედ არსებულთა, ყოფიერთა, როგორც ამგვარად ყოფნათა, მათ გარკვეულობათა (მატერიალური იქნება ეს თუ იდეალური) და აღეთოლოგიური, ანუ თავისთავადი ჭეშმარიტების სფეროებს.

1 შ. ნუცუბიძე, ტ. II, თბ., 1979. თბ. 249.

სუბსტანცია, ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც „პირველი ფილოსოფიის“ მიხედვით, ეს არის ქეშმარიტება თავისთავად, ის, რაც არსებობის გარეშეა („წინარე ლოგიკური“), რომელიც ყოველგვარი წინააღმდეგობის სფეროს გარეშეა.

შ. ნუცუბიძესთან უმთავრესი კითხვაა: როგორაა შესაძლებელი ვწვდეთ წინააღმდეგობის, ქეშმარიტებას „თავის თავად“, რომელიც შემეცნების შესაძლებლობის უსათუო პირობაა? „თეორიის“ „მიმართულების არ მქონეთა ხედვით“ (Richtungsloses sehen) უპასუხებს შ. ნუცუბიძე. „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის არა აზრი არსებულზე, არამედ იგი ამ არსებულთან არის. არსებული, როგორც ასეთი არ არის ქეშმარიტება თავის თავადი. ვინაიდან, როგორც პროფ. კ. ბაქრაძე¹ მიუთითებს: ეს უკანასკნელი არსებულის ამგვარ არსებობაში მდგომარეობს. საჭიროა ეხლა, მხოლოდ ამგვარად არსებულის „თეორიულად“ შეცნობა, ყოველივე არსებული არის ის, რაც არის. უკანასკნელი დებულება ორ აზრს შეიცავს: 1. არის რაღაც. 2. ეს რაღაც არის ისე, როგორც არის. პირველ რიგში, ჩვენ ხაზს ვუსვამთ არსებულ ფაქტს, მეორეში, რომ ეს არსებული ასე და არა სხვაგვარად არსებობს. თუ არსებული სხვაგვარად არსებობს, მაშინ არ არის სრულიად არსებული. არსებული გარკვეულად არსებულია. არსებული არის მხოლოდ ის, რაც არის, მაგრამ ამასთანავე ის მეტია, ვიდრე ის, რაც არის.

ლოგიკურად, აქ გარდაუვალ წინააღმდეგობასთან გვაქვს საქმე. წინააღმდეგობა გამომჟღავნების მომენტშივე მოხსნილია და დაძლეულია ქეშმარიტება თავის თავადის ცნებით, ამდენად, არსებული კი არ არის თვით ქეშმარიტება; არსებული ქეშმარიტების სახით არსებობს. Sosein-ი და Mehr-als-Sosein-ი გადადიან ერთმანეთში და ეს გადასვლა ქმნის ქეშმარიტებას თავის თავადს.

ალსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ თავად შ. ნუცუბიძე „არსებულზე მეტის“ ცნებაში თავისი ფილოსოფიური განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, განსხვავებულ ნიუანსებს აქცევდა ყურადღებას.

„ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ (ალეთოლოგიური რეალიზმის პირველი შესავალი – 1925) – ნუცუბიძე ერთი და იმავე მნიშვნელობით იყენებს ტერმინებს „არსზე მეტი“ და „არსებულზე მეტი“. არსის ცნებასა და არსებულის ცნებას ერთმანეთისგან არ ასხვავებს, მაშინ, როდესაც „ფილოსოფიასა და სიბრძნეში“ (ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი 1931) არსისა და არსებულის ცნებები უკვე განსხვავდება. ამ შრომაში ავტორი „არსებულზე მეტს“ განმარტავს, როგორც არსში დგომას.²

„არსებულზე მეტის“ ცნება შ. ნუცუბიძეს მთელი ალეთოლოგიური რეალიზმის ცენტრს (fokuss) წარმოადგენს, რომელშიც თავს იყრის ალეთოლოგიის მთელი სიახლეც და სიძნელეც. სიახლეს ის წარმოადგენს, რომ „სპეციფიკურ - ადამიანური“ გადალახული უნდა იქნეს მისივე მეშვეობით და საკუთარ ფარგლებშივე, რაც წინააღმდეგობასაც შეიცავს.

1 კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩ. ფ. თხზ. ტ. I, თბ., 1982.

2 იხ. ნუცუბიძის დასახელებული შრომები.

ამ პრობლემით ახალი პერსპექტივები იშლება, რომელიც შალვა ნუცუბიძის შრომაში მომავალი კვლევის საქმეა. არის თუ არა შესაძლებელი ლოგიკური სფეროს გადალახვა? შეიძლება თუ არა ადამიანმა მოიაზროს ყოფიერებაზე და არსზე მაღლა მდგომი არსებულზე და არარსებულზე მაღლა მდგომი? ამ და სხვა მრავალ საკითხზე ჩატარებული შემდგომი კვლევა-ძიებანი, ნათელს მოჰფენს ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც პირველი ფილოსოფიის, მეტაფიზიკის დაფუძნებას.

ამდენად, შ. ნუცუბიძის მიხედვით, ფილოსოფია არის, რაც ადამიანს გზას უკაფავს დაპირისპირებულზე მაღლა მდგომი ჭეშმარიტებისაკენ; იგი ამოდის „პირველი ფილოსოფიიდან“ გაივლის დაპირისპირებულთა სფეროს, რათა კვლავ „პირველ ფილოსოფიას“ შეუერთდეს; რადგან ჭეშმარიტება თავის თავადი მისი ამოსავალი და საბოლოო მიზანია. აქ საკითხავია: ამით მივალწვეთ კი სიბრძნეს?

სოკრატემ სწორედ ეს გააცნობიერებინა ძველ ბერძნებს (შემდგომში მთელს კაცობრიობას), რომ ადამიანს შეუძლია მხოლოდ იფილოსოფოსოს და ამით იყოს სიბრძნის მაძიებელი, მოყვარული. მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ „წინალოგიკურის ჭვრეტაში“ ნუცუბიძე, ჩვენი აზრით, გულისხმობს რაღაც ირაციონალურს, გონებისათვის მიუწვდომელს. ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ ადამიანის სულში, გონებაში არის ისეთი რამ, რაც „არაადამიანურია“, არაადამიანური ამ შემთხვევაზე ზე-ადამიანის გაგებით, რომლითაც ადამიანს შეუძლია მოუსმინოს ლოგოსს. ამ „რაღაც“ ხმა თუ ხედვა, მზერა იდუმალის „შემამფოთებელი უცნობის“ (ჰაიდეგერი) გარეშე ალბათ წარმოუდგენელია ფილოსოფოსობა. ეს „რაღაც“ და არსი, ამ შემთხვევაში დაემთხვა ერთმანეთს და სწორედ ამ პრობლემის კვლევას აწარმოებს შალვა ნუცუბიძე.

ადამიანმა ის, რაც ადამიანურია, უნდა დატოვოს და ამაღლდეს იმ „არა-ადამიანურამდე“ – არსზე მეტამდე. ეს არის გზა ღმერთამდე მისვლის, ანუ აზრის და არსის ერთმანეთში მისვლა. ეს იქნება მშობელ დედასთან დაბრუნება, ანუ ლოგოსის ხმის გაგონება (ყურის გდება), იმ დარღვეული ჰარმონიის აღდგენა, რასაც ბუნება და ადამიანი ჰქვია. შ. ნუცუბიძის მთელი კვლევა-ძიებანი და საერთოდ მისი ალეთოლოგია, ანუ „პირველი ფილოსოფია“ სწორედ აქეთკენ არის მიმართული.

ლიტერატურა:

1. შ. ნუცუბიძე, შრომები ტ. I, თბ., 1973.
2. შ. ნუცუბიძე, შრომები ტ. II, თბ., 1979.
3. შ. ნუცუბიძე, შრომები ტ. III, თბ., 1974.
4. დ. უზნაძე, რეცენზია შალვა ნუცუბიძის – ჭეშმარიტებისა და შემეცნების სტრუქტურა. პირველი შესავალი ალეთოლოგიურ რეალიზმში – შრომები. ტ. IX, თბ., 1986.
5. კ. ბაქრაძე. ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა. რწ. ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. I, თბ., 1982.
6. თ. ბუაჩიძე, ადამიანის ყოფიერება და ფილოსოფიის რაობა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, ტ. VII, თბ., 1983.
7. გ. თევზაძე, გერმანელი ნეოკანტელობის შემეცნების თეორია. თბ., 1964.
8. შ. ხიდაშელი, შუალვა ნუცუბიძე, თბ., 1969.
9. მ. ჰაიდეგერი, რა არის ეს – ფილოსოფია?

DEMUR JALAGHONIA

Alethological Realism: Finding Truth or a Road to God?!

Summary

Shalva Nutsubidze's scholarly activity can be divided into two periods. The first is the metaphysical period: the period of original thinking, of making attempts at creating a new philosophical system. The second is the period of creating and introducing the concept of the Eastern Renaissance into Georgian philosophical history and traditional thinking. Ultimately, these two periods represent stages of a single long path in Nutsubidze's work.

Nutsubidze's entire scholarly career served to enlighten this thesis. He aimed high – from our contemporary perspective, his inquiries can be regarded as a single large target, any individual component of which reveals his greatness as a person and scholar.

In the early, metaphysical, period, Nutsubidze focused his inquiry onto the question of defining the “truth~. His alethological realism is nothing more than a search for this truth and for a road to God.

Only the human philosophizes, and philosophical research belongs only to human activity. As Nutsubidze wrote: “it will not be necessary at the higher stage” for, as he says, gods do not need philosophical investigations. At the lower stage – animals – philosophical research is excessive and needless. Man is the creature that lacks something (is in need of something) – it is the man who needs research and philosophy in order to identify himself. Here existence is connected with a specific rule of subsistence. The rule of human existence or essence is connected with philosophizing and philosophy. Unlike other creatures, that is, existents, man can determine his activities, i.e., using Kant's accepted definition that “a man is an autonomic being~.

Man has consciousness, and by means of his consciousness he can overcome all of his difficulties. That is why his consciousness is a vital necessity for him. Only man asks questions about the existence of a thing, about its essence. The subject of cognition exists only for man. Cognition, the penetration into the essence of a thing (the object of cognition), is a complicated process, and with its essence it results in predomination, in the consciousness, of the object of cognition over the subject. In this process one's own interest should be forgotten, that is, a person must lapse into silence in order to let the subject communicate for itself. As Tamaz Buachidze said: “[B]rains (the intellect) in the process of cognition has exactly this function – it is an ability to find the way to the subject itself, to recognize the position of the subjects, the ability to contemplate disinterestedly the theory of a subject by means of forgetting one's own self~. The intellect can briefly be characterized as the ability to forget the self and in this way to go more deeply into the subject, a possibility of entering the transcendent.

Nutsubidze writes that man stands at the centre of philosophy, not as a target but as a burden and sin, as having the permanent possibility to err. To approach the truth means to lessen gradually the number of these possibilities and move thus away from everything human. The aim is clear: to come nearer to the truth and move away from the human.

It was Socrates who first stood against “the human factor” when he demanded a clarification of what original wisdom and original truth (truth *per se*) meant; Plato further declared that man was a burden to true knowledge. “Truth *per se*” as the higher sphere over the pre-logic contradictions, i.e., the subject of the First Philosophy, has no other existence in the existent than a notion.

Alethology connects the problem of truth with the structure of cognition. Research into the structure of cognition does not imply essential research as it is based on “the Truth *per se*”; although such research into the structure of cognition is independent, it imposes some of the delimitations and features of the Truth *per se*.

Cognition is the interaction between a person who is considering an object and the object being considered. In this process man introduces his characteristic human features. Within the concept of the human, Nutsbidze distinguishes two features: the “Special Humane” (specialur-adamianuri / *Menschenspezies*) and the “Specific Humane” (sfeci-fikur-adamianuri / *Spezifisch Menschliches*). The “Special Humane” is accidental (occasional) to human nature, whereas the “Specific Humane” is an expression of its natural limitations. Thus, we shall render these terms in English as, respectively, “Contingently Humane” and “Naturally Humane~.

In the case of the Contingently Humane, cognition aims at something but cannot achieve this goal. It shows only something that receives certain appearance under special conditions, but this appearance is a mistake. This fact is not at all determined by the human nature, but is rather caused by the influence of a special premise (e.g., by ignorance, that is, weakness of reasoning).

The Naturally Humane corresponds to the limitation imposed by human rules and modes. A man can reason; he can understand why something occurs one way and not another. It is the Naturally Humane that is able to understand why this occurs no other way. The manner of cognition is defined according to man as a species, not to any individual group or person. As Richard Herberz said: “We humans are cognitive and thinking beings, and so are inclined to test reality itself according to our knowledge of reality, especially concerning the origin and the acceptance of this knowledge~.

Now we approach the main problem: Is it possible to overcome the Naturally Humane itself, that is, to cross the very boundaries of human capabilities? Nutsbidze distinguishes between the notions of “being” (*sein*), “thus-being” (*so-sein*), and “more-than-being” (*mehr als sein*). A being (*sein*) is not the Truth *per se*, because truth is included in the “thus-being” of the being. “Thus-being” is definite, but it becomes definite through vagueness or uncertainty because it contains something additional to the being, that is, “more-than-being,” which is the Truth *per se* as the principle of individuation of every being.

The two aspects of being – “thus-being” and “more-than-being” – merge into one another and represent a dialectical confrontation of a kind that cannot be overcome in the sphere of logic; one must offer an alethological way of understanding in order to explain it.

The basic query of philosophy is: should there exist something that is surely true? Such truth, unrelated to any other thing, will be the Truth *per se* because this truth has no content in and of itself; it only discloses the fact of such being. The Truth *per se* represents something

existing (*Bestehende*), i.e., something having some being (*Seiende*), but according to the alethologic point of view, the Truth *per se* is not only existent, but it is rather a dialectical unity of “thus-being” (*so-sein*) and “more-than-being” (*mehr als sein*).

The Truth *per se* as a pre-logical object standing above contradiction is the subject of study of the First Philosophy. It is present in the existent as “more-than-being,” that is, the very existence of the existent, the principle responsible for the existence of every being as something distinct and definite.

Logically we are not dealing with an unavoidable contradiction. This contradiction at the very moment of its exposure is overpowered by the notion of Truth *per se*. Thus the existent is not the truth itself but it exists in the form of truth. *So sein* and *mehr als sein* are merged into each other and this merging creates the Truth *per se*.

It should also be mentioned that in the various stages of his philosophical development, Nutsbidze paid much attention to the diverse nuances of the notion of “more-than-being~.

The notion “more-than-being” represents the centre or focus of Nutsbidze’s alethological realism in which all the novelties and difficulties of alethology are gathered together. The novelty is that the Naturally Humane should be overcome, but only within its own boundaries. This overcoming is based on contradiction, but the contradiction itself is within the boundaries of the Naturally Humane.

With this problem new perspectives open, which in Nutsbidze’s work are the points of future research. Is it possible to overcome the logic sphere? Can man think of anything higher than the categories of existent and not-existent? Future studies and research into these and many other subjects will throw light on alethological realism as the foundation of the First Philosophy and metaphysics.

Thus, according to Nutsbidze, philosophy is what shows man the way to the Truth that stands above contradiction. Philosophy begins beyond the sphere of contradiction, in the First Philosophy, passes through this sphere, and returns to the First Philosophy because the Truth *per se* is the rising point and the ultimate target. Here we ask: can we reach wisdom in this way?

Socrates made the Ancient Greeks (and later, all mankind) understand that man can only philosophize and be a seeker of wisdom. But it is also the fact that in the act of “seeking (analyzing) pre-logic,” Nutsbidze implies (as we admit) something irrational, something impossible to be understood by and inaccessible to our minds. Might this mean that there is something in the soul and mind of man that is not characteristic for him, something “not human” (in the sense of super-human); with this something man can listen to Logos. Without this “something”– be it a voice, a vision, a glance at what Heidegger calls a “disturbing stranger”– it will be impossible to philosophize. In this case “this something” and the “essence” will coincide, and this is the problem Nutsbidze considers.

A man must leave everything that is “human” and rise to the “supra-human”– higher than the being itself. This is the path to God, that is, the idea (thought) and the being merging into each other. This will mean coming hearing the voice of Logos, restoring the ruined harmony to which both Nature and humans are called. All of Nutsbidze’s research and his concept of alethology, the First Philosophy, are directed towards this.

ირაკლი ბრაჭული

ადათოლოგიის ხანის და შინაგანის დიქციონარი

*„ჩვენ პატივს მივაგებთ მოაზროვნეს იმით,
რომ ვაზროვნებთ“.*

მარტინ ჰაიდეგერი

მეთოდოლოგიური შენიშვნები

შალვა ნუცუბიძის ფილოსოფიური მოღვაწეობის შესწავლის, გამოკვლევისა და რეაქტულიზაციის ამოცანა სხვადასხვა გზით შეიძლება გადაწყდეს. ამ მოაზროვნის მემკვიდრეობა ყოველთვის იყო კრიტიკული დისკუსიის საგანი. უარყოფილნიც ბევრი ჰყავს და მომხრენიც როგორც საქართველოში, ისე საზღვარგარეთ, არა მარტო აკადემიურ წრეებში. ამიტომ, პირველ რიგში, მეთოდოლოგიური საკითხები უნდა გაირკვეს. უნდა გამოიკვეთოს „ხედვის არჩევანი“ თანამედროვე ჰუმანიტარულ და სოციალურ მეცნიერება პლურალისტურ მეთოდოლოგიაში.

ნუცუბიძის ფენომენის მიმართ ინტერესთა სხვადასხვაობა ალბათ მეთოდურ სხვადასხვაობასაც განსაზღვრავს; ზოგს „ისტორიული“ ინტერესი აქვს, ზოგს „ფაქტოლოგიური თვალსაზრისით“ აინტერესებს, ზოგს რელიგიური მრწამსის თვალსაზრისით. მაგალითად, პეტრე იბერი იყო თუ არა ბონოფიზიტი? ეკლესიის სინოდს, გაუჭირდა გადაწყვეტა V ს-ის, ამ დიდი ქრისტიანი მოღვაწის წმინდანად კანონიზირების საკითხი. იყო თუ არა რუსთაველი ნეოპლატონიკოსი? დაიწყო თუ არა რენესანსი აღმოსავლეთში, კერძოდ კი საქართველოში, უფრო ადრე, ვიდრე დასავლეთში, იტალიაში?!

20-30-იან წლებში გერმანულ ენაზე შექმნილი მისი ორიგინალური ფილოსოფიური კონცეფცია – „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ – დღესაც, მისი შექმნიდან თითქმის საუკუნის შემდეგაც, კვლავ ბუნდოვან და დაუშიფრავ კონსტრუქტად რჩება.

ჩვენ იმ პოზიციიდან ამოვივარდეთ, რომ ფილოსოფიური მოვლენის ნებისმიერი ათვისება იქნება ის „ნაკითხვა“, ზეპირი თუ წერილობითი სახით გადმოცემა, წარმოადგენს განმარტებას ინტერპრეტაციას, ძველი ქართული ტერმინით „თარგმანებას“.

ჰერმენევტიკა, „განმარტების“ თეორია და მეთოდიკა, რამდენიმე ძირითად სტრატეგიას გვთავაზობს. სამუშაო „მოდელოდ“ ავიღოთ მხატვრული და იურიდიული ჰერმენევტიკების სამი ძირითადი სტრატეგია (ამ სტრატეგიებს, მაგალითად, იყენებს ამერიკის შეერთებული შტატების უზენაესი სასამართლო, როცა საქმე ეხება კონსტიტუციის მუხლების განმარტებას პრობლემურ სიტუაციებში). პირველი მეთოდის მიხედვით, ტექსტის „სწორი“ გაგებისა და განმარტებისათვის ორი-

ენტორი უნდა იყოს მისი შემქმნელი – ავტორი. ჩვენ უნდა შევეცადოთ გავიგოთ ავტორის ჩანაფიქრი. ამ გზაზე თუ წავალთ, ჩვენი დევიზი იქნება: „რას იტყოდა თვითონ ავტორი?!“; მეორე მეთოდიკის მიხედვით, ტექსტი ავტორს აღარ ეკუთვნის, ის შეიძლება მასზე უკეთესად განიხილოს. ტექსტის შინაგანი საზრისი უნდა დავშიფროთ „სიტყვა-სიტყვით“, დავადგინოთ შეძლებისდაგვარად ზუსტად ტექსტის ტერმინოლოგიური აპარატის მნიშვნელობები, რომლებიც მას ჰქონდა მისი შექმნის მომენტში; ისტორიულ კონტექსტში უნდა გავერკვეთ, შევადაროთ მისივე თანამედროვე ანალოგიურ ტექსტებს და ა.შ. მესამე მეთოდიკის მიხედვით, არც ავტორს და არც ისტორიულ კონტექსტს არა აქვთ გადამწყვეტი მნიშვნელობა; ტექსტის საზრისის განმარტება, ანუ მისი რესტავრაცია, შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მას გავიგებთ თანამედროვეობის პერსპექტივაში, თუ თანამედროვე კულტურის აქტიურ შემოქმედებით ელემენტად გადავაქცევთ. თუ თანამედროვე „გონითი სიტუაციის“ მეტაენაზე „ვთარგმნით“ და გავიგებთ, რადგან გაგება მხოლოდ ამ „ენაზე“ შესაძლებელია. არ არსებობს საკუთარი სასიცოცხლო სამყაროს გარეთ მდგომი განმარტებელი.

თითოეულ ამ მეთოდიკას აქვს დადებითი და უარყოფითი მხარეები, რაც კარგად ჩანს მათ მომხრეთა შორის გამართულ დისკუსიებში. ამჯერად საჭირო არ არის ამ დისკუსიებში ჩართვა. ვცადოთ და სამივე მეთოდიკა გამოვიყენოთ; ეს საშუალებას მოგვცემს „ფენომენი“ სხვადასხვა რაკურსით დავინახოთ.

ამ სამი მეთოდიკიდან გამოვდინარე, შ. ნუცუბიძის შესახებ ნარკვევი სამ ნაწილად დავყოთ. ჯერ შევეცადოთ გადმოვცეთ „ალეთეოლოგიური რეალიზმის“ კონცეპტუალური კარკასი; ვაჩვენოთ მისი „ადგილი“ XX საუკუნის ძირითად ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს შორის. ამ ამოცანას ალბათ უფრო შეესაბამება ე.წ. „სიტყვასიტყვითი განმარტების“ მეთოდი. შემდეგ, შევეცადოთ გავარკვიოთ „ალეთეოლოგიური რეალიზმის“ კავშირი რელიგიურ ეგზეგეტიკასთან, არეოპაგეტიკასთან და რენესანსულ ჰიმნიზმთან, ანუ საკითხთა იმ წრესთან, რომლის კვლევითაც იყო დაკავებული შალვა ნუცუბიძე მისი ცხოვრებისა და შემოქმედების მეორე ნახევარში. ამ ამოცანას უფრო შეესაბამება ე.წ. „ავტორის პრიორიტეტების“ მეთოდი.

ბოლოს, შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური მოღვაწეობის „ორივე პერიოდი“ გავიაზროთ პოსტმოდერნულობის პერსპექტივაში, ამ ამოცანის გადასაჭრელად კი გამოვიყენოთ თანამედროვე გონით ცხოვრებაში საზრისული ინტეგრაციის მეთოდი.

ალეთეოლოგია სხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს შორის

„ალეთეოლოგიური რეალიზმი“ შეიქმნა XX საუკუნის პირველ ნახევარში გერმანულ ფილოსოფიაში და ენობრივ სივრცეში. ამ პერიოდში, ამ „სივრცეში“ აქტიური შემოქმედებითი „ავტორის“ როლს თამაშობდნენ: ნეოკანტინელობა (ჰ. რიკერტი), ფენომენოლოგია (ე. ჰუსერლი), კრიტიკული ონტოლოგია (ნ. ჰარტმანი) და ფუნდამენტური ონტოლოგია (მ. ჰაიდეგერი). ცხადია შ. ნუცუბიძის „ალეთეოლოგიური რეალიზმი“ ამ მიმდინარეობათა „ნიადგაზეა“ აღმოცენებული, მათი ცნები-

თი აპარატების გადამუშავების, ხელახალი კონსტრუირებისა და კონცეპტუალური მოდერნიზაციის გზითაა შექმნილი.

ალეთეოლოგია „სიტყვა-სიტყვით“ ჭეშმარიტების მოძღვრებაა. შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ უნდა გავარჩიოთ ჭეშმარიტების სამი სახე: „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“, „ჩვენი ჭეშმარიტება“ და „ჭეშმარიტება თავის თავად“.

„ჩვენი ჭეშმარიტება“ არის პიროვნული რეცეფციის სფერო; „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ არის ანთროპოლოგიის სფერო, ანუ „ჭეშმარიტების თავისთავადი“ ვლენის სპეციფიკურ-ადამიანური ფორმა, რომელსაც შემეცნება სხვაგვარად არ შეუძლია, თუ არა რამე არსებულის (ზეიენდე) „ამგვარად ყოფნაში“ (სოზენ). ესაა დაპირისპირებულთა სფერო. „ჭეშმარიტება თავისთავადი“ არის ჭეშმარიტების საკუთრივი სასუფეველი. ის ირრელაციონალური, ანუ უმიმართებოა; „ის არ წარმოდგება ერთი ფენომენის მეორესთან მიმართებისაგან; ის საერთოდ არაფრისგან წარმოდგება“ (შ. ნუცუბიძე, ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. II, გვ. 110). „ირრელაციონალურობა“ ნიშნავს, რომ ის ყოველგვარი შინაარსებული მიზეზისგან დისტანცირებულია, მაგრამ ის არც „ფორმაა“, ან „ფორმის ფორმა“, როცა არისტოტელესთანაა: ან იდეალური, იდეა (იდის), როგორც პლატონთანაა, მაშასადამე არ არის ლოგიკური; არც ფორმალურ-ლოგიკურია და არც ონტოლოგიურ-ლოგიკური. ალეთეოლოგია მკაფიოდ ემიჯნება ჭეშმარიტების, როგორც ონტოლოგიზირების გზას, ასევე ფორმალისებისა და ლიტეციზირების გზას; „ჭეშმარიტება თავისთავად“ წინაშე ლოგიკურია, მასში არ უნდა შეიჭრას არც არსებული და არც ლოგიკური, როცა ჭეშმარიტების სპეციფიკურ-ადამიანური გამოხატულებანი და კიდევ ერთი არსებითი პოსტულატი „თავისთავად ჭეშმარიტებისა“ – ეს არის „არსზე მეტი“, „მეტი, ვიდრე არსებული“, „არსებულზე წარმატებული“. ამით თავიდან ავიცილებთ ჭეშმარიტების ონტოლოგიზების შეზღუდულობას. არსის ფორმატში მოაზრებული ნაკლულოვანია, რადგან „არსის“ პრელიკატებია პოეტიკა და უარყოფა, „ჭეშმარიტება“ და სიყალბე. მაშასადამე, აქ დაპირისპირებულთა სფეროში ვართ ჩაკეტილნი ისე, რომ ყრუდ არის დახშული „თავისთავად ჭეშმარიტებისაკენ“ ყოველგვარი გასასვლელი.

შ. ნუცუბიძე ასე აყალიბებს ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითად თეზისს: ჭეშმარიტება დამოუკიდებელია შემეცნების ჭეშმარიტებისგან და არა ჭეშმარიტებისაგან; ეს უნდა განხორცილედეს ალეთოლოგიური რედუქციით. შემეცნების ორმაგი სტრუქტურა გულისხმობს: ერთი მხრივ დაპირისპირებულთა სფეროში თანდათანობით წინსვლას სპეციალურ-ადამიანურის სუბიექტურობის დაძლევის, გადასვლას სპეციალურ-ადამიანურამდე, მეორე მხრივ კი, „უკუსვლას“ პირველსაწყისამდე, ანუ „ჭეშმარიტებას თავისთავად“, ანუ აზრის იქამდე მიყვანას თუ დაყვანას (რედუქციას). შემეცნების ორგვარი სტრუქტურის გათვალისწინებით, არსებული იქნება არა „ჭეშმარიტი“, ან „არა ჭეშმარიტი“, არამედ იგი იქნება „მეტი-ვიდრე-არსებული“, რომელიც არ არის „იდეალი“, ან „იდეალური“, და მაინც, „მეტია, ვიდრე არსებული“, რადგან იგი ჭეშმარიტი – არაჭეშმარიტის დაპირისპირებაზე მალლა დგას (შ.ნ. ტ. II, გვ. 114).

„ჭეშმარიტების თავისთავად“ უშინაარსობის თეზისი პრინციპულად გამო-რიცხავს რაიმე ლოგიკურ გამოყვანას (ინდუქციას და დედუქციას). პირიქით, „ჭეშმარიტებისკენ თავისთავად“ უკუმიქცევა (რედუქცია), ასე ვთქვათ, ზურგს აქცევს ყოველგვარ „შინაარსობრივ“ სპეციფიკურ-ადამიანური დაპირისპირების სფეროს; ეს „შინაარსობრივი“ უშინაარსობამდე“ მიყვანის გზა, შემეცნების ეს „უკან სვლა“ შინაარსობრივის თანდათანობითი დათმობაა, რათა მივიდეს „თავისთავად ჭეშმარიტებამდე“ და ამით ის გარდაქმნას „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“. „შემეცნების მნიშვნელობა ამ გადარქმნაშია“ – გვეუბნება ნუცუბიძე.

ლოგიკურობისთვის შეუღწევადი „წინალოგიკური“ სფერო ალეთოლოგიური რედუქციის მეშვეობით გვიმჟღავნებს, რომ „დაპირისპირებულთა სფერო“ უნდა ატარებდეს „დაპირისპირებულთა მალლა მდგომის“ კუთვნილების ნიშნებს. ამგვარი „რედუქციები“ – გვარნმუნებს, ალეთოლოგიური რეალიზმის ავტორი, – „დასასშვები და აუცილებელია“.

თავის თეორიას შ. ნუცუბიძე ახალ შტრიხებს მატებს შედარებით გვიანდელ შრომაში „ფილოსოფია და სიბრძნე“. აქ ავტორი გვესაუბრება ჭეშმარიტებაზე, რომელიც არ არსებობს, მაგრამ ყველა არსებულს გამოხატავს. საერთოდ არ არსებობს, არ საჭიროებს არსებობას, იმიტომ, რომ არსებულის არსი არის არსებულზე მეტი (შრ. ტ. II, გვ. 96).

როგორია „ორ სფეროს“ შორის კავშირი? არსებულის ამგვარად ყოფნაში მჟღავნდება „არსებულზე მეტი“, იგი მთელ მის გასაქანს გასდევს, მისი მუდმივი თანმხლებია, ე.ი. არსებული არის ისე, როგორც არის (მოზეინ) და თან თავის თავზე მეტობის მომენტსაც შეიცავს. ეს ორმაგობა შემეცნების ორმაგობის ბუნების გაგებისაკენ გვიბიძგებს. ადამიანურის არსებაა, ერთი მხრივ ფილოსოფიურობა, ანუ სპეციფიკურ-ადამიანური ძიება, კვლევა, ჭეშმარიტების „სურათების“ შექმნა, შემდეგ ახალი სურათის შექმნა, ძველის უარყოფა, ბრძოლა შესრულებათა მეატონობისათვის. ეს ხდება ფილოსოფიის დაბალ საფეხურზე. სამყაროს გაფორმება მისი „სურათების“ შექმნით, არის „ჩვენი ჭეშმარიტება“, ანუ ესაა „ჭეშმარიტების ელემენტარული ფორმა“ (ტ. II, გვ. 269). ხოლო ფილოსოფიის მაღალ საფეხურზე ალეთოლოგიურ რედუქციებს“ მიყვანით უკუსვლით „თავისთავადი ჭეშმარიტებისაკენ“. ესაა გზა სიბრძნისაკენ „ადამიანს აღარაფერი უშლის ხელს ჭეშმარიტების გზას დაადგეს“ (ტ. II, გვ. 271).

აღმოჩნდა, რომ ალეთოლოგია ყოფილა შუალედური სფერო, რომლის ერთ მხარეს ფილოსოფოსობაა, ხოლო მეორე მხარეს – სიბრძნე (ტ. II, გვ. 271).

ავტორის უკანასკნელი სიტყვა უფრო მოწოდებას ჰგავს: „ალეთოლოგია ცდილობს ჭეშმარიტების დაფუძნებით გზა გაკაფოს სიბრძნისაკენ!“

მაგრამ ალეთოლოგიურმა რეალიზმმა კიდევ უფრო გაგვიმძაფრა „**კითხვითი განწყობა**“. რაო, შესაძლოა კი ფილოსოფოსების ფარგლებში „ჭეშმარიტების თავისთავად“ შეჭვრეტა თუ არა?! ალეთოლოგიურ რეალიზმში“ ფილოსოფია ხომ არ დაემსგავსა ბარონ მიუნჰაუზენის ზღაპარს, თავის თავს რომ გადაახტა. „გზა სიბრძნისკენ“ ეს მოწოდება ხომ ათასჯერ გაგვიგონია; განა იგივეს არ მოგვინოდებს ბიბ-

ლია, „ელინთა სიბრძნე“ და ნებისმიერი პედაგოგია და დემაგოგია?! ალეთოლოგიური გზის მაჩვენებელი დუმს, თითქმის არაფერს გვეუბნება სიბრძნეზე, მან ბედის ანაბარა მიგვატოვა უდაბნოში, სადაც თვითონვე მიგვიყვანა. ჩვენ ნულიდან უნდა დავიწყოთ „ტვინის ჭყლეტა“. იქნებ სიბრძნე რელიგიური რწმენაა, ხოლო ფილოსოფოსობა ცოდნა?! იქნებ აქ ერთი მედლის ორი მხარეა: ეზოთერული და ეგზოთერული?! იქნებ, ფილოსოფოსობა ჭვრეტაა (დიოგენესავით კასრში ჯდომა), ხოლო სიბრძნე სამყაროს გარდაქმნა (ჩეგევეარასავით და ფიდელ კასტროს საქმიანობა)?! მაგრამ ეს „გარდაქმნა“ ხომ არ იქნება „ამაოება ამოებათა და ყოველივე ამაოა“. როგორც სოლომონის სიბრძნე გვასწავლის, არსებული ხომ ალეთოლოგიური სწავლებით „დეფინიტივია“, ამგვარად მყოფად არის დადგენილი, ისე, რომ სხვაგვარად ყოფნა არ შეუძლია?! რწმენა კი როგორც კირკეგორი ამბობს, შეუძლებლის შესაძლებლობის რწმენაა.

ამ კითხვებზე პასუხები შეიძლება ვეძებოთ ალეთოლოგიის ავტორის შემოქმედების „მეორე ნახევარში“.

30-იანი წლების შუა ხანებიდან ნუცუბიძემ, ნებით თუ უნებლიეთ, შეწყვიტა ალეთოლოგიურ რელიზმზე მუშაობა და გადაინაცვლა კვლევის „სხვა სფეროში“. ამ სფეროდან მოყოლებული, მისი შრომების თემა ხდება შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ფილოსოფია და კულტურა.

ალეთოლოგიის კავშირი ჰერმენევტიკასთან და რელიგიურ ეგზეგეტიკასთან

შ. ნუცუბიძის შემობრუნება შუა საუკუნეებისა და რენესანსის აზროვნებისაგან ალეთოლოგიური რედუქციის თავისებურ კონკრეტულ ნაწილად გენს. ალეთოლოგიური რელიზმი, რომელიც ჩაფიქრებული იყო როგორც ერთგვარი შესავალი პირველფილოსოფიისათვის, მოსამზადებელი სამუშაო, „გზის განმენდა“ შემეცნების ორმაგი სტრუქტურის ველზე გასაშლელად, ამ ეტაპზე კვლევაში რთავს არეოპაგეტიკასა და ქრისტიანული თეოლოგიის მოტივებს; ამით ჭეშმარიტების ნათელყოფა იმ „ნიადაგიდან“, რომელზედაც აღმოცენდნენ 20-30-იან წლებში გნოსეოლოგიური და ონტოლოგიური თეორიები და რომლებიც მისთვის, როგორც მოაზროვნისათვის, შეიძლება გამოუვალ ჩიხად და ხაფანგად ქცეულიყო, გადააქვს იმ „ნიადაგზე“, რომელშიც მას მეტი შესაძლებლობები აქვს გამოავლინოს ჭეშმარიტების ძიების ახალი, ჯერ არააქცენტირებული მოტივები, ვიდრე თვითონ იგივე ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური თეორიების ევროპულ ავტორებს. ამას იგი უწოდებდა „ეროვნულ ნიადაგზე მეცნიერების აღორძინების ამოცანებს“. ნუცუბიძის ამოცანა ხდება ფუნდამენტური მნიშვნელობის ტექსტის ინტერპრეტაცია. ესენია: რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, არეოპაგეტიკის კორპუსის „ქართული თარგმანები და პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველების“ იოანე პეტრინისეული თარგმანი და კომენტარები.

შ. ნუცუბიძისათვის ეს სამი „დიადი ტექსტი“ ხდება აზროვნების ალმა მატერ. პროკლეს თხზულების ქართული თარგმანი შესრულებულია იოანე პეტრიწის მიერ გელათის აკადემიაში, რომელიც „ახალი ათენის და მეორე იერუსალიმის“ მისიას იღებდა თავის თავზე, იმდროინდელი ქართული ინტელექტუალური ელიტის მოსაზრებით. ეს ოცნება რამდენად იქცა რეალობად იმ სამ „დიად ტექსტში“? ამ ტექსტებს 7 საუკუნის განმავლობაში კითხულობდნენ საქართველოში. მაგრამ, მე-12 საუკუნის შემდეგ მათი კითხვა თანდათან გაძნელდა. განმანათლებლური მწიგნობრობის ტალღა თანდათან მიწეწედა. თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტექსტების ინტერპრეტაციის ცოცხალი ტრადიცია განყდა. მათი კითხვა გაძნელდა ლექსიკური და კონცეპტუალური ცვლილების გამოც, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში მოხდა. ძალზე დიდია ლინგვოეპისტემური დისტანცია მე-12 და მე-20 საუკუნის ინტელექტუალთა შორის; საქართველოში ამ დისტანციას კიდევ უფრო ზრდის 7-საუკუნოვანი „წყვეტილი“. ამ „წყვეტილის“ აღდგენა და ტექსტთა „პირველქმინილის საზრისის“ ხელახლა ამეცყველება იკისრა ნუცუბიძემ.

ნუცუბიძის თეორიის ძირითადი თეზისი გვეუბნება: „XI-XII საუკუნეებში სწორედ არეოპაგტიკის საფუძველზე აღმოცენდა მთელი ეპოქა რენესანსისა, რომელმაც რამდენიმე ათწლეულით გაუსწრო დასავლურ რენესანსს“. ეს არის ციტატა ალექსი ლოსევის 1982 წლის ინტერვიუდან. ზუსტად იგივე ციტატა შეგვიძლია მოვიტანოთ ნუცუბიძის 1942 წლის პუბლიკაციიდან.

ნუცუბიძემ შექმნა ინტერტექსტური ტრილოგია: ფსევდოდონისე – პეტრე იბერი, პროკლე – პეტრიწი და შოთა რუსთაველი. იგი ემყარება „სამი დიადი ტექსტის“ ჰერმენევტიკულ-ეპოთერულ კავშირს. (ნუცუბიძე ხშირად იყენებს სიტყვა „საიდუმლოს“: „ფსევდოდონისეს საიდუმლოება“, „რუსთაველის საიდუმლოება“ და სხვ.). ეს სამი ტექსტი არსებითად არის ერთი ინტერტექსტი, რომელიც შექმნა პეტრე იბერმა, გადაამუშავა ივანე პეტრიწმა (თავის კომენტარებში) და ბოლოს შოთა რუსთაველმა მხატვრულად გადაამუშავა „ვეფხისტყაოსანში“.

აქ ვერ შევუდგებით ამ კონცეპტის შესახებ ჩატარებული სპეციალური კვლევების განხილვას. ისიც ცხადია, რომ არეოპაგტიკა სრულიად სხვადასხვა ამოცანებით შეიძლება იქნეს გამოყენებული, სრულიად განსხვავებული ინტელექტუალებისა თუ ინსტიტუციების მიერ. ამ შემთხვევაში შეიძლება გამოვავლინოთ „ალეთოლოგიური რედუქციის“ თავისებურება ჭეშმარიტების შემეცნების არეოპაგტიკული მეთოდების ანალოგიით.

„არეოპატიკული ალეთოლოგიის“ მიხედვით ჭეშმარიტების შემეცნებისათვის ორ მეთოდს უნდა მივდიოთ – უარყოფითს და დადებითს. მათი ცდისეული საფუძველი მისტიკური გამოცდილებაა. ვერც ერთი პოზიტიური პრედიკაციით ვერ გამოიხატება მისტიკური გამოცდილების შინაარსი, ამიტომ ღმერთის წვდომის მეთოდი უარყოფს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი პრედიკაციების მიწერას; ის ახორციელებს ყოველგვარი დასტურისა და უარყოფის მიღმა გასვლას, ე.ი. ალეთოლოგიური რეალიზმის ტერმინებით, „უკუმიქცევას, ირრელაციონალური, „უშინაარსო“, ნინალოგიკური „ჭეშმარიტებისადმი თავისთავად“. არეოპაგტიკის მიხედ-

დვით, ღმერთი არ არის არც ყოფიერება, არც ყოფიერების უარყოფა (არარა). იგი მათზე აღმატებულია, ამიტომ იგი შეიძლება ფარდობითად გამოიხატოს ზეაღმატებულობის ფორმაში გამოთქმული სახელებით „ზეშთაარსებული“ და სხვა. ამდენად, ჭეშმარიტების ვლენა სამყაროში, როგორც ყოველივე არსებულის გამსჭვალვა, „ზეშთაარსებული“, ალეთოლოგიური რეალიზმის ტერმინოლოგიით, „არსებულზე წარმატებულით“. როგორც ნუცუბიძე ამბობს, არსებულის „ამგვარად ყოფნაში“ (მოზენ) უკვე ჩაბუდებულია „არსზე მეტი“ და იგი გასდევს არსებულს მთელ ყოფიერებაში. არსებული როგორც დაპირისპირებულთა სფერო ატარებს დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომისადმი კუთვნილების ნიშნებს. აზროვნების ეს ორიენტაცია დაინახა ნუცუბიძემ რუსთაველის სტროფში:

„ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“.

ნუცუბიძის „ფილოსოფია და სიბრძნე“ ამავე დროს იმასაც მიუთითებს, რომ დაუშვებელია ფილოსოფიისა და მისტიკური თეოლოგიის აღრევა (ორივეს საზიანოდ). ჭეშმარიტებაზე ზიარება, ანუ განდმრთობა (თეოსის) მხოლოდ შესაძლებლობაა. მისი სინამდვილედ ქცევა კოგნიტიური ძალისხმევით შეუძლებელია. ღმერთმა მაღლის მოფენის, მოწყალების გზით უნდა აზიაროს ადამიანი შიდაღვთაებრივ საიდუმლოს.

შეიძლება ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძის კვლევები, „ადრეული რენესანსის ჰუმანიზმზე“ და არეოპაგიტიკისეულ ნეოპლატონიზმზე, ალეთოლოგიური რეალიზმის რეალიზმის რეტროსპექტული გაგრძელებაა. აქ ჩვენ შეგვიძლია გავიაზროთ მკაფიო ანალოგიები „ალოთეოლოგიის“ ყველა არსებითი პოსტულატიდან, უპირველეს ყოვლისა, კი ჭეშმარიტების სამ სახეობაზე – „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“, „ჩვენი ჭეშმარიტება“ და „ჭეშმარიტება თავისთავად“. არეოპაგიტიკული მოძღვრება შემეცნების ნეგატიურ და პოზიტიურ გზებზე – აპოპათიკა და კატაავატიკა – ნუცუბიძისათვის არა მარტო აზროვნების არსებობის გასაღები ხდება, არამედ „ადრეული რენესანსის“ ჰუმანიზმის მთავარი წყაროც.

XX ს. შუა ხანებიდან ყურადღების ფოკუსში ექცევა ჰუმანიზმის პრობლემა. რაშია ჰუმანიზმის არსება? ცნობილია ჰუმანიზმის ექსისტენციალისტური, პრაგმატისტული, მარქსისტული, რენესანსული და თეოლოგიური ვერსიები. ცნობილმა პოლემიკამ ამ საკითხზე დაამსხვრია სეკულარული ცრურწმენა, რომ ქრისტიანული შუა საუკუნეების ბნელეთი შეცვალა წარმმართველი ანტიკურობის ალორძინებამ. ასევე დამაჯერებლად იქნა ექსპლიციტებული რენესანსული პროგრესის პრინციპული ორაზროვნება, ფარული დესტრუქციული მხარეები, რომლებმაც განმანათლებლობის გავლით, ინდუსტრიული და პოსტინდუსტრიული ცივილიზაციის აზროვნებაში იჩინა თავი. პავლე ფლორენსკიმ ერთგან შენიშნა, შუა საუკუნეების აზროვნების გარკვეული მოტივები უფრო მაღლა დგას, რენესანსული აზროვნების ზოგიერთ მოტივებზე. უმბერტო ეკომ უახლეს ტენდენციებს „ასაკი შუა საუკუნეები“ უწოდა. ეს ის პრობლემატიკაა, რომელიც ფილოსოფოსთა ინტერტის მთავარი

საგანია, მესამე ათასწლეულის დამდეგს. შ. ნუცუბიძის გამოკვლევები „ადრეული რენესანსის“ ჰუმანიზმზე, ეხმიანება XX საუკუნის მკვლევართა ძიებებს „პოსტსუ-კულარული ეპოქის“ სანიშნოებზე.

ახლა შეგვიძლია გადავიდეთ იმ კონცეპტ-პერსონაჟების განხილვაზე, რომლებიც ნუცუბიძემ აზროვნების კულისებიდან გამოიყვანა ფილოსოფიის ავან-სცენაზე.

ალეთოლოგია და პოსტმოდერნული კონცეპტ-პერსონაჟები

შ. ნუცუბიძემ (სხვა ქართველ მეცნიერებთან ერთად) აღადგინა „ფილოსოფიური დისკურსი“ ქართულ კულტურულ სივრცეში. დისკურსი აზრთანყოფის წესი და ამ წესით ანყობილი და კოდირებული ტექსტების კოცენტუალური კარკასებია. შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური ინტერესის ორი ვექტორი: თანამეოროვე რეალიზმის მიმართულებით განხული კვლევა-ძიება და შუასაუკუნეების და რენესანსის ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევები, ნარმოადგენს ქართულ კულტურულ სივრცეში დისკურსული რეფლექციის ცდას, რომელიც სპეციფიკური კონცეპტ-პერსონაჟებით ხორციელდება. ეს, კონცეპტ-პერსონაჟები და კონცეპტ-ფიგურები შესაბამის კულტურულ განზომილებებში და შესაბამის სააზროვნო სტრატეგიაში ცოცხლობენ, მოძრაობენ და ოპერირებენ თითქმის მთელი უკანასკნელი საუკუნის განმავლობაში.

ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია კონცეპტ-პერსონაჟები, რომლებიც პრინციპულად განსხვავდებიან თეორიული სისტემებისაგან, თეორიულ სისტემებს თავიანთი კანონზომიერებანი და ბედი აქვთ. კონცეპტ-პერსონაჟებს კი თავისი „მოდერნი“ ევროკულტურაში, შეიძლება ითქვას, განახორციელეს ისეთმა კონცეპტ-პერსონაჟებმა, როგორებიც არიან, მაგალითად, ნიცშეს „ზარატუსტრა“ და მიცი ვარიაციები. ისინი დღესაც ტრიუმფალურად მოძრაობენ „პოსტმოდერნის“ ეპოქალურ ორბიტაზე.

შალვა ნუცუბიძის შემოქმედების მთელი სპექტრი: ფილოსოფიური, მხატვრულ-მთარგმნელობითი, ლიტერატურულ-ესეისტური, პედაგოგიური, ორატორულ-ქადაგებითი, პიროვნულ-ბიოგრაფიული ქმნიან ერთიან სააზროვნო ფიგურასა და შესაბამის დრამას.

ამ სააზროვნო დრამაში ძირითად კონცეპტ-პერსონაჟებად შეიძლება გამოვყოთ სამი დისკურსიული კონფიგურაცია; ალეთოლოგიური რეალიზმი, აღმოსავლური რენესანსი და ე.წ. ნუცუბიძე – ჰონიგმანის ჰიპოთეზა თუ თეორია პეტრე იბერისა და დიონისე არეოპაგელის იდენტობის შესახებ. ალეთოლოგიური რეალიზმი (როგორც ამას ინდროინდელ გერმანულ პერიოდიკაში გამოქვეყნებული რეცენზიებიც ადასტურებენ) ცდილობს გააშუქოს უახლესი ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების ფუნდამენტური საკითხები. შემეცნებისა და ჭეშმარიტების პრობლემა განხილულია იმავე დისპოზიაში, როგორც ის განიხილებოდა ნეოანტიკურ სკოლებში, ფენომენოლოგიაში, პერმენეტიკაში. ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც კონ-

ცეკტუალური კარკასი და სააზროვნო კონფიგურაცია მომართულია არა პრობლემების გადაწყვეტაზე, არამედ ძირეული სააზროვნო განწყობის სტიმულირებაზე და მეტაფიზიკური ჰორიზონტის გახსნაზე. ჭეშმარიტებას ეს პერსონაჟი ხედავს „არსებულზე წარმატებულის“, „წინარელოგიკურის“ გამომჟღავნებაში.

„აღმოსავლური რენესანსის“ კონცეპტ-პერსონაჟი მრავალმხრივ კოლორიტული, მძლავრი შემოქმედებითი მუხტის მატარებელი სააზროვნო კონსტრუქციაა. ქართული კულტურის ველზე გავლენის მხრივ ის შეიძლება შევადაროთ რუსთაველის, ვაჟა-ფშაველას და გალაკტიონის პერსონაჟებს. ეს „პერსონაჟი“ თამაშობდა ეპოქათა შორის დარღვეულ დროთა კავშირის აღმდგენელის როლს და თითქმის მთელი საუკუნის განმავლობაში კვებავდა ქართველ ინტელექტუალთ თაობების შემოქმედებით ფანტაზიას.

ასევე მარად ცოცხალი „პერსონაჟის“ სახით მონაწილეობდა XX საუკუნის ქართულ კულტურულ ცხოვრებაში ნუცუბიძისა და ჰონიგმანის მიერ წამოყენებული ჰიპოთეზა ანტიკური ხანის და ქრისტიანობის უმაღლესი სინთეზის შემქმნელი მოაზროვნის, დიონისე არეოპაგელის თხზულებების ნამდვილ ავტორად V საუკუნის ქართველი უფლისწულის მსოფლიო მნიშვნელობის ეკლესიის მამის, პეტრე იბერის მიჩნევა. აქ აღსანიშნავია ერთი გარემოება: მიუხედავად იმისა, დადასტურდება თუ არა ნუცუბიძის ჰიპოთეზა, მას მაინც აქვს „ობიექტური საფუძველი“. არეოპატიტიკა, როგორც ქრისტიანული ნეოპლატონიზმისა და შემდეგ რენესანსის ეპოქის ერთ-ერთი ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი წყარო, განუყოფელი და ორგანულ-იმანენტური ელემენტია ქართული ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო სივრცისა და ტრადიციისა. ეფრემ მცირეს კონგენიალური თარგმანები იქცნენ ე.წ. „ოქროს ხანაში“ ქართული კულტურის „მანოვარ დედად“.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ მითოსურ-ფილოსოფიური პერსონაჟების ქმნადობის პრაქტიკა გრიგოლ რობაქიძის „მითოსურ გონითმეტყველებაში“ და მისეული „საუბრები კარდუსთან“. „კარდუ“, რობაქიძის შემოქმედებაში არის „მითური თარუმდგენი“ და გამოთქვამს ქართული ენა-მითოსის უნივერსალურ განზომილებას, რომელშიც „ენა არის ყოფიერების სახლი“ (მ. ჰაიდეგერი). სწორედ ამ „კარდუსთან საუბრის“ ამბების მიმომტან პერმესებად გვევლინებიან შ. ნუცუბიძის კონცეპტ-პერსონაჟებიც. გ. რობაქიძე თვითონაც წერს: „მოვალედ ვთვლი თავს ერთი ქართველი მოაზრე ვახსენო: შალვა ნუცუბიძე. მან აღადგინა ქართული ფილოსოფიური კულტურის ტრადიცია ბედის უკუღმართობით საუკუნოებში შეწყვეტილი. XI საუკუნეში, გავიხსენოთ ჩვენ, ქართველნი, პროკლესაც კი ვკითხულობდით პეტრინონელის მიერ ქართულად თარგმნილს“ კარდუს სიტყვა ამ თარგმანში ისეა მომარჯვებული, რომ – აქ ფრაზას არ დავამთავრებ: ამას ერთხელაცაა, შალვა ნუცუბიძე გადაშლის თვითონ“.

IRAKLI BRATCHULI

Aletheological realism and cognition dilemmas

Summary

In the early years of twentieth century Shalva Nutsbidze has established his original philosophical concept, which he described as Aletheological Realism; He established it in German language. This concept was based on the German prevailing philosophical theories of the particular period. The given concept was based on the Neo-Kantianism, Transcendental phenomenology and Layer Ontology. Shalva Nutsbidze has formulated his theory through the modernization of all these German philosophical theories. The Aletheology distinguish the three faces of the truth: 1) The truth for us is the specific- human form of the truth; it identifies the existing like “so been things~. This is a field of controversies. “The truth itself” is surpassing of this human structure, it is not logical, but illogical. This field tops the field of controversies. As Shalva Nutsbidze notes this is “irelanational~. Reaching the field becomes possible only by “the Aletheologic Reduction~. The Aletheology is mid-field between wisdom and philosophy. As Nutsbidze puts it in his German language-monograph “The wisdom and the philosophy” - “Aletheology tries to find the way towards the wisdom~. What is this wisdom? Is it the religious faith? But the wisdom, according to Nutsbidze is the conversion of the world, and the philosophy is the vision, where we should pay major attention to one particularly important moment: according to the Aletheologic Realism the availability is “Definitum~. So the world is definite and it might end one day. The world can’t be in the other condition. But the religious faith is the faith about the almighty god, as it is explained by the philosophers of religious - from the Augustine till modern viewers of the religious philosophers. If we trust in God, we must believe that nothing is impossible. The question is still open, never been answered.

It is rather hard to encounter answers of to these questions in the German language-monograph of Shalva Nutsbidze, about the Aletheologic Realism. But the answers to these questions we shall find in the second period of his scientific activities. During the middle of the 20-th century the principal field of research of Shalva nutsbidze became medieval philosophy and Renaissance, Georgian Christian Neo-Platonism and the issues of Shota Rustaveli outlook. Similar studies drive Shalva Nutsbidze to the mystic author of fifth century Dionysius the Areopagite, which, in the opinion of Shalva Nutsbidze, is the pseudonym of Peter the Iberus.

Peter the Iberus worked in Palestine and has carried out highly important studies and performed scientific work in Greek-language. The scientists believed that, all his works had been lost already. It is essential to conduct special exploration to identify the connection between the Aletheological Realism and Peter’s Negative Philosophy. What is “Aletheologic Reduction”? As it is explained by Shalva Nutsbidze it is backwards to its initial. The “initial” is illogical and irrelational. There we can make direct analogy to the doctrine of Peter the Iberus.

especially to his methodology, which are titled apofatika and katapatika. These two methods are the principal methods of the Renaissance age philosophy of the Humanity.

Thus we can conclude, that the studies of Shalva Nutsubidze have enormous importance not only in the field of the Epistemology problems, but also for understanding the features of the Renaissance Humanism. There we should also pay great attention to one major point: in the research of Shalva Nutsubidze we are able to note the difference between the characters of early and late Humanism. The early Humanism is free of the lack of secularism and rationalism.

The study of Ale theology is important also from the view of Phenomenological perspective. Shalva Nutsubidze tried to create the version of Ontological Phenomenology. This version of Phenomenology may be understood as the post-secular theory of Humanism.

The concept of Shalva Nutsubidze is quite viable in the space of the Georgian Culture. It became the model of the philosophic interpretation of the culture. We could use it very actively in the study of the problems of modern philosophy and in the analysis of spiritual situations.

The works of Shalva Nutsubidze is also very important for the reaction of the points, which have connected the antiquity and the Christian culture. Finding this connection is also very important in the XXI century.

„არსებაჟი“ -ს ცნება ზალვა ნუჯიძის ალთოლოგიურ რეალიზმში

ადამიანის მსოფლმხედველობრივ ცნობიერებას სხვაგვარად არ შეუძლია სამყაროს მთლიანობის აღქმა, თუ მას არ წარმოიდგენს დალაგებულად, მოწესრიგებულად, კოსმოსად (როგორც ანაქსიმენი უწოდებდა). რალაც ერთ მთლიანობად, რომელსაც ქმნის, აწესრიგებს და მართავს რალაც ძალა, უმაღლესი არსება (1). მის გამოსატქმელად არაერთი ტერმინია ცნობილი მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ისტორიიდან: „არხე“, „არსი“, „უძრავი მამოძრავებელი“, „აზროვნების აზროვნება (ფორმის ფორმა)“, „პირველ-ერთი“, „ზე-ერთი“, „აბსოლუტური სული“ და სხვა. ფილოსოფიაში მის საერთო სახელად, ყველაზე მეტად დამკვიდრდა ლათინური ტერმინი „სუბსტანცია“, რომლის შესატყვისიც რელიგიაში ღმერთის ცნებაა.

ზოგადად მსოფლმხედველობრივი ცნობიერება და, მათ შორის, ფილოსოფიურიც, ბოლომდე უარს ვერ ამბობს „საკუთრივ მეტაფიზიკური“ არსის დაშვებაზე, როგორც ისეთ ტრანსცენდენტურზე, რომელიც, უბრალოდ მხოლოდ ჩემი ცნობიერების გარეთ მყოფი კი არ არის, არამედ მთელი თვალხილული სინამდვილის მიღმა მდგომია, სამყაროს „ძირია“, მისი „არსება“ და როგორც წესი, უშულო დაკვირვებაში მიუწვდომელია. ეს იმიტომ, რომ უშუალო დაკვირვებაში მოცემულ მოვლენათა სამყაროში არ მოიძებნება ისეთი რეალობა, რომელიც მთელი სამყაროს ამხსნელ და მამოძრავებელ პრინციპად გამოდგებოდეს. ამას იმთავითვე მიხვდა ძველბერძნული ფილოსოფიური აზროვნება და თავისი განვითარების მაღალ საფეხურზე სამყაროს ახსნის კლასიკური მეტაფიზიკური სახე მიიღო პლატონის „იდეათა თეორიის“ და არისტოტელეს „პირველი ფილოსოფიის“ ჩამოყალიბებით.

მართალია, საკუთრივ ფილოსოფიური აზროვნება (ძველბერძნული ფილოსოფია) დაიწყო რელიგიურ-მეტაფიზიკური არსიდან მეცნიერულ-ფიზიკურ არსზე „ჩამოსვლით“ და მისი წინ წამოწეით მაგრამ, ბოლოს ისევ სუბსტანციური არსის „გამეტაფიზიკურების“ მცდელობით დამთავრდა. ფილოსოფიური („განწყობის“) ცნობიერების წარმოშობამდე (უფრო ზუსტად, ჩამოყალიბებამდე), რელიგიური ცნობიერება (განსხვავებით მითოლოგიური ცნობიერებისაგან) „მეტაფიზიკოსობდა“ ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით (მეტაფიზიკური, როგორც ტრანსცენდენტური, „მეტა“ როგორც „ტრანსი“, ზეგრძობადი. არა მარტო ემპირიულის მიღმა მყოფი, არამედ გონებაჭრეტი სფეროს მიღმა მდგომი). სავსებით შეიძლება დავეთანხმოთ სერგეი ტრუბეცკოის აზრს იმის შესახებ, რომ ფილოსოფიამდე მეტაფიზიკას რელიგია ეწოდება სახელად. „რელიგია არის მეტაფიზიკა ფილოსოფიამდე“, რომლის საფუძველზეც დროთა განმავლობაში აღმოცენდა ფილოსოფიური

აზროვნება, როგორც სამყაროს კვლავ მეტაფიზიკური ხედვა, ოღონდ „ფილოსოფიურად გააზრებული მეტაფიზიკურის“ საფუძველზე აგებული სამყაროს სურათის დაფუძნების, მცდელობის სახით (2).

ნებისმიერი მსოფლმხედველობრივი ცნობიერება, მათ შორის ფილოსოფიურიც, სამყაროს აღიქვამს სხვადასხვაგვარ არსებულთა ერთობლიობად. ყოფიერების სახეები, პირველ რიგში, არსებობის ხარისხით განსხვავდება ერთმანეთისაგან. აქ დგება სწორედ არსებულის როგორც არსებულის, ანუ სუბსტანციის და ყოფიერების ურთიერთმიმართების საკითხი. ერთი მხრივ, სუბსტანციის ცნება წარმოებული კატეგორიაა ყოფიერების ცნებიდან და ამ უკანასკნელის მეშვეობით გაიზრება (3), როგორც ყოფიერების უმაღლესი საფეხურის გამოხატულება, ყველაზე მეტი „ხარისხით“ არსებული, არსებობის უმაღლესი ხარისხის მქონე ყოფიერება (4). ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ყოფიერების განსაკუთრებული სფეროს დახასიათებასთან სუბსტანციის კატეგორიის მეშვეობით. მეორე მხრივ, შეიძლება თავად ყოფიერების ცნება განვიხილოთ სუბსტანციის (რელიგიაში ღმერთის) უმთავრესი ნიშნის, მისი ყველაზე არსებითი თვისების გადმოცემის, გამოხატვის საშუალებად.

არსებობის უმაღლესი ხარისხის მქონე ყოფიერება რელიგიაში ღმერთის სახელით არის ცნობილი, ხოლო ფილოსოფიაში სუბსტანციის სახელით აღინიშნება. მთელი ტრადიციული მეტაფიზიკა, როგორც „პირველი ფილოსოფია“ (რომელზედაც დაშენებულია ყველა სხვა ფილოსოფიური დისციპლინები), არსებობისა და არსების კატეგორიებს უტრიალებს და ცდილობს გონების მეშვეობით მისწვდეს და გაიზაროს სამყაროს „ძირი“, როგორც არსებობის უმაღლესი ხარისხის მქონე არსება, ანუ სუბსტანცია, რომლის არსება და არსებობა ემთხვევა ერთმანეთს. მაგრამ, ძიების ამ გზაზე, ჰაიდეგერის სამართლიანი შენიშვნით, მთელი მეტაფიზიკური აზროვნება არასწორი მიმართულებით წავიდა და ერთსა და იმავე შეცდომას იმეორებდა. კერძოდ, საკითხი ეხებოდა და ეხება არსებობას როგორც ასეთს, ყოფიერებას როგორც ასეთს, იმას რაც საფუძველი და განმსაზღვრელია ყოველივე ყოფიერისა და არსებულისა, სინამდვილეში კი „პოულობდნენ“ ერთ-ერთ ამ უკანასკნელთაგანს (ყოფიერთაგანს, არსებულთაგანს) და აჰყავდათ იგი საერთოდ ყოფიერების, არსებობის როგორც ასეთის რანგში. ამის ერთ-ერთ ნათელ მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ დეკარტის ცნობილი „Cogito“. რის ცხადყოფას ცდილობს დეკარტი, აზროვნების თუ არსებობის?! აშკარაა, რომ დეკარტს სურს არსებობის, როგორც ასეთის, ფაქტის ცხადყოფა და ამის ნათელსაყოფად იყენებს აზროვნების, როგორც ერთ-ერთი არსებულის, არსებობის სიცხადეს, აზროვნების მოცემულობის ფაქტის უარყოფის შეუძლებლობას. ისე ცხადია აზროვნებისათვის საკუთარი თავის, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერის, არსებობის მოცემულობის ფაქტი, რომ აზროვნების მიერ საკუთარ არსებობაში ეჭვის შეტანაც კი, როგორც მოჩვენებისა, ისევე მისივე არსებობის ფაქტის ცხადყოფას წარმოადგენს.

აზროვნების, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერის, არსებობის ცხადად მოცემული ფაქტიდან, დეკარტს სურდა და შესაძლებლადაც მიაჩნდა მთელი ფილოსოფიური სისტემის აგება, ანუ არსებობის როგორც ასეთის, ყოფიერების როგორც ასეთის

უეჭველი მიგნება. სინამდვილეში კი, „Cogito“ ცხადყოფაა არა არსებობისა, როგორც ასეთისა, ყოფიერებისა საერთოდ, არამედ კონკრეტული მოაზროვნე სუბიექტისა, როგორც ერთ-ერთი არსებულისა ცხადად და ნათლად მოცემული ფაქტის სახით. მასზე დაშენებული ფილოსოფია კი, მისი, როგორც ერთ-ერთი ყოფიერის, აყვანაა ყოფიერების როგორც ასეთის რანგში.

შალვა ნუცუბიძე ცდილობს დაუსხლტეს ამ ტრადიციულ სიძნელეს და თავი დააღწიოს წინამორბედ მეტაფიზიკოსთა შეცდომას იმით, რომ, ერთი მხრივ, რაიმე კონკრეტული არსებული არ იქნეს „გაპარებული“ არსებობის, როგორც ასეთის რანგში ასაყვანად, ყოფიერი არ გამოცხადდეს ყოფიერებად, რომ კონკრეტული მოვლენა არ იქცეს სუბსტანციად, პირველსაწყისად ყოველივესი, არამედ მიგნებულ იქნეს რალაც ისეთი, რაც არ არის უბრალოდ არსებობა, ყოფიერი, რაიმე არსებული, არამედ მასზე „მეტია“, არსებულზე „აღმატებულია“. მეორე მხრივ, უკვე აქედან გამომდინარე, ის, რასაც ეძებდა მთელი წინანდელი ე.წ. „პირველი ფილოსოფია“, როგორც სუბსტანციას (სამყაროს ძირი, არხე, პირველსაფუძველი და ა.შ.), შალვა ნუცუბიძის აზრით, „განთავისუფლებულ“ უნდა იქნეს არსებობისა და არარსებობის „განზომილებიდან.“ სხვაგვარად თავს ვერ დავაღწევთ კლასიკური მეტაფიზიკური აზროვნების, ზემოაღნიშნულ ტრადიციულ შეცდომას: არსებობისა და არსებულის, ყოფიერისა და ყოფიერების გაიგივებას.

„თავისთავად ჭეშმარიტებას“, როგორც წინარელოგიკურს, წინააღმდეგობაზე მაღლა მდგომ სფეროს („პირველი ფილოსოფიის“ შესწავლის საგანს), არავითარი სხვა არსებობა არა აქვს გარდა არსებულში „არსზე მეტის“ სახით, ანუ არსებულის ამგვარად ყოფნის, როგორც მისი გარკვეულობის სახით არსებობისა. მას არც ესაჭიროება რაიმე სხვა სახით არსებობა. უფრო ზუსტად, ყოველივესადმი თავისი საფუძვლად ყოფნისათვის, იგი არ საჭიროებს არსებობად, როგორც ასეთად, „ყოფნას.“ ეს ვერ დაინახა, ნუცუბიძის აზრით, მთელმა ტრადიციულმა მეტაფიზიკამ, როგორც „პირველმა ფილოსოფიამ“, რის გამოც მისთვის ნამდვილი სუბსტანციური სფერო, სინამდვილეში მიუწვდომელი დარჩა და ზემოხსენებული შეცდომა სუბსტანციის პრობლემის გადაწყვეტაში გარდაუვალი იყო.

არსებობა და არარსებობა დამახასიათებელია, აზრისა და არსის, ცნობიერებისა და ყოფიერების, მატერიისა და სულის, რეალურისა და იდეალურის სფეროთათვის. არსებულები ან არარსებულები, ესენი არიან, ხოლო ის რაც მათი საერთო ძირია, „ხიდია“ მათ შორის, მათი გამაერთიანებელია, არსებობა-არარსებობის „გარეთ“ დგას. ასეთი შეიძლება იყოს მხოლოდ „თავისთავადი ჭეშმარიტების“ სფერო, რომელიც მჟღავნდება კონკრეტულ არსებულთა „ამგვარად ყოფნის“, ანუ მათი გარკვეულობის სახით. ამას უწოდებს შალვა ნუცუბიძე ე.წ. „არსებულზე მეტს“. აქ საჭიროა ცოტა უფრო დანვრილებით შევჩერდეთ ამ ცნებაზე, რადგან ეს არის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო საკვანძო ცნება ალეთოლოგიურ რეალიზმში.

„არსებულზე მეტი“ შალვა ნუცუბიძესთან, ერთი მხრივ, არსებულის ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას ნიშნავს (5) და ავტორთა უმრავლესობაც: დიმიტრი უზნაძე, კოტე ბაქრაძე, სავლე წერეთელი, არჩილ ბეგიაშვილი და სხვა, ამასვე ამ-

ტკიცებს (6). მაგრამ, საქმე იმაშია, რომ ამ ავტორთა აზრით, არსებულის ამგვარად ყოფნა, ანუ მისი გარკვეულობა (Sosein) და არსებულზე მეტი (Mehr-als-Sein), აბსოლუტურად ერთი და იგივეს სხვადასხვა სიტყვიერი ფორმით გამოთქმაა. მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არის.

ზოგიერთი ავტორი, მაგ., ვენორი ქვაჩახია თვლის, რომ შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმში, არსებულზე მეტის ცნება სხვა არაფერია, თუ არა ღირებულების ცნება. არსებულზე მეტი იმასვე აღნიშნავს, რასაც ღირებულებას უწოდებენ (7).

სხვა ავტორები, მაგ., ფიდო ნადიბაიძე, არსებულზე მეტის ცნების განმარტებისას ყურადღებას ამახვილებს ცნობიერების ქონის და შემეცნების უნარის ფაქტორზე, რაც ადამიანის, როგორც ერთ-ერთი არსებულის, ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას წარმოადგენს. „არსებობაზე წარმატებული“, უპირველესად, ამ კუთხით უნდა იქნეს დანახული (8).

ჩვენ ვთვლით, რომ „არსებულზე მეტი“, ერთი მხრივ, ნიშნავს არსებულის ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას წარმოადგენს. მაგრამ, მასზე არ დაიყვანება და მთლიანად მისი იგივეობრივი არ არის, როგორც ეს ზემოხსენებულ ზოგიერთ ავტორს მიაჩნია. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ არსებულის ამგვარად ყოფნის (Sosein), როგორც მისი გარკვეულობის ცნების გარდა, „არსებულზე მეტის“ (Mehr-als-Sein) ცნება, აღარ გახდებოდა აუცილებელი ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის, როგორც ახლებური „პირველი ფილოსოფიისათვის“.

არსებულზე მეტი არის ის შუალედური, დამაკავშირებელი რგოლი, რომელიც ერთმანეთთან აკავშირებს სწორედ კონკრეტულ არსებულთა, ყოფიერთა, როგორც ამგვარად ყოფნათა (რეალური იქნება ეს თუ იდეალური) და ე.წ. ალეთოლოგიურ („თავისთავადი ჭეშმარიტების“) სფეროებს, ანუ არსებულის გარკვეულობას და ჭეშმარიტებას თავისთავად. ტრადიციული, კლასიკური ონტოლოგიის ენაზე თუ ვიტყვით, სუბსტანციას და მოდუსებს. ამდენად, არსებულზე მეტი, როგორც ასეთი, შალვა ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმში ნაწილობრივ ემთხვევა ერთსაც და მეორესაც (სუბსტანციასაც და მოდუსებსაც) და, ამავე დროს, განსხვავებულიც არის მათგან, როგორც შუალედური მათ შორის.

სუბსტანცია, ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც „პირველი ფილოსოფიის“ მიხედვით, ეს არის ჭეშმარიტება თავისთავად, ის რაც არსებობის გარეშეა (მაგრამ, არა როგორც არარსებული, არარა, არამედ არსზე და არარსზე, ყოფიერებასა და არარაზე, არსებობასა და არარსებობაზე „მაღლა“ მდგომი, როგორც „წინარე ლოგიკური“, რომელიც ყოველგვარი წინააღმდეგობის სფეროს გარეშეა). მოდუსები, ეს არის ყოველივე ის, რაც არსებობა-არარსებობის სფეროს ექვემდებარება; სულერთია, რეალურზე იქნება საუბარი თუ ირეალურზე.

არსებულზე მეტი იმის აღმნიშვნელია, რომ, ერთი მხრივ, სუბსტანცია და მოდუსები (ანუ ჭეშმარიტება თავისთავად და არსებულთა უსასრულო რიგი) მჭიდრო კავშირში იმყოფებიან ერთმანეთთან, ხოლო მეორე მხრივ, იმის მაჩვენებელია, რომ სუბსტანცია და მოდუსები პრინციპულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

არსებულზე მეტი, ერთი მხრივ, გამოხატავს თავისთავადი ჭემმარიტებისა და არსებულის, როგორც ასეთის კავშირს, როგორც სწორედ არსებულის ამგვარად ყოფნას, მის გარკვეულობას, რომელიც წარმოადგენს თავისთავადი ჭემმარიტების „გამომჟღავნებას“, მის უშუალო მოცემულობას ფაქტის სახით. მეორე მხრივ, იგი გამოდის როგორც საკუთრივ ჭემმარიტება თავისთავად, რომელიც განსხვავებულია არსებულისაგან, „მეტია“ მასზე და მეტია სწორედ, როგორც ამგვარად ყოფნაზე (Sosein), გარკვეულობაზე და მეტია იმით, რომ ცალკე, საკუთარი არსებობა-არარსებობა არ „ესაჭიროება“, მის გარეშეა, მასზე მალლა დგას.

ვინაიდან ამგვარად ყოფნა, გარკვეულობა, არსებულის სახით არის მოცემული, მისი საფუძველი მასზე „მეტს“ უნდა წარმოადგენდეს. არსებულია რაიმეს ამგვარად ყოფნა, მისი გარკვეულობა. არსებულის საფუძველი, როგორც მისგან განსხვავებული და მასზე „მეტი“, შ. ნუცუბიძეს ესმის, როგორც არსებობა-არარსებობაზე „მალლა“, მის გარეშე დგომა.

ამდენად, თუ ერთ შემთხვევაში „არსებულზე მეტი“ ემთხვევა არსებულის გარკვეულობას, როგორც მის ამგვარად ყოფნას, Sosein და Mehr-als-Sein ერთსა და იმავეს წარმოადგენს, რაზეც ზემოხსენებული ავტორები ამახვილებენ ყურადღებას, ეს მხოლოდ ერთი მომენტია სუბსტანციისა (ჭემმარიტება თავისთავად) და მოდუსების (არსებულები) მიმართებისა – იგივეობის მომენტი: სუბსტანციის მოცემულობა (უშუალო ფაქტის სახით) მოდუსებში. ამ მიმართების მეორე მომენტია განსხვავება სუბსტანციისა (ჭ.თ.თ.) და მოდუსებს (არსებულებს) შორის, რაც წარმოადგენს საკუთრივ „არსებულზე მეტს“ და ემთხვევა ჭემმარიტებას თავისთავად, როგორც სუბსტანციას.

ამრიგად, „არსებულზე მეტის“ ცნებაში, „მეტი“, ორგვარ მეტობას გამოხატავს, ორგვარ მეტობაზეა ლაპარაკი. ერთი მხრივ, საუბარია არსებულის არსებობაზე „მეტი“-ს შესახებ და მიუთითებს, რომ არსებული არა მხოლოდ უბრალოდ არის, არამედ ყოველი არსებული არის სწორედ ის, რაც არის და არ არის ის, რაც არ არის. ყოველთვის წარმოადგენს რაღაც გარკვეულობას, არის ამგვარად და არა სხვაგვარად, „ამგვარად“ ყოფნა (Sosein). ამ შემთხვევაში „არსებულზე მეტის“ ცნება აღნიშნავს სწორედ არსებულის გარკვეულობას, მის ამგვარად ყოფნას, და ეს არის თავისთავადი ჭემმარიტების, ანუ სუბსტანციის უშუალო, ფაქტობრივი გამომჟღავნება მოდუსებში, ამა თუ იმ არსებულის გარკვეულობის სახით.

მეორე მხრივ, „არსებულზე მეტის“ ცნებაში ლაპარაკია არსებულის თავად ამ გარკვეულობაზე „მეტის“, ანუ არსებულის ამგვარად ყოფნაზე „მეტის“ შესახებ და აღნიშნავს თავისთავად ჭემმარიტებას, როგორც სუბსტანციას. მაგრამ, უკვე არა როგორც არსებულის გარკვეულობას, არსებულის ამგვარად ყოფნას, არამედ სწორედ მასზე „მეტს“ და ეს მეტი ნიშნავს იმას, რომ თუკი ჭემმარიტება თავისთავად, როგორც სუბსტანცია, მოდუსებში თავადაც წარმოადგენს არსებულს, როგორც არსებულის გარკვეულობა, მისი ამგვარად ყოფნა, „წმინდა“ ანუ საკუთრივ სუბსტანციური სახით, ჭემმარიტება თავისთავად, არსებობაზე მალლა მდგომია. არ საჭიროებს არც არსებობას და არც არარსებობას.

რაც შეეხება ვ. ქვაჩახიას მოსაზრებას „არსებულზე მეტის“, როგორც ღირებულების გაგების შესახებ, უნდა ითქვას, რომ არსებულზე მეტის ცნება არ დაიყვანება ღირებულების ცნებაზე. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგადად ღირებულება, როგორც ემპირიულად არარსებული მაგრამ, მაინც მნიშვნელობისა და ძალის მქონე ჩვენი ემპირიული გამოცდილებისათვის, მარჯვედ ჯდება „არსებულზე მეტის“ ცნებაში.

არსებულზე მეტის ცნებაში, ალეთოლოგიური რეალიზმი გულისხმობს არა იმას, რომ არსებულზე „მეტობა“ არარსებობაა, ხოლო არარსებობაზე „მეტობა“ – არსებობა, არამედ იმას, რომ არსებულზე „მეტობა“ არსებობა-არარსებობაზე, ყოფნა-არყოფნაზე „მაღლა“ დგომაა. მათგან „თავისუფლება“.

ამდენად, არსებულზე მეტის ცნებაში ღირებულების ცნებაც რომ ვიგულისხმოთ, ისინი ერთმანეთთან არ უნდა გავაიგივოთ და ერთმანეთზე არ უნდა დავიყვანოთ. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ საფრთხის თავიდან ასაცილებლად შენიშნავდა შალვა ნუცუბიძე: „არსზე მეტის მომენტი ალეთოლოგიურ-დიალექტიკურის საქმეა. ღირებულების ფილოსოფიის მიერ წამოყენებული მომენტი, რაც მნიშვნელობის, ძალის მქონეა ისე, რომ არ არის აუცილებელი იყოს, სულ სხვა რამ არის“ (9).

ჩვენი აზრით, „არსებულზე მეტი“ არ დაიყვანება არც ცნობიერებაზე, ადამიანის, როგორც ერთ-ერთი არსებულის ამგვარად ყოფნაზე, როგორც მის გარკვეულობაზე, რაც მდგომარეობს იმაში, რომ ადამიანი შემეცნებელია, თვითცნობიერების მქონეა. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ ყოველგვარი გზა მოეჭრებოდა ალეთოლოგიურ რეალიზმს იმის დასამტკიცებლად, რომ ადამიანს შეუძლია „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ გადალახვა და სუბსტანციალური სფეროს წვდომა.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თავად შ. ნუცუბიძე „არსებულზე მეტის“ ცნებაში, თავისი ფილოსოფიური განვითარების სხვადასხვა ეტაპებზე, განსხვავებულ ნიუანსებს აქცევდა ყურადღებას და ამ ცნების ხან ერთ, ხან მეორე მხარეს თუ ასპექტს ნევდა წინა პლანზე. ხშირად, არ იცავდა ტერმინოლოგიურ სიზუსტეს. მაგალითად, „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ (1922), სადაც იგი „არსებობაზე წარმატებულის“ ტერმინს იყენებდა, პირდაპირ აღნიშნავს: „არსებობაზე წარმატებული ყოველთვის ერთი და იგივე არაა“ (10). ფილო ნადიბაიძე შალვა ნუცუბიძის ამ დებულებას ასე განმარტავს: „ერთ შემთხვევაში იგი („არსებობაზე წარმატებული“ – ვ. ნ.) აღნიშნავს საგნის გარკვეულობას, ხოლო მეორე შემთხვევაში – წარმოსახვის, ანუ შემეცნების უნარს“ (11). ეს უდავოა მაგრამ, ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამას უნდა დაემატოს შემდეგი: შ. ნუცუბიძის ამ დებულებაში, ერთი მხრივ, შეიძლება და უნდა ვიგულისხმოთ არა მარტო ის, რომ სხვადასხვა „ამგვარად ყოფნები“, გარკვეულობები, განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ, მეორე მხრივ ისიც, რომ თავად „არსებულზე მეტი“, როგორც ასეთი, და „ამგვარად ყოფნა“, როგორც არსებულის გარკვეულობა, ყოველთვის არ ემთხვევიან ერთმანეთს. Sosein და Mehr-als-Sein აბსოლუტურ იგივეობას არ წარმოადგენენ. ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან კიდევ.

შემდგომ ალეთოლოგიურ შრომაში – „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, (ალეთოლოგიური რეალიზმის პირველი შესავალი. 1925) – შ. ნუცუბიძე

ერთი და იმავე მნიშვნელობით იყენებს ტერმინებს: „არსზე მეტი“ და „არსებულზე მეტი“. არსის ცნებას და არსებულის ცნებას ერთმანეთისაგან არ ანსხვავებს, მაშინ როდესაც „ფილოსოფიასა და სიბრძნეში“ (ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი. 1931) არსისა და არსებულის ცნებები უკვე განსხვავებული აქვს. ამ ნაშრომში ლაპარაკია უკვე არსის, არსებულისა და არსებობის ცნებათა ურთიერთმიმართებაზე, ურთიერთდამოკიდებულებაზე (12). გარდა ამისა, ამ შრომაში შ. ნუცუბიძე „არსებულზე მეტს“ განმარტავს, როგორც „არსში დგომას“ (13). „ხელოვნების თეორიაში“ (მონისტური ესთეტიკის საფუძვლები. 1929), ავტორი ლაპარაკობს „არსებულზე მეტის“ რეალურობაზე, როგორც არსებულის ჭეშმარიტებაზე (14). ყოველივე ეს, ცხადია ძალზე ართულებს „არსებულზე მეტის“ ცნების ერთმნიშვნელოვან გაგებას. იმის გაგებას, თუ როგორ ესმოდა და ყველაზე მეტად რას გულისხმობდა მასში თავად შაღვა ნუცუბიძე. ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც ახალი ფილოსოფიური კონცეფციის, გარკვეული აზრით, დაუმთავრებელი სისტემა და ღიად დატოვებული არაერთი კითხვა (რაც ავტორისგან დამოუკიდებელმა მიზეზებმა განაპირობა – „საბჭოთა იდეოლოგიის მოთხოვნები“), არ იძლევა ალეთოლოგიური რეალიზმის ერთგვაროვანი ინტერპრეტაციის და ერთმნიშვნელოვანი შეფასების საშუალებას.

„არსებულზე მეტის“ ცნება, ჩვენი აზრით, შ. ნუცუბიძის მთელი ალეთოლოგიური რეალიზმის ფოკუსს წარმოადგენს, რომელშიც თავს იყრის ამ მოძღვრების მთელი სიახლეც და მთელი სიძნელეც. სიახლეს ის წარმოადგენს, რომ „სპეციფიკურ-ადამიანური“ გადალახულ უნდა იქნეს მისივე მეშვეობით და საკუთარ საზღვრებშივე, რაც ერთობ ძნელი და წინდანივე, თითქმის შეუძლებელი ჩანს. მთავარი სიძნელეც ალეთოლოგიაში, სწორედ ამ წინააღმდეგობრივი მოთხოვნის განხორციელებაა.

არის თუ არა სინამდვილეში შესაძლებელი ლოგიკური სფეროს გადალახვა?! შეიძლება თუ არა ადამიანმა მოიაზროს ყოფიერებაზე და არარაზე მალლა მდგომი, არსებულზე და არარსებულზე მალლა მდგომი?! რა ადგილი უკავია ადამიანს ალეთოლოგიური რეალიზმის მიხედვით წარმოდგენილ სამყაროში?! ასეთ და სხვა მსგავს კითხვებზე პასუხების გასაცემად საჭიროა გაგრძელდეს კვლევა-ძიებანი, რომლებიც ნათელს მოჰფენენ ალეთოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრების, მისი მსოფლმხედველობრივი არსის მნიშვნელობას ადამიანისთვის; იმას, შეიძლება თუ არა ჩაითვალოს ალეთოლოგიური რეალიზმი ახალ მეტაფიზიკად, დაფუძნებულად, როგორც „პირველი ფილოსოფია“.

რაც შეეხება ზოგადად, ადამიანური ცნობიერების მცდელობას – გადალახოს არსებობა-არარსებობის სფერო, „ამაღლდეს“ მასზე – ჩვენი გადასახედინდან, განწირული წამოწყებაა. არსებობის, როგორც ასეთის, ფარგლებს „გარეთ“ ჩვენი ცნობიერება პრინციპულად ვერ გადის. არარსებული (პარამენიდეს „არარსი“, ნეოპლატონიზმის „ზეარსი“, არსებობა-არარსებობის გარეთ მდგომი „ლოგიკურის“ სფერო ლასკთან, ჰაიდეგერის „არარა“, ნუცუბიძის „არსებულზე მეტი“, ანდა ეგრეთ წოდებული „ჯერარსი“, როგორც გარკვეულ ღირებულებათა ერთობლიობა

და ა.შ.), ჩვენს წარმოდგენაში, არსებულის სახით მაინც, უკვე იძენს რალაცდაგვარი არსებულის სტატუსს, ანუ გარკვეული სახით არსებობას უკვე გულისხმობს. არსებობისაგან მთლიანად „დაცლილი“, ჩვენი ცნობიერების ველში ვერ შემოვა, რადგანაც ცნობიერების ველში შემოსვლა უკვე ყოფნაა, თუნდაც მხოლოდ, როგორც ჩემი ცნობიერების მიერ წარმოდგენილი, წარმოსახული, მოაზრებული ამა თუ იმ სახით (მატერიალური, არამატერიალური, რეალური, ირეალური, ფსიქიკური, ლოგიკური, იდეალური, ზებუნებრივი, ტრანსცენდენტური, იმანენტური, „ჯერარსული“ და ასე შემდეგ. რაც გნებავთ ის დაარქვით). ამის დადასტურებად შეიძლება ჩაითვალოს ჰუსერლის „წმინდა მე“, როგორც ინტენციონალობა (მიმართულობა რაიმეზე, საკუთარი თავის ჩათვლით), რომელიც ჰუსერლის გულმოდგინე მცდელობის მიუხედავად – არსებობისაგან „განთავისუფლებული“ სახით ყოფილიყო „დაჭერილი“, ისევ და ისევ, ერთ-ერთ არსებულად (მართალია სპეციფიკურ, განსაკუთრებულ არსებულად) იქცა, როგორც „წმინდა ცნობიერების“ მიერ საკუთარი თავის „წმინდა არსებობის“ რანგში დანახვა (რაც დეკარტის „Cogito“-ს საზღვრებში დარჩენას ნიშნავს), ანუ არსებობის საკითხის მორიგი გადანყვეტა გამოვიდა.

ჩვენს ცნობიერებას თუ რაიმე აქვს თანდაყოლილი, შინაგანი და უმთავრესი (აპრიორული, როგორც კანტი იტყოდა), ეს არის არსებობის „სათვალთ ცქერა“. ყველაფრის (მათ შორის საკუთარი თავის) „დანახვა“ რალაცდაგვარ არსებულად. არსებობის „სათვალთ ყურება“, ჩვენი ცნობიერებისათვის „ჭვრეტის“ უზოგადესი აპრიორული ფორმაა. იგულისხმება როგორც გრძნობადი ჭვრეტა, ასევე რაციონალური და ირაციონალური.

ამდენად, ნებისმიერი წამოწყება (მათ შორის ალეთოლოგიური რეალიზმიც), გადალახულ იქნას არსებობა-არარსებობის სფერო, „ამოხტეს“ ჩვენი ცნობიერება სპეციფიკურ-ადამიანურიდან, „გავიდეს“ ყოფნა-არყოფნის ველიდან და ისევ ადამიანურ ცნობიერებად დარჩეს, მარცხით დასრულდება.

ლიტერატურა და შენიშვნები:

1. საერთოდ რაიმეს ახსნისა და შემეცნებისათვის (მათ შორის სამყაროს, როგორც მთელის, ახსნისა და შემეცნებისათვის) იდეალური მდგომარეობაა, თუ შესაძლებელია მრავალგვარობის დაყვანა ერთზე, სიმრავლის ახსნა ერთიდან (მსოფლმხედველობრივი ცნობიერების შემთხვევაში ე.წ. „სუბსტანციიდან“), რომლის ბუნება უეჭველადაა დადგენილი. სამყაროს ასეთი გაგებისკენ ისწრაფვის ფილოსოფია, რომელიც, როგორც წესი, უშვებს სამყაროს თავისთავად ერთიანობას. ზოგიერთი მოაზროვნე, მაგალითად კანტი, შემეცნებისათვის მიუღწევლად მიიჩნევდა სამყაროს ერთიანობის გაგებას მაგრამ, მაინც ასეთი დაშვებიდან ამოდიოდა (*იხ. თე-ვზაძე გურამი, იმანუელ კანტი, თბილისი, 1974, გვ. 174*). „საოცარია მაგრამ, დღემდე არსებულმა მსოფლმხედველობრივი აზროვნების ტრადიციამ, სწორედ სამყაროს ერთიანი სუბსტანციური ბუნების დადგენა მიიჩნია ამ სამყაროს ფილოსოფიურ გაგებად. როგორც ჩანს, ეს ადამიანის მეტაფიზიკური აზროვნების ის ბუნებრივი საზღვარია, რომლის იქით ადამიანის გონება ვერ წავა ყოფიერების იდუმალების მოაზრებაში“ (*კვარაცხელია ნაპო, ადამიანი და მსოფლმხედველობა. სოხუმი, 2001, გვ. 106*).

2. Трубещкой С. Н., *Метафизика в древней Греции*. Москва, 1890, стр. 48; ამასთან, ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ რელიგია თავისი კლასიკური სახით, მუდამ მეტაფიზიკური ბუნებისაა. გველაპარაკება არაამქვეყნიურის, „მიღმური“ სამყაროს შესახებ. გარდა ამისა, აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ აზროვნების ფილოსოფიური ტიპი არ ცვლის (ვერ ანაცვლებს და ვერ „ანელებს“) სამყაროს და მასში ადამიანის არსებობის ახსნის რელიგიურ და მითოლოგიურ მოთხოვნებებს და ამგვარი ინტერესების დაკმაყოფილების საშუალებებს, მკაცრი ლოგიკური დასაბუთების გარეშე ეძებს (ინტუიცია, გამოცხადება, რწმენის უნარი). ადამიანურ ცნობიერებას დღემდე აქვს (და მომავალშიც ექნება) კითხვები, რომლებზედაც „საბოლოო“ პასუხების გაცემა დროის ყოველ მოცემულ მონაკვეთზე ესაჭიროება, რასაც რელიგიური (და ასევე მითოლოგიური) აზროვნების წესის „მოშველების“ გარეშე ვერ ახერხებს (ცნობისმოყვარეობას ბოლომდე ვერ იკმაყოფილებს).
3. Брокгаузъ Ф. А., Ефронъ И. А., *Энциклопедический словарь*, С.-Петербург, 1901 г., Т. 62, стр., 877., *Философская Хрестоматия*, С.-Петербург, 1907 г., стр., 65.
4. ადამიანს ოდითგანვე ახასიათებს დაუოკებელი მისწრაფება არსებობისაკენ, ყოფნისაკენ. ყოფნა დადებით ღირებულებად ითვლება, არყოფნა უარყოფით განცდებს იწვევს მასში. ამიტომაც სუბსტანციური არსის ძიება ფილოსოფიაში, გარკვეული აზრით, სამარადისო არსებობის გარანტიების მოპოვებასაც ისახავს მიზნად, ისევე როგორც რელიგიაში ღმერთისკენ სავალი გზის ძიება. თუმცა აღსანიშნავია, რომ ფილოსოფიურ აზროვნებაში არარსის პრობლემა სპეციალური განხილვის საგნად იქცა, განსხვავებით მითოლოგიური და რელიგიური წარმოდგენებისაგან არარას შესახებ, სადაც ან საერთოდ არ დგას ეს საკითხი, ან დაშვებულია არარადან სამყაროს შექმნა (კრეაციონიზმი).
5. ნუცუბიძე შალვა, *შრომები*, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 98.
6. უზნაძე დიმიტრი, რეცენზია შალვა ნუცუბიძის შრომაზე – ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა. პირველი შესავალი ალეთოლოგიურ რეალიზმში – ტ. IX, თბ., 1986, გვ. 363; ბაქრაძე კოტე, ალეთოლოგიური რეალიზმი. რწ. ფილოს. თხზ., ტ. III, თბ., 1985, გვ. 460; მისივე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა. რწ. ფილოს. თხზ., ტ. I, თბ., 1982, გვ. 268; წერეთელი სავლე, ალეთოლოგიური რედუქციის კრიტიკა. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში, ტ. II, თბ., 1986, გვ. 278; Бегиашвили Арчил, *Основные принципы алетологического реализма* Ш. Нуцубидзе, Ш. И. Нуцубидзе (к 90-летию со дня рождения), Тбилиси, 1980, стр. 19.
7. Квачахия Венор, *Некоторые аспекты значения деятельности Шалвы Нуцубидзе*, Ш. И. Нуцубидзе (к 90-летию со дня рождения), Тбилиси, 1980, стр. 219-220, 223.
8. ნადიბაიძე ფილო, ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები, თბ., 1981, გვ. 80-81.
9. ნუცუბიძე შალვა, *შრომები*, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 98.
10. ნუცუბიძე შალვა, *შრომები*, ტ., I, თბ., 1973, გვ. 241.
11. ნადიბაიძე ფილო, ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები, თბ., 1981, გვ. 81.
12. ნუცუბიძე შალვა, *შრომები*, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 316, 325.
13. ნუცუბიძე შალვა, *შრომები*, ტ., II, თბ., 1979, გვ. 345-346.
14. ნუცუბიძე შალვა, *შრომები*, ტ., III, თბ., 1974, გვ. 230.

VAZHA NIBLADZE

The concept of “More than being” in Shalva Nutsbidze’s alethological realism

Summary

Sh. Nutsbidze’s alethological realism was the first attempt to found and substantiate the new metaphysics as “a first philosophy”.

Similarly to the entire old metaphysics, Nutsbidze’s alethological realism, as “a first philosophy”, tries to discover the primary cause, fundamental principle, or substance of the world.

In Nutsbidze’s view, the entire history of former philosophy confirms that only something lying beyond being-non-being, existence-non-existence can be the subject of the first philosophy, i.e. substance. “Prelogical” or “truth-in-itself” constitutes such substance.

However, the prelogical may be understood only through overcoming the “specifically human~. Herein arises the principal difficulty of alethological realism: inasmuch as the overcoming of the specifically human is effected by man himself and hence remains within his capacity, true overcoming of the specifically human is beyond his powers. Nevertheless, in Nutsbidze’s view, overcoming of the specifically human is feasible – and is effected – by man through himself, without leaving the limits of the specifically human.

“More than being” (Mehr-als Sein) – one of the main concepts of alethological realism, on the substantiation of which the future of alethology as a philosophical conception depends – serves the classification and justification of the above proposition.

In Nutsbidze’s view, “more than being” constitutes the mediating link that interconnects truth-in-itself as substance and concretely existing determinacies as modes. Hence, “more than being” defines the modes, on the one hand, and substance, on the other.

In Nutsbidze’s “alethology”, “more than being” implies a dual kind of “more~. On the one hand, “more than being” (Mehr-als Sein) signifies “more” with respect to simple, i.e. indeterminate existence, consisting in the determinateness (Sosein) of this or that concretely present being, i.e. mode.

In this case “more than being” and the determinateness of a concretely present being overlap as substance and mode, expressing a close relationship between them as an immediate manifestation of substance (“truth-in-itself”), its immediate givenness in modes as a fact of existence of this or that determinate concretely present being (mode).

On the other hand, “more than being” is the very “truth in itself”, i.e. substance proper, differing from the determinateness (Sosein) of this or that concretely present being (mode). Thus, “more than being” is superior to Sosein in that “truth-in-itself”, i.e. genuine substance

– unlike modes – does not stand in need of its own existence-nonexistence. It simply “stands higher” than any being or non-being, i.e. “is” outside of this opposition.

Here, “more than being” – as “substance” not only fails to overlap with but, on the contrary, differs from Sosein, i.e. mode, and is superior to it by being outside of being-nonbeing existence-nonexistence; “more” here means this superiority, expressing not a coincidence but difference between Mehr-als Sein and Sosein as between substance and mode, i.e. “truth in itself” and the determinateness of this or that concretely present being.

Thus, in Nutsbidze’s view, the concept of “more than being” shows that man, as one of the existents, or mode, is capable of overcoming the specifically human, i.e. himself, and of comprehending the substantial sphere through himself, without crossing the bounds of the specifically human.

The fact that alethological realism as a philosophical conception was not completed by Nutsbidze, coupled with the inadequate study of its problems and achievements, and lack of a special study of the concept of “more than being” does not allow to give a definitive answer to the question of whether Nutsbidze actually succeeded in substantiating new metaphysics as “the first philosophy” in the form of alethological realism.

As to the general human striving to overcome the sphere of “existence-nonexistence”, be “over» it, we think that it is a fruitless attempt. Our consciousness in principle cannot go “beyond” the limits of existence as such. Non-existent (Parmenides’ “non-essence”, “supreme essence” in Neo-Platonism, the sphere of logical that goes beyond existence-nonexistence in Laski’s theory, Nutsbidze’s “more than being” or the so-called “the ought” as a unity of certain values, etc.) as given in our imagination acquires the status of certain existence i.e. implies existence of some type. It is proved by Husserl’s “pure I” as an intentionality (directed to anything including its own self) which in spite of Husserl’s attempts to “grasp” it in a form “liberated” from existence still became one of the existents (though a specific existent) as seeing by ‘pure consciousness’ its own self as a “pure existence” (it means that we remain within the limits of Descartes’ “Cogito”). Thus it turned out to be a one more decision of the problem of existence.

If there is anything inherent, inner and supreme (a priori as Kant would say) in our consciousness, it is “looking through the glasses” of existence, “seeing” everything including consciousness itself as existing in this or that mode. “Looking through the glasses” of existence is the most general a priori form of “contemplation” for our consciousness. We mean sensuous as well as rational and irrational contemplation.

Thus all attempts (and among them alethological realism) to overcome the sphere of existence-nonexistence, “cross” the bounds of the specifically human by consciousness, “leave” the field of being-nonbeing and still remain a human consciousness failed.

ვალერიან რამიშვილი

ჭეშმარიტება, ხომოხს ონსოლოგიური ჰომოლოგია

არსებული და ჭეშმარიტება არის ადამიანური ინტერესის მთავარი საკითხები. XX საუკუნის დასაწყისი არის მეცნიერების, ცოდნის ბატონობის ეპოქა. ადამიანის ცხოვრებაში რწმენის ადგილი დაიკავა ცოდნამ. მოხდა სამყაროს დესაკრალიზაცია. XX საუკუნის დასაწყისში განხორციელებულმა მეცნიერულმა აღმოჩენებმა და ტექნიკურმა მიღწევებმა: თვითმფრინავი, ავტომობილი, ტყვიამფრქვევი, აქტუალური გახადა მეცნიერების, მეცნიერული ცოდნის და მეცნიერული ჭეშმარიტების ფენომენი. ჭეშმარიტების კლასიკური გაგება, როგორც აზრისა და საგნის შესაბამისობის თეორია, უკუგდებული იქნა. მეცნიერება განიხილებოდა როგორც ჭეშმარიტ დებულებათა ერთიანი სისტემა. ამ დროს განხორციელდა მეცნიერების დაფუძნების სხვადასხვა მოდელები.

აქ ლაპარაკია სწორედ მეცნიერულ ჭეშმარიტებაზე და არა ჭეშმარიტებაზე, რომელზეც ლაპარაკობს ბიბლია ანდა პლატონი თავის გამოქვაბულის მითში, თუ ეს არის პლატონის „მენონში“ მონის მიერ ამოხსნილი პითაგორას თეორემა. ქრისტე პილატეს კითხვაზე რა არის ჭეშმარიტება? პასუხობს: მე ვარ ჭეშმარიტება, მე ვარ არსებული, უპირველესი არსებული. მე ვარ ჭეშმარიტება, გზა და ცხოვრება ამბობს ქრისტე.

ჭეშმარიტების ტრადიციული (ჭეშმარიტების კორესპოდენციის თეორია) გაგება, როგორც საგნისა და აზრის შესაბამისობა, ჭეშმარიტება, როგორც აზრის ნიშანი, რთული გასაგები და დასადგენი აღმოჩნდა. ეს განპირობებული იყო არა მარტო, ერთი მხრივ, ლოგიკის და, მეორე მხრივ, მეცნიერების განვითარებით, არამედ ასევე XX საუკუნეში იდეოლოგიისა და პოლიტიკის ბატონობის ეპოქაში პრობლემური გახდა ჭეშმარიტების საკითხი. ჭეშმარიტება პოლიტიკის სამსახურში ჩადგა. კამიუ წერდა, რომ მკვლელობაც კი თეორიულად დასაბუთებული გახდა. ყველა გამოდიოდა ჭეშმარიტების სახელით. ეს ძალიან მოგვაგონებდა სოფისტების ეპოქას ძველ საბერძნეთში.

თუ ადრე ჭეშმარიტებისათვის თავს იკლავდნენ (ბრუნო), ანდა ერთი ჭეშმარიტი კანონის აღმოჩენა მეფედ ყოფნას ერჩიათ (დემოკრიტე) პოლიტიკამ და საზოგადოებამ უარი თქვა ჭეშმარიტებაზე თუ ჭეშმარიტების ტრადიციულ გაგებაზე. დღეს ჭეშმარიტების დაცვა არის დაგმობილი. ერთი ჭეშმარიტების არსებობის აღიარება არის დაუშვებელი. დღეს ჭეშმარიტება მიჩნეულია რეპრესიულ ინსტანციად.

განსაკუთრებით აქტუალურია ჭეშმარიტების პრობლემა ინტერპრეტაციის ბატონობის ეპოქაში. თანამედროვე აზროვნება მიიჩნევს, რომ მთავარია არა ის თუ რა არსებობს ნამდვილად, ჭეშმარიტად, არამედ თუ როგორ წარმოსდგება ეს არსებული ჩემს ინტერპრეტაციაში.

თუ რა არის არსებული და ჭემმარიტება არის ინტერპრეტაციის საგანი. რე-
ალობა გაქრა და ჭემმარიტება აღარ არსებობს. რა არის ჭემმარიტება ინტერპრე-
ტაციის ბატონობის ეპოქაში? რა არის არსებული, რა არის ჭემმარიტად არსებუ-
ლი? ტრადიციულ ფილოსოფიაში ნამდვილი ნიშნავდა ჭემმარიტს. ვლინდება თუ
არა არსებული ნამდვილი სახით, თუ გონებას შეუძლია შენიღბული განჭვრიტოს?
ჭემმარიტება არის არა შესაბამისობა, არამედ ყოფნის წესი, მეთოდი არსებულის
თვითჩენისა, გამოვლენისა.

ქართველი მოაზროვნეების თაობა, რომელსაც წარმოადგენდა შ. ნუცუბიძე,
მოსე გოგიბერიძე, ბიძინა რამიშვილი, კონსტანტინე ბაქრაძე, რომლებიც სწავ-
ლობდნენ და მუშაობდნენ XX საუკუნის დასაწყისში გერმანიაში ფიქრობდნენ და
აზროვნებდნენ იმავე პრობლემებზე, რაზეც იმდროინდელი მონინავე მსოფლიო
აზროვნებდა. ამ აზრით, XX საუკუნის დასაწყისი შეიძლება მივიჩნიოთ ქართული
ფილოსოფიური რენესანსის დასაწყისად და მასში განსაკუთრებული ადგილი უკა-
ვია შ. ნუცუბიძეს. შეიძლება ნ.მარის სიტყვებით ითქვას, რაც მან მთანმინდელების
მოღვაწეობის შესახებ გამოთქვა, რომ მათ ქართული გონი დააბრუნეს ფილოსო-
ფიური აზროვნების სტიქიაში და იმ დროს ქართველი აზროვნებდა და ფიქრობდა
იმავე პრობლემებზე, რომლებზეც მონინავე მსოფლიო ფიქრობდა. ამ თაობამ არა
მარტო აითვისა ფილოსოფიის თანამედროვე პრობლემატიკა, თარგმნა თანამე-
დროვე ფილოსოფიის ნიმუშები, არამედ განახორციელა ორიგინალური ფილოსო-
ფიური გამოკვლევის პირველი მცდელობა. ეს მცდელობა წარმატებული გამოდგა.

შ. ნუცუბიძე დაკავებულია, იმ დროს ევროპული აზროვნების ერთ-ერთი
უმთავრესი პრობლემით, მეცნიერების დაფუძნების საკითხით, რომელიც იღებს
არსებულისა და ჭემმარიტების დასაბუთების სახეს. შ. ნუცუბიძის თეორიული
მიდგომის თავისებურა არის ის, რომ იგი ცდილობს მეცნიერების დაფუძნებას
თვითონ ჭემმარიტების არსებობის აუცილებლობაზე. იგი მიზნად ისახავს მეც-
ნიერებათმოდვერების განვითარებას, მეცნიერების როგორც ცოდნის ერთიანი და
ორგანიზებული, ლოგიკურად მოწესრიგებული სფეროს შესაძლებლობის დასაბ-
უთებას. შ. ნუცუბიძე ჯდება ჭემმარიტების როგორც ონტოლოგიური ფენომენის
განხილვის კოტექსტში. მისთვის ჭემმარიტება არის ჭემმარიტება თავისთავად, ეს
არის ონტოლოგიური ჭემმარიტება, რომელიც არის „არსებულზე მეტი“. რეალო-
ბის არსებულზე მეტობა ნიშნავს მის „გარკვეულობას“. ნუცუბიძე მიიჩნევს, რომ
სწორედ რეალობის თავისებურება, რომ იგი მოცემულია არა მოვლენათა ქაოსის,
არა შეგრძნებათა ქაოსის სახით, არამედ როგორც გარკვეულობის მქონე. ამიტომ
რეალობა შედგება საგნებისაგან. ამის საფუძველზე ადამიანს ეძლევა „მონესრიგე-
ბული ცდა“ რაც არის „ჭემმარიტება თავისთავად“ ამაში ვლინდება სწორედ სა-
მყაროს გონივრულობა და მისი ელემენტების კანონზომიერი კავშირი. „ლოგიკამ
უნდა გვასწავლოს ის, თუ რა სახით შეგვიძლია გავაერთიანოთ ჩვენი ცოდნა ნამდ-
ვილ მეცნიერული მთლიანობაში“.¹(78) ეს იყო მეცნიერების დაფუძნების მთავარი
საკითხი, განსხვავებულ მეცნიერებათა ცოდნის გაერთიანება და ერთიანი ცოდნის,

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 78.

როგორც სამყაროს შესახებ ცოდნის, ჩამოყალიბება და მისი განვითარების შინაგანი ლოგიკის დანახვა.

უკვე არისტოტელემ გამოავლინა ცოდნის თვისება-ცოდნა თვითონ წარმოშობს ახალი ცოდნას. უნდა განვასხვავოთ ერთი ცოდნიდან მეორე ცოდნაზე გადასვლა. მეცნიერული ცოდნა არის ცოდნის მთლიანობა და სისტემა. ამ სისტემის ყოველი ახალი კონფიგურაცია ახალი ცოდნის გამოვლინებას ხდის შესაძლებელს. ყოველი ცოდნა შეიცავს ფარულ ახალ ცოდნას, რომელიც სისტემაში მისი ახლებურად პრეზენტაციისას ახლებურად წარმოსდგება. ყოველი ახალი ცოდნა გავლენას ახდენს მთელ მეცნიერულ სისტემაზე და სისტემის ახლებურ დალაგებას გულისხმობს, ეს კი, თავის მხრივ, სისტემის ელემენტებში ფარულად მოცემული ახალი ცოდნის გამოვლინების საფუძველია.

შ. ნუცუბიძე შემეცნებად მიიჩნევს მსჯელობას. „ცოდნა კი არის განხორციელებული ჭეშმარიტი მსჯელობა“.¹ მსჯელობა არის ადამიანის „ბუნებრივი“ უნარი, მაგრამ თუ დავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ მსჯელობა არის რთული პროცესი. ფილოსოფიის და ლოგიკის მიზანია ახსნას ის ერთი შეხედვით, თავისთავად ცხადი და ადამიანის ყოველდღიურობის ფაქტი. ასეთი გამოკვლევის მიზანია ადამიანის აზროვნება გახადოს უფრო ეფექტური და გამოიკვლიოს ადამიანის **ცოდნის წარმოშობის და ცოდნის არსებობის** საკითხი.

მეცნიერებათ მოძღვრება არ სწავლობს რეალურ ფსიქიკურ პროცესს. მას მეცნიერება წარმოუდგენია, როგორც სამყაროს შესახებ ერთიანი აზრის განვითარების ისტორია, რომელიც გამოითქმება და ხორციელდება უამრავი მეცნიერის მეტყველებაში. მაგრამ, ამავე დროს, მეცნიერება, როგორც ერთიანი ცოდნა სამყაროს შესახებ, არსებობს თავისთავად, როგორც აზრი, ცოდნა.

„ყოველი ჭეშმარიტება, მისი ცნების მიხედვით, მიმართებაა და მისთვის an sich-ის დამატების მიზანია მას ჩამოცილდეს სწორედ ეს მიმართების მომენტი. ბოლცანოს არ ეშინია, რომ ამ ოპერაციის შემდეგ ჩვენ ობიექტური რეალობის პირისპირ აღმოვჩნდებით“.² ბოლცანო ჭეშმარიტებას გაიგებს როგორც მდგომარეობას. მისგან განსხვავებით, ჰაიდეგერისათვის ჭეშმარიტება არის პროცესი, დაფარულობიდან გამოსვლის პროცესი და ადამიანის მხრივ ამ დაფარულობიდან გამოსვლის დანახვა, დანახვა თავისთავში და თავის თავიდან.

ნუცუბიძის აზრით, ბოლცანო ეძებს მეცნიერების, როგორც ჭეშმარიტი მსჯელობების და ერთიანი ცოდნის სისტემის არსებობის გამართლებას. „ბოლცანო სხვა გზით წავიდა: იგი ცდილობს დაასაბუთოს ცოდნა თავისთავად ცხად ჭეშმარიტებაზე, აქსიომატურ დებულებებზე დაყრდნობით“.³ და „თეორია უბრალოდ რეფლექსიაა, საქმის არსი ცოდნის ფაქტია“.⁴ ი.კანტი მეცნიერების, როგორც ჭეშმარიტი მსჯელობის ერთობლიობის შესაძლებლობის დასაბუთებისას ამოდის მეცნიერების არსებობის ფაქტიდან. ამიტომ ფილოსოფიის საქმეა ამ ფაქტის შესაძლებლობის

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 79.

2 იქვე, გვ. 91.

3 იქვე, გვ. 100.

4 იქვე, გვ. 99.

ახსნა. ეს შეიძლება მივიჩნიოთ ცოდნის შესაძლებლობის დასაბუთების გენეტიკურ მეთოდად.

კანტთან მთავარია ცოდნის მოპოვებაში სუბიექტის აქტივობის ჩვენება, შემცნების საგნის კონსტრუირება არ არის საკმარისი. კანტთან შემეცნება იქცა ჩემი გონების უნარის თვითშემეცნებად, უფრო სწორედ ჩემი გონების მიერ საგნის შექმნის პროცესის თვითშემეცნებად.

ნუცუბიძე მიიჩნევს, რომ ბოლცანო განსხვავებულ გზას ირჩევს. ბოლცანოს აზრით, ცოდნა არსებობს, რადგან არის ცოდნის შესაძლებლობა, „ჭეშმარიტება თავისთავად“-ის არსებობის სახით.

ბოლცანო ამოდის არა ცოდნის არსებობის ფაქტიდან, არამედ ცდილობს აჩვენოს ცოდნის არსებობის (თუ შესაძლებლობის) აუცილებლობა. „ამ შემთხვევაში ცოდნა ფაქტი კი არ არის, არამედ დასაბუთებელი და დასადგენია“.¹ მაგრამ რა არის დასადგენი: ცოდნის ფაქტი თუ ცოდნის არსებობის შესაძლებლობა? ეს გულისხმობდა სკეპტიციზმის და აგნოსტიციზმის წინააღმდეგ ბრძოლას. შემეცნების ცოცხალი პროცესის სიცხადის მიუხედავად, აუცილებელად არის მიჩნეული ჭეშმარიტების თავისთავად წინასწარი დასაბუთება. ბოლცანო არ თვლის ჭეშმარიტებას მოცემულად, არამედ თვითონ ცდილობს მის დასაბუთებას. „მეცნიერებათა მოძღვრებისათვის შემეცნების საკითხი ასე წარმოსდგება: როგორ შევიმეცნებთ ჭეშმარიტებას, ანუ როგორ გვეძლევა ჭეშმარიტება“.² ეს ორი განსხვავებული პოზიციაა. ერთის მიხედვით მთავარია სუბიექტის აქტივობა, მეორესათვის კი ჭეშმარიტება თვითმოგვეცემა, როგორც გახსნილობა.

„ბოლცანო არ ცნობს ე.წ. ადეკვატურობის თეორიას. შეუძლებელია ჭეშმარიტება განვსაზღვროთ როგორც ჩვენი წარმოდგენის თანხმობა იმ საგნებთან, რომელთაც ისინი შეეხებიან“.³ მაშინ რას ნიშნავს ჭეშმარიტება როგორც მიმართება? ჭეშმარიტების კორესპოდენციის თეორია მიიჩნევს, რომ ჭეშმარიტება არის აზრისა და საგნის შესაბამისობა. ჭეშმარიტება არის ცოდნის თვისება. ეხლა მიჩნეულია, რომ ჭეშმარიტება აღარ არის შემეცნების აქტი, არც შემეცნების და საგნის შედარების აქტი. XX საუკუნის ფილოსოფია შეეცადა დაეძლია ჭეშმარიტების კორესპოდენციის თეორია. ამის განხორციელებას იგი შეეცადა ჭეშმარიტების ონტოლოგიის პრობლემად წარმოდგინით. ჭეშმარიტება იქცა პროცესად. ერთი მხრივ, ჭეშმარიტება არის გნოსეოლოგიური პროცესი, როგორც ცოდნის უსასრულო მიახლოება ჭეშმარიტებასთან, რეალობასთან. ამ პოზიციის დამცველია კ.პოპერი. ამაში მდგომარეობს პოპერის აგნოსტიციზმი.

მეორე მხრივ, ჭეშმარიტება გაიგება როგორც პროცესი. მაგრამ ეს არის ონტოლოგიური პროცესი. ეს არის ყოფიერების თვითჩენის, დაფარულობიდან გამოსვლის უსასრულო და უწყვეტი პროცესი. საგანი ჭეშმარიტია, ანუ არა მარტო ჩემი აზრი ემთხვევა საგანს, არამედ საგანი თავის თავს ავლენს ჭეშმარიტი სახით. საგნის ეს თვითგამოვლენა შესაძლებელს ხდის შემეცნებას, ცოდნას და ჭეშმარიტება არის საგნის ჩვენება, გახსნა საკუთარ თავში.

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 100.

2 იქვე, გვ. 101.

3 იქვე.

რა არსებობს – ონტოლოგიის პრობლემა, რა არის ნამდვილად, ჭეშმარიტად არსებული – მეტაფიზიკის პრობლემა, რა ვიცი ჭეშმარიტად – გნოსეოლოგიის პრობლემა. შემეცნების მიზანია ჭეშმარიტება, მაგრამ ჭეშმარიტება არის ჩემი აზრის ნიშანი, თუ რეალობის რაგვარობა?

მეცნიერება წარმოსდგება როგორც ჭეშმარიტებათა სამყარო და მათ შორის ურთიერთკავშირი. ეს არის მეცნიერებათა ერთიანობის საფუძველი. ნუცუბიძე ამ შემთხვევაში ცდილობს შემეცნების შესაძლებლობის დაფუძნებას ჭეშმარიტების ფენომენზე. იგი, ბოლცანოს თვალსაზრისზე დაყრდნობით, თვლის, რომ შემეცნების თეორიის ნამდვილი დაფუძნება სხვაგვარი უნდა იყოს. „ჭეშმარიტება როგორც საგანი, განსხვავდება ჭეშმარიტი საგნისაგან“,¹ იგი ახორციელებს დიფერენცს, რომელიც ძალიან მოგვაგონებს მ. ჰაიდეგერის ონტოლოგიურ დიფერენცს. კვლევის საგანია ჭეშმარიტება, რომელიც არსებობს ცოდნის სახით. შემეცნების შესაძლებლობის დაფუძნება ნიშნავს ჭეშმარიტი ცოდნის შესაძლებლობის დასაბუთებას. ამას ცდილობდა ბოლცანო. ან ჭეშმარიტება უნდა ვაღიაროთ როგორც ფაქტი და მაშინ შემეცნების თეორიის მიზანია იმის გარკვევა, თუ როგორ ახდენს ადამიანი ჭეშმარიტი ცოდნის მოპოვებას. ხოლო ჭეშმარიტი ცოდნის არსებობის დასაბუთება ნიშნავს საერთოდ შემეცნების თეორიის დასაბუთებას. ეს არის შემეცნების შესაძლებლობის ონტოლოგიური დაფუძნება. ეს პოზიცია უფრო კრიტიკული და უფრო თეორიულია ვიდრე პოზიცია, რომელიც ამოდის ჭეშმარიტი ცოდნის არსებობის ფაქტიდან. ამას ახორციელებს კანტი და აქ კანტს არ ეყო კრიტიკულობა.

იმის დადგენა თუ რას ნიშნავს ჭეშმარიტება როგორც საგანი და რა არის ჭეშმარიტება როგორც არსებული? არის ჭეშმარიტების ონტოლოგია. საერთოდ არსებულეებით, უპირველესად, დაკავებულია კერძო მეცნიერებები. ჭეშმარიტება კი არის სხვა სახის არსებული. ჭეშმარიტების ონტოლოგიამ უნდა დაადგინოს როგორ არის ჭეშმარიტება როგორც არსებული, სხვა არსებულეებისაგან განსხვავებით. ამ განსხვავების ნათელსაყოფად შ. ნუცუბიძეს მოჰყავს ასეთი მაგალითი – „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია“ ამ დებულებაში მყარდება კავშირი სინამდვილის ნაწილებს შორის. მაგრამ „გამოთქმულ სინამდვილეს თან ახლავს სინამდვილის გამოთქმა“.² ერთ შემთხვევაში მოცემულია სინამდვილის ნაწილებს შორის მიმართება, ხოლო მეორე შემთხვევაში კი ჭეშმარიტება. გამოთქმული სინამდვილის გვერდით არსებობს სინამდვილის გამოთქმის წესი – რაც არის ჭეშმარიტება. ეს ნიშნავს, რომ „თვით ჭეშმარიტება იქცევა კვლევა-ძიების საგნად“.³ ნუცუბიძე ითვალისწინებს უკვე კანტის მიერ დადგენილ პოსტულატს: „არსებობა არ შედის ცნებაში“ და ასკვნის „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია“ – ამ დებულების ჭეშმარიტება არაფერს არ მატებს ლითონს და ელექტრობას. ამ დებულების შინაარსის „ჭეშმარიტებად“ დახასიათება არაფერს არ ცვლის ამავე შინაარსის ელემენტთა მიმართებაში“.⁴ მაგრამ მსჯელობის თავისებურება იმაშია, რომ „მსჯე-

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 197.

2 იქვე, გვ. 197.

3 იქვე, გვ. 198.

4 იქვე.

ლობა „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია – „ჭეშმარიტებაა. მეტია ვიდრე ამ მსჯელობის პირველი ნახევარი“.¹ მსჯელობა შეიცავს სინამდვილის ნაწილთა შორის მიმართებას და, მეორე მხრივ, ჭეშმარიტებას.

შ. ნუცუბიძე ხაზს უსვამს დებულების მნიშვნელობის გამიჯვნას გამოთქმის აქტისაგან. ამ გზით მივდივართ „დებულებასთან თავისთავად“. „გამოუთქმელი დებულება არის „დებულება თავისთავად“² ნუცუბიძე ბოლცანოზე დაყრდნობით განასხვავებს „გამოთქმის შინაარსის ეს დამოუკიდებლობა გამოთქმის ფორმისაგან საშუალებას იძლევა გავარჩიოთ დებულების მნიშვნელობა გამოთქმის აქტისაგან“.³ საინტერესოა, რომ გ.ფრეგე ლაპარაკობს გამოთქმის მნიშვნელობასა და გამოთქმის საზრისზე. შემდეგ უმატებს, რომ „მოცემულ „გამოთქმულ დებულებაში“ ჩვენ მოცემული გვაქვს მისი მნიშვნელობა, საზრისი“.⁴ თუმცა გაურკვეველია იგულისხმება თუ არა აქ გ.ფრეგეს პოზიცია. შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ „ჯერჯერობით მეცნიერებათმოდკვრების მთელი ამოცანა დაიყვანება გამოთქმის აქტსა და შინაარსს შორის ასეთი განსხვავების დადგენამდე“.⁵ აქ მიღებულია დებულების ორი სახე: გამოთქმული დებულება და გამოუთქმელი დებულება. ამ დებულების კიდევ ერთი ნიშანია მისი შესაძლო გამოუთქმელობა. „დებულება თავისთავად“ აბსოლუტურად გამოუთქმელი, აბსოლუტურად თავისთავადი როდი რჩება მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი არ არის ადამიანის გამოთქმის საგანი.⁶ საინტერესოა, რომ მათ არ აქვთ გათვალისწინებული გ.ფრეგეს მიერ დანყებული ე.წ. „უსაზრისო წინადადებები“. დებულების გამოუთქმელობა ხომ არ ნიშნავს, კანტის ნივთს თავისთავადის დაშვებას, რაზეც ჭეშმარიტი ან მცდარი დებულების გამოთქმა შეუძლებელია. გამოთქმა თავისთავად არის გამოთქმის შინაარსი, რომელიც განსხვავებულია გამოთქმის აქტისაგან, მაგრამ როგორია გამოთქმის ამ იდეალური შინაარსის სტრუქტურა. ფრეგემ გამოთქმის შინაარსი გაყო ორად: გამოთქმის მნიშვნელობად და გამოთქმის საზრისად.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის ობიექტური რეალობა, ხოლო „ჭეშმარიტება ჩემთვის“ არის შემეცნებული რეალობა. მეცნიერული ჭეშმარიტება არის ორი ჭეშმარიტების თანხვედრა. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის არა საერთოდ ყოფიერება, არამედ ყოფიერების რაობა.

შ. ნუცუბიძე მიზნად ისახავს ალეთოლოგიის დაფუძნებას. ალეთოლოგია არის ფილოსოფიური შემეცნება მეცნიერებასთან მიმართებაში. „მეცნიერების თეორიას ისევე ესაჭიროება თავისი საგანი, როგორც თვით მეცნიერებას. ეს საგანი უკვე გამოირკვა ჭეშმარიტების სახით“.⁷ შემეცნების შემეცნება არის ჭეშმარიტების თეორია და აქედან იწყება ფილოსოფია. ჭეშმარიტების თეორია პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა იყო. შ. ნუცუბიძე სამართლიანად მიიჩნევს მეცნიერების და-

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 198.

2 იქვე, გვ. 70.

3 იქვე.

4 იქვე.

5 იქვე, გვ. 71.

6 იქვე.

7 იქვე, გვ. 201.

ფუნდების კანტისეულ გზას: „ჭეშმარიტება როგორც ფილოსოფიური ძიების მასალა, მოცემულია მეცნიერებებში, სხვა გზა მის მისაღებად არც არსებობს, რადგან მეცნიერება და არსებულის მეცნიერება ერთიდაიგივეა, ჭეშმარიტებაც არსებულის არსებობის დახასიათებაა“.¹ ფილოსოფია სწორედ მოცემული ჭეშმარიტების ბუნებას არჩევს“.² ფილოსოფია საზოგადოდ პირველი არ „ქმნის“ ჭეშმარიტებას, ის იღებს მათ, როგორც ასეთს, მეცნიერებისაგან“.³ მაგრამ ალეთოლოგიის დამოკიდებულება მეცნიერებისაგან მიღებული ჭეშმარიტების მიმართ განსხვავებულია. მისი აზრით უნდა განვასხვავოთ „დამოკიდებულება **ჭეშმარიტ საგანს და ჭეშმარიტება-საგანს შორის**, ეს ალეთოლოგიის მთელ შინაარსს შეადგენს“.⁴ ალეთოლოგია თავის საგანს იღებს მეცნიერებისაგან. ეს არის მეცნიერული ჭეშმარიტება. ამ მეცნიერული ჭეშმარიტების შესაძლებლობის ახსნა არის ალეთოლოგიის ამოცანა. ოღონდ კანტის მიდგომისაგან განსხვავებით, მას სურს არა ჭეშმარიტების მოპოვების გნოსეოლოგიური პროცესის აღწერა, არამედ მეცნიერული ჭეშმარიტების ონტოლოგიური საფუძვლის ჩვენება. ამ პოზიციის თანახმად მეცნიერული ჭეშმარიტების არსებობის საფუძველია ჭეშმარიტება თავისთავად. ჭეშმარიტება თავისთავად არ არის მხოლოდ *sosein*, ამგვარად ყოფიერი, არამედ არის *mehr als sein*, ანუ მასში განხორციელებულია ჭეშმარიტება. ეს არის არსებული, რომელშიც განხორციელებულია წესრიგი, კანონზომიერება, გონიერება. შ. ნუცუბიძე წერს: „გარკვეულობა არსებობაზე მეტის მაჩვენებელია და ასე რომ არ იყოს, შემეცნება სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა“.⁵ ამრიგად, ალეთოლოგიის მთავარი ამოცანა ხდება: ჭეშმარიტება თავისთავადის ხასიათის და ბუნების დადგენა და მისი მიმართება მეცნიერულ ჭეშმარიტებასთან, როგორც ჩვენ ჭეშმარიტებასთან. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ „ჩვენი დებულება საკმაოდ გარკვეულია, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ სინამდვილე მისი დამოკიდებულებებით უკვე არსებობს, როგორც სისტემა, ანუ ჭეშმარიტება, რომელშიც შედის, როგორც გარკვეულობის ერთ-ერთი მომენტი, არსებობაც“.⁶ აქ უნდა დაზუსტებული იყოს თუ რა სახით არის არსებობა გარკვეულობის ერთ-ერთი მომენტი, რადგან კანტის შემდეგ ცნობილია, რომ არსებობა არ არის რეალური პრედიკატი.

შ. ნუცუბიძის პოზიციის გასარკვევად კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტია შემდეგი: „**ჩვენთვის არ არსებობს სინამდვილე, რომელიც არაა ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება, რომელიც არაა ნამდვილი**“.⁷ შეიძლება ის მივიჩნიოთ ჰეგელის პოზიციის გაგრძელებად, ჰეგელის ცნობილი დებულება“ რაც ნამდვილია გონიერია და რაც გონიერია ნამდვილია.“ ყველაფერი რაც არის, განხორციელებულია როგორც აზრი, მისი არსებობის ასპექტით არის ჭეშმარიტად არსებული. ნუცუბიძე

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1, გვ. 201.

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 203.

4 იქვე, გვ. 204.

5 იქვე, გვ. 207.

6 იქვე.

7 იქვე.

ჰეგელის პოზიციას ამატებს ერთ ნიუანსს, ემპირიული სინამდვილის უკან არსებული აზრი არ არის მხოლოდ აზრი, არამედ ეს არის ქემპარიტი აზრი. ამაშია მისი გონიერება. „ამდენად ჩვენი თვალსაზრისი რეალისტურია, რამდენადაც არსებული ქემპარიტებაა და ქემპარიტება არსებული“.¹ ეს არის ალეთოლოგიური რეალიზმი, ანუ ნამდვილი არსებული, ტრანსცენდენტურად არსებული არის ქემპარიტება, რასაც ფილოსოფიური გონება დაინახავს ემპირიული რეალობის მიღმა. ალეთოლოგიური რეალიზმი განსხვავდება ჩვეულებრივი, დოგმატური რეალიზმისაგან, რადგან **ჩვენ ვამტკიცებთ არა არსებობას ზოგადად, მის ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არამედ ქემპარიტების არსებობას, ე.ი. ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქემპარიტად, არამედ ქემპარიტებად არსებობას.** ამიტომ ჩვენი რეალიზმი ალეთოლოგიური რეალიზმია. ნამდვილი არსებული არსებობს ქემპარიტების სახით და სწორედ ამ არსებულის კვლევით არის დაკავებული ალეთოლოგია. ამიტომ ალეთოლოგია არის ონტოლოგია (ფენომენოლოგია არის ონტოლოგია).

მეცნიერებების გვერდით, რომლებიც იკვლევენ არსებულს, ფილოსოფია დაკავებულია ქემპარიტების როგორც განსაკუთრებული არსებულის კვლევით. „სპეციალურ მეცნიერებებში მისანვდომ რეალობას ზედ აკრავს, როგორც მისი ალეთოლოგიური ასახება – ქემპარიტება და ესაა სწორედ საძიებო საგანი, რომელიც ჩვენ უნდა დავიპყროთ ფილოსოფიისათვის“.² ამით შ. ნუცუბიძე ცდილობს ფილოსოფიის აუცილებლობის დაფუძნებას მეცნიერებების გვერდით. ამავე დროს ეს „არსებული ქემპარიტება არის შემეცნების პირობა“.³ იგი გამოდის შემეცნების ონტოლოგიურ პირობად. შ. ნუცუბიძე ლაპარაკობს შემეცნების განხორციელების შესაძლებლობის სამ პირობაზე. ესენია: 1.შემეცნებას შესაცნობი აუცილებლად წინ უნდა უსწრებდეს. 2. შესაცნობი აუცილებლად გარკვეულობას უნდა წარმოადგენდეს. შემეცნება გარკვეულის შემეცნებას წარმოადგენს. 3.შემეცნება და შესაცნობი დაგვარი უნდა იყოს“.⁴ კანტთან შემეცნებას წინ უსწრებს შემეცნების საგნის შექმნა, ანუ ონტიურ შემეცნებას წინ უსწრებს ონტოლოგიური შემეცნება, რომელიც ქმნის შემეცნების საგანს და უზრუნველყოფს მის წინსწრებას. რაც შეეხება მეორე პირობას – შესაცნობი უნდა იყოს გარკვეულობის, რაობის მქონე. მე უნდა ვიცოდე, რომ ვიმეცნებ მაგიდას და არა სკამს. ეს არის ე,წ, „მონესრიგებული ცდა“ – როგორც გარკვეულობა. რატომ ხდება, რომ ეს მონესრიგებული ცდა ასემიზანშენონილად მონესრიგებულია. როგორ ახერებს, რომ გონება არ ახდენს ჩვენი გრძნობათა მონაცემების აღრევას. რაც შეეხება შემეცნების მესამე პირობას – იგი ემყარება კლასიკური ფილოსოფიის საფუძვლის ყოფიერების ფუნდამენტური გონივრულობის დებულებას. ამიტომ მისთვის ფილოსოფია არის ონტოლოგია. მაშინ როდესაც ჰაიდეგერი უკვე ლაპარაკობს ონტოქრონიაზე.

შემეცნების საგანი არის არა ემპირიული საგანი, არამედ შემეცნებას შესაძლებელს ხდის ქემპარიტების რეალური არსებობა, სინამდვილის ქემპარიტებად

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 207.

2 იქვე.

3 იქვე.

4 იქვე.

არსებობა. ამ დებულების განსამტკიცებლად მოვიყვანთ შემდეგ ციტატას: „ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც სინამდვილის დამოკიდებულებათა სისტემა იქცევა ჩვენთვის სისტემად, ანუ ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“.¹ ამრიგად იმისათვის, რომ იარსებოს ჭეშმარიტებამ, როგორც მეცნიერების ერთიანმა სისტემამ, თვითონ მისი საგანი უნდა იყოს სისტემური და გონივრული და ეს სისტემური და გონივრული სინამდვილე წარმოსდგება ჭეშმარიტება თავისთავადის სახით. სწორედ ეს ხდის შესაძლებელს ადამიანის შემეცნებამ მოიპოვოს ეს ჭეშმარიტება, რომელიც დებულებაში გამოთქმული, მეცნიერების სახით ჩამოყალიბებული იქცევა ჩემთვის ჭეშმარიტებად.

ნუცუბიძე წერს: „ჭეშმარიტება თავისთავად კორელატურია ჭეშმარიტებისათვის ჩვენთვის, დამატება „თავისთავად“ არაა სპეციფიკურ-ონტოლოგიური ცნება, თუმცა ონტოლოგიასთან კავშირი აქვს. ჭეშმარიტების დამოუკიდებლობა იმაშია, რომ იგი გამოხატავს საგნის ანუ მოვლენის გარკვეულობას“.² ხოლო „ჭეშმარიტება ჩვენთვის არის გამოთქმული მსჯელობა“.³

ჭეშმარიტება თავისთავად არ არის ემპირიული რეალობა, არამედ რეალობის განსხვავებული სახე, რომელიც არსებობს როგორც მეტი, რომელიც დაინახება ემპირიის დაკვირვებისას. ჭეშმარიტება ჩვენთვის დგინდება სწორედ ამ ჭეშმარიტება თავისთავად-თან მიმართებაში და არა უბრალოდ ემპირიულ რეალობასთან მიმართებაში. ჭეშმარიტება თავისთავად-ის სამყარო არის ემპირიული რეალობის გვერდით არსებული სამყარო, რომელიც მისანვდომია გონებისათვის. ნუცუბიძე აზუსტებს, რომ რეალობა არსებული უბრალოდ კი არ არსებობს, არამედ არსებობს „მონესრიგებული ცდის“ და ჭეშმარიტება თავისთავად-ის სახით, როგორც ამ მონესრიგებული ცდის მიღმა არსებული, მაგრამ არა აზრის, არა არსის, არამედ როგორც ჭეშმარიტების სამყარო. ამ სამყაროში იხსნება სამყაროს გონივრულობა, მისი ელემენტების კანონზომიერი კავშირები და ხასიათი. ეს „ჭეშმარიტება თავისთავად“-ის სამყარო ონტოლოგიურად და დროის მიხედვით წინ უსწრებს შემეცნებას.

ალეთოლოგია წარმოსდგება შემეცნების ფენომენის შემეცნებად, მას აინტერესებს რა პირობებია აუცილებელი შემეცნების განხორციელებისათვის. ოღონდ შემეცნების შესაძლებლობის დასაბუთება ნიშნავს ჭეშმარიტების არსებობის შესაძლებლობის დასაბუთებას. ნუცუბიძე, კანტის მსგავსად, ამოდის მეცნიერული ჭეშმარიტების არსებობის ფაქტიდან და ცდილობს ახსნას ცოდნის, ჭეშმარიტების შესაძლებლობა. მაგრამ მას ეს არ მიაჩნია საკმარისად და მიიჩნევს, რომ აუცილებელია მეცნიერული ცოდნის ლოგიკური, თეორიული დასაბუთება. რადგან კანტის მიერ მეცნიერული ცოდნის ფაქტის მიღება მიაჩნია დოგმატურ პოზიციად. ადამიანს იმიტომ შეუძლია შემეცნება, რომ არსებობს ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც არსებობის განსაკუთრებული წესი, რომელიც შესაძლებელს ხდის ჭეშმარიტებას ჩვენთვის. მაგრამ შ. ნუცუბიძის პრობლემას წარმოადგენს იმის ნათელყოფა თუ

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 230.

2 იქვე, გვ. 260.

3 იქვე, გვ. 262.

როგორ ხდის ჭემმარიტება თავისთავად შესაძლებელს ჭემმარიტებას ჩვენთვის. აქ უნდა მოვიყვანოთ მ.ჰაიდეგერის პოზიცია. მისთვის ალეთეა არის არსებულის ყოფიერების წესი. ალეთეა, როგორც პროცესი, შესაძლებელს ხდის არსებულის, საგნის გამოსვლას თავისი დაფარულობიდან და არსებულის ჩვენებას თავისთავაში. ჭემმარიტება, როგორც რეალობა, თავისთავად უნდა არსებობდეს, რომ ჩვენმა გონებამ შეძლოს ამ ჭემმარიტება-რეალობის შემეცნება. ეს ნიშნავს, რომ ჩვენი გონება კი არ ქმნის ჭემმარიტებას და თავს კი არ ახვევს რეალობას ამ ჭემმარიტებას, ანუ გონება კი არ ქმნის რეალობა-მოვლენას, როგორც კანტი თვლიდა, არამედ რეალობა, სინამდვილის ელემენტებს შორის არსებობს გონივრული, ლოგიკური, კანონზომიერი კავშირი, რაც არის ჭემმარიტება თავისთავად. სწორედ რეალობის გონივრულობა არის შემეცნების საფუძველი. ეს ყოფიერების ფუნდამენტური გონივრულობის დებულების გამოხატულებაა. მეცნიერული ჭემმარიტება სწორედ იმის დასტურია, რომ ადამიანის გონებას შეუძლია რეალობის გონიერების დანახვა, რადგან ორივე საწყისი გონივრულია. ეს უნდა იყოს საფუძველი. რეალობის ეს გონივრულობა, რაც ვლინდება გონივრულ, კანონზომიერ მიმართებებში სინამდვილის ელემენტებს შორის. ესაა სწორედ ჭემმარიტება თავისთავად და არა კანტის გონებას შეაქვს შეგრძნებათა ქაოსში გონიერება, აძლევს რა მას გარკვეულობას და აქცევს საგნად. „საგანსა და მის შემეცნებას შორის არსებობს საერთო ელემენტი, რომლის მეშვეობითაც ხორციელდება მოცემულობა. ეს არის საგნის გარკვეულობა, სხვაგვარად არ ყოფნა“.¹ ეს საერთო არის ჭემმარიტება თავისთავად. ცხადია, რომ ნუცუბიძე ემყარება ყოფიერების ფუნდამენტური გონივრულობის დებულებას, რაც გამოიხატება არსებულის გარკვეულობაში. შემეცნებისათვის მისანვდომია მხოლოდ ის, რაც გარკვეულია, რადგან გარკვეულობა გონიერების გამოხატულებაა. მეორე მხრივ, ეს გარკვეულობა გულისხმობს არსებულთა შორის კანონზომიერების არსებობას. აქ შ. ნუცუბიძე ბერძნულ მსოფლმხედველობას ეფუძნება, რომელიც უსასრულობას, გაურკვეველობას ქაოსად მიიჩნევდა.

ჰაიდეგერისათვის არსებული არ არის აუცილებლად გონივრული, არსებული უბრალოდ ვლინდება, ეს არის მისი არსებობის წესი და სწორედ ეს არის მისი შემეცნების საფუძველი. ამიტომ ეს არის ონტო-ლოგიის უარყოფა. რეალობა არ არის რაციონალური. ეს არაა ონტოლოგიური რაციონალიზმი, რომელიც განსხვავდება გონების შემეცნების ძირითად იარაღად აღიარებისაგან, რასაც ეფუძნება გნოსეოლოგიური რაციონალიზმი. ჰაიდეგერი აღიარებს ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური რაციონალიზმის სხვა სახეს, რომელიც განსხვავებულია ტრადიციული რაციონალიზმისაგან და ონტოლოგიისაგან. თუმცა ჰაიდეგერიც და ნუცუბიძეს ეთანხმებიან ამ დებულებას: „საგანი არ შეიძლება შემეცნების გარეთ იყოს, მაშინ შესაძლებელი არაფერი იქნებოდა, რადგან მასზე აზრიც არ გაჩნდებოდა – ეს საყოველთაო აზრია“.² კ. პოპერის აზრით, ჭემმარიტება არის გნოსეოლოგიური პროცესი. შ. ნუცუბიძე მიიჩნევს, რომ ჭემმარიტება არის რეალობის მდგომარეობა,

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 321.

2 იქვე.

რაც გულისხმობს გარკვეულობას. ჭეშმარიტება თავითავად არსებობს რეალურად, ოღონდ ეს არ არის ემპირიული რეალობა, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმი. როგორც ვხედავთ აქ ხდება ჭეშმარიტების ონტოლოგიზაცია. ჭეშმარიტება არის არა აზრის ნიშანი, ჭეშმარიტება არის არა ცოდნისა და საგნის შესაბამისობის დადგენა, არამედ ყოფიერების რაობის, რაც არის ჭეშმარიტება თავისთავად და ჩემთვის ჭეშმარიტების დამთხვევა. ამ ორი ჭეშმარიტების დამთხვევა არის ცოდნა. ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც სინამდვილის დამოკიდებულებათა სისტემა იქცევა ჩვენთვის სისტემად, ანუ ჭეშმარიტებად ჩვენთვის. „ყველაზე უზოგადესი ცნება – არსი, ამავე დროს, ყველაზე კონკრეტულია, რადგან მას შეუძლია იყოს მხოლოდ გარკვეული სახით ყოფნა“.¹ არსებული, როგორც ასეთი, მართლაც ზოგადობაა, მაგრამ მასზე უფრო უზოგადესია ყოფიერება, რაც რაიმეს ხდის არსებულად.

მეცნიერება დაკავებულია არსებულის თვისებების დადგენით. ხოლო არსებობა მისთვის ლითონის არსებობაა მხოლოდ და არა ლითონში განსახიერებული არსებობა. ამიტომ მეცნიერება არ არის დაინტერესებული ონტოლოგიით, მაგრამ ყოველი მეცნიერება ბრმაა ასეთი ონტოლოგიის გარეშე. აქედან გამომდინარეობს შემეცნების ორი სახეობა. ერთი იკვლევს არსებულის რაობას, გარკვეულობას, ხოლო მეორე – არსებულში განსახიერებულ ყოფიერებას. აქედან გამომდინარეობს არსებობის შემეცნების ამ ორი სახეობის შემსწავლელი ორი განსხვავებული რეფლექსური მეცნიერება: ერთი იკვლევს თუ როგორ შევიმეცნებ მე საგნის რაობას და მეორე, როგორ შევიმეცნებ მე არსებულის ყოფიერებას. ეს არის მეცნიერების და ონტოლოგიის განსხვავების საფუძველი.

ლიტერატურა:

1. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ. 1.
2. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ. 2.

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, თბ., 1973, ტ. 1 გვ. 260.

VALERIAN RAMISHVILI

Truth as an ontological problem

Summary

For philosophy main problem was justification of science as a system of truth knowledge, in the beginning of XX century. S. Nutsubidze gave original way to explanation of science. Sh. Nuzubidze thought, that basis of science is an objective existence of the Truth. He distinguished between Truth in itself (reality), Truth for me (episteme) and my Truth” (doxa). Truth in itself is ontological reality. The Truth is “more than things“. The “more than things” means “distinctness” of the reality. Reality is not a chaos of phenomenon, nor the chaos of perception, but a distinctness of reality. Therefore reality is world of the objects. These worlds appear as a “regulated experience” and this is Truth in itself, therefore reality is a rational (reasonable) and whole world. Scientific knowledge is possible, because truth exists as a Truth in itself, as reality.

Truth is a gnoseological endless process, for K. Popper but for S. Nuzubidze Truth is state of reality, but he means not an empirical reality but the aletheological one. We see by S. nuzubidze ontologisation of Truth. Truth is not an attribute of the thought, Truth is not a fixing of correspondence between knowledge and thing, but a state of reality as a Truth in itself. Scientific knowledge is correspondence of the Truth in itself, as a reality and truth for me. Truth in itself as a system of interrelation of reality became system for me i.e. truth for me.

BASIL LOURIÉ

Possible Areopagitic Roots of Nutsubidze's Philosophical Inspiration

Introduction

Shalva Nutsubidze's interest toward Dionysius the Areopagite looks quite natural only *a posteriori*, that is, only to those who are aware of his hypothesis identifying Peter the Iberian as the author of the *Corpus Areopagiticum*. His hypothesis was first published in 1942.¹ Obviously, to be able to put forward any idea about the authorship of the *Corpus*, Nutsubidze needed to have a long-time and deep acquaintance with the contents of the Areopagitic works. However, his former philosophical works seem to demonstrate something contrary: Nutsubidze did never refer to Dionysius in his *alethologia*. At the first glance, Nutsubidze's own philosophical concept has nothing to do with the Areopagite. However, is this impression true?

Of course, a supposition that Nutsubidze got interested in the Areopagite without any purely philosophical reason and simply out of his large interest in the Georgian culture would seem rather problematic psychologically. We know that even Nutsubidze's scholarly interest in Rustaveli was ultimately philosophical one.² Thus, the lack of the references to the Areopagite in Nutsubidze's pre-1942 works is puzzling.

In his alethological works,³ Nutsubidze quotes intensively different philosophers, especial-

-
- 1 Ш. Нутубидзе, *Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита* [Sh. Nutsubidze, *The Mystery of Pseudo-Dionysius the Areopagite*] (Tbilisi: Publishing House of the Georgian Academy of Sciences, 1942). Now translated into English by Levan Gigineishvili: Sh. Nutsubidze, *The mystery of Pseudo-Dionysius. (Short version)*, Tbilisi: Tbilisi State University, 2013. Cf. my own appreciation of this identification in B. Lourié, "Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann—van Esbroeck's Thesis Revisited," *Scrinium* 6 (2010) 143–212.
 - 2 Cf. M. Makharadze, "Philosophical Ideas of the *Corpus Areopagiticum* in *The Knight in the Panther's Skin*," in T. Nutsubidze, C. B. Horn, B. Lourié, with Collaboration by A. Ostrovsky (eds.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888–1969)*; Texts and Studies in Eastern Christianity, 2; Leiden–Boston: Brill, 2014 [thereafter: *Memorial Nutsubidze*], 314–326, with further bibliography.
 - 3 First of all, in the two monographs published in German: Sch. Nutsubidze, *Wahrheit und Erkenntnisstruktur. Erste Einleitung in den aletheologischen Realismus*, Berlin–Leipzig: W. de Gruyter, 1926,

ly Bolzano and such classics as Descartes and Kant as well as his own German contemporaries, but avoids mentioning the two philosophers to whom his ideas about the “Truth *per se*” were especially close, Dionysius the Areopagite and Leibniz. Indeed, Nutsbidze refers to Leibniz from time to time but he certainly did not consider him as a predecessor of his own distinction between the “being” (*sein*), “thus-being” (*so-sein*), and “more-than-being” (*mehr als sein*). However, here we do know the reason. Of course, the formal structure of these distinctions between the empirical “being” and the potential “more-than-being” actualising itself as “thus-being” sounds Leibnizian for the modern historian of philosophy. However, the most relevant Leibnizian papers on this topic were first published in 1903¹ and first recognized as such even later, by the father of the modern modal logic Clarence Irving Lewis in 1918.² This direction of thought was then immersed into the mathematical logic and remained too far from Nutsbidze as well as the whole continental philosophy of the interwar period. Thus, it is clear that Nutsbidze was still unaware of Leibniz’s philosophy especially in its part most relevant to him. But there were no such problems with the Areopagite: to Nutsbidze, Dionysius’ works were easily available in Greek (in the until-recently standard edition by J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, t. 3, Paris, 1857), even though they were still not in vogue among the philosophers.

Below I will try to trace some Areopagitic roots behind the most crucial concepts of Nutsbidze’s *alethology*. Indeed, if these roots are really roots and not simply parallels, they would imply that Nutsbidze’s deep interest in the Areopagite arose not later than in the late 1910s. However, I cannot exclude an opposite possibility, namely, that Nutsbidze became acquainted – not on the level of the common knowledge but deeply—with the Areopagite’s ideas when his own philosophical system was already matured, that is, not earlier than in about 1920. It is theoretically possible and would perfectly explain why Nutsbidze became so fascinated by the Areopagite. And, finally, the most plausible solution is perhaps a combination of both: Nutsbidze saw his *alethology* in a first outline still without any deep knowledge of Dionysius, but then recognised Dionysius as a source for his own philosophical inspiration. It is to the biographers of Nutsbidze to decide what explanation is right. I would like to offer to them only some food for thought.

Nutsbidze and the Modal World

If we consider the Areopagite as only a philosophical author, putting aside the theological contents of his works, the three philosophical ideas (at the very least) are especially striking: (1) that of the different levels of being and (2) that of the logic of contradiction. These two ideas relate to the domain of ontology but entail the third idea in the domain of epistemology: (3) that of a highest understanding when there is neither assertion nor negation but only some kind of pure contemplation (*theoria*).

and idem, *Philosophie und Weisheit. Spezielle Einleitung in die Aletheiologie*, Berlin–Königsberg: Ost-Europa-Verlag, 1931; for the full bibliography of his relevant publications, s. “Selected Bibliography of Shalva Nutsbidze,” in *Memorial Nutsbidze*, 3-10.

1 L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Paris: Alcan, 1903.

2 C. I. Lewis, *A Survey of Symbolic Logic*, Berkeley: University of California Press, 1918.

In our modern philosophical language, one could reformulate the two first ideas. The different levels of being form ontology structured according to an alethic modal logic,¹ whereas the logic which is based on contradiction is now, since the 1970s, called the paraconsistent logic.² The third, epistemic idea, seems to be as alien to the modern philosophy as it was in Nutsubidze's time, and, probably, Nutsubidze is its only modern supporter among the professional philosophers.

Let us recall some basic Nutsubidze's ideas to be able to compare them with those of the Areopagite.³

Nutsubidze distinguished the "Truth *per se* (WeSmariteba TavisTvis / *die Wahrheit an sich*)" corresponds in some fashion with the "Truth for us (WeSmariteba CvenTvis / *die Wahrheit für uns*)". The "Truth for us" is the truth in an ordinary or, I would say, positivistic sense. The "Truth *per se*" is a specific notion introduced by Nutsubidze. It has sense only in Nutsubidze's specific ontology.

This is the ontology of three levels of being: "being" (*sein*), "thus-being" (*so-sein*), and "more-than-being" (*mehr als sein*). The empirical being (*sein*) is considered as a unique realisation (*so-sein*) of some existential possibility which is chosen because of some "more-than-being" (*mehr als sein*) presenting in any particular being.

All this does sound rather Platonic, indeed, but there is no idea here of pre-existent ideas in the sense of *universalia ante rem*. The Nutsubidzean "more-than-being" is not an idea in a Platonic sense. The Leibnizian ideas on modality would be a much more close parallel. Nevertheless, there are important differences between Leibniz and Nutsubidze, too.

The "more-than-being" is some otherwise unnameable and unspeakable principle presenting in any being and making it "thus-being" (that is, not somewhat "otherwise-being") but not identical with the being itself. The closest Ancient parallel is perhaps "seminal *logoi*" of the Stoics but hardly in its original context. The whole context of Nutsubidze recalls very much the scheme of Dionysius the Areopagite with its divine *logoi* within the created beings.

The "more-than-being" in Nutsubidze's thought behaves similarly to the divine Providence with his *logoi* in patristic authors, especially in Dionysius. In Dionysius, the *logoi* are responsible, in any real situation, for the given actualisation of the theoretically possible scenarios. According to Dionysius, this mechanism works because all the created beings are in some kind of communion with the divine being through the divine *logoi* within the creatures. Unlike Dionysius, Nutsubidze says nothing about the divine nature of this "extra-being", "more-than-being" presented in each creature but, however, insists that such a higher being does exist and is presented within each empirical entity.

The *logoi*, in Dionysius, or the "more-than-being," in Nutsubidze, effectuate their choice among the different possibilities, whose reality is different from both reality of the empirical

1 As I tried to demonstrate in B. Lourié, "Philosophy of Dionysius the Areopagite: Modal Ontology," in: A. Schumann (ed.), *Logic in Orthodox-Christian Thought*, Heusenstamm bei Frankfurt: Ontos-Verlag, 2013, 230-257.

2 There is no detailed study so far, but I tried to trace a sketch of the relevant material in B. Lourié, "The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Approach to Intensional Semantics," in *Memorial Nutsubidze*, 81-129.

3 For a critical summary of Nutsubidze's alethological ideas, I will follow, first of all, Tengiz Iremadze, *Der Aletheologische Realismus. Schalwa Nuzubidze und seine neuen Denkansätze*, Tbilisi: Nekeri, 2008, and Demur Jalaghonia, "Alethology as the First Philosophy," in *Memorial Nutsubidze*, 18-26.

being and reality of the Platonic ideas which exist *ante rem*. The different possibilities for the scenarios of situations are real in some potential sense, without actualisation. Here, the closest parallel would be, probably, Leibniz, but mostly in the works still unknown to Nutsuidze. But otherwise the closest parallel is the Areopagite, I think, where this potential reality is that of the operational space of the divine Providence. The actualisation of this potential reality leads (in the Areopagite but not in Nutsuidze) to the *theosis* (divinisation), its rejection leads to annihilation.

Without any theological speculation, Nutsuidze applies a very similar scheme to the real world. The empirical beings and empirical situations are actualized – become real – because they are led by the “more-than-being” within them. But this “more-than-being” operates within a world of potentiality, where any given ontological entity must be considered as “thus-being,” that is, one of the many possibilities.

These possibilities where the “more-than-being” operates form the world of the “Truth *per se*,” the Nutsuidzean analogue of the Dionysian universe as it is seen by the Providence of God.

Nutsuidze and the Logic of Contradiction

Indeed, in the world of potentialities, there is no ordinary logic. First of all, the law *tertium non datur* is excluded, as it is excluded from the modal logics at all. The “more-than-being” effectuates its choice among the mutually incompatible possibilities, and, among these possibilities, the Law of Excluded Middle does not work. This point would be common to Nutsuidze, Dionysius, and even Leibniz, because this is the very basic notion of the modal logic.

However, Dionysius and Nutsuidze, unlike Leibniz, go further. According to Nutsuidze, in the domain of “Truth *per se*,” there is no contradiction, or it is rather beyond the very principle of contradiction. Not only the Law of Excluded Middle but even the Law of Non-Contradiction does not work. This domain, in Nutsuidze, acquires the propriety of the Dionysian divine realm which is equally beyond the assertion and the negation.

This thesis belongs to neither any kind of modal logic nor any kind of the Platonism (including even the closest one to Dionysius, that of Proclus¹). In the 1970s, the logics which do not avoid the contradiction but are based on it are coined “paraconsistent“. The most of them are based on the contrary oppositions, which, according to the classical Law of Non-Contradiction, contain two statements that could be simultaneously false but not simultaneously true (“All S are P” vs “No S is P” and “Some S are P” vs “Some S are not P”). The most radical kind of the paraconsistent logic called “dialethic” by Graham Priest is, however, based on the contradictory oppositions, that is, the statement that could not, according to the Law of Non-Contradiction, to be simultaneously either true or false („All S are P” vs “Some S are not P” and “No S is P” vs “Some S are P”).²

1 For the relevant difference between Proclus and Dionysius, s. C. Steel, “Beyond the Principle of Contradiction? Proclus’ ‘Parmenides’ and the Origin of the Negative Theology,” in M. Peckavé (ed.), *Die Logik der Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, *Miscellanea mediaevalia* 30; Berlin–New York: W. de Gruyter, 2003, 581-599.

2 As a good introduction to the early history of the paraconsistent logic, one can suggest G. Priest, *R. Routley, J. Norman, and A. I. Arruda, Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*, Munich: *Philosophia Verlag*, 1989; cf. a much shorter but more up-to-dated review, G. Priest, *Beyond the*

The contrary oppositions are not necessarily mutually exclusive. E.g., “He is happy” and “He is sad” are mutually inconsistent but not necessarily mutually exhaustive: it is possible that somebody is neither happy nor sad but it is considered impossible (in any non-paraconsistent logic) that somebody is simultaneously happy and sad. The contradictory oppositions are necessarily mutually exclusive. E.g., “he is sitting” and “he is not sitting”. This is the very kind of opposition on which the dialethic paraconsistent logic is based.

Such oppositions remind quite well the Dionysian teaching about the divine names. Namely, Dionysius insists that the name of every created being or idea or even non-being (μη ὄν) is a divine name, but, in the same time, God *is not* any of them. Thus, any affirmation that “God *is* (something)” must be counterpoised by the symmetric affirmation that “God *is not* (the very same thing)”. Then, Dionysius adds that the truest and highest knowledge of God is “higher than any assertion or negation,” that is, beyond both cataphatic and apophatic theology.

To be able to compare these Dionysian ideas with those of Nutsbidze, we have to recall their relation to the created world. According to Dionysius, the names of created things become the divine names because all these things contains the divine *logoi* as a kind of some – let I call this in a Nutsbidzean way – “more-than-being”. The Dionysian “more-than-being” is a divine reality, that is, God himself. In Nutsbidze, there is no such definitiveness. He has preferred to define his “more-than-being” in an apophatic way, that is, limiting himself to indication that there is something higher than a simple being.

Thus, the logical structure of Nutsbidze’s ontology is similar, in many respects, to that of Dionysius. It is, too, modal and paraconsistent, even dialethic. However, Nutsbidze is always silent about the divine matters. His works looks as a secular recension of Dionysius.

Nutsbidze and the Paraconsistent Epistemology: the *Theoria*

Except the theology, Nutsbidze follows Dionysius even in the epistemology. He answers – and answers in a very Dionysian way – the question about the nature of knowledge of the dialethic reality. Indeed, the logical reasoning in any somewhat traditional sense is inapplicable here, even in the sense of some non-classical logics. Thus, Nutsbidze applies the Dionysian (and patristic) term *theoria* to coin this kind of understanding which he puts higher than any rational knowledge.

Nutsbidze himself considered such an epistemology as illogical – because he was unaware yet of the paraconsistent logic as a special field of the logic as a scholarly discipline. I would call this epistemology logically precise because it is based on the simultaneous mental grasping of both parts of the contradictory opposition. The same was the prerequisite condition for going beyond the assertion and the negation in Dionysius.

Outside theology, this epistemology must be called-for in such fundamental domains as, for instance, semantics of indirect meanings in the logic of natural language and the logic of artistic perception. It could explain such things as artistic apprehension or scholarly intuition...

Limits of Thought, Cambridge: Cambridge UP, 1995. As a special introduction to the paraconsistent logic based on the contradictory oppositions, one can use G. Priest, In Contradiction. A Study of the Transconsistent. Expanded edition, Oxford: Clarendon Press, 2006.

I think that, as a philosopher, Nutsbidze perhaps belongs rather to the present epoch than to his own. The time when similar logical ideas started to be discussed on a large scale, I think, in the 1970s, whereas Nutsbidze died in 1969.

Nutsbidze vs Losev

As a post-scriptum, I am unable to refrain from a comparison between the two most influential and somewhat antagonistic philosophers, who were considered, in some way, as successors of the Areopagite during the Soviet times, Nutsbidze and Aleksej Fëdorovich Losev (1893–1988). Both of them have had their own understanding of the *Corpus Areopagiticum* and even, although occasionally and indirectly, were cooperating in the struggle against the Soviet censorship.¹ However, their vectors of understanding Dionysius seem to me quite opposite. Nutsbidze preserved the paraconsistency of Areopagitic thinking but separated it from the theology. Losev's reading of Dionysius was rather a return to the Proclean framework: without dialethism but, instead, with pre-existent ideas.² If my understanding is right, one can call the Nutsbidzean approach as a secularisation of Dionysius, whereas Losev's one – his “re-paganisation”.

1 Their indirect collaboration resulted in—whereas after the death of Nutsbidze—the publication in Tbilisi of the Russian translation of Proclus, *Elementa theologiae*, prepared by Losev (Прокл, *Первоосновы теологии*. Пер. и комм. А. Ф. Лосева, Tbilisi: Metsniereba, 1972). At that time, a publication of a Russian translation of a Neoplatonic philosopher, especially with the word “theology” in the title, would be unimaginable in the Russian Federation (then a part of the USSR). Both Losev's admiration and criticism toward Nutsbidze's work is explained by himself in his “Aesthetics of Renaissance”: А. Ф. Лосев, *Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения*, Moscow: Mysl', 1998, 18-33.

2 As it became especially clear in Losev's understanding of the (Areopagitic!) topic of the divine names. Cf. Losev's idea of an *eidōs* of a created thing in his “Philosophy of the Name” (1927) with a conclusion that the name of a thing is a magical tool, so that “[t]he nature of a thing is, therefore, magical” («Природа вещи, стало быть, магична»): А. Ф. Лосев, *Бытие. Имя. Космос*, Moscow: Mysl', 1993, 762-763. On a traditional patristic approach in the same historical context of the early 20th century theological quarrels, s. Т. А. Сенина, *Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст* [Т. А. Senina, *The Last Byzantinian. The Religious and Philosophical Thought of the Hieroschematonk Antony (Bulatovich) and Its Byzantine Context*], St Petersburg: Dmitry Bulanin, 2013.

ბასილ ლურიე

შესაძლო ახმოვანების ფასები, ნათესავის ფილოსოფიის შთაბრუნის შესავალი

აღნიშნულ ნაშრომში განხილულია სამი ფუნდამენტური იდეა ნუცუბიდისეული ალეთოლოგიისა: ასე რომ, ჭეშმარიტება, თავისთავად, არის განსაზღვრული სფერო და თეორიის და ცოდნის უმაღლესი სახე. დამტკიცებულია, რომ ყველა ამ იდეას აქვს თავისი ფესვები, რომელიც მომდინარეობს არეოპაგიტის ტრადიციებიდან, არეოპაგიტით განსაზღვრული თეორიული შინაარსის გარეშე, თუმცა ამ იდეას ნუცუბიდე არ იზიარებს. კერძოდ, ეგრეთ ნოდებული sein შეესაბამება ღვთაებრივ logoi-ს ქმნილებებს და $\mu\eta\ \delta\upsilon$ -ს, ჭეშმარიტების სფერო, თავისთავად სცდება ჩვეულებრივი ლოგიკის ფარგლებს და არეოპაგიტის მიხედვით შეესაბამება ღვთაებრივ რეალურობას. უპირველეს ყოვლისა, მტკიცებები, უარყოფები და ნუცუბიდისეული თეორია შეესაბამება უმაღლეს „მისტიკურ თეოლოგიას“ რომელიც არის არეოპაგელში კათაფატიკური და აპოფატიკური თეოლოგიები. ამდენად ნუცუბიდისეული sein-სა და so sein-ს განსაზღვრა არის ონტოლოგიის მოდელისადმი გარკვეული სახის მიდგომა, სადაც მისი ჭეშმარიტების სუპრა-ლოგიკური გაგება ახლა შეიძლება რეფორმულელებული იყოს, როგორც პარაკონსისტენტური ლოგიკა (ლოგიკა, როდესაც თავიდან აცილების ნაცვლად მოდის წინააღმდეგობაში). თუმცა ნუცუბიდის იდეა უმაღლესი ცოდნის, როგორც თეორიის შესახებ, სამწუხაროდ, თანამედროვე ფილოსოფიას ჯერ კიდევ ეუცხოება. ამასთან, ეს შეიძლება იყოს ძალიან ნაყოფიერი მაგ., ხელოვნების გააზრების ლოგიკის კვლევაში ან სამეცნიერო გააზრებაში.

შაღვა ნაწახიძე ახომჯაბისიხის აჯბოხის შახახაბ

როგორც ცნობილია, V საუკუნის 40-იანი წლებიდან დაწყებულ ბრძოლას მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის, მიუხედავად ქალკედონის მე-4 მსოფლიო კრებაზე დიოფიზიტების გამარჯვებისა, სიმძაფრე არც VI საუკუნის პირველ ნახევარში დაუკარგავს. სწორედ ამ დროს გამოჩნდა დიონისე არეოპაგელის (I ს.) სახელით ცნობილი ხუთი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის თხზულება, რომლებიც თავიანთი სწავლების მხარდასაჭერად მონოფიზიტებმა გამოიყენეს. იქიდან გამომდინარე, რომ პირველ საუკუნეში შექმნილ ნიგნთა შესახებ აქამდე თითქმის არავინ არაფერი იცოდა, დიონისე არეოპაგელის ავტორობა დიოფიზიტებმა კერძოდ, ჰიპატოს ეფესელმა 532 წელს კონსტანტინეპოლის ადგილობრივ კრებაზე, მაშინვე ეჭვქვეშ დააყენა.

ეჭვი არეოპაგიტული ნიგნების ავთენტურობისა ლორენცო ვალასა და ერაზმის ეპოქაში განახლდა, ხოლო XIX საუკუნის მიწურულსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში მეცნიერებამ საბოლოოდ დაამტკიცა, რომ ავტორი ნიგნებისა, რომლებიც ქალკედონის კრების შემდეგ (451 წ.) და 536 წლამდე (ამ წლით თარიღდება მათი თარგმნა სირიულ ენაზე სერგიოს რეშაინელის მიერ) შექმნილი, ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შეიქმნებოდა პავლე მოციქულის მოწაფის დიონისე არეოპაგელის მიერ.¹ ამის შემდეგ ბიზანტინისტიკაში არეოპაგიტული ნიგნების ნამდვილი ავტორის დადგენა ერთ ყველაზე აქტუალურ საკითხად იქცა. თავდაპირველად მკვლევარები ფიქრობდნენ, რომ, ადვილად შესაძლებელია, მისი სახელიც დიონისე ყოფილიყო და ზედწოდება არეოპაგელი, ან პირველი საუკუნის მოღვაწე – დიონისე არეოპაგელთან აღრევის შედეგად მექანიკურად მიიღო, ან მოციქულის მოწაფის ავტორიტეტს შეგნებულად ამოეფარა. ასე იქნა წამოყენებული შესაძლებელ ავტორად ბერი დიონისე რინოკორურელი (IV ს.), დიონისე სქოლასტიკოსი (V ს-ის ბოლო და VI ს-ის დასაწყისი), დიონისე ალექსანდრიელი (III ს.). 1928 წ. ცნობილმა მკვლევარმა შტიგლმაირმა არეოპაგიტის ავტორად VI ს-ის მონოფიზიტი სევეროს ანტიოქიელი წამოაყენა. რამდენადაც ვერცერთმა ზემოთ დასახელებულმა კანდიდატმა მეცნიერულ კრიტიკას ვერ გაუძლო, კითხვა – ვინ იყო სინამდვილეში ავტორი, პასუხგაუცემელი დარჩა. სამართლიანობა მოითხოვს, აქვე აღინიშნოს, რომ არეოპაგიტული ნიგნები პეტრე იბერის სახელს პირველად გერმანელმა ბიზანტინოლოგმა ჰ. კოხმა დაუკავშირა. ჟურნალ *Byzantinische Zeitschrift*-ში გამოქვეყნებულ წერილში იგი წერდა, რომ არეოპაგიტული ნიგნების ავტორი იმ წრეში უნდა ეძებნათ, რომელშიც ტრიალებდა პეტრე იბერი. კოხის მიერ გამოთქმული თვალსაზრისის შესახებ შ. ნუცუბიძეს, როგორც ამას თვითონვე იგონებს, სახელოვანმა ქართველმა ბიზანტინისტმა აკ. სიმონ ყაუხჩიშვილმა აცნობა.²

1 შ. ნუცუბიძე, *Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита*, Тбилиси, 1942.

2 ს. ყაუხჩიშვილი, *ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი, 1973, გვ. 101-102.

შ. ნუცუბიძე მაშინვე ენერგიულად შეუდგა პრობლემის კვლევას, და ბ-ნ სიმონ ყაუხჩიშვილს დავესესხები, „მისთვის ჩვეული გენიალური მიხედვრებით“ ბრწყინვალე შედეგიც მიიღო, სახელდობრ, არეოპაგიტული თხზულებანი თავად პეტრე იბერის მიერ უნდა ყოფილიყო დანერგილი. მიუხედავად იმისა, გავიზიარებთ თუ არა ამ თვალსაზრისს, ფაქტია, პეტრე იბერი არეოპაგიტიკის ავტორობის უკანასკნელი კანდიდატი გამოდგა; უკვე შვიდი ათეული წელია, ბიზანტინოლოგიურმა მეცნიერებამ უფრო შესაფერისი ახალი პრეტენდენტი ვერ წამოაყენა. მკვლევარები, რომლებიც ამ პრობლემით არიან დაინტერესებულნი, ისევ პეტრე იბერის გარშემო ტრიალებენ და იმის შესახებ კამათობენ, – შეიძლება თუ არა იყოს იგი იმ ხუთი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის თხზულების ავტორი, რომელიც აზროვნების ისტორიაში არეოპაგიტიკის სახელითაა ცნობილი. საბედნიეროდ, შალვა ნუცუბიძე მარტო არ არის; მის თეორიას (ჰიპოთეზას) მეორე ავტორიც გამოუჩინდა ცნობილი ბელგიელი ბიზანტინისტი ერნსტე ჰონიგმანის სახით, რომელიც ნუცუბიძის გამოკვლევის გამოქვეყნებიდან ათი წლის შემდეგ არეოპაგიტიკის ავტორთან დაკავშირებით იმავე დასკვნამდე სრულიად დამოუკიდებლად მივიდა.¹ როგორც თავად შ. ნუცუბიძე წერს: „ორივე შემთხვევაში კვლევის მეთოდი და არგუმენტაციის საშუალებანი, მიუხედავად დროში სხვაობისა, ისე ემთხვევა ერთმანეთს, რომ დასავლეთის მეცნიერებამ შესაძლებლად და საჭიროდ ჩათვალა ეს კონცეპცია როგორც „ნუცუბიძე – ჰონიგმანის თეორია“ ისე აღენიშნა“.²

ამ მცირე შესავლის შემდეგ შევეცდებით თანმიმდევრულად გადმოვცეთ და გავაანალიზოთ ის ძირითადი საბუთები, რომელთაც შალვა ნუცუბიძეს საშუალება მისცეს დაესკვნა, რომ არეოპაგიტული თხზულებანი პეტრე იბერს ეკუთვნის.

რამდენადაც პეტრე იბერი არეოპაგიტიკის ნამდვილი ავტორისადმი მეცნიერების მიერ წაყენებულ სამ ძირითად მოთხოვნას სრულად აკმაყოფილებდა (იყო V საუკუნის მოღვაწე, მოღვაწეობდა პალესტინაში, იყო ბერი და ეპისკოპოსი), შ. ნუცუბიძემ საძიებლად სამი საკითხი დაისახა: 1. იყო თუ არა პეტრე იბერი თავისი მონაცემებით, მოღვაწეობის ხასიათითა და ინტერესებით შესაფერისი პიროვნება არეოპაგიტული თხზულებების ავტორობისათვის; მეორე და მთავარი: არსებობს თუ არა დამთხვევები პეტრე იბერის შეხედულებებისა იმ შეხედულებებთან, რომელთაც არეოპაგიტული წიგნები შეიცავენ; 3. ხომ არ შემონახულა რაიმე ლიტერატურული კვალი, რომელიც პეტრეს არეოპაგიტული წიგნების ავტორობაზე მიუთითებს.

პირველ კითხვაზე პასუხი მკვლევარმა პირველწყაროებში – პეტრე იბერის ბიოგრაფოსთა, რომელნიც მისი თანამედროვენი იყვნენ, თხზულებებში იპოვა. პეტრეს სირიული ცხოვრების ანონიმი ავტორი მას მეორე პავლედ და მეორე მოსედ იხსენიებს. იგი ერთმანეთის პარალელურად ახასიათებს მეუდაბნოე ესაიასა და პეტრე იბერს, მათ შორის სრულ მსგავსებას ხედავს, ორ, სიმშვიდითა და ნიჭიერების ძალით, თანაბარ მნათობს უწოდებს და აგრძელებს, რომ ამ ნიჭის დასატევად მრავალი წიგნი იყო საჭირო,

1 Ernest Honigann, *Piere l' Iberien et les ecrits du Pseudo-Denys l'Areopagite*, Bruxelles, 1952.

2 S. M. Hornus, *Les recherches dionysiennes de 1955 a 1960*, III. И. Нуцубидзе, Петр Ивер и античное философское наследие, Тбилиси, 1963, გვ. 7.

„როგორც ამას მონუმბენ ტრაქტატები (Abhandlungen) და თხრობანი მათ შესახებ“.¹ შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ რამდენადაც ანონიმი ტრაქტატებსა და თხრობებს ერთმანეთისაგან ასხვავებს, ტრაქტატებში გადმოცემული უნდა ყოფილიყო ის, რაშიც ეს ნიჭიერება ვლინდება, ხოლო მოთხრობებში – ბიოგრაფიული ცნობები.² მამასადამე, პეტრე იმდენად დიდი მოაზროვნე ყოფილა, რომ მისი ნააზრევი ტრაქტატების სახით ყოფილა გადმოცემული. ბიზანტიის სამეფო კარზე მოღვაწე ქართველი უფლისწულის ნიგნიერებას, განსწავლულობასა და ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ მიდრეკილებას ხაზგასმულად წარმოადგენს ზაქარია ქართველიც „პეტრეს ცხოვრებაში“, რომელიც მას სირიულ ენაზე დაუწერია, ხოლო ქართულად მაკარი ხუცესს (მესხს) უთარგმნია; სახელდობრ, იგი წერს, რომ კონსტანტინეპოლში ყოფნისას პეტრემ „ეზომ ადვილად დაისწავლა ენა ბერძნული და სწავლა, ვიდრე-ლა უკრდა მეფესა და ყოველთა ფილოსოფოსთა პალატისათა სიმახლე გონებისამისისა“, და შემდეგ აგრძელებს: „და ეგრეთ, რაჟამს წარვედით იერუსალჴმდ, კუალად ისწავა მუნ ენა და სწავლა ასურებრივი“.³

იგივე ზაქარია ქართველი პეტრე იბერს „სამკაულს და სიქადულს ქართველთასა და მეოხსა ყოვლისა სოფლისასა უწოდებს“.⁴ „საეკლესიო ისტორიის“ ავტორის ზაქარია რიტორის მიხედვით, „პეტრე იბერიელი საკვირველად განთქმული კაცი იყო მთელ მსოფლიოში“,⁵ თუმცა მხოლოდ ის ეპიზოდები, რომელთაც იგი პეტრეს ცხოვრებიდან აღწერს, მისი მოღვაწეობის ამგვარად შეფასების საშუალებას ნაკლებად იძლევა.

2. რაც შეეხება დამთხვევებს არეოპაგიტული წიგნების ავტორის შეხედულებებისა პეტრე იბერის გამონათქვამებთან, მათგან შ. ნუცუბიძე დამთხვევას უწინარესად სიკეთეზე სწავლებაში ხედავს.

ანონიმი მოგვითხრობს, რომ პეტრე „განიხილავდა თავის აზრებს“ ზენონთან, რომელიც ღაზის მახლობლად ცხოვრობდა, და ამ აზრებით მიდიოდა „პირდაპირი გზით სიკეთისაკენ“.⁶ შ. ნუცუბიძის აზრით, ანონიმი აქ მისი შესაძლებლობის-დაგვარად გადმოგვცემს პეტრეს სწავლებას სიკეთეზე, რომელიც არსებითად ემთხვევა ფსევდო-დიონისეს სწავლებას, რადგან „სინათლით განათებული პირდაპირი გზა სიკეთისაკენ – ესაა გზა არეოპაგიტული წიგნებისა“.⁷ შეხედულება – არეოპაგიტული სისტემა – ბოროტების არასუბსტანციურობას ეფუძნება. სწავლება იმის შესახებ, რომ ბოროტება, როგორც სიკეთის ნეგაცია, მხოლოდ საფეხურია სიკეთის ამალღებისათვის, ნეგატიური თეოლოგიის ძირითადი მომენტი გახდა. სიკეთე, როგორც სანყისი სამყაროსი, წარმოდგენილია, აგრეთვე, სანყისად ნათლისა,

1 R. Raabe, Petrus der Sberer, Zpt., 1895, გვ. 97.

2 III. И. Нуцубидзе, Петр Ивер.. გვ. 128.

3 ცხოვრება პეტრე ქართველისა, ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, წიგნი II, თბ., 1967, გვ. 224.

4 იქვე, გვ. 263.

5 Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, herausgegeben von K. Ahrens und G. Kruger, LPZ, 1899, III, 4.

6 R. Raabe, Petrus der Lberer... გვ. 51.

7 III. Нуцубидзе, Петр Ивер и... gv. 131.

რომელიც განსხვავებით ხანმოკლე არასუბსტანციური ბოროტებისაგან, მარადიულია (სალმრთოთა სახელთათვს 4,19-35). ისევე როგორც „პეტრე იბერის წარმოდგენით, გზა სიკეთისაკენ განათებულია მისივე სინათლით, ასევე არეოპაგიტული წიგნების ავტორიც საუბრობს რა სიკეთის, როგორც აბსოლუტური სუბსტანციის „განფენაზე“ სამყაროში, განფენილი სიკეთე წარმოდგენილი აქვს სინათლის სახით, რომელიც ერთი წყაროდან მომდინარეობს. იკვლევს რა სიკეთის ცნებას, დსევდო-დიონისე განუხილველად ტოვებს ბოროტებას, ან, როგორც თვითონ ამჯობინებს უწოდოს, არასახიერებას (არასიკეთეს). ბოროტების განუხილველობა ლოგიკური შედეგია სწავლებისა სამყაროს შექმნის ერთადერთ მიზეზზე – „უზეშთაეს სახიერებაზე“, ანუ ღმერთზე. რამდენადაც იგი, დროისა და სივრცისაგან შეუზღუდველად, ყოველგან არის და ყოველსავე ალავსებს, ამდენად ბოროტებისათვის სამყაროში არსებითად ადგილი აღარ რჩება. სრული, აბსოლუტური სიკეთე, როგორც ფსევდო-დიონისე წერს: „არცა ოდესმე არს და ოდესმე არა არს, არცა ვიეთმე მიმართ კეთილ არს და ვიეთმე ძვრ, არცა აქა ოდესმე არს და იქი სადმე არა“,¹ არამედ მსგავსად ხილული მზისა, „არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თვთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა ძალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა“ (სალმრთოთა სახელთათვს, 4,1; გვ. 30).

შ. ნუცუბიდის აზრით, ფსევდო-დიონისეს მსჯელობა სიკეთის არსსა და მის განფენაზე სამყაროში, იგივეა, რაც პირდაპირი გზა სიკეთისაკენ, რომელიც ამ საკითხზე პეტრეს ნააზრევისგან ისახებოდა და რომლითაც თვითონაც მიდიოდა „უზეშთაესი სახიერებისაკენ, ანუ ღმრთისაკენ“. მკვლევარი წერს: „ცხადია, სწავლება ბოროტების არასუბსტანციურობაზე შესაძლებელია, ძნელად მისაწვდომი ყოფილიყო ბიოგრაფოსისათვის, მაგრამ მან პეტრეს შეხედულებებიდან ყველაზე არსებითი შემოგვინახა და გვაჩვენა, რომ საქმე ეხება „პირდაპირ გზას“ ანუ გზებს, რომელნიც, მსგავსად სინათლის გავრცელებისა, სივრცის საზღვრებში არ არის ჩაკეტილი და ბოროტებით გამრუდებული“.²

სალმრთისმეტყველო საკითხებზე შეხედულებათა დამთხვევის მეორე მაგალითს შ. ნუცუბიძე ზეციური ძალების იერარქიის ერთნაირად წარმოდგენაში ხედავს პეტრეს ბიოგრაფიასა და ფსევდო-დიონისეს თხზულებაში „ზეცათა მღდელმთავრობისათვს“. ანონიმი მოგვითხრობს, რომ ავადმყოფობის შემდეგ, რომლის განმავლობაშიც პეტრე იოვანე ლაზს შთაგონებით ესაუბრებოდა ღმერთსა და ადამიანს შორის კავშირის შესახებ, იოვანემ იხილა ჩვენება; მას წარმოუდგა სამყაროს სურათი საფეხურთა სისტემის სახით, რომელიც განასახიერებდა ანგელოზთა, ქერუბიმთა, სერაფიმთა და ა. შ. იერარქიას ვიდრე ერთ სანყისამდე, ანუ ღმერთამდე. ეს სურათი ანალოგიურია ზეციური სამყაროს იმ სურათისა, რომელიც მოცემულია ზემოხსენებულ თხზულებაში „ზეცათა მღდელმთავრობისათვს“.

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ძვ. ქართული თარგმანი ეფრემ მცირესი. გამოკვლევითა და ლექსიკონითურთ გამოსცა ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1961, სალმრთო სახელთათვს, 4,7, გვ. 35. ფსევდო-დიონისეს ყველგან ამ გამოცემიდან დავიმონებთ.

2 Ш. Нуцубидзе, Петр Ивер и... გვ. 137.

მართალია, ზეციურ ძალთა იერარქიული განლაგება ღმრთისმეტყველებაში სიახლე არაა, მაგრამ სიახლეა მათი ტრიადების, ანუ სამეულების სახით წარმოდგენა. როგორც არეოპაგეტიკის ცნობილი მკვლევარი ი. შტიგლმაირი წერს: „საეკლესიო მწერალთაგან პირველმა დიონისემ ააგო ანგელოზთა დასები ტრიადების ძირითადი კანონის მიხედვით“.¹ შ. ნუცუბიძის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ პეტრეს ცხოვრებაში მოცემულსა და ფსევდო-დიონისეს მიერ წარმოდგენილ ზეციური იერარქიის სურათებს შორის რამდენიმე არაპრინციპული სხვაობა შეინიშნება, მათ შორის „მსგავსება ისე შორის მიდის, რომ ზეციურ დასთა დაჯგუფების ტრიადულ პრინციპსაც კი ეხება“.² ხოლო რაც შეეხება სხვაობებს, მკვლევარის აზრით, ამ სხვაობათა მიზეზი ადვილი შესაძლებელია თავად ანონიმი ავტორი იყოს, რადგან გამორიცხული არაა, რომ ზეციური იერარქიის გადმოცემისას შეცდომა დაეშვა. სამაგიეროდ ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ზეციურ ძალთა განლაგებაზე ორივე შემთხვევაში არა უშუალოდ პეტრე და ფსევდო-დიონისე, არამედ მათი მასწავლებლები: იოვანე ლაზი და იეროთეოსი საუბრობენ. ფსევდო-დიონისე წერს: „ყოველთა მათ ზეცისა არსებათა ღმრთის-მეტყუელებამან ცხრა უწოდა საინოებიითთა სახელის-დებითა. და ამათ სამობითთა შემკულებათა სამად განჰყოფს საღმრთო იგი ჩუენი მღდელთ სრულ-მყოფელი“.³

შ. ნუცუბიძის აზრით, დამთხვევის მესამე მაგალითია ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში დასმული ერთისა და სიმრავლის, ანუ არეოპაგეტიკული წიგნების ენაზე – ერთობისა და განყოფის პრობლემის ერთი და იმავე სახითა და განმარტებით წარმოდგენა პეტრე იბერსა და ფსევდო დიონისესთან.

„პლეროფორიებში“ იოვანე რუფუსი პეტრეს მისტიკურ ხილვას მისივე პირით აღწერს, კერძოდ, იგი თვითონ მოგვითხრობს, როგორ წაიყვანა პეტრე მოციქულმა ამაღლებულ ადგილას, ცაზე ნათლის დიდი სხივი აჩვენა, რომელიც, როგორც გზა ზეცისაკენ ისე ჩანდა, და უთხრა: „აი, მამა“, ხოლო შემდეგ მეორე და მესამე სინათლეც დაანახა. რა თქმა უნდა, ეს სამი სინათლე სიმბოლურად სამების სამ პირს წარმოადგენს და ღმრთებრივი პირის ერთობისა და განყოფის შემეცნებას ემსახურება.

ერთისა და სიმრავლის (eh kai; pan), ანუ ერთობისა და განყოფის პრობლემატური საკითხის გარკვევას ფსევდო-დიონისეც სინათლის მაგალითით ცდილობს. წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ იგი წერს: „ვინაჲცა დაღაცათუ მრავალთა ვჰხედვიდით ჩუენ ლამპართა ერთსა მას სახლსა შინა მყოფად, არამედ ერთ ნათლადვე შეერთებულ იყვის ნათელი იგი ყოველთაჲ და ერთ-განუყოფელად ნათლად ბრწყინავნ. რამეთუ ვითარ ვჰგონებ, ვერ ვინ შემძლებელ იყვის ამის რომლისამე ლამპრისა ნათელსა განჩევად სხუათა მათგან ნათელთა სახლისა მის ჰაერსა ზედა განფენილისაგან ბრწყინვალეებისა, რაჲთამცა თვნიერ სხკსა იხილა სხუაჲ, არამედ ყოველი ყოველსა შეურევნელად შეზავებული და დაღაცათუ ერთი ვინმე მათ ლამ-

1 I. Stiglmayr, Die Streitschrift des Procopious von Gasa. Byz. Zeitschr., VIII, 1899, გვ. 277-278.

2 III. Нуцубидзе, Петр Ивер и... გვ. 137.

3 არეოპაგეტიკის დასახ. გამოცემა, „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“, 3,2; გვ. 117.

პართა მათგანი განილის სართულისა მისგან, მის თანა განჰყვების ყოველი ნათელი მისი; ხოლო არარას თანა-განიტანებს სხუათა მათ ნათელთაგან, არცა რას თესსა დაუტეობს სხუათა მათ“.¹

მაშასადამე, რამდენიმე (სამი) ლამპრისგან გამოცემული ნათელი ოთახში ერთ განუყოფელ ნათლად ბრწყინავს და ვერავინ შეძლებს გამოყოს მისგან ის ნათელი, რომელიც ერთი მათგანისგან გამოდის. მაგრამ თუ ერთი ლამპარი გატანილი იქნება, მთელ თავის ნათელს გაიტანს, ისე რომ, არც სხვების ნათელს გაიყოლებს და არც თავისას დაუტოვებს სხვებს, ე. ი. თითოეულ ლამპარს აქვს საკუთარი – განუყოფილი თვისება, შეერთებული განყოფასა შინა და განყოფილი შეერთებასა შინა“. აქიდან ცხადია, რომ დიონისესათვის, ისევე როგორც ზემოხსენებული ჩვენების მიხედვით პეტრე იბერისათვისაც, მთავარია განუყოფელობა ერთისა და სიმრავლის, ერთობისა და განყოფისა.

„ამრიგად, ერთი და იმავე აზრის გამოსახატავად პეტრე იბერთანაც, რამდენადაც ეს ბიოგრაფოსთანაა დაცული, და არეოპაგიტულ წიგნებშიც ერთი და იგივე სახეა გამოყენებული ერთი და იმავე მიზნით და განმარტებით. სხვა შინაარსი არა აქვს იოანე მაიუმელის მონათხრობს. ამ მონათხრობში სამი წყარო სინათლისა ან სამი მნათობი, პეტრე იბერის წარმოდგენაში პირდაპირაა შეწყობილი სამების პირებთან, მაშინ, როცა არეოპაგიტულ წიგნებში არავითარი მიმართება არ არსებობს და საქმე ზოგადი პრობლემითაა შემოსაზღვრული. ცხადია, რომ მარცხიანმა ბიოგრაფოსმა საეკლესიო-დოგმატური გზით ნასვლა ამჯობინა, რომელიც მისთვის უფრო მისაწვდომი იყო, მაგრამ მთლიანად შეინარჩუნა ის, რაც მოცემულ საკითხზე პეტრე იბერისა და არეოპაგიტული წიგნების საფუძველს შეადგენს“.²

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არეოპაგიტული წიგნების პეტრე იბერის ავტორობის დასასაბუთებლად შ. ნუცუბიძემ კვლევა კიდევ ერთი ასპექტით წარმართა, კერძოდ, ხომ არ შეიძლებოდა პოვნა ლიტერატურული კვალისა, რომელიც მიუთითებდა, რომ ეს ხუთი წიგნი ნამდვილად პეტრეს ეკუთვნოდა. ამ თვალსაზრისითაც მან ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიაში“ იმგვარ ცნობას მიაგნო, რომლის ანგარიშგაუწველობაც უბრალოდ გაუგებარი იქნებოდა.

ერთ-ერთი პირველი ავტორი, თუ საერთოდ პირველი არა, რომელიც არეოპაგიტული წიგნების ავტორად დიონისე არეოპაგელს ასახელებს, ზაქარია რიტორია. იგი წერს: „ის დიონისე არეოპაგიდან, რომელმაც წარმართობის სიბნელისა და ცდომილებიდან ღმრთის შეცნობის განსაკუთრებულ ნათელს მიაღწია ჩვენი წინამძღოლის პავლეს მიერ, ამბობდა წიგნში, რომელიც მან წმინდა სამების ღმრთებრივ სახელებს მიუძღვნა“.³ ასე რომ, ფსევდოდიონისეს საიდუმლოების აღმოცენება ზაქარია რიტორის სახელს უკავშირდება. როგორც შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, მას არ შეიძლება არ სცოდნოდა სინამდვილეში წიგნები ვის ეკუთვნოდა, რომლებიც მისი მოღვაწეობის პერიოდში და იმ რეგიონში შეიქმნა, სადაც თვითონ მოღვაწეობდა, მაგრამ შეგნებულად იცრუა, რისი მიზეზიც ძნელი გასაგები არაა. ქალკედონის მე-4 მსოფლიო კრებაზე დამარცხების შემდეგ მონოფიზიტებს განსაკუთრებით სჭირდე-

1 საღმრთოთა სახელთათვს, გვ. 17-18.

2 Ш. Нуцубидзе, Петр Ивер и античное... გვ. 135-136.

3 Kirchengeschichte d. Zacharias Rhetor, გამოც. K. Ahrens-ისა და G. Krüger-ისა, Leipzig, 1899, s. 1193.

ბოდათ დამონმება იმგვარი პიროვნებებისა, რომელთა ავტორიტეტიც ეკლესიისათვის ხელშეუხებელი იქნებოდა. სწორედ ასეთ პიროვნებათა რიცხვს მიეკუთვნებოდა დიონისე არეოპაგელიც, რომელიც ქრისტიანობაზე პავლე მოციქულმა მოაქცია და მის მონაფედ ითვლებოდა. ძნელია არ ირწმუნო ის ლოგიკური კავშირი, რომელიც შ. ნუცუბიძემ ზაქარია რიტორის ამ გამონაგონსა და მისსავე მეორე გამონაგონ ფაქტს შორის დაადგინა. მეორე გამონაგონი პეტრე იბერსა და ვინმე იოანე ალექსანდრიელს ეხება, რომელიც თურმე თავის ერეტიკულ წიგნებს პეტრეს სახელით ავრცელებდა, „რადგან შიშობდა, რომ ის, რასაც წერდა ლანძღვის საგანი გახდებოდა“ და ამიტომ მორწმუნეთა შეცდომაში შეყვანასა და მათ მიერ წიგნების მიღებას ამ გზით ცდილობდა. ერთ მონასტერში პეტრეს ერთი ასეთი წიგნი უნახავს, ნაუკითხავს, გაჯავრებულა და მისი ნამდვილი ავტორი დაუწყევლია.¹

საქმე ისაა, რომ, როგორც ეს დღეს მეცნიერებაში, კერძოდ, ოტო ბარდენხევერის მიერაა დადგენილი, სინამდვილეში ასეთი პიროვნება – იოანე ალექსანდრიელი არ არსებულა და, შესაბამისად, არც წიგნები დაუწერია და გაუვრცელებია პეტრე იბერის სახელით. ზაქარია რიტორი, რომელმაც არეოპაგეტიული წიგნები განზრახ, წინასწარ გამიზნულად დიონისე არეოპაგელს მიაწერა, ამჯერად წიგნების სხვისთვის მიწერის ანალოგიური ფაქტით პეტრე იბერის, როგორც მწერლის, ავტორიტეტზე მიგვანიშნებს. ცხადია, პეტრეს მწერლის სახელი რომ არ ჰქონოდა მოპოვებული, იოანე ალექსანდრიელი თავისი წიგნების პოპულარიზაციას მისთვის მიწერით არ შეეცდებოდა. მეცნიერის მახვილ თვალს ამ ეპიზოდთან არც, ერთი შეხედვით უმნიშვნელო, დეტალი გამოეპარა, როგორცაა პეტრეს მიერ ერთ-ერთი ასეთი წიგნის წაკითხვა და მისი ავტორის დაწყევლა, ანუ ზაქარია რიტორის გადმოცემით, პეტრემ მაშინვე კი არ უარყო მისთვის მიწერილი წიგნების ავტორობა, თუმცა, „თუ იგი საერთოდ არაფერს წერდა, ასე უნდა მოქცეულიყო, არამედ მთელი წიგნის წაკითხვა აიძულა, რაც მხოლოდ შეხედულებათა შედარების შუქზეა გასაგები. ცხადია, აქ მისთვის მთავარია, როგორღაც გაგვაგებინოს, რომ პეტრე რაღაც წიგნებს წერდა. სხვა აზრი მთელ ამ გამონაგონ თხრობას არ აქვს“.²

1952 წელს ბელგიელი ბიზანტინისტიკის ერნსტ ჰონიგმანის ნაშრომი გამოვიდა; საკითხის ღრმა კვლევამ ბელგიელი მეცნიერიც იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ არეოპაგეტიკის ავტორი პეტრე იბერი იყო. საინტერესო ფაქტია, რომ ჰონიგმანმა არაფერი იცოდა შ. ნუცუბიძის გამოკვლევის შესახებ. არეოპაგეტიკის ავტორად პეტრეს აღიარებამდე იგი ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებელი გზით გამოვიდა. ვინც ორივე მეცნიერის გამოკვლევებს იცნობს, შეუძლებელია ამაში ეჭვი შეიტანოს. შ. ნუცუბიძე პეტრე იბერის ავტორობამდე კვლევის ლიტერატურულ-შედარებითი მეთოდით მივიდა, ხოლო ჰონიგმანი არეოპაგეტიკის ავტორის მასწავლებლის იეროთეოსის და პეტრე იბერის მასწავლებლის, იოანე ლაზის იდენტიფიკაციით. ამიტომ უსუსურია დღეს მცდელობა იმის მტკიცებისა, რომ ჰონიგმანი შ. ნუცუბიძის ნაშრომს იცნობდა.

1 ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. III, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, ტფილისი, 1936, გვ. 5-6.

2 Ш. Нуцубидзе, Петр Ивер.... გვ. 118.

სიტყვას აღარ გავაგრძელებ იმის თაობაზე, რომ ქართული მეცნიერებისგან განსხვავებით, რომელიც რამდენიმე გამონაკლისის – ს. ყაუხჩიშვილი, შ. ხიდაშელი, ს. ენუქაშვილი – გარდა, შ. ნუცუბიძის გამოკვლევას უარყოფითად შეხვდა, მისი აღმორჩენა რუსულმა და, თავდაპირველად, დასავლეთ ევროპის მეცნიერებამაც გაიზიარა, უფრო მეტიც, აღფრთოვანებითაც კი შეხვდა (დელგერი, გრიუმელი, ივანკა, ვარდი, ვლ. ორლოვი, სიდოროვა ლოსევი). შემდეგში დასავლეთში ნუცუბიძე-ჰონიგმანის აღმორჩენისადმი დამოკიდებულების მკვეთრად შეცვლას სათავე ი. ენგბერდინგის გამოკვლევამ¹ დაუდო. მან სადავო საკითხი რელიგიური დავის სფეროში გადაიტანა და ორთოდოქსალურ-დიოფიზიტური არეოპაგიტული თხზულებების მონოფიზიტი პეტრე იბერისადმი მიწერის გამო აღმოსავლეთის ეკლესია მონოფიზიტებთან შეთანხმებაში დაადანაშაულა. პეტრე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ ენგბერდინგის განსაკუთრებით თავგამოდებული მომხრე რ. როკი გახდა.

პეტრე იბერის ავტორობის წინააღმდეგ მოტანილი ამ საბუთის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ პეტრეს მონოფიზიტობაზე მხოლოდ და მხოლოდ მონოფიზიტური წყაროები იძლევიან ცნობებს, მაშინ, როცა ის მართლმადიდებლურ სამყაროში წმინდანად იყო აღიარებული, რაზეც ქართული ეკლესიის ხუთსაუკუნოვანი ტრადიცია მეტყველებს: მისდამი მიძღვნილი ჰიმნოგრაფიული თხზულებანი, ფრესკა, რომელიც იერუსალიმის ჯვრის მონასტერშია შემორჩენილი, სინას მთის წმიდა ეკატერინეს მონასტრის ტრიპტიქი, რომლის შუა ნაწილის მესამე რიგში ილარიონ ქართველსა და შიო მღვიმელთან ერთად პეტრე იბერიცაა გამოსახული წარწერით: „მნათობნი ქართველთანი“, ათონის მთის XIV-XV სს. ქართულ-ბერძნული ლიტურგიკული შინაარსის მინიატურებით შემკული ხელნაწერი, რომელშიც პეტრე იბერიელი წმ. ექვთიმე ათონელისა და წმ. ილარიონ ქართველის გვერდითაა².

გარდა ამისა, ჩვენ გულდასმით შევისწავლეთ მონოფიზიტ ავტორთა ცნობები პეტრე იბერის შესახებ. ტექსტების დანვრილებითი ანალიზის შედეგად ცხადი გახდა: ისარგებლეს რა იმით, რომ პეტრე იბერს, ასკეტური ცხოვრებისადმი მიდრეკილების გამო, დიოფიზიტებსა და მონოფიზიტებს შორის გამართულ საღმრთისმეტყველო კამათში აქტიური პოზიცია არ ეკავა, მათ მრავალი ფაქტი გააყალბეს მის მონოფიზიტად წარმოსადგენად და მისი დიდი ავტორიტეტის საკუთარი მიზნებისათვის გამოსაყენებლად³.

სხვათა შორის ორთოდოქს მონოფიზიტად პეტრე იბერს არც შ. ნუცუბიძე თვლიდა და არც ჰონიგმანი. ამ ბოლო წლებში პეტრეს მონოფიზიტური აღმსარებლობა უეჭველ ფაქტად არც მ. ვან ესბროკს მიაჩნია.⁴ ასე რომ, უკეთეს მეცნიერებას პეტრე იბერის არეოპაგიტული წიგნების ავტორობის საწინააღმდეგოდ მისი მონო-

1 H. Engberding, Kann Petrus dez Iberer mit Dioniciuc Areopagita identifiziert wenden, Oriens Christianus, Bd. 38, 1954, s. 68- 95.

2 ცხოვრება და მოღვაწეობა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა პეტრე ქართველისა, თბ., 2012.

3 დანვრილებით ამის შესახებ იხ. წმიდა პეტრე იბერი, „სამი საუნჯე“, თბ., 2011, №1, გვ. 159-187.

4 Мишель ван Эсбрук, Св. Петр Ивир и Дионисий Ареопagit: возвращаясь к тезису Хонигмана. portalcredo.ru.

ფიზიკობის გარდა სხვა საბუთი არ აქვს, მაშინ როგორც ამას ვან ესბროკიც აღნიშნავს, ისევე აქტუალურად უნდა განიხილებოდეს ნუსუბიძე-ჰონიგმანის თეორია, მით უმეტეს, რომ მეცნიერებამ დღემდე არეოპაგიტიკის ავტორად მეტ-ნაკლებად დასაბუთებულად ვერცერთი სხვა მოღვაწის დასახელება ვერ შეძლო.

სრული დარწმუნებით თქმა იმისა, რომ არეოპაგიტიკული წიგნები არ იძლევა საშუალებას მათი ავტორის მონოფიზიტად წარმოდგენისა, რასაც როკი ჰონიგმანის შეხედულების საპირისპიროდ ამტკიცებს, არ შეიძლება; არ შეიძლება თუნდაც იქიდან გამომდინარე, რომ მართლმადიდებლურ ეკლესიას მათი მიღება გაუჭირდა. აქ ისევე შალვა ნუსუბიძეს უნდა დავუჯეროთ, რომ არეოპაგიტიკული წიგნები ისევე იძლევიან საშუალებას მათი მონოფიზიტურად წაკითხვისა, როგორც თავად პეტრე იბერმა, მისცა მონოფიზიტებს საშუალება მისი მონოფიზიტად გამოცხადებისა, იმის გამო, რომ დოგმატური საკითხის გარშემო ატეხილ დავაში აქტიურ პოზიციას არ ამჟღავნებდა.

GVANTSA KOPLATADZE

Shalva Nutsbidze about the Author of Areopagitica

Summary

The five theological and philosophical works - Areopagitica by the figure of the first century, a disciple of the Apostle Paul, St. Dionysius the Areopagite, has raised questions of authenticity in the church from the very beginning. Particularly in the year 532, at the local Council of Constantinople, Hypatia of Ephesus questioned the authorship of Dionysius the Areopagite. The disputes were resumed in the era of Lorenzo Valla and Erasmus. In the late 19th and early 20th centuries, science affirmed the anonymity of the Areopagitic books based on the fact that the books were created between 451 and 532 years, after the Council of Chalcedon.

The second phase of the Areopagitica research in science was carried out in order to determine the identity of the author. During the Council of Constantinople, local bishops brought Christian books of every famous author of Syria and Palestine of the second half of 5th, and the beginning of the 6th centuries. Every name was reviewed as the possible author of Areopagitica however, none withstood the criticism.

In 1942, the Georgian philosopher and scholar Shalva Nutsbidze published the study “The Mystery of Pseudo-Dionysius the Areopagite~. In the study, Nutsbidze argued that the author of the book Areopagitica was a well-known figure of the 5th century, Bishop of Majuma, Georgian Prince Peter the Iberian.

S.Nutsubidze conducted a study using three criteria to support his claim: The first criterion: Was Peter the Iberian a suitable person, capable of authoring the Areopagitic books based on his character and his activities?; The second criterion and also the main one: was the views and beliefs of Peter the Iberian in agreement with those of the Areopagitic books?; The third criterion: whether the documents indicated Peter the Iberian's authorship of Areopagitica?

S.Nutsubidze achieved successful results in all three aspects: Contemporaries of Peter the Iberian mentioned Peter the Iberian as the second Paul and the second Moses. They emphasized his amazing, scholarly talents that manifested in many areas including learning Greek and Syriac. They pointed out that a lot of "treatises and stories" were created to depict his talent.

S.Nutsubidze reached even more interesting results regarding Peter the Iberian's views. Peter the Iberian's viewpoints documented by his biographers coincided with such main issues of the doctrine of Areopagitic books as the teachings of evil negating good and it being a step to affirm good (the basic principle of negative theology in Areopagitic doctrine).

Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite share deep similarities in describing The Celestial Hierarchies where through the ministry of the Angelic Hosts, triads of angels, the Divine Providential Life is transmitted from Its ultimate Source to all things, even to the remotest bounds of transiency, in accordance with the divine plan which is a perfect and harmonious unity whereby all beings and things, from the innermost to the outermost, participate in the Providential Stream in the measure of their capacity.

To research the above mentioned third criterion the exceptional importance was played by Zacharias Rhetor mentioning that Peter the Iberian, not just wrote books, but also, was quite famous. He brings an example of a John of Alexandria who attributed his own work to that of Peter the Iberian in order to better distribute them.

Belgian Professor Ernest Honigmann (1892-1954), independently from S.Nutsubidze, also concluded that Peter the Iberian authored the Areopagitic books. The results of Nutsubidze's and Honigmann's research are known in science as the Theory of Nutsubidze Honigmann.

Initially, Western scientists, especially after the publication of the study by E. Honigmann, enthusiastically accepted this finding. However, the circumstances changed after the publication of the work by E. Engberding. Engberding denied the authorship of Peter the Iberian, irrefutably arguing his monophysitism. Engberding also had a zealous follower in R.Rock.

In contrast to the arguments made against the authorship of Peter the Iberian by Engberding, it should be noted that the information on Peter the Iberian's monophysitism is provided solely by Monophysite sources. The Orthodox world sanctified Peter the Iberian. There were hymnographic works dedicated to him. There is a fresco of him preserved in the Jerusalem Holy Cross Monastery; There are other evidences such as St. Catherine monastery triptych on Mount Sinai where Peter the Iberian is depicted along with Hilarion Georgian and Shio Mgvimeli in the third row of the central part with the inscriptions "Lights of Georgia," ; the manuscript of Mount Athos of 14th-15th centuries, decorated with Georgian-Greek liturgical character miniatures, in which Peter the Iberian is depicted next to St. Ekvtime Atoneli and Hilarion Georgian.

In addition, we have carefully studied the information by the Monophysite authors about Peter the Iberian. As a result of a rigorous analysis of the texts, it became clear that they took an

advantage of his ascetic way of life as Peter the Iberian did not take active part in the theological controversy between the dyophysite and the monophysite. They falsified many of the facts with an intention of presenting him as a monophysite and using his great authority for their own benefit.

Neither S. Nutsbidze nor E. Honigman considered Peter the Iberian as an orthodox Monophysite. In recent years, M. Van Esbrok started considering Peter the Iberian a dyophysite. So, if science cannot find any other justification other than just his Monophysitism against the authorship of Peter the Iberian, then, as the M. Van. Esbrok suggests, the theory Nutsbidze-Honigmann should be revisited. Even more so because to date, science has been unable to establish the actual historical author of Areopagitica.

საილუმინო თასი (ó μυστικὸς κρατήρ) დიონისე ახოვანაძის
თხზულებაში

არეოპაგეტიკაში მოძღვრება სამყაროს შესახებ ნეოპლატონისტურ მოდელს ემყარება – ხილული სამყარო უხილავის სიმბოლური გამოვლენაა, რომლის აღქმა შესაძლებელია გრძნობადი სიმბოლოების საშუალებით: „საჩინო ხატნი უხილავის ხილული სახებანი არიან“ (X წერილი იოანე ღვთისმეტყველის 1117 B).¹

სიმბოლური აზროვნების ჰორიზონტი უსაზღვროა; ადამიანის გონებას დაუსრულებლად შეუძლია შეთხზას, გამოძერწოს სახეები, რომელნიც გარეგნულად, შესაძლოა, არავითარ წმინდა, საკრალურ ნიშანს არ ატარებდნენ, მაგრამ სიმბოლოს არსი მდგომარეობს მის შინაარსში, მის უშუალო აზრობრივ მიმართებაში მის-სავე პირველსახესთან. სიმბოლო პირველსახესთან კავშირის გარეშე არ აღიქმება: „ნუ გვგონია, რომ ხილვადი ნიშნები თავიანთი თავისათვის შეიქმნენ. [ისინი] მრავალთ გამოუჩნდნენ საიდუმლო და უხილავი მეცნიერებით, რათა უწმინდურთათვის ხელმისაწვდომი არ იყოს ყოვლად წმინდანი; [სიმბოლოები] გაცხადდებიან ღირსების მხოლოდ ჭეშმარიტ მოტრფიალეთათვის, რამეთუ [მათ] ძალუძთ ჩამოაშორონ წმინდა სიმბოლოებს მთელი ბავშვური ფანტაზია და გონების უბრალოებითა და განჭვრეტის ძალის უნარით ილტვიან სიმბოლოთა მარტივი, ზებუნებრივი და შეუქმნიელი ჭეშმარიტებისაკენ“ (IX წერილი ტიტე მღვდელმთავარს, 1105 C).²

დიონისე არეოპაგელის IX წერილი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეძღვნება ტიტე მღვდელმთავარს, რომელმაც წერილით იკითხა, თუ რა არის სახლი და **თასი სიბრძნისა**, მისი საჭმელი და სასმელი. IX წერილი არეოპაგელისა, ფაქტობრივად, ამ კითხვებზე პასუხს წარმოადგენს. მასში შესანიშნავადაა განმარტებული სიმბოლური ღვთისმეტყველების არსი და ხერხები და, შეიძლება ითქვას, რომ გასაღები თეოლოგიურ-სიმბოლური მეტყველებისა სწორედ ამ წერილშია მოცემული.³

ყოველ სიმბოლურ ნიშანს თავისი მატერიალური მხარე გააჩნია. სიმბოლო გააზრებული საგანია, რომელსაც თავისი შინაარსით შეიძლება საერთო არც კი ჰქონდეს ამ საგანთან, მაგრამ მასში (სიმბოლოში) ჰარმონიულად უნდა იყოს შერწყმული მატერიალურიც და სულიერიც, ფიზიკური – ესაა სიმბოლოს გარეგნული მხარე და მეტაფიზიკური – სულიერი შინაარსი.⁴ იმისათვის, რომ ჩვენი გონებისათ-

1 ბიზანტიური ეპისტოლოგრაფია და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის წერილები, თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები ჯ. შოშიაშვილისა, თბ., 1992, გვ. 125.

2 იქვე, გვ. 120.

3 წერილის დასასრულს დიონისე არეოპაგელი ასახელებს ტრაქტატს „საღვთისმეტყველო სიმბოლიკის“ სახელწოდებით, რომელსაც მკვლევარები დაკარგულად თვლიან, იხ. პროფ. კერნის შესავალი სიტყვა ნიგნში «Псевдо-Дионисский Ареопагит «О божественных именах», Буэнос-Айрес, 1957, გვ. 5-22.

4 მ. ივანოვი, სიმბოლოს ღვთისმეტყველებისათვის, საღვთისმეტყველო კრებული 3, თბ., 1987, გვ. 369.

ვის აღსაქმელი გახდეს უფლის არსების ყველა გამოვლინება, როგორცაა განგება, წყალობა, გამოცხადება, ძალა, თვისება, ხვედრი, უძრაობა, წინსვლა, გაყოფა და შეერთება (IX წერილი, 1105 A), ჩვენ ვთხზავთ სიმბოლოებს: ხე, ყლორტი, ყვავილი, ფესვი აღმოცენებული, წყარო წყლით აღმომდინარე, ბრწყინვა გამოსული ნათელთ-მშობლისაგან და ასე დაუსრულებლად, მაგრამ ღმერთის ნამდვილი ბუნება სიმბოლოთა მიღმა იგულისხმება და ჩვენ „ვიცით არა ის, რაც ის არის, არამედ ის, რაც ის არ არის“. ეს არცოდნა ღმერთისა (ἀγνοσία τοῦ Θεοῦ) არეოპაგიტიკაში ორი გზით მიიღწევა: კატაფატიკურით და აპოფატიკურით. ღმერთის დადებითი და უარყოფითი მახასიათებლების ერთობლიობა ქმნის ცოდნას ზეარსის შესახებ. ღმერთი არის ცოდნა, „თუ ვითარ თვთ ზეშთაბრძენი ღმერთი (ὁ Θεός ὁ ὑπέριστος) სიბრძნედ და გონებად და სიტყუად და მცნობელად (γνώσις) იგალობების“ (DN, 7, 2).

დიონისე არეოპაგელი იმონებს საღმრთო წერილს, სადაც ნათქვამია – სიბრძნემ აიშენა სახლი, დადო მასში მკვრივი საჭმელი, სასმელი და თ ა ს ი , რათა გაეცხადებინა საღვთონი ღვთივმშვენიერად (IX წერილი 1109 B).¹

საღვთო საიდუმლონი ჩვენ გვეძლევა მრავალსახოვანი სიმბოლოებით, მათ შორის ტრაპეზოვნების (τραπέζωσις) სახითაც, რაც სიმბოლოურად წარმოადგენს საღვთო სიბრძნით აღვსების პროცესს. ამ დროს წმინდა ტრაპეზზე დაგებული პურითა და ღვინით მორწმუნე ეზიარება ქრისტეს სხეულსა და სისხლს.

„კეთილად იგალობება წმინდა სიტყვანში ზეკეთილი სიბრძნე (ἡ ὑπέριστος καὶ ἀγαθή σοφία), რომელიც დგამს საიდუმლო თახს (ὁ μυστικός κρατήρ), აღმოაცენებს წმინდა სასმელს, სასმელზე უფრო ადრე კი დებს მკვრივ საზრდოს და კეთილმშვენიერად ხმამალალი ქადაგებით მოუხმობს მავედრებელთ“ (IX წერილი, 1109 B).

სიბრძნე თ ა ს შ ი ათავსებს თავის წინაგანგებულ სიკეთეს (IX წერილი, 1109 B). საღმრთოთ იგი სიბრძნე მეცნიერ არს თავსა თვსსა. იგია ცოდნა ყოველგვარ ცოდნათა (γνώσις τῶν πασῶν γνῶσεων) და მუდამ თავისი თავისაგან განჭვრეტილი მახარებელი იესოა, რომელიც მოუწოდებს, ემსახურება, ანიჭებს [მისკენ მიმავალთ] მარადიულ განსვენებას, უნანილებს და გადმოაფრქვევს სიკეთის სავსეობას (IX წერილი, 1113 A).

იესოს გამოცხადება უმაღლესი სიბრძნისა და სიყვარულის გამოვლინებაა. თუმცა გამოცხადება არ გულისხმობს საიდუმლოს გამოაშკარავებას და გახსნას; პირიქით, საიდუმლოს არსი სწორედ გამოცხადებაშია (III წერილი გაიოს ბერს, 1069 B). თავად იესოც ხომ იგავებით ღვთისმეტყველებს, ღვთითქმნილ იდუმალებებს ტრაპეზოვნების სახით გადმოგვცემს (IX წერილი, 1108 A).

წმინდა ტრაპეზი წმინდა სულის სიმბოლოა, ხოლო საკვებად მოტანილი პური და ღვინო – ქრისტეს სხეულისა და სისხლის განივთებული სიმბოლო. **ტრაპე-**

1 „სიბრძნემან იშენა თავისა თვისისა სახლი და ქუეშე შეუდგნა მას შკდნი სუეტნი. და დაკლა თვისი იგი საკლველი, და განაზავა ტაკუკთა თვისი იგი ღვინო და განამზადა თავისა თვისისა ტაბლაჲ“ /იგავთა, 9, 1-2/. მას „უზეშთაესსა სახიერებასა (σπερῶσμον ἀγαθήτητα)“ მრავალი სახელით (სიმბოლოთი) აღნიშნავენ, მათ შორის „სასუმელთა და ტ ა კ უ კ თ ა იტყვან მისთა“ (σοτήρια καὶ κ ρ ἡ ρ α ζ ἀσπή (οὐνοδοχεία – ახ. ბერძნ.), 1, 8. პეტრე იბერიელი, ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა ს. ენუქაშვილი, თბ., 1961.

ზოგნება სიმბოლური გამოხატულებაა ზიარების საიდუმლოსი, რომელზეც თავად მაცხოვარმა მიუთითა, შემდეგ კი მისმა მოწაფეებმა და ეკლესიის მამებმა გაიმეორეს.¹ ტრადიციას დასაბამი მისცა თავად იესო ქრისტემ საიდუმლო სერობის დროს: „მოილო იესო პურიდა ჰმადლობდა და განსტეხა და მისცა მოწაფეთა თჳსთა და ჰრქუა მათ: მიიღეთ და ჰსჭამეთ, ესე არს ჴორცი ჩემი, და მოილო სასუმელი და ჰმადლობდა და მიჰსცა მათ და ჰსთქუა: ჰსუთ ამისაგან ყოველთა, ესე არს სისხლი ჩემი ახლისა აღთქმისა, მრავალთათვის დათხეული მისატევებლად ცოდვათა“ (მათე, 26-29; ლუკა, 22, 20). ეს ნეს-ჩვეულება ერთადერთია მოღწეული ჩვენამდე ყველა იმათგან, რომლებიც აღასრულა უფალმა თავისი მინიერი ცხოვრების დროს, რამეთუ ესაა ახალი აღთქმის ნესები.² ახალი აღთქმის სიმბოლოების ისტორიული სახე ძველ აღთქმაშია მოცემული; ძველი აღთქმის სიმბოლოების გადასვლა ახალ აღთქმაში ხდებოდა ეკლესიის მამათა გავლენით, გამომდინარე წმინდა წერილების განმარტებებიდან.³

ტრაპეზოვნება გამოხატავს სწრაფვას სრულქმნისაკენ, რათა შევსებულ იქნეს ნაკლებობა და უსრულობა: „ვინაჲთგან ჩუეულებაჲ აქუს კაცთა პურის ჭამაჲ და ნყლისა და ღვინის სუმაჲ, შეაულლა მათ ღმრთეებაჲ თჳსი და ყვნა იგი ჴორცი და სისხლ თჳსსა, რათა ჩუეულებისაებრთა და ბუნებითა მიერ ვიქმნებოდეთ ზიარ უაღრესთა ბუნებისათა“ (იოანე დამასკელი, გარდამოცემა, 86 (IV, 13)).⁴

სიმბოლურად ღვინო გამოხატავს ხორცშესხმული ლოგოსის სულიერ სისხლს და ალეგორიული მინიშნებაა ჭეშმარიტების სასამელზე.⁵

სიმბოლურია ის ჭურჭელიც, რითაც ისმება ღვინო.

„თასი მრგვალია და თავლია, სიმბოლო ყოველი დაუსაბამო და დაუსრულებელი განგებისა, გაშლილი, და, ამასთანავე, ყველაფერში შეღწევადისა. ყველას გამჭოლი [სიბრძნე] რჩება თავის თავში განმტკიცებული. და დგას უძრავ იგივეობაში და მთლიანად გაუზიარებელია თავის თავში განმტკიცებული. ასევე უცვლელი და მყარი რჩება თავის თავში მყოფი და განმტკიცებული, როგორც თასი, უცვლელად და მტკიცედ დგას (IX წერილი, 1109).

თასის სიმბოლიკა ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში წარმართული მისტერიებიდან იღებს სათავეს. ჰ. კოხს მიაჩნია, რომ წარმართული მისტერიების გავლენასთან კონკურენცია აიძულებდა ქრისტიანულ ეკლესიას, გადაეღო მათგან ზოგიერთი სიმბოლო, როგორცაა, მაგალითად, მისტიკური ფიალის სიმბოლო.⁶ თუმცა, შ. ნუცუბიძე თვლის, რომ ანტიკურობისა და აღმოსავლეთის საკულტო მისტერიებს არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდათ, გარდა გარეგნულ-სიმბოლურისა.

1 Уваров А.С. Христианская символика, М. 1908, გვ. 132.

2 Словарь Библейского богословия под ред. Леон Дюфура, Брюссель, 1974, გვ. 65.

3 Уваров А.С. Христианская символика, М. 1908, стр. 125.

4 წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინიშნითი გადმოცემა, სასულიერო აკადემიის გამომც., ძვ. ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა და შესავალი დაურთო ე. ჭელიძემ, თბ., 2000.

5 Катанский А. Догматическое учение о семи церковных таинствах, СПб, 1879, გვ. 148-49.

6 Koch Hugo, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900.

რა თქმა უნდა, ეს სიმბოლოები შესაძლებელი იყო აეთვისებინა ეკლესიას, და იგი ითვისებდა კიდევ მათ, თუნდაც გარეგნულად ან რაიმე მოსაზრებების გამო, ამიტომ გამორიცხული არაა ეკლესიის იმ სიმბოლოთა გამოყენება მასობრივი გამოსვლებისათვის. მაგალითად, შეიძლება მივუთითოთ ფიალის სიმბოლოს გამოყენება.¹ ის ნივთები, რომლებიც იხმარებოდა საიდუმლოთა აღსრულებისას, თავდაპირველად აღებული იყო ყოფითი ცხოვრებიდან, მაგრამ როგორც კი მონაწილეობას მიიღებდნენ საიდუმლოში, იძენდნენ ლიტურგიკულ დატვირთვას და სიმბოლოებად ყალიბდებოდნენ.

„განგება (πρόσια) სრულყოფილია, მიზეზია ყოფისა და კეთილად ყოფისა, რომელიც ყველაფერში აღწევს, ყველაფერს სწვდება და ყველაფერს მოიცავს და კვლავ იგი თავის თავში ზეაღმატებით არაფრისაგან და არაფრით არ შემოისაზღვრება, არამედ ყველასაგან გამოყოფილი არის, დგას და რჩება თავისავე თავში იგივეობად და მარადიულობად. არსი და მდგომარეობაც მუდამ ასეთივე აქვს. არც თავს გარეთ წარმოიშვება და არც არასოდეს ტოვებს თავის სამყოფელს, უძრავ მყარობას და არსობას, თავის თავში ყველა სრულყოფილი განგების კეთილადმოქმედი იღვწის, ყველასადმი მსწრაფველი რჩება თავის თავში, მუდამ დგას და მოძრაობს, [ამავე დროს] არც დგას და არც მოძრაობს, არამედ, შეიძლება ითქვას, განგებით მოქმედებს უძრაობაში; უძრაობა კი განგებაში ერთბუნებრივად და ერთნებად აქვს“ (IX წერილი, 1109 CD).²

ესაა კლასიკური ფორმულირება უფლის თასისა, რომელსაც კიდევ უფრო ამყარებს და ათვალსაჩინოებს მისი განხილვა ტრიადული პრინციპით, რაც დიონისე ანთოპაგელის მოძღვრებათა ქვაკუთხედს წარმოადგენს. დიონისე ანთოპაგელი ტრაქტატის „საღვთო სახელთათვის“ IV თავში მსჯელობს მოძრაობა-უძრაობის იგივეობის შესახებ, იმონებს წმინდა წერილს (რომ. 11, 37), რომ „ყოველი დგომაჲ და ძღვა მისგან [უფლისგან] და მის ძლით და მის მიერ და მისსა მიმართ არს“ (DN 4.10 ეფრემ მცირის თარგმანი). ყოველ მოძრაობასა და უძრაობაზე მალა დგას ის, ვინც ამოძრავებს და უძრავყოფს ყოველივეს: გონებრივს, სულიერს და სხეულებრივს. ყოველი არსი გონებითი, სულიერი და სხეულებრივი დიონისესთან განიხილება ნეოპლატონისტურ ტრიადულ სისტემაში მოძრაობის სამი განზომილებით, სამ-მოძრაობით: წრფივი, წრიული და სპირალური (DN, 4, 8).

1. წრფივი (მართებითი – εὐζεία).

სული თავისი თავიდან განსვლადია და განფენადი, გამრავლებული და მრავალსახოვანი.

2. წრიული (მომრგულებითი – κυκλᾶς)

სული ამრგვალებს, კრებს თავის თავში სიმრავლეს ერთ სახედ და მიემართება ერთი დაუსაბამოსა და დაუსრულებელისაკენ.

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. IV, თბ., 1976, გვ. 70.

2 შდრ. გრ. ნოსელი (331-394) – უძრაობა და მოძრაობა დაპირისპირებულნი არიან და, ამავე დროს, ისინი შერწყმული არიან არსის ბუნებაში. მოძრაობაში ჩანს უძრაობა, ხოლო უძრაობაში – შეუჩერებელი მოძრაობა. Памятники византийской литературы, М., 1968, გვ. 85.

3. სპირალური (იკანკლედობითი – ἑλικειδῶς)

სული ბრუნვაა და უშუალოდ იგივეობით განუწყვეტლივ იცვლება, მაგრამ არაფერი აკლდება.*

ამ სქემის მიხედვით, მრგვალი ფორმის თასი, რომელსაც არც სანყისი აქვს და არც სასრული, პირთამდე სავსეა ზემთასიბრძნით. ხორციელდება არეოპაგელის იერარქიული დასაფეხურების დაღმავალი ხაზი – უმაღლესიდან უდარესისაკენ – სიბრძნე თასიდან გადმოიღვრება, ყველაფერში შელწევადია, ყველაფერს სწვდება, ყველაფერს მოიცავს (წრფივი მოძრაობა). დაღმავალი ხაზი ამავე დროს აღმავალიცაა – თავისთავში ზეაღმატებით არაფრისგან და არაფრით არ შემოისაზღვრება, ყველასადმი მსწრაფველი რჩება თავის თავში უკუდაბრუნებით (წრიული). თასი მუდამ დგას და მოძრაობს, არც დგას და არც მოძრაობს და ამ დაუშლელი იგივეობით განუწყვეტლივ იცვლება (სპირალური).

წრეობრივი განვითარების ცნება მისი შემადგენელი დიალექტიკური მომენტებით – თავისთავში ყოფნა, სხვაში გადასვლა და თავისთავში დაბრუნება – ყოველივე ეს ერთნაირადაა განვითარებული პროკლესთანაც და არეოპაგეტიკის ავტორთანაც – აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე და ასკვნის, რომ ორივე ავტორი დიალექტიკის ცნებას მიზეზის ცნებას უკავშირებს. მიზეზის დიალექტიკურმა გაგებამ – როგორც თავისთავში მყოფისა და სხვაში გადასვლისა და თავისთავისადმი კვლავ სწრაფვისა – თვითონ დიალექტიკას ყოფიერებითი ხასიათი მისცა და წარმოშვა განსაკუთრებული მოძღვრება მიზეზთა შესახებ.¹

არეოპაგელის სამმოძრაობითი სქემა მიესადაგება, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გონებრივსაც და სხეულებრივსაც. ადამიანთა მოდგმის განვითარების ციკლი განიხილება მარადისობის კანონით – სამყარო განუწყვეტლივ ცვალებადია: ღმერთი, სიყვარულად გადმოღვრილი (ἀγάπη), აჩენს ადამიანების სიმრავლეს: ბავშვები, ჭაბუკები, მოხუცები, რომელნიც ამავე სიყვარულის მიზიდულობის ძალით ისწრაფვიან ღმერთისაკენ – იბადებიან, გარდაიცვლებიან, და ისევ ბერდებიან და ისევ გარდაიცვლებიან, და ასე უსასრულოდ...

ღმრთაებრივი სიტყვით სამყარო გამოხმობილია არარსიდან და არსებობს სიტყვა ყოველგვარი არსებულისათვის, სიტყვა ყველა საგანში ყველა საგნისათვის.²

წმინდა ტრაპეზი სიმბოლოა ღვთაებრივი სიბრძნის უშურველი და უწყვეტი მდინარებისა და აღმოცენებისა. ეს ჭეშმარიტი ნადიმია, სადაც „ღმერთი, ყველა სიკეთის მიზეზი, მთვრალად იწოდება. ღმერთი არის ერთსახე ყველა შესაძლებელი სიკეთისა და მთვრალი, რადგან არის ზესავსე ყველა ამით და აღემატება ყველას და ყველაფერს (IX წერილი, 1113 A). ყველას და ყველაფრის მიზეზი ერთი სანყისია – ესაა ზემთასიბრძნე, რომლის სიმბოლური სახეებიდან ერთ-ერთია საიდუმლო თასი, აუცილებელი ჭურჭელი – სასმისი – ზიარების საიდუმლოსათვის.

* მართებითი, მომრგულებითი და იკანკლედობითი — ეფრემ მცირის ტერმინებია, პეტრე იბერიელი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრ. საღმრთოთა სახელთათვის, თ. 4, 8-9.

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. IV, თბ., 1976, გვ. 144.

2 ვლ. ლოსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება, თ. 5, თარგმანი ზ. ეკალაძის, თბ., 2007, გვ. 45-46.

თასის სიმბოლიკა, თავისი ატრიბუტიკით, იკონოგრაფიასა თუ ფერწერულ ნიმუშებში, ცხადყოფს მის ანტიკურ და უფრო წინარე მითოსურ წარმომავლობას.

თასი აუცილებელი კომპონენტია კულტურის დამყარებისა და მისი არსებობის დასტურისა. იგი საკრალური შინაარსითაა დატვირთული. თასი, როგორც მითოსური ცნობიერების სიმბოლო, შეიძლება ზებუნებრიობამდე ამაღლდეს და წარმოგვიდგეს ადამიანში ღვთაებრივი სიბრძნის სიმბოლოდ.¹

სახეობრივ და აზრობრივ დაკავშირებას აუცილებლად მივყავართ გრაალის თასთან, რომლის შესახებ ლეგენდის საფუძვლად ითვლება ქრისტიანული აპოკრიფი, კერძოდ, იოსებ არიმათიელის მოსვლა ბრიტანეთში. მეორე ვერსიით ლეგენდას საფუძვლად უდევს კელტური მითები. არსებობს სხვა მოსაზრებაც, რომლის თანახმად თქმულება გრაალზე დაკავშირებულია საიდუმლო ოკულტურ საზოგადოებასთან, რომელიც უხსოვარ დროს შეიქმნა და ფლობს იდუმალ ცოდნას, რომელიც თაობიდან თაობაში გადაეცემა.

საიდუმლო სერობაზე გრაალის თასიდან იესო თავის მოწაფეებთან ერთად სვამს, რაც მინიშნებაა ცოდვათა მიტევებასა და მარადიულ სიცოცხლეზე. მოგვიანებით ხატზე გამოსახავენ ჯვარცმულ ქრისტეს და ანგელოზებს, რომლებიც ქრისტეს სისხლის წვეთებს აგროვებენ თასებში. გრაალი უპირველესად იდეაა, რომელიც „ამსოფლიურის ზესთასოფლურთან შერწყმას“ გულისხმობს. ამიტომაცაა, რომ მისი მცველი რაინდები ერთსა და იმავე დროს საერო (რაინდები) და სასულიერო პირები იყვნენ.

თასის ატრიბუტებია: ვაზი, მტევანი, მტრედი, თევზი, წყალი, ღვინო, პური, ტაბლა. ძირითადად მას ღვინოსთან ან პირთან ერთად გამოსახავდნენ. იმისათვის, რომ სასმისისათვის უფრო მეტი დატვირთვა მიეცათ, გამოსახავდნენ მტრედებით და ქრისტეს მონოგრამით.

თასთან კიდევ ერთი დაწყვილებული სიმბოლოა ფარშავანგი, რომლის სიმბოლიზირება მოდის წარმართობიდან, სადაც ის უკვდავებას განსახიერებდა.²

იკონოგრაფიაში ყველაზე ხშირია თასში, ანუ ბარძიმში მჯდარი ჩვილი იესოს გამოსახვა, რაც მიგვანიშნებს ბარძიმში დავანებულ ღვთაებრივ სიბრძნესა და მისი წიაღიდან აღმოცენებულ სიცოცხლეზე. საინტერესოა ცნობა ერთი ქართული იკონოგრაფიის შესახებ გელათის ტაძრიდან. საკურთხევლის აფსიდის კონქში მოზაიკით შესრულებულ კომპოზიციაში გამოსახულია ღვთისმშობელი ყრმა იესოთი. იესოს შუბლზე გამოხატულია თასი და მთვარე, რაც იესოს იკონოგრაფიისათვის უჩვეულო ელემენტია.³

1 ზ. კიკნაძე, მ. ბერიაშვილი, თასის მნიშვნელობა მითოკულტურაში, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, 42-ბ, თბ., 1997, გვ. 213-219.

2 ნ. უგრელიძე, ფარშავანგის გამოხატულებით შემკული მინის ჭურჭელი სამთავროს სამაროვნიდან, მიმომხილველი, ტ. 11, 1951, გვ. 301-304.

3 სტატიის ავტორი თ. ბურჭულაძე (აკადემიის ჭალათა წიაღ ვეძიებთ ჭეშმარიტებას, ჯვარი ვაზისა, 1983, 1) მიუთითებს ბარძიმში განსახიერებულ ღვთიური სიყვარულის იდეალზე და გელათის კედლის სიმბოლიკას წმინდა ბარძიმის (გრაალის) საკითხს უკავშირებს.

ხატწერასა და ფერწერაში მრავლადაა კომპოზიცია იესო გეტსიმანიის ბაღში, ლოცვა-ვედრება თასზე, სადაც, ბასილი დიდის თქმით, ნაჩვენებია ორი ბუნება, ორი ნება: ადამიანური და ღვთაებრივი. ადამიანური ნება ხორცის შეუძლებლობის გამო ითხოვს, აიცილოს ტანჯვა და ღვთაებრივი ნება კი მზად არის ამისათვის. მსგავს განმარტებას იძლევიან წმინდა მამები: იოანე დამასკელი და თეოფილაქტე ბულგარელი – იესოს სურს, რომ იყოს ნება მამისა, რათა ჩვენც ვიცოდეთ, რომ უნდა დავემორჩილოთ ღმერთს; ჩვენი ნება კი არ უნდა შევასრულოთ, არამედ შევასრულოთ ნება ღვთისა.

თასი/ფიალა საინტერესოა ტერმინოლოგიური თვალსაზრისითაც. ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში თ ა ს ი არაბული წარმომავლობის სიტყვაა და მიჩნეულია და აღნიშნავს ჯამის ფორმის სასმისს – ფიალას.¹ ბიბლიის ბერძნულ და ქართულ ტექსტებში სასმისთა ონომასტიკონი მრავალფეროვანია. ბერძნულ ტერმინებს:² ἰδρία, σάμνον, κρατήρ, σπονδήα, ζυθήκη, κύαξις, ποτηρίον-ს ესადაგება ქართულ ენაზე: ტაკუკი, სარწყულნი, ფიალი, თასი, ბარძიმი, ლანკანი, კრატირი = ფეშხუმი.

დიონისე არეოპაგელის IX წერილში თასის აღმნიშვნელია κρατήρ, რომელსაც ეფრემ მცირე თარგმნის ტაკუკად. ტაკუკი დადასტურებულია ბიბლიის ქართულ ტექსტში, კერძოდ, გამოსვლათა, 16, 33 – მომცრო ჭურჭელი საღვინე.

ბიბლიის ქართულ ტექსტში ასევე დადასტურებულია „ბარძიმი“ (დაბ. 44, 2). ეფრემისათვის, ცხადია, ცნობილი იყო ყველა ეს ტერმინი და თუ მან არჩევანი გააკეთა „ტაკუკით“, ეს აიხსნება ტერმინის შინაარსობრივი, სიღრმისეული დატვირთვით. გავიხსენოთ ეპიზოდი, როდესაც უფალი აძლევს ღვთაებრივ სიბრძნეს მოსეს, „ჭურჭელი იგი“ ქართულ თარგმანში ტაკუკია. იმავე მოსაზრებით ვხსნით κρατήრ-ს დიონისე არეოპაგელთან. რადგან, როგორც ს. ავერინცევი იტყოდა: „დიონისე არეოპაგელი უბრალოდ სიტყვას არ იტყვის“, მით უფრო, ეს ეხება ტერმინს, და ისიც ირჩევს სახელს, რომელიც პირველსახეა ფორმითაც და შინაარსითაც იმ საგანთა, რომლებიც ყოფითიდან საკულტო, რელიგიური დანიშნულებისად იქცნენ (კრატერი – ვულკანური წარმონაქმნი, ღრმული). შესაძლოა მივუთითოთ ისიც, რომ ამ სიტყვის ფუძეში κρα – ძირია; ბერძნულად κρατάω ძლიერს, ძალის მფლობელს, მმართველს, უპირველესს ნიშნავს.

უფლის თასი, ანუ წმინდა ბარძიმი, დიონისე არეოპაგელის საიდუმლო თასი (ὁ μυστικός κρατήρ) ფორმითა და შინაარსით სრულ ჰარმონიაშია ერთმანეთთან: მრგვალი, გაშლილი, მტკიცე საყრდენით, მოძრაობა-უძრაობის იგივეობით, წმინდა სასმელის – ღვთაებრივი სიბრძნის – სავსეობით იგი სიმბოლოა უფლის სიტყვის განსხეულებისა; წმინდა ირინეოსის თქმით, სიმბოლოა სულიერი და მატერიალური სამყაროს ერთიანობისა.

1 ფიალა (φιάλη) ბერძნული სიტყვაა და ღვინის სასმისს აღნიშნავს, საბას ლექსიკონში მითითებაა წედაზე. წედა განმარტებულია, როგორ „ყოველივე ღვინის შესასმელი ჭურჭელი (მეფ. 7, 26). წედა არის ფიალა, თასი, ჭიქა, სირჩა, ბიდახი, ყანნი, კულა და ყოველივე ღვინოთა სასმისები ერთბაშად (დიდი თუ მცირე).

რაც შეეხება ბარძიმს – ფერჯიანი მაღალი სასმისია – განმარტავს საბა. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV, 1-2, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1965, 1966.

2 ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი ხუთ ტომად, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლ. კვირიკაშვილი, თბილისი, 2004-2005.

ლიტერატურა:

1. Patrologia Graeca, t. 3. Dionysius Areopagita.
2. პეტრე იბერიელი – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1961.
3. Hathaway R., Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius, Hagua The Letters of Ps. Dionysius (თარგმანი ინგლისურ ენაზე), 1969.
4. Святой Дионисий Ареопагит, Божественные имена, перевод отца Леонида Лутковского, Мистическое Богословие, Киев, 1991.
5. ბიზანტიური ეპისტოლოგრაფია და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის წერილები, თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე, გამოკვლევა და კომენტარები ჯ. შოშიაშვილისა, თბ., 1992.
6. ივანოვი მ., სიმბოლოს ღვთისმეტყველებისათვის, საღვთისმეტყველო კრებული 3, თბ., 1987.
7. წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმინეწიითი გადმოცემა, ძვ. ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა და შესავალი დაურთო ე. ჭელიძემ, თბ., 2000.
8. შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. IV, თბ., 1976.
9. Koch Hugo, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900.
10. Катанский А., Догматическое учение о семи церковных таинствах, СПб, 1879.
11. Уваров А.С., Христианская символика, М., 1908.
12. Словарь Библейского богословия под ред. Леон Дюфура, Брюссель, 1974.
13. Памятники Византийской литературы, М., 1968.
14. ვლ. ლოსკი, დოგმატური ღვთისმეტყველება, თარგმანი ზ. ეკალაძის, თბ., 2007.
15. ზ. კიკნაძე, მ. ბერიაშვილი, თასის მნიშვნელობა მითოკულტურაში, საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, თბ., 1997.
16. ნ. უგრელიძე, ფარშავანგის გამოხატულებით შემკული მინის ჭურჭელი სამთავროს სამაროვნიდან, მიმომხილველი, ტ. 11, 1951.
17. თ. ბურჭულაძე, აკადემიის ჭალათა წილ ვეძიებთ ჭეშმარიტებასა, ჯვარი ვაზისა, 1983.
18. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ყ. IV, 1-2, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1965, 1966.
19. ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი ხუთ ტომად, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლ. კვირიკაშვილი, თბ., 2002-2007.

JULIE SHOSHIASHVILI

The Mystical Bowl (ο μυστικός κρατήρ) in the Works of Dionysius the Areopagite

Summary

The ninth letter of Dionysius the Areopagite is dedicated (addressed) to Titus, Hierarchy, asking by letter what is the house of wisdom, what is the bowl, and what are its meats and drinks. Dionysius explains incredibly well to the addressee the essence and ways of the symbolic theology, and it can be said that the key to the theological and symbolic language is given in this very letter.

Divine mysteries are bestowed upon us in various forms of symbols, among which *τραπέζωσις* (setting up a table) symbolically represents the process of being filled with the Divine Wisdom.

“It is well, therefore, that beneficent wisdom beyond all things wise is praised by the Oracles as setting out a mystical mixing bowl (ο μυστικός κρατήρ) and pouring its sacred drink or rather, first serving solid nourishment and then with proud proclamation benignly offering it to those in need who desire it“.¹/ Epist. IX. 1109B/

The holy table symbolizes the Holy Spirit, and the bread and wine brought as the food are the incarnate symbols of the Flesh and Blood of Christ. The vessel from which the wine is drunk is also symbolic: “Since the mixing bowl is spherical and outspread let it be a symbol of providence over the whole without beginning and without end which spreads out above and encircles all things“.² /Epist. IX. 1109B/

Symbolism of the bowl in Christian theology emanated from the pagan mysteries. Shalva Nutsubidze thinks, however, that the cult mysteries of the Antiquity and the Orient only had superficial-symbolic importance.³ Things that were used for performing the mysteries initially were taken from everyday life, but as soon as they partook in mysteries, they acquired liturgical significance and were established as symbols.

“The cause of the being and well-being of all is also providence going forth to all and coming to be in all, which surrounds all; that it is the same in the same things and transcendent, and is in no way anything in anything but excels the whole, being eternally the same as itself, immanently standing and ever having the same condition in the same way, never becoming external to itself or departing from its own abode and motionless immanence, but even in it effecting its whole and entire providences, proceeding to all beings and remaining immanent in itself, eternally standing and moving and neither standing nor moving, but as someone might say, having its providential

1 R. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, Hagua, 1969. *The Letters of Ps.-Dionysius*, p.156.

2 R. Hathaway, p.156

3 Shalva Nutsubidze, *The Works*, Vol. IV, Tbilisi, 1976, p. 70

activity in its immanence and its immanence in providence, both according to and yet transcending nature“.¹

This is the classic formulation of the Lord’s cup, which becomes even firmer and clearer when considered in the traditional way and that represents the basis of the teachings of Dionysius the Areopagite. In the fourth chapter of his treatise “On Divine Names”, Dionysius contemplating about the sameness of rest and motion refers to the Holy Scripture (Romans 11:36): “By reason of which, and from which, and in which, and towards which, and for sake of which, is every repose and movement“. /DN 4,10/. Above all repose and movement is He/It that moves everything and makes everything immovable: intellectual, spiritual, and corporal. Every essence, intellectual, spiritual, and corporal, is considered within the concept of three motions in the traditional Neoplatonic system: direct (ευθεια), circular (κυκλος) and spiral (ελικοειδος).

According to this schema, the sphere-shaped bowl without beginning and without end overflows with the Divine Wisdom. Carried out here is Dionysius’ descending hierarchy from the highest to the lowest order – the Wisdom pours forth, It permeates into everything, reaches everything and embraces everything (direct motion); concurrently, this descending line is ascending – excelled into Itself, It is not bound by anything, going forth to all It remains in Itself by entering into Itself (circular); perpetually moving and resting, It neither moves nor stands and due to this indivisible sameness changes ceaselessly (spiral).

The notion of circular evolvement with its dialectical moments – being in Itself, moving to all, and returning to Itself – is similarly developed in the works of Proclus and the author of the Areopagitical Corpus, notes Shavla Nutsubidze and concludes that both authors connect the concept of dialectics with the concept of Cause.

The dialectical understanding of Cause – being in Itself, advancing to others, and returning into Itself – gave dialectics an existential character and brought about the teaching about causes.

As mentioned above, Dionysius’ schema of the three motions is applicable to both – spiritual and corporal.

The holy table is the symbol of bounteous and unceasing outpouring of the Divine Wisdom. This is a true feast where “even God, the cause of all good things, is said to be intoxicated from an overdose of good cheer on account of the superfluity and inconceivability of his cheer or, to put it more strongly, on account of the ineffable immoderateness of His good health“. /Epist. IX 112 C/ Cause of everyone and everything emanates from one origin – the Divine Wisdom. One of its many symbolic images is the mystical bowl, an indispensable vessel for the Holy Eucharist.

In iconography and paintings, the symbolism of the bowl, with its attributes, reveals its Antique and even pre-mythical origins. The attributes of the bowl are: vine, grapes, a dove, a fish, water, wine, bread, a low table, and a peacock. In order to give more significance to the chalice, doves and the monogram of Christ are depicted on it.

In iconography, Infant Jesus is often portrayed sitting in the bowl or chalice, symbolizing the indwelt Divine Wisdom and the Source of Life. In the apse vault of Gelati Monastery, there

1 R. Hathaway, *Hierarchy...*, p. 1

is one very interesting mosaic composition representing the Holy Theotokos with Infant Christ. The images of a bowl and moon are depicted on his forehead, which are quite unusual elements in the iconography of Jesus.

The bowl is interesting in terms of terminology. In Greek and Georgian texts onomastikon of drinking vessels is variegated. Dionysius the Areopagite chooses to use the term κρατήρ. Eprem Mtsire (Eprem the Lesser) translates this word into Georgian as “takuki” (old Georgian term, Exodus 16:33).

The form and content of Dionysius’ mystical bowl (ο μυστικός κρατήρ) are in complete harmony: spherical, open, with solid support, with sameness of repose and movement, with fullness of the Holy Sacraments. It is the symbol of the Incarnate Word. In words of Saint Irenaeus, it symbolizes the unity of spiritual and physical worlds.

„ვეფხისტყაოსანი“ ავოქალურ დისკურსში

“THE KNIGHT IN THE PANTHER’S SKIN” IN EPOCHAL

ელგუჯა ხინთიბიძე

სიყვარულის ხანასანსანი ჟონსაფსია შანსაუკუნეობის მოღიჯი

სიყვარულის კონცეფცია, რომელსაც ჩემი წინამდებარე სტატია ეძღვნება, რუსთველის *ვეფხისტყაოსანში* გამოვლენილი სიყვარულის კონცეფციაა.

სიყვარული *ვეფხისტყაოსანის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყაროს მამოძრავებელი ღერძია და ეს ბუნებრივიცაა: რამდენადაც რუსთველის პოემის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო თვისობრივად გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპული ქრისტიანული აზროვნების პროცესის სიბრტყეზეა, ხოლო ქრისტიანული ეთიკის ცენტრში კი სიყვარულის იდეა დგას და თანაც იმგვარი პრინციპული კატეგორიულობით, რომ ღმერთის დეფინიცია სიყვარულთან მიდის: „ღმერთი სიყვარული არს“ (1 იოანე, 4, 16).

ვეფხისტყაოსანის სიყვარულს ამთავითვე ვუნოდე შუასაუკუნეობრივ მოდელზე აგებული რენესანსული კონცეფცია. ეს განსაზღვრება უშუალოდ შეესაბამება ჩემს თვალსაზრისს რუსთველის მსოფლმხედველობის ადგილზე ევროპულ-ქრისტიანული აზროვნების პროცესში. *ვეფხისტყაოსანის* მსოფლშეგრძნება შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონიაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ რუსთველთან ტრადიციული შუასაუკუნეობრივი იდეალები, ქრისტიანული რწმენის ძირითადი პოსტულატები – კეთილი და მონყალე ღმერთის მარადიულობის, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ამ უსასრულო შემოქმედთან შეერთების რწმენა – ჰარმონიულად ერწყმის ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში, ადამიანური, ხორციელი სამყაროს სილამაზეში დარწმუნებას, ადამიანური გონებისადმი ნდობის გამოცხადებას.

შუასაუკუნეების ტრადიციული ქრისტიანულ-დოგმატური ინტერპრეტირების დონეზე *ვეფხისტყაოსანის* სიყვარული მრავალგზისი და მრავალმხრივი ბატალიების საგანი იყო. ტრადიციული საეკლესიო თუ საზოგადოებრივი აზრის ზომიერი ოპონირება რუსთველის პოემისა („არსად შეიქმს ხორცს, არ სულად“; „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“ – ფსევდორუსთველური პირველი სტროფი) XVIII საუკუნეში ქართლის მთავარეპისკოპოსმა უკიდურესობამდე მიიყვანა: რუსთველმა „ასწავა ქართველთა სინმიდისა წილ ბილწება და განრყვნა

ქრისტიანობაო“. სწავლული მეფე ვახტანგ VI შეეცადა შეეცვალა ორთოდოქსულ-დოგმატური დამოკიდებულება პოემისადმი და ალეგორიულ-მისტიკური ინტერპრეტაციით *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული საღვთო სიყვარულად თარგმნა თანაც აღნიშნა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობსო“¹. ვახტანგის თვალსაზრისი არც ძველმა ქართულმა სამღვდელოებამ გაიზიარა (ტიმოთე გაბაშვილი: „უწინარეს ჩვენსა უმეცართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი“²) და არც XIX საუკუნის სამეცნიერო წრეებმა (მ. ბროსე, დ. ჩუბინაშვილი, ი. ფალავანდიშვილი, *ვეფხისტყაოსნის* მეორე ბეჭდური გამოცემა, სანკტ-პეტერბურგი, 1841წ.).

თავად რუსთველი მინიშნებასაც კი არ იძლევა იმაზე, რომ პოემის სიყვარულის ალეგორიულად საღვთო სიყვარულად გადააზრებაზე შეიძლებოდაც მსჯელობა. პირიქით, იგი კატეგორიულად აცხადებს, რომ იგი იმ სიყვარულზე ლაპარაკობს, რომელიც სხვაა და არა საღვთო სიყვარული, მაგრამ მას ბაძავს: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავაღდებიან; ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან; მართ მასვე ჰბაძვენ“... (სტრ. 20, 21). ამავე დროს რუსთველი იმასაც კატეგორიულად მიუთითებს, რომ პოემაში სიყვარული სხვა არის და სიძვა – სხვა („მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ“). ამიტომაც, რომ პოეტი რამდენიმე სტროფს უძღვნის იმის კატეგორიულად კონსტატირებას, რომ მიჯნურობა სხვაა და სიძვა სხვა. იგი ხედავს, რომ პოემის გმირთა ეთიკური მსოფლმხედველობის ცენტრში ამქვეყნიური სიყვარულის დაყენებას მისი თანამედროვე საზოგადოებრივი აზრი ძნელად ან არასწორად გაიგებს (აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ამას ვერ ითვალისწინებს ზოგიერთი მკვლევარი და *ვეფხისტყაოსნის* გამომცემელი, როცა ამ სტროფებს არარუსთველურად თვლის. ამქვეყნიურ ჭეშმარიტ მიჯნურობის სიძვისაგან გამიჯვნაზე საგანგებოდ ამახვილებენ ყურადღებას დანტიეც და პეტრარკაც).

ამავე დროს არც იმგვარად უნდა შევაფასოთ *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული, როგორცაც მსჯელობდა მასზე XX საუკუნის პოპულარული რუსთველოლოგიური ლიტერატურა: რუსთველის სიყვარული საღვთო სიყვარულისგან განსხვავებული ამქვეყნიური წრფელი, ამაღლებული სიყვარულიაო. რუსთველი უფრო მეტს ამბობს.

ამ თვალსაზრისით საგანგებო დაკვირვებას საჭიროებს *ვეფხისტყაოსნის* იდეური შინაარსის ერთი საუკეთესო მკვლევარის, ინგლისელი ლიტერატურათმცოდნე მორის ბოურას თვალსაზრისი. მკვლევარი ხედავს, რომ რუსთველის პოემის სტრუქტურას განსაზღვრავს სიყვარული. ეს იმას არ ნიშნავს, განაგრძობს იგი, რომ *ვეფხისტყაოსანში* სიყვარული უფრო ხშირად გამოდის წინა პლანზე, ვიდრე რუსთველის უშუალოდ წინა პერიოდის მსოფლიო ლიტერატურულ ძეგლებში (ნიბელუნგების სიმღერა, ნიზამის პოემები, მეფე არტურის ციკლის რომანები).

1 ვახტანგ მეექვსე, „თარგმანი პირველი წიგნისა ამის *ვეფხისტყაოსნისა*“: შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*, 1972 (ა. შანიძის აღდგენილი გამოცემა). თბ., 1975.

2 ტიმოთე გაბაშვილი, [„რუსთველის შესახებ“]: რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა, I (შემდგენელი ი. მეგრელაძე), თბ., 1979, გვ. 50.

რუსთველის პოემაში სიყვარული, განსხვავებით ამ თხზულებებიდან, ცხოვრების მთლიან სისტემას წარმოადგენს. სხვა ადგილას ავტორი აზუსტებს თავის ნათქვამს: რუსთველი თავის მოძღვრებას უფრო გულდასმითა და მეტის თანმიმდევრობით ამუშავებს, ვიდრე ფრანგული და სპარსული სარაინდო რომანების ავტორები. მ. ბოურა ხედავს, რომ ე.წ. პლატონური სიყვარულის ჰანგი რუსთველთან, ისევე როგორც პროვანსელ პოეტებთან, აშკარაა: რა თქმა უნდა, იგივე პრობლემას ვხვდებით ოვანსელ პოეტებსა და დანტესთანაც კი, მაგრამ რუსთველი გადმოსცემს მას უფრო თვალსაჩინოდ, რამდენადაც მისი ფილოსოფია ძალზე მჭიდროდაა დაკავშირებული მოქმედებასთან.¹ მ. ბოურა რუსთველის პოემის იდეურ სამყაროს ადარებს სარაინდო რომანის შემდგომ განვითარებას უკვე დამკვიდრებული რენესანსის იტალიურ ლიტერატურაში, კერძოდ, ბოიარდოსა და არიოსტოსთან. და აქაც მსგავსების გვერდით, მკვლევარი ხედავს ძალზე საგულისხმო სხვაობას: იტალიურ სარაინდო რომანს, როგორც აღმოსავლეთში ალიშერ ნავოის, იზიდავს არარეალურობა, ფანტასტიკა, ბუნების კანონთა საწინააღმდეგო განსაცვიფრებელ საქმეთა ქმედება, რაც უცხოა „რუსთველის სოლიდურობისა და სერიოზულობისათვის“.² მ. ბოურა ხედავს, რომ რუსთველს აქვს დიდი სათქმელი. „რუსთველსა და სარაინდო რომანების სხვა მწერლებს შორის ის განსხვავებაა, – წერს ინგლისელი ლიტერატურათმცოდნე, – რომ მაშინ, როცა ამ უკანასკნელთ უპირატესად გართობა და დროსტარება აინტერესებთ, რუსთველს თითქმის სახარების დონის სათქმელი აქვს“ (Rust'hveli has a message, almost a gospel).³ დიახ, რუსთველს დიდი სათქმელი აქვს. და მაინც, რას ამბობს იგი?

უპირველეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა გამახვილდეს იმაზე, რომ რუსთველი პოემის პროლოგში სიყვარულის არსზე თეორიული მსჯელობისას მიუთითებს, რომ მისი ასახვის საგანია სიყვარული, რომელიც საზეო (ღვთაებრივ) იდეათა შორის არის პირველი და უდიდესი: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ (20). ესაა ქრისტიანული თეოლოგიის ძირითადი თეზის ფილოსოფიურ-ლოგიკური ტერმინოლოგიით გადმოცემა: „შეიყუარო ღმერთი შენი... ესე არს დიდი და პირველი მცნებაჲ (მთ. 22,38). პოეტი აქვე აგრძელებს, რომ საუბარი შეიძლება სიყვარულის გამოვლენის მხოლოდ ამქვეყნიურ ფორმაზე, რადგანაც სხვა ფორმა („გიყვარდეს ღმერთი შენი“) ადამიანისათვის შეუცნობელია, გამოუთქმელი და მიუხვედრელია:⁴

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;
ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან;“ (21).

აქაც რუსთველი ერთგულად მისდევს მოციქულთა თეოსოფიას: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩვენს შორის ჰვიეს და სიყუარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებულ არს“ (I იოანე 4,12).

1 Bowra, Inspiration, p. 58.

2 Bowra, Inspiration, p. 56.

3 Bowra, Inspiration, p. 67.

4 დანვრილებით იხ: ე. ხინთიბიძე, „ვეფხისტყაოსანის“ იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო, თბილისი, 2009, გვ. 395-409.

აი, ამ თეორიული გააზრებით რუსთაველი პრინციპულად შემოიტანს თავის შემოქმედებაში ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს. მაშასადამე, რუსთაველისეული გააზრებით სიყვარული, რომელსაც იგი ასახავს პოემაში, ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარულია, თავისი არსით ღვთაებრივი სიყვარულის მსგავსი; და არა ღვთაებრივი სიყვარულის ალგორითული ასახვა. ამ თეზასაც ისევ სახარებისეულ თეოსოფიაში აქვს საფუძველი: ღმერთი სიყვარულია.

რუსთაველის ეს თეორიული მსჯელობა რომ არაა მონყვეტილი მისი პოემის ძირითადი არსიდან, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა სიყვარული იმავე დეფინიციის შემცველია, რაც პროლოგში კონცეფციურადაა მოაზრებული, არა მარტო იმით მტკიცდება, რომ პოემის პერსონაჟთათვის ერთმანეთისადმი სიყვარული არის უმაღლესი პრინციპი, არსი და შინაარსი ცხოვრებისა, არამედ იმითაც, რომ რუსთაველი პერსონაჟთა ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულზე ღვთაებრივი სიყვარულის კატეგორიებით მსჯელობს: ავთანდილი როსტევეანს ტარიელისადმი თავისი მეგობრული სიყვარულის დასამტკიცებლად, ტარიელის დასახმარებლად მისი წასვლის აუცილობლობის დასასაბუთებლად მოციქულთა მიერ სიყვარულის აპოლოგიაზე მიუთითებს: „წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?.. შენ არ ჯერ ხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ!“ (793). სხვა ადგილას კი, როცა დამარცხებული მეგობრები ავთანდილს ერთგულებას ეფიცებიან, რუსთაველი იტყვის: „მართლად იტყვის მოციქული შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045). *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული რომ სხვა არის, ვიდრე მხოლოდ ქალ-ვაჟის სიყვარული, იქიდანაც ჩანს, რომ რუსთაველი მხატვრული ასახვის საგნად აქცევს არა მხოლოდ სიყვარულის ამ უკანასკნელ ფორმას, არამედ მეგობრულ სიყვარულსაც. უფრო მეტიც, პოემის მიხედვით, სიყვარული მეგობართა შორის თვისობრივად, თავისი ფსიქოლოგიური არსით, არ განსხვავდება ქალ-ვაჟის სიყვარულისაგან.

ავთანდილი თავის ანდერძში როსტევეან მეფისადმი ამ სიტყვებით ასაბუთებს ტარიელთან წასვლის აუცილებლობას: „ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად“ (790).

„ცეცხლთა მომდებარი“ ტრადიციული მხატვრული სახეა და სატრფოზე მიანიშნებს. ადამიანთა ურთიერთობის უმაღლესი ემოციის გამოხატვის ამ ფორმულას ავთანდილი ხშირად მიმართავს, როცა ტარიელისადმი მეგობრობაზე მსჯელობს:

„მის ყრმისა ცეცხლი მედების, წვა მისისა მჭირს მწველისა;

მკლავს სურვილი და ვერ-ნახვა ჩემისა საუსრველისა“ (735).

ან კიდევ: „მის ყმისა ცეცხლი მედების, დამწვა ცეცხლითა მისითა“ (1002).

მაშასადამე, რუსთაველის სიყვარული იმ დიდი ემოციის მსგავსია, ის დიადი ფსიქოლოგიური განცდაა, რაც ღვთისმოსავ ადამიანს ღმერთისადმი იზიდავს, მაგრამ ეს უკანასკნელი არ აღინერება, არ მიიხვედრება, არ ითქმება, რადგან ღმერთი „უცნაური და უთქმელია“. ამიტომ რუსთაველი აღწერს სიყვარულის მხოლოდ იმ გამოვლინებას, რომელიც ადამიანთა შორისაა, რომელიც ამქვეყნიური, ადამიანური სამყაროს რეალობაა. აშკარაა, რომ რუსთაველისეული კონცეფცია სახარების თეოსოფიას ეფუძნება: ღმერთი არავის არასოდეს უხილავს. თუ ერთმანეთი

გვიყვარს, ღმერთი ჩვენში მკვიდრობს და სიყვარული მისი აღსრულებულია ჩვენში (I იოანე, 4,12).

რუსთველი შუასაუკუნეების ქრისტიანული მრწამსის უმაღლეს მცნებას – „გვიყვარდეს ღმერთი შენი“ – სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ გამოვლინებაში მოიაზრებს და ასახავს, მაგრამ მისი ამქვეყნიური სიყვარული აღარაა სახარებისეული „მოყვასის სიყვარული“. იგი (რუსთველის სიყვარული) მისგან (მოყვასის სიყვარულის თეზიდან) მომდინარეობს, მასზეა დაფუძნებული, მაგრამ არის მხოლოდ ადამიანურ ურთიერთობაში არსებული ნამდვილი, ჭეშმარიტი გამოვლენა ადამიანთა შორის ერთმანეთის მიმართ არებული სულიერი სწრაფვისა, რაც მეგობართა მეგობრობაში და ქალ-ვაჟის სიყვარულში გამოვლინდება. მაშასადამე, რუსთველს ადამიანური სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულის რანგში აჰყავს. ეს კონცეფცია, დაფუძნებული სიყვარულის შუასაუკუნეობრივ მოდელზე, თავისი არსით რენესანსულია და შეესაბამება რენესანსულის შუასაუკუნეობრივ მსოფლშეგრძნებაში შემოტანის ეტაპს. ამავე დროს, ეს კონცეფცია აშკარა გამოვლინებაა რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიციისა, რომელსაც მე შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონიას ვუნოდებ და რომელიც, თავის მხრივ, ევროპული ცივილიზაციის პროცესში შეესაბამება გვიანდელი, ანუ მაღალი შუასაუკუნეების ეპოქას. ესაა XI-XIV საუკუნეების ევროპულ-ქრისტიანული ცივილიზაცია სხვადასხვა ხანგრძლივობით და ინტენსივობით გამოვლენილი სხვადასხვა ქვეყნის მაღალ ინტელექტუალურ წრეებში.

ეს ეპოქა არაა, როგორც ზოგჯერ ჰგონიათ, შუასაუკუნეობრივის შესუსტება და რენესანსულის ნელ-ნელა შემოსვლა. ეს ეპოქა შუა საუკუნეების ახალი ეტაპია და, ამავე დროს, განსხვავებული ტიპური შუა საუკუნეებიდან, ისევე როგორც განსხვავებული რენესანსიდან. და როგორც *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნების ანალიზიდან ჩანს, ამ ეპოქის საზოგადოებრივი მსოფლხედვა სრული სახით ინარჩუნებს შუასაუკუნეების საუკეთესო იდეალებს და მას შეავსებს ახალი, მომავალი ეპოქის სრულყოფილი იდეალებით. ამგვარი მსოფლშეგრძნების ეპოქა, როგორც ფიქრობენ, ევროპული ცივილიზაციის პროცესში ყველაზე მშვიდი და ბედნიერი ხანა უნდა ყოფილიყო; რამდენადაც ამ მსოფლხედვის ადამიანს ჰქონდა რწმენა სულის უკვდავებისა, იმედი კეთილი ღმერთის მიერ შეწყალებისა და შინაგანი თავისუფლება ამქვეყნიური ბიოლოგიურ-ესთეტიკური ტკობისათვის. თითქმის შეუძლებელია იმის სრულყოფილი წვდომა, თუ როგორი იყო ამ ეპოქის ადამიანის მსოფლშეგრძნება (ამბობენ: გარდასული საუკუნეები მეტ-ნაკლები სრულყოფილებით რომ გაიაზრო, იმ საუკუნეში უნდა იცხოვრო). ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმ მონაცემებით ვიმსჯელოთ, რაც ამ ეპოქის ლიტერატურამ, ისტორიულმა თუ მხატვრულმა, გამოავლინა.

გვიანდელი შუასაუკუნეების ეს ახალი მსოფლშეგრძნება, მსოფლმხედველობითი პოზიცია, თავისი თავის დამკვიდრებას შუასაუკუნეების ორთოდოქსიაში უწყინარად ცდილობს. ახალ მსოფლშეგრძნებას ადამიანის ამქვეყნიური ინტერესებისადმი თანაგრძნობა, ნდობა და სიმპათია ისე შემოაქვს ტრადიციულ ორთოდო-

ქსიაში, რომ ამ უკანასკნელში ეჭვის შეტანას არ ცდილობს და მისი შენარჩუნების-საკენ ისწრაფვის (ყოველ შემთხვევაში, ამგვარად ჩანს ვეფხისტყაოსანში). ყველაზე მეტად აქცენტის ამგვარი გადაადგილება გამოიკვეთა ქრისტიანული მრწამსის იმ უმაღლესი მცნების გააზრებაში, რასაც ღვთაებრივი სიყვარული წარმოადგენს. ახალი მსოფლშეგრძნების ამსახველმა ლიტერატურამ უკვე ამქვეყნიურ სიყვარულს უმღერა. ასევე იქცევა რუსთველიც. ეს გადააზრება უაღრესად რთული და ხანგრძლივი პროცესი აღმოჩნდა. შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ლირიკაში ამქვეყნიური სიყვარულის შემოტანა ტრუბადურთა პოეზიას უკავშირდება (XI-XII სს.). აქ თითქოს ახლებური მსოფლმხედველობითი დატვირთვა გამოკვეთილი არცაა. რაც, ერთი მხრივ, ტრუბადურთა ერთი წყაროს – არაბული ლირიკის სუფისტური ქვეტექსტით და მისი თანდათანობით მოხსნით უნდა აიხსნას. ხოლო, მეორე მხრივ, ქრისტიანული ეგზეგეტიკური ტრადიციით – სიმბოლურ-ალეგორიული გადააზრების შესაძლებლობითაც. ასეა თუ ისე, ტრუბადურთა ლირიკა უყრის საფუძველს ევროპულ ლიტერატურაში ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრიობამდე ამაღლების თეზას, რაც უკვე რენესანსის ეპოქაში პლატონური სიყვარულის სახელით მოინათლა და რასაც, სიყვარულის ალეგორიის ცნობილი მკვლევარის კ. ლუისის თქმით, პლატონის ფილოსოფიაში კი არა აქვს სათავე, არამედ XI საუკუნის ტრუბადურთა პოეზიაში.¹ ტრუბადურთა ეს ნოვატორობა XIII საუკუნის დასაწყისიდან ახალ თეორიულ გადააზრებას შეიძენს, რაც ე. წ. „ახალი საამო სტილის“ პოეზიაში დაიწყება და დანტე ალიგიერთან განვითარდება: ამქვეყნიური სიყვარული გზაა ღვთაებრივთან მისაღწევად: ქალი მედიუმია კაცსა და ღმერთს შორის. დანტე ახალ ნიუანსს შეიტანს ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივთან გადააზრების თეზაში და ეს ნიუანსი ითვლება სიყვარულის ახალი, რენესანსული გააზრების გზაზე უდიდესი მნიშვნელობის სიტყვად: ამაღლებული სიყვარული ბეატრიჩესადმი მსგავსია ღვთაებრივი სიყვარულისა; ადამიანური სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულის პირველი საფეხურია; იგი ნაწილია ღვთაებრივი სიყვარულისა.² დაბოლოს, ფრანჩესკო პეტრარკა უკვე XIV საუკუნეში დაამკვიდრებს რენესანსულ თეზას: ადამიანური სიყვარული, თავისი უმაღლესი – წრფელი გამოვლინებით, ღვთაებრივი სიყვარულია. ეს თეზა ადამიანური ემოციის, და ამდენად, მისი სამყაროს, ღვთაებრივად გამოცხადებისათვის ყველაზე არსებითი პოსტულატია.

გვიანდელი შუასაუკუნეების მიერ მოტანილი ახალი მსოფლშეგრძნების სწორედ ამ უმთავრესი თეზის დასმა, პრინციპული მიღება და როგორც თეორიული, ასევე მხატვრული გადანაცვება რუსთველის მსოფლმხედველობის ერთი უმთავრესი სიახლე შუასაუკუნეებიდან რენესანსისკენ ქრისტიანული აზროვნების პროცესის გზაზე.³

1 C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford University Press, London, Oxford, New York 1973, p. 15.

2 J. M. Ferrante, *Woman as Image in Medieval Literature*. New York and London, 1975, p. 30, 37; И. Н. Голенищев-Кутузов, Р. И. Хладовский, «Данте Алигиери»: *История всемирной литературы*, III, Москва, 1985, стр. 63.

3 E. Khintibidze, *Rustaveli's „The Man in the Panther Skin” and European Literature*, Bennet and Bloom, London 2011, p. 143-46.

ამავე დროს რუსთველისეული კონცეფცია ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივი სიყვარულის რანგში ამაღლებისა განსხვავებულია იმავე კონცეფციის ევროპულ სინამდვილეში დამკვიდრების გზისა და წყაროებისაგან. მიჩნეულია, რომ დანტე, უპირატესად, XIII საუკუნის სქოლასტიკური და ქრისტიანული (საბერმონაზვნო) ძმობის ტრადიციიდან ამოდის. რუსთველი კი, როგორც ვასაბუთებდი, სახარებისეული თეოსოფიის ინტერპრეტაციიდან. ამასთან ერთად, დანტესა და რუსთველთან განსხვავებულია ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივად გადააზრების არსიც. თუ დანტესთან, როგორც მიუთითებენ, ამქვეყნიური სიყვარული ღვთაებრივის მხოლოდ პირველი საფეხურია (დანტეს იმქვეყნად ბეატრიჩეს ხილვა წარმოდგენილი აქვს არა ამქვეყნიური ქალის, არამედ უზენაესთან ამამაღლებელი სულიერი, ღვთაებრივი წინამძღოლის ხილვად. ზოგიერთი მკვლევარის ინტერპრეტაციით, ღვთაებრივი კომედიის ბეატრიჩე თვით ქრისტეს სიმბოლურ-ალეგორიული სახეა¹), რუსთველის წარმოდგენით კი ტარიელი ნესტანს იმ ქვეყნადაც ამქვეყნიური, ადამიანური ემოციითა და სიყვარულით შეხვდება.²

„საყვარელმან საყვარელი ვით არ ნახის, ვით განიროს!
მისკე მივალ მხიარული, მერმე იგი ჩემკე იროს,
მივეგებვი, მომეგებოს, ამიტირდეს, ამატიროს“. (884)

სიყვარულის რუსთველისეული კონცეფცია სხვა ასპექტითაც საჭიროებს ინტერპრეტაციას. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ზოგჯერ *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ ლიტერატურაში ფართოდ პოპულარულ საკარო სიყვარულად, კურტუაზულ სიყვარულადაა მიჩნეული. უფრო გავრცელებული ეს თვალსაზრისი თანამედროვე საზღვარგარეთელ მკვლევართა შორისაა.³

ამ თვალსაზრისის მხარდამჭერთა და, საზოგადოდ, უცხოელ მკვლევართა შორის ყველაზე მეტად გაუგებრობას ავთანდილის ფატმანთან ურთიერთობის ეპიზოდი იწვევს. ზოგჯერ ეს ეპიზოდი კურტუაზული ლიტერატურის განვითარების უმაღლეს ეტაპზე მდგომი და დამკვიდრებული პერსონაჟის დაღმასვლად, ანუ ჩავარდნადაა მიჩნეული.

ჩემი აზრით, ამ ეპიზოდში ავთანდილის ქცევა არ შეიძლება ჩაითვალოს დაღმასვლად. საქმე ისაა, რომ ავთანდილი არაა ტიპური კურტუაზული რომანის გმირი. მართალია, *ვეფხისტყაოსნის* შეყვარებულ წყვილთა რომანი სანყის ეტაპზე აშკარა პარალელებს გამოავლენს ევროპულ სარაინდო, კერძოდ კი კურტუაზულ, რომანთან (რაინდისა და მისი დედოფლის სიყვარული, სიყვარულის ქალის მიერ გამჟღავნება, საგმირო დავალების მიცემა რაინდისადმი...), მაგრამ გარდა იმისა,

1 J. M. Ferrante, *Woman as...*

2 დანვრილებით იხ.: ხინთობიძე ე., *ვეფხისტყაოსანის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო, გვ. 604-614.

3 G. Beynen, Koolemans, „Shota Rustaveli and the Structure of Courtly Love”: The Court and Cultural Diversity (Edited by E. Mullally and J. Thompson). Cambridge 1997, pp. 239-48.

D. E. Ferrell, *Courtly Love in the Caucasus: Rustaveli's Georgian Epic, The Knight in the Panther Skin*, The Carl Beck Papers. Pittsburgh 2012.

რომ ვეფხისტყაოსნის გმირთა სიყვარულის მოდელი არ თავსდება ტიპურ ევროპულ საკარო სიყვარულის სამკუთხედში, თავად რუსთველის შეყვარებული მოყმის ქცევა მკვეთრად განსხვავდება კრეტიენ დე ტრუას რომანის გამიჯნურებული რაინდის სათავგადასავლო პერიპეტეიებისაგან¹. ავთანდილის ქმედება და სწრაფვა არ ეტევა სიყვარულის კურტუაზულ ნორმებში, ისევე, როგორც ევროპული რაინდული კოდექსის ნორმებში. მე ვგულისხმობ ავთანდილის მიერ მძინარე ჭაშნაგირის მოკვლას, ისევე როგორც ტარიელის მიერ ხვარაზმელი სასიძოს ორთაბრძოლის გარეშე მოკვლას. ამ აქტის პრინციპულობა იმითაც მტკიცდება, რომ თვით ავტორი ამახვილებს მათზე ყურადღებას:

რუსთველი: „ესე მიკვირს, სისხლი მათი ასრე ვითა მოიპარა!“ (1117)

ტარიელი: „უსისხლოდ მოვკალ იგი, გლახ, თუცა ხმდა სისხლთა დადენით“. (560)

ვეფხისტყაოსნის გმირები მოქმედებენ არა სარაინდო კოდექსის ნორმებით, არამედ საკუთარი გონების კარნახით.

უფრო პრინციპული მნიშვნელობისაა ავთანდილის მიერ სიყვარულის დაკანონებული ჩარჩოების გარღვევა. ფატმანთან ინტიმური ურთიერთობის ეპიზოდში მას ვერ ბოჭავს თინათინის სიყვარულისადმი ერთგულების საბელი. თავდაპირველად ის უნდა განემარტოთ, რომ ავთანდილი არ ღალატობს თინათინის სიყვარულს. სხვა ქალთან ურთიერთობა, თუ ეს კონკრეტული სიტუაციით გამართლებულია, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით არ ითვლება სატრფოს ერთგულების ღალატად (ტარიელი სასიყვარულო ურთიერთობისთვის შედის მასთან მოსულ ასმათთან, მაგრამ არ მიაჩნია, რომ თავის დიდ სიყვარულს ღალატობს). საზოგადოდ, ამგვარადვე აღმოსავლურ ეპიკაში (ვისრამიანი). არც დასავლურ სარაინდო სიყვარულის კოდექსებით ითვლება სხვა ქალთან ურთიერთობა ყოველთვის სატრფოს ღალატად (ანდრეას კაპელანუსი).² რუსთველს სიყვარულის ამგვარ მოდელს კლასიკური ეპიკური ტრადიციაც კარნახობდა (ოდისევსი იზიარებს კირკეს სარეცელს, მაგრამ ერთგულ მეუღლედ უბრუნდება პენელოპეს). უფრო არსებითია, რომ რუსთველი ასაბუთებს, ავთანდილი რომ არ ღალატობს თავის დიდ სიყვარულს. ეს ფატმანის მიერ ავთანდილისადმი სიყვარულის შეთავაზებისას უმაღვე გამოჩნდა:

„თქვა: „ყვავი ვარდსა რას აქმნევს, ანუ რა მისი ფერია!..

რა უთქვამს, რა მოუჩმახავს, რა წიგნი მოუწერია!“ (1090)

ავთანდილი აკეთებს იმას, რაც მას არ სურს. რუსთველი გარკვევით ამბობს: „მას ღამე ფატმან იამა ავთანდილს თანა წოლითა“ (1252) და არა ავთანდილმა. ავთანდილს ფატმანის სიყვარულისთვის გული არ გაუღია („ყმა უნდომ-გვარად ეხვევის...“). იგი მძიმედ განიცდის თავის აუტ ყოფას, მხოლოდ თინათინზე ფიქრობს („ჰკლავს თინათინის გონება, ძრწის იდუმლითა ძრწოლითა“). გააზრებული აქვს თავისი უკადრისი მდგომარეობა და დასცინის მას:

1 დაწვრილებით იხ: ხინთიბიძე ე., „ავთანდილი და ლანსელოტი“: ვეფხისტყაოსნის იდეურ- მსოფლმხედველობითი სამყარო, გვ. 582-604.

2 Andreas Capellanus, The Art of Courtly Love (Trans. J.J. Parry. Ed. F.W. Locke). Frederick Ungar, New York 1957.

„იტყვის თუ: „მნახეთ, მიჯნურნო, იგი, ვინ ვარდი-ა ვისად,
უმისოდ ნეხვთა ზედა ვზი ბულბული მსგავსად ყვავისად!“ (1253).

ამ ეპიზოდის ინტერპრეტირებისას არ უნდა შემოვიფარგლოთ ნანარმოების სიუჟეტური ჩარჩოთი. ავთანდილის ქცევის ახსნა არ შეიძლება მხოლოდ იმით, რომ მას სჭირდებოდა ფატმანი, როგორც ნესტანის ამბის მთხრობელი. ამ ეპიზოდში ავთანდილს რუსთველი ამოქმედებს: რუსთველმა შეიყვანა იგი ფატმანის გარემოში და ამოქმედა ამგვარად. როგორ უნდა ავხსნათ ავთანდილის, როგორც ლიტერატურული გმირის, ქცევა. არის იგი მისი პიროვნების დაღმა სვლა? ჩემი აზრით, ავთანდილის გულანშაროში ქცევა მისი პიროვნების კიდევ უფრო ამაღლებაა. ავთანდილი ამაღლდა საკუთარ პიროვნულ ნება-სურვილზეც. გააკეთა ის, რაც მას არ სწადდა, მაგრამ რასაც მაღალი ადამიანური მოვალეობა სთხოვდა. ავთანდილის ქმედება ამ ეპიზოდშიც თანხმობაშია მისივე კრედოსთან: ღმერთის მიმართ საკუთარი პიროვნების სრულქმნილებისათვის ერთადერთ თხოვნასთან: „მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის თქმათაო!“ (811) და მოქმედების ძირითად პრინციპთან, რასაც არაორაზროვნად აცალიბებს იგი ტარიელთან მეორედ შეხვედრისას: „რაცა არ გნადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდეგ ნადილთა ნებასა“ (881). ეს გარემოებაც ნათლად მიუთითებს, რომ ავთანდილი ფატმანის სასიყვარულო ეპიზოდშიც არ აკეთებს იმას, რაც მას სიამოვნებს და, ამავე დროს, მისი ქცევა არც უაზრო დაღმასვლაა. ავთანდილი აკეთებს იმას, რაც მას არ სურს; მაგრამ რასაც ავალებს მაღალი ადამიანური იდეალი. თუ ტარიელის გაცნობის შემდეგ ავთანდილი სატრფოს სიყვარულიდან ამაღლდა მეგობრის სამსახურამდე იმგვარად, რომ არ უარუყვია სატრფოს სიყვარული; ფატმანის ეპიზოდში იგი ამაღლდა მშვენიერი იდეალის – მოყვასის სიყვარულის სამსახურამდე; იმგვარად, რომ არ უარუყვია სატრფოსა და მეგობრის სიყვარული. გზა სატრფოს სიყვარულიდან მეგობრის სამსახურისკენ, და შემდეგ ადამიანის, მოყვასის თანაგრძნობისაკენ – ამაღლების გზაა. ადამიანის სრულქმნილების გზა პლატონის ფილოსოფიის მიხედვითაც ამგვარია: მშვენიერ სხეულთაგან – მშვენიერ საქმეებზე და შემდეგ – მშვენიერ იდეებზე (ნადიმი, XXIX).¹

საკითხის გადანყვეტას კიდევ სჭირდება დაკონკრეტება: რა ადგილს მიუჩენს ავთანდილს, როგორც პერსონაჟს ფატმანისადმი თანაგრძნობა ევროპული ცივილიზაციის პროცესში? ამ ქცევას ავთანდილის, როგორც ლიტერატურული გმირის, სახეში რენესანსული შტრიხი შემოაქვს.

რუსთველმა ავთანდილის ლიტერატურულ სახეში ადამიანისადმი ინტერესი დააყენა უფრო მაღლა, ვიდრე სიყვარულის (როგორც საკარო, ასევე თავისუფალი ადამიანური გრძნობის) ნორმატივი. უფრო ზუსტად, *ვეფხისტყაოსანში* სიყვარულის ნება-სურვილი ემორჩილება, ანდა განპირობებულია მაღალი ადამიანური იდეალით და მისი მოთხოვნით.

ადამიანური თანაგრძნობა, ადამიანის ბედის და ხვედრის გაზიარების უნარი, როგორც ზნეობრივი სრულქმნილება, რუსთველის მიერ ავთანდილისადმი მოხ-

1 ე. ხინთობიძე, *მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში“*, თსუ გამომცემლობა, თბილისი 1975, გვ. 306.

მოხილ ერთ-ერთ ეპითეტიკშიც შეიძლება იკითხებოდეს. როცა ავთანდილი ფატმანს ჭაშნაგირის მოკვლაზე დაეთანხმა, რუსთველმა გმირი შეამკო ეპითეტით, რომელიც მხოლოდ ერთხელ გვხვდება *ვეფხისტყაოსანში*. ესაა „ბუნებაზიარი“:

„რა ესე ესმა ავთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა,
ადგა და ლახტი აილო, რა ტურფა რამე მხნე არსა!“ (1109).

ვეფხისტყაოსანის ამ ტერმინის კომენტირება აშკარად გვიჩვენებს, რომ იგი ადამიანურ დიდბუნებოვნებაზე უნდა მიუთითებდეს¹. იგი შესაძლებელია მოყვასის, როგორც ადამიანის ბუნების თანამოზიარობაზე მიგვანიშნებდეს. ყოველ შემთხვევაში, დიდი წმინდა მამა ბასილი დიდი მოყვასის მიმართ სიყვარულის საღვთისმეტყველო თეზის განმარტებისას გარკვევით მიუთითებს, რომ არაფერი არ არის იმაზე უფრო დამახასიათებელი ჩვენი ბუნებისათვის, როგორც ერთმანეთთან თანამოზიარება. და ეს აზრი ბასილი დიდის „ასკეტიკონის“ ქართულ თარგმანში ამგვარი ტერმინოლოგიითაა გადმოცემული: „...არარაჲ არს ესრეთ თჳს ბუნებისა ჩუენისა, ვითარ ზიარებაჲ ურთიერთას“.² ადამიანი თანამოზიარება ადამიანის ბუნებისა. ავთანდილში, როგორც ლიტერატურულ პერსონაჟში, ადამიანური თანაგრძნობისთვის, როგორც ზნეობრივი სრულქმნილებისათვის, ესოდენ პრინციპული ადგილის მიჩენა გმირის ჰუმანისტური პრინციპებისაკენ ორიენტირებას გამოკვეთს და რენესანსული იდეების სანყის ეტაპს შეესაბამება. ავთანდილში ადამიანზე ზრუნვა, მისი ბედის გაზიარება, მისდამი თანაგრძნობა უფრო მაღლა დგას, ვიდრე რაინდული ზნეობის ნორმები და თვით სიყვარულის, როგორც ადამიანის უმაღლესი პიროვნული გრძნობის, მოთხოვნები. ავთანდილის ქმედებას ფატმანის სიუჟეტი განაპირობებს ადამიანისადმი თანაგრძნობის ზნეობრივი მოთხოვნილება და არა რაინდული ეთიკა თუ სასიყვარულო ვალდებულება და ნორმა. ავთანდილის ქმედებაში რენესანსული იდეალი ჩანს. ამავე დროს, ეს რენესანსული წამოიზრდება შუასაუკუნეობრივი იდეალის შენარჩუნებით და განვითარებით. ადამიანური თანაგრძნობა გამოვლენილი ავთანდილის ფატმანთან ურთიერთობაში, დაფუძნებულია მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანულ თეზაზე – „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თჳსი“ (მათ. 22. 39); ამ თეზის რენესანსული ინტერპრეტირებაა. ავთანდილი ფატმანში სანდო და ერთგულ მოყვასს შეიცნობს. „შენ გიცი კარგი მოყვარე, ერთგული, მისანდობელი“ – მიმართავს მას საკუთარი ჭეშმარიტი ვინაობის გამჟღავნების შემდეგ. ხოლო ერთგული და მისანდო მოყვარის მიერ მის მიმართ განეული სამსახურის გადახდას იგი თანაგრძნობის გამოვლენით ცდილობს. ეს ვალდებულება მას ფატმანთან ურთიერთობის დასაწყის ეტაპზეც ჰქონდა გააზრებული: „ნუთუ რა მარგოს, მე მისი გარდახდა ჩემგან ვცნა ვალთა“ (1092). *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფცია, როგორც ვასაბუთებდით, ქრისტიანული მოყვასის სიყვარულის მცნებიდან ამოიზრდება, ამ მოდელზეა დამყარებული. *ვეფხისტყაოსანში* ამ მცნე-

1 ე. ხინთიბიძე, *მსოფლმხედველობითი პრობლემები „ვეფხისტყაოსანში“*, თსუ გამომცემლობა, თბილისი 1975, გვ. 162-167.

2 ბასილი დიდი, „მოყუასისა მიმართ სიყვარულისათჳს“: ე. ხინთიბიძე, *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*, გვ. 560-561.

ბის რუსთველისეული ინტერპრეტირებაა. რუსთველი მოყვასის ცნებას უნაცვლებს მოყვარის ცნებას. რუსთველისეული მოყვარისა და სახარებისეული მოყვასის ცნებათა შორის ტოლობის ნიშანი არ დაისმის. რუსთველისეული მოყვარე შედის ქრისტიანულ მოყვასში, მაგრამ გულისხმობს მხოლოდ სიყვარულით დაკავშირებულ პერსონას (მეგობარს, სატრფოს) და იმ მოყვასს, რომელიც თავისი კეთილობით და ერთგულებით იმსახურებს თანაგრძნობას. თანახმად ახალი აღთქმისეული მოძღვრებისა, თანაგრძნობა (კეთილგანწყობა, თანაღმობა, მოწყალება) მოყვასთა ერთმანეთის მიმართ სიყვარულის გამოვლენის უმთავრესი ფორმაა. „ყოველნი, – იტყვის მოციქული პეტრე, – ერთ-ზრახვა იყვენით, მოწყალე, ძმათ მოყუარე, შემწყნარებელ, მდაბალ“ (1 პეტ. 3, 8). მოყვასის სიყვარული გულისხმობს სხვისი სიხარულის და წუხილის გაზიარებას: „გიხაროდენ მოხარულთა თანა და ტიროდეთ მტირალთა თანა“ (რომ. 12,15). მოყვასის სიყვარული დაუძღურებულთან ერთად დაუძღურებას გვთხოვს, ხოლო შეცდენილის მიმართ აგზნებას: „ვინ უნდა დაუძღურდეს, რომ მასთან ერთად არ დავუძღურდე? ვინ უნდა შესცდეს, რომ არ აღვეგზნო მისთვის“ (2 კორ. 11, 29). აი, ამ მოძღვრების კვალდაკვალ იზიარებს ავთანდილი ფატმანის სიხარულსაც და უძღურებასაც. აი, რატომ „აღიგზნო“ ავთანდილი „შეცდენილი“ ფატმანისათვის. უფრო მეტიც, ქრისტიანული მოყვასის იდეა, როგორც მოძღვრება, შეცდენილი მოყვასის სიყვარულით თანაგრძნობასაც არ გამოორიცხავს. პავლე მოციქული იტყვის: „სიყვარული... არა სარცხვენელ იქმნების“ (1 კორ. 13.4). იოანე ოქროპირი ამგვარად განმარტავს მოციქულის ამ სიტყვებს: „ესე იგი არს, ვითარმედ სიყვარულისათვის მოყუასისა არცაღა უნდოთა და შეურაცხთა რაიმე საქმეთა სირცხვლ-იჩინების თავს-დებად მისთვის“.¹

ვეფხისტყაოსნის სიყვარულის კონცეფცია შეესაბამება ქრისტიანული ცივილიზაციის გვანდელი შუასაუკუნეების ეტაპს. იგი თავისი არსით რენესანსულია, ხოლო ეფუძნება ქრისტიანული მოყვასის სიყვარულის რუსთველისეული ინტერპრეტირების მოდელს.

1 სამოციქულოს განმარტება, გამოკრებული იოვანე ოქროპირისა და სხვათა წმინდა მამათა თხზულებებიდან (ეფრემ მცირის თარგმანი. ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის გამოცემა), I, თბ., 2006, გვ. 299.

ELGUJA KHINTIBIDZE

Renaissance Concept of Love based on Medieval Model

Summary

The paper deals with the Rustaveli concept of love. Conforming to the moral concept of Christianity, Rustaveli considers love to be the highest form of human bliss and hence the highest ethical category of good. But the attempts a novel reinterpretation of this ethical system and love, which, at the centre of the poetic world of *The Man in the Panther Skin*, is an earthly human emotion with divine elevation and essence. The concept of love in *The Man in the Panther Skin* takes its inspiration from the humanistic principles of twelfth-century Christian courtly literature. The introduction of such love into medieval lyrics is related to the poetry of the troubadours (11th-12th c). The troubadour lyrics lays the foundation in European literature for human love to rise to divine, which was christened as Platonic love back in the Renaissance period. This innovation of the troubadours acquires a new theoretical reconceptualization from the early 13th c. and developed with Dante Alighieri: this worldly love is the road to reach the divine, woman is a medium between the man and the God. The elevated love for Beatrice resembles divine love; human love is the first stage of divine love; it is part of divine love. Finally, Francesco Petrarca in the 14th c. establishes the Renaissance thesis; human love, with its highest, sincere manifestation, is divine love. This thesis is the most essential postulate for pronouncing human emotion and the human world as divine.

The very posing of this basic thesis of the new world view, brought by the Late Middle Ages, its acceptance in principle, its theoretical (the theory of love in the prologue of *The Man in the Panther Skin* – quatrains 20-22) as well as its literary execution, is one of the main innovations of Rustaveli's world view on the grounds of Christian thought from the Middle Ages to the Renaissance. The main accent of the ideal world of *The Man in the Panther Skin* is on this basic problem of 12th-13th c. Christian outlook. The Rustavelian solution of the problem corresponds to the Renaissance level of its solution, basing his conceptualization of the Gospel commandment of divine love through Christian theology proper, brings in the epochal novelty that is the main postulate of the new world view of the 11th-13th c. Rustaveli takes two basic propositions from biblical theology: (a) divine love is ineffable and incomprehensible for man: "sages cannot comprehend that one love; the tongue will tire, the ears of the listeners will become wearied" (28); (b) similar to it and equal to it is human love, which the poet turns into an object of literary reflection: "I must tell of lower frenzies, which befall human beings; they imitate it..." (28). Hence the fulfillment of human love is divine love („No one has ever seen God, but if we love one another, God lives in union with us, and his love is made perfect in us" – I John 4, 12). It is by this theoretical conceptualization that Rustaveli brings into his work this worldly, human love. He gives it the meaning of the level this thesis attained in European thought only by Petrarca. Neither is the method of Rustaveli's logic alien to the late Middle Ages: Rustaveli's basic proposition on refusing to reflect the divine as unattainable appears with Dante and Petrarca too, under various shades. Only, Rustaveli is closer to the Bible. His link with the medieval is more pronounced.

მაკა ელბაჭიძე, ირმა რატიანი

„ვეფხისტყაოსნის“ აქონოტოპი ციმინაციის თეორიის აონსაქსტი

მეოცე საუკუნის დასაწყისში ფრანგული პოზიტიური ანთროპოლოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი არნოლდ ვან გენეპი წეს-ჩვეულებებსა და რიტუალებში მუდმივად მიმდინარე ცვლილებებზე დაკვირვებამ¹ მიიყვანა ე.წ. სოციალური ტრანზიტულობის აღმოჩენამდე, რომელსაც *Rites de Passage* (ქართულად გადაწერის რიტუალი) უწოდა. გენეპის თეორიის თანახმად, ყოველ კონკრეტულ სისტემაში არსებული ენერგია ადრე თუ გვიან იკარგება, მაგრამ დროის გარკვეულ მონაკვეთში ხელახლა აღდგება და განახლდება. შესაბამისად, გადაადგილება, ანუ ტრანზიტულობა, იგივე *Rites de Passage*, თანამდევია ნებისმიერი ტიპის ცვალებადობისა, იქნება ეს ტერიტორიული, სოციალური, ასაკობრივი თუ სხვ. ვან გენეპმა *Rites de Passage*-ის სტრუქტურის განსაზღვრის მიზნით შემოიტანა ტერმინები „პრელიმინალური“, და „პოსტ-ლიმინალური“², რომელთაგან პირველი გულისხმობს წინარე სამყაროდან გამოყოფა-იზოლაციას (ტრანზიტულობის პერიოდი), მეორე კი ახალ სამყაროში შესვლასა და მასთან შერწყმას [კარსონი 1997: 1-2]. შესაბამისად, მთელი ეს პროცესი სამი ფაზით ხასიათდება: 1. გამოცალკეება, გამოყოფა, ანუ სეპარაცია; 2. მარგინალობა, ანუ ლიმინალობა; 3. გაერთიანება, ანუ ინკორპორაცია. პირველი გულისხმობს ინდივიდის იზოლირებას ფიქსირებული სოციალური ან კულტურული სტრუქტურისგან, ანუ მის მონყვეტას რეალური დრო-სივრცული გარემოდან; მეორე გამოხატავს მის გადანაცვლებას შუალედურ, ამბივალენტურ სოციალურ ზონაში, მესამე კი შეესატყვისება ინიციანტის დაბრუნებას საზოგადოებაში, ოღონდ განახლებული სოციალური სტატუსით [რატიანი 2005: 162].

თითქმის ნახევარი საუკუნის შემდეგ გენეპის თეორია სტრუქტურალისტური ანთროპოლოგიის სიბრტყეზე გადაიტანა ვიქტორ თერნერმა, რომლის შეხედულებითაც, ლიმინალობა გულისხმობს ტრანზიტულობას, ანუ სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ის არის გარდამავალი, შუალედური საფეხური ორ განსხვავებულ (სოციალური სტატუსით თუ სოციალურ-ეკონომიკური პირობებით, ფიზიკური, გონებრივი თუ სულიერი მდგომარეობით, ომით თუ მშვიდობით და ა.შ განსაზღვრულ) მდგომარეობას შორის. თუ ტრანზიტულობის პირველი ფაზა – სეპარაცია – არის გამოყოფა წინარე დროის, ადგილისა თუ მდგომარეობიდან კულტურულ ან სოციალურ კონტექსტში, ამ პროცესის ბოლო ფაზა – გაერთიანება – გულისხმობს დაბრუნებას

1 ეს ცვლილებები კი, როგორც წესი, ნებისმიერი ეპოქისა თუ ხალხების კულტურისთვის დამახასიათებელი ტრანზიტულობის შედეგია და მზა ფორმულათა სახით არის წარმოდგენილი ამ რიტუალებში.

2 ტერმინი *ლიმინალური* მომდინარეობს ლათინური სიტყვიდან *limens*, რომელიც აღნიშნავს საზღვარს, მიჯნას ორ იზოლირებულ, ერთმანეთს დაშორებულ ადგილს შორის [თერნერი 1967: 93].

სტაბილურ მდგომარეობაში, თუმცა ეს უკანასკნელი, მიუხედავად იმისა, რომ სოციალურად განსაზღვრულია, განსხვავდება წინარე ფაზისგან და წარმოადგენს მის ტრანსფორმირებულ, შეცვლილ მდგომარეობას. ლიმინალური ფაზა მოქცეულია სანყის, სეპარაციისა, და ფინალურ, გამაერთიანებელ, ფაზებს შორის. დროის ეს მონაკვეთი, რომელსაც პირობითად „არც ის, არც ეს“ დრო შეიძლება ეწოდოს, ბუნდოვანია და გაურკვეველი. შესაბამისად, ინდივიდზე (ე.წ. *ლიმინალურ პერსონაზე*, რომელიც გაივლის *Rites de Passage*) წარმოდგენა გვექმნება სახელისა და მთელ რიგ სიმბოლოთა მეშვეობით [თერნერი 1967: 97].

ბოლოდროინელმა გამოკვლევებმა ცხადყო, რომ ლიმინალობის ანთროპოლოგიური თეორია შესაძლოა მიესადაგოს ლიტერატურულ მოდელებსაც¹. ლიტერატურა თავისი არსითა და დანიშნულებით ლიმინალური ფენომენია, რადგან ასრულებს გარდამავალი ფაზის ფუნქციას ძალით მართულ დესტრუქციულ რეალობასა და წარმოსახვით გამომუშავებულ მიღმიერ კოსმოსს შორის: ლიტერატურა ასრულებს სატრანზიტო ეტლის როლს ძალისმიერ, ქრონოლოგიურად მოწესრიგებულ, ტექნოლოგიურ-ბიუროკრატიული რეალობით შეზღუდულ სამყაროსა და რწმენით, თავისუფალი იდეებითა და ფანტაზიებით გაყვნილ სამყაროს შორის [რატიანი 2005: 166-167]. შესაბამისად, თუ რეალური სამყარო ფიზიკური სამყაროა, ობიექტური სისტემა, რომელსაც ახასიათებს სამგანზომილებიანი სივრცე, დრო, როგორც სივრცის მეოთხე კოორდინატა და მოძრაობა, წარმოსახული სამყარო არაფიზიკური სამყაროა, სუბიექტური სისტემა, რომელიც უპირისპირდება ობიექტურ სისტემას მარადისობის ონტოლოგიურად ალტერნატიული პრინციპის საფუძველზე. აქედან გამომდინარე, ლიტერატურა, როგორც ლიმინალური ფაზა, ანუ შუალედური დერეფანი რეალურსა და წარმოსახულს შორის, ცხადია, ზედმიწევნით აირეკლავს ამ წინააღმდეგობას. ლიტერატურის, როგორც ლიმინალური მოვლენის უმთავრეს ამოცანას წარმოადგენს ახალი რეალობის, ახალი სამყაროს, ახალი კოსმოსის შექმნა. ეს პროცესი გულისხმობს არა ოდენ თვალსაჩინო განსხვავების აქცენტირებას რეალურ და წარმოსახულ სამყაროებს შორის, არამედ იმ ლოგიკური და ონტოლოგიური წინააღმდეგობების წარმოჩენას, რომლებიც აუცილებლობასა და შესაძლებლობას შორის არსებობს. ამ თვალსაზრისით, წარმოსახული, ანუ გამოწვანო სამყარო აღიქმება არა როგორც „არარსებული ობიექტი“, არამედ როგორც ალტერნატიულ ონტოლოგიურ პრინციპებზე დაფუძნებული „არსებითობა“, რომელიც ტრანზიტული ფაზის მიღმა ყალიბდება. ტრანზიტულობის უმთავრეს და განმსაზღვრელ კატეგორიებს დროისა და სივრცის კატეგორიები წარმოადგენენ. რეალობისთვის ნიშანდობლივი დრო-სივრცული პარადიგმა არათუ წინააღმდეგება, არამედ იდეალურად შეესატყვისება არსებულ სოციალურ სტრუქტურებს. გადანაცვლების რიტუალი წარმოადგენს სხვა, ოპოზიციური რეალობისკენ გადებული ხიდს, რომელიც დრო-სივრცულ განზომილებათა სრულიად სხვაგვარ ინტერპრეტაციას ითხოვს [რატიანი 2005: 173-174].

1 ირმა რატიანი, ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 2005.

ლიმინალობის თეორია, როგორც ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თანამედროვე ტექნოლოგია, წარმატებით შეიძლება იქნას დანერგილი რუსთველის *ვეფხისტყაოსნის*, როგორც შუასაუკუნეების რაინდული რომანის, კვლევისას. თუმცა, თუ მოდერნიზმის ეპოქის ტექსტებში ლიმინალობის ანთროპოლოგიური თეორია ზედმინვენითი სისრულით რეალიზდება, შუასაუკუნეების ტექსტში ის სპეციფიკურ სახეს იძენს და განსხვავებული დასკვნებისკენ გვიბიძგებს.

ვიდრე კონკრეტულად ამ პრობლემის ძირითად ასპექტებს შევხებოდეთ, უპრიანია, დავსვათ კითხვა: რა კუთხით უნდა წარიმართოს კვლევა, რომ აღნიშნული მეთოდოლოგიური კონცეფციის მისადაგება გვიანდელი შუასაუკუნეების ძეგლთან ხელოვნური და ნაძალადევი არ აღმოჩნდეს.

დასმული საკითხის არსი უკავშირდება შუასაუკუნეების რომანის (*ვეფხისტყაოსანს* ჩვენ სწორედ ამ ჟანრს მივაკუთვნებთ) ქრონოტოპის სპეციფიკურობას, რომელიც მეტწილად განმსაზღვრელია ჟანრის მხატვრულ-ესთეტიკური მხარისა. ამ ტიპის ტექსტებში ნარატივის ძირითადი ნაწილი მოგზაურობას, „ძებნას“ ეთმობა, პერსონაჟი დროდადრო არსებობის ერთი მოდელიდან მეორეში – *ყოფითი სივრციდან ავანტიურულ სივრცეში* – გადაინაცვლებს, რაც გამომხატველია იმ მხატვრულ-სტრუქტურული ოპოზიციისა, რომელიც არსებობს საკარო ცივილიზაციას (ციხესიმაგრეს) და ე.წ. „ველურ ბუნებას“ (ციხესიმაგრის *მიღმა არსებულ სამყაროს*) შორის. აქედან გამომდინარე, რომანის სიუჟეტი ერთგვარი სივრცული დიქოტომიის – *სასახლის კარი/ტყე* – ფონზე ვითარდება, რომელთაგან პირველს პირობითად *საკუთარი სივრცე* შეიძლება ვუნოდოთ, მეორეს კი – *სხვისი სივრცე*. ამ რომანებში დიფერენციულია დროის ცნებაც, რადგან რეალური დროის პარალელურად აქ „მოქმედებს“ ე.წ. *ავანტიურული დრო*, დაშლილი და დანაწევრებული დროის ცალკეულ მონაკვეთებად, რომლებიც, თავის მხრივ, თანადროული და არათანადროული მოვლენების განსავითარებლად, დაშორებული და ახლომდებარე სივრცეების დასაკავშირებლად არის გამოყენებული (ბახტინი 2000: 80). ვინაიდან „ძიების“, ავანტიურის მოტივი პროტაგონისტის *უცხო*, აბსტრაქტულ სამყაროში გადაადგილებას გულისხმობს, დროც, შესაბამისად, სხვადასხვაგვარი ასპექტით არის წარმოდგენილი: ის ხან სტატიკურია, ხან კი დინამიკური. საერთო დრო არ არსებობს – ყოველი პერსონაჟისთვის ის განსხვავებულად გაედინება, უფრო კონკრეტულად კი, დროის აღქმა და მისი მდინარება პერსონაჟთა ცხოვრების წესზეა დამოკიდებული. ლიმინარულობისთვის დამახასიათებელი ალტერნატიულობა, ჩვენი მოსაზრებით, სწორედ შუასაუკუნეების რაინდული რომანის ქრონოტოპის სპეციფიკურობას უკავშირდება და მჟღავნდება ბინარულ ოპოზიციაში, ერთი მხრივ, *საკუთარ*, მონესრიგებულ სივრცესა და *სხვის*, ქაოტურ სივრცეს, მეორე მხრივ კი, *რეალურსა* და ე.წ. *ავანტიურულ დროს* შორის.

შესაბამისად, Rites de Passage, ანუ გადანაცვლების რიტუალი, რაინდულ რომანში ორი განსხვავებული სქემით ხორციელდება: ის უკავშირდება ა) ხეტი-ალი/ძიების მოტივს ან ბ) „ველად გაჭრის“ მოტივს. ამის საფუძველზე ვიღებთ ოპოზიციურ დრო-სივრცულ მოდელებს, რომლებიც პერსონაჟთა ორ განსხვავე-

ბულ ტიპს უკავშირდება – ე.წ. „მოხეტიალე პერსონაჟებს“ და „სტატიკურ პერსონაჟებს“. ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟთა სისტემაში ორივე ტიპის პერსონაჟებია წარმოდგენილი: პირველს განასახიერებს ავთანდილი, ხოლო მეორეს – ტარიელი.

1. ე.წ. „მოხეტიალე პერსონაჟების“ (ავთანდილი ან ლანსელოტი) დრო და სივრცე მკაცრად არის რეგლამენტირებული (ტექსტში ამ პერსონაჟებთან მიმართებაში ყოველთვის ზუსტად არის მითითებული დროის კონკრეტული მონაკვეთი – მაგ., სამი წელი, შვიდი დღის სავალი მინდორი და ა.შ – ისევე როგორც მოქმედების სანყისი და საბოლოო წერტილი) და ორგანიზებული. ამგვარ მათგან განსხვავებულ ფუნქციას რაინდული რომანების უმრავლესობაში გმირის წინაშე აღმართული ბარიერი – მოულოდნელად წამოჭრილი განსაცდელი (უმრავლეს შემთხვევაში ფათერაკი) – ასრულებს. აღსანიშნავია, რომ ეს განსაცდელი მხოლოდ ფიზიკური დაბრკოლების სახით როდი ჩნდება. უმრავლეს შემთხვევაში ის უკავშირდება *შემთხვევის, ბედის-წერის, ღმერთისა და განგების* ჩარევას. შესაბამისად, ავანტიურული დროც მას შემდეგ დგება, რაც ნორმალური, რეალური, კანონზომიერი დროის მდინარეებში ხდება უეცარი გარღვევა და სრულიად ბუნებრივი მოვლენები მოულოდნელ და გაუთვალისწინებელ სახეს იღებს (ბახტინი 2000: 80). მეორე მხრივ, გმირის გარემომცველი სივრცე ისეთ უჩვეულო სამყაროდ გარდაიქმნება, რომელშიც *ზებუნებრივიც კი* ჩვეულებრივად და კანონზომიერად აღიქმება. პროტაგონისტი დროებით ეთიშება რეალობაში მიმდინარე მოვლენებს და სხვა სამყაროსაკენ იღებს გეზს.

ამათვისვე უნდა აღინიშნოს ერთი რამ: მიუხედავად იმისა, რომ ავთანდილი ნებაყოფლობით ირგებს „მოხეტიალის“ ფუნქციას, მისი გამზავრება/გადანაცვლება მიჯნურის (თინათინის) დავალებითაა განპირობებული, რაც უთუოდ გვაფიქრებინებს, რომ ავთანდილის გადანყვეტილება, ამ შემთხვევაში, არის არა პერსონაჟის პირადი არჩევანი, არამედ – მიჯნურისა და ვასალის მოვალეობის შესრულება, სამომავლო პერსპექტივის გათვალისწინებით (საყვარელი ქალბატონისთვის სიყვარულის დამტკიცება). ამ პირობით ტოვებს ავთანდილი *საკუთარ სივრცესა* და მისთვის მახლობელ, ჩვეულ სოციალურ (სეპარაციის ფაზა), სადაც ის კომფორტულად გრძნობს თავს, და, უცხო მოყმის საძებრად გამგზავრებული, გადალახავს საზღვარს *ამ და სხვა* რეალობას შორის; შედეგად, ავთანდილი შუალედურ, ამბივალენტურ სოციალურ ზონაში (ჟაკ ლე გოფის ტერმინოლოგიით, *არავის მიწაზე (no man's land)*) აღმოჩნდება, სადაც მთელი სიმძაფრით შეიგრძნობს იმ მატერიალურ თუ არამატერიალურ ფასეულობათა დანაკლისს, რომლებიც *თავის სივრცეში* დატოვა. ავთანდილის შემთხვევაში ესენია: სატრფო (მზე) და ნუთისოფლის „ლხინი“, მეტაფორულად გამოხატული ჩანგით, ბარბითითა და ნათი. ტექსტში ხაზგასმითაა თქმული, რომ როგორც ავთანდილისთვისაა უცხო ის ადგილები, რომელთა ფონზეც მისი თავგადასავალი იშლება, ისევე ავთანდილია უცხო ამ გარემოსთვის, რომელიც არის „უგემური, მქისი“, უკაცრიელი და ველური. ტექსტის ამ მონაკვეთში კარგად იკვეთება *მშობლიური* და *სხვა*, *ალტერნატიული* სივრცეებისათვის დამახასიათებელი დიქტომიები: *სამშობლო (საკუთარი სივრცე) / საზღვრისიქითა* არე; *სასახლის კარის* გართობა-სიამენი (*სმა და მღერა*) / უცხო გარემოში ხეტიალი

(გაჭრა); ნადიმზე მირთმეული ნუგბარი / ნადირობით, ანუ მშვილდით მოპოვებული სარჩო-საბადებელი; გულწრფელი სიყვარული / შემთხვევითი კავშირები; ინდივიდის ამ მდგომარეობას, რომელსაც სიტყვა ლარიბობა შეესაბამება, თან სდევს მიუსაფრობის, მარტოობის და განწირულობის განცდა. შუაღედურ, **ლიმიტალურ ზონაში** გადანაცვლებული პერსონაჟი ლოგიკურად დგება არჩევანის წინაშე: ან დაბრუნება, ანაც – გზის გაგრძელება, რაც, ბუნებრივია, დროის „ახლებურ ათვლას“ უკავშირდება („წელიწადი სამი სამ თვედ მიიყარა“; „დროთა, დღეთა ანგარიშობს“; „თვენი ესხნეს ორანილა“). მაგრამ ალტერნატიული რეალობის პერსპექტივა დამთრგუნველად მოქმედებს რაინდზე, საგონებელსა და ეჭვებში აგდებას მას: ავთანდილი არ ილტვის ალტერნატივისაკენ, რომელიც მისთვის დისკომფორტთან არის გაიგივებული. რატომ? იმიტომ, რომ ავთანდილი *სხვის (სატრფოს)* დავალების გამო აღმოჩნდება ამ ვითარებაში და არა – პირადი სურვილით! შესაბამისად, ის ეტაპები, რომლებიც უნდა დაძლიოს ლიმიტალურ ფაზაში უნებლიედ გადანაცვლებულმა პერსონაჟმა უკიდურესად მწვავედება: **ტანჯვა** („...ცრემლი მტირალსა სდის ზღვათა შესართავისად“), **სიკვდილის ნატვრა** („მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა“) და **რწმენის მეშვეობით „სურვილებზე“ გამარჯვება** („ულმრთოდ ვერას ვერ მოვანევ, ცრემლი ცუდად მედინების, / განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების“). ავთანდილის ლტოლვის პროექცია მიმართულია არა ალტერნატიული დრო-სივრცული გარემოსაკენ, როგორც ამას მოითხოვს ლიმიტალობის თეორიის ლიტერატურული კონოტაციები, არამედ – უკან, დრო-სივრცის რეალური, ადაპტირებული მოდელისაკენ. მაშ, რა ფუნქციას შეიძლება ასრულებდეს ლიმიტალური ფაზა შუასაუკუნეების ქართული რომანის „მოხეტიალე პერსონაჟთან“ მიმართებაში? მას სრულიად აშკარად ეკისრება ოდენ ეთიკური ფუნქცია, რაც გულისხმობს პერსონაჟის ინკორპორაციას მშობლიურ მოდელთან განახლებული ეთიკური ნორმებით და სოციალური სტატუსით: როდესაც რაინდის ფათერაკებით აღსავსე გზა დასასრულს უახლოვდება, იგი თავის *სივრცეს* და თავის სოციუმს უბრუნდება. *ვეფხისტყაოსანში* ავთანდილის ჩვეულ სოციალურ-კულტურულ გარემოსთან გაერთიანება (ინკორპორაცია) გულისხმობს იმ ჩაკეტილი წრის საწყის წერტილში დაბრუნებას, რომელშიც მას მთელი რომანის მანძილზე უწევს გადაადგილება. მიუხედავად იმისა, რომ ავთანდილი ტოპოგრაფიულად ყველაზე დინამიკურია *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟებს შორის, ის მაინც ჩაკეტილ წრეში მოქმედებს, ვინაიდან კონკრეტული მიზნის არსებობა განმაპირობებელია ავთანდილის სივრცის შეზღუდულობისა და სასრულობისა. შესაბამისად, რაც არ უნდა დაშორდეს იგი თავისი *სივრცის საწყის* წერტილს, მას არც სურს და არც ხელენიფება ამ ზღუდის გარღვევა და უსასრულო სივრცეში გაჭრა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ავთანდილის გზა გარკვეულწილად ლინეარულია – თინათინიდან თინათინისკენ – შესაბამისად, გზის დასასრული ჩვეულ გარემოსთან გაერთიანებას, ანუ ინკორპორაციას მოასწავებს, რომელიც სრული ანტიპოდია „მქისი, უგემური“ „სხვა“ სამყაროსი. სამშობლოში შემოქცეულ ავთანდილს ყველაფერი უწინდელივით ხვდება – „უხვზე უხვი“ პურობა, „ძღვენის ძღვნობა“, იაგუნდის ჯამები და ლალის

ჭიქები, მუტრიბნი და ოქროსა და თლილი ბალახშის გორები, განსხვავება მხოლოდ მის მორალურ-ეთიკურ და სოციალურ სტატუსშია. თავისი ხანგრძლივი ხეტიალით მან აღასრულა ადამიანური ვალი, რასაც, რაინდულ კოდექსთან ერთად, ადამიანს საკუთარი სინდისიც კარნახობს და, რაც მთავარია, ენია თავის სანადელს – როგორც რუსთველი ამბობს, „იგი მზე და ხელმწიფობა ასრე მიჰხვდა, ვითა ღირს-ა“.

2. ე.წ. „სტატიკური პერსონაჟები“ ქრონოტოპის საპირისპირო, ე.წ. „სტატიკურ მოდელში“ ექცევიან (მაგ., ტარიელი ან ივენი), რომელთათვისაც დრო (ისევე როგორც სივრცე) ეტაპობრივად იცვლება, ვინაიდან მათი თავგადასავლის ყოველ კონკრეტულ საფეხურს მოცემული მომენტისათვის დამახასიათებელი დრო-სივრცული მოდელი განსაზღვრავს. ქრონოტოპით მანიპულირება ხორციელდება მწერლის ფანტაზიისა და უნარის შესაბამისად, ნაწარმოების კომპოზიციური და მხატვრული ქსოვილის თავისებურებათა გათვალისწინებით.

ტარიელის შემთხვევაში საკუთარი სივრციდან სხვა სივრცეში გადანაცვლება (გამოცალკევება-სეპარაცია) „გახელებას“, ანუ პერსონაჟის მძიმე სულიერ კონდიციას უკავშირდება. მიჯნურის დაკარგვის შემდეგ ველად გაჭრილი, გაშმაგებული რაინდი ბინას დევთა უკაცრიელ გამოქვაბულში დაიდებს და ერთგვარად ერწყმის ბუნებას (შდრ. ივენი). „ცნობის გაშმაგებასთან“ ერთად სრულდება ტარიელის ხეტიალი სწორხაზობრივ, შემოსაზღვრულ სივრცეში, მეყვსეულად ინგრევა ამ სივრცის შემოსაზღვრელი ზღუდეები და ტარიელიც გაუგებრობის, ბუნდოვანების, მოლოდინის ფაზაში გადაინაცვლებს: ტარიელის გამოქვაბული, ამ შემთხვევაში, მისი პირადი არჩევანი და ლიმინალური კონდიციის მატერიალური გამოხატულებაა. მაგრამ, ბუნებრივია, საზღვარი ამ და სხვა რეალობათა შორის არ არის ოდენ ტოპოგრაფიული. ეს, პირველ ყოვლისა, ალტერნატიული ფსიქო-მენტალური მდგომარეობაა, რომელიც ინდივიდს სრულიად სხვა განზომილებაში მოაქცევს. ვეფხისტყაოსანში ამ ახალ რეალობას, გადმოცემულს სიტყვათშეთანხმებით სოფლით გაღმა, უპირისპირდება სოფელი – რეალური სამყაროს მოდელი. ტარიელი, რომელსაც შეყვარებულის – ნესტან-დარეჯანის დაკარგვის შემდგომ მოსძულდა ცრუ და მუხთალი ნუთისოფელი, ჩქარობს მის დატოვებას, რადგან მიჯნურის (იდუალის) „მიხვდომა“, რაც აქ (ქვენა სოფელში) წარმოუდგენლად ეჩვენება, იქ (მუნ, ანუ ზენა სამყოფელში) არის შესაძლებელი. ბუნებრივია, რომ მოახლოებულ სიკვდილს ტარიელი ღხენად მიიჩნევს, რადგან „გაარმებულ სიცოცხლეზე“ მეტად საიქიოში ნესტანთან შეყრის შესაძლებლობა უფრო იზიდავს, შესაბამისად, გარდამავალი ზონა, რომელშიც ტარიელი ველად გაჭრის შემდეგ ექცევა და რომელიც საკმაოდ პირქუში და უსიხარულო დეკორის (ხევი, შამბნარი, ტყე, ველი) ფონზე იშლება, ერთგვარი დამაკავშირებელი დერეფანია, მიჯნაა, ამქვეყნიურობასა და მიღმა სამყაროს, ადამიანის თავისუფლების დამთრგუნველ სოფელსა და ნეტარების მიმნიჭებელ მარადიულ სამყოფელს შორის – სახეზეა ლიმინალური ფაზის კლასიკური ნიმუში. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ „ხელ-ქმნილი“ ტარიელი უკვე შეიგრძნობს სიკვდილის სიახლოვეს („სიკვდილი მახლავს“), მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის ის სამყარო (მუნ), რომელშიც ტარიელი „აქა გაყრილ მიჯნურთან“ შეყრას ლამობს.

შესაბამისად, განუსაზღვრელობაში მყოფი გმირისთვის, რომლის „წინარე“ სტატუსის მოქმედება შეჩერებულია, „მომდევნო“ კი ჯერ არ ჩანს, დრო თითქოს იყინება, ჟამთა სვლა საერთოდ კარგავს აზრს, ავანტურული დროის ნამზომიც ჩერდება.

განსხვავებით ავთანდილისგან, ტარიელის ლტოლვის პროექცია მიმართულია ალტერნატიული დრო-სივრცული გარემოსაკენ, როგორც ამას მოითხოვს ლიმინალობის თეორიის ლიტერატურული კონოტაციები, დრო-სივრცის რეალური, ადაპტირებული მოდელი კი მისთვის სრულიად უცხოა, ყოველ შემთხვევაში, უცხოა მისი არსებული სახით! მაშ, რა ფუნქციას ასრულებს ლიმინალური ფაზა შუასაუკუნეების ქართული რომანის „სტატიკურ პერსონაჟთან“ მიმართებაში? მას ეკისრება არა ოდენ ეთიკური, არამედ სტრუქტურული ფუნქციაც, რაც გარემოს სრული გარდასახვის იდეას უკავშირდება. შესაბამისად, მიუხედავად იმისა, რომ ტარიელი ტოპოგრაფიულად შედარებით სტატიკური პერსონაჟია, ის ალბეჭდილია ქმედითი შინაგანი დინამიზმით.

ტარიელის სივრცული სტატიკურობა, შესაბამისად, მისი სიხელე და „ცნობა-შმაგობა“ სრულდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც იგი იბრუნებს იმედს და მიზანს – სიყვარულის დაბრუნებისა და გარემოს შეცვლის პერსპექტივას. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტის ამ მონაკვეთში შეგვიძლია თვალი ვადევნოთ ტარიელის სივრცის თანდათანობით დავიწროების და მკაცრად განსაზღვრულ ჩარჩოებში მოქცევის მცდელობას, ტარიელის გზა ახალი წესრიგის შექმნაზეა ორიენტირებული: მისი „დაბრუნება“ მოასწავებს მისი სამშობლოს ცხოვრების წესის ძირეულ ეთიკურ და სტრუქტურულ ტრანსფორმაციას – უსამართლო სახელმწიფოდან სამართლიან სახელმწიფოდ გარდაქმნას. ტარიელი სწორედ ის პერსონაჟია, რომელმაც განიცადა არა მარტო ეთიკური ტრანსფორმაციები, არამედ შეცვალა საარსებო გარემო. გმირის **ინკორპორაცია**, რომელიც სიკვდილისა და ხელახლა დაბადების, დაცემისა და აღზევების ფაზათა მონაცვლეობის ფონზე მიმდინარეობდა, ქაჯეთის ციხის აღებისას არ სრულდება, მიუხედავად იმისა, რომ სამთა თათბირისა და ბატალური სცენების აღწერით ხდება აქცენტირება ტარიელის ფიზიკური, მენტალური, სულიერი და მორალური განახლებისა. ტარიელს დაბრუნება, ანუ საკუთარ სოციუმთან გაერთიანება ხორციელდება იმავე სქემით, როგორითაც მისი გამოყოფა (სეპარაცია) ოლონდ, რასაკვირველია, საპირისპირო მიმართულებით: დევთა ქვაბი – ზღვა – სასახლის კარი, რომელიც თავის ლოგიკურ დასასრულს ქორწილის სცენაში აღწევს.

როგორც ვხედავთ, *ვეფხისტყაოსანში*, განსხვავებით ევროპული რაინდული რომანებისგან, ერთი კონკრეტული მოვლენის – სოციალური ტრანზიტულობის – ფარგლებში – შეიძლება თვალი ვადევნოთ ამ პროცესის განსხვავებულ ვარიაციებს. ამ ფაქტს რამდენიმე ახსნა შეიძლება მოეძებნოს: 1. რომანის ცენტრში ერთის ნაცვლად ორი მთავარი გმირი დგას; 2. პერსონაჟთა ორი ალტერნატიული ტიპის (დინამიკური/სტატიკური) არსებობა განაპირობებს გადანაცვლების რიტუალის, იმავე *Rites de Passage*-ის, მიმდინარეობას განსხვავებული დრო-სივრცული მოდელების ფონზე და განსხვავებული სპეციფიკით.

ლიტერატურა:

1. ბახტინი 2000: Бахтин М; Эпос и Роман, Санкт Петербург, 2000.
2. თერნერი 1967: Victor Turner, *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites of Passage*, *The forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.
3. კარსონი 1984: Timothy L. Carson, *Liminal Reality and Transformational Power*, University Press of America, Lanham, New York, Oxford, 1984.
4. ლე გოფი 1992: Jaques Le Goff, *The Medieval Imagination*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992.
5. რატიანი 2005: რატიანი ი, ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში, თბილისი, თსუ გამომცემლობა, 2005.
6. რუსთაველი 1966: რუსთაველი შოთა. ვეფხის ტყაოსანი, ტექსტი ძირითადი ვარიანტებით, კომენტარებითა და ლექსიკონითურთ ორ ტომად, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი, „მეცნიერება“, 1966.

MAKA ELBAKIDZE, IRMA RATIANI

“The Man in the Panther’s Skin” by Shota Rustaveli in the Context of the Theory of Liminality

Summary

Key words: Medieval romance, “The Man in the Panther’s Skin”, anthropology, theory of liminality, chronotope.

The subject of our interest is the analysis of the texts of *The Knight in the Panther’s Skin* alongside the European chivalry romance in the context of anthropological theory of liminality. From this viewpoint, it is crucial to observe the chronotope of *The Knight in the Panther’s Skin*, where an alternative characteristic of liminality is clearly pointed out (real/ adventurous time; “self”, well-organized space/ “others”, chaotic space). Similar alternatives are singled out in European chivalry romances – due to the specificity of the genre, time-spatial paradigm is strongly connected with the individual paradigm of a character. An inseparable part of the above mentioned problem is the study of personages’ images in order to explain their psycho-emotional side: the motif of wandering, questing, intermingled with the convention of roaming captures the personage in the gap existing between the worlds, the alternative structures to be found “here” and “there“. The individualization of personages is pointed out against the background of “mystical travels”, “transitivity” and alternative time-space dichotomy.

ნესტან სულავა

„მღვიმეში“ სნობიეჩაზა ჰეალონის „სახეაფნიფოს“ მიხეღვით და „ვეფხისტყაოსანი“

„მღვიმური ცნობიერების“ არსის სანვდომად საჭიროა მითოპოეტური ტრადიციის, ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრებისა და საღვთისმეტყველო ლიტერატურის მონაცემთა გათვალისწინება. მხოლოდ ამგვარი წინასწარი განხილვის საფუძველზე შეიძლება გამოქვაბულის მხატვრულ ფუნქციაზე მსჯელობა შოთა რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“.

მითოსური, რელიგიური, ფილოსოფიური და ლიტერატურული თვალსაზრისით მღვიმეს, გამოქვაბულს განსაკუთრებული ფუნქცია აკისრია. საღვთისმეტყველო ლიტერატურასა და „ვეფხისტყაოსანში“ გამოქვაბული მრავალმხრივ აღუზიას და სიმბოლოს წარმოადგენენ: ბიბლიურს, მითოსურს, ფილოსოფიურს, ისტორიულს, ლიტერატურულს, ჰაგიოგრაფიულს. ისინი ამბივალენტური მნიშვნელობისაა, ვინაიდან ერთდროულადაა დადებითი და უარყოფითი ფუნქციებით აღჭურვილი.

მითოპოეტური ტრადიციის თანახმად, მღვიმე, გამოქვაბული ისე უპირისპირდება მატერიალურ სამყაროს, როგორც უხილავი ხილულს, ბნელი ნათელს. იგი, ხშირ შემთხვევაში, ხთონური არსებების საცხოვრებელი ადგილია, რომელიც კაცთა თვალისაგან მიფარულია, უხილავია, შეუმჩნეველია, რომელსაც ძნელი შესასვლელი და კიდევ უფრო ძნელი გამოსასვლელი აქვს. მღვიმიდან, გამოქვაბულიდან არც არაფერი ჩანს, ვერც ვერაფერს ვერ გააღვენებს თვალყურს იქ მყოფი და ვერც თავად შიგ მყოფს შენიშნავს ვინმე. ლოკალურად იგი ან მაღალ მთაზეა, ან უდაბნოში, ან ხეობაში, ხევში, დაბლობში. მღვიმე, გამოქვაბული იგივე სახლია, სადაც უმეტესად ხიფათისაგან თავის ასარიდებლად შედიან; თუმცა, იქ ბინას ჰპოვებენ სამყაროს განრიდებული ასკეტებიც. ვ. ტოპოროვმა აღნიშნა, რომ იგი არის ქოტური, სტიქიის ნარჩენების შემნახველი ადგილი; მასში, როგორც ქაოსში, არაფერი ჩანს; იგი ბნელია. ამიტომ იქ მხოლოდ მოსმენა შეიძლება, რაიმეს ან ვინმეს დანახვა შეუძლებელია. გამოქვაბულში არ არის წესრიგი, მისი შიდა სივრცე ამორფულია, უწესრიგოა. აქედან მომდინარეობს მითოპოეტური მხატვრული სახე: ყური, როგორც გამოქვაბულის სიმბოლო, და გამოქვაბული, როგორც ყურის სიმბოლო. გამოქვაბული ის სივრცეა, სადაც ადამიანმა შეიძლება ცოდნა მიიღოს, მაგრამ მას სრულყოფილი სახე, ყოფითი სახე არ ექნება. მითოპოეტური შეხედულებით, თვით ადამიანიც გამოქვაბულში სრულფასოვან ცხოვრებას არ ეწევა. მღვიმის//გამოქვაბულის მკვიდრნი არიან თმებაშლილი, ბენვარეული, ხთონური არსებები; მღვიმეში//გამოქვაბულში ცნობიერება, გონი, ლოგიკა სმენას, ინსტიქტებს, ინტუიციას, ბოროტ და ბნელ ზრახვებს ექვემდებარება. მღვიმეშია ჩაბუდებული ქარი, წვიმა, ღრუბელი, რომელთაც დამღუპველის ფუნქცია აკისრიათ (მითები 2000, II: 311).

მღვიმის//გამოქვაბულის შესახებ სხვადასხვა ქვეყნის მითოსური ტრადიციის მიხედვით, პირველი ადამიანი, რომელიც ქვესკნელიდან გამოდის, მღვიმეში//გამოქვაბულში ამოყოფს თავს. ინდური მითების თანახმად, მზე, მთვარე, ადამიანები მღვიმეში//გამოქვაბულში იშვნენ. ამიტომაც უკავშირდება მღვიმეს//გამოქვაბულს ტრიადა: სიცოცხლე→სიკვდილი→აღდგომა, რომელთა შერწყმის საფუძველზე ხდება შესაძლებელი გამოქვაბულის ტაძრად გამოყენება, გამოქვაბულისა, რომელიც ადრექრისტიანულ ეპოქაში ტაძრის მოდელიც იყო. ამგვარი გამოქვაბული – ტაძარი სამყაროს მოდელს წარმოადგენს (იქვე).

მაგრამ მღვიმეს//გამოქვაბულს, მხოლოდ უარყოფითი ძალები არ უკავშირდება. მის სახეში შეზავებულია სიცოცხლე – სიკვდილი – აღდგომა; ვ. ტოპოროვის სიტყვით, „მღვიმე ჩართულია კომპლექსში სიცოცხლე – სიკვდილი – ნაყოფიერება; იგი გაიაზრება როგორც ჩასახვის, დაბადების და დასაფლავების ადგილი, ანუ სანყისი (დასაბამი) და ბოლო“ (მითები 2000, II: 311). იგი საკრალური თავშესაფარია, ფარულია, დამალულია. ბერძნული ტრადიციის მიხედვით, კრონოსმა ოკეანეში იპოვა მღვიმე, სადაც მალავს თავის შვილებს, ე.ი. მღვიმე შემნახველია. მღვიმეში დრომდე არიან დამალული ბავშვი ზევსი, პოლიფემე, პანი, ენდემიოსი, სატირები, ნიმფები; ისინი პირუტყვთა შორის იმალებიან. დემეტრა ნიმფებთან ერთად ასაზრდოებს მღვიმეში თავის ქალიშვილს – პერსეფონეს. მიდასი ტოვებს სასახლეს, შეიძულეებს სიმდიდრეს და პანთან ერთად გამოქვაბულში მკვიდრდება (დიდი ზეციური ღმერთები 1999: 88). მღვიმის სიმბოლური გააზრების საფუძველს იძლევა ჰომეროსის „ოდისეას“ მე-13 სიმღერის ის მონაკვეთი, რომელშიც მოთხრობილია ოდისეესის გადასმა ფეაკების კუნძულზე, სადაც მღვიმეში ნიმფები ბინადრობენ (XIII, 103-112; 16).

პორფირიუსის აზრით, უძველეს წარმოდგენებში მღვიმე სიმბოლურად სამყაროს აღნიშნავდა. ჰომეროსამდელ მითოსურ და ლიტერატურულ ტრადიციაში მღვიმეს ღმერთები ანათებდნენ. მღვიმის ორი შესასვლელი იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს არსს, ერთი მხრივ, გონებით შეიძლება მივწვდეთ, მეორე მხრივ, იგი გრძნობადით აღიქმება (პორფირიუსი 1988, 216). ვიდრე ღმერთების სახელზე ტაძრების, საკულტო ნაგებობების აღმშენებლობას მიჰყოფდნენ ხელს, ღმერთებს მღვიმეებს უძღვნიდნენ. მაგ., კრეტაზე – ზევსს, არკადიაში – მთვარეს და პანს, ნაქსოსზე – დიონისეს, მითრას კი ყველგან, სადაც მისი სახელი იყო ცნობილი. ზემოხსენებულ ეპიზოდში ჰომეროსს საკმარისად არ მიაჩნია იმის თქმა, რომ მის მიერ აღწერილი მღვიმე ორშესასვლელიანია, იგი განმარტავს, რატომაა ორშესასვლელიანი: ერთია ჩრდილოეთით და იგი მხოლოდ მოკვდავთათვისაა განკუთვნილი („ოდისეა“, XIII, 111), მეორე სამხრეთით მდებარეობს და იგი უკვდავ ღმერთთათვისაა განკუთვნილი („ოდისეა“, XIII, 112). პორფირიუსის შეხედულებით, მეორე, სამხრეთის კარი, სამხრეთის შესასვლელი არის არა ღმერთების, არამედ ღმერთების შვილებისათვის (პორფირიუსი 1988: 222). აქ მხარეთა სიმბოლიკაც იჩენს თავს. სამხრეთი მზიანია, ნათელი ადგილია, სადაც მხოლოდ რჩეულნი იმყოფებიან, ჩრდილოეთი უმზეოა, ნათელს მოკლებულია. ვფიქრობთ, ჰომეროსის მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს მღვიმის ორი შესასვლელის შესახებ ამ მხრივაც უნდა ჰქონდეს მნიშვნელობა.

მითი მღვიმის შესახებ შექმნილია პითაგორელთა და ორფიკოსთა მიერ. მათი თვალსაზრისით, მღვიმე სამყაროს წარმოსახვაა. ემპედოკლემ თხზულებაში „ბუნებისათვის“ სულების გამცილებლებს ათქმევინა შემდეგი ფრაზა: „მოვედით ჩვენ ამ ჩაკეტილ მღვიმეში“ (ფრაგმ. 20; ციტატა დამონმებულია პორფირიუსის თხზულებიდან), ე.ი. სულები ჩაკეტილ მღვიმეში მკვიდრდებიან. ოლონდ უნდა აღინიშნოს, რომ თავად პითაგორელთა და ორფიკოსთა მითი მღვიმის შესახებ ჩვენამდე არ შემონახულა, მაგრამ მათი მითის ჩონჩხი, ვ. ერნის სიტყვით, შემონახა პლატონის განთქმულმა მითმა მღვიმის შესახებ. ამრიგად, მითოსში მღვიმე, ქვაბი, ერთი მხრივ, ქვესკნელურია, ჰადესურია, მეორე მხრივ, იგი სულიერი გარდასახვის ადგილია. იგი პირველი, არქაული ადამიანის საცხოვრისია, პირველყოფილი სივრცეა.

უალრესად მნიშვნელოვანია პლატონის „სახელმწიფოში“ გადმოცემული მღვიმის მითი, რომელიც, ცნობილი ფილოსოფოსის ვ. ერნის სიტყვის თანახმად, „მთელი პლატონიზმის შემოკლებულ ტრანსკრიფციად“ შეიძლება მივიჩნიოთ (ერნი 1990: 465). მისივე მტკიცებით, ესაა მსოფლიოს ერთი უდიდესი მოაზროვნის, ფილოსოფოსის, პლატონის უშუალო მასწავლებლის სოკრატეს პიროვნების დრამა, დრამა მოაზროვნისა, რომლის დანერილი ერთი სტრიქონი არ შემონახულა, მაგრამ მისი მოძღვრება და სიღრმე მისმა ღირსეულმა მოწაფემ შემოგვინახა თავის ბრწყინვალე დიალოგებში, და რომელიც, უდიდესი ძალისხმევის მიუხედავად, ამაოდ შეეცადა ადამიანის „მღვიმური ცნობიერების“ შეცვლას, რათა მატერიალური სინამდვილისა და მატერიალიზმის ტყვეობიდან იდეათა ღვთაებრივი სინამდვილის ჭვრეტამდე აამაღლოს ადამიანის სული და გონი. ვლადიმერ ერნის შეხედულებით, ბრწყინვალე მითში მღვიმის შესახებ მოცემულია პლატონისეული სამყაროს შეგრძნების, ღმერთის შეგრძნებისა და თვითშეგრძნების სინთეზური ჩანაწერი მისი ცხოვრების რომელიდაც გარკვეულ მომენტში (ერნი 1990: 465). „თავისი მღვიმე“ პლატონმა დიდი სულიერი თესმოფოროსის (Θεσμοφορις) ქმედითი ძალმოსილებით ამოკვეთა კაცობრიობის თვითშეგნებაში“ (ერნი 1990: 465).

პლატონმა ადამიანის მიწიერი ცხოვრება შეადარა მღვიმეში შებორკილ-მიჯაჭვული პატიმრების ყოფას, რომლებიც, მღვიმის ფსკერზე მყოფნი, კედლისკენ შებრუნებულნი უყურებენ იმადამიანთა მხოლოდ მორიალურ ლანდებს, რომლებიც გამოქვაბულის წინ მიმოდიან, ესაა რეალური სამყაროს ცოდნის ერთადერთი გამოვლინება. ეს იმიტომ, რომ მათ „გაჩენის დღიდან თავის უკან მიბრუნებაც არ შეუძლიათ“ (პლატონი 2003: 252). მაგრამ მღვიმეში მყოფთაგან ერთ-ერთს თუ შებრუნების საშუალება მისცეს, ან გარეთ იძულებით გამოიყვანეს, ის ნახავს რეალურ საგნებს. თუმცა მისთვის რომ ეთქვას, რასაც ახლა ხედავ, სწორედ ესაა ნამდვილი საგნები და რასაც აქამდე ხედავდი, ის მხოლოდ ლანდები იყო, იგი საგონებელში ჩავარდებოდა, რადგან ის ამ უკანასკნელის ხილვას იყო მიჩვეული და გაუჭირდებოდა ახალღმობიდან შეგუება. ამიტომ მას მღვიმეში ყოფნა უფრო მისაღებად მოეჩვენებოდა. გარეთ გამოსული ბოლოს და ბოლოს თვალს გაუსწორებდა მზესაც, ცის თაღზეც დაუკვირდებოდა მის ცვალებადობას და დაასკვნიდა, რომ „მზე განსაზღვრავს წელიწადის დროთა მონაცვლეობას და დროის დინებას, რომ

ამ ხილულ სამყაროში მზე წარმართავს ყველაფერს და, გარკვეული აზრით, იგივე მზეა ყოველივე იმის მიზეზიც, რაც მღვიმეში ჩანდა“ (პლატონი 2003: 354). პლატონი თანდათანობით ავითარებს აზრს მღვიმის არსისა და ადამიანთა „მღვიმური ცნობიერების“ შესახებ. ამ მითში ადამიანის სულიერი მდგომარეობისა და განვითარების ოთხი სხვადასხვა საფეხური გამოიყოფა:

1. მღვიმის ფსკერზე მიჯაჭვულთა არსებობა და კედლებზე მორიალედ ლანდებისადმი პატივისცემა; ფაქტობრივად, ესაა მღვიმის კოლექტივის არსებობა, რომელიც თვითკმაყოფილებასაა მიცემული. მათი ცნობიერება მღვიმურია, ანუ მონურია, ვინაიდან მათ თავიანთი მღვიმე უყვართ და არანაირი ცვლილების, გარდაქმნის მიღება არ სწადიათ. პირიქით, მიუღებლად მიაჩნიათ ისინი, ვინც მათი ცხოვრების შეცვლას ფიქრობს, მისი მოკვლაც კი სურთ (აღსანიშნავია, რომ ვ. ერნი ამაში სოკრატეს ბედს, მისადმი თანამემღვიმეთა დამოკიდებულებას ხედავს).

2. ბორკილებისა და ჯაჭვებისაგან გათავისუფლებულის მღვიმიდან გამოსვლა, რაც უდიდეს ტანჯვასთანაა დაკავშირებული; ესაა მღვიმიდან გამოსვლის, მღვიმური ცნობიერებიდან განთავისუფლების მოლოდინის ავადმყოფური განცდა. აქ ორი ძალა ებრძვის ერთმანეთს – განმათავისუფლებელი სული და განთავისუფლებული სული, როდესაც ერთი მეორეს, პლატონის სიტყვით, „მიათრევს“ ვიწრო გასასვლელისაკენ.

3. თანდათანობითი აღქმა რეალური საგნებისა, რომლებიც მღვიმის მიღმა მდებარეობენ და მზით არიან განათებულნი; ეს საფეხური ყველაზე ვრცელადაა აღწერილი „სახელმწიფოში“, ვინაიდან იგი ყველაზე ხანგრძლივი პროცესია. აქ აღარ ჩანს განმათავისუფლებელი, რომელმაც განთავისუფლებულს უნდა ასწავლოს, რით დაიწყოს აღქმა. აქ მხოლოდ განთავისუფლებულია, მღვიმიდან გამოსულია, რომელიც თავად უნდა გაერკვეს ჭეშმარიტი, რეალური საგნების აღქმაში, ახალი სამყარო უნდა აღიქვას და თავისი მზარდი ინტერესები ახალ საგანთა წვდომისაკენ წარმართოს. პლატონმა მეგობრის დაკარგვის მიზეზსაც საფარველი ჩამოაცალა.

4. ბოლოს, მზით განათებული საგნებიდან თვით მზეზე გადასვლა (ერნი 1990: 466); „ბოლოს და ბოლოს, ეს კაცი, ჩემი აზრით, იმასაც შეძლებს, რომ თვალი გაუსწოროს თვით მზესაც და წყალში კი აღარ უცქიროს მის ანარეკლს, არამედ ცის თალზე დაუკვირდეს მის თვისებებს“ (პლატონი 2003: 254). მზე კი არის თვით სიკეთე, ე.ი. ყოველივე ღვთაებრივისა და კეთილის სათავე. მეოთხე საფეხური, მეოთხე მდგომარეობა არის ისეთი, რომელსაც ადამიანისაგან გაფრთხილება სჭირდება. პლატონის სიტყვით, „ვინც ამ სიმაღლეს მიაღწია, უკვე აღარ შეუძლია ხელი მიჰყოს კაცთა ჩვეულებრივ საქმიანობას, რადგანაც მისი სული გამუდმებით მიელტვის მხოლოდ სიმაღლეს. და ეს სავსებით ბუნებრივია, რადგანაც ზედმინევენით შეესაბამება ჩვენ მიერ დახატულ ალეგორიულ სურათს“ (პლატონი 2003: 356).

ვ. ერნის მსჯელობის თანახმად, „ადამიანის პირველი სულიერი მდგომარეობა მეოთხეს რადიკალურად უპირისპირდება, მეორე და მესამე ამ ორ უკიდურესობას აერთებს. პირველი მდგომარეობა სიბნელეში უხილავობის დატვირთვის გამოხატულებაა, მეოთხე – თვით სინათლის წყაროს აბსოლუტური ჭვრეტა და ჭეშმარიტების

შეცნობა. ამგვარად იკვეთება პლატონის აზროვნების მთელი დიაპაზონი, მის მიერ გადატანილი „გნოსეოლოგიური“ მდგომარეობის მთელი რეგისტრი. ქვემოთ – ბორკილები და ბნელი; ზემოთ – ყველაზე „ჭკვიანი“ მზის წვდომა“ (ერნი 1990: 466). „სახელმწიფოს“ მეშვიდე თავში, კერძოდ, მღვიმის მითში, პლატონი გვესაუბრება მზის ჭეშმარიტ წვდომაზე, ანუ ჭეშმარიტებაზე.

რა არის მზის წვდომა? როგორია მისი არსი? პლატონი აჯამებს თავის მსჯელობას მღვიმის მითის შესახებ და ამბობს: „მღვიმე ხილული სამყაროა, ხოლო სინათლე, რომელსაც ცეცხლი ასხივებს, მზის ნათელს ედარება. მალა ასვლა და ნამდვილი საგნების ჭვრეტა სხვა არა არის რა, თუ არა სულით აღმასვლა გონით სანვდომი სამყაროს მიმართ. აი, როგორია ჩემი აზრი, თუკი გასურს მას მისდით; პირადად მე ასე მგონია, ცოდნით კი ღმერთმა იცის, მართალია თუ არა იგი. გონით სანვდომი სამყაროს ზღვარი სიკეთის იდეაა, რომელსაც ძნელად თუ გაარჩევს გონების თვალი, მაგრამ საკმარისია ბუნდოვნად მაინც აღვიქვათ, რომ აქედან უშუალოდ გამოგვაქვს დასკვნა: სწორედ სიკეთის იდეა ყოველივე ჭეშმარიტისა და მშვენიერის მიზეზი, ხილულ სამყაროში ის ბადებს ნათელს და მის მეუფეს, გონით სანვდომ სამყაროში კი თვითონვეა მეუფეც და მბრძანებელიც, რომლისაგანაც დასაბამს იღებს ჭეშმარიტება და გონიერება; ამიტომ სწორედ მის ჭვრეტას უნდა ცდილობდეს ყველა, ვისაც სურს გონივრულად იქცეოდეს როგორც კერძო, ისე საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც“ (პლატონი 2003: 255–256). პლატონმა თავად ახსნა თავისი წარმოსახული მითი მღვიმის შესახებ და განაცხადა, რომ ბნელში არსებული საცხოვრისი, ამ შემთხვევაში მღვიმე და მასში დანახული საგნები, არის გრძნობით აღსაქმელი; ხოლო ზემოთ არსებული – გონით სანვდომი. ვ. ასმუსის აზრით, „აუცილებელია, რომ მთლიანად სული შებრუნდეს გრძნობადი სამყაროსაგან, რათა შეიცვალოს მოვლენები. მაშინ ადამიანის მისწრაფება შეცნობისაკენ ხელს შეუწყობს არა მარტო რეალური არსებობის განჭვრეტას, არამედ იმის წვდომასაც, თუ რა არის რეალურ სამყაროში ყველაზე ნათელი: ეს კი სიკეთეა“ (ასმუსი 1971: 584).

ამრიგად, პლატონის მითი მღვიმის შესახებ მიუთითებს ორგვარი ცნობიერების არსებობას: 1. მღვიმური, ანუ მონური ცნობიერებისა და 2. თავისუფალი ცნობიერების არსებობას. აქედან გამომდინარე, პლატონმა წარმოადგინა ამქვეყნიური არსებობის მძიმე და მწირ ცხოვრებაში, უსიხარულო სინამდვილისა და ბნელში მორიალუ ლანდების სამყაროში დანთქმული სულის თანდათანობითი გამოფხიზლება და „მღვიმური ცნობიერების“ ამაღლება ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წვდომასა და სულიერი მზის – სიკეთის უზენაესი იდეის, ანუ ღმერთის, ჭვრეტამდე. მას გამოქვაბულის კედელზე მორიალუ ლანდებზე ყურადღების გამახვილება იმისთვის სჭირდებოდა, რომ სიმბოლურად ეჩვენებინა ამქვეყნიური ცხოვრება, როგორც იდეათა სამყაროს ანარეკლი, ანუ ეჩვენებინა ის, რომ ხილული სამყარო ზენა-უხილავი სამყაროს მხოლოდ წარმავალი ხატია. ვინაიდან იდეების შემეცნება და მისი ჭვრეტა ადამიანის გრძნობადი აღქმისათვის მიუწვდომელია, ამიტომ პლატონმა მოძღვრება იდეების შესახებ მითის ფორმებით გადმოგვცა, რასაც საფუძვლად უდევს იდეათა და ცნებათა შინაარსის ალეგორიულობა. ეს იყო იმის მიზეზიც, რომ მან მი-

თებსა და პოეზიაში მიუღებლად მიიჩნია ყოველივე ამორალური და ეს უკანასკნელი გააძევა კიდევ მითებიდან, რომლებშიც ზნეობრივ-ეთიკური ჭეშმარიტების მხოლოდ ალეგორიული ასახვა დაინახა. ხილული სამყარო მხოლოდ მიახლოებით თუ ასახავს ირეალურ, იდეალურ, უხილავ, პარადიგმატულ სამყაროს, რომლის შესაცნობად და გასააზრებლად საჭიროა იდეალური სამყაროს სიმბოლოების, ენიგმების, ალუზიებისა და ალეგორიების გამოყენება. პლატონი საუბრობს მითოსის, პოეზიის ფარულ საზრისზე, როდესაც დასკვნის სახით სვამს კითხვებს: მითსა და პოეზიაში „განა სიცრუეს სასარგებლოდ არ ვაქცევთ, როცა ვცდილობთ შეძლებისდაგვარად მივუახლოვოთ და მივამგვანოთ იგი სიმართლეს, რაკილა არ ვიცით, რანაირი იყო საქმის ვითარება უხსოვარ დროში?... მაინც როდის შეიძლება სიცრუე სასარგებლო იყოს ღმერთისათვის? იქნებ წარსულის ამბები არ იცის და ამიტომაც ცდილობს სიმართლეს მიაგვანოს სიცრუე?... ღმერთისთვის უცხოა ცრუ პოეტი“ (პლატონი 2003: 82-83). იგი შემოქმედისაგან მოითხოვს მორალის დაცვას და ერთგულებას. აქედან გამომდინარე, პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრება ზოგადად და მითი მღვიმის შესახებ კერძოდ, ეფუძნება ღრმა მეცნიერულ ანალიზს და ზნეობრივ-ეთიკურ მრწამსს, რომელთა უმაღლეს მიზნად დასახულია კეთილის იდეის, ანუ ღვთის ბაძვა და მსგავსება. აქვე აღვნიშნავ, რომ ქრისტიანობამ უფრო მაღალი იდეალი დასახა, რაც ღმერთთან ზიარებაში გამოიხატა.

ქართულ მითოლოგიაში ყურადღებას იქცევს ამირანის მითი, რომლის მიხედვითაც ნადირობის ქალღმერთმა დალიმ ამირანი გამოქვაბულში გააჩინა. ქართული ხალხური სიტყვიერების მიხედვით, გამოქვაბული საფარია, სახიზარია, სამალავია, სადაც საიდუმლო მისტერიები სრულდება ან საგანძური ინახება.

მღვიმეს, გამოქვაბულს სიმბოლური დატვირთვა აქვს საღვთისმეტყველო და მხატვრულ ლიტერატურაში. მღვიმეს უკავშირდება სამყაროს კანონზომიერი განვითარების ძირითადი პრინციპები, კერძოდ, ტრიადა: სიცოცხლე (სიკვდილი (აღმოცენება; აგრეთვე, იგი არის, როგორც ზემოთაც დავიმოწმეთ, ჩასახვის, დაბადებისა და დაკრძალვის ადგილი, სადაც ბიბლიური პერსონაჟები თავს აფარებენ, სადაც მათ ასაფლავებენ (შეს. 19, 30; 49, 29-30; ისუ ნავ. 10, 16-27; 15, 35; მსაჯ. 6, 2; I მეფ. 13, 6 და 17, 1; II მეფ. 17, 9 და 23, 13; III მეფ. 18, 4 და 19, 9; 50, 13; II ნეშტ. 11, 7). გამოქვაბული ის ადგილია, სადაც უფლის სიტყვა ინერება. განსაკუთრებული მნიშვნელობა და სიმბოლური დატვირთვა აქვს მაცხოვრის შობას ბეთლემში, თომა მოციქულის აპოკრიფული სახარება მიგვითითებს, რომ იესოს შობის ადგილია მღვიმე, გამოქვაბული¹. როგორც ლუკა მახარებელი გვასწავლის, „მიანვინა იგი ბაგასა, რამეთუ არა იყო მათდა ადგილ სავანესა მას“ (ლ. 2, 7). ტ. ფადეევას სიტყვით, ნიშანდობლივია მაცხოვრის დაბადების ადგილად გამოქვაბულისა და ბაგის მიჩნევა, ვინაიდან ბაგას ხშირად გამოქვაბულებში აწყობდნენ (ფადეევა 2004: 178). იესოს შობის ადგილი და გარემო ადამისა და ევას ცოდვითდაცემამდე ცხოვრებას

1 შობა ხატებზე, ფრესკებზე, სახარების მინიატურებზე გამოქვაბულში გამოისახებოდა; მოგვიანებით რენესანსულ მხატვრობაშიც ბავშვი-იესო მღვიმესთან კავშირში წარმოჩნდება, მაგ., ლეონარდო და ვინჩის „მოგვთა თაყვანისცემა“, „მადონა მთებში“ (ლიონელი ვენტური 1979: 12-15).

მოგვაგონებს სამოთხეში. ახალშობილ მაცხოვართან ანგელოზთა უწყებით მწყემსები მიდიან თაყვანისსაცემად. იესოს ხორციელი გვამი მოთავსებულ იქნა კლდეში მღვიმედ გამოკვეთილ საფლავში, სადაც ადრე არავინ ყოფილა დაკრძალული (მ. 27, 60; მრ. 15, 46; ლ. 23, 53), ე.ი. მღვიმის სახეში სიმბოლურად შეზავებულია სიცოცხლე, სიკვდილი და აღდგომა, გამოქვაბული სულიერების ნიშნითაა აღჭურვილი. ევანგელური მონათხრობი იმას მოწმობს, რომ გამოქვაბულს, მღვიმეს შემნახველის, სულიერი აღდგომის ფუნქცია აკისრია. იოანე მახარებელი მოგვითხრობს უფლის მიერ ბეთანიელი ლაზარეს აღდგინების შესახებ, მისი გვამი ოთხი დღის განმავლობაში იმყოფებოდა ქვაბში და მაცხოვარმა აღადგინა (ი. 11, 38). ევანგელურის მიზანძვით პირველ ქრისტიანებს მღვიმეებში ასაფლავებდნენ. მღვიმის სახე ჰქონდა თავდაპირველ ტაძრებს. კოპტური, სირიული, მცირე აზიის ტერიტორიაზე მდებარე და სხვა ქვეყნების ტაძართა ინტერიერი მღვიმის სახისა იყო. ხშირად ქრისტიანულ ტაძრებს მღვიმეებში ათავსებდნენ, ან კლდეებში გამოკვეთდნენ. თვით ტაძარ-მღვიმეს სამყაროს მოდელის ფუნქცია ეკისრებოდა.

გამოქვაბულში, მღვიმეში მკვიდრებოდნენ განდეგილები. იოანეს „გამოცხადების“ მიხედვით, ადამიანები ცოდვის გამო ღვთის რისხვას გაურბოდნენ და გამოქვაბულებში, კლდეებში იმალებოდნენ (გამოცხ. 6, 15). ვ. ტოპოროვმა ყურადღება გაამახვილა იოანეს სახარებაში გადმოცემულ სინათლის ნათებაზე ბნელში („და ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ენია“, იოანე. 1, 5 και το φως εν τη σκοτια, και η σκοτια αυτο ου κατελαβεν, I. 1, 5); მისი აზრით, სინათლე მღვიმეში, როგორც ცეცხლი მასში, ტიპოლოგიურად შეიძლება შევადაროთ თეოფანიას, რასაც ადგილი აქვს მღვიმეში (მითები 2000, II: 312). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ელია წინასწარმეტყველის მისვლა ქორების მთასთან და ქვაბში შესვლა, სადაც მას ღმერთი გამოეცხადა (III მეფ. 19, 9).

მღვიმეში მკვიდრობენ ქრისტიანი წმინდა მამები; ქართულ ჰაგიოგრაფიაში აღწერილია ღირსი მამის შიო მღვიმელის, დავით გარეჯელის, მიქელ პარეხელის და სხვათა ცხოვრება მღვიმეში; მნიშვნელოვანია „ბალავარიანის“ მონაცემები. მღვიმე ის ადგილია, საიდანაც უნდა მოხდეს წმინდა მამათა სულიერი აღმასვლა, განწმენდა, იგი მარადიულ საუფლოში გადასასვლელად მზადების ადგილია. მითოპოეტურ ტრადიციებში მღვიმეში დრომდე იმყოფებიან მძინარე მეფეები, წინასწარმეტყველნი, წინამძღოლები, გმირები, მოჯადოებული მზეთუნახავი.

თავდაპირველად მღვიმე მისტიკურ ტრადიციებს უკავშირდებოდა, რაც მრავალ მხატვრულ ნაწარმოებში აისახა და რაც სხვადასხვა დროის მოაზროვნეთა განსჯის საგანი გახდა. გერმანელმა რომანტიკოსმა ნოვალისმა თავის დაუმთავრებელ რომანში „ჰენრიხ ფონ ოფტერდინგენი“ მღვიმე, რომელიც მისტიკური ადგილია, თავის საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო ინტერესებს შეუხამა (ნოვალისი 2003: 220).

ოსვალდ შპენგლერმა მღვიმე აღმოსავლური მაგიური კულტურის სიმბოლოდ მიიჩნია: „სამყარო, როგორც გამოქვაბული, მეტისმეტად განსხვავდება ფაუსტური სამყაროსაგან, რომელიც სიღრმისაკენ მისწრაფებულ გამლილ სივრცეს წარმოადგენს. ასევე განსხვავდება ანტიკური სამყაროსაგან, რომელიც სხეულებრივი

საგნების თავმოყრის ადგილია... როგორც სხეული და სული, იგი (მაგიური ადამიანი – ნ. ს.) საკუთარ თავს ეკუთვნის, მაგრამ მასში მყოფობს სხვა, უცხო; მაგიური ადამიანი თავისი რწმენითა და წარმოდგენებით ერთმანეთთან შეთანხმებულ ადამიანთა წევრად აღიქმება, რომელიც ღმერთისგანაა და ყოველგვარ დაბნეულობას, შემფასებელ „მეს“ გამორიცხავს. სწორედ ესაა ჩვეულებრივი ადამიანისათვის სრულიად მიუწვდომელი საიდუმლო მაგიური აზროვნებისა საკუთარ სივრცეში – გამოქვამულში“ (შპენგლერი 1991: 39). მისივე აზრით, ამ სივრცეში საკუთარი ნების შესაბამისად აზროვნება შეუძლებელია, ვინაიდან „ნება“ და „აზროვნება“ ადამიანში მხოლოდ ღვთაებრივი ნების ზემოქმედების შედეგია. მაგიური ადამიანის სამყარო ზღაპარს ემსგავსება.

რენე გენონმა მღვიმე, გამოქვამული ამობრუნებულ მთად მიიჩნია. მისი აზრით, გამოქვამულში ცხოვრებაც და მთაზე ასვლაც სიბრძნის მოპოვების, დაუფლების აუცილებელი პირობაა. მაგრამ მათ შორის განსხვავება დიდია: მთის მწვერვალზე სიბრძნე გახსნილია, საყოველთაოა; მაგალითად, მოსე წინასწარმეტყველმა სინას წმიდა მთაზე მიიღო ღმერთისაგან მცნებები, ორ ფიცარზე ორივე მხარეს დაწერილი; გამოქვამულში შექმნილი სიბრძნე კი მისტიკურია, ღვთაებრივია, ლოგოსურად არ გამოითქმის. მკვლევრის აზრით: „არსებობს მჭიდრო ურთიერთდამოკიდებულება მთასა და გამოქვამულს შორის, რამდენადაც ერთიცა და მეორეც წარმოადგენს სულიერი შუაგულის სიმბოლოებს, როგორცაა, სხვათა შორის, ყველა „ღერძული“ სიმბოლო, რომელთა ერთ-ერთი ძირითადი გამოხატულება სწორედ მთა არის. ამ თვალსაზრისით, უნდა გავიხსენოთ, რომ გამოქვამული იგულისხმება როგორც მთის ქვეშ, ან მის შიგნით ისე, რომ ღერძში თავსდებოდეს, რაც კიდევ უფრო აძლიერებს ამ ორ სიმბოლოს შორის კავშირს, რომლებიც ერთგვარად აფასებენ ერთმანეთს. მათი ურთიერთდამოკიდებულების ზუსტად დასადგენად უნდა შეინიშნოს აგრეთვე, რომ მთას „პირველადი“ ხასიათი აქვს, გამოქვამულს კი – მეორადი. ეს იმ ფაქტით არის გამოწვეული, რომ მთა ხილულია გარედან, რომ ის თავისთავად ისეთი რამ არის, რომელიც ყოველი მხრიდან იხილვება; მაშინ, როცა გამოქვამული, პირიქით, თავისი არსით, დაფარული და ჩაკეტილი ადგილია... გამოქვამული იქცა სულიერი შუაგულის და შემდეგ მის ხატზე (ყაიდაზე) შექმნილი საინიციაციო ტაძრების უფრო შესაფერის სიმბოლოდ. ამ ცვლილების შედეგად ცენტრს, შეიძლება ითქვას, არ მიუტოვებია მთა, არამედ მისი მწვერვალიდან მის სიღრმეში გადაინაცვლა... თავად ეს ცვლილება ერთგვარი „გადმომხობა“, „გადმოპირქვაება“, რომლის შედეგადაც „ციური სამყარო“ იქცა, გარკვეული აზრით, „მინისქვეშა სამყაროდ“; ეს „გადმომხობა“ გამოიხატა მთისა და გამოქვამულის შესატყვისი სქემებით, რაც, თავის მხრივ, თვალნათლივ აჩვენებს ამ ორი საგნის ურთიერთშემავსებლობას. მთის სქემა, ისევე როგორც მისი ეკვივალენტური პირამიდისა და ბორცვის სქემა, წარმოადგენს სამკუთხედს, რომლის წვერი ზევითკენ არის მიმართული, გამოქვამულისა კი, პირიქით, წარმოადგენს სამკუთხედს, რომლის წვერი ქვევითკენ არის მიმართული... ამ ორი სიმბოლოს ურთიერთშექცევულ დამოკიდებულებაში მთა შეეფარდება „სიდიდის“ იდეას, გამოქვამული (ან „გულის ღრმული“) – სიმცირისას“ (გენონი 1987).

ქართულ საისტორიო მწერლობაში გადმოცემულია ფარნავაზის მიერ გამოქვაბულში საუნჯის პოვნა, რასაც ღრმა სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ეს საუნჯე წინამოსწავებაა ქრისტიანული რელიგიის დამკვიდრებისა საქართველოში.

ყოველივე ზემოთქმული მონიშნავს, რომ წინაქრისტიანულ ეპოქაში მღვიმე, გამოქვაბული ღრმა სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე სიმბოლოა. მითოსში, საღვთისმეტყველო და მხატვრულ ლიტერატურაში მას განსხვავებული ფუნქციები აკისრია, ხოლო მღვიმის ფილოსოფიური საზრისი პლატონმა წარმოაჩინა.

ყურადღებას იქცევს ფსალმუნური და ჰიმნოგრაფიული პოეზიის ტრადიცია, რომლის მიხედვით, მღვიმე და უდაბნო ცოდვათაგან განსანმენდელ ადგილად მიიჩნევა. ადამიანის უპირველესი მიზანი მღვიმიდან თავის დაღწევაა და მათგან სულის აღმოყვანისათვის ზრუნვაა. ვინ შეძლებს ამას, ვის ხელენიფება იგი, ვინ იქნება ამის ღირსი? – მხოლოდ ზნესრული ადამიანი, რომლის შესახებ მე-14 და 23-ე ფსალმუნები უპასუხებენ: „უფალო, ვინ დაემუნოს კარავსა შენსა, ანუ ვინ დაემკვიდროს მთასა წმიდასა შენსა? – რომელი ვიდოდის უბინოდ და იქმოდის სიმართლესა და იტყოდის ჭეშმარიტსა გულსა შინა თვისსა. რომელმან არა ზაკუა ენითა თვისითა და არცა უყო მოყუასსა თვისსა ბოროტი და ყუედრებით მახლობელთა მისთა ზედა არა მოილო“ (ფს. 14, 1-3; აგრ.: 23, 3-4). მღვიმისაგან სულის აღმოყვანას ევედრება დავით წინასწარმეტყველი უფალოს, რაც საგალობლებსა და წმინდა მამათა ლოცვებში ერთ-ერთ წამყვან თემად გვევლინება (სულავა 2003: 139-140). დავიმონებთ წმინდა ეფრემ ასურის ლოცვას, რომელშიც იგი ღმერთს მიმართავს: „ვსცოდე მე და არა განვეშორე ცოდვასა და მე ვევედრები მოწყალებასა შენსა, დამიფარე მე, ჰე, კეთილო, მისაჯე მე და წმიდა მყავ მე, ჰე, ტკბილო, მილხინე მე, რამეთუ წყლულ ვარ, მაცხოვრე მე, რამეთუ მოვკვედ ცოდვითა, სუნნელ მყავ მე, რამეთუ წყლულებანი ჩემნი შეყროლდეს და სირცხვილმან დამცა მე, აღმადგინე, რომელი ესე დანთქმული ვარ მღვიმესა შინა და დაცემულ ვარ, აღმადგინე მე, მე ვარ, რომელმან შევსცვალე სჯული და ბინიან ვყავ, დაბნელებული განმანათლე, მომაქციე მე, ცთომილი ესე და მომიძიე წარწყმედილი ესე. ვაიმე, უფალო შესვარულსა ამას, რომელი არა ღირს ვარ აღხილვად ზეცად“ (ლოცვანი 2001: 236-237). გამოქვაბული, მღვიმე ის ადგილია, სადაც იშვა იესო ქრისტე, რასაც ძალიან ხშირად მიუთითებენ წმიდა მამები: „ვითარცა თავს-იდევ ქვაბსა შინა შობა და ბაგასა უსიტყუსა სულისა ჩემისასა და შეგინებულთა **ჯორცთაჩემთა** შემოსლვად“ (ლოცვანი 2001: 164).

ცნობილი ფაქტია, რომ შუა საუკუნეების ლიტერატურაში გეოგრაფიულ გარემოს სიმბოლური დატვირთვა აკისრია; ასეა რენესანსულ ლიტერატურაშიც, ოღონდ მასში სიმბოლორობას განსხვავებული ფუნქცია აქვს.

ვფიქრობ, მითოპოეტურ სამყაროსა და ფილოსოფიურ მოძღვრებათა გათვალისწინება მღვიმის შესახებ აუცილებელია გამოქვაბულში ტარიელის დამკვიდრების რაობის განსაზღვრისათვის.

გამოქვაბულში ტარიელის დამკვიდრებისა და მისი მხატვრული მნიშვნელობის განხილვამდე აუცილებლად მიმაჩნია მსჯელობა ავთანდილის მიერ ასმათისათვის მოთხრობილი ჭაში ჩავარდნილი კაცის იგავის შესახებ. დავიმონებ ტექსტს:

ორნი კაცნი მოვიდოდეს სადაურნი სადმე გზასა,
უკანამან წინა ნახა ჩავარდნილი შიგან ჭასა,
ზედა მიდგა, ჩაყოდა, ტირს, იზახის ვაგლახ-ვასა.
ეგრე უთხრა: „ამხანაგო, იყავ მანდა, მომიცდიდე,
წავალ თოკთა მოსახმელად, მწადსო, თუ-მცა ამოგზიდე“.
მას ქვეშეთსა გაეცინნეს, გაუკვირდა მეტად კიდე,
შემოჰყვილა: „არ გელოდე, სად გაგექცე, სად წავიდე?“ (256-257/255-256).

ალეგორია მყისვე თვალში ეცემა მკითხველს. არაკს მხატვრული ფუნქცია აქვს; ყურადღებას შევაჩერებ შემდეგზე: გამოქვაბულისა და ჭის მსგავსი სიმბოლიკა მიუთითებს, რომ ავთანდილის სიტყვები წინასწარმეტყველებათ გამოქვაბულის სამყაროდან ტარიელის გამოყვანის, ანუ „მღვიმური ცნობიერებიდან“ გამოსვლის თაობაზე. ტარიელი და ჭაში ჩავარდნილი კაცი იპოდიგმურ-პარადიგმული სტრუქტურითაა წარმოსადგენი და განსახილველი, რადგან ტარიელსაც ისევე ეჭირვება დახმარება, როგორც ჭაში ჩავარდნილ კაცს. აქედან გამომდინარე, კომპოზიციური თვალსაზრისით, არაკი ის აუცილებელი მხატვრული კომპონენტია, რომელიც ტარიელის გამოქვაბულში დამკვიდრების ამბის გაგებას წინ უძღვის; იგი იმასაც ამცნობს მკითხველს, რომ ამხანაგის როლში ავთანდილი უნდა აღმოჩნდეს. არაკის შინაარსის გათვალისწინება გვარწმუნებს ტარიელ-ავთანდილის მომავალ დამეგობრებასა და მოყვასურ თავგამოდებაში, ისინი ჭაში ჩავარდნილი კაცისა და ზემოდან მისი ამომყვანის პარადიგმით წარმოგვიდგებიან, ამასთან, ეს იპოდიგმა-პარადიგმა ორმხრივია, რადგან ჯერ ტარიელმა უნდა გაუწიოს დახმარება ავთანდილს და შემდეგ – ავთანდილმა – ტარიელს. ამიტომ ამ არაკს ტარიელ-ავთანდილის მომავალი ურთიერთობისათვის ექსპოზიციის მნიშვნელობა ენიჭება.

როგორია ის გამოქვაბული, რომელშიც ტარიელი ცხოვრობს? გამოქვაბული, რომელშიც ტარიელი ასმათთან ერთად მკვიდრდება, უდაბნოშია. უდაბნოში ხშირია გამოქვაბულები, რაც მათ ერთიანი სიმბოლური ფუნქციით წარმოგვადგენინებს. მღვიმე//გამოქვაბული უდაბნოს (მისი სიმბოლური მნიშვნელობით) დაძლევაა, სულიერი განწმენდისა და განვითარების ადგილია.

დაისმის კითხვები: რა არის მღვიმის//გამოქვაბულის მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“ და რატომ ირჩევს ტარიელი მათ თავის საცხოვრისად თავისი ცხოვრების უმძიმეს პერიოდში? რატომია იგი ვეფხისტყაოსანი მოყმე სწორედ გამოქვაბულში ყოფნისას? როგორია გამოქვაბული, სადაც ტარიელი მკვიდრდება, და მისი ლანდშაფტი? ამის შესახებ თვით ტარიელი გვიამბობს და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ფრიდონისაგან წამოსულმა მიატოვა კაცთა სამყოფელი და უდაბნოში დევების ყოფილი გამოქვაბული აირჩია საცხოვრისად. აქვე აღვნიშნავ, რომ გამოქვაბული და მღვიმე სხვადასხვაა, მღვიმე ბუნებრივია, გამოქვაბული ადამიანის ხელითაა შექმნილი, მისი ხელით არის გამოქვაბული; „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, ტარიელის საცხოვრებელი გამოქვაბული დევთა შენაკაფია:

„მაგრამ დავყარენ არენი მე კაცრიელთა თემთანი;
სახლად საყოფნი მიმაჩნდეს თხათა და მათთ ირემთანი...“ (656-653).

„ესე ქვაბნი უკაცურნი ვპოვენ, დევთა შეეკაფნეს;
შე-მო-ვები, ამოვწყვიდენ, ყოლა ვერას ვერ მესაფნეს (657-654).

შოთა რუსთველი აღწერს გამოქვაბულის შემოგარენს, მის საკმაოდ მკაცრ ლანდშაფტს:

„დღისით ვლეს და საღამო-ჟამ გამოუჩნდეს დიდნი კლდენი,
კლდეთა შიგან ქვაბნი იყვნეს, ძირსა წყალი ჩანადენი,
წყლისა პირსა, არ ითქმოდა, შამბი იყო თუ რასდენი,
ხე დიდრონი, თვალ-უნდომი, მალლა კლდემდის ანაყრდენი“ (220-219).

არაბეთში დაბრუნებული ავთანდილი როსტევეანსა და თინათინს ტარიელის გავეფხისტყაოსნებისა და გამოქვაბულში შესვლის ამბავს მოუთხრობს, მის მიერ წუთისოფლური ცხოვრებისაგან განრიდებაზე უამბობს:

„ქვაბნი ომითა წაუხმან, სახლად აქვს დევთა სახლები;
საყვარელისა მისისა ქალი ჰყავს თვით ნახლები;
ვეფხისა ტყავი აცვია, ცუდად უჩს სტავრა-ნახლები,
ალარა ნახავს სოფელსა, ცეცხლი სწავს ახალ-ახლები“ (692/690).

ფრიდონსაც უამბობს გამოქვაბულში ტარიელის დამკვიდრების შესახებ:

„ქვაბნი წაუხმან დევთათვის, სრულად გაჰმესისხლებია“ (998);
„ქალი მარტო ქვაბსა შიგან ზის მტირალი, ცრემლ-ნანთომი...
მისგან კიდე სანახავად არა უნდა კაცთა ტომი...“ (999).
„არას ნახავს პირ-მეტყველსა, ვით პირუტყვი კაცთა ჰკრთების“ (1001).

ე.ი. ტარიელმა გამოქვაბული დევთაგან გაათავისუფლა და დევთა, ბოროტების სიმბოლოთა, სადგომი თავის საცხოვრისად, ადამიანის საცხოვრისად აქცია; ქართული მითოსის მიხედვით, გამოქვაბული მხოლოდ ღვთისშვილთა კუთვნილებაა, რითაც „ვეფხისტყაოსანი“ კიდევ ერთხელ წარმოჩნდება ქართული ეროვნული კულტურის ფესვებიდან ამოზრდილ მხატვრულ ნაწარმოებად. აქვე უნდა ითქვას, რომ გამოქვაბულში დამკვიდრებული ტარიელი ადამიანებს – „კაცთა ტომს“ – „პირ-მეტყველს“, გაურბის, აღარ სურს მათი ნახვა, კაცთა ნახვა ისე აკრთობს, როგორც პირუტყვს ადამიანისა; კაცთა ნახვა სევდას ჰგვრის, ე.ი. წუთისოფელს გაურბის, წუთისოფლისეული ცხოვრება ასევე დიანებს და დარდს ჰმატებს.

გამოქვაბულს, სადაც ტარიელი მკვიდრდება, აქვს კარი და სარკმელი, რაც უცხო ელემენტია, მოულოდნელია გამოქვაბულის, როგორც დახურული სივრცის, მითოპოეტური სამყაროს გააზრების თვალსაზრისით. მაგრამ სარკმელს აქვს თავისი მხატვრული ფუნქცია, რაც სემანტიკური ოპოზიციებით შეიძლება გამოვლინდეს, კერძოდ, ხილული და უხილავი, გარეგანი და შინაგანი, ღია და დახურული სივრცის დამაკავშირებელი. სარკმელი არის გარესამყაროსთან კავშირის დამყარების საშუალება, იგი სიმბოლურად სულის სარკმელს უკავშირდება, ხოლო სულის სარკმლით ადამიანები ერთმანეთთან კონტაქტს ამყარებენ. გამოქვაბულში მყოფი ადამიანი სარკმლით ამყარებს ურთიერთობას ღმერთთან, მზესთან, საერთოდ – გარესამყაროსთან. სარკმელი არის ხილულ და უხილავ, გარე და შინაგან, ღია და დახურულ

სივრცეთა გამყოფიც და გამაერთიანებელიც. „ვეფხისტყაოსანში“ სარკმელი ღრმა სიმბოლურ ფუნქციას იძენს, ვინაიდან სარკმელი გამოქვაბულში შეჭრილი იმედის შუქია, მან სიახლე უნდა შეიტანოს გმირის ცხოვრებაში, მისი სულიერი გარდასახვის რთულ პროცესში, სულიერ განახლებაში უნდა მიიღოს მონაწილეობა, რადგან სარკმლიდან განსხვავებულად აღიქმება გარესამყარო, ხილული, ღია სამყარო. გამოქვაბულში დამკვიდრებული ტარიელი გასცქერის გარესამყაროს, რომელიც ინდოეთის თვალსაზრისიდან სულ სხვაგვარად მოჩანდა. ამჯერად კი სარკმელი მის ცხოვრებაში სამყაროს მოსალოდნელი განახლების სიმბოლოდ მოიაზრება. სარკმელი სულ ორჯერაა ამ ეპიზოდში ნახსენები და ორივეჯერ მას საჭვრეტლის ფუნქცია აკისრია. ჭვრეტა სულიერი ხედვაა, სულიერი შემეცნებაა, „ჭვრეტითა იდუმალთა“ სულიერი თვალთა ღრმად ხედვას, საღმრთო ხილვას გულისხმობს. „ჭვრეტა“ საღვთო სიბრძნით განსწავლულთა და აღჭურვილთათვის არის დამახასიათებელი. აქედან გამომდინარე, ტარიელი თანდათანობით იძენს საღვთო სიბრძნეს. „ჭვრეტა“, როგორც სულიერი ხილვა, საღვთო სიბრძნე და ხედვა ერთდროულად განეკუთვნება საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიური და ესთეტიკური განსჯის სფეროს.

ტარიელის გზა ინდოეთის სამეფო ტახტისაკენ ნესტან-დარეჯანზე, ხოლო მისკენ მიმავალი გზა უდაბნოსა და გამოქვაბულში ცხოვრებაზე გადის. ტარიელი ავთანდილის წინაშე კიდევ ერთხელ იხსენებს თავის მძიმე და მწარე წარსულს, განსაცდელით აღსავსე ცხოვრებას, ვინაიდან იგი მას ტანჯავს, არ ასვენებს. ტარიელმა არა მხოლოდ თანაგრძნობა გაუწია ავთანდილს და მოუთხრო თავისი თავგადასავალი, თვისი „ამბავი სიცოცხლე-გაარმებულმან“, არამედ კიდევ ერთხელ გაიხსენა წარსული, ვინაიდან მისი გახსენება მომავლის უკეთ საჭვრეტადაა საჭირო.

ამგვარად, ტარიელისათვის ვეფხისტყაოსნობა არის ღმერთის, ჭეშმარიტების, მიჯნურის ძიება, „მღვიმური ცნობიერებისაგან“ განძარცვისა და მის დაძლევაზე ზრუნვა. გამოქვაბულსა და უდაბნოში ცხოვრებისას, ვეფხისტყაოსნად ყოფნისას მან უნდა გამოავლინოს ღვთის იმედი, ღვთისადმი რწმენა და სიყვარული, მოყვასისადმი, ანუ სამყაროში მყოფი ყველა სხვა არსებისადმი სიყვარული, რომელიც უნდა გაუტოლდეს და აღემატოს საკუთარი თავისადმი სიყვარულს, აგრეთვე, აბსოლუტური ღირებულებებისადმი უანგარო დამოკიდებულება, რომელთა ერთობლიობაც მოუტანს ჭეშმარიტების შემეცნებას, ზნეობრივი სიკეთის, თავისუფლების, მშვენიერებისა და ამაღლებულობის შეგრძნებას. ვეფხისტყაოსნობა ტარიელს, გარდა იმისა, რომ მუდმივად ამყოფებს თავის მიჯნურთან – ნესტან-დარეჯანთან, არ ავიწყებს წინააღმდეგობებით აღსავსე გარდასულს, რომლის შეგრძნებისა და გაცნობიერების გარეშე შეუძლებელია დადებით ღირებულებებზე ორიენტირება.

ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს მუდამ ახსოვთ წარსული, რომელმაც განაპირობა მათი გასვლა ინდოეთიდან გარესამყაროში ღმერთის, ჭეშმარიტების, საკუთარი თავის შესაცნობად. ინდოეთში მათ ღვთაებრივი სიბრძნე, აბსოლუტური ჭეშმარიტების წვდომის უნარი დააკლდათ, რაც გარესამყაროში უნდა შეეძინონ, რათა სულიერ სრულყოფას მიაღწიონ. ტარიელს გამოქვაბულში, ნესტანს ქაჯეთის ციხეში „გახსენებების მოსძახოდათ მტანჯველი ლანდი“ (გალაკტიონ ტაბიძე). ტარიელი მღვიმეში ცდილობს საკუთარი თავის შეცნობას.

ტარიელის „მღვიმური ცნობიერება“ მღვიმეში//გამოქვაბულში უნდა დაიდლოს და გავიდეს გარესსამყაროში. გამოქვაბული, როგორც შინაგანი და დაფარული სივრცე, მთელ დანარჩენ სამყაროს უპირისპირდება, იგი ის ადგილია, სადაც ადამიანი სულიერების მოსაპოვებლად შედის, სადაც ადამიანმა ღვთაებრივი სიბრძნე უნდა შეიძინოს (მაგ., ღირსი მამის შიო მღვიმელისადმი მიძღვნილ საგალობელში არსენ ბულმაისიმისძე ამბობს: „მღვიმე მოისიბრძნა“, *სულავა 2003: 334*) და რომელიც არამც და არამც არაა ყოფითი ფორმისა და სახის მქონე. გამოქვაბულში დროც სპეციფიკურია; ყველაფერს თავისი დრო აქვს, ყველაფერს ღვთის ნება, განგება წარმართავს. ტარიელის ჟამი არა მოწვევულ იყო, ვიდრე გამოქვაბულის მკვიდრობას არ გაივლიდა და „მღვიმურ ცნობიერებას“ არ დაძლეოდა, იგი მღვიმეში უნდა განბრძნობილიყო. გამოქვაბულის მკვიდრი ტარიელი საკუთარ თავთან ჭიდილში აღწევს სრულყოფას, ე.ი. ღვთაებრივი განგებისადმი მორჩილების გრძნობის მოძიებასა და დამკვიდრებას. გამოქვაბულში ყოფნის, მოღვაწეობის ერთ-ერთი მიზანი ესაა. ამ დროს უნდა აღდგეს ადამიანის ცნობიერებისათვის მისაწვდომი ის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირები, რაც აქ მოხვედრამდე დაირღვა.

ტარიელმა უდაბნოში უნდა იხეტილოს, გამოქვაბულში დამკვიდრდეს და იცხოვროს (პოემაში არაერთგზის დასტურდება, თუ როგორ გაურბის იგი ადამიანებს, საზოგადოებას), ჩაიცვას ვეფხის ტყავისაგან შეკერილი სამოსელი, დაიხუროს „ვეფხის ტყავისა ქუდივე“, რაც დიდი სიმძიმის ტარებისა და ჭეშმარიტი ზნეობრივი სამყაროს წვდომის სიმბოლოდ აღიქმება, ხანგრძლივი დროის მანძილზე სისხლის ცრემლები ღვაროს, რათა საბოლოოდ დაძლიოს „მღვიმური ცნობიერება“, მოიპოვოს და ხელახლა აღმოაჩინოს სულიერად განწმენდილი და ზნეობრივად განსრულებული საკუთარი „მე“, შეეცადოს მარადიული ღირებულებების შეცნობას და ეზიაროს ღვთაებრივ სიბრძნეს.

ყოველივე ამის გამო გამოქვაბულში ტარიელის ცხოვრებისა და უდაბურ ადგილებში ხეტილის პერიოდი მისი თვითჩაღრმავების, საკუთარი თავის შეცნობის პერიოდია, როდესაც უნდა გაისიგრძეგანოს სამყაროს გახლეჩის მიზეზები¹, ტარიელის ყოფნა უდაბნოში, გამოქვაბულში, ანუ ბუნებაში, ალეგორიულია, სიმბოლურია, მასში პირველქმნილი სრულყოფილება, ანუ ღვთაებრივი ბუნება, უნდა ჩასახლდეს, შევიდეს. ბუნებასთან ზიარებამ უნდა დაუბრუნოს და მიანიჭოს ტარიელს ცხოვრების მიზანი და საზრისი. მასში ვიტალური ძალები უნდა აღორძინდეს. იგი უნდა აღიჭურვოს იმგვარი ბუნებითა და სულიერებით, რომ კვლავ გახდეს „სახე მზისა ერთისა“, კვლავ აინთოს „ღმერთისაგან ანთებული სანთელი“ („ღმერთმან

1 სამყაროს გახლეჩილობას, ორგვარი სამყაროს არსებობას გამოხატავს გალაკტიონ ტაბიძის ლექსი „მესტიის ხიდი“, რომელშიც ფოლკლორულ-ენიგმური სახეების პოეტიკისა და სტილისტიკის გამოყენებით გამოიწველია ორი სამყარო, ხოლო ამ ორ სამყაროში ორგვარი ხედვა შეიძლება დავინახოთ: 1. რეალური: გარემოს კონკრეტული სოციალურ-პოლიტიკური ფონის კარიკატურულ-პაროდული წარმოსახვა; 2. მარადიული: სამყაროს ორი სფეროს, სოფლისა და ზესთასოფლის ურთიერთდამოკიდებულება; ყოველივე ამის ფონზე სულიერად აღმკული ადამიანის ადგილი ორსავე სოფელში, აგრეთვე, სულიერებით აღსავსე ადამიანის ადგილი გახლეჩილ საზოგადოებაში (*სულავა 2004: 162-174*).

მისგან ანთებული სანთელიმცა რად დაგავსო?“ 602/599). მისი ვეფხისტყაოსნობა თვითდამკვიდრების აუცილებელ წინასაფხურად უნდა იქცეს. ტარიელი პრაქსისს მონყვეტილია, მან გამოქვაბულში ყოფნისას უნდა ისწავლოს პრაქსისისა და თეორიის შეხამება-შეზავება (შდრ.: სულხან-საბა ორბელიანის სიტყვები: „საქმე სიტყვიანი და სიტყვა საქმიანი“).

გამოქვაბულში ინახება კიდობანი, ხოლო კიდობანში – ის საბრძოლო აბჯარი და ჯაჭვ-მუზარადი, რომელმაც უნდა გაამარჯვებინოს ტარიელს. მუზარადი, სოლომონის სიბრძნის მიხედვით, მოუსყიდველი სამართლის სიმბოლოა (*სიბრ. 5, 15-19*). ტარიელი გამოქვაბულში ნაპოვნ მუზარადს იცვამს და აღასრულებს სამართლიანობას. „ვეფხისტყაოსანში“ მოქმედება ვერტიკალურ-ჰორიზონტალურია; უსაზღვრო ჰორიზონტალური სივრცეა ტარიელის დროებით საცხოვრისს – გამოქვაბულსა და ნესტან-დარეჯანის აგრეთვე დროებით სამყოფელს – ქაჯეთის ციხეს შორის, რომლებიც ერთმანეთის მიმართ ვერტიკალურადაა განლაგებული. გამოქვაბული, რომელშიც ტარიელი მკვიდრობს, არც მთის ნვერზეა და არც ღრმა უფსკრულში, იგი კლდოვან ადგილზეა. ესეც სიმბოლურია, ვინაიდან ტარიელმა განრისხებული ნესტან-დარეჯანი სწორედ კლდის ნაპრალთან მწოლარე პირგამეხებულ ვეფხვს შეადარა (*შდრ.: ნადირაძე 1956: 398*) და იგი მის წარმოსახვაში დროთა განმავლობაში „ვეფხად შვენიერად“ გარდაისახა. ესეც განაპირობებს ტარიელის დამკვიდრებას კლდეებს შორის მდებარე გამოქვაბულში. ტარიელისათვის ვეფხვისა და ნესტანის მსგავსება გამოიხატა პერსონაჟის პირგამეხებითა და მშვენიერებით.

მღვიმეში//გამოქვაბულში ცხოვრებით ტარიელი მითოსური და ძველი ლიტერატურული ტრადიციების კვალობაზე წარმოჩნდება, რაც უძველესი კულტურული სივრცისაკენ მიბრუნებას, მითის აღორძინებას – რემითოლოგიზებას ნიშნავს, მაგრამ მღვიმიდან//გამოქვაბულიდან გამოსვლით ხდება ვეფხისტყაოსნობის, როგორც მოვლენის, დემითოლოგიზება, – ტარიელი მხოლოდ გამოქვაბულშია ვეფხისტყაოსანი მოყმე, – ხოლო გამოქვაბულიდან გამოსვლით – „მღვიმური ცნობიერების“ დაძლევა, ქრისტიანული ცნობიერების დამკვიდრება. ყოველივე ეს იმას მონიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“, ერთი მხრივ, წარსულის სულიერი გამოცდილებაა ასახული და აღორძინებული, ხოლო, მეორე მხრივ, ეპოქალური სიახლეა წარმოსახული. პოემაში მღვიმის//გამოქვაბულის მხატვრული ფუნქცია წინარელიტერატურული და ფილოსოფიური ტრადიციისაგან განსხვავებულად წარმოჩნდება და ვეფხისტყაოსნური მღვიმე//გამოქვაბული სულიერი გარდასახვის, სულის ზედასვლისათვის მზადების სივრცულ არეალად ისახება. მისი ბინადრობა „მღვიმური ცნობიერების“ დაძლევასა და თავისუფალი ცნობიერების დამკვიდრებას მოასწავებს. ამიტომ მღვიმეში//გამოქვაბულში ცხოვრება ტარიელისა ერთდროულადაა რემითოლოგიზაციისა და დემითოლოგიზაციის მოვლენათა ასახვა, შესაბამისად, ანტიკური და შუასაუკუნეობრივი აზროვნებისა და რენესანსული ცნობიერების გამონათქვამი.

ლიტერატურა:

1. ასმუსი 1971 – Асмус В. Ф. Примечания к „Государству“ , в кн.: Платон, Сочинения, т. III, ч.1, Под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса, М., 1971.
2. ახალი აღთქმა 1995 – ახალი აღთქმა, საქართველოს საპატრიარქოს გამოც., თბ., 1995.
3. ახალი აღთქმა 1994 – The Greek New Testament, Former Editions edited by Kurt Aland, Matthew black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, Fourth Revised Edition, Stuttgart, 1994.
4. გენონი 1987 – გენონი რ., მთა და გამოქვაბული, გაზ.: „ლიტერატურული საქართველო“, 1987, 39.
5. დიდი ზეციური ღმერთები 1999 – დიდი ზეციური ღმერთები, გამოსაცემად მოამზადა ნანა ტონიამ, თბ., 1999.
6. ერნი 1990 – Эрн В. Ф., Верховное постижение Платона, в. кн. В. Ф. Эрн, Сочинения, М., 1991.
7. ლიონელო ვენტური 1979 – Renaissance Painting from Leonardo to Durer, Text by Lionello Venturi, By Editions d' Art Albert Skira, Geneva, 1979.
8. ლოცვანი 2001 – ლოცვანი, იბეჭდება რუის-ურბნისის მთავარეპისკოპოსის იობის (აქიაშვილის) ლოცვა-კურთხევით, თბ., 2001.
9. მითები 2000 – Мифы Народов Мира, Энциклопедия, II, М., 2000.
10. ნადირაძე 1956 – ნადირაძე გ., რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1956.
11. ნოვალისი 2003 – Новалис, Генрих фон Офтердинген, Перевод и приложения В. Б. Микулевич, М., 2003.
12. ნუცუბიძე 1947 – Нуцубидзе Ш., Руставели и восточный ренессанс, Тб., 1947.
13. პლატონი 2003 – პლატონი, სახელმწიფო, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 2003.
14. პორფირიუსი 1988 – Порфирий, О пещере нимф, в кн. Плутарх, Сочинения, М., 1988.
15. რუსთაველი 1966 – შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი, I, ტექსტი ძირითადი ვარიანტებით, კომენტარებით და ლექსიკონითურთ, ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით. თბ., 1966.
16. სულავა 2003 – სულავა ნ., XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია, თბ., 2003.
17. სულავა 2004 – სულავა ნ., „მესტიის ხიდი“, გალაკტიონოლოგია, III, თბ., 2004.
18. ფადეევა 2004 – Фадеева Т. М., Образ и символ, М., 2004.
19. ფსალმუნნი – ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა მზექალა შანიძემ, თბ., 1960.
20. შპენგლერი 1991 – Шпенглер О., Закат Европы, Самосознание европейской культуры XX века, М., 1991.
21. ძველი აღთქმა 1989 – წიგნი ძუელისა აღთქუმისანი, I, შესაქმისა, გამოსლვათა; გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ც. კიკვიძემ, თბ., 1989.
22. ჰომეროსი 1979 – ჰომეროსი, ოდისეა, ძველბერძნულიდან თარგმნა პ. ბერაძემ, თბ., 1979.

NESTAN SULAVA

“Cave” Consciousness According to Plato’s “The State” and “The Knight in the Panther’s Skin”

Summary

The article deals with the study of the data of a mythopoetic tradition, antique philosophical doctrine and theological literature to access to the essence of “cave consciousness” as it is possible to discuss the future function of the cave in Rustaveli’s “The Knight in the Panther’s skin, only on the basis of the similar preliminary review.

From the point of mythical, religious, philosophical and literary view, a cave has a special function. According to the mythic poetic tradition, a cave is opposed to the material world, as an invisible to the visible, darkness to light. The cave is connected with the triad: life→ death→ resurrection. The cave is a world model. It is a shelter of the saints, it is mysterious and it is obscured.

Philosophical myth about the cave is created by Pythagorians and Orphikos that haven’t reached us. Its reflection is felt in Plato’s “The State” as a myth of the Cave. The myth about the cave can be considered as “a brief transcription of the whole Platonism” (V.Ern). It is a drama of Plato’s teacher, Socrates. A drama of a thinker a single line of whom is not kept. His doctrine and depth were kept for us in dialogues by his pupil who tried hard to change the man’s “cave consciousness” to elevate the man’s soul and mind from material reality to divine thought, but to no avail.

Plato compared man’s life on the Earth with the life of prisoners chained in the cave. The prisoners at the bottom of the cave who are turned to the wall and see only the shadows of the people who walk up and down in front of the cave. It is their only expression of the knowledge of the real world. If one of the persons from the cave is given a chance to turn or leave the cave, he will see real things. If he was told what he saw now were real things and what he saw before had been only shadows, he wouldn’t believe. Because he was used to see only the shadows and it would be difficult for him to adapt to reality. To be in the cave was acceptable for him but coming out he could see the sun. He would observe the changes of the sun in the sky and conclude that the sun rules everything and for some reasons the sun is the reason of what was seen in the cave. Plato gradually develops the idea about the essence of the cave and about the man’s “cave consciousness“. There are four different steps expressing the condition of the man’s soul and the development in this myth where there are talks about the true access of the sun or the truth. Plato’s myth about the cave indicates the existence of the two consciousnesses: 1. cave or slave consciousness and 2. existence of free consciousness.

From this point of view the myth about Amirani in Georgian mythology attracts our attention. According to Georgian folk literature the cave is a shelter, a hidden place where the

secret mysteries are performed or treasure is kept. In Georgian historic written sources point to the story of the King Parnavaz, who found treasure in the cave. It has a deep load in liturgical literature and fiction. In this regard, a special event is a birth of Christ in Bethlehem, in the cave. It was reflected on icons, frescoes, the miniatures of the Gospel. Later in Renaissance painting Baby-Jesus appears in the connection with the cave. For example: “The worship of Idols”, “Madonna in the mountains” by Leonardo da Vinci. The tradition of Psalms and hymnographic poetry is also very interesting, where the cave is considered to be a holly place to purificate from sins. The main aim for people is to escape from the cave and take care of a soul. Who can do it? Who will be worth doing it?- Only a person who is morally completed (Psalm 14; 23).

I believe it is necessary to take into account the mythopoetic world, theological and philosophical doctrines for defining Tarieli’s role in settling down in the cave. Only, it is necessary to remember the fable about a man who had fallen in the well which Avtandil told Asmat. Its allegory attracts the reader’s attention immediately. Symbols similar to the well and the cave show us that Avtandil’s words are a prediction about putting Tariel out of the cave or “cave consciousness“. Tariel and a man who fell into the well should be presented in hypodigm-paradigm structure because Tariel wants to be helped as a man who has fallen in the well. From the point of composition view this fable is the necessary component which heads the story of Tariel’s settling down in the cave. Taking into consideration the content of the fable leaves us no doubt that Tariel and Avtandil will make friends and help each other. It is like a hypodigm-paradigm of a man who has fallen into the well and a man who will take him out of it. Besides, this hypodim-paradigm is mutual because first Tariel should help Avtandil and then Avtandil should do the same. That’s why this fable has a meaning of exposition for the future relationship between Tariel and Avtandil.

Tariel tells us that he had left the dwelling of men after leaving Pridon and chose a cave to live in the desert where giants lived. Having settled in the cave Tariel avoids men, he doesn’t want to see them as they make him feel sad. Thus, he avoids the world. The cave where Tarieli lives has a door and a window. It is a foreign element to imagine the closed space of a cave. A window is a means of communication to the outside world. Symbolicaly, it is connected with the window of a soul. And through it the people contact each other. A window has a deep symbolic function in “The Knight in the Panter’s Skin”, as a window is a light of hope and it should make a novelty in the hero’s life, in the process of his spiritual conversion, take part in spiritual renewal because the outside world is perceived differently through the window. Cave dweller Tariel looks into the outside world which looked differently from India. But now a window in his life is considered to be a symbol of the renewal of the world. The window has a function of contemplation. It is a spiritual vision. It is characteristic of those of divine wisdom. And Tariel eventually assumes the divine wisdom.

For Tariel the way to a royal court of India goes to Nestan-Darejan but the way to her goes through a desert and a cave. Tariel remembers his heavy and bitter-sweet past, his life full of challenges before Avtandil as it tortures him, doesn’t let him rest. Tariel not only expressed his compassion to Avthandil, but he remembered his past once again as it was necessary to fore-

see the future. To be a knight in the panter's skin for Tariel is to look for the God, the truth and a sweetheart, to leave a "cave consciousness" and overcome it. Tariel, despite being with his sweetheart, Nestan-Darejan all time, he never forgets his past full of challenges. As it is impossible to be oriented on positive values. Tariel's "cave" life should be overcome and he should go out into the outside world. The cave like inner and hidden space is against the whole world. It is a place where a man enters to find a spiritual comfort, where he should gain wisdom. It is one of the aims of being in the cave. Tariel should overcome "cave consciousness" and gain and discover spiritually cleaned and morally completed private -"I", try to understand permanent values and partake the divine wisdom.

The action in "The Knight in the Panter's Skin" is vertical-horizontal. The space between the cave-Tariel's temporarily dwelling and Kajeti Castle, also Nestan-Darejan's temporary dwelling, which are located vertically. The cave where Tariel dwells is neither at the top of the mountain nor in the deep gorge. It is situated on the rock. It is also symbolic as Tariel compared angry Nestan- Darejan with the furious tiger lying in the interstices of the rock and gradually converted into a "pretty tiger". Similarity between the tiger and Nestan for Tariel was expressed with the anger and beauty of a hero.

Living in the cave Tarieli is presented as the hero of mythology and old literary traditions. That means to turn to the ancient cultural space, revive myths or re – mythologize. But leaving the cave causes to de-mythologize a knight in the panter's skin as an event. Tariel is a knight in the panter's skin in the cave only. But leaving the cave "cave consciousness" will be overcome and its place will be taken by the Christian consciousness. On the one hand it describes the spiritual experience of the past and on the other it describes the novelty of epoch. The feature function of a cave is presented differently from preliterate and philosophical traditions. The cave described in "The Knight in the Panter's Skin" is considered to be a space area of spiritual conversion, preparations for the soul raising. To live in it means to overcome "cave consciousness" and establish new free consciousness. That's why Tariel living in the cave is the reflection of re-mythologized and demythologized events, it is a reflection of antique and Medieval thoughts and Renaissance consciousness.

მიხეილ მახარაძე

„ვეფხისტყაოსანი“, ხობოხს ფილოსოფიური ჰოჯა

შოთა რუსთაველის შემოქმედებაში უმნიშვნელოვანესია მისი „ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიური პოემის შესწავლა და ანალიზი. ამ მომართებით გზა შალვა ნუცუბიძემ გაკვალა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიურ იდეებს ქართველ მკვლევართაგან ნუცუბიძის გარდა ეხებოდნენ ვიკტორ ნოზაძე, შალვა ხიდაშელი, რევაზ თვარაძე, ნოდარ ნათაძე, ელგუჯა ხინთიბიძე და სხვ.

მთავარი საკითხი „ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიური პოემის განხილვისას არის პოემის მსოფლმხედველობრივი წყაროების გარკვევა. ამ საკითხზე აზრთა სხვადასხვაობაა. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მიმართებით მთავარი აქცენტი ნეოპლატონიზმზე, უფრო ზუსტად მის ქრისტიანულ რედაქციაზე – არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე კეთდება.¹

არეოპაგიტიკასთან „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივი დამოკიდებულების კვლევაში შალვა ნუცუბიძისა (1888-1889) და შალვა ხიდაშელის (1910-1994) ნვლილი გამორჩეულია.

ნუცუბიძემ არაერთ ნაშრომში სპეციალურად გამოიკვლია არეოპაგიტიკის გავლენები ქართულ კულტურაზე და კერძოდ „ვეფხისტყაოსანზე“. მათგან უნდა გამოვყოთ ორი: „Руставели и восточный Ренессанс“ (Тбилиси, 1947) და „Творчество Руставели“ (Тбилиси, 1959), რომლებშიც არსებითად გამოკვლეულია ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის მრავალმხრივი გავლენა.²

ნუცუბიძის ნაშრომი – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ იყო იმ ჩანაფიქრის გაგრძელება, გაღრმავება და სრულყოფა, რომელიც მოცემული იყო მის მცირე მოცულობის შრომაში – „Восточный Ренессанс и критика евроцентризма“ (Тбилиси, 1941).

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

1 არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორი ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის მიხედვით არის V საუკუნის ქართველი საეკლესიო მოღვაწე პალესტინაში, მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე იბერი (411-491).

2 შალვა ნუცუბიძის ეს ორი ნაშრომი ქართულად იხ. შ. ნუცუბიძე, თბილისი: „მეცნიერება“, 1976, IV ტომი; და 1980, VII ტომი.

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

ნუცუბიძის აღნიშვნით, „ამ ოთხ ტაეპში რუსთაველი გვაძლევს ყველაფერს, რაც კი ქართულმა რენესანსმა აითვისა არეოპაგიტული იდეების შესახებ პეტრინის ნაწერებიდან“.¹

ნუცუბიძემ 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, ნუცუბიძე საკითხის განხილვას იწყებს იმით, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ განიხილავს, როგორც ფილოსოფიურ პოემას და იქვე განმარტავს ამგვარი მხატვრული ნაწარმოების არსს: „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში არის ეგრეთ წოდებული ფილოსოფიური პოემები. მათი განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ ისინი აგებულია გარკვეულ მსოფლგაგებაზე, რომელიც გარკვეულ ეპოქაში შემუშავებულა, ფილოსოფიის სისტემაში გამოსახულა, ფილოსოფიის ცნობილ ძეგლებში აღბეჭდილა“.²

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ რუსთაველი არ არის ფილოსოფოსი, ხოლო მისი პოემა მხატვრული ნაწარმოებია და ამდენად რუსთაველთან ფილოსოფია სისტემის სახით მოცემული არ არის. ამიტომაც რუსთაველის შემოქმედების ძირები პოემაში ჩანს ფილოსოფიურ ელემენტებში უნდა ვეძიოთ, აღნიშნავს ნუცუბიძე. ამასთან, „ვეფხისტყაოსნის“ იდეური საფუძველია სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, მიზანი კი, იმის ჩვენება თუ როგორ ამარცხებს სიკეთე ბოროტებას. მაგრამ ეს ბრძოლა შინაგანი სიმტკიცის „ჭირთა თმენის“ საფუძველზე გვეძლევა, „უბედურება გზაა ბედნიერებისაკენ, ბოროტი კეთილის დადგინების საშუალებაა“.³

ნუცუბიძე მაღალ შეფასებას აძლევს გამოჩენილი ენათმეცნიერის ნიკო მარის (1864-1934) მოღვაწეობას პეტრინისა და რუსთაველის შემოქმედების შესწავლის საქმეში. მაგრამ, მისი აზრით, მარს მხედველობიდან გამორჩა არეოპაგიტული მოძღვრება და გვერდი აუარა თვით რუსთაველის მითითებას „ბრძენ დივნოსზე“, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისს იზიარებდა.⁴ ეს ბუნებრივიც იყო, შენიშნავს ნუცუბიძე, რადგანაც XX ს-ის დასაწყისისთვის ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი თუ ვინ იმალეზოდა არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორის სახელის ქვეშ, რუსთაველის „ბრძენ დივნოსში“.

1 შ. ნუცუბიძე, *რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი*. თბილისი, „მეცნიერება“, 1976, IV ტ. 179.

2 შ. ნუცუბიძე, *შოთა რუსთაველის შემოქმედება*. შრომები. თბილისი, „მეცნიერება“, 1980, VII ტ. 98.

3 შ. ნუცუბიძე 1980, 99.

4 შ. ნუცუბიძე 1980, 109.

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...“.

ნუცუბიძე დანვრილებით განიხილავს ამ საკითხს და ორ დებულებას გამოყოფს სტროფში, რომლებიც ღმერთის მიერ კეთილის მოვლინებასა და მისი ბოროტების წარმოუშობლობას ეძღვნება.¹

ნუცუბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ საოცრად შინაარსიან და ტევადი სტროფის დასაწყისში მოცემული „დაფარული საქმის“ („ამ საქმესა დაფარულსა“) სათავესაც არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ხედავს. მას მიაჩნია, რომ რუსთაველმა თავისი ღრმა განსწავლულობის წყალობით ამოხსნა დივნოს-პეტრეს² „დაფარული“ და ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენა. კერძოდ, ეს კარგად ჩანს ავთანდილის ლოცვაში ტარიელთან მეორედ გამგზავრების წინ:

„ილოცავს, იტყვის: მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცაათაო,

.....

უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“.³

აქ, რუსთაველის შემოქმედების სიახლოვე და კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა, რაც კარგად აქვს შენიშნული ნუცუბიძეს.

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

ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზეც, რომ არეოპაგიტიკის გავლენები არის დანტეს შემოქმედებაშიც, თუმცა არაპირდაპირ, კერძოდ: დანტე თავის იდეურ მასწავლებელს (ფსევდო-დიონისეს – მ.მ.) მხოლოდ ზიგიერ ბრაბანტელის სახით იცნობდა და მისგან აითვისა მისთვის საჭირო თვალსაზრისი. სწორედ ამის გამო დანტემ „იმქვეყნად“ გადაიტანა „ღვთაებრივი კომედიის“ მოქმედება.⁴ ამიტომაც არიან, ნუცუბიძის აზრით, დანტეს გმირები უსიცოცხლონი 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 არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის გამოყენება, ხოლო განსხვავება გამომწვეულია იმით, რომ რუსთაველი არეოპაგიტიკას უშუალოდ იცნობს, ხოლო დანტე ზიგიერ ბრაბანტელის მეშვეობით.⁵

1 შ. ნუცუბიძე 1980, 121-123.

2 პეტრეში იგულისხმება პეტრე იბერი.

3 შ. ნუცუბიძე 1980, 126.

4 შ. ნუცუბიძე 1980, 151.

5 შ. ნუცუბიძე 1980, 151.

ნუცუბიდის საბოლოო დასკვნით, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველისა და დანტეს აქ აღნიშნული დამოკიდებულებას შეუძლია პასუხი გასცეს იმათ, ვისაც არ სჯერათ არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან წინარენესანსული და რენესანსული პოეზიის კავშირი. მისი 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“.¹

ნუცუბიძე არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის შემოქმედების მიმართებაზე მსჯელობისას ხშირად იყენებს „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ცნებას, რომელიც, მისი აზრით, არეოპაგიტიკიდან მომდინარეობს. როგორც ახლა ვნახეთ, ნუცუბიდის მიხედვით, ეს ცნება მარჯვედ გამოიყენა რუსთაველმა „სრულიად რეალისტური პოემის შესაქმნელად“.

ამ მსჯელობებში ნუცუბიდის მიერ გამოყენებული „პანთეისტური მატერიალიზმის“ ცნება სადავოდ მიგვაჩნია, რადგანაც მას არაფერი აქვს საერთო არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან და მით უმეტეს, რუსთაველის შემოქმედებასთან.

შეიძლება ითქვას, რომ ნუცუბიძე სხვა ბევრ მეცნიერულ სიახლესთან ერთად, ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენის საფუძვლიანი კვლევის დამწყებია მეცნიერებაში.

„ვეფხისტყაოსნის“, როგორც ფილოსოფიური პოემის კვლევა, რომელიც ნუცუბიძემ დაიწყო გააგრძელა შალვა ხიდაშელმა. ხიდაშელმა „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამისი სტროფებისა და სტრიქონების ანალიზით აჩვენა მათი აუცილებელი იდეური კავშირი არეოპაგიტიკასთან. ამ საკითხებს ხიდაშელმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა და საბოლოო სახე მისცა მონოგრაფიაში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (1988).

ხიდაშელი აღნიშნავს ნუცუბიდის დამსახურებას არეოპაგიტიკის, როგორც რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროს დადგენის კვლევაში. მისი აზრით, ნუცუბიდის განუღივლებელი კვლევა-ძიებით, „არსებითად რუსთაველის წყაროს ძიება ამ მიმართულებით რჩებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში, რადგან თვით არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წყაროს იგივე ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა“².

ხიდაშელის აზრით, „ვეფხისტყაოსანზე“, როგორც ფილოსოფიურ პოემაზე მსჯელობისას, არსებობს ერთი მთავარი საშიშროება, რომ რუსთაველზე ვილაპარაკოთ როგორც ფილოსოფოსზე. მაშინ, როცა რუსთაველისა და მისი შემოქმედების არსება და მთავარი ხიბლი მის მხატვრულ შემოქმედებაშია. ამიტომაც ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ რუსთაველის მიზანს სულაც არ შეადგენს ფილოსოფიური თეორიის პოეტური განსახიერება და მის შემოქმედებაში ფილოსოფიური თეორია წინ არ უსწრებს მხატვრულ ასახვას. ხიდაშელის აზრით, რუსთაველის

1 შ. ნუცუბიძე, 1980, 152.

2 შალვა ხიდაშელი, *ქართული ფილოსოფიის ისტორია*. თბილისი: „მეცნიერება“, 1988, 239.

„...მთავარ მიზანს სინამდვილის ასახვა, მხატვრული განზოგადება შეადგენს და თავის მსოფლმხედველობას გამოხატავს, პირველ ყოვლისა, მხატვრული აზროვნების საშუალებით. შემოქმედების ამ სფეროში რუსთაველის ადგილი და მისი გენიალობისა და ორიგინალობის ფარგლებიც უმთავრესად მხატვრული აზროვნებით არის განსაზღვრული“.¹

ხიდაშელის აღნიშვნით, „ვეფხისტყაოსანში“ ფილოსოფიური იდეებისა და მათი წარმომავლობის ძიება არ ნიშნავს პოემის ფილოსოფიური თეორიით „გალექსვას“.

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

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა,
მით ვისწავლებდით, მოგვეცეს შერთვა ზესთმწყობრთა წყობისა“.

არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასას
დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“.

ხიდაშელის აზრით, ამ სტრიქონებში კარგად ჩანს რუსთაველის შეხედულება არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირას“ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული წარმომავლობა. სწორედ ნეოპლატონიზმში 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.²

ფილოსოფიური პოზიციიდან ყურადღებას იმსახურებს ვეფხისტყაოსნისეული „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების ხიდაშელისეული ანალიზი. იგი კრიტიკულად იხილავს „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების შესახებ სხვადასხვა ავტორთა თვალსაზრისებს და საბოლოოდ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „...რუსთველოლოგია საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა „მზიანი ღამის“ გარკვევის თვალსაზრისით არასწორი ძიების გზაზე“³. ამის მთავარი მიზეზი კი იყო ამ საკითხში თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ მონიშნული სწორი გზიდან დაცილება. არადა, ეს იყო ერთადერთი სწორი გზა, რომელიც არა მხოლოდ „მზიანი ღამის“ ახსნის საფუძველს იძლევა.

რუსთაველის „მზიანი ღამის“ არსის შესახებ, რაც ვრცელდება „უჟამო ჟამის“ ცნებაზეც, ხიდაშელის თვალსაზრისის გაცნობით, მისი პოზიცია ყოველგვარი კომენტარის გარეშეც ცხადია: „რუსთაველი იმდენად ღრმადაა გაცნობიერებული მოძღვრებაში, საიდანაც „მზიანი ღამე“ მომდინარეობს, რომ ამოდის ამ თვალნათლივი სახის მოაზრების ყველაზე რთული და, ამავე დროს, თავისებური შეხედულებიდან ნათელისა და ბნელის, „მზიანისა“ და „ღამის“ გაერთიანების შესახებ. რუსთაველის „მზიანი ღამე“ არაა არც ცალკე აღებული ნათელი (მზე) და მისი წარმოდგენა, არც ცალკე აღებული ბნელი (ღამე) და მისი წარმოდგენა. ესაა ერთი მთლიანი წარმოდ-

1 შ. ხიდაშელი, 1988, 247.

2 შ. ხიდაშელი, 1988, 266.

3 შ. ხიდაშელი, 1988, 288.

გენა, რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთმანეთს ემთხვევა, ისევე როგორც ღმერთში ერთმანეთს ემთხვევა არსებობა და არარსებობა, ცოდნა დამყარებული მის არსებობაზე ყოველივეში, ცოდნას დამყარებულს არ-არსებობაზე არსად¹.

რუსთაველის ეს თვალსაზრისი, ხიდაშელის შენიშვნით, პირდაპირ კავშირშია არეოპაგტიკასთან, რომ ამ მოძღვრებაში მოცემული ღმერთის დადებითი (კატაფატიკური) და უარყოფითი (აპოფატიკური) დახასიათება სწორედ ასეთად წარმოადგენს ღმერთს. დადებითი დახასიათების მიხედვით, ღმერთი ნათელია, ხოლო აპოფატიკური მეთოდით დახასიათებული ღმერთი არის გაურკვეველი და ბნელი. ხიდაშელი აქ არ ჩერდება და მრავალმხრივ საყურადღებოდ შენიშვნას აკეთებს: „მაგრამ ამით არ ამოიწურება საბოლოო პასუხი კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი“ და „ბნელი“ დაპირისპირებულ მიმართებათა გამოხატულებაა. „მზიანი ღამე“ კი ერთი ცნებაა და პრობლემა დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაში და მისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთებაშია. ეს ნიშნავს ამავე დროს იმის დასაბუთებას, რომ „მზიანი ღამე“ არის *coincidentia oppositorum* და არა *contradictio in adjecto*“.²

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

„ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანის აღამისად,
ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,
ვის გამორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვისს ხატად ღმერთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.

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

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 დამონმებულია „ბრძენი დივნოსი“ – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი – და არა სხვა ვინმე, საფუძველს გვაძლევს „ფილოსოფოსნი წინანიში“ ვიგულისხმოთ ნეოპლატონიკოსები, ზოგადად და ფსევდო-დიონისე, კერძოდ.

1 შ. ხიდაშელი, 1988, 288.

2 შ. ხიდაშელი, 1988, 289.

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, 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 არეოპაგიტიკისგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადასტურებს. აქ კი საკმარისია იმის დადგენა, რომ „არეოპაგიტიკაში“ „უჟამო“ და „ჟამი“ გარკვეულია როგორც ერთი მეორის საპირისპირო ცნებები და ორივე მათგანი მიენერება პირველმიზეზს; გამართლებულია და დასაბუთებული ღმერთის წარმოდგენა, როგორც „უჟამოსი“ და როგორც „ჟამისა“.¹

რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე ხიდაშელის მოსაზრებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია პანთეიზმის საკითხს. ავტორი პანთეიზმის ცნებაში მოიაზრებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას და არა იგივეობას. ასე გაგებული პანთეიზმი, ხიდაშელის აზრით, გვხდება, ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში. ამდენად ავტორის აზრით, რუსთაველის პანთეიზმის წყაროა ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტიკა.

რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ რომ ფილოსოფიური პოემაა, ეს სათანადოდ არის დასაბუთებული ახლა განხილული ნუცუბიძისა და ხიდაშელის გამოკვლევებში. ამის გარდა, უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთაველის პოემაში გატარებულია ისეთი კარდინალური ფილოსოფიური და ეთიკური თვალსაზრისები, როგორებიცაა – სიკეთის მონიზმი, სამყაროს მთლიანობა, დასახული მიზნის მისაღწევად ადამიანთა ურთიერთთანადგომა, კრიტიკულ ჟამს „ჭირთა თმენა“ და მრავალი სხვა.

რაც მთავარია, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ გატარებული მსოფლმხედველობრივი, უფრო ზუსტად, ფილოსოფიური იდეები ეპოქის საერთო მსოფლმხედველობის გამომხატველია. კერძოდ, რუსთაველის შემოქმედებაში ასახულია იმ დროისთვის დასავლურ კულტურაში გავრცელებული და საქართველოში შემოქმედებითად ათვისებული ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული შეხედულებები ღმერთზე, როგორც ერთზე, „მზიან ღამესა“ და „უჟამო ჟამზე“, სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ ფილოსოფიური პოემაა და მასში ასახული ეპოქის მონიწივე ფილოსოფიური იდეები კი არ აზარალებს პოემას, არამედ პირიქით, უფრო აძლიერებს და ამაღლებს მას.

1 შ. ხიდაშელი, 1988, 97.

MIKHEIL MAKHARADZE

“The Knight in the Panther’s Skin” as a Philosophical Poem

Summary

The creative work of a Georgian medieval poet Shota Rustaveli is studied from various aspects. It is also studied as a philosophical poem in which progressive philosophical ideas of the epoch are incorporated and originally applied.

Analysis of “The Knight in the Panther’s Skin” as a philosophical poem is associated with a Georgian philosopher, academician Shalva Nutsubidze (1888-1969). He analyzed in detail philosophical sources of the poem. Two of Nutsubidze’s fundamental works, namely, “Rustaveli and the Oriental Renaissance” (1947) and “Rustaveli’s Creative Heritage” (1959) are dedicated to this problem. Both works were originally published in Russian.

Discussing “The Knight in the Panther’s Skin” as a philosophical poem Nutsubidze specified the philosophical source of the poem. This source is Neo-Platonic philosophy, more precisely, its Christian version – the Areopagitical doctrine, the real author of which, according to Nutsubidze-Honigmann theory is a Georgian ecclesiastic figure of the 5th century Petre the Iberian, episcopo of Mayum in Palestine (411-491).

One of the principal issues in Neo-Platonism, the Areopagitics and the 11-12th c.c. Georgian philosophy is absoluteness of good and non-substantiality of evil. Rustaveli poetically renders this problem in his poem and unambiguously points to the author of this hidden wisdom – “wise Divnos” – Pseudo-Dionysius the Areopagite.

In his work “Rustaveli’s Creative Heritage” Nustubidze dedicated a special chapter to these issues and demonstrated that Rustaveli’s understanding of God is in immediate coordination with the Areopagitics.

In this work Nutsubidze draws parallels between Rustaveli’s “The Knight in the Panther’s Skin” and Dante’s “Divine Comedy” highlighting their similarities as well as differences.

Academician Shalva Khidasheli (1910-1994) demonstrates philosophical character of the poem by a detailed analysis of the corresponding strophes. It is important that Khidasheli points to the danger that can arise if we consider Rustaveli a philosopher. He stresses that the essence and main appeal of Rustaveli’s “The Knight in the Panther’s Skin” consist in its artistic creativity.

According to Khidasheli the search of roots of philosophical ideas in Rustaveli’s poem does not mean to “philosophize” the poem.

Khidasheli offers a special analysis of extremely deep and meaningful concepts given in “The Knight in the Panther’s Skin” – “sunny night” and “everlasting time“. He associates these concepts with the notion of God and in the final analysis sees their roots in the Areopagitical doctrine. Khidasheli concludes that the splendid metaphors given in “The Knight in the

Panther's Skin" – "sunny night" and "everlasting time" express God who encloses in Himself opposed aspects and stands above any opposition. In this respect Rustaveli draws upon the Areopagitical doctrine in which God stands above any knowledge received either via positive or negative characterization.

Philosophical nature of Rustaveli's poem is revealed through the cardinal philosophical and ethical (theory of God, the unity of the world, attitude to good and evil, etc.) view points embedded in it.

Therefore philosophical character of "The Knight in the Panther's Skin" and philosophical ideas rendered in it do not imply that its author was a philosopher. "The Knight in the Panther's Skin" is first of all a work of art which at the same time carries the most important philosophical positions which were vital for the epoch.

„კაფხისკაცის“ დოქტრინისა და ავტორის პოლიტიკა

1. შესავალი

საქართველოში ჰუმანიტარული მეცნიერებების სისტემატიზაცია ქართული უნივერსიტეტის შემქმნელთა თაობას, მათ შორის შალვა ნუცუბიძეს, უკავშირდება. მართლაც, გაჭირდება თუნდაც ერთი დარგის დასახელება ამ თაობის უნიკალური სამეცნიერო ინიციატივებისა და იმპულსების გარეშე. მომდევნო პერიოდებში, ქართული საუნივერსიტეტო და ზოგადად, სამეცნიერო-საგანმანათლებლო სივრცის იდეოლოგიზებასთან ერთად, თანდათან იკლო ამ იმპულსებმა, ახალმა დისკუსიებმა, მეცნიერების სტანდარტიზაციისა თუ მოდერნიზაციის ხარისხმა.

გასული საუკუნის ოთხმოციანი წლებიდან, როცა დასავლეთში მეცნიერების უკლებლივ ყველა დარგში ფართოდ დამკვიდრდა ტექნოლოგიები და გაძლიერდა ინტერდისციპლინური კვლევები, ჩვენში საპირისპირო, სამეცნიერო დარგების იზოლაციის პროცესები მომძლავრდა; იმატა არასისტემატიზებულმა, საერთაშორისო სამეცნიერო კონტექსტიდან ამოვარდნილმა თუ ფსევდოსამეცნიერო დისკუსიებმა.

ამ პერსპექტივიდან თუ გადავხედავთ ჩვენში ფილოლოგიურ, განსაკუთრებით ტექსტოლოგიურ დარგებს, შეიძლება ითქვას, რომ ამ პირველი, ძირითადად, დასავლეთში განათლებამიღებული თაობის ინიციატივები, სამეცნიერო დისკუსიები, მომდევნო პერიოდებში ნაკლებად განვითარდა; ამ დარგის ერთ-ერთი მთავარი მიმართულების, ტექსტების სამეცნიერო-კრიტიკული გამოცემების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, პირველი თაობის მიერ დამკვიდრებული სტანდარტების შენარჩუნებაც კი ვერ მოხერხდა: კრიტიკული გამოცემების მომზადების რთული პროცესი ხშირ შემთხვევაში, ჩანაცვლა არასამეცნიერო, პოპულარული, კარგად „გაყიდვადი“ ალბომების სერიულმა გამოცემებმა.¹ პირველი თაობის მიერ დამკვიდრებული სტანდარტები გამარტივდა, უფრო ზუსტად, მოიშალა არა საერთაშორისო

1 აკაკი შანიძისა და სიმონ ყაუხჩიშვილის თაობის მიერ წამოწყებული საქმე ძველი ტექსტების აკადემიური გამოცემების მომზადებისა გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან, ძირითადად, საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტში გრძელდებოდა და იხვეწებოდა. სწორედ იგი ქმნიდა ქართული ხელნაწერების კატალოგიზაციისა და სამეცნიერო გამოცემების სტანდარტებს. 80-იანი წლების საბჭოთა იზოლაციის მიუხედავად, ამ ინსტიტუტის დირექტორმა, აკად. ელენე მეტრეველმა მოახერხა ქართულ ტექსტოლოგიურ პრაქტიკაში ევროპის ცნობილი ფილოლოგიური ცენტრებისა და გამომცემლობების სტანდარტების დამკვიდრება, ქართულენოვანი ძეგლების კვლევა და გამოცემა საერთაშორისო სამეცნიერო სერიებში. ამ ინსტიტუტის სამართალმემკვიდრის, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის დღევანდელი სამეცნიერო დისკუსიებისა და პროექტების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ეს ძველი, პირველი თაობის მიერ დამკვიდრებული ტრადიცია ნაკლებ პოპულარული ჩანს. ყოველ შემთხვევაში, ის უფრო ცალკეულ მკვლევართა კერძო ინიციატივებს ჰგავს, ვიდრე საინსტიტუტო პრიორიტეტს.

მეცნიერებაში დამკვიდრებული ახალი მეთოდოლოგიის, არამედ საკმაოდ ბუნდოვანი, ძირითადად, გამომცემელთა მიერ შემუშავებული არასტანდარტული წესების საფუძველზე.¹

გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან მოყოლებული კრიტიკული ტექსტის დადგენისა და, ზოგადად, კრიტიკული გამოცემის დასავლური სტანდარტები საქართველოში არც თეორიულ, ანუ სამეცნიერო დისკუსიების დონეზე გამხდარა მსჯელობის საგანი და, მით უმეტეს, არც პრაქტიკულად დამკვიდრებულა ტექსტების გამოცემისას.² ვგულისხმობ თანამედროვე ტექსტოლოგიაში სტემის დადგენისა და კრიტიკული გამოცემის მომზადების მეთოდოლოგიას.³ აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ უმდიდრესი ძველი ქართული სალიტერატურო მემკვიდრეობიდან, იქნება ეს მხატვრული თუ საისტორიო, დღეისათვის არ გვაქვს არც ერთი მათგანის – მათ შორის „ვეფხისტყაოსნის“ და „ქართლის ცხოვრების“ – კრიტიკული გამოცემა, შესრულებული თანამედროვე ტექსტოლოგიის მეცნიერებაში აპრობირებული მეთოდოლოგიის შესაბამისად.

წინამდებარე სტატიაში განხილული იქნება პროექტი „ვეფხისტყაოსნის“ პარალელური კორპუსი. იგი 2010-2012 წლებში განხორციელდა ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის ლინგვისტურ კვლევათა ცენტრში და მიეძღვნა პომის პირველი ბეჭდური გამოცემის 300 წლისთავს. პროექტი მიზნად ისახავდა თანამედროვე ქართული ფილოლოგიის მრავალ ნაკლთაგან ორი მიუტევებელი ჩამორჩენის დაძლევას:

ა. „ვეფხისტყაოსნის“, როგორც მსოფლიო ღირებულების მთავარი ქართული სალიტერატურო ნარატივის, კრიტიკული ტექსტის დასადგენად ყველა არსებული ხელნაწერის მომზადებას და ტექსტოლოგიაში დღეს აღიარებული მეთოდოლოგიის შესაბამისად სტემის დადგენას;

ბ. პომის დოკუმენტირებას ციფრული ჰუმანიტარიის თანამედროვე ლინგვისტური და ტექნოლოგიური სტანდარტების შესაბამისად.

1 ამის მაგალითია „ქართლის ცხოვრების“ ახალი გამოცემა (2009, მთავარი რედაქტორი რ. მეტრეველი). იგი არც ძველი გამოცემის (ყაუხჩიშვილი 1955) პრინციპებს მისდევს (ეს უკანასკნელი შესრულებული იყო ტექსტოლოგიაში იმ დროისათვის მიღებული ე.წ. დიპლომატიური გამოცემის მეთოდოლოგიით) და არც დღეს აღიარებულს. ხელნაწერების შერჩევისა თუ კრიტიკული ტექსტის დადგენის წესი არ შეესაბამება ტექსტოლოგიის არცერთ სტანდარტს, მით უმეტეს თანამედროვე კრიტიკული გამოცემის კრიტერიუმებს.

2 როგორც ზემოთ ვთქვი, ამ თვალსაზრისით გამონაკლისი იყო აკადემიკოს ელენე მეტრეველის ინიციატივა, კონკრეტულად Corpus Christianorum-ის სერიაში გრიგოლ ნაზიანზელის ძველი ქართული თარგმანების გამოცემა, რომელიც ბრეპოლის (Brepols) ცნობილი გამომცემლობის სტანდარტების შესაბამისად მომზადდა. დასაძინია, რომ მძიმე 90-იანმა წლებმა, განსაკუთრებით კი ქალბატონი ელენეს ფიზიკურმა მდგომარეობამ შეუძლებელი გახადა აქაურ გამოცემებში ტექსტუალური კრიტიციზმის სამეცნიერო სტანდარტების, ტექსტის სტემის დადგენის თანამედროვე პრინციპების ნორმად დაწესება.

3 შუა საუკუნეების ტექსტებთან დაკავშირებით ამ მეთოდოლოგიის თეორიული საფუძვლების შესახებ იხ. Cerquiglini 1999; Hamesse 1992.

სტატიაში ასევე შევეცდები ვაჩვენო, რა საშიშროებას უქმნის ამ სტანდარტების არქონა ქართულ ენაზე დოკუმენტირებულ უმდიდრეს ტექსტურ მემკვიდრეობას.

2. ქართულის ისტორიული ფუნქცია და მისი სადღეისო პრობლემები

როგორც ზემოთ აღინიშნა, „ვეფხისტყაოსნის“ დოკუმენტირებისა და კვლევის მნიშვნელოვანი გამოწვევები ქართული უნივერსიტეტის დამაარსებელთა პირველი თაობიდან დღემდე, ფაქტობრივად, არ შეცვლილა, დღემდე არც ტექსტის კრიტიკული გამოცემა გვაქვს და არც ამ უკანასკნელზე, როგორც ვალიდურ ტექსტსა და მეტამონაცემებზე, დამყარებული კვლევები. საკმაოდ ხანგძლივი პერიოდის შემდეგ ისევ ვეძებთ თანამედროვე მსოფლიოსთან დამაკავშირებელ გზებს, ვეძებთ ფუნქციებს, რომლითაც ჩვენი ადგილი უნდა დავიმკვიდროთ.

ეს გზა და ფუნქციები თავის დროზე სწორედ ამ პირველმა თაობამ, მათ შორის შალვა ნუცუბიძემ, განსაზღვრა. ვგულისხმობ მის ცნობილ არგუმენტაციას IV-XII საუკუნეების ორენოვანი ქართველი მოაზროვნეების მთარგმნელობით საქმიანობასთან დაკავშირებით; კერძოდ, ბერძნულენოვან სამყაროში ქართულის მეშვეობით აღმოსავლური (არაბული) კულტურული მემკვიდრეობის შეტანას და საპირისპირო პროცესებს, რომელთაც შალვა ნუცუბიძემ აღმოსავლეთის დასავლეთთან დამაკავშირებელი ქართული გზა უწოდა¹.

ამ ფუნქციის იდენტიფიკაციამ გასული საუკუნის 80-იან წლებში მნიშვნელოვან კვლევებს მისცა ბიძგი ქართული ენის სოციალური ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით, თუმცა, არა საქართველოში, არამედ უცხოეთში. საქართველოში რატომაც არა, გასაგებია, იმ პერიოდში საბჭოთა მეცნიერების დამგეგმავებს სულაც არ აინტერესებდათ, კონკრეტული ადამიანები და კიდევ უფრო მეტად ერები დაფიქრებულებიყვნენ ისტორიული სოციოლინგვისტიკის საგანზე: როგორ იცვება დროდადრო ესა თუ ის ენა კონცეპტუალური შინაარსით, როგორ იძენს მნიშვნელოვან – მათ შორის კულტურათა სამეშუალო – ფუნქციებს, ან როგორ იცვლება ამ შინაარსისგან, კარგავს გავრცელების, გამოყენების სფეროებს, ფუნქციებს.

სწორედ ამის გამო შალვა ნუცუბიძის მიერ ქართულის ამ მნიშვნელოვანი ფუნქციის იდენტიფიკაციას ჩვენში არ მოჰყოლია განსაკუთრებული ინტერესი; ჩვენგან განსხვავებით, უცხოეთში სწორედ ამ თეზამ მისცა ბიძგი ქართული ენის სოციალური ისტორიის კვლევას. ვგულისხმობ ქართულის საზოგადოებრივი და სოციალური ფუნქციების შესახებ გერმანელი ქართველოლოგის, ვინფრიდ ბოედერის სტატიებს, რომლებიც 1975 წლიდან ინტენსიურად იბეჭდებოდა დასავლეთში.²

ქართული ენისა და, ზოგადად, კულტურის ეს სამეშუალო ფუნქცია დღემდე რჩება საქართველოს დანარჩენ მსოფლიოსთან ურთიერთობის მთავარ სტრატეგი-

1 ორენოვანი მოაზროვნეების შესახებ ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში იხ. Нуцубидзе 1960: 145-153; აქ გვ. 146.

2 Boeder 1975, 17-34; Boeder 1983, 85-95; Boeder 1994, 66-84; Boeder 1997, 183-209; Boeder 1998, 68-81; Boeder 2003, 199-223. 1981 წელს დაბეჭდილ სტატიაში (გვ. 85) ვ. ბოედერი საგანგებოდ მიუთითებს შალვა ნუცუბიძის ამ თეზის შესახებ.

ულ გზად, თუმცა, ფაქტია, რომ დღეს ამ გზაზე უკვე ახალი, უფრო ტექნოლოგიური ჩამორჩენის შედეგად გაჩენილი პრობლემები წამოგვეწია. გასული საუკუნის ბოლო ათწლეულიდან მოყოლებული, ტექნოლოგიები ჰუმანიტარული მეცნიერებების ორგანულ ნაწილად იქცა (მდრ. Digital Humanities, eHumanities). ჩვენთვის ისედაც რთულ 90-იან წლებში, როცა ამ პრობლემის წინაშე დავდექით, ცხადია, მიუტევებლად ჩამოვრჩით ბუნებრივი ენის დოკუმენტებისა და კვლევის როგორც ლინგვისტურ, ისე ტექნოლოგიურ სტანდარტებს.

როგორც ზემოთ ვთქვი, ჩვენ დიგიტალურის წინა, კრიტიკული გამოცემის მომზადების ეტაპიც გამოვტოვეთ. ასე რომ, ზემოთ დასახელებულ კვლევით პროექტს ტექსტოლოგიურ მეცნიერებათა ორი მნიშვნელოვანი ეტაპის ამოცანები უნდა შეესრულებინა: „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული გამოცემისთვის ტექსტის სტემის დასადგენად ყველა არსებული ხელნაწერის დოკუმენტირება/კოლაციონირება¹ და თანამედროვე კორპუსული გამოცემის მომზადება.

3. პოემის დოკუმენტებისა და კვლევის პრობლემატიკა

ამის გათვალისწინებით თუ შევხედავთ „ვეფხისტყაოსნის“ დოკუმენტებისა და კვლევის თანამედროვე მდგომარეობას, საკმაოდ პარადოქსული სურათი იკვეთება: ერთი მხრივ, გვაქვს პოემა, რომელსაც უკავშირდება მთელი ჩვენი საისტორიო-კულტურული, კოლექტიური მემკვიდრეობა და ამ უკანასკნელის უწყვეტი მემკვიდრეობითობა² და, მეორე მხრივ, არ გვაქვს ამ პოემის კრიტიკული, ანუ ავთენტურ ტექსტთან ყველაზე მეტად მიახლოებული გამოცემა, თანამედროვე ტექსტოლოგიაში აღიარებული სტანდარტების მიხედვით კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი.

1964 წელს შექმნილმა რუსთაველის აკადემიური ტექსტის დამდგენმა კომისიამ, უფრო ზუსტად, მისმა პირველმა და მეორე თაობამ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა პოემის კვლევის საქმეში. ჯერ აკაკი შანიძის, გიორგი წერეთლისა და სიმონ ყაუხჩიშვილის, შემდეგ უკვე მათი მოწაფეების, ალექსანდრე გვახარიას, ბაქარ გიგინეიშვილის, ალექსი ჭინჭარაულის, გურამ კარტოზიას, ცოტნე კიკვიძის თაობამ მართლაც მოამზადა საფუძველი ამ პოემის შესახებ არსებული უმდიდრესი

1 ტერმინით (Collatio) ტექსტოლოგიაში აღნიშნავენ ტექსტის ყველა არსებული ხელნაწერის ყველა იკითხვის დაბალანსებული სახით წარმოდგენას; იგი კრიტიკული ტექსტის სტემის (stemma codicum) დადგენის აუცილებელ პირობად ითვლება.

2 ამ თვალსაზრისით (ვგულისხმობ ჟან და ალაიდა ასმანების მიერ დამუშავებულ მეთოდოლოგიას, რომელიც კოლექტიური მემკვიდრეობის სახელითაა ცნობილი, იხ. Assmann 1999; Assmann J. 1992) „ვეფხისტყაოსნის“ ვერცერთი სხვა ტექსტი ვერ შეედრება. საუკუნეების განმავლობაში პოემა ყოფილი კულტურის დონეზეც კი ინარჩუნებდა მთავარი რელიკვიის, მზითვევი გასატანებელი მემკვიდრეობითი საჩუქრის ფუნქციას; დღემდე ცოცხალია „ვეფხისტყაოსნის“ ზეპირად დასწავლის ტრადიცია, ცოცხალია პოემის ფრაზეოლოგია, აფორიზმები. პოემა „დღემდე რჩება ძირითად ტექსტად, რომლის ინტერტექსტუალური რეფერირება, ალუზია, დეკონსტრუქცია და რეკონსტრუქციაც მიმდინარეობს“ (თევზაძე 2013: 94).

მეტამონაცემების საკვლევად და კრიტიკული ტექსტის დასადგენად; 90-იანი წლებიდან მოყოლებული ეს თაობა, ერთი მხრივ, ასაკისა და, მეორე მხრივ, სამეცნიერო საქმიანობისთვის უმძიმესი პირობების გამო, ვეღარ იყო აქტიური და, ამდენად, 90-იანი წლებში ხელიდან გავუშვით როგორც კრიტიკული გამოცემის მომზადების, ისე ბუნებრივი ენის დოკუმენტირების ახალი ტექნოლოგიური და ლინგვისტური სტანდარტების შექმნის შანსი.¹

მაინც რატომ უნდა ავითვისოთ ეს ახალი მეთოდოლოგიები და შესაბამისი სტანდარტები, რატომ არის მნიშვნელოვანი ქართულ ენაზე დოკუმენტირებული უმდიდრესი მემკვიდრეობის გადატანა ახალ ფაქტურაზე? პასუხი მარტივია: ტექსტის, ზოგადად, ბუნებრივი ენის დოკუმენტირების თანამედროვე დიგიტალური, მათ შორის კორპუსული ფაქტურა რადიკალურად ცვლის, უფრო ზუსტად, ამცირებს ნებისმიერ ენაზე აქამდე ზეპირი, ხელნაწერი ან ბეჭდური სახით დოკუმენტირებული ინფორმაციის მოპოვების, გაანალიზების და გადაცემის დროს, შესაბამისად, ამცირებს ყველაფერ იმას, რაც ამ დროის ფასს განსაზღვრავს. თუ გვინდა, რომ მდიდარი ქართულენოვანი მემკვიდრეობა დარჩეს სამეცნიერო, კულტურულ, ზოგადად, ნებისმიერი ღირებული სფეროს მიმოქცევაში, უნდა მოვახერხოთ მათი დოკუმენტირება დღეს მიღებული ტექნოლოგიური და ლინგვისტური სტანდარტებით, წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს მემკვიდრეობა ფუნქციურ სფეროებს დაკარგავს.

სწორედ ამ კონცეპტუალური პოზიციიდან ვუყურებთ ჩვენ „ვეფხისტყაოსნის“ და, ზოგადად, ქართულ ენაზე არსებული სიტყვიერი მემკვიდრეობის თანამედროვე დიგიტალური და კორპუსული გამოცემების მომზადებას, როგორც მათი მნიშვნელოვანი ფუნქციების შენარჩუნებისა და სამომავლო განვითარების შანსს.

1712 წელს „ვეფხისტყაოსანი“ იყო პირველი ქართული ძეგლი, რომელიც იმ დროისათვის ახალ, ბეჭდურ ფაქტურაზე ჩაინერა. ვახტანგ მეექვსემ პოემის კვლევაში ეპოქა შექმნა, ახალ (ბეჭდურ) ფაქტურაზე გადაიტანა „ვეფხისტყაოსანი“. შესაბამისად, მას მოუხდა ამ პოემასთან დაკავშირებული ტექსტოლოგიური, კულტურული, რელიგიური და ფილოსოფიურ-ესთეტიკური კონტექსტების კლასიფიკაცია, დისციპლინარული დამუშავება, გაანალიზება.

300 წლის შემდეგ, პოემის პირველი ბეჭდური გამოცემის საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებით, მომზადდა „ვეფხისტყაოსნის“ კორპუსული გამოცემა, მოხერხდა ამ პოემის ვერბალური და ვიზუალური ტექსტის, ასევე პოემასთან დაკავშირებ-

1 90-იანი წლების ბოლოს ქართულ ენაზე არსებული უმდიდრესი მემკვიდრეობის დოკუმენტირებაზე ინტენსიურად ხორციელდებოდა პროექტები ფრანკფურტის უნივერსიტეტში პროფ. იოსტ გიპერტის ხელმძღვანელობით. ტიტუსის (<http://titus.uni-frankfurt.de/indexe.htm>) ქვეპროექტის, არმაზის (<http://armazi.uni-frankfurt.de/framee.htm>) ფარგლებში მომზადებული დიგიტალური რესურსები იმ პერიოდისთვის თითქმის ერთადერთი იყო და ამდენად, განსაკუთრებული მნიშვნელობისა. სამწუხაროა, რომ ქართულმა ფილოლოგიურმა მეცნიერებამ, ხსენებულ პროექტებში მონაწილეობის მიუხედავად, ვერ მოახერხა ამ ახალი სტანდარტების ათვისება და განვითარება. ასე რომ, ქართველი მეცნიერები საქართველოში ტიტუსის მსგავსი პროექტების განმავითარებლებად კი არა, მხოლოდ ამა თუ იმ პროექტის კონკრეტული დავალებების შემსრულებლებად დარჩნენ.

ული უმდიდრესი მეტაინფორმაციის დოკუმენტირება თანამედროვე ლინგვისტური და ტექნოლოგიური სტანდარტების შესაბამისად. შეიძლება ითქვას, რომ ვახტანგისეულის მსგავსად, დღესაც ეს კორპუსული გამოცემა საეტაპოა: მას გვერდს ვერ აუვლის „ვეფხისტყაოსნთან“ დაკავშირებულ ნებისმიერ საკითხზე მომუშავე ქართველი თუ უცხოელი მეცნიერი.

რაში მდგომარეობს ამ კორპუსის საეტაპო მნიშვნელობა? თანამედროვე ლინგვისტური და ტექნოლოგიური სტანდარტის მიხედვით მოხერხდა პოემის 162 ხელნაწერის ელექტრონულად დოკუმენტირება და ხელნაწერთა ახალი აღწერილობების მომზადება. მათში ასახულია ტექსტთან დაკავშირებული მთელი მეტამონაცემები ხელნაწერის შექმნიდან დღემდე. აღწერილობები საკმაოდ მოხერხებულად განთავსდა ხელნაწერის ნომრის გასწვრივ. პროექტზე მუშაობისას ფონდებში მიკვლეულ იქნა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შემცველი ათი ხელნაწერი, რომლებიც არათუ შესწავლილი ან გამოცემისას გათვალისწინებული, დღემდე აღწერილიც კი არ ყოფილა. გასწორდა ძველ აღწერილობებში შემჩნეული არაერთი უზუსტობა. პირველად სრული სახით გამოქვეყნდა „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა მინაწერები. ყველაფერმა ამან კი საშუალება მოგვცა, დაგვეწყო მუშაობა ტექსტის სტემის დადგენაზე, არქტიპული ვერსიებისა და რედაქციების გამოყოფაზე.

4. „ვეფხისტყაოსნის“ პორტალის სტრუქტურა

„ვეფხისტყაოსნის“ პორტალი შედგება შემდეგი ბლოკებისგან:

ა) პარალელური კორპუსი. იგი შეიცავს ორ ქვებლოკს: 1. „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერები. მასში განთავსებულია საქართველოში დაცული ხელნაწერების (სრული ტექსტი, ან ფრაგმენტი) ელექტრონული ვერსიები. 2. „ვეფხისტყაოსნის“ ქართული და ინგლისურენოვანი გამოცემები. ამ ქვებლოკში შეტანილია პოემის ორმოცდაათი ქართულენოვანი და ორი ინგლისური თარგმანის ტექსტები. თითოეულ გამოცემას ახლავს აღწერილობა.

ბ) სამეცნიერო ლიტერატურის ბლოკი შეიცავს პოემის ირგვლივ შექმნილი ძირითადი სამეცნიერო ლიტერატურისა და ბიბლიოგრაფიის ელექტრონულ ვერსიებს.

გ) ხელნაწერთა მინაწერების ბლოკი პირველად მომზადდა და მასში ავთენტური სახითაა წარმოდგენილი თითოეული ხელნაწერის მეტამონაცემები.

დ) ვიზუალური მემკვიდრეობის ბლოკი სამი ქვებლოკისგან შედგება: ილუსტრაციები, ყდა, ხელნაწერთა ნიმუშები. პროექტის ეს ნაწილი მომზადდა საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრთან ერთად. ილუსტრაციები და ავთენტური ტექსტური მასალის ნიმუშები დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

პარალელურ კორპუსში განთავსებული საძიებო სისტემა იძლევა საშუალებას, ძებნა განხორციელდეს როგორც მთლიან ბაზაში, ისე მის ცალკეულ სემანტიკურ კონკრეტული ფილტრების საშუალებით: ტექსტის ენა, ხელნაწერის ნომერი, ხელნაწერის შექმნის ან ბეჭდური გამოცემის ადგილი და დრო, ხელნაწერის გადამწერი, ტექსტის გამომცემელი და სხვა. ასევე შესაძლებელია ძიება კონკრეტული სიტყვის

ან სიტყვის ნაწილის, ასევე სტროფის მიხედვით როგორც მთელ კორპუსში, ისე სასურველ გამოცემასა და/ან ხელნაწერში.

კორპუსში ტექსტის განსხვავებული ხელნაწერებისა და რედაქციების გათანაბრებისას ეტალონად იყენებენ კრიტიკულ გამოცემას და მასთან ათანაბრებენ ყველა დანარჩენი გამოცემის ან ხელნაწერის ტექსტს. რადგან „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული გამოცემა დღემდე არ გვაქვს, ტექსტების გათანაბრება მოხდა ეტალონი გამოცემის გარეშე: თითოეული ხელნაწერის/გამოცემის თითოეული სტროფი გათანაბრებულია ყველა დანარჩენი ხელნაწერის/გამოცემის (მათ შორის ინგლისურენოვანი თარგმანის) შესაბამის სტროფთან. ამ ამოცანის გადასაჭრელად პროექტის პროგრამისტმა, მერაბ ზაკალაშვილმა სპეციალურად შექმნა ტექსტების გათანაბრების პროგრამა, კორპუსერი (corpuser).

პროექტის განხორციელების იდეა ეკუთვნის ლინგვისტურ კვლევათა ცენტრის პროფესორ ირინა ლობჯანიძეს; პროექტის მიმდინარეობისას მას მოუხდა რთული ლინგვისტური და ტექნოლოგიური ამოცანების დაგეგმვა და განხორციელება. ხელნაწერი და ბეჭდური ტექსტების დიგიტალიზაციაზე მუშაობდნენ ლინგვისტურ კვლევათა ცენტრის ასისტენტები, ცირა ხახვიაშვილი, ნატო ბილანიშვილი, გვანცა შუბითიძე და ლია კუპრეიშვილი. გათანაბრებული სტროფების გადამონმებაში მონაწილეობას იღებდა ცენტრის ყველა თანამშრომელი. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ცირა ხახვიაშვილის როლი; სწორედ მან მოიძია პოემის აქამდე უცნობი, ან აღუწერელი ხელნაწერები, გაასწორა აქამდელი აღწერილობების უზუსტობანი.

ამგვარი მასშტაბური პროექტის განხორციელება შეუძლებელი იქნებოდა ინსტიტუციონალური მხარდაჭერის გარეშე. დიგიტალური ჰუმანიტარიის განვითარება, მათ შორის ქართული ენის ეროვნული კორპუსის პროექტების განხორციელება, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პრიორიტეტული მიმართულებაა, რომელსაც ყოველწლიურად ხმარდება საუნივერსიტეტო შესაძლებლობათა (მათ შორის ფინანსური) მნიშვნელოვანი ნაწილი. ლინგვისტურ კვლევათა ცენტრის მიერ 2010-2013 წლებში განხორციელებული კორპუსული პროექტები (იხ. www.corpora.iliauni.edu.ge), ასევე თანამედროვე ქართული ენის მორფოლოგიური ანალიზატორი,¹ ქართული ენის ეროვნული კორპუსის ხერხემალია. როგორც მოცულობის, ისე ლინგვისტური და ტექნოლოგიური სტანდარტების თვალსაზრისით დღეისათვის ამ რესურსებს ქართულ სინამდვილეში ანალოგი არ მოეპოვება.

¹ მორფოლოგიური ანალიზატორის პროექტი განხორციელდა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდისა და ილიას უნივერსიტეტის ერთობლივი დაფინანსებით. ანალიზატორის როგორც ლინგვისტური, ისე ტექნოლოგიური ამოცანების გადაწყვეტა პროფ. ირინა ლობჯანიძის დამსახურებაა. ეს რესურსიც ილიას უნივერსიტეტის ქართული ენის კორპუსის ვებგვერდზეა განთავსებული.

ლიტერატურა:

1. Assmann 1999: Assmann, Aleida, Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: Beck
2. Assmann J. 1992: Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck
3. Boeder 1975: Boeder, Winfried, Zur Analyse des altgeorgischen Alphabets, ix. *Forschung und Lehre*. Abschiedsschrift zu Joh. Schröpfers Emeritierung und Festgruß zu seinem 65. Geburtstag. Hamburg: Slavisches Seminar [der Universität]: 17–34.
4. Boeder 1983: Boeder, Winfried, Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der georgischen Schriftsprache, ix. *Bedi Kartlisa. Recueil historique, scientifique et littéraire géorgien*. Paris 41 (1983): 85–95.
5. Boeder 1994: Boeder, Winfried, Identität und Universalität: Volkssprache und Schriftsprache in den Ländern des alten christlichen Orients, ix. *Georgica. Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens*. Jena // Konstanz // Aachen 17 (1994): 66–84.
6. Boeder 1997: Boeder, Winfried, Sprachen und Nationen im Raum des Kaukasus, ix. Hentschel, Gerd (ed.), *Über Muttersprachen und Vaterländer*. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa. Frankfurt/M.(1997): 183–209.
7. Boeder 1998: Boeder, Winfried, Sprache und Identität in der Geschichte der Georgier, იბ. Schrade, Brigitta and Thomas Ahbe (edd.), *Georgien im Spiegel seiner Kultur und Geschichte*. Zweites Deutsch-Georgisches Symposium: Vortragstexte. Berlin (1998): 68–81.
8. Boeder 2003: Boeder, Winfried, Purity of language in the history of Georgian, in: *Purism in minor languages, endangered languages, regional languages, mixed languages*. Papers from the conference on „Purism in the Age of Globalisation,“ Bremen, September 2001. Edited by Joseph Brincat, Winfried Boeder & Thomas Stolz, Bochum (2003), p. 199–223.
9. თევზაძე 2013: გიგი თევზაძე, „ბოლოს და ბოლოს რა არის ეს „ვეფხისტყაოსანი“?, იბ.: *ზურაბ კიკნაძე. საიუბილეო კრებული*, გვ. 93-99, თბილისი, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი.
10. Нудубидзе 1960: III. Нудубидзе, *История грузинской философии*, Тбилиси
11. Cerquiglini 1999: Cerquiglini, Bernard, In praise of the variant: A critical history of Philology, translated by Betsy Wing, Johns Hopkins University Press
12. Hamesse 1992: Hamesse Jacqueline (ed.), Les problèmes posés par l' édition critique des texts Anciens et Médiévaux, Louvain-La-Neuve.

NINO DOBORJGINIDZE

***Vepkhistkaosani* (The Knight in the Panther's Skin): Modern Challenges in Documenting and Research**

Summary

Shota Rustaveli poem *Vepkistkaosani* (*The Knight in the Panther's Skin*) is a medieval Georgian literary narrative closely attached to our entire historical and cultural memory and its continuous inheritability: it has been a main hereditary gift for centuries. The poem fell within the scope of international literary processes as early as the end of the 18th century and has been translated to almost all languages of the world.

In this light, bearing in mind the outstanding significance of the poem, the current level of *Vepkistkaosani* documenting and research poses a paradox: on the one hand, the tradition of learning this quite lengthy poem by heart has survived till our times and its phraseological inventory is part of our active vocabulary; on the other hand, we cannot avail ourselves of a critical edition of the poem – that is, an edition that would be closest to the authentic text, critically established by means of standards recognized in modern textology.

The article describes the *Vepkhistkaosani* parallel (Georgian-English) corpus project (www.corpora.iliauni.edu.ge) elaborated at the Ilia State University Centre for Linguistic Research in 2010-2012. The project was dedicated to the 300th anniversary of the first publication of the poem and was aimed at addressing two of the multiple unpardonable drawbacks of modern Georgian philology through the following activities:

- a. Preparation/collation of all existing *Vepkhistkaosani* manuscripts for establishing the critical text of this internationally significant major Georgian literary narrative and the establishment of stemma codicum through up-to-date methodology applied in textological studies;
- b. Documenting of verbal and visual legacy associated with the poem in the form of a corpus to meet modern linguistic and technological standards of the digital humanities.

The corpus marks a new stage in Rustaveli studies. During the work on the project, 10 previously unknown manuscripts were discovered, one of them illustrated, which were not only unused in establishing the critical text of the poem, but had not even been described. While creating an electronic database, all hitherto studied resources, whether printed or hand-written, as well as all relevant academic literature were re-examined. A number of errors found in some versions and descriptions were corrected/ registered and new descriptions were prepared.

The project enabled the documenting of the textual (manuscripts, editions) and visual (illuminations, handwriting, cover) legacy of the poem to modern linguistic and technological standards. The corpus also contains electronic academic literature, bibliography and metadata (adscripsts) related to the poem.

There are the following main blocks in the portal:

1. **The parallel corpus block**, consisting of two parts: a. *Vepkhistaosani* manuscripts, b. *Vepkhistaosani* editions; The block stores balanced texts of all available Georgian editions and manuscripts of the poem and of its English translations by Marjory Wardrop, R.H. Stivenson and Natela Urushadze (5 English editions in all). Here one can view electronic versions of all published editions of the poem in Georgian language and of manuscripts preserved in Georgia. Special filters enable search within individual editions, manuscripts and English translations as well as across the whole corpus. The search engine for the parallel corpus enables search through the whole base as well within its individual segments by applying selected filters: text language, manuscript number, place and time of manuscript creation or of publication, copyist, publisher, etc. The search criteria include a keyword, part of a word, a phrase or a strophe that can be looked up in the whole base as well as within a selected edition and/ or manuscript.

As no methodologically updated critical edition of the poem is so far available (not all manuscripts were considered in earlier academic editions and neither was the stemma established), an additional software, *Corpuser*, was created by Merab Zakalashvili to enable semi-automatic balancing of verses from various text versions and external annotation of texts. As concerns the morphological annotation of the corpus, it will be developed once the testing of modern Georgian morphological analyzer is completed (the testing is being implemented under a different project).

2. **The academic literature block** contains electronic versions of main research works on *Vepkhistaosani*.

3. The **Bibliography block** presents electronic versions of the printed bibliography of the poem.

4. ***Vepkhistaosani* adscript block** offers unique materials – metatexts added to the main body of the poem in various periods. Most of them are published for the first time.

5. **The visual legacy block** was developed in cooperation with the National Manuscript Centre. Photocopies of manuscripts kept in the Centre – illustrations, handwriting patterns, covers – were uploaded in the parallel corpus. Corpus users can look through and compare or apply for further research the primary data for each manuscript.

The author of the project idea and the linguistic and technological coordinator/facilitator is Professor Irina Lobzhanidze of the Center for Linguistic Research. Electronic bases of *Vepkhistaosani* manuscripts and editions were developed by Tsira Khakhviashvili, Nato Bilanishvili, Gvantsa Shubitidze and Lia Kupreishvili.

დამანა მელიქიშვილი

იოანე ჰახინის ლხთისმაცხვაცხების მეთოდისათვის

იოანე პეტრინის „განმარტებანი“ პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის საფუძვლებისათვის“ არის უმაღლესი ფილოსოფიის, ანუ თეოლოგიის (ამ ტერმინის როგორც ანტიკური, ისე ქრისტიანული გაგებით) კომპენდიუმი, დანიშნული, პირველ ყოვლისა, თავის მოსწავლეთა და მსმენელთათვის – მათს განსასწავლად ელინურ (პლატონურ) ფილოსოფიაში და დასაუფლებლად იმ სააზროვნო-ცნებითი, ლოგიკური აპარატისა და მსჯელობის და დიალექტიკის კანონებისა, რომელიც პლატონისა და არისტოტელეს და მათი კომენტატორების მიერ იყო დამუშავებული საუკუნეების მანძილზე. იოანე პლატონური ფილოსოფოსის, ზენოდებით „პეტრინის“ „განმარტება“ ბრწყინვალე ნიმუშია არისტოტელეს ლოგიკურ ნაშრომებში – „ორგანონში“ ჩამოყალიბებული თანშესიტყვის, ანუ სილოგიზმის – „იძულებითი კანონების“ გამოყენებისა ლოგიკური დასაბუთების მიზნით. თითქმის ყოველი თავის განმარტების წინ იოანე ფილოსოფოსი მიმართავს თავის მსმენელ-გამგონე მოსწავლეებს, რათა მიაპყრონ მას გონება რთულ ფილოსოფიურ ხედვებში გასარკვევად: *მომეც საცნოე, ოე, გამგონეო (161, 16); ხოლო შენ, მსმენელო, აქა მომეც საცნოე ხედვისაჲ (105, 31); კეთილად დასჭურიტნე, გამგონეო, ხედვანი უჩუეველნი (186, 13); ან რაჲ ვყოთ, მოსწავლეო, ხედულო გონებისაგან (107, 17); ან ისმინენ ნადილმან მოსწავლისამან (176,4) და სხვ. იგი ხშირად მიმართავს თავის მოსწავლეებს, რომ ჩაუკვირდნენ დასაბუთების აგებას და მსვლელობას, რათა დაეუფლონ დიალექტიკის ხელოვნებას: „ხოლო შენ გახედენ თხზვასა აღმოსაჩენთასა“ (თ. 169, გვ. 186, 30), „ხოლო შენ თხზვასა აღმოსაჩენთასა დასჭურიტენ“ (თ. 191, გვ. 197, 15).*

მაგრამ პროკლეს ამ ტრაქტატის თარგმნასა და განმარტებას კიდევ ერთი სხვა, კომენტარების ავტორისათვის არანაკლებ მნიშვნელოვანი მიზანი უნდა ჰქონოდა: ღმრთისმეტყველების ელემენტებს, საფუძვლებს, ენასა და აპარატს დაუფლებული მოსწავლეები გონების დიალექტიკური გავარჯიშების შემდეგ და, მიქელ პსელოსის სიტყვები რომ მოვიშველიოთ, მას შემდეგ, რაც პროკლესაგან შეითვისებდნენ სიბრძნესა და ზუსტი აზროვნების ხელოვნებას, წმინდა

გონებით ასულიყვნენ პირველ, ანუ უმაღლეს ფილოსოფიამდე (ე.ი. ღვთისმეტყველებამდე), რათა ამის შემდეგ მისწვდომოდნენ კიდევ უფრო მაღალს, ზესთარსებითსა და ზესთაგონიერს, უსხეულოთა ხედვებს (ἢ τῶν ἀσώματων θεωριῶν) [1]. მისი, როგორც დიდასკალოსის, მიზანი იყო დახმარებოდა თავის მოსწავლეთ ამ ზესთარსებითისა და ზესთაგონიერის მიწვდომაში და თავისი დაფარული ინტერპრეტაციების გაცხადებაში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელ ყოფილა აღნიშნული, რომ იოანე პეტრიჩმა პროკლეს ფილოსოფიის განხილვას მიმართა იმისათვის, რათა ამ გზით თავისი აზრები გამოეხატა (შ. ნუცუბიძე, კ. კეკელიძე, მ. გოგიბერიძე...). მაგრამ ამ „დაფარულ“ აზრებში შ. ნუცუბიძე ქართული წარმართობის აღორძინებას ხედავდა [2] და პეტრიჩის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობა, რომლის დიდი ნაწილიც („სამობით ხედვისათვის საღმრთოებსა ბუნებისა“) არსებითად წარმოადგენს ტრაქტატს წმინდა სამების დოგმატის შესახებ, ორგანულადაა დაკავშირებული „განმარტების“ ტექსტთან და სუმირებას ახდენს მასში განვითარებული აზრებისა [3], მიიჩნია იოანე ფილოსოფოსის უკან დახევად და დათმობად ორთოდოქსიის წინაშე [4]. და ეს მაშინ, როდესაც კ. კეკელიძე და მ. გოგიბერიძე სამართლიანად თვლიდნენ, რომ იოანე პეტრიჩის ქრისტიანული თეოლოგიური სისტემა სწორედ „ბოლოსიტყვაობაშია“ ჩამოყალიბებული და სუმირებული და, რომ „განმარტებები“ მან გამოიყენა როგორც „ფილოსოფიურ-პროპედევტიკული ნაწილი თავისი თეოლოგიური სისტემისა, რომელიც მისი კომენტარების ბოლოსიტყვაობადაა მოცემული“ [5]. მ. გოგიბერიძეს მიაჩნდა, რომ ამ თვალსაზრისით იოანე ფილოსოფოსის კონენტარები შესწავლასა და დამატებით ძიებასა და მასალის ანალიზს მოითხოვდა, რაც, სამწუხაროდ, ამ დიდ მეცნიერს არ დასცალდა.

რა აზრების გადმოცემა სურდა იოანე „პლატონურ ფილოსოფოსს“ პროკლეს კომენტარების გზაზე? რატომ აირჩია იოანე პეტრიჩმა სათარგმნელად და განსამარტავად მაინცდამაინც პროკლეს ტრაქტატი „Στοιχείων ἐπιλογικῶν“, მაშინ, როდესაც მისი „განმარტების“ ტექსტის ციტატებიდან აშკარად ჩანს, რომ იგი ზედმიწევნით კარგად იცნობდა მის სხვა თხზულებებსაც (განსაკუთრებით მის „ოქრომძივებად ასხმულ“ კომენტარებს პლატონის დიალოგებზე – „პარმენიდესა“ და „ტიმეოსზე“ და თვით „პლატონურ თეოლოგიასაც“, რომელსაც დიდ საღმრთისმეტყველო წიგნად მოიხსენიებს). ამ კითხვას თვით პეტრიჩი პასუხობს თავისი ნაშრომის შესავალ ნაწილში, როდესაც იგი პროკლეს ტრაქტატის მიზანსა და დანიშნულებაზე ლაპარაკობს: „ჰაზრი ამის წიგნისაჲ ამათ შინა შემოიცვის: პირველად, რაჲთა ერთინარმოაჩინოს, თუ არს ერთი, და იძულებათა მიერ თანშესიტყუათაჲსა აღმოაჩინოს ესე მრავალსაქადაგოჲ ერთი, რაჲთა არა იქმნეს და შეიმთხვოს, რაჲთამცა არა ერთსა ერთად ჰაზრობდესცა და იტყოდეს“. („განმარტება“, გვ. 3) და მეორე – „რამეთუ სასწავლოდ შემავალთა ყოველთა პირველად უმარტივესთა ასწავებენ, და მერმელა მათგან შედგმულთა...“ (იქვე, გვ. 5).

ამგვარად, პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ ძირითადი პრობლემა არის ყოველივეს დასაბამის – ერთის დასაბუთება და ერთისა და სიმრავლის დამოკიდე-

ბულებს საკითხი, რაც ამ ატიკელ ფილოსოფოსს გადწყვეტილი აქვს მონო-თეისტური თვალსაზრისიდან ამოსვლით: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაღაცავე ერთსა“ – ანუ ყოველივეს დასაბამი და მიზეზი უზადო და წმინდა **ზესთერთია**, რომელიც უმოქენოა, ანუ თვითმდგომია, **თვითერთია**, თვითმკმარია და არ საჭიროებს არაფერს თავისი არსებობისათვის. ყოველივე – სიმრავლე მომდინარეობს, ანუ იწარმოება ამ ზესთ ერთისაგან. პროკლეს ეს ძირითადი თეზისი, როგორც იოანე პეტრინი ამბობს, „უკუნ არღუევს ყოველთა, რომელთაცა დასხნეს დასაბამნი მრავალნი და შეშალეს საუკუნესა შორის დამყარებული წესი, არამედ-და მყის-უჩინო ჰყოფს მათ, ვითარცა ნადედაზარდღევთა“ („განმარტება“, გვ.12).

ერთისა და სიმრავლის (ანუ პლატონის „პარმენიდეს“ მიხედვით უკიდურესად განზოგადებული – „სხვის“) დამოკიდებულების საკითხი, რომელიც პარმენიდედან დაწყებული ქვაკუთხედია ანტიკური (პლატონური) ფილოსოფიისა, თავისთავად უკავშირდება ნეოპლატონური (პროკლეს) ონტოლოგიური სტრუქტურის საკითხს, რომლის თავში **აბსოლუტური ერთია. მასთან ზიარება**, რაც წარმოობის, გამომდინარეობის (πρόοδος, προίχνα) აუცილებელი პირობაა, თითოეული სერიის (სერია, სირა, რიგი, ნათხზი) **მხოლოებს** (ჰენადებს) შეუძლიათ თავიანთი **გვართ-მთავრების, თვითმდგომი, თვითარსი, „უმოქენო“** მონადების საშუალებით. „გუართმთავარი“ მონადები კი იგივე ეიდოს-იდებია (εἶδος-ἰδέα), რომლებიც თავისი **გვარის** (იდების) რიგში ქვეშ აერთიანებენ თითოეულ **სირას**, ანუ სტრუქტურის მთელ რიგს, მწკრივს (ისინი წარმოადგენენ ქვაკუთხედს პლატონური ფილოსოფიისა, კერძოდ კი, პლატონის მოძღვრებისა იდეების შესახებ). ძირითადად, ფილოსოფიის ამ ორი კარდინალური პრობლემის გარშემო ტრიალებს კამათი პლატონის დიალოგ „პარმენიდეში“, სადაც პლატონს იდეა (ἰδέα) მაქსიმალურად აქვს განზოგადებული „ერთის“ კატეგორიამდე და მას უპირისპირებს მატერიის მაქსიმალურად განზოგადებულ ცნებას – „**სხვას**“. ამიტომაცაა, რომ პლატონის ამ დიალოგის პერსონაჟების სახელები – პარმენიდე, ზენონი და სოკრატე იოანე პეტრინის „განმარტების“ თითქმის ყოველ თავში გვხვდება, განსაკუთრებით კი იქ, სადაც მსჯელობაა ნამდვილმყოფის მიმართებაზე ერთთან.

სწორედ ამ ფილოსოფიური კატეგორიის პეტრინისეული ქრისტოლოგიური ინტერპრეტაციის მაგალითზე შეიძლება განვიხილოთ შუა საუკუნეების ამ დიდი ქრისტიანი მოაზროვნის ღმრთისმეტყველების მეთოდი.

ὄντας ὅν – **ნამდვილმყოფი** ანუ **ჭეშმარიტი** არსი, – იოანე პლატონური ფილოსოფოსის თეოლოგიური (ამ ტერმინის როგორც ანტიკური, ისე ქრისტიანული გაგებით) ხედვის ქვაკუთხედს წარმოადგენს. ერთი მხრივ, ნამდვილ-მყოფის, როგორც ფილოსოფიური კატეგორიის, მიმართება ზესთერთთან, როგორც მისი ხატი-სა და მსგავსისა, ხოლო მეორე მხრივ – ლოგოსის, **უპირმშოესი ძის** მიმართება მამა ღმერთთან, ვითარცა მისი ხატისა და მსგავსისა (εἰκὼν καὶ ὁμοίότης) „ეკმაგიოსა და აღმონატ ფრისა“ (ἐκμαγεῖσιν καὶ σφραγίσμα) იოანე პეტრინის მთელი „განმარტების“ ყურადღების ცენტრშია.

პროკლე „თეოლოგიის საფუძვლებში“ ნამდვილმყოფის ფილოსოფიურ კატეგორიას სულ რამდენიმე პარაგრაფში ეხება (§§ 86, 87, 88, 89) და ისიც არა საგანგე-

ბოდ, არამედ როგორც კერძო მაგალითს მარადისობასთან და უსაზღვროობასთან ზიარების საილუსტრაციოდ. პეტრინის „განმარტების“ თეოლოგიური ხედვების მთავარი ღერძი კი, როგორც უკვე ვთქვით, ნამდვილმყოფი და მისი სფეროა. არსის სტრუქტურაში ნამდვილმყოფის რაობისა და ადგილის თაობაზე თავის თეოლოგიურ ხედვებში იგი ეყრდნობა პროკლეს სხვა ნაშრომებს, კერძოდ, მის კომენტარებს პლატონის „პარმენიდეზე“ და, განსაკუთრებით, მის ფუნდამენტურ თხზულებას „პლატონურ თეოლოგიას“, რომელსაც იგი იმონებს როგორც „დიდთა საღვთისმეტყველოთა“ წიგნს თუ თეორიას (მაგ.: *პირველი არსებაჲ, რომელ არს ნამდგლმყოფი, ერთთა მათ რიცხუთა მიერ წარმოდგა, პირველისა საზღვრისა და პირველისა უსაზღვროობისაგან, ვითარცა აღმოიჩინა დიდთა საღმრთისმეტყუელოთა შორის* („განმარტება“, თ. 59, გვ. 126, 1-4); *რომლისათვის ფრიად არს სივრცე აღმოსაჩენთაჲ დიდსა შორის საღმრთისმეტყუელოთასა* (თ. 151, გვ. 176).

ცნობილია, რომ ნეოპლატონური არსის სტრუქტურა, ორიგენედან დაწყებული, იყო ინტელექტუალური ცთუნება ქრისტიანი პლატონიკოსებისათვის წმინდა სამების დოგმატის ინტერპრეტაციისას, რადგანაც სწავლება წმ. სამების შესახებ სარწმუნოების, გამოცხადების გზით ჩამოყალიბდა. ამ სწავლების სქემატიზების მცდელობას კი დაქვემდებარების (სუბორდინაციის) პრინციპამდე მიჰყავდა ქრისტიანი მოაზროვნეები. როგორც გასული საუკუნის ცნობილი ბიზანტიანისტი, ფ. უსპენსკი წერდა, *«Церковное учение о св. Троице было камнем преткновения для большинства схоластиков и к этому вопросу приходили как бы невольно, увлечённые естественным ходом мыслей»* [6]. თავის დროზე ბიზანტიაში მწვალებლობის ახალი ფორმები წმ. სამების ლოგიკური დასაბუთების გზაზე ჩნდებოდა (როგორც ათანასე დიდი ამბობდა, არიოზი ეკლესიის „გარდამოცემას“ კი არ ეყრდნობოდა, არამედ ფილოსოფიურ სილოგიზმებსო. ასევე, XI-XII სს-ში – ევსტრათი ნიკიელი, სოტირიხოსი და სხვანი).

შეძლო თუ არა XII საუკუნის ქართველმა თეოლოგმა თავის „საღმრთისმეტყველო ხედვებში“ თავიდან აეცილებინა მისი თანამედროვე ბიზანტიელი მოაზროვნეების – ევსტრათი ნიკიელის, სოტირიხოს პანტევეგენოსის, აბატი ნილის თუ სხვათა შეცდომები, ჩავარდა თუ არა იგი მათსავით ორიგენესა და არიოზის „მთხებლში“ და „გარდავლინდა“ თუ არა წმ. მამათა მართლმადიდებელ გზას? ეს ეჭვები ებადებოდათ მის თანამედროვე იმ ბერძენთა და ქართველთ, რომელთაგან დევნასაც უჩივის იოანე ფილოსოფოსი თავისი განმარტების „ბოლოსიტყვაობაში“. პროკლეს თხზულების პეტრინისეული თარგმანისა და განმარტების XIII საუკუნის ხელნაწერის ერთ-ერთი მინაწერის ავტორი (შესაძლებელია, ნუსხის გადამწერი) ნუსხს თავისი მოქმედების გამო: *„რასა ვწერ, ანუ რასა გლახ-ვმოქმედებ. წარმოვსიტყუაჲ ყოველსა ძალსა ქრისტეს მიერ. ამის წიგნისგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზ, არამედ ამისგანვე განათლებულთა სამგზის მოიგეს ღმრთისმეტყუელებისა სახელი: დიდთა ბრძენთა დიონოსი და ღრილორი და ვასილი და სხუათაცა ვითემე, ხოლო შენ გონებაჲ განწმედილი მოიგე ღმრთისა მიმართ და საზღვართა მამათა წმიდათასა ნუ გარდაჰვლინდები და არა საცთურ გექნესო“* (H 1337, 1v). როგორც შალვა

ხიდაშელი აღნიშნავს, მიუხედავად იმ ანაქრონიზმებისა, რომლებიც ამ მინაწერშია დაშვებული, მისი ავტორი, როგორც ჩანს, საკმაო სიღრმით ერკვევა ანტიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანული თეოლოგიის დამოკიდებულებაში, რომელიც ახასიათებდა შუა საუკუნეების სქოლასტიკას და ქართულ თეოლოგიურ აზროვნებასაც, განსაკუთრებით ეფრემ მცირის შემდეგ. პლატონური, კერძოდ პროკლეს ფილოსოფიის შემოტანა შუა საუკუნეების აზროვნებაში „ნარწყმელის“ მიზეზიც შეიძლება გამხდარიყო და დიდი ღმრთისმეტყველის სახელის მოგებისაც [7]. შემთხვევით არ ახსენებს აქ მინაწერის ავტორი ორიგენესა და არიოზის სახელებს. როგორც ცნობილია, არიოზის წვალემა ორიგენეს ტრინიტარული სუბორდინაციონიზმიდან მოდიოდა და წმ. სამების ჰიპოსტასების იერარქიულობას აღიარებდა (კონსტანტინოპოლის V მსოფლიო კრებაზე დაგმოვილ იქნა ორიგენეს ის მოძღვრებანი, საიდანაც გამოვიდა არიოზის და სხვა ერეტიკოსთა წვალებანი [8]. ორიგენესა და არიოზის „ღელვანი“ აშფოთებს ამ თხზულებასთან დაკავშირებით XVII საუკუნის დასასრულის ქართველ საეკლესიო მოღვაწეს, მთავარეპისკოპოს ტიმოთე გაბაშვილსაც, რომელიც სრულიად სამართლიანად აღნიშნავს, რომ, ვინც გულისხმისყოფით ნაიკითხავს პროკლესა და პეტრინის თხზულებას, ის „დიდ საღმრთისმეტყველო ხედვებს“ აღმოაჩენს მასში, ხოლო, ვინც ზერელედ და უგულისხმოდ გამოიძიებს, მას არიოზისა და ორიგენეს მთხრებლში ჩავარდნა ემუქრება.

და მართლაც, თუ ზერელედ და ზედაპირულად, სქემატურად შევხედავთ პროკლეს ონტოლოგიური სისტემის (კერძოდ, ნამდვილმყოფის) პეტრინისეულ ქრისტოლოგიურ ანალოგიებს, ისინი, ერთი შეხედვით, შეიძლება ორიგენეს საცდურად და არიოზის წვალეების გამოძახილადაც მოგვეჩვენოს, რადგანაც ნეოპლატონური ონტოლოგიური სისტემა იერარქიულ, სუბორდინაციულ დამოკიდებულებას გულისხმობს არსის რიგებისა (სერიებისა), სადაც ყოველი მომდევნო საფეხური არის გამომდინარეობა (პეტრინის ტერმინით – „ნარმოობა“, „გზავნა“ – *πρωτεύει, περιόδε*) არსებით მაღალი წინა საფეხურისაგან და, ამდენად, მისი მდარე ანარეკლია. იოანე პეტრინის მთელი „განმარტების“ მანძილზე კი პროკლეს ნამდვილმყოფის (რომელიც გონების მწკრივის გვართმთავარი, სირათმთავარი და დასაბამია) მიმართება ზესთერთთან გააზრებულია, როგორც ანალოგია ლოგოსის, ანუ ძის მიმართებასთან მამა ღმერთთან; მისი მხოლოეები და ძალებია ორი შემოქმედებითი წყარო – პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვროობა. პირველი საზღვარი, რომელსაც ფილოსოფოსი „გუართა გუარს“ (ანუ „იდეათა იდეას“) უწოდებს, „ხოლო ჩუენ ან ძე უწოდეთო“, გააზრებულია როგორც ძის ღვთაებრივი ბუნების ანალოგია, ხოლო პირველი უსაზღვროობა კი ადამიანური ბუნებისა (იხ. აგრეთვე თ. 29: *ესე და ესვითანი ყოველნი... უზომოებასა დამისახვენ ჩუენ არსთა და ერთთაცა უპირმშოესისა სიტყვასა, რომელსა ფილოსოფოსი უწოდს გუართა გუარად და საზღვართა საზღვრად*); ნამდვილმყოფი ისევეა ერთის ხატი და ყოველთა მყოფთა იგავი და ღმერთი, როგორც ძე – ქრისტეა ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ. სწორედ იქ, სადაც ლაპარაკობს მსგავსების გზით მიზეზისაგან მიზეზოანის ნარმოყენებაზე, იმონმებს იოანე ფილოსოფოსი პავლე მოციქულს: *სი-*

ტყუა ჩემ-გონებაშია პავლესი შემოვალს აქა, რამეთუ იტყვს ხატად და მს-გავსად და ეკმაგიოდ მის ერთისად, რომელსა მამობაჲცა ჰკადრა სიტყუამან. ხოლო მსგავსებისათვის იტყვს, ვითარმედ „უცვალებელი ხატიო.“ ესე აქა დართვაჲ უცვა-ლებელობისაჲ მსგავსებასა დამინიშნავს ჩუენ უზომოსა და დაჰმირებულსა. და კუალად იტყვს, ვითარმედ „მოაქუს ყოველი სიმდიდრე ღმრთისა მამისაჲ თვს შო-რის“ [„განმარტება“, თ. 29]. (შდრ. კორ. II, 4,4; კოლ. 1,15; რომ. 8,29 ფილიპ. 2,6...). შედგმული და მყოფი ერთი ნამდვილმყოფის სხვადასხვა ასპექტს წარმოად-გენენ, სხვადასხვა საფეხურზე დგანან, მაგრამ, როგორც ა. ხარანაულმა აჩვენა, „ეს საფეხურები ლოგიკურად არიან ერთმანეთის მომდევნონი და არა დროული თვალსაზრისით. ისინი არ წარმოადგენენ წარმოობის სხვადასხვა საფეხურს“ [9]. „განმარტების“ სხვადასხვა თავში ნამდვილმყოფის დახასიათება, როგორც პირვე-ლი გონებისა და პირველი მყოფისა, როგორც გვართა ადგილისა (ანუ იდეათა ტოპო-სისა) და ყოველი მყოფის მიზეზისა (§§ 31, 36, 53, 57, 136, 88, 29, 101), პარალელს პოულობს ძის დახასიათებასთან „ბოლოსიტყვაობის“ შემდეგს კონტექსტში: „ამის განგებისა მიერ, გონებისად და მყოფისად პირველისა, რომელ არს ძე, გუართა ყოვ-ელთა ადგილი, სულისა მიერ ზესთ ჭეშმარიტისა მიერ გარდმოიძღვანვიან დამსახ-ნი... მრავალსქიდიანობასა ნივთისასა“ („განმარტება“, გვ. 212).

ამგვარად, დავინახეთ, რომ პროკლეს ონტოლოგიური სტრუქტურის ღმრთისმეტყველების ენაზე გადმოტანისას, ისევე, როგორც საზოგადოდ, სხვა ფილოსოფიური კატეგორიების ღვთისმეტყველებისას, იოანე პეტრიწი მიმართავს არა სილოგიზმის, დასაბუთების, არამედ **ანალოგიის, მაგალითის გზას** [10].

მაგრამ, როდესაც ვლაპარაკობთ იოანე პეტრიწის მიერ მოხმობილ ანალო-გიებზე ერთისა – მამა ღმერთთან, ნამდვილმყოფისა – ძესთან, სამარადმყოფ უძ-რაობისა და იგივეობრიობისა – ჟამის-ქვეშეთა მარადიულ დენასა და ციკლურ მოძრაობასთან, მთელისა და მისი ნაწილების მთელში „შეურევნელი“ ერთობის (იხ. თესლისა და მცენარის მაგალითი, „განმარტება“, თ. 1, გვ. 14) შესახებ და სხვ. ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს ანალოგიები ფილოსოფიურ კატეგორიებსა და ხედვებთან მოხმობილია იმისათვის, რომ მონაფეს, მსმენელსა თუ, საერთოდ, „გამგონეს“ (შემმეცნებელს) ადამიანის გონებისათვის მისანვდომი „სიტყვიერი“ შესაძლებლობების ფარგლებში გააგებინოს, აუხსნას თუ გაუხსნას ამ საყოველთაო მიზეზის ზესთმდებარეობა, ერთარსება წმინდა სამების ჰიპოსტასების შეურევნელი ერთობა, მარადისობის ზედროულობა, და, საერთოდ, მიახლოებითი მაგალითებით შეუქმნას პოზიტიური წარმოდგენა იმ, ადამიანური გონებისათვის მიუწვდომელი, ზესთგონიერი, შეუცნობელი და წარმოუსახველი (მიუწუთო, **უცნაური, უოცნო**) ერთის – ღმერთის ზესთაობაზე, რომელიც განსჯასა და დასაბუთებას არ ემორ-ჩილება და მხოლოდ ჭეშმარიტი რწმენის (სარწმუნოების) ნეტარებით განიცდება. კარგად ამბობს მ. გოგიბერიძე, რომ პეტრიწისათვის ღმერთს „დამტკიცება არ სჭირია, არამედ ცხადყოფა“ („კავშირნი“, შესავალი, გვ. XXXVIII). ამიტომ, ერთად-ერთი, რაც შეუძლია ფილოსოფოსს თუ თეოლოგს შესთავაზოს გამგონეს (ანუ შემ-მეცნებელს), ის არის ის, რომ „ხატთა მიერ ანუ იგავთა მიერ“ *მიანოდოს* ცოდნა

ზესთგონიერი სოფლის შესახებ: ე.ი. კი არ დაუსაბუთოს, არამედ უჩვენოს, ცხად-
 უყოს მაგალითებით, სახეებით, ანალოგიებით, რადგანაც ის **ზესთგონიერი მარად-
 მყოფი** „დაუზესთავდების ყოველთა მონაგონსა, არამედ ანუ ხატთა მიერ, ანუ იგავთა
 მიერ მეცადინეობს სული ცნობად მის უოცნოესათვს და სწყურის მისდამი“ (თ. 51,
 გვ. 113). მაგრამ, როგორც ზემოთ ვთქვით, „გამგონეს“ უნდა ახსოვდეს, რომ „მუნაჲ
 ყოველი დაიპყრეს იგავის იგავთა, ხოლო აქაჲ – ხატთა და ხატის ხატთა, რამეთუ ხატ-
 ნი ყოველნი – იგავნია ხატ“ (თ. 50, გვ. 108). ამიტომ ეს ანალოგიები იგივეობრივად,
 კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ „იგავებრივად“ და „ხატებრივად“. ესენი, როგორც
 შესანიშნავად განმარტავს პეტრინი, „იგავად ოდენ ესახეებიან და ეიგავებიან მას
 ერთებრივსა რიცხუსა და ზესთაობასა ერთისასა, ამისთვის, რომელ წინაუკუმო ძეს,
 რამეთუ... ზესთა ძეს ესე ყოველსა არსებასა და ძალსა“ (თ. 1, გვ.14).

„შუენიერ ხედვათა“, პლატონურ ფილოსოფიურ მიძღვრებათა და „აქა-
 თა“ (ამქვეყნიური არსის) მაგალითებისა და ანალოგიების მოშველიებით პეტრი-
 ნი აღწევდა პოზიტიური წარმოდგენის შექმნას „მუნაჲ“-ზე – ზესთა სოფელზე,
 ღმერთზე, ოღონდ ისე, რომ მკვეთრად მიჯნავდა მათ ერთმანეთისაგან. ასე მაგ.,
 პროკლეს ტრაქტატის I თავის ძირითადი თეზისის (ყოველი სიმრავლე ეზიარების
 რაჲთავე ერთსა) განხილვისას იოანე ფილოსოფოსი თესლისა და მარცვლის მაგ-
 ალითების მოხმობით ნათლად ხსნის, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ სიმ-
 რავლის მთლიანობა (ყოველობა) ერთში არა შერწყმული სახით, არამედ როგორც
 შეურევნელი ერთობა. ამით იგი მიახლოებითს წარმოდგენას უქმნის „გამგონეს“
 სამგვამოვნების შეურწყმელ ერთობაზე. ან თუნდაც, მაგ., ციური სფეროს არსე-
 ბითი იგივეობის, მარადიულობის (რაც მის ციკლურ, განმეორებად მოძრაობაში
 გამოიხატება) შედარების გზით მარტივ, ღვთაებრივ მარადისობასთან (რაც უცვა-
 ლებლობასა და უძრაობაში მდგომარეობს), ამ ორ უკვდავებას შორის არსებითი
 სხვაობის ცხადყოფა მოსწავლისათვის შესანიშნავი ნათელი მსჯელობით: „ცისაჲ –
 გარდასრული შეეკრვის მომავალსა და ერთ-ექმნების მას, და დასასრული მისი და-
 სანყის და დასაბამ იქმნების სხვსა და ჰვიეს იგი უკუდავად და დაუვსებელად, მაგრა
 კუალად და კუალად და არა მარტივად უკუდავად, რამეთუ მარტივი უკუდავებაჲ
 უქცევ და უცვალეებელ არს, ხოლო ცის-შორისი უკუდავებაჲ – ქცევით და კუალად
 და კუალადითა არს, რამეთუ ვითარ მოქმედებანი – ეგრეცა და არსებანი“ (თ. 50, გვ.
 110). ასე წვრთნის და ავარჯიშებს იოანე ფილოსოფოსი მოსწავლის გონებას, რათა
 მან შეძლოს ანალოგიის გზით მიახლოებით მისწვდეს მიუწვდომელს, წარმოისახოს
 წარმოუსახველი, შეიცნოს შეუცნობელი.

როგორც ვნახეთ, ანალოგიის პრინციპის გამოყენებისას იოანე ფილოსო-
 ფოსი არ შეიძლებოდა მისულიყო მწვალებლობამდე, რადგანაც წინაპირობა მისი
 ანალოგიისა არის ხატის, ანარეკლის გაგება და არა იდენტურობის, იგივეობრიო-
 ბის ხედვა.

იოანე პეტრინის ღვთისმეტყველების მეორე მეთოდს – „თანშესიტყვის
 იძულებითი კანონების“, ანუ ლოგიკური გზით შემეცნების გზას, ძირითადად აპო-
 ფატიკურ მეთოდს, ასევე არასოდეს მიუყვანია იგი დოგმატების ეჭვქვეშ დაყენე-

ბამდე და რყევამდე, რადგანაც მისთვის ამოსავალია დებულება – **ერთი უზესთაესია, უზესთმდებარეა** – უპირობოა: აქედან ამოსვლით აგებს იგი თავის აპოფატიკურ ღვთისმეტყველებას.

დასაბუთების ამ გზაზე იგი მკაცრად იცავს არისტოტელეს სილოგიზმის „იძულებითს“ კანონებს, რომელთა გარეშეც, მისი აზრით, შეუძლებელია რისამე შემეცნება სიტყვიერი, ლოგიკური გზით, მაგრამ რომლებიც „ვერ კმა არიან“ და წყვეტენ მოქმედებას, როგორც კი დასაბუთება მიადგება დასაბამს – ზესთერთს, რადგანაც „*ზესთერთის ნათხზთა ვერ კმა-ეყოს აღმოჩენაჲ, რამეთუ არიან ღმრთეებრ მთენარე*“ („განმარტება“, თ. 101) და, თუ ლოგიკური კანონების მიხედვით გონებითი წვდომის სფეროში „**წრე დასაბუთებაში**“ დაუშვებელია (ურთიერთასი მჩუენებლობაჲ საგიობელ არს ფილოსოფოსთა მიერ: ამონიოს ერმიასი, S-2562, 166r), „სამარადმყოს“ სფეროსათვის იგი კარგავს თავის მნიშვნელობას, რადგანაც იგი გონიერი სფეროს მიღმაა (**იმრეა**), ზესთაა, შეუცნობადი, „**უცნო**“ ერთის დასაბუთებისათვის (ანუ „**აღმოჩენისათვის**“) რომ არისტოტელეს სილოგიზმის კანონები უძღურია, პეტრიწის აზრით, ეს პროკლემ აჩვენა: „*თუ არისტოტელეს მიერ შესიტყვითთა კანონთაჲთ ჩემებული სიმართლე, რომლითა ურღუევდეს პლატონს პერიპატოელნი, განაცხადა და უმდგო-ყო*“ („განმარტება“, გვ. 5) – წერს იგი თავისი ნაშრომის წინასიტყვაობაში.

იოანე პეტრიწის, ისევე როგორც პროკლეს, დასაბუთების გზაზე ამოსავალია და ურყევი დებულება: „**ერთი უზესთმდებარეა**“, „*არა არს სხუაჲ უპირველესი ერთი – უზადო, წმიდა, ზესთმდებარე თვთერთისასა*“ და ამ თეზისს ეფუძნება მთელი მისი შემდგომი მსჯელობანი იმიტომ, რომ „*იყოს თუ სხუაჲ უპირველეს, ვერ-სადაჲ ჰპოვონ არსთა თჳსი მისადგომ*“ (გვ. 15). და ასე, ყველა შესაძლებელი საწინააღმდეგო აზრის დაშვებისა და მისი უარყოფის გზით („*ესე შეუძლებელ და უჭამსო...*“ „*არამედ ესე უჯერო და შეუძლებელ...*“) იოანე პეტრიწი, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „საღმრთისმეტყველო კანონთაებრ“, „თანგანვლის (გამომდინარეობის) წესით“ „ფრიად ცხადად“ აჩვენებს, რომ „*არ ვინაჲ ერთი სიმრავლისაგან, არამედ სიმრავლე ერთისაგან*“, რომ „*ბუნებითსა ერთსა, რომელ არს თვთერთ, არა-რაჲ არს უპირველეს*“. ამგვარად, თვით ამ ერთის საფუძვლად აღებით, ანუ როგორც თვითონ ამბობს, „*შენენითა თუთ მის ერთისაჲთა, უმხილებელთა აღმოსაჩენთა*“ (=უცილობელი საბუთების) მიერ“ ასაბუთებს იგი ზესთმდებარეობას ერთისა („განმარტება“, თ. 1, გვ. 12). ყოველივე ამის ჩვენებას მოსწავლეთათვის იგი ახერხებს ხან რიცხვთა მაგალითების მოხმობით, „*ოდესმე შედარებით პირველობისა და შემდგომობისა*“, ხან ერთმანეთისაგან გამომდინარეობის, ხან შეერთებისა და გაყოფის, ხან ერთიმეორეში გადასვლის, ხან საზღვრისა და უსაზღვროობის და ხან კი თვით ზესთ მიზეზის კვლევის გზით. უსაზღვროობისა და უმიზეზობის უარყოფას იგი კვლავ ერთის დასაბამობისა და ზესთმდებარეობის აღიარებამდე მიჰყავს: „*ბუნებითსა ერთსა, რომელი იყოს თვითერთი, არარაჲ არს უპირველეს. და თქუას თუ ვინმე, არსო უპირველესი, იყოს ვიდრემე სხუაჲ სხვსა უპირველეს და [მაშინ]არასადაჲ ჰპოო ერთი დასაბამი და მისადგომი არსთაჲ, არამედ უსაზღვრო და უმიზეზო, რომელ-*

ესე შეუძლებელ. რომლისათვისცა არ ეგების, თუმცა პირველ ერთისა იყო ერთი, და არცა პირველ სიმრავლისა შედგმაჲ რაჲსავე ანუ ერთქმნაჲ, თვნიერ ერთისა“ („კავ-შირნი“, თ. 1, გვ. 13).

უსაზღვრობისა და დაუსაბამობის უარყოფით იოანე პეტრინი უპირისპირდება იოანე იტალოსის ერთ ძირითად დებულებას იმ თერთმეტი ბრალდებიდან), რომელიც ამ უკანასკნელს ნაუყენეს საეკლესიო სასამართლოზე, კერძოდ, მატერიის უსასრულობის, დაუსაბამობის შესახებ, რაც ეჭვქვეშ აყენებს ტრადიციად ქცეულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ, თითქოს იოანე პეტრინი ყოფილიყო იტალოსის უერთგულესი მოწაფე და მიმდევარი. ხოლო, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ იგი იმით სანინააღმდეგოდ, ვინც ორი სანყისის სუბსტანციურობას აღიარებს (მანი და სხვ.), საგანგებოდ ასაბუთებს ერთი საყოველთაო მიზეზის, **კეთილობის** არსებას და ბოროტის უარსობას („ბოლოსიტყვაობა“, გვ. 212-213), რაც, ასევე ეწინააღმდეგება იტალოსის ერთ-ერთ ძირითად დებულებას ორი სანყისის სუბსტანციურობაზე, ვარაუდი პეტრინის, როგორც იტალოსის უერთგულესი მოწაფის შესახებ ეჭვქვეშ დგება და ეს საკითხი, ვფიქრობთ, ჯერ კიდევ შესწავლასა და დასაბუთებას მოითხოვს. თუმცა ზემოთქმული არ გამორიცხავს იმას, რომ პეტრინი იყო მანგანას აკადემიის მსმენელი და პსელოსივით და იტალოსივით გატაცებული იყო ანტიკური ფილოსოფიით, „ღმრთივი პლატონით“, რომელსაც იგი „ღმრთისმეტყველების მირონს“ უწოდებს და განსაკუთრებით კი პროკლე დიადოხოსით, ამ პლატონური ფილოსოფოსით, რომელიც მას აინტერესებდა, როგორც მონოთეისტური ფილოსოფიური მოძღვრების ავტორი, რომლის ძირითადი თეზისიც „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაჲთავე ერთსა“ პეტრინის სიტყვებით, „უკუნ არღუევს ყოველთა, რომელთა დასხნეს დასაბამნი მრავალნი და შეშალეს საუკუნესა შორის დამყარებული წესი“ („კავშირნი“, თ. 1, გვ. 12).

ამგვარად, ღვთისმეტყველებისას პეტრინი ამჯობინებს ჩვენების, ნათელყოფის, სახეებისა და მაგალითების გზას და არა სილოგიზმის მეთოდს (რომელსაც წარმატებით იყენებს ბუნებითი, ანუ ფიზიკური და ფილოსოფიური კატეგორიების შესახებ მსჯელობისას). ვფიქრობთ, სწორედ ამით განსხვავდება იგი თავისი დროის რაციონალისტური მიმართულების ბიზანტიელი თეოლოგებისაგან, რომლებიც სილოგიზმის კანონებით სვლისას, ლოგიკური არგუმენტაციის გზაზე აუცილებლობით მიდიოდნენ დოგმატების უარყოფამდე: კერძოდ, იოანე იტალოსი, რომელიც დასაბუთების გზით მიღებულ დანასკვს დოგმატებზე მალა აყენებდა და, ამგვარად, მივიდა ორი სანყისის დოგმატიზების მოთხოვნამდე, მატერიის უსასრულობის აღიარებამდე... ევსტრათი ნიკიელი წმ. სამების დანაწევრებამდე და სუბორდინაციონიზმამდე; სოტირიხოს პანტევეგნოსი – არსებისა და პირის აღრევამდე და სხვ. ეს უკანასკნელი დოგმატებზე მსჯელობისას სილოგიზმის „იძულებითს კანონებს“ უმორჩილებდნენ მათ, იოანე პეტრინი კი მიჰყვებოდა წმიდა მამათა გზას, რომლებიც არჩევდნენ ელაპარაკათ არა დასაბუთების (ἀπόδειξις), პეტრინის თარგმანით – „აღმოჩენის“, არამედ „ჩვენების“ (δείξις) ენაზე. ჯერ კიდევ ნეტარი კლიმენტი ალექსანდრიელი აღნიშნავდა, რომ, რამდენადაც დასაბუთება (**აღმოჩენა**, ἀπόδειξις), არის

საგნის ლოგიკური გზით გამომდინარეობა, იგი არ გამოდგება ყოველივეს დაუსაბამო დასაბამის მიმართ [10]. პატრისტიკულ აზროვნებაში ღვთის მყოფობა (გება) არ ექვემდებარება დასაბუთებას (ანუ „აღმოჩენას“), მისი დასაბუთება, („აღმოჩენა“ ἀποδείξει) კი არ ხდება, არამედ „ჩვენება“ (δείξει) [11]. მაგრამ როგორ შეიძლება ჩვენება იმისა, რაც უხილავია, წარმოუსახველია, „უოცნოა“? – მხოლოდ და მხოლოდ მისგან წარმოარსებულთა – ანუ ფიზიკური არსის ანალოგიების გზით,¹ ისევე, როგორც ფერწერული თუ ფრესკული ხატები არის გამოვლენა და ჩვენება უხილავისა და დაფარულისა. ანალოგიის გატარების უფლებასა და საფუძველს კი პეტრინს აძლევდა ღვთის სიტყვა „შესაქმიდან“: „ვექმნეთ კაცი ხატისაებრ და მსგავსისა ჩუენისა“ (დაბ. 1,26), რაც საფუძვლად დაედო საეკლესიო მოძღვრებას ადამიანის ღვთის ხატის მიხედვით შექმნის შესახებ (კლიმენტი ალექსანდრიელი: „ხატი ღმრთისაჲ არს სიტყუაჲ ღმრთისა, ხოლო ხატი სულისა – გონებაჲ კაცობრივი“). ამიტომაც, რომ ფილოსოფიურ ხედვათა განმარტებისას იოანე პეტრინი ხშირად ღვთის, უფლის, ქრისტეს შეწევნას ითხოვს: „რომელი-ესე თვითიული თვისსა ადგილსა განვჰმართოთ შეწევნითა პირველისა სიტყვსა უფლისა ქრისტესითა“ („წინასიტყვაობა“, გვ. 6); „თანადგომითა პირველისა სიტყვსაჲთა გონებაჲ ამის თავისაჲ კეთილნადებ იქმნა“ („განმარტება“, თ. 5); „უფლისა მიერ განვჰმართოთ ესე“ („განმარტება“, თ. 5); „რათა მოვიდეს ჩუენდა ქრისტეს-მიერ პრომითიაჲ“ („განმარტება“, თ. 17). ღვთის შეწევნით აპირებს იგი „ნივთისაგან მიუხებელი ღმრთისმეტყველების წარმოყენებას“ („ბოლოსიტყვაობა“, გვ. 222, 23) და სწამს, რომ ქრისტე მისი საღმრთისმეტყველო ხედვების მაცხოვრებელია: „ხედვათა ჩემთა მაცხოვრებელი იტყვს ხმაჲ: „ნუ წინადაფენად“, („ბოლოსიტყვაობა“, 220, 17).

ამგვარად, შემეცნების იმ ორი მეთოდიდან, რომელსაც იოანე პეტრინი თავის მოსწავლეებს აცნობს „განმარტების“ შესავალ ნაწილში, პირველი – სულითი შემეცნების გზა (διάνοια – **მიდმოგონება**) დისკურსიული, განსჯის მეთოდი, მისი აზრით, დოგმატურ ღვთისმეტყველებაში საკმარისი არ არის. მეორე გზა – გაგონების, ანუ მარტივი წვდომისა, ერთბაში განათების გზაა, როგორც მზე რომ ამოვა და მისი სხივებიც – შარავანდნი – „უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰფარვენ ყოველსა“. ეს გზა ყველასათვის როდია მისაწვდომი. მაგრამ ფილოსოფიურ ხედვებში განაფვის მსურველ მოსწავლეთათვის ზესთაგონიერ სამყაროზე პოზიტიური წარმოდგენის შექმნისა და მიახლოებითი ცოდნის მიღების მესამე გზა არსებობს – ესაა გონიერი ხედვების მაგალითად მოხმობა, ანალოგიის გზა, რომელსაც წარმატებით იყენებს იოანე პეტრინი თავის მსმენელთა და მოსწავლეთათვის დაწერილ „განმარტებაში“. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ წმ. მაქსიმე აღმსარებ-

1 ამიტომ იყო, რომ თომა აქვინელი, ითვალისწინებდა რა შუა საუკუნეების პოლემიკის გამოცდილებას, არჩევდა ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელი ჭეშმარიტებების (სამების დოგმის, განხორციელების საიდუმლოს, სამყაროს წარმოშობის...) განსჯის გზით დასაბუთებისათვის თავი აერიდებინათ, ხოლო უფრო ადრე კი ჩვენთვის ცნობილი ბიზანტიელი ეგზეგეტი, იოანე პეტრინის თანამედროვე, თეოფილაქტე ბულგარელი თავის განმარტებაში „იოანეს თავის სახარებისა“ წერდა: „და, თუ ვითარ შეეკრა სხეულსა სიტყუაჲ ღმრთისაჲ, ამისი უკუე გუარისა განწესნაჲ შეუძლებელ“ (A 52, f. 10r)

ლის მიერ მაგალითის მნიშვნელობის განმარტება: „მაგალითი მეცნიერება არს ხედვისებრიობისა მიერ ყოვლითურთი საღმრთოთა სიტყუათა მისანდომელი ბუნებისაჲ შეცვაჲ, მოგონებისა უაღრესსა გამოჩინებასა მქონებელი... მაგალითი – შემცნების დასაბამსახეობისაჲსა არს მჩუენებლობითი მოსაგონებელთაჲ... ყოველი აქჲ მენიერებაჲ მაღალთაჲთ თანამეტყუებული ყოფადისა მიმართ. მაგალითიარს, მსგავსებასა ჭეშმარიტებისასა და არა თვთ მისებრსა შემტკიცებულებასა მქონებელი, გამოჩიებად გულვებადისა ჭეშმარიტებისასა... მეცნიერებისებრთა სახის დასაბამთა გამოჩინებლობითი არს მაგალითი... მაგალითი მხედველობისასა წარმოადგენს საიდუმლოსა“ (K-14, ფ. 58v). სწორედ ამ თვალსაზრისით იყენებს იოანე პეტრინი მაგალითს და ანალოგიას თავის ფილოსოფიურ ხედვებში და ამაში მას მხარს უჭერს წმ. მამათა ტრადიციაც, სადაც ამგვარი დიალექტიკური განსჯანი მოხმობილია აზროვნების, გონების ვარჯიშისა და ძიებისათვის და არა სჯულმდებლობის პრეტენზიითა თუ სურვილით, რაზედაც კვლავ მაქსიმე აღმსარებლის სიტყვები მიუთითებენ: „ესენი უკუე მეძიებლობით და არა სჯულმდებლობით ითქუნესო ჩუენ მიერ“ (K-14, 304).

ამგვარად, ნათელია, რომ პეტრინის ღვთისმეტყველების მეთოდი დამყარებულია ორ თვისობრივად განსხვავებულ სფეროთა შორის მიმართებათა **მსგავსებაზე** (მაგრამ არა **იგივეობაზე**), რადგანაც მხოლოდ ანალოგიის გზით შეიძლება დადგინდეს კავშირი იქ, სადაც სხვადასხვა კატეგორიებს დაქვემდებარებულ საგნებსა და მოვლენებთან გვაქვს საქმე. ამ გზით ცდილობს იგი გონებასა და რწმენას შორის იმ წინააღმდეგობების დაძლევას, რომლის წინაშეც აუცილებლობით აღმოჩნდებოდნენ ხოლმე მისი დროის თეოლოგები რაციონალისტური მეთოდით დოგმატების განხილვისას, რამაც შუა საუკუნეების მოაზროვნეები, საბოლოოდ, „ორმაგი ჭეშმარიტების“ აღიარებამდე მიიყვანა.

შენიშვნები და ლიტერატურა:

1. Михаил Пселл, Хронография. Перевод Я. Н. Любарского. М. 1978. გვ. 80-81.
2. ამ **იდეით** გატაცებამ ეს დიდი ერუდიციის მეცნიერი იქამდე მიიყვანა, რომ ბერძნული ἄρτι („მყის“) ზმნიზედის პეტრინის მიერ ამ ბერძნული ნაწილაკის ტრანსლიტერაციით გადმოღებული **არდი** ფორმა ქართული წარმართული მზის ღვთაების სახელად მიიჩნია, მაშინ, როცა სწორედ ის მსჯელობა, რომელშიც ეს ბერძნული სიტყვაა ნახმარი („განმარტება“, გვ.212, 13. შდრ. აგრეთვე გვ. 12, 4), სწორედ მრავალი საწყისის აღიარებისა და კერპთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგაა მიმართული.
3. დ. მელიქიშვილი, „გელათის საღმრთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლა და ქართული ფილოსოფიური ენის განვითარების გზები“, სადოქტ. დისერტ., 1988, გვ. 168-194.
4. შ. ნუცუბიძე, იოანე პეტრინი და მისი „განმარტება“, იხ. იოანე პეტრინის შრომები, ტ. II, 1937, გვ. XfI.
5. კ. კეკელიძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 305; მ. გოგიბერიძე, იოანე პეტრინი და მისი მსოფლმხედველობა, იოანე პეტრინის შრომები, ტ. I, გვ. IX.

6. Ф. Успенский, Очерки по истории византийской образованности СП., 1892, გვ. 201.
7. შ.ხიდაშელი, იოანე პეტრიტი, თბილისი, 1956, გვ. 8-9.
8. Деяния Вселенских соборов. Казань. т. V, გვ. 281.
9. *მყოფი ერთის* შესახებ პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიაში“ და იოანე პეტრიტის „განმარტებაში“, იხ. ანა ხარანაული, ნყაროთა გამოყენების მეთოდი პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიტის ფილოსოფიურ შრომებში, საკანდიდატო დისერტაცია, 1990, გვ. 130-134, გვ.150.
10. გ.თევზაძე, ანალოგიის პრინციპი იოანე პეტრიტის ფილოსოფიაში, წიგნში: შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, თბ. 1981, გვ. 227.
11. „...Мыслители греческой патристики предпочитали говорить не о доказывании“ (ἀπόδειξις), а о показывании“ (δείξις) бытия Бога.. Различение этих терминов, как известно, восходит к логической терминологии Аристотеля.. Ещё Климент Александрийский пояснял, что: поскольку доказательство есть логическое выведение вещи из более глубоких и более первичных начал, к безначальному Началу всех начал оно принципиально неприменимо“ (С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977. გვ. 33-34).

DAMANA MELIKISHVILI

Concerning the method of Ioane Petritsi's theology

Summary

Ioane Petritsi's "Commentaries" on Proclus Diadochus' "Elements of Theology" is a compendium of the highest philosophy or theology in both antique and Christian understanding of this term. The purpose of this compendium is to teach students Hellenic (primarily Platonic) philosophy and that intellectual-notional logical apparatus and laws of dialectical discourse that had been created and elaborated by Plato, Aristotle and their commentators throughout centuries. Ioane the Platonic Philosopher's (as Petritsi referred to himself) "Commentaries" represent a brilliant sample of usage of rules of necessary syllogistic inferences for the sake of logical argumentations. Before almost all of his commentaries Ioane the Philosopher addresses to his students that they may attend their intellects to difficult philosophical theories: "Lend me your mind, o, Thinker" (161, 16); "And you, o Listener, examine those strange theories" (186, 13); "Now, how shall we understand this, o, Thinker, who contemplate through Intellect?" (107, 17); "Now, let the desire of you, a student, be fed by this [explication]" etc. Oftentimes Petritsi addresses his students with a purpose that they may attend to how the argument is constructed

and proceeds, so that they master thus the art of dialectics: “And you behold the design of the argument” (ch. 169, p. 186, 30); “Examine the design of the arguments” (ch. 191, p. 197, 15).

However, besides the aim of having this particular treatise of Proclus in native tongue, the work had still an other, greater importance: after having mastered wisdom and art of correct syllogistic reasoning from Proclus, the students could be able to ascend by pure minds to the first or the highest philosophy (that is to say, theology) and even to the supraessential and supra intellectual immaterial theories (ἡ τῶν ὑπεσσημένων θεωρία)¹. His aim as of a *didaskalos* was to help his students to reach this supraessential and supraintellectual realm and to communicate to them this realm through his commentaries on Proclus.

In scholarly literature it has been repeatedly noted that Ioane Petritsi used Proclus’ philosophy in order to express his own ideas through it (S. Nutsubidze, K. Kekelidze, M. Gogiberidze). However, in those “hidden” ideas S. Nutsubidze viewed restoration of Georgian paganism.² Moreover, he viewed the “Epilogue” of Petritsi’s “Commentaries”, the major part of which essentially represents a treatise on dogma of the Christian Trinity (“Concerning the Trinitarian View of Divine Nature”) and is organically linked to the text of the “Commentaries” summing up the ideas expressed in them³ as Ioane Petritsi’s compromise and concession to Orthodoxy⁴. On the contrary, K. Kekelidze and M. Gogiberidze justly considered that Ioane Petritsi’s theological system is formulated and summed exactly in the “Epilogue”. According to this theory, Petritsi used the “Commentaries” as philosophical prepaedeutics of his theological system that is expressed in the “Epilogue”.⁵ M. Gogiberidze thought that from this point of view Ioane the Philosopher’s “Commentaries” require additional investigation and analysis – the task, which the great scholar could not accomplish himself due to his death.

What are the ideas, which Ioane the Platonic Philosopher wanted to express in commenting Proclus? And why did he choose exactly the treatise “Elements of Theology”, when from the “Commentaries” we see that he knew fairly well other treatises of Proclus as well (especially his “golden necklaces” or commentaries on Plato’s dialogues “Parmenides” and “Timaeus” and even the “Platonic Theology”). Petritsi answers this question in the introduction of his work, when he speaks about the aim and purpose of Proclus’ treatise: “The main idea of this book is comprised in this: first to demonstrate the One, if there is One, and by means of the syllogisms reveal this One, that is uttered in many words, so that it may not happen that someone may think of a call not-One as One” (“Commentaries”, p. 3.) and, second, “anybody

1 Михаил Пселл. Хронография. Пер. Я. Н. Любарского. М. 1978, ст. 80-81.

2 The infatuation with this idea led this extremely erudite scholar to assertion that the Greek ἀπρὶ – “immediately”, which Petritsi transliterates in Georgian in the form of “ardi” (არდი) was signifying an ancient Georgian pagan deity of the sun. However, he must have well been aware that in this passage where the Greek word is used, Petritsi attacks polytheism and idol-worshipping („Commentaries”, p. 212, 13).

3 D. Melikishvili. “Gelati theological-literary school and ways of development of Georgian philosophical language~. Doctoral dissertation, 1988, p. 168-194 (in Georgian).

4 S. Nutsubidze. Ioanae Petritsi and his “Commentaries~. See: Ioane Petritsi. *Opera*, v. II, p. XCI.

5 M. Gogiberidze. *Ioane Petritsi and his Weltanschauung*. Ioane Petritsi. *Opera*, v. I, p. IX (in Georgian).

who enters a course of studies, first is taught elementary things, and later the things that are composed of them” (ibid. p. 5).

Thus, main problem of Proclus’ “Elements of Theology” is to demonstrate existence of the One – the origin of all, and relation between the One and the multiplicity. Proclus has resolved this question from a monotheistic point of view: “Every multiplicity in some way participates in the One” – that is to say, the origin and cause of all is the flawless and holy Transcendent One. This One is not in need of anything else for its subsistence, thus being self-subsistent. Every multiplicity is produced or proceeds from the Transcendent One. This main thesis of Proclus, as Petritsi asserts, “demolishes all those who posit many origins and thus confused the eternally established order; [Proclus] makes them vanish like a cobweb” (“Commentaries”, p. 12). The issue of relationship between the One and the multiplicity, which since Parmenides represents the cornerstone of antique, especially Platonic philosophy, is naturally linked to the issue of Neoplatonic (particularly Proclian) ontological structure, in the head of which stands the Absolute One. Participation in the One, which is a necessary condition for the procession (πρόοδος), is possible for each member of horizontal series through their self-substantiating, self-sufficient Monads – the heads of the series. Those Monads, that act as generic property-givers to the entire series under their sway are the same as the εἶδος-ἰδέα which is also the cornerstone of the Platonic philosophy. Particularly, Plato’s dialogue “Parmenides” revolves around those two cardinal problems; in this dialogue Plato abstracts to the maximum degree the notion of “idea” sublimating it to the category of Unity and at the same time he confronts with it the “Otherness” – a term derived from the maximum degree of abstraction of the notion of matter. That is why, the names of personages of the dialogue is found in almost all chapters of Petritsi’s “Commentaries”, especially in places where he discusses relationship of the True Being with the One. Exactly upon the example of Petritsi’s Christological interpretation of this philosophical category is possible to consider the theological method of this great Christian thinker of the Middle Ages.

The ὄντως ὄν, that is to say the “really being” is the principal entity of Petritsi’s theological (both in Antique and Christian meanings of this term) vision. On the one hand, the relationship of the True Being as of the philosophical category with the Transcendent One, as of Its image and likeness, and on the other hand relationship of the Logos, the Firstborn Son, with God the Father as of His (the Father’s) image and likeness (εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις), “*ekmageion* and imprint” (ἐκμαγεῖον καὶ σφράγισμα) stands in the center of the entire philosophy of Ioane Petritsi. Proclus treats the philosophical category of the True Being only in a few numbers of propositions (86, 87, 88, 89) and even in those cases not for its own purpose, but as a specific instance for illustrating the issue of participation in Eternity and Infinity. However, the main axis of theological visions of Petritsi’s “Commentaries” revolves around the True Being and its realm. In defining the essence of the True Being and its place in the structure of reality, Petritsi relies upon Proclus’ other works, particularly his commentaries on Plato’s “Parmenides” and, especially, his fundamental work “The Platonic Theology”, which Petritsi alludes to as to the “Great Theology”. For example, Petritsi writes: “The first Being, which is the True Being, sub-

sists of the henadic numbers [and] the First Limit and the First Infinity, as is demonstrated in the Great Theology” (ch. 59, p. 126, 1-4); “Much space [of discourse] is devoted to this issue in the Great Theology” (ch. 151, p. 176). It is well known that the Neoplatonic structure of Being, since Origen has been an intellectual temptation for the Christian Platonists in interpretation of the dogma of the Holy Trinity, for the teaching about the Holy Trinity has been formed through faith and revelation. The attempt of schematization of this doctrine, however, led Christian thinkers to the unacceptable principle of subordination. As a famous Byzantinist of the 19th century F. Uspenski wrote: “Church teaching on the Holy Trinity represented a stumbling stone for most of the scholastic philosophers who arrived to this issue kind of involuntarily, being carried by natural flow of thought”¹ In Byzantium new forms of heresies occurred in attempts of logical demonstrations of the doctrine of the Trinity (as Athanasius the Great notes, Arius did not rely on the tradition of the Church, but philosophical syllogisms. Similarly, in XI-XII centuries Eustratius of Nicaea and Soterichos Panteugenos, Abbot Nilus etc. fell into the same pitfall).

Could the XII century Georgian theologian avoid the errors of the mentioned Byzantine thinkers, his contemporaries? Has he also, like them, fallen into the trap of Origen and Arius having strayed from the Orthodox tradition of the Fathers? Both Greeks and Georgians, contemporaries of Petritsi put those questions and, as he writes himself in the “Epilogue”, they even persecuted him. One of the glosses of the XIII century manuscript (probably belonging to the copyist of the manuscript) says: “What do I write, or why do I toil? Did not thrice accursed Arius perished through this book? However, exactly from this book the thrice illuminated fathers acquired the names of theologians: the great sages Dionysius, Gregory, Basil and others also. As to you, acquire a pure intellect towards God and do not trespass the boundaries set by the holy fathers; if you do so [this book] will not be a peril for you” (1337, 1v). As S. Khidasheli notes, despite the anachronisms, which are present in this gloss, its author evidently quite profoundly understand relationships between antique philosophy and Christian theology that existed in Georgia especially since Ephrem Mtsire. Introduction of Platonic, namely, Proclean philosophy in the medieval thought could have been a cause of both “perdition of soul” and acquisition of a renown of a great theologian.² If one is “seduced” by the philosophical book, he will perish like the “thrice accursed Arius”. It is not by accident that the glossator mentions the name of Arius. As is known, the heresy of Arius resulted from the subordinationist Trinitarian view of Origen, which allowed hierarchical structure of the Trinitarian Hypostases. At the V Ecumenical Council those tenets of Origen that caused heretical teachings of Arius and other theologians were condemned.³ Heretical agitation of Origen and Arius is the theme that bothers also a Bishop Timote Gabashvili, at the end of XVII century when dealing with this work of Proclus. He, quite justly mentions that whoever will read Proclus and Petritsi with a due understanding, will find in their thought the great theological visions, however whoever will read superficially, will fall into the error of Origen and Arius. And indeed, if one deals superficially with Petritsi’s Christological analogies of Proclus’ ontological system (especially with the reference of the True Being), at a

1 Ф. Успенский. Очерки по истории византийской образованности. СПб, 1892, ст. 201.

2 S. Khidasheli. *Ioane Petritsi*. Tbilisi, 1956, p. 8-9.

3 Деяния Вселенских Соборов. Т. V. Казань, (1892-1913), ст. 281.

first glance they seem like allusions to Origen's and Arius' heresies, because the Neoplatonic ontological system implies hierarchical, subordinationist interrelationship between the series of being, in which every subsequent order represents a procession from a higher level prior to it, thus featuring only as a dim reflection of it. Throughout the "Commentaries" the relation of Proclus' True Being (which is the head of the series of intellects) with the One is understood in terms of analogy of Logos-Son's relation with God the Father. The monads of the True Being, its powers are "two creative sources" – the First Limit and the First Infinity. Petritsi says: "the First Limit was called by the philosopher 'the Idea of Ideas', while we call It/Him 'the Son'". Thus, evidently Petritsi understands the First Limit as the analogy of the Son's divine nature, whereas the First Infinity as that of the human nature (see also ch. 29: "this and suchlike expressions signify for us the unmeasurability of the Word who is born before beings and before even henads, which the philosopher calls 'the Idea of Ideas' and 'the Limit of Limits'"). The True Being is the image of the One and the paradigm and God of all beings as Christ is the Image of the invisible God. Exactly there, where Petritsi speaks about origin of effects from causes through the metaphysical principle of likeness, he bears the Apostle Paul as witness: "The word of my Paul, whose intellect is like the sun, is proper here, for he [Paul] calls Him 'image', 'likeness' and 'ekmageion' of the One, whom our discourse dared to call the Father. As for the likeness, [Paul] says [that the Son is] the 'changeless image'. This addition of the 'changeless' indicates the likeness that is immeasurable and dense. And again [Paul] says: 'He brings with Him the entire richness of God the Father" (cf. II Cor. 4.4; Col. 1.15; Rom. 8,29; Phil. 2.6). The "one consisting of parts" and the "one being" represent different aspects of the one True Being that stand on different levels; however, as demonstrated by A. Kharanauli, "those levels are prior and subsequent only in a logical, not temporal sense. They do not represent different stages of the procession".¹ In different chapters of the "Commentaries" description of the True Being as of the First Intellect, the First Being, the 'Place (i.e. *topos*) of Ideas' and cause of all beings finds its parallel in the "Epilogue" in the following context: "Through that very Providence, who is the first Intellect and the first Being, which is the Son, the place of all ideas, through the transcendental Spirit of Truth proceed [ideas] that account for differentiation and multiplicity of the matter" ("Commentaries", p. 212). Thus, we see that in translating Proclus ontological structure to the language of theology, as it generally happens with theologizing other philosophical categories, Ioane Petritsi applies not the method of syllogisms and argumentation, but the method of usage of analogies and examples.²

However, when we speak about the Petritsian analogies of the One with God the Father, of the True Being with the Son, of the eternal motionlessness and identity with the constant flux and cyclic motion of the realities subject to time, of the whole with the unity of its parts that are not fused with the whole (see Petritsi's analogy of a seed and a plant, "Commentaries", ch. 1,

1 Concerning the *One Being* in Proclus' "Platonic Theology" and Ioane Petritsi's "Commentaries" see Ana Kharanauli, "Method of source-utilization in philosophical works of Proclus Diadochus and Ioane Petritsi". PhD dissertation, Tbilisi, 1990, p. 130-134 and p. 150.

2 G. Tevzadze. "The principle of analogy in Ioane Petritsi's philosophy", in his book: *Problems of History of Medieval Philosophy*. Tbilisi, 1981, p. 227.

p. 14) etc. we should always remember that those analogies with philosophical categories and theories are adduced for the reason that a student, a contemplator, in the limit it is possible to a human intellect, may be able to understand what is the transcendence of the universal cause, the unmixed unity of the Trinitarian Hypostases, supratemporality of the Eternity etc. In general, Petritsi creates through approximate examples a positive image of the realities that are in themselves devoid of all images and remain inaccessible for human mind: the transcendence of God, which surpasses all demonstrations and argumentations, being attainable solely through the bliss of true faith. M. Gogiberidze justly says that for Petritsi the existence of God “does not need a proof, but only an explication and elucidation” (“Commentaries”, p. XXXVIII). That’s why, the only thing a philosopher or a theologian can offer to a student is to provide through “images and paradigms” the knowledge of the supra-intellectual world. This implies not a proof, but an explication and clarification through images and analogies, for in fact the supra-intellectual eternal reality of the One “stands aloof of all things that can be intellectually cognized, and thus soul thirsts and aspires at understanding this unimaginable One through images and paradigms” (ch. 51, p. 113). However, as we have already mentioned, a student, a contemplator should always remember that “the immaterial reality is ‘occupied’ by the paradigms, whereas the material reality by images and images of images, for in fact all images are images of the paradigms” (ch. 51, p. 113). Thus, those analogies should not be taken as identifications, but relatively, as of images to their paradigms. As Petritsi brilliantly explains: “those [images] work only as similes and parables with reference to the henads and the transcendence of the One... for the latter is beyond all beings and powers” (ch. 1, p. 14). By communicating his “wonderful theories”, the tenets of the Platonic philosophers and examples/analogies of the earthly realities, Petritsi tried to create a positive image of the transcendent world, God, but at the same time strictly delineating difference between the means of the demonstration and the demonstrated. For example, while discussing the main thesis of the Chapter 1 of Proclus’ treatise – “every multiplicity in some way participates in unity” – Ioane Petritsi adduces examples of a seed and a plant growing from it. By this simile he explains how should be understood the wholeness of multiplicity in One not in a fused and mixed way, but unmixed and unitary. By this he creates an approximate simile, an image of the unmixed unity of the Trinitarian Hypostases. The same purpose is pursued when Petritsi compares a repetitive identity of the celestial spheres, achieved by their periodic cyclic motions, with the simple divine eternity. In very clear terms Petritsi explains to his students: “in case of the sky the past is linked with the future and is united with it, thus its end becoming its new beginning, and so it remains immortal and undiminished; yet, this is not a simple immortality, because the simple immortality is changeless and without motion. On the contrary, the immortality of the sky and celestial bodies is in the mode of motion. Thus, the manner realities act corresponds to the essence of those realities”. (ch. 50, p. 110). Thus Ioane the Philosopher trains and educates intellects of his students in order to enable them reach the unreachable and think the unthinkable by means of analogies.

As we have seen, in using the principle of analogies, Ioane the Philosopher could not fall into heresy, for the precondition of his analogy is understanding of the image or a reflection

and not identifying them with the very reality for which they stand. Neither the other method of Ioane Petritsi's theology, namely the "necessary syllogistic laws" led Petritsi to doubting and shaking the Church dogmas, because for him the main a priori principle is that the One is the Supreme. From this a priori principle he starts his apophatic theology. In this method of demonstration he strictly adheres to Aristotle's syllogistic laws, without which, as he says, "it is impossible to understand anything logically". However those same laws are insufficient and cease to operate when the discourse touches upon the Transcendent One, because "the designs of the Transcendent One are beyond any demonstration, for they are divinely luminous" (ch. 101). If in the sphere accessible for the grasp of intellect logical reasoning is indispensable, in the eternal sphere such reasoning loses its significance, for this sphere is beyond intellect. Still less applicable are Aristotelian syllogistic laws to the reality of the ungraspable, unknowable One. Petritsi thinks that this was realized by Proclus himself, who "dismantled and dethroned the alleged truth achieved by the Aristotelian syllogisms by which the Peripatetics tried to destroy the theories of Plato" ("Commentaries", p. 5).

In his way of proving anything Ioane Petritsi, just like his Neoplatonic master Proclus, bases himself upon the unshakeable postulate: the One in the Supreme and there is no other Supreme than the One which/who is flawless, holy, transcendent and the One-Itself. All his other argumentations are based on this postulate, because "if there were still another Supreme, this will go ad infinitum and beings would not find their stop anywhere" (p. 15). And thus, by hypothetically positing any contrary opinion and refuting them ("it is absurd", "it is improper and impossible"...) Ioane Petritsi, to use his own words, "according to theological laws" through "logical inferences" rather lucidly demonstrates that "the One cannot derive from multiplicity, whereas multiplicity derives from the One", and that "there is nothing prior to that which is essentially One, the One-Itself". So he proves the transcendence of the One, in his words, "with the aid of the One Himself" ("Commentaries", ch.1. p. 12). He manages to demonstrate this to his disciples by examples of mathematical numbers, or by comparison of "priority and subsequence", again by showing the necessity of derivation of one term from another, or investigating unification and separation, the Limit and Infinity, and ultimately the very transcendent Cause of all. Crossing out of possibility of absolute limit *lessness* and cause *lessness* leads him to proof of necessity of the One – the ultimate origin and the transcendent cause. By this denial of limitlessness that deprives universe of its principle and cause, Ioane Petritsi opposes one of the main doctrines of John Italus. Namely, from those eleven condemnations of Italus, which were pronounced in the Church trial, one concerned Italus' doctrine about the unoriginated and infinite matter. This casts serious doubts upon the traditional view that Ioane Petritsi was a loyal disciple and follower of Italus. And we should consider also the fact that Petritsi proves the necessity of one unique good Cause of all reality specially against Mani and other dualists, who assert existence of two independent causes – Good and Evil – which again is contrary to John Italus' doctrine concerning substantial existence of those two rivaling principles. The question whether Petritsi could be a disciple of Italus still requires further study. However, the abovementioned does in no way preclude that Petritsi was a student of Mangana Academy of

Constantinople and like Psellus and Italus was a passionate adept of study of antique philosophy, of the “divine Plato” whom Petritsi calls the “myrrh of theology” and especially Proclus Diadochus, the Platonic philosopher, who was of interest for Petritsi primarily as an author of monotheistic philosophical doctrine, whose thesis that “every multiplicity in some way participates in the One”, in Georgian philosopher’s view, “defeats all who posit many principles and thus mix up the law that is established in eternity” (ch. 1, p. 12). Thus, while engaging in theological speculations, Petritsi prefers the method of demonstration, clarification through adducing images and examples over against the syllogistic method (which he successfully uses when discussing natural or physical and philosophical categories). By this last feature he differs from the rationalistic trend of his contemporary Byzantine theologians, who by adhering to logical argumentations were led to denial of Church dogmas.¹ Namely, John Italus considered that the truth he arrived at through logic was higher and more reliable than that conveyed by the Church tradition. By this reason he asserted the plausibility of dogmatizing two ultimate principles – the good and evil – and the unoriginatedness and infinity of matter. The same happened with Eustratius of Nicaea, who developed a subordinationist view of Trinity and Soterichos Panteugenos who mixed the notions of nature and hypostasis. Those thinkers, while trying to explain dogmas, subjugated them to necessary logical inferences. On the contrary, Ioane Petritsi followed the way of the Church fathers, who tried to speak not in terms of logical demonstration (*ἀπόδειξις*), but in terms of *δείξις* – a different type of demonstration through images and examples. Already Clement of Alexandria noted that since the logical demonstration (the *ἀπόδειξις*) denotes an inference from premises, it is not applicable to the unoriginated origin of all.² In the Eastern patristic thought the existence of God is not a subject to syllogistic demonstration, but a different mode of demonstration through physical images and analogies – the *δείξις*. This is similar to how painted icons or frescoes reveal that which is invisible and hidden. The applicability of analogies could be justified for Petritsi by the very words of the Genesis: “Let us create man according to our image and likeness” (Gen. 1, 26), which became a basis of the Church teaching concerning creation of man according to divine image (Clement of Alexandria: “Word of God is Image of God, whereas human intellect is image of the Spirit”). That is why, when explicating philosophical theories Ioane Petritsi often asks for the help of Christ: “We shall discuss and explain all those things separately, in their due places, by aid of the First

1 That was the reason for why Thomas Aquinas in the West, having considered the centuries long experience of polemics, preferred to avoid logical demonstration of those articles of truth and faith, which in his vision were unattainable by efforts of human mind, but were communicated through revelation (the dogma of the Trinity, Incarnation and creation of the universe). Before him, in the East, Petritsi’s contemporary Theophylactus of Ochrid in his commentaries on the Gospel of John wrote: “and how the divine Logos was unified to human body, this is impossible to explicate” (A, 52, f. 10r).

2 “Greek patristic thinkers preferred to speak not about logical proof (*ἀπόδειξις*) but ‘showing’, demonstrating by examples (*δείξις*) the existence of God. Difference of those terms, as is known, derives from logical terminology of Aristotle. Already Clement of Alexandria clarified that since logical proof is a logical derivation of a reality from more primordial principles, to the unoriginated origin of all origins cannot be applied those categories“. С. Аверинцев. *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва, 1977, ст. 33-34.

Word, the Lord Christ” (“Commentaries”, p. 6); “The meaning of this chapter has been well explained by aid of the First Word” (p. 5); “Let us explain this by aid of the Lord” (p. 5); “May foresight (*promythia*) come to us through Christ” (ch. 17). It is by the aid of Lord that Petritsi wants to enter the depths of and unfold “theology that is beyond matter” (“Commentaries”, p. 222) and believes that Christ is life-giver or savior of his theological insights (“The Voice that is life-giver of my theories says: do not spread [pearls in front of swine]” (“Commentaries”, 220, 17)).

Thus, from the two methods of cognition which Ioane Petritsi communicates to his disciples in the introductory part of the Commentaries, the first method, that is a discursive, logical way of reasoning (*διάνοια*) that proceeds step by step and is a property of soul is not sufficient for dogmatic theology. However the second method, that of immediate intellectual grasp, entails a kind of instantaneous illumination of which analogy can be the sunrise when rays spread immediately upon all visible landscape, with no noticeable gradations. This way, however, is not accessible for everybody. However, for those students who desire to train their minds’ eyes for intellectual theories there is a third way, the way of analogy amply utilized by Petritsi himself in his Commentaries. In short, Petritsi does not step out from the tradition of the fathers in utilizing dialectical speculations just for training of mind and not for the purpose of establishing new dogmas and new articles of Faith. As Maximus says about his philosophical speculations: “Those things we have pursued for the sake of research, not for the sake of establishing any dogma” (14, 304). Thus, it is clear, that Petritsi’s theological method is based upon making an analogy through similarity – and not identity – between two essentially different spheres, because only through analogy is possible to establish connection there, where we deal with phenomena subject to totally different categories. By this method Petritsi tries to overcome opposition between reason and faith, which opposition was faced by theologians of his time, some of whom tried to penetrate the essence of the Church dogmas through dialectical scrutiny, which led them to acknowledgment of the “double truth” (*duplex veritas*).

„უზადო ერთი“ იოანე ჰახინის ფილოსოფიაში

პლატონისა და საერთოდ, პლატონიზმის ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა უმაღლესი პირველსაწყისის „განსაზღვრა“ და შემდგომ საფეხურებთან – შედეგებთან მისი მიმართების გარკვევაა. პრობლემა ის არის, რომ უმაღლესი პრინციპის პირველობა, ერთი მხრივ, მის ტრანსცენდენტურობას ნიშნავს, მეორე მხრივ კი იმას, რომ ის ყველაფრის პირველმიზეზია; ეს ორი რამ კი, გარკვეულნილად, ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. ამ წინააღმდეგობის გადაჭრას, შერბილებასა თუ ახსნას თითოეული პლატონიკოსი თავისებურად ცდილობდა.

ჩვენი მიზანია, გავერკვეთ, რამდენადაც ეს არის შესაძლებელი, თუ რა არის უზენაესი ერთი იოანე პეტრინის კომენტარში პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებზე“.¹ ამასთან დაკავშირებით, შევეცდებით, პასუხი გავცეთ შემდეგ შეკითხვას: ეწინააღმდეგება თუ არა, ან, უფრო ზუსტად, გამორიცხავს თუ არა, ერთი მხრივ, უზენაესი ერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტურობა, ხოლო მეორე მხრივ, მისი დადებითი (კატაფატიკური) მახასიათებლები ერთმანეთს, თუ ისინი გარკვეულნილად ერთმანეთთან შეთანხმებადი არიან?

ამ შეკითხვაზე პასუხის გასაცემად განვიხილოთ შემდეგი საკითხები:

1. საკუთრივ, როგორ ახასიათებს პეტრინი უზენაესს, აბსოლუტურ ერთს მხოლოდ მის თავისთავადობაში, ანუ როგორ ახასიათებს ის მას „ქვედა“ ჰიპოსტასებთან (არსებთან) მიმართების გარეშე?

2. როგორ განმარტავს ის უზენაესს ერთს „ქვედა“ ჰიპოსტასების პოზიციიდან, მათ შორის არ-არსის, ანუ მატერიის პოზიციიდან?

3. უზენაესი ერთის დადებითი (პოზიტიური, კატაფატიკური) მახასიათებლების განხილვისას შევეცდებით გავარკვიოთ, განსაზღვრავენ ისინი თუ არა, პეტრინის აზრით, უზენაესს ერთს მის თავისთავადობაში, თუ მიგვანიშნებენ მის მიმართებაზე „ქვედა“ ჰიპოსტასებთან“, კერძოდ იმას, რომ უზენაესი ერთი არის მიზეზი ყველაფრისა? სხვა სიტყვებით იგივე შეკითხვა შეგვიძლია ასეც ჩამოვყალიბოთ: ორი სავარაუდო შესაძლებლობიდან რასთან გვაქვს საქმე: (1) არის თუ არა უზენაესი ერთის კატაფატიკური მახასიათებლები პეტრინისთვის მართლაც მისი „ნამდვილი“ მახასიათებლები, და, თუ ასეა, მაშინ როგორ „შეენყოზიან“ ისინი მის აბსოლუტურ ტრანსცენდენტობას? თუ, (2) ეს მახასიათებლები წარმოადგენენ მხოლოდ გარკვეულ მეთოდს, რომელიც საშუალებას გვაძლევს როგორღაც მაინც ვიფიქროთ უზენაესს ერთზე (რომელიც თავისი ზე-არსებით რეალურად გამორიცხავს მასზე ფიქრის შესაძლებლობას) და „მიუფახლოვდეთ“ მის მიუწვდომელ ზე-არსებას?

1 სხვადასხვა სახელწოდებათა შორის, მას პეტრინი „უზადო ერთს“ უწოდებს კომენტარების შესავალშივე. იოანე პეტრინის შრომები, ტომი II. განმარტებაჲ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. ტფილისი 1937, გვ. 3, სტრ. 10. შემდგომი დამონებებისას: პეტრინი, II, გვ. სტრიქონი, თავი (ან: წინასიტყვა/ბოლოსიტყვა).

4. პეტრინის განმარტებაში, ვფიქრობ, არის მინიშნება იმაზე, რომ უზენაესი, აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური ერთის შემდეგ და ჰენადებამდე არის სხვა ერთი, ე.წ. „პირველი ერთი“. რას წარმოადგენს ის? არის თუ არა ის, პეტრინის გაგებით, დამოუკიდებელი, თვითმდგომი ჰიპოსტასი, თუ ერთგვარი მოდუსი/ასპექტი უზენაესი ერთის „ზე-არსებობისა“, რომელიც მას „ქვედა“ არსებებისკენ მის „გამოსვლასა“ და მათთან მიმართებაში დაგვანახებს?

5. დაბოლოს, საკითხი, რომლის ანალიზსაც შევეცდებით, ყველა ზემოთ მოტანილი კითხვის ერთგვარი შეჯამებაა: ორი შესაძლო შესაძლებლობიდან რასთან გვაქვს საქმე: (1) არის თუ არა უზენაესი ტრანსცენდენტური ერთის კატაფატიკური მახასიათებლები „მართლაც“ მისი პრედიკატები, თუ (2) ისინი ახასიათებს უზენაეს ერთის იმ მოდუსს (ასპექტს), რომელიც მას როგორც „პირველ ერთს“ დაგვანახებს, ანუ წარმოგვიდგენს მას როგორც მიზეზს სხვა „ერთებისა“ და „პირველს“ მათთან მიმართებაში? ამ ალტერნატივიდან, თუ საქმე გვაქვს მეორე შესაძლებლობასთან, მაშინ პრობლემა შესაბამისობისა უზენაესი ერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტობისა მის კატაფატიკური დახასიათებისასთან ნაწილობრივ მაინც დადებითად გადაწყდება.

დავინყოთ პირველი საკითხით: როგორ ახასიათებს პეტრინი უზენაეს ერთს, განხილულს როგორც აბსოლუტურ ერთს მხოლოდ მის თავისთავადობაში, ანუ როგორ ახასიათებს ის მას „ქვედა“ ჰიპოსტასებთან (არსებთან) მიმართების გარეშე? ვფიქრობ, ჩვენთვის შეუძლებელია, წარმოვიდგინოთ უზენაესი ერთი წმინდად საკუთარ თავში, შედეგებთან („მიზეზობანებთან“, მათ შორის ჩვენი საკუთარი თავის ჩათვლით) მიმართების გაუთვალისწინებლად, თუმცა მაინც შევეცადოთ შეძლებისდაგვარად ეს გავაკეთოთ. ვნახოთ, რა სახის ერთს მივიღებთ.

მაშ, რა არის ან არ არის უზენაესი ერთი? როგორ შეიძლება (თუკი საერთოდ შეიძლება) ის დავახასიათოთ?

პეტრინის მიხედვით, უზენაესი ერთი არის სრულიად ტრანსცენდენტური, გამოუთქმელი, რაიმისთვის ან ვინმესთვის მიუღწეველი. მას, ძირითადად, ნეგატიური (უარყოფითი, აპოფატიკური), აგრეთვე „ჰიპერ“-, „ზე“- მახასიათებლები აქვს, თუმცა რამდენიმე დადებითი (პოზიტიური, კატაფატიკური) მახასიათებელიც გვხვდება. ჩვენ შეგვიძლია ეს მახასიათებლები ორ ჯგუფად დავყოთ:

1) უზენაესი ერთის ზოგიერთი კატაფატიკური (დადებითი) მახასიათებელი მიიღება „ქვედა“ ჰიპოსტასებისა და, საერთოდ, შედეგების პოზიციიდან. ასეთებია სიკეთე, სისრულე, სიბრძნე, მშვენიერება, ფორმა და სხვა. როდესაც ჩვენი სულისა და გონების მეშვეობით ერთისკენ ავმალდებით, ჩვენ ვამჩნევთ თუ ვაცნობიერებთ, რომ ამ ტიპის პოზიტიური მახასიათებლები იქცევა ნეგატიურ (უარყოფით, აპოფატიკურ) მახასიათებლებად, რადგან უზენაესი ერთი მეტია, ვიდრე სიბრძნე, ფორმა და სიკეთეც კი. საერთოდ, როგორც ჩანს, პეტრინს მაინცდამაინც არც აინტერესებდა ამ ტიპის პოზიტიური მახასიათებლები (ეს მას განასხვავებს ფსევდო დიონისე არეოპაგელისგან). მათი დეტალებში განხილვის გარეშე, პეტრინი მოკლედ ამბობდა, რომ წმინდა ერთი ყველაფერზე მაღლაა.

2) უზენაესი ერთის ზოგიერთი კატაფატიკური მახასიათებელი, შეიძლება ითქვას, უფრო „მდგრადია“, ვიდრე ზემოთ აღნიშნული პირველი ჯგუფი, ვინაიდან ისინი არ არიან დამოკიდებული შედეგებზე, ანუ არ არიან „გამოყვანილი“ შედეგთა არსებობიდან და მათი „თვალთახედვიდან“, თუმცა, ისინიც მიანიშნებენ იმას, რომ უზენაესი ერთი ზესრული სრულყოფილებაა და ყველაფერი მისგან წარმოდგება. ვფიქრობ, ამ პარადოქსალური ვითარების ახსნა პარადოქსული თეზისითვე შეგვიძლია, რომელიც ასე შეიძლება ჩამოვყალიბოთ: შედეგები რომც არ არსებულებოდა, უზენაესი ერთი მათი შემქმნელი იქნებოდა. ამით იმის თქმა მიიწინააღმდეგება, რომ, ჩემი აზრით, არის რამდენიმე მახასიათებელი უზენაესი ერთისა, რომლებსაც მას ვერ „მოვაც-ილებთ“, იმ შემთხვევაშიც კი, თუ არ გავითვალისწინებთ შედეგების არსებობას. ამ მახასიათებლებს ჩვენ ვერც „უარყოფთ“, ანუ მათ ნეგაციას ვერ მოვახდენთ, ვერ გადავაქცევთ მათ აპოფატიკურად; შესაბამისად, ისინი ყოველთვის დარჩება უზენაესი ერთის დადებით, პოზიტიურ მახასიათებლებად. ეს მახასიათებლებია: (1) უზენაესი ერთი არის მიზეზი ყველაფრისა. უფრო ზუსტად, ის ყველაფრის მარტივი არსებობის, ექსისტენციის, „აობის“ მიზეზია, როგორც არსთა და მყოფთა, ასევე არ-არსთა, ანუ მათიც, რასაც ფორმა („გვარი“) აქვს და რასაც არა აქვს, როგორიცაა მატერია. (2) მეორე დადებითი მახასიათებელი ბუნებრივად დამოკიდებულია პირველზე: უზენაესი ერთი „ხედავს“ ყველაფერს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის არის ყველაფრის განგების პირველწყარო, საფუძველი თუ პრინციპი. (3) უზენაესი ერთი „თანასწორად“ დისტანცირებულია ყველაფრისგან, თუმცა ყველაფერს მასში სხვადასხვა წილი აქვს. მას ყველაფერი სხვადასხვაგვარად ეზიარება, საკუთარი „ერთის“ მეშვეობით, თუმცა თავად უზენაესი ერთი არ არის შედეგთა და მასთან მათი ზიარების სხვადასხვაგვარობის მიზეზი. (4) უზენაესი ერთს აქვს ნება და ის თავისუფალია. (5) ის არის წყარო ყველაფრის საკუთარ მიზეზებთან დაბრუნებისა და, შუალობით, აგრეთვე მასთან (უზენაეს ერთთან), როგორც ყველაფრის პირველად წყაროსთან, დაბრუნების მიზეზიც არის.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დადებითი (პოზიტიური) მახასიათებლების მეორე ჯგუფი უზენაეს ერთს შედეგებთან მის მიმართებაში ახასიათებს. მიუხედავად ამისა, ეს მახასიათებლები არ განისაზღვრება მხოლოდ შედეგების არსებობით, თუმცა, გარკვეულწილად, რა თქმა უნდა, ისინი მაინც არის მათზე დამოკიდებული. პეტრინის კომენტარის კითხვისას იგრძნობა, რომ, მისი აზრით, უზენაესი ერთი არის მიზეზი ყველაფრისა და ის „ხედავს“ ყველაფერს (ანუ უზრუნველყოფს ყველაფრისადმი წინაგანგებას, და სწორედ ეს არის მისი ნების გამოხატულება), და ის, აგრეთვე, არის წყარო იმ სტიმულისა, რომელიც ყველაფერს საკუთარ მიზეზებთან და, მათი მეშვეობით (ანუ შუალობით), უზენაეს ერთთანაც უკუაქცევს. სხვაგვარად შეუძლებელია: სწორედ ეს არის უზენაესი ერთის თავისუფლების რეალიზაცია. თუმცა, ჩვენ, რა თქმა უნდა, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამგვარი თავისუფლება უფრო აუცილებლობას ჰგავს, ვიდრე თავისუფლებას. საბოლოოდ, ვფიქრობ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ის დადებითი (პოზიტიური) მახასიათებლები, რომლებიც უზენაესი ერთის „პროდუქტიულობასა“ და მის პროვიდენციულურ

აქტივობას (ანუ განგების განმახორციელებელ მოქმედებას) გამოხატავს, აგრეთვე მისი ნება და მისი ძალა, რომელიც უზრუნველყოფს შედეგების მიზეზებთან დაბრუნებას, ერთგვარი გაგებით, უზენაესი ერთის „აბსოლუტური“ მახასიათებელია. ისინი არ წარმოადგენენ ატრიბუტებს: ვფიქრობ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შედეგებს რომც არ ეარსება (რაც, პრინციპში, შეუძლებელია) ან ჩვენ არ გვეცადა უზენაესი ერთის დახასიათება, ეს მახასიათებლები მაინც დარჩებოდა უზენაესი ერთის მყარ განსაზღვრებად, ან, უფრო სწორად, მისი ზე-არსებითობის აბსოლუტურ, უცვლელ გამოხატულებად. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ ტიპის კატაფატიკური მახასიათებლები არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უზენაესი ერთის ზე-არსებითი მახასიათებლები, რადგან ისინი მის ზე-არსებას მიეკუთვნება და არ წარმოადგენს ატრიბუტებს.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორ შეესაბამება (არ ეწინააღმდეგება) ერთის ტრანსცენდენტობა მის პროდუქტიულობას, მიზეზობრიობასა და განგების განხორციელებას?

პეტრიჩისთვის უზენაესი ერთი სრულიად ტრანსცენდენტურია (ის ამას ხშირად ამბობს) და, ამავე დროს, მას, როგორც ვნახეთ, რაღაც პოზიტიური მახასიათებლებიც გააჩნია. ის ფაქტი, რომ უზენაესი ერთ არის მიზეზი ყველაფრისა, უკვე თავისთავად არის მისი დადებითი მახასიათებელი. ასეთი იყო, ზოგადად, პროკლეს პოზიციაც. და მაინც, ჩანს, რომ პეტრიჩი ერთგვარად თითქოს უკმაყოფილოა (მე ამას ძალიან ფრთხილად ვამბობ) იმ წინააღმდეგობით, რომელიც მდგომარეობს, ერთი მხრივ, უზენაესი პრინციპის ტრანსცენდენტურობაში, ხოლო მეორე მხრივ, მის შემოქმედებითობაში (ეს უკანასკნელი პოზიტიური მახასიათებელია). რა გამოსავალს ეძებს პეტრიჩი? ის არ აკრიტიკებს პროკლეს ამ წინააღმდეგობის გამო, როგორც ამას დამასკიოსი აკეთებდა ხოლმე.¹ როგორც ვიცით, პროკლე უდიდესი ფილოსოფოსი იყო პეტრიჩისთვის და ის მას არასდროს აკრიტიკებდა. და მაინც, პეტრიჩს რაღაც უნდა ელონა, რომ ზემოთ აღნიშნული დაპირისპირება „გამოესწორა“ ან ნაკლებად შესამჩნევი გაეხადა. საჭირო იყო განმარტებულიყო გადასვლა ერთის ტრანსცენდენტობიდან იმავე ერთისკენ, როგორც შედეგების შემქმნელ მიზეზზე. რას ეკეთებს პეტრიჩი ამისთვის? მას შემოაქვს (მართალია, საკმაოდ ბუნდოვნად და ფრთხილად, არა გადანყვეტილად) სხვა ერთი უზენაეს ტრანსცენდენტურ ერთსა და შედგენილ ერთს (ნამდვილმყოფს) შორის. პეტრიჩი თითქოს თვითონ არ არის ბოლომდე დარწმუნებული ამ ტიპის ერთის „არსებობაში“. ის არ წერს ამის შესახებ აშკარად, თუმცა ჩვენ ვხედავთ ერთგვარ მინიშნებას, რომ მას სჭირდებოდა ასეთი რამ, იმისთვის, რომ თანმიმდევრობით აეხსნა პროკლეს ფილოსოფია. ამგვარი „მეორე“ ერთი გვხვდება იამბლიქოსის ფილოსოფიაში.² ამის გამო უყვარდა

1 Simplicius, *In Phys.* 795.11–17 Diels: ‘As far as Damascius is concerned, by his commitment to his work, and because of his sympathy towards the ideas of Iamblichus, he did not hesitate to contradict Proclus’ doctrines on many occasions.’ In: G. van Riel, *Damascius, in:* p.676.

2 Damascius, *De principiis*, I, 101-103, p. 25-28 Westerink Combès (Damascius. *Traité des premiers principes. Volume II. De la triade et de l’unifié. Texte établi par J. Combès et traduit par L.G. Westerink.* Paris 1989). J. Dillon. Iamblichus, in: *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume I, edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 2010, p. 360.

ის დამასკიოსს და ამიტომვე აკრიტიკებდა ის პროკლეს.¹ პეტრინი, როგორც ჩანს, ცდილობს შეათანხმოს იამბლიქოსის პოზიცია პროკლეს თეორიასთან. თუმცა, დამასკიოსისგან განსხვავებით, ის პროკლეს არ აკრიტიკებს. პეტრინი საერთოდ არ ახსენებს დამასკიოსს და მოცემულ საკითხზე მსჯელობისას (განსხვავებით სხვა შემთხვევებისგან) არც იამბლიქოსს ახსენებს.

ამგვარად, შეიძლება ვთქვათ, რომ პეტრინი, როდესაც ცდილობს განსაზღვროს დადებითი მახასიათებლების ობიექტი (თუ სუბიექტი), ასკვნის, რომ ეს ვერ იქნება უზენაესი ერთი მისი სრული ტრანსცენდენტობის გამო. ამიტომ მას ძალიან ფრთხილად შემოჰყავს სხვა ერთი, რომელიც წინ უსწრებს ჰენადებს. შეიძლება თუ არა ამ სხვა ერთს ვუწოდოთ „ჰიპოსტასი“ ამ სიტყვის იმ მნიშვნელობით, როგორც ამას გონებისა და სულის მიმართ ვხმარობთ? ვფიქრობთ, რომ არა. ვფიქრობ, ეს სხვა ერთი არის უფრო მოდუსი, ანუ ასპექტი უზენაესი ერთისა, რაც იმას ნიშნავს, რომ ის, როგორც პირველი შედეგი თავისი საკუთარი მოქმედებისა, განუყოფელია (ან თითქმის განუყოფელია) საკუთარი ზე-არსებისგან.

მომყავს მაგალითები, რომლებიც მიგვანიშნებენ, რომ პეტრინი, ძალიან ფრთხილად, მაგრამ მაინც, უშვებს კიდევ ერთ *ერთს* უზენაესი *ერთის* შემდეგ და ჰენადებამდე:

116-ე თავის კომენტარში, პეტრინი, ჩემი აზრით, შეუსაბამოდ განმარტავს პროკლეს თეზისს (ანუ განმარტავს იმას, რაც პროკლეს პარაგრაფში, ფაქტობრივად, არც არის) და წერს:

„და პირველი ერთი ზესთა ძეს ზიარებასა, ხოლო მეორე და ქმნილი ერთი მიზეზ თანმიცემით ყოველთა მზიარებელთა. ვინაჲ აქა და მიზეზნიცა ერთთანი განიყოფვიან, რამეთი არს პირველი ერთი მიზეზი ერთთაჲ, არამედ არ თანმიცემ თვსთა თვთებათა შემდგომთა ერთთა. და არს მის მიერ წარმოარსებული ერთი მიზეზ და თანმიცემ თვსთა თვთებათა სირასა შორის ერთთასა. და არს პირველი ერთი ზესთაჲ ყოველთა ერთთა განკარგვით და თანდაუნესებელ სირასა მას ერთთასა, არამედ ვითარ გამხოლოებული ვინაჲ ერთ არს. ხოლო წარმოერთებული მისგან ერთი, ვითარ სირათ-დასაბამი და სირათ-მთავარი ერთებრივთაჲ და არა ვითარ შეერთებული. რამეთუ სხუა არს შეერთებული ერთი და სხუა არს მის ზესთ ერთისგან წარმოშობილი. რამეთუ წარმოშობილი ერთი ზესთა ძეს ყოველთა სირათა, ვითარ სირათ-მთავარი და და ერთთ-მთავარი. ხოლო შედგმული ერთთაგან ერთი შემდგომად ერთთაჲსა არს. რამეთუ შედგა ერთებრივთა მხოლოთაგან, ვითარ ეტყოდა დიდი პარმენიდი სოკრატის და ზინონს“.²

ვფიქრობ, ამ ფრაგმენტში გამოიკვეთება სამი ერთი: (1) უზენაესი, ტრანსცენდენტური ერთი; (2) მისი შემდგომი, „მის მიერ წარმოარსებული ერთი“, რომელიც არის „მიზეზ და თანმიცემ თვსთა თვთებათა სირასა შორის ერთთასა“, ანუ

1 G. van Riel, Damascius, in: The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, Volume II, edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 2010, p. 676.

2 პეტრინი, II, 158, 3-18 (თავი 116). შესაძლოა, მსგავსი რამ იგულისხმებოდეს 56-ე თავის კომენტარში, თუმცა აქ უფრო ძნელია სამი სახის ერთზე ლაპარაკი. სხვათა შორის, აქაც პეტრინის მიერ პროკლეს ტექსტის უცნაურად გაგებასთან გვაქვს საქმე.

ის ერთი, რომელიც ჰენადებს უსწრებს; (3) და მესამე ერთი, „შედგმული ერთთაგან ერთი“, რომელიც ჰენადების შემდეგაა და პროკლეს ონტოლოგიაში გონებას შეესაბამება, ხოლო პლატონის „პარმენიდეს“ პროკლესეულ ინტერპრეტაციაში – მეორე ჰიპოთეზისის „არსებულ ერთს“. ვფიქრობ, ტყუილად არ მიანიშნებს პეტრინი პლატონის „პარმენიდეზე“ და მის მოქმედ პირებზე, ან, შეიძლება, ამ დიალოგის ნეოპლატონურ ინტერპრეტაციაზე.

როგორც ვთქვით, პეტრინს მკაფიოდ არ გამოუხატია თავისი შეხედულება „მეორე ერთის“ შესახებ, თუმცა მსგავსი დასკვნების გამოტანა სხვა შემთხვევებშიც შეგვიძლია, კერძოდ, თუ გავითვალისწინებთ მისი კომენტარების კონტექსტს, სადაც ერთმანეთთან დაკავშირებულია უზენაესი ერთი, დემიურგი, ლოგოსი, გონითი პარადიგმა და მატერიალური კოსმოსი. ვნახოთ ეს თემები უფრო კონკრეტულად.

29-ე თავში პეტრინი იმონებს „მის პავლეს“ („ვინაჲცა სიტყუაჲ ჩემ გონება მზისა პავლესი შემოვალს აქა“)¹, რომლის თანახმად, როგორც პეტრინი ამბობს, სიტყვა – ძე არის ხატი, მსგავსი და „ეკმაგეიონი“ უზენაესი ერთისა, „რომელსა მამობაჲცა ჰკადრა სიტყუამან. ხოლო მსგავსებისათჳს იტყჳს, ვითარმედ უცვალებელი ხატიო. ესე აქა დართვაჲ უცვალებელობისაჲ მსგავსებასა დამინიშავს ჩუენ უზომოსა და დაწმირებულსა. და კუალად იტყჳს, ვითარმედ მოაქჳს ყოველი სიმდიდრე ღმრთისა მამისაჲ თჳს შორის. ესე და ესვითანი ყოველნი, და უზომობასა დამისახვენ ჩუენ არსთა და ერთთაჲცა უპირმშოესისა სიტყჳსასა, რომელსა ფილოსოფოსი უწოდს გუართა გუარად და საზღვართა საზღვრად“.²

მაშ, რა არის ლოგოსი/ძე პეტრინისთვის, თუ მას პროკლეს ფილოსოფიის კონტექსტში შევხედავთ? არის ის, როგორც „გუართა გუარი“ (ანუ ფორმის ფორმა), არისტოტელეს უძრავი მამოდრავებლის – გონების იდენტური? თუ ის პროკლეს ნამდვილი არსის („ნამდვილმყოფის“) ანალოგია? ორივე განმარტება დასაშვებია, მაგრამ ერთი პრობლემაა: ლოგოსი/ძე, პეტრინის განმარტების თანახმად, თუ მას მისი ონტოლოგიის კონტექსტში განვიხილავთ, არსთა (მყოფთა) წინ არის და ჰენადებსაც კი წინ უსწრებს, მაშინ როდესაც „ნამდვილმყოფი“/გონება ჰენადების შემდეგ არის. ის, რომ ძე მამის „უცვალებელი ხატია“, ხოლო „დართვაჲ უცვალებელოსაჲ“ აღნიშნავს „უზომოსა და დაწმირებულსა“ მსგავსებას, აგრეთვე ის, რომ ძეს „მოაქჳს ყოველი სიმდიდრე ღმრთისა მამისაჲ თჳს შორის“, იმას ნიშნავს, რომ მამასა და ლოგოსს შორის მიმართებას პეტრინი ორთოდოქსი ქრისტიანის პოზიციიდან განმარტავდა. ადრე ვფიქრობდი, რომ პეტრინი ნეოპლატონიკოსი იყო, როცა წერდა პროკლეს მეტაფიზიკური იერარქიის შესახებ, რადგან ერთს, საზღვარუსაზღვრობას, ნამდვილ არსსა და სხვა არსებს იერარქიულ-სუბორდინირებული მიმდევრობით წარმოადგენდა, ხოლო მამა ღმერთსა და ძეს შორის მიმართებას როგორც ორთოდოქსი ქრისტიანი გამოხატავდა. მიმანდა, რომ ეს ორი პოზიცია თანაარსებობდა პეტრინის გონებასა და გულში თითქმის დამოუკიდებლად ერთმა-

1 პეტრინი, II, 78, 6-7 (თავი 29). დანვრილებით ამის შესახებ იხ. ლ. ალექსიძე, იოანე პეტრინი და ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 2008, გვ. 283-286.

2 პეტრინი, II, 78, 7-15 (თავი 29).

ნეთისგან. ახლა ამ საკითხს ცოტა სხვაგვარად ვუდგები. ვფიქრობ, რომ პეტრინი გრძნობდა ერთგვარ შინაგან და ნამდვილ ერთიანობას (ან ეძებდა ამ ერთიანობას – ქრისტიანულ ლოგოს/ძეს, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, უზენაესი (პროკლესეული) ერთის იმ ასპექტსა თუ მოდუსს შორის, რომელიც ამ ერთს ყველაფრის მიზეზად წარმოგვიდგენს, მთელი მისი შემოქმედებითობითი და განგების განმახორციელებელი ძალით. პეტრინს სჭირდებოდა ეს „მეორე ერთი“, რომელიც მან 116-ე თავის განმარტებაში ახსენა, იმავე მიზნისთვის, რისთვისაც მას, უხეშად რომ ვთქვათ, წმინდა რაციონალურად ძე/ლოგოსიც „სჭირდებოდა“ მაშინ, როდესაც ის პროკლეს ფილოსოფიას განმარტავდა: ორივე, როგორც „მეორე ერთი“, ასევე ლოგოსი/ძე, პეტრინის გაგებით, ჩემი აზრით, წარმოადგენდენ უზენაესი ტრანსცენდენტური ერთის მეორე ასპექტს, ანუ წარმოგვიდგენენ მასვე, ოღონდ როგორც ყველაფრის მიზეზსა და შემოქმედებით სანყისს. ამგვარად, ანალოგია ლოგოსსა და „მეორე ერთს“ შორის შინაარსს იძენს განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ჩვენ უზენაესი ერთის ძირითად კატაფატიკურ მახასიათებელს ვითვალისწინებთ, კერძოდ იმას, რომ ამ უზენაეს ერთს, მისი ტრანსცენდენტურობის გარდა, სხვა ასპექტიც აქვს: ის ყველაფრის მიზეზია.

არა მხოლოდ „მეორე ერთსა“ და ლოგოსს შორის ანალოგია ხელს უწყობდა პეტრინს იმაში, რომ გამოეხატა უზენაესი ტრანსცენდენტური ერთის ყოვლისმომცველი მიზეზობრივი ძალა, არამედ ამასვე ემსახურებოდა ანალოგია უზენაეს ერთსა და პლატონის დემიურგს შორის. პეტრინის გაგებით, როგორც ჩანს, პლატონური დემიურგი ქმნის არა მხოლოდ ხილულ სამყაროს (განსხვავებით იმ ვითარებისგან, რომელიც პლატონმა „ტიმაიოსში“ რეალურად ასახა), არამედ, უპირველეს ყოვლისა, გონით კოსმოსსაც. ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პეტრინი აიგივებს უზენაეს ერთს მის შემოქმედებით მოდუსში ლოგოსთან/ძესთან და დემიურგთან. ამ აიგივების (თუ ანალოგიის) მეშვეობით უზენაესი ერთი იძენს, შესაბამის შემთხვევებში, პიროვნული ღმერთის ნიშნებს.¹ პეტრინი განიხილავს პირველმიზეზის განგებით ძალას, მის უნარს ყველაფრის „ხედვისა“ და ამბობს, რომ, პროკლეს თანახმად, ამ სანყისმა „თვთება თვისი ესრეთ ამრავალძალა, რომელ შემდგომთა თვსთა აარსებს, და ძალსაცა შეურაბამებს არსებათასა. დაუზესთავდების ვიდრემე ძალი ყოველთა მის მიერ წარმონაარსთა ყოველსა მიზეზსა მის გამო მიზეზუანთადმი. რამეთუ არცა უძალობისგან დაიცვილების, რომლისად წარმოდგომილ იყოს ძალი შემოქმედებითი, და არცა ნადილისგან. ეს სიტყუაჲ პლატონის „ტიმეოსა“ და პირველსა შორის „სჯულთასა“ ზეს ესრეთ: მის ერთისაგან განგებასა ყოველთა ზედასა წარმოაჩენდეს რაჲ, იტყვს, ვითარმედ ყოველთა მაკეთებელი ღმერთი არცა უძალობისგან დაიცვილების ყოველთა არსთა კეთილ ყოფად, და არცა შურისგან, არამედ ზესთა ძეს ამათ ვნებათა და ქცევათა; რამეთუ მოკუდავთა წესისა არს ესე, რამეთუ ნაკლული ძალი რაჲზომვე სრულსა ვერ ძალ იქმს, ხოლო იგი ზესთა ძეს

¹ ასეთ შემთხვევებში, ალბათ, პეტრინის ტექსტის თარგმნისას იმ ენებზე, რომლებსაც გრამატიკული სქესის კატეგორია აქვთ, უზენაესი ერთის შესაბამისი ნაცვალსახელები უნდა ვთარგმნოთ მამრობითი სქესით, და არა საშუალოთი, როგორც ამას უშუალოდ პროკლეს ფილოსოფიის შესაბამის კონტექსტში გავაკეთებდით ტრანსცენდენტური ერთის შესახებ მსჯელობისას.

სრულებასაცა, და ყოვლისა შემძლე შურთა მიერ არ დაიცილები“.¹ მაშ, განგებაც უზენაესი ერთიდან მომდინარეობს. ის წარმოქმნის ნამდვილ არსს და გონით გვარებს.² ის აძლევს მათ, ვისაც ის უყვარს, თავისგან რაღაცას, მაგრამ არა ყველაფერს, რადგან სურვილს ბოლო არა აქვს. მოკლედ, ის არის დაუშრეტელი სიყვარულის და სწრაფვის წყარო არსათვის, რომლებიც მისკენ მიისწრაფვიან, მაგრამ მას ბოლომდე ვერ აღწევენ. ამას საოცრად პოეტურად აღწერს პეტრიჩი თავისი კომენტარის მე-8 თავში.³

რა აიძლულებს ყველაფრის მხედველ-მიმხედველს, რომელიც მაღლაა ყოველგვარ ბუნებრივ აუცილებლობაზე, რომ არსები წარმოქმნას? ამაზე პასუხის გასაცემად პეტრიჩი ისევ (როგორც ეს მე-7 თავში იყო) პლატონის „ტიმაიოსს“ იმონებს და ამბობს, რომ შუამავალი შემოქმედსა და შედეგებს შორის არის სიკეთე, და რომ ზესრული მიზეზი „ვრცელდება“ იმისთვის, რომ სხვებიც თავის სიკეთის მოზიარე გახადოს; ხოლო სიკეთემ შური და უძალობა არ იცის.⁴

ამგვარად, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ პეტრიჩთან უზენაეს ერთს, მისი ტრანსცენდენტობის მიუხედავად, აქვს გარკვეული დადებითი მახასიათებლებიც, რომლებიც განუყოფელია მისი ტრანსცენდენტური თვითობისგან. ეს არის მისი შემოქმედებითობა, აგრეთვე სიკეთე, უშურველობა. იმისათვის, რომ უზენაესი ერთის ტრანსცენდენტობა შეეთანხმებინა მის გარდაუვალ შემოქმედებითობასთან (ანუ იმ ფაქტთან, რომ უზენაეს ერთს არ შეუძლია არ იყოს შემოქმედი, მწარმოებელი), პეტრიჩი დგამს სამ ნაბიჯს: (1) ის ცდილობს „იპოვოს“ კიდევ ერთი ერთი უზენაესი ერთის შემდეგ და ჰენადებამდე. ეს მეორე ერთი უნდა იყოს ერთგვარი შუამავალი უზენაესი ერთის ტრანსცენდენტობასა და მის შემოქმედებას შორის, ანუ მის აუცილებელ შემოქმედებით არსებას უნდა გამოხატავდეს; (2) ვფიქრობ, ამავე მიზნით პეტრიჩი აიგივებს უზენაესი ერთის შემოქმედებით ასპექტს ლოგოსთან/ძესთან და, აგრეთვე, (3) დემიურგთან.⁵

უზენაესი ერთის შემოქმედებითობა პეტრიჩისთვის სრულიად აუცილებელი მახასიათებელია, რომელიც იმას ნიშნავს, რომ ეს ერთი არის მიზეზი ყველაფრისა. შესაბამისად, არსნი, რომლებიც მწარმოებლები არ არიან, არ ჰგვანან უზენაეს ტრანსცენდენტურ მიზეზს.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ, პეტრიჩის გაგებით, უზენაეს ერთს, მისი აბსოლუტური ერთობისა და სიკეთის გარდა, გააჩნია სხვა პოზიტიური მახასიათებლებიც, რომლებიც განუყოფელია მისი ზე-არსე-

1 პეტრიჩი, II, 32, 6-19 (თავი 7).

2 „ხოლო გონება და გონიერი ყოველი ნათხზი სირაჲსაჲ მიუდრეკელად ერთ იქმნების [...], რამეთუ ჰგიეს უძრავად გამანებული სიტყვსა მიერ შემოქმედებითისა, რომელმან ვითარცა ღმერთი აღამკო ნამდვლ მყოფი ყოველთა შემდგომთადმი“. პეტრიჩი, II, 84, 17-23 (თავი 32).

3 პეტრიჩი, II, 33-34 (თავი 8).

4 პეტრიჩი, II, 68, 21-30 (თავი 25). შდრ, აგრეთვე ბოლოსიტყვა, გვ. 210, იგივე შინაარსი.

5 საინტერესოა, რომ 195-ე თავში ხსენებული „კეთილ-მეხურო ღმერთი“, რომელიც სულს ქმნის (სული კი ნაზავია განუყოფელისა და განყოფადის, და შუამავალია გონიერსა და გრძნობად სფეროებს შორის), თითქოს უფრო ჰგავს პლატონის დემიურგს, ვიდრე უზენაეს ერთს – ღმერთს.

ბითობისგან. ესენია მისი ნება, მისი განგებითი ძალა, მისი მიზეზად ყოფნა და მისი შემოქმედებითობა. ამ მახასიათებლების უარყოფის შემთხვევაშიც კი (ანუ, თუ ჩვენ ვიტყვით – და ჩვენ შეგვიძლია ეს ვთქვათ, რომ უზენაესი ერთი ამ ყველაფერზე მაღლა) – ჩვენ მაინც არ შეგვიძლია მთლიანად მოვწყვიტოთ ეს მახასიათებლები უზენაესი ერთის „ბუნებას“. ხოლო ვინაიდან ისინი წარმოადგენენ მის ზე-არსებას, ამდენად, ისინი არ არის მისი ატრიბუტები და, გარკვეულწილად, მის თვითობას „განეკუთვნება“.

ვფიქრობ, პეტრინი მაინცდამაინც კომფორტულად არ გრძნობდა თავს იმის გამო, რომ უზენაესი ერთი, ერთი მხრივ, სრულიად ტრანსცენდენტურია, ხოლო მეორე მხრივ, მიზეზია და მწარმოებელია ყველაფრისა. პეტრინს ამის განმარტება უნდოდა. იმისათვის, რომ უფრო თანმიმდევრული გაეხადა უზენაესი ერთის პირველი ასპექტიდან (მისი ტრანსცენდენტობიდან) გადასვლა მეორეზე (მის შემოქმედებითობაზე), პეტრინმა საკმაოდ შეუმჩნევლად სცადა თავის კომენტარში შემოეყვანა „მეორე ერთი“. ვფიქრობ, ეს მისთვის იყო არა ცალკე „ჰიპოთეზა“, არამედ იყო სხვა მოდუსი თუ ასპექტი უზენაესი ერთისა. ეს მეორე ერთი თითქმის განუყოფელია უზენაესი ერთისგან, თუმცა მასზე მეტად არის „მიქცეული“ შედეგებისკენ. იგივე მიზანს ემსახურებოდა ანალოგია ლოგოს/ძესა და იმ „მეორე ერთს“ შორის, რომელიც ჰენადებზე მაღლაა. გარდა ამისა, პლატონის დემიურგი, პეტრინის კომენტარის მიხედვით, რომელიც ქმნის გონით კოსმოსსაც, ერთგვარად გაიგივებულია უზენაეს ერთთან, ოღონდ წარმოადგენს მისი (უზენაესი ერთის) არა ტრანსცენდენტობას, არამედ მის შემოქმედებით ასპექტს.

რა შედეგები აქვს ამგვარ დაკვირვებებს? თუ ეს დაკვირვება სინამდვილეს ცოტათი მაინც შეესაბამება (ანუ პეტრინის ინტენციას მეტ-ნაკლებად მაინც ადექვატურად ასახავს), მაშინ, ვფიქრობ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პეტრინის მიერ უზენაესი ერთის ამ ორმხრივობის ძიება სამი თვალსაზრისით არის საინტერესო (ისინი ერთმანეთთან არის დაკავშირებული): (1) ფილოსოფიურ-თეორიულად (ონტოლოგიურ-ეპისტემოლოგიურ ჭრილში): პეტრინი კარგად ერკვეოდა მთელ იმ პრობლემატიკაში, რომელიც პლატონის „პარმენიდედან“ მოყოლებული, ერთის აბსოლუტურობისა და რელატიურობის ურთიერთმიმართების საკითხებს მოიცავდა, და, რაც მთავარია, პეტრინი თვითონაც ეძებდა ამ საკითხების თანმიმდევრულად ახსნის გზებს; (2) ფილოსოფიურ-თეოლოგიურად: საკითხის იმგვარი კუთხით დაყენება, როგორც ჩვენ ეს ზემოთ ვაჩვენეთ, საშუალებას აძლევდა პეტრინს, შინაგანი თანხმობა დაენახა პროკლესეულ ონტოლოგიას, ქრისტიანულ მამალმერთსა და ლოგოსს შორის მიმართებასა და პლატონის „ტიმაიოსის“ დემიურგს შორის; (3) ფილოსოფიურ-ისტორიული: პეტრინის დაუსახელებელ ნყაროთა შორის, ალბათ, დამასკიოსიც უნდა ვიგულოთ.

წყაროები:

1. იოანე პეტრიტის შრომები, ტომი II. განმარტებაჲ პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. ტფილისი 1937.
2. Damascius. *Traité des premiers principes*. Volume II. De la triade et de l'unifié. Texte établi par J. Combès et traduit par L.G. Westerink. Paris 1989.

ლიტერატურა:

1. ლ. ალექსიძე, იოანე პეტრიტი და ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 2008.
2. *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Volume I,II, edited by Lloyd P. Gerson. Cambridge University Press, 2010.

LELA ALEXIDZE

The Supreme One in Ioane Petritsi Philosophy

Summary

The aim of this paper is to understand, as best as possible, what the supreme One is in Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology* and to answer the following question: Do the absolute transcendence of the supreme One and its positive (*kataphatic*) characteristics contradict each other or are they in a certain way compatible with each other? I mean that if Petritsi in the process of discussion of the "nature" of the supreme One negates Its positive characteristics and says that It is above all affirmative definitions, then, indeed, there is no contradiction between the transcendence of the supreme One and Its *kataphatic* characteristics. But in case if some positive characteristics remain as the "true" characteristics of the supreme One, and they cannot be negated, then we have a contradiction which requires an explanation. How does Petritsi himself solve this contradiction?

In the given paper we discuss the following issues:

How does Petritsi try to characterize the supreme One in Itself, as an absolute One, that means, without taking in account Its relation with the 'lower' hypostases?

How does he interpret the supreme One from the position of the 'lower' beings and even of non-being, such as matter?

While discussing the positive (*kataphatic*) characteristics of the supreme One we shall try to find out, do they characterize, in Petritsi's opinion, the supreme One in Itself or do they just indicate that It is the supreme cause of everything? Are the positive characteristics of the supreme One for Petritsi Its 'real' characteristics (and, if such is the case, how can they be compatible with Its absolute transcendence?), or do they represent a certain method of our reflection on It and our approach to Its unconceivable essence?

In Petritsi's *Commentary* we find an indication (but not a very precise one) that after the supreme, absolutely transcendent One, and *before* the Henads, there is another One, the so-called 'second One'. What is it? Is it a self-sufficient hypostasis for Petritsi or is it a reflection of a certain mode of 'existence' of the supreme One 'viewed' in Its 'procession' towards the 'lower' world?

The question we try to discuss is the following: Are the *kataphatic* characteristics of the supreme transcendent One 'really' Its predicates or do they characterize It in Its modus of the 'second One'? If the last supposition is true, then the problem of compatibility of the absolute transcendence of the supreme One with Its *kataphatic* characteristic can be at least partially solved.

So, what is or is not the supreme One? How can or cannot we characterize It?

According to Petritsi's interpretation, It is absolutely transcendent, ineffable, unreachable for anybody or anything. It has mainly negative characteristics, though it has also some positive characteristics. We can divide them into two groups:

1) *Kataphatic* (affirmative) characteristics of the supreme One made from the position of the lower hypostases and generally effects, e.g. goodness, completeness, wisdom, beauty, form etc. While we by means of our soul and intellect ascend towards the One, we realize that these characteristics become negative because the supreme One is more than wisdom, or form, or even goodness. Petritsi is not especially interested in this kind of affirmative characteristics (and this makes a difference, I think, between him and Pseudo-Dionysios). Without considering them in details, he affirms that the pure One is above all.

2) Some *kataphatic* characteristics of the supreme One are more "stable": they do not depend on the "viewpoint" of the effects and their existence, though they indicate that the supreme One because of Its superabundant completeness produces everything. I think we can express this paradox in the following way: even if the effects have not existed, the supreme One has produced them. In my opinion the following characteristics cannot be "removed" and negated, they always remain as the affirmative characteristics of the One: (1) the supreme One *is* the cause of everything (and more exactly the cause of the simple existence of everything) including beings and non-beings, those what have form and also of formless matter. (2) The second characteristic naturally depends on the first one: The supreme One "sees" everything, that means, It is the principle of the providence for everything. (3) The supreme One is equally distanced from everything, though everything participates differently in it by means of the one in itself. Nevertheless, it is not the supreme One that is the cause of the differences of the effects. (4) It has Will and is free. (5) It is the source of the reversion of everything to their causes and indirectly to It (the supreme One) as to the primary cause of everything.

The second group of affirmative definitions, though it characterizes the supreme One in its relation to the effects and expresses its productive ability, does not depend strictly on the effects, though in certain sense it does. When we read Petritsi's commentary we guess that in his opinion, the supreme One *is* the cause of everything and It "sees" everything (it provides the providence of everything and this is the "expression" of Its will), and It is the source or stimulus of the reversion of everything back to their causes and to the supreme One. It could not be otherwise: this is the realization of Its freedom (though, of course, we may say that this kind of freedom looks more like a certain kind of necessity). I think we can say that those affirmative characteristics that express the productiveness of the supreme One, Its providential "activity", Its free Will and Its "power" which provides the reversion of the effects back to their causes, are a certain kind of 'absolute' characteristics of the One. They are not attributes; paradoxically, they do not depend on Its effects or on our way of Its interpretation: they would still remain as characteristics or, more exactly, as the absolute, unchangeable expression of Its hyper-essence, even if the effects have not existed (which is in principle impossible) or if we have not made an attempt to interpret It. This probably means, that this kind of kataphatic characteristics are, if we may say so, the super-essential characteristics of the One, they do belong to Its (super)-essence and they are not attributes.

Therefore, besides the absolute unity and goodness, the supreme One has also some other positive characteristics which cannot be separated from Its hyper-essence. These are Its will, Its providential power, Its causality and Its productivity. Even in case of their negation (that means, even if we say – and we may say it) that It is above all this – we cannot totally separate these characteristics from the "nature" of the supreme One. As they represent Its hyper-essence, they are not Its attributes and "belong" in a certain sense to Its selfhood.

However, I think Petritsi did not feel very comfortable with the idea that the supreme One is on the one hand absolutely transcendent and on the other hand is the cause and producer of everything. For making the transition from the first aspect of the supreme One (Its transcendence) to another one (Its productivity) more coherent, he made a very shy attempt of introducing in his commentary the "second" One. I think it is not another "hypostasis" but is another aspect or modus of the supreme One. The second One is almost inseparable from the supreme One but It is more turned to the effects than the transcendent One is. The analogy between the Logos /Son and the 'second' One which is above the Henads served in Petritsi's *Commentary* the same purpose. Moreover, Plato's Demiurge was, in Petritsi's interpretation, producer of the intelligible cosmos, identified with the supreme One and representing not Its transcendence but Its creative function.

ლევან გიგინეიშვილი

პიონაქი „ლვთისმეცხველბის სავაქცელების“ იონაქი პეტირინისაქი თახბონის ნიანსეხი

სავრთაშორისო სამეცნიერო წრეებში პეტირინის თარგმნისადმი ინტერესს განაპირობებს ფაქტი, რომ პეტირინი იყენებდა იმ ბერძნულ ხელნაწერს, რომელიც უფრო ძველია, ვიდრე პროკლეს „ღვთისმეტყველების საფუძვლების“ ნებისმიერი დღემდე მოღწეული ხელნაწერი. ამდენად, პეტირინის ტექსტი შეიძლება გამოყენებულ იქნას პროკლეს ტექსტის ავთენტური, ყველაზე სანდო ნაკითხვების აღდგენისათვის. პირველად ეს სცადა ე.რ. დოდსმა, როდესაც პროკლეს ამ ტრაქტატის თავისი ეპოქალური გამოცემისთვის მოიპოვა პეტირინის თარგმნების ინგლისური თარგმანები (ქართველოლოგი დევიდ ლანგის თარგმანში) და შეადარა მისთვის მისანვდომ ბერძნულ ხელნაწერების მონაცემებს. დოდსი, როგორც თვითონ წერს, განზილებული დარჩა თავის მოლოდინში, რომ პეტირინის ტექსტი დაეხმარებოდა სწორი ნაკითხვების აღდგენაში, რადგან, მისი აზრით, პეტირინი აკეთებს თავისუფალ თარგმანს, არ მიყვება სკრუპულოზურად ბერძნულს და, ასევე, მისი ხელნაწერი შეიცავს არავთენტურ პასაჟს, კერძოდ 129-ე თავს, სადაც ლაპარაკია დაიმონურ სულეებზე (რომლებსაც პეტირინი „ემმაკებრივ სულად“ თარგმნის). უნდა ითქვას, რომ დოდსის განზილება გარკვეულწილად შეიძლება განპირობებული იყოს დევიდ ლანგის ცუდი თარგმნებით, ყოველ შემთხვევაში, ის ერთადერთი მაგალითი, რომელიც დოდსს მოჰყავს პეტირინის ქონებული ბერძნული ხელნაწერის მნიშვნელობის დადაბლებისთვის წარმოადგენს ძველქართულიდან ინგლისურად არაზუსტ თარგმანს, რომელსაც გამოყავს ქართული ტექსტის საპირისპირო აზრი (დ. ლანგი სიტყვა „არა ვითარ“-ს, ანუ „არა როგორც“ not as, თარგმნის როგორც „არავითარის“ – no). თუმცა, მიუხედავად თავისი არაენთუზიასტური დამოკიდებულებისა ქართული თარგმნის მნიშვნელობისადმი, დოდსი მ შემთხვევისთვის იყენებს მას პროკლეს ტექსტის საუკეთესო ნაკითხვების დადგენისათვის. მისი დასკვნით პეტირინის ბერძნული ხელნაწერი მიეკუთვნება პროკლეს ამ ტრაქტატის ხელნაწერების ორი ძირითადი MPQW და BCDE განშტოებებს შორის პირველს. დოდსისგან სრულიად განსხვავებული აზრისაა გერმანელი მეცნიერი ჰ. გიუნტერი. მისი აზრით, პეტირინი არის უზუსტესი მთარგმნელი, იმდენად, რომ პეტირინის ქართული სარკისებურად ასახავს პროკლეს ბერძნულ ტექსტს, მის ყველა ნიუანსში. გიუნტერი იმდენად ოპტიმისტურად არის განწყობილი პეტირინის თარგმნის სიზუსტისადმი, რომ დასამზებლად მიიჩნევს პირდაპირ ძვ. ქართული ტექსტი ითარგმნოს ბერძნულად და ასე აღდგეს პროკლეს უძველესი, ჩვენთვის მისანვდომი ხელნაწერი. ჩემი აზრით, ეს ორივე მიდგომა გადაჭარბებულია: არც დოდსია მართალი თავის დაბალ შეფასებაში (რომელიც, როგორც უკვე ვთქვი, შეიძლება ნაკლებად არის თავად დოდსის „ბრალი“ არამედ დევიდ ლანგის, ვინც მას პეტირინი უთარგმნა ინგლისურად) და

არც გიუნტერი თავის გადაჭარბებულად ოპტიმისტურ შეფასებაში. გიუნტერის დამოკიდებულების საპირისპიროდ ვიტყვით, რომ პეტრინის თარგმანი, რიგ შემთხვევებში, საგრძნობლად სცილდება ბერძნულ ტექსტს და არ გადმოსცემს მის რეალურ შინაარსს. ამ აცილებების მიზეზები შემდეგ კატეგორიებად შეიძლება დაიყოს:

1. პეტრინის ბერძნული ტექსტი შეიცავს შეცდომას ან დაზიანებულა (ზოგჯერ ეს შეცდომები და დაზიანებები საკმაოდ ადვილი გამოსაცნობია);

2. პეტრინმა ვერ გაიგო პროკლეს იდეა და თავის თარგმანში სხვა, თავისი საკუთარი იდეა ჩასვა;

3. პეტრინის ტექსტის ქართველმა გადამწერმა დაუშვა შეცდომა (ზოგჯერ ეს შეცდომა შეიძლება გამოიწვოს პეტრინის განმარტების ნაკითხვით), სადაც პეტრინი იმეორებს პროკლეს ტექსტის თარგმანს უკვე სწორედ. პეტრინის ტექსტის სომხური თარგმანი მნიშვნელოვანია კარგი ქართული ნაკითხვების დადგენისათვის;

4. პეტრინი განზრახ ცვლის პროკლეს ტექსტს, რაც გამონვეული შეიძლება იყოს ა) თეოლოგიური მიზეზის გამო, ანუ პეტრინი ერიდება პროკლეს ზოგიერთი გამოთქმის პირდაპირ თარგმნას, რადგან ეს სკანდალური იქნებოდა პეტრინის თანამედროვე ქართველების ქრისტიანული შეგნებისთვის. ბ) ის ამარტივებს პროკლეს მეტაფიზიკურ თეორიებს და უსადაგებს მათ თავისი მოსწავლეების შესაძლებლობებს, ისევე, როგორც, მაგალითად, პროკლე ამარტივებს თავის თეორიებს „ლვთისმეტყველების საფუძვლებში“ შედარებით „პლატონურ თეოლოგიასთან“.

5. უბრალოდ შეთამაშება პროკლეს ტექსტთან როცა, მაგალითად, პროკლეს კითხვისას პეტრინს გაუჩნდება ორიგინალური მეტაფიზიკური ხედვა და იმის რწმენაზე დაყრდნობით, რომ ეს ხედვა ჭეშმარიტია, იგი გამოხატავს მას არა მხოლოდ განმარტებაში, არამედ თავად თარგმანშიც.

პეტრინის ქონებული ბერძნული ხელნაწერის დამახასიათებელ შეცდომებს შორის გვხვდება ტიპი, რომლებშიც η წერია ε-ს ნაცვლად ან პირიქით. ეს სავსებით გასაგებია, რადგან ბიზანტიურ გამოთქმაში ორივე ერთნაირად გამოითქმოდა როგორც [i]. რა ხდება მაშინ, როდესაც პეტრინი, მაგალითად, ამგვარი დაზიანებების გამო, იღებს რაღაც გაუგებარ თარგმანს? ის არასდროს არ იხევს უკან საზრისის ძებნაში, და როდესაც შეეჯახება ასეთ გაუგებარ პასაჟებს, ის მაინც ცდილობს გამონუროს რამე საზრისი ტექსტიდან და მიაწოდოს ის თავის სტუდენტებს. ერთი შემთხვევაა კი არ გვაქვს, როდესაც პეტრინი მიუთითებდა, რომ შესაძლოა მის ხელთ არსებული ბერძნული ხელნაწერი დაზიანებული იყო, ან რომ შესაძლოა თავად ვერ ჩანვდა პროკლეს აზრს. ერთადერთი არათავდაჯერებული გამოთქმები, რომელთა უფლებას პეტრინი თავის თავს უტოვებს არის „ესე ხედვა ღრიფოის და მრუმოის“ (ანუ ძალიან ძნელი და ბნელია), და მაინც, ასეთი რიდიანი შესავლის მერეც პეტრინს გაბედული იერიში მიაქვს პროკლეს ტექსტზე და ცდილობს ამოხსნას მისი საიდუმლოებები. ეს გასაგებია, და იქნებ საპატიებელიც, თუ გავითვალ-

ისწინებთ იმას, რომ პეტრინი სულაც არ თარგმნის პროკლეს ტრაქტატს თავად ამ ტრაქტატის განმარტებისთვის, არამედ მას გაცილებით უფრო ფართო მიზანი აქვს: გააცნოს თავის მოსწავლეებს ზოგადად ფილოსოფიური იდეები და საკითხები პროკლეს ტრაქტატის კითხვის მეშვეობით. ანუ, საქმე ისე კი არ არის, რომ პეტრინის მოსწავლეებმა უკვე იციან ფილოსოფია და ახლა „ღვთისმეტყველების საფუძვლებსაც“ არჩევენ, არამედ ისინი სწორედ „ღვთისმეტყველების საფუძვლებით“ შედიან ფილოსოფიის სამყაროში და ეცნობიან მის უძირითადეს საკითხებს, როგორებიცაა ერთობა და სიმრავლე, არსება და შემთხვევითობა, დრო და მარადისობა, დამოკიდებულება და თვითმკმარობა, აქტიურობა და პასიურობა, ტრანსცენდენტურობა და იმანენტურობა, საზღვარი და უსაზღვროობა, მსგავსება და განსხვავება და ა.შ. პროკლეს ტრაქტატის მეშვეობით პეტრინი საუბრობს თავის მოსწავლეებთან ფილოსოფოსებს შორის ძირითად საკამათო სფეროებზე, განსაკუთრებით არისტოტელიკოსებსა, მაგ., ალექსანდრე აფროდისიელის და პლატონისტებს შორის, სადაც პეტრინი ყოველთვის პლატონისტების მხარეს იჭერს, რადგან სწორედ პლატონისტები ასახავენ, მისი აზრით, „არსთა თანანარმოდგომილ სარწმუნოებას“. ამას გარდა, პეტრინი თავის მოსწავლეებს განუმარტავს ლოგიკური გამოძინარეობის წესებს და სილოგიზმის სქემებსაც კი უხატავს მათ. ზოგ იშვიათ, მაგრამ ძალიან მნიშვნელოვან ადგილას, პეტრინი ხაზს უსვამს ბიბლიური ფრაზებისა და პასაჟების შესაბამისობას და მეტიც, იგივეობას პლატონისტების იდეებთან.

პროკლეს ტექსტი შეცვლილი პედაგოგიური მიზეზებით

არის შემთხვევები, როგორც ზემოთ ვთქვი, პეტრინი იყენებს პროკლეს ტექსტს, ზოგჯერ ძალიან დაზიანებულს, ისე რომ მისგან რამე აზრის გამოტანა შეუძლებელია, როგორც ერთგვარ „ტრამპლინს“ რომ ამ ტექსტის მეშვეობით ჩააყვინთინოს თავის სტუდენტებს მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ საკითხებში. აქ წარმოვადგენ ერთ ასეთ შემთხვევას, როდესაც პეტრინი იწყებს საუბარს ცნება „ყოფნის“, „არსებობის“ სხვადასხვა სემანტიკაზე და ამისათვის საკმაოდ თვითნებურად იყენებს პროკლეს 18-ე თავის ტექსტს:

Πάν τὸ τὸ εἶναι χροῖον ἄλλοις αὐτὸ πρῶτα ἐστὶ τούτο, ὃ μεταδίδωσι τοῖς χροῖουσμένοις.¹

პეტრინი შემდეგნაირად თარგმნის ამ წინადადებას:

„ყოველი მიმცემი სხუათა აობისაა პირველ თთი იგი არს მყოფ და ა, რომელთა მისცემს თთსგნით მიცემადთა“.

აქ პეტრინი თავს უფლებას აძლევს, საგრძნობლად შეცვალოს პროკლეს აზრი. ეს მას იმისთვის სჭირდება, რომ წინადადებაში ჩასვას სამი სხვადასხვა ქარ-

¹ ე. რ. დოდსი თვითნებურად ცვლის ყველა ხელნაწერში დაფიქსირებულ ვერსიას და თავისი τῷ εἶναι -თი ანაცვლებს τὸ εἶναι-ს.

თული სიტყვა, რომლებიც მის ლექსიკონში გამოხატავენ ცნება „ყოფიერების“, „არსებობის“ სხვადასხვა ასპექტებს და ამრიგად პასუხობენ ფუნდამენტურ ფილოსოფიურ შეკითხვას: „რას ვგულისხმობთ, როდესაც ვამბობთ სიტყვა „არსებობას“?“ პეტრიწის მიერ გამოყენებული სამი ქართული სიტყვაა „არს“, „მყოფ“ და „ა“, რომელიც პეტრიწმა თავად მოიგონა და დაამკვიდრა როგორც ფილოსოფიური ტერმინი. ამის შემდეგ ის ხსნის, რომ „არს“ აღნიშნავს სრულყოფილ პლატონურ იდეას, რომელიც არის „არსებაა თითმდგომი, არ მოქენე სხხსა მამყოფებელად თთსდა“, ხოლო „მყოფ“ აღნიშნავს კონკრეტულ, ინდივიდუალურ არსებას, არისტოტელესეულ τῶνδε τι-ს, რომელიც პლატონისტი პეტრიწისთვის გულისხმობს უნივერსალურ იდეას შეკავშირებულს მატერიალურ სუბსტრატთან, ქვემდებარესთან; მაშასადამე „მყოფ“ უფრო ფართო ცნებაა ვიდრე „არს“, ვინაიდან იგი უფრო მეტ რამეს აღნიშნავს: „უფროს ვიდრემე „არსსა“ „მყოფი“, რამეთუ უმეტსთა არს შემცველ“. რაც შეეხება მესამე ტერმინს, „ა“-ს რომელიც პეტრიწმა თავად შეთხზა, ეს ტერმინი აღნიშნავს ყოფიერების ყველაზე ზოგად, პარმენიდესეულ კატეგორიას. ანუ „ა“ მხოლოდ არ-მყოფობისგან გამოყოფს ნებისმიერ არსებას, ყოველგვარი შემდგომი დაკონკრეტების გარეშე. თომა აქვინელის existentia, ანუ უზოგადესი ყოფიერება, როგორც განსხვავებული essentia-სგან, ანუ რამე სახეობით, იდეით განსაზღვრული არსებობისგან შესაძლოა პეტრიწის „ა“-ს ზუსტად შესაფერისი გაგება იყოს. ცხადია, რომ პროკლეს 18-ე თავს არაფერი საერთო არ აქვს ყოფიერების ამ ასპექტების განხილვასთან და პეტრიწი შეგნებულად ცვლის ამ თავის თეზას საკუთარი პედაგოგიური მიზნების გამო.

პროკლეს ტექსტი შეცვლილია თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მიზეზებით

არის შემთხვევები, როდესაც ქართველი მთარგმნელის მიერ პროკლეს ტექსტის შეგნებული და გააზრებული შეცვლა და მისი მიზეზი სავსებით ცხადია. ასეა, მაგალითად, პროკლეს ჰენადური ღმერთების შემთხვევაში. ამ მეტაფიზიკურ პრინციპებს პეტრიწი სისტემატურად თარგმნის როგორც „ზიარებით ღმერთებს“ ან „ზიარებით განღმრთობილებს“ იმისათვის, რომ მიუსადაგოს თავის საკუთარ, ქრისტიანიზებულ სისტემას. ეს ცვლილება საგრძნობლად ემიჯნება პროკლესეულ საზრისს ჰენადა-ღმერთებზე, რადგან ეს უკანასკნელნი პროკლეს სისტემაში არაფერს თავისზე მაღალს არ ეზიარებიან, რადგან ისინი არიან ღმერთები და აქვთ უშუალო და არა დერივატიული ღვთაებრიობა. ყოველ შემთხვევაში არანიიარად არ არიან „განღმრთობილნი“ რაიმე მათზე მაღალი მეტაფიზიკური პრინციპის მიერ. ამის საპირისპიროდ, პეტრიწისთვის ისინი არიან განღმრთობილები მეტაფიზიკური პრინციპის, პირველი საზღვრის – πῆρας – ზიარების მეშვეობით. ეს პირველი საზღვარი პეტრიწს გაიგივებული აქვს ქრისტიანული სამების ჰიპოსტასთან – ძესთან.

მოვიყვან მაგალითს: მეორე „ჰენადურ“ თავს (თ. 114: Πᾶς θεὸς ἐνὰς ἔστιν αὐτοτελής, καὶ πᾶσα αὐτοτελής ἐνὰς θεὸς) პეტრიწი შემდეგნაირად თარგმნის:

„ყოველი ზიარებით ღმერთი ერთი არს თითოსრული, და ყოველი თითოსრული ერთი - ღმერთ ზიარებით“.

როგორც ვხედავთ, პეტრინის ჰენადები ფუნდამენტურად განსხვავდებიან პროკლეს ჰენადებისაგან, ვინაიდან პროკლესთან ჰენადები არ ეზიარებიან არაფერს მათზე უპირატესს, რომელიც მათ მიანიჭებდა ღვთიურობას, არამედ თავად არიან განღმერთობის პრინციპები მყოფებისათვის იმით, რომ ეს უკანასკნელნი ეზიარებიან ჰენადებს. ჰენადები ამდენად არიან ზიარებადნი მყოფებისაგან, თვითონ კი თავისზე მაღლა არაფერს ეზიარებიან. ახლა კი ვნახოთ ის პროკლეს სისტემისთვის სავსებით მიუღებელი თეორია, რომელსაც პეტრინი ავითარებს 116-ე თავის განმარტებისას. ეს განმარტება ცხადად აჩვენებს, თუ რას ეზიარებიან ჰენადები და საიდან იღებენ ისინი ღვთიურ სტატუსს პეტრინისათვის. 116-ე თავი ასე იწყება: Πᾶς θεὸς μεθεκτός, πλην τῶν ἑνός. პეტრინი ამას შემდეგნაირად თარგმნის: „ყოველი ზიარებით ღმერთი ეზიარების თთნიერ ერთისა“. პეტრინი იყენებს ტერმინს „ეზიარების“ რაც მის მკაცრ ტერმინოლოგიაში აღნიშნავს მხოლოდ ერთ რამეს: რომ უფრო დაბალი რეალია ეზიარება თავისზე მაღალ რეალიას. მას აქვს სხვა ტერმინები „იზიარებს“ და ამ ზმნის მიმღებობიდან ნაწარმოები „ზიარებადი“ იმის აღსანიშნავად, რომ რაღაც უფრო მაღალი თავისთან ზიარებაზე უშვებს თავისზე დაბალს, ანუ „იზიარებს“ მას, არის „ზიარებადი“ მისგან. ასე მაგალითად, გონება „უშვებს“ სულს თავისთან ზიარებაზე და ამით აგონიერებს სულს. ამ ტერმინით პეტრინი ჩვეულებრივ თარგმნის ბერძნულ μεθεκτός-ს. თუმცა, ჰენადურ ღმერთებთან დაკავშირებულ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში პეტრინი შეგნებულად ცვლის ამ წინადადების თეზისს და შემდეგ ისე განმარტავს თავისსავე, შეცვლილად თარგმნილ ტექსტს, თითქოსდა თავად პროკლეს სიტყვებს განმარტავდა: „ან ესე უმხილებელნი აღმოსაჩენნი მოჰქონან სიტყუასა, ვითარმედ ერთი მხოლოდ არს უზიარებლობისა ზემექონეობასა შორის დაღმერთობილი, რომელსა ზესთ ღმერთადცა უწოდა სიტყუამან. ესე ზესთ ღმერთი თთსითა მიუნდომელობითა თთთებითა ზესთა ზეს ყოველთა ზიარებათა. ხოლო ზიარებანი განიხედვიან ორ სახედ: რამეთუ არცა პირველ თთსსა აქუს, რაათამცა ეზიარა მას და მიილომცა მის მიერ ერთ ქმნაა; და არცა კუალად თთსთა შემდგომთა ერთთა მისცემს სრულებით თთსთა მიუნდომელთა თთთებათა, არამედ უზიარებლად იზიარებს და თანმიუქონელად თან იქონებს ერთებრივთა ყოველთა რიცხუთა და წარმოაჩენს მათ სხუა და სხუა თთთება და მიუნდომელთა თთსთა ზესთ მოქმედებითა ძალთათ მიუნდომელთა თთთებათა ერთთასა და მიზეზნიცა ერთთანი განიყოფვიან, რამეთუ არს პირველი ერთი მიზეზი ერთთაა, არამედ არ თანმიმცემ თთსთა თთთებათა შემდგომთა ერთთა. და არს მის მიერ წარმოარსებული ერთი მიზეზ და თანმიმცემ თთსთა თვითებათა სირასა შორის ერთთასა. და არს პირველი ერთი ზესთაა ყოველთა ერთთა განკარგვით და თანდაუნესებელ სირასა მას ერთთასა, არამედ ვითარ გამხოლოებული ვინაა ერთ არს. ხოლო წარმოერთებული მისგან ერთი, ვითარ სირათ-დასაბამი და სირათ-მთავარი ერთებრივთაა“. აქ ჩვენ ვხედავთ პეტრინის ორიგინალურ თეორიას, რომელიც იმანენტობისა და ტრანსცენდენტობის პრობლემის თავისე-

ბურ გადაწყვეტას გვთავაზობს: თუ პროკლესთან სწორედ ჰენადები ასრულებენ მყოფების განღმარებლობის ფუნქციას და ამით წარმოდგებიან ერთსა და მყოფებს შორის არსებულ უფსკრულზე გადებულ ხიდებად, პეტრიწის სისტემაში ამგვარი ხიდის, უნიკალური მედიატორის ფუნქციას ასრულებს „მეორე ერთი“, რომელიც არა მარტო მყოფებს აკავშირებს ტრანსცენდენტურ ერთთან, არამედ თავად ჰენადებსაც კი. ტრანსცენდენტური ერთი, პეტრიწის სისტემაში, გადასცემს ჰენადებს თავის მიუწვდომელ თვისებებს მეორე ერთის მეშვეობით, რომელიც წარმოდგება როგორც ჰენადების რიგის, სერიის დასაბამი. მე აღარ ჩავუღრმავებდი ამ საკითხს და მხოლოდ წინასწარი მინიშნებით ვიტყვი, რომ ეს „მეორე ერთი“ იგივეობრივია პირველი საზღვრისა, რომელსაც პეტრიწი ქრისტიანული სამების ჰიპოსტასთან – ძესთან აიგივებს. ზემო მაგალითში ჩვენ ვხედავთ, რომ პეტრიწი თავისუფლად ცვლის პროკლეს ტექსტს იმ რწმენით, რომ ამ ცვლილებით ჭეშმარიტებას ემსახურება და ამდენად არ ღალატობს არც პროკლეს, რომელიც პეტრიწისთვის სწორედ ჭეშმარიტების ქადაგია.

პეტრიწის შეთამაშება პროკლეს ტექსტთან

ბოლოს წარმოგიდგინებ შემთხვევას, იმის საილუსტრაციოდ, რომ პეტრიწი ზოგჯერ არ ერიდება შეეთამაშოს პროკლეს ტექსტს. ეს ხდება, მაგალითად „ღვთისმეტყველების საფუძვლების“ 23-ე თავის თარგმნისას და განმარტებისას. ეს მაგალითი აჩვენებს, რომ პეტრიწი საკუთარ თავს მიიჩნევს ჩამოყალიბებულ და შთაგონებულ ფილოსოფოსად, რომელსაც სჯერა, რომ ის მეტაფიზიკური ხედვა, რომელიც აენტო მის გონებაში პროკლეს ტრაქტატის თარგმნისას ფლობს ონტოლოგიურ სინამდვილეს, ისევე, როგორც მისი ნეოპლატონისტი მოძღვრების თეორიები. ამგვარად, პეტრიწი პროკლეს ტექსტს მონურად კი არ მისდევს, როგორც უბრალოდ ამ ტექსტის მთარგმნელი, არამედ, კითხულობს მას პროკლესთან თანაშემოქმედებით, ერთგვარი თამაშით, ისე, როგორც ეს უფრო უხდება მის ფილოსოფიურ მიზნებს. შევადაროთ ბერძნული ტექსტი პეტრიწის თარგმანს:

Πάν τὸ ἀμέθεκτον ὑπίστυον ἀφ'ἑαυτῶν τὰ μετεχόμενα, καὶ πάντα αἱ μετεχόμενα ὑποστάσεις εἰς ἀμέθεκτους ὑπάρχεις ἀνατείνονται.

პეტრიწი თარგმნის: „ყოველი უმოქნოო წარმოიყენებს თთსგნით მოქნეთა, და ყოველნი თანმოქნენი გუამოვნებანი უმოქნოოსა მყოფობისადმი **აღიცისკრებენ**“. აქ პეტრიწი, იმისათვის რომ საკუთარი თეორიები წარმოაჩინოს, როგორც ჩანს თამაშობს ბერძნულ სიტყვებთან ἀνατέλλω da ἀνατείνω, ისე, რომ ქმნის სრულიად ახალ, აქამდე არარსებულ ქართულ ზმნას „აღიცისკრებს“. ეს ტერმინი თავის თავში მოიცავს ცისკრის ვარკსვლავს – ცისკარი – რომელიც ეტიმოლოგიურად მომდინარეობს „ცის კარიდან“. ამის შემდეგ პეტრიწი განმარტავს პროკლეს ტექსტს, სინამდვილეში კი განმარტავს თავის ტექსტს, თავისი თავისუფალი ფანტაზიით შექმნილი, მანამდე არარსებული ზმნით: „გესმა სატრფოთა მათ ხედ-

ვათა! რომელი ცისკრის ფერ ჰყოფს სულთა, რამეთუ გუეტყყს „ალიცისკრებნო“. მას დღესა შორის იტყყს ალცისკრებასა სადა არცა გრძნოთა ესე მემზე მზე არს მადღებელ, და არცა სულითი ცაა და მზე, და არცა გონებითი, ვითარ ნამდდილ ნამკი და ნამდდლ მყოფი, არამედ ერთი და პირველი კეთილობაა, მზე მის ერთთა და ღმერთთა დღისაპ პრამეთუ სამართლივცა უწოდა ენითმან, ვითარმედ „ცისკარიო“, ცისა კარი, რამეთუ ვინაათგან ყოველი განხუმაა ნათელთაა ცის გამო არს; ვინაა სადა ნათელი დასაბამობითი, მუნ ცაა დასაბამობითი“. პეტრინი ჩანს ფიქრობდა, რომ მისი განმარტება პატიოსნად ასახავდა პროკლეს სულსკვეთებას და ონტოლოგიას, მაგრამ აბსოლუტური დანამდვილებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ შეუძლებელია პეტრინს ეფიქრა, რომ ის პროკლეს ტექსტს სარკისებრად თარგმნიდა: პროკლე გაოცებული დარჩებოდა ამ სპეკულაციებით იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ბერძნულ ზმნას ἀναείνουνται არც ცასთან, არც კართან და არც ცისკართან არანაირი კავშირი არ აქვს.

დასკვნითი რეზარკები

მას შემდეგ რაც წარმოვადგინეთ პეტრინის მთარგმნელობითი მეთოდის ასპექტები, მივუბრუნდები ავთენტური პროკლეს ბერძნული ტექსტის დადგენისათვის პეტრინის ქართული თარგმნის ფასეულობის საკითხს. ერთი მხრივ, დიდი სიფრთხილე გვმართებს, რადგან პეტრინი, როგორც ვთქვით, პროკლეს ტექსტს არა მხოლოდ თვით ამ ტექსტის მოსწავლეებისთვის გაცნობისათვის იყენებს, არამედ ამ ტექსტით ცდილობს ფილოსოფიის სამყაროში შეიყვანოს არაინიცირებული აუდიტორია; ანუ პროკლეს ტექსტი მისთვის ერთგვარი სერფინგის დაფაა, რომლითაც მოსწავლეები ფუნდამენტური ფილოსოფიური საკითხების ზღვაში შეჰყავს იმისათვის, რომ მათ შემდეგ დამოუკიდებელი ცურვა ასწავლოს – ეს უდიდესი ადამიანური ამბიციია (ბერძნულად „ფილოტიმია“) პეტრინისთვის, დამოუკიდებლად იფიქრო სამყაროზე, არსებობის საზრისზე: „ესე გაიფილოტიმიე!“ ანუ „ეს გახდეს შენი ამბიცია!“ როგორც ერთ ადგილას მიმართავს თავის მოსწავლეებს. მეორე მხრივ კი, უნდა ვთქვათ, რომ პეტრინი ჩვეულებრივ ცდილობს იყოს ძალიან აკურატული და სარკისებურად ზუსტი, როგორც ასე ცხადად აჩვენა გერმანელმა ჰ.ქ. გიუნტერმა თავის ზემონახსენებ ნაშრომში. ამის გათვალისწინებით, პეტრინის თარგმანი შესაძლებელია გამოყენებულ იქნეს ყველაზე ძველი და ავთენტური ნაკითხვების დადგენისათვის. ჩემი წინასწარი შთაბეჭდილებით პეტრინი უფრო ხშირად მიყვება MPQW ოჯახს, მაგრამ არის საკმაო შემთხვევები, როდესაც იგი აშკარად BCD ოჯახს მიყვება და არა MPQW-ს. ცხადია, ვერ გამოვრიცხავთ, რომ მას არ ჰქონდა ხელთ სხვადასხვა ოჯახის ორი ან მეტი ხელნაწერი და სელექტიურად თარგმნიდა მათი ერთმანეთთან შეჯერების შემდეგ. მაგრამ უფრო დასაჯერებელია ვიფიქროთ, რომ მისი ხელნაწერი წინ უსწრებდა იმ დროს, როდესაც ხელნაწერები დოდსის მიერ აღნიშნულ ორ ოჯახად დაიყო. ამ თვალსაზრისით დამატებითი 129 თავი, რომელიც არ არის არცერთ ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერში შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ რე-

აღურად პროკლეს ეკუთვნოდა, მისი ამოღების მიზეზი კი ჩანს იყო ფაქტი, რომ ამ თავში ნახსენები არიან „დემონები“, რაც ქრისტიანი რედაქტორისთვის, რომელსაც პროკლეს ეს ტექსტი მნიშვნელოვნად და სასარგებლოდ მიაჩნდა, გარდაუვალი სამიზნე აღმოჩნდებოდა სარედაქციო ცვლილებების ჩასატარებლად; თუ ჩემი მოსაზრება ახლოსაა სიმართლესთან, მაშინ ამ ქრისტიანი რედაქტორის ლოგიკა ასეთი იქნებოდა: „ამ ერთი ‘დემონური’ თავის გამო შეიძლება საეკლესიო ცენზურამ მთლიანად დაგმოს ეს მნიშვნელოვანი და სწორი მეტაფიზიკის გადმომცემი ტექსტი; მაშასადამე, ჯობს ერთი თავი შევნიროთ მთელი ტრაქტატის გადასარჩენად“. ბევრი რამ გაცხადდება პროკლეს სრული ბერძნული ტექსტის პეტრინის თარგმანთან შედარების შემდეგ და მას შემდეგ რაც სტატისტიკურად გაირკვევა, თუ რომელ ხელნაწერთა ოჯახს მისდევს პეტრინი. ეს კვლევა მნიშვნელოვან შედეგებს გვპირდება.

LEVAN GIGINEISHVILI

Petritsi as a Translator of Proclus

Summary

In this presentation I shall discuss features of Petritsi’s translation of Proclus’ “Elements of Theology”. Petritsi usually tries to follow the Greek text with maximum, even mirror exactitude. However, there are cases of divergences and rather serious at times. Those occasionally are conditioned evidently by a flawed Greek manuscript; there are cases when Petritsi apparently does not follow Proclus’ meaning and introduces his own. The last instance can be conditioned by different reasons: a) Petritsi fails to understand Proclus; b) Petritsi understands Proclus, but changes the Greek philosopher’s meaning due to his own philosophical-theological agenda. I will show specific features of Petritsi’s translation by adducing and discussing different concrete instances and try to establish certain regularities.

გრიგოლ რუხაძე

ფილოსოფიის განსაზღვრებანი ნიქანა ნიქანა ნიქანა ნიქანა

ცნობილი ღმრთისმეტყველის, ღირსი იოვანე დამასკელის (+753 წ.) მთავარი თხზულების «წყარო ცოდნისა» პირველი ნაწილი ძირითად თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ცნებათა განმარტებებს ეთმობა. პირობითად ამ შესავალ ნაწილს „ფილოსოფიური თავები“, ან დიალექტიკა ეწოდება. ქართულად ის ჯერ ღირს. ეფრემ მცირემ (XI ს.), შემდეგ კი ღირს. არსენ იყალთოელმა (XI-XII სს.) თარგმნეს. არსენისეულ რედაქციას, ეფრემისეულისგან განსხვავებით, აკლია ორი თავი, რომელთაგან ერთ-ერთი სწორედ ფილოსოფიის განსაზღვრებანია. ასე რომ, ჩვენთვის საჭირო ტექსტი მხოლოდ ეფრემის წყალობით შემოგვრჩა. ეფრემ მცირის მიხედვით, იგი »რიცხუედი« 50 თავისაგან შედგება, რომელსაც კიდევ სამი «ურიცხუნი» ერთვის. ამ დაუნომრავ თავთაგან პირველში ჩვენ მიერ არჩეული საკითხი არის განხილული. ფილოსოფიის დამასკელისეულ განსაზღვრებათა ბერძნული ტექსტის პარალელურად მოგვყავს ეფრემ მცირის თარგმანი.

Ὅρισμοὶ τῆς φιλοσοφίας εἰσὶν ἕξ.

α' Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων, ἢ ὄντα ἐστίν, ἢ γοῦν τῆς αὐτῶν.

β' Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

γ' Φιλοσοφία ἐστὶ μελέτη θανάτου τοῦ τε προαιρετικοῦ τοῦ τε φυσικοῦ.

δ' Φιλοσοφία ἐστὶν ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπων· ὁμοιοσύμεθα δὲ θεῶν κατὰ τὸ δίκαιον καὶ ὄσιον καὶ ἀγαθόν. Δίκαιον μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τοῦ ἴσου διανεμητικὸν ἦτοι μῆτε ἀδικεῖν μῆτε ἀδικεῖσθαι μῆτε λαμβάνειν πρόσωπον ἐν κρίσει, ἀλλ' ἀποδιδόναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, ὄσιον δὲ τὸ ὑπὲρ τὸ δίκαιον ἦτοι τὸ ἀγαθὸν τὸ ἀδικουμένον ἀνέχεσθαι καὶ συγχαρεῖν τοῖς ἀδικοῦσι καὶ μᾶλλον εὐεργετεῖν αὐτούς.

ε' Φιλοσοφία ἐστὶ τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν· ἢ γὰρ φιλοσοφία ἀρχὴ ἐστὶ πάσης τέχνης, δι' αὐτῆς γὰρ πᾶσα τέχνη εὐρίηται.

ς' Φιλοσοφία ἐστὶ φιλία σοφίας· σοφία δὲ ἀληθὴς ὁ θεός ἐστιν. Ἡ οὖν ἀγάπη ἢ πρὸς τὸν θεόν, αὕτη ἐστὶν ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία.¹

განსაზღვრებანი ფილოსოფოსობისანი ექუს არიან

პირველი, ფილოსოფოსობა არს მეცნიერება ნამდვლვეთაჲ, უკუეთუ ნამდვლვე რაჲ არიან, ესე იგი არს, ცნობაჲ ბუნებისა თვისისაჲ.

მეორე, ფილოსოფოსობა არს მეცნიერებაჲ საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთაჲ.

მესამე, ფილოსოფოსობა არს წურთაჲ სიკუდილისა შემთხუვეითისაჲცა და ბუნებითისაჲცა.

1 Joannes Damascenus, Dialectica sive Capita philosophica. TLG 2934.002. თ. 66.

მეოთხე, ფილოსოფოსობა არს მსგავსება ღმრთისაჲ ძალისაებრ კაცობრივისა, ხოლო ვემსგავსებით ღმერთსა სიმართლითა და სინმიდითა და სახიერებითა. სიმართლე უკუე არს სწორად განმყოფელობაჲ, ესე იგი არს, არცა ცრუებებაჲ, არცა თუ-ალ-ხუმაჲ სასჯელსა შინა, არამედ მიგებაჲ თითოეულისაჲ საქმეთა მისთაებრ. ხოლო სინმიდე და სახიერებაჲ არს ზეშთა სიმართლისაჲ, რაჲთა თავს-იდებდეს ცრუთასა და არა ხოლო შეუნდობდეს, არამედ კეთილსაცა უყოფდეს მათ, რომელნი ჰმძლავრობდენ მას.

მეხუთე, ფილოსოფოსობა არს ჴელოვნებაჲ ჴელოვნებათაჲ და მოძღურებაჲ მოძღურებათაჲ, რამეთუ ფილოსოფოსობაჲ დასაბამი არს ყოველთა ხელოვნებათაჲ, რამეთუ მის მიერ ყოველი ჴელოვნებაჲ მოპოვნებულ იქმნა.

მეექუსე, ფილოსოფოსობა არს სიყუარული სიბრძნისაჲ, ხოლო სიბრძნე ჴეშმარიტი ღმერთი არს. ან უკუე სიყუარული ღმრთისა მიმართ – ესე არს ჴეშმარიტი სიბრძნე“.¹

რამდენადაც ზოგიერთი ძველი ქართული ტერმინის მნიშვნელობა დაზუსტებას მოითხოვდა, ვფიქრობთ, უმჯობესი იყო მთელი «განსაზღვრების» ახალი რედაქციის შექმნა:

განსაზღვრება ფილოსოფიისა არის ექვსი

ა) ფილოსოფია არის არსებათა შემეცნება; არსება კი არის ის, რასაც წარმოადგენს მისი ბუნება.

ბ) ფილოსოფია არის საღმრთო და კაცობრივ საქმეთა შემეცნება.

გ) ფილოსოფია არის მომზადება, როგორც ნებსითი, ისე ფიზიკური სიკვდილისათვის.

დ) ფილოსოფია არის ღმრთის მსგავსების მოპოვება ადამიანის შესაძლებლობის მიხედვით; ხოლო ღმერთს ვემსგავსებით სიმართლით, სინმიდითა და სახიერებით. სიმართლე კი არის სწორად განაწილება (მისაგებელისა), ანუ იგი არც უსამართლოდ მოქცევაჲ, არც ზიანის მიყენება, არც პირფერობა სასამართლოზე, არამედ თითოეულისთვის საქმეთა მისთაებრ მიგება; ხოლო სინმიდე და სიკეთე აღმატებულია სამართლიანობაზე იმით, რომ უთმობს უსამართლობას და, უფრო მეტიც, კეთილსაც უყოფს მათ.

ე) ფილოსოფია არის ხელოვნება ხელოვნებათა და მეცნიერება მეცნიერებათა, ვინაიდან ფილოსოფია არის დასაბამი ყოველი ხელოვნებისა, ანუ ყველა ხელოვნება მის მიერ იქნა გამოგონილი.

ვ) ფილოსოფია არის სიბრძნის სიყვარული; რადგან ჴეშმარიტი სიბრძნე ღმერთია, ამიტომ სიყვარული ღმრთის მიმართ – ეს არის ჴეშმარიტი ფილოსოფია.

ამ განსაზღვრებათა მოცემის შემდეგ იოვანე დამასკელი ფილოსოფიის თეორიულ და პრაქტიკულ სფეროებად დაყოფას გვთავაზობს. თეორიული ფილოსოფია

¹ იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მაია რაფაევამ, თბ., 1976. გვ. 172. ქართულსა და რუსულ თარგმანებს შორის მცირე სხვაობა შეიმჩნევა: Творения преподобного Иоанна Дамаскина, Источник знания, перевод и комментарии Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды, м., 2002. გვ. 117-118.

მოიცავს თეოლოგიას, მათემატიკასა და ფიზიოლოგიას; მათემატიკა კი განიყოფება არითმეტიკად, მუსიკად, გეომეტრიად და ასტრონომიად; ხოლო პრაქტიკული ფილოსოფიის შემადგენელია ეთიკა, ეკონომიკა და პოლიტიკა.

თეორიული ფილოსოფია, ანუ «ხედვა არს გულისწმის-ყოფა უნივთოთა და უჭორცოთა, რომელ არს ღმერთი... ამისა შემდგომად ანგელოზთა და ეშმაკთა და სულთა უნივთო ენოდების».¹ ყოველივე ეს კი არის საგანი თეოლოგიისა. ამასთანავე, «ხედვა არს გულისწმის-ყოფა ნივთიერთა და ბუნებათა, რომელ არიან ცხოველნი და ნერგნი და ქვანი და სხუანი ესევეთარნი»,² რომელნიც ბუნებისმეტყველების, ანუ ფიზიოლოგიის დარგს მიეკუთვნებიან. ამავე სფეროში შედის მათემატიკაც, რომელიც თავისთავად არც ნივთიერია და არც უნივთო, მაგრამ ზოგჯერ ერთშიც იხილვება და მეორეშიც. მათემატიკის შემადგენელი სხვა დარგებიც ამავე სახისაა.

ხოლო პრაქტიკული ფილოსოფია ზნე-ჩვეულებებს ანესრიგებს და ადამიანებს მოქალაქეობას ასწავლის. ამასთან, «უკეთუ იგი მარტო ერთ კაცს განსწავლის, მას ეთიკა ენოდება; უკეთუ მთელ ოჯახს, მაშინ ენოდება ეკონომიკა; ხოლო უკეთუ მთელ ქალაქს ასწავლიდეს, მას პოლიტიკა ენოდება».³

ფილოსოფიის დამასკელისეული დაყოფა ორიგინალური არ არის. ანალოგიური სქემები გვხვდება ორიგენესთან (გარდ. 253 წ.) და კასიოდორესთან (გარდ. 578 წ.), რომელნიც დასაბამს, თავის მხრივ, არისტოტელური და ნეოპლატონური სქემებიდან იღებენ⁴. იმავეს თქმა შეიძლება ფილოსოფიის განსაზღვრებებზეც, რომლითაც ღირსმა იოვანე დამასკელმა მთელი ქრისტიანული და ანტიკური სიბრძნისმეტყველება ექვს პუნქტში შემოკრიბა და შუა საუკუნეების ბიზანტიური აზროვნებისთვის დამახასიათებელი კლასიკური ნიმუში მოგვცა.

რა თქმა უნდა, იოვანე დამასკელის განსაზღვრებათა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სინთეზი დღევანდელი ფილოსოფიური გაგებით მიუღებელია, მაგრამ მასზე მართლმადიდებლურ რელიგიას უარი არ უთქვამს. მართალია, II-III სს-ის ზოგიერთი ავტორი (მაგ., ტატიანე ასურელი, თეოფილე მესოპოტამიელი, ტერტულიანე⁵) უარყოფდა ფილოსოფიას, მაგრამ ეკლესიამ ღმრთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის თანაარსებობის გზა აირჩია. სხვათა შორის, XII ს-ის ქართველმა ისტორიკოსმა ტერტულიანესეული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ანტინომია გელათის მაგალითზე, ჩვენი აზრით, შეგნებულად გააუქმა: «რომელიცა ან წინამდებარე არს ყოვლისა აღმოსავალისა მეორედ იერუსალემად, სასწაულად ყოვლისა კეთილისად, მოძღურად სწავლულებისად, სხუად ათინად, ფრიად უაღრეს მისსა საღმრთოთა

1 დიალექტიკა, გვ. 172.

2 იქვე, გვ. 173.

3 Joannes Damascenus, *Dialectica sive Capita philosophica*. TLG 2934.002. თ. 66.

4 И. Адо, *Разделение философии у Кассиодора и Оригена // Свободные искусства и философия в античной мысли*, М., 2002. გვ. 363-366.

5 В. К. Шохин, *Христианские догматы и философская рациональность: конфронтация или синергия? // Богословие и философия: аспекты диалога. Сборник докладов конференции*, М., 2001. გვ. 200-201. ტერტულიანეს ეკუთვნის ცნობილი რიტორიკული შეკითხვა: «რა არის საერთო ათენსა და იერუსალიმს, აკადემიასა და ეკლესიას შორის?» (იქვე).

შინა, წესად და კანონად ყოვლისა საეკლესიოესა შუენიერებისად».¹ – ე. ი. ეს «სხვა» ათენი, ანუ გელათის სასულიერო აკადემია, ბერძნული წარმართული მნიგნობრობის უდიდესი ცენტრის ფილიალი კი არ არის, არამედ საღმრთო წესებითა და სწავლებით მასზე აღმატებული საგანმანათლებლო კერა, ანუ მეორე იერუსალიმი. დავითის ისტორიკოსის პოზიცია, მისი მოღვაწეობის დროს, ეკლესიაში კარგა ხნის განმტკიცებული იყო. უკვე IV ს-ში ნშიდა ბასილი დიდმა დაწერა ქრესტომათიული თხზულება «ახალგაზრდებს იმის თაობაზე, როგორ მიიღონ სარგებელი წარმართული მწერლობიდან»², რომლითაც ნათლად განისაზღვრა ფილოსოფიის მნიშვნელობა გარკვეულ ქრისტიანულ დებულებათა ინტელექტუალურად შეთვისების საქმეში.

თეოლოგიის ისტორიკოსები თანხმდებიან, რომ ბიზანტიურ აზროვნებას, ლათინური სქოლასტიკისგან განსხვავებით, ღმრთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის სფეროები მკაფიოდ არასდროს გაუმიჯნავს, მაგრამ ფილოსოფიას »მისი კომპეტენციის საზღვრებზე კი ზუსტად მიუთითა.«³ ისტორიული გადასახედიდან ჩანს, რომ თეოლოგიისა და ფილოსოფიის განცალკევების დასავლურმა გზამ, რომელსაც სათავე დომინიკანელმა თეოლოგმა, თომა აქვინელმა (XIII ს.) დაუდო, ორივე სფერო მნიშვნელოვნად დააზარალა. კათოლიკურ და პროტესტანტულ თეოლოგიაზე რომ არაფერი ვთქვათ, საერთოდ, ევროპული იდეა »წმინდა ფილოსოფიისა«, ანუ მისი ავტონომიურობისა, პროტოპრესვიტერი ვასილი ზენკოვსკის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ფიქცია გამოდგა.⁴ სეკულარიზებული, სასულიერო დებულებათაგან განძარცული თანამედროვე დასავლური ფილოსოფია გამუდმებით ეძებს თავისივე არსებობის გამამართლებელ ნაირგვარ არგუმენტებს და, მით უმეტეს, ცოდვის მორევში ჩათრეული კაცობრიობისთვის მას ახალი მაშველი რგოლის გამოგონება აღარ შეუძლია. ქართულ სინამდვილეში კი საერთოდ პაროდიული სიტუაცია შეიქმნა, ფილოსოფოსისა, და ასევე თეოლოგის, წოდება მედია-ექსპერტთან არის გაიგივებული.

ვფიქრობთ, ღირს მ. მამარდაშვილის ერთი თვითშეფასების გათვალისწინება: »იმისთვის, რომ ვიყოთ მოქალაქენი, ე. ი. სოციალური ცოდნით რომ ვიცხოვროთ, რომელიღაც განყენებულ ჭეშმარიტებებს თვით ჩვენთან მიმართებით, ჩვენი მაქსიმალური შესაძლებლობებით უნდა ვიგებდეთ. სწორედ აი აქ, ამ განყენებულობათა და მათ გამოვლენათა შორის, მე ვხედავ მოწოდებას ფილოსოფოსისა, რომელსაც ჩვენი საზოგადოება დღეს ასე ელოდება; იმიტომ, რომ ჩვენ გაველურებული ცნობიერების, ან უკვე, გაჭიანურებულ პერიოდში ვიმყოფებით. ჩვენ ინფანტილურნი აღმოვჩნდით»⁵. ალბათ, სადავო არ არის, რომ პრინციპულად არაფერი შეცვლი-

1 ცხორებაჲ მეფეთ-მეფისა დავითისი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მზექალა შანიძემ, თბ., 1992. გვ. 175.
2 ქართული თარგმანი პროფ. გვანცა კოპლატაძისა გამოცა ორჯერ (2010, 2011).
3 Протоиерей Олег Давыденков, Философия и теология в системе византийского мышления эпохи вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ, 1(21), 2008. გვ.10.
4 Протопресвитер Василий Зеньковский, Христианское учение о познании, т. 1, გვ. 2. <http://azbyka.ru>.
5 სტატია ინტერნეტიდან: М. К. Мамардашвили, Философия - это сознание вслух, გვ. 5.

ლა, ცნობიერების კიდევ უფრო გავლურებასთან ერთად ფილოსოფიის ინფანტილიზმიც ვითარდება. ან რა ზღვარი უნდა დაედოს ამ პროცესს, როცა „მაგალითად, ფილოსოფიისთვის თავის საკუთარ ავტონომიურ სფეროში გადასასვლელ მთავარ პირობას („ფილოსოფიური განწყობის“ შესაქმნელად) წარმოადგენს არაფილოსოფიურ სინამდვილესა და ყოველგვარ წანამძღვარზე უარის თქმა, ანუ გარკვეული აზრით, უმადლო აზროვნება (ფილოსოფოსს უფლება არა აქვს თავის ნაშრომში ზებუნებრივ ნიჭთა დამონმებისა, მაშინაც კი, თუ იგი როგორც პიროვნება მათ იღებს)“.¹

თანამედროვე ფილოსოფოსის ეს გულწრფელი აღიარება საკითხის არსში გვახედებს, მაგრამ, პრაქტიკული თვალსაზრისით, რომელ პრობლემაზე შეუძლია მას პოზიტიური რჩევის მოცემა, მაშინ, როცა ამჟამინდელი ყველა გლობალური კრიზისი „არაფილოსოფიურ სინამდვილესთან“, ანუ სულიერ დეფიციტთან არის დაკავშირებული? სწორედ „უმადლო აზროვნება“ არის მიზეზი გონებრივ მუშაკთა უძლურებისა, რაც გამოიხატება ჭეშმარიტი ფილოსოფიის არცოდნით, უმოქმედობითა და იმ უნარის დაკარგვით, რომელიც მათ აბობოქრებული გარყვნილებისა და სოციალური უსამართლობის წინააღმდეგ ხმის ამაღლებისა და საზოგადოებაში იმედის ჩანერგვის ძალას მისცემდა.

ჩვენი ერი კულტურული არსებობის იმგვარ ზღვართან იმყოფება, რომ ცხოვრებისეულ კანონებთან დაუკავშირებლად განყენებულ თემებზე საუბარი ვერავითარ სარგებელს ვერ მოგვიტანს. ამიტომ, როცა ჩვენ ფილოსოფიის გასულიერების სურვილს გამოვხატავთ, პირველ ყოვლისა კოლეგებისა და საზოგადოების იმ მოაზროვნე ნაწილს ვგულისხმობთ, რომელსაც ქვეყნის ბედზე ღმრთის წინაშე პასუხისმგებლობა აკისრია.

სამომავლოდ, ალბათ, კარგი იქნება, თუ კონკრეტულ საჭირობოროტო საკითხთა განსახილველად ხშირად შევიკრიბებით და ჩვენს შეხედულებებს ერთმანეთს გავუზიარებთ. დაე, აკად. შალვა ნუცუბიძის საიუბილეო საღამო გამხდარიყოს ამგვარ შეხვედრათა დასაბამი.

1 სტატია ინტერნეტიდან: А. Л. Доброхотов, проф., доктор филс. наук, Христианство и философия, г. 9.

GRIGOL RUKHADZE

Definition of Philosophy According to Saint John of Damascus

Summary

“Source of Knowledge” is the most significant work of the famous theologian Saint John of Damascus. The first part of the work focuses on the definition of theological and philosophical concepts. The introductory part is commonly called Philosophical Chapters (Kephalaia Philosophikj) or “Dialectic“. It was translated into Georgian by The Reverend Efreim Mtsire (11th c.) and The Reverend Arsen Ikaltoeli (11th -12th cc). Saint John of Damascus combined all the Christian and antique wisdom into six segments and created a classical example characteristic to medieval Byzantine thinking. From today’s philosophical viewpoint, the theological and philosophical synthesis of these definitions is not acceptable; however, the Orthodox religion has not abandoned them. Despite the fact that some authors (for example, Tatian the Assyrian, Theophilus of Mesopotamia, Tertullian) of the 2nd and 3rd centuries BC. did not recognize philosophy, the Church chose the path of coexistence between theology and philosophy.

Historians of theology agree that unlike Latin scholasticism, Byzantine thinking has never clearly defined theology and philosophy. From a historical point of view, it is obvious that the Western way of separation of theology and philosophy, established by the Dominican theologian Thomas Aquinas (13th c.), inflicted severe damage upon the both areas. The European notion of “pure philosophy”, i.e. its autonomy, has proved to be fiction. Secularized and devoid of sacred regulations, modern Western philosophy is constantly looking for the justification of its existence. Moreover, it is no longer able to invent new acts of salvation of mankind mired in a whirlpool of sin.

According to the current requirements, no philosopher has a right to mention his agreement to supernatural abilities in his work, whether he believes in them or not.

The lack of “merciful thinking” is the cause of the weakness of intellectual workers that results in ignorance of the true philosophy and inaction. They lose the skill that would give them the strength to resist the unbridled debauchery, social injustice and help them engender hope in society. In the author’s opinion, the Georgian nation does not benefit from conversation of the abstract. Instead, one should discuss the subjects related to vital laws. Therefore, when the author expresses the desire of animation of philosophy; he refers to the colleagues and the part of the society who feel responsible before the God for the destiny of the country.

CORNELIA HORN

Christian Apocrypha in Georgia and in Literature on Georgians: Some Reflections on the Intersections of Apocrypha, Hagiography, and Liturgy

Introduction and Scope of the Study

The Georgian literary heritage comprises a remarkable body of texts that contributes much to the study of Christian apocryphal literature. The present article is only able to review a few of the main aspects of the history of Christian apocrypha and their study within the Georgian context. It attempts to identify a few key characteristics of apocryphal expressions in the Georgian tradition. With this work, it is possible to offer an initial and preliminary prospectus of the kinds of explorations that seem promising for promoting and advancing the systematic study of apocryphal stories in Georgian and concerning Georgians in literary works, an important data set that is preserved in this eminent language and the related literature.

Defining the Apocryphal Corpus: An Inclusive Approach

In order to provide a framework for the discussion of this article, I shall first briefly characterize the central definition and functional relevance of Christian apocrypha that underlie the present inquiry. Comments on the scope of the historical and scientific questions and contexts that guide this research are in place as well.

One may understand as apocryphal any visual, material, or textual source, oral or written, that features or involves depictions of, or stories about, Jesus, Mary, the apostles, or anyone else of the figures that are known from the canonical Bible in ways that differ from how they are presented in the canonical texts.¹ The same applies to any of the events or scenes that are

1 Contributions towards articulating definitions of “apocrypha” and their relations to other sets of texts include Éric Junod, “Apocryphes du Nouveau Testament,” *Apocrypha* 3 (1992), 17-46; Christoph Marksches, “‘Neutestamentliche Apokryphen’: Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahre 1904 begründeten Quellensammlung,” *Apocrypha* 9 (1998), 97-132; Simon C. Mimouni, “Le concept d’apocryphité dans le christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d’introduction,” in *Apocryphité. Histoire d’un concept transversal aux religions du livre. En hommage à Pierre Geoltrain* (ed. Simon C. Mimouni; Bibliothèque de l’École des Hautes Études. Section des Sciences religieuses 113; Turnhout: Brepols, 2002), 1-30; Tobias Nicklas, “Semiotik—In-

featured in the canon. The level of variation between these presentations of figures or retellings of events, when compared to the canonical text, may vary between offering radically new narratives to providing only small modifications to stories that exist already in the canon.

When dealing with texts that fall within this scope of reference, one notices quickly that one motivation behind the production of apocryphal stories was the interest to fill in perceived gaps in the lives of Biblical figures, for instance the long period of time between Jesus' birth and the onset of his ministry in Galilee, for which the canonical gospels only offer one single episode in which a twelve-year-old Jesus conversed with the Jewish rabbis in the Temple (Luke 2:40-52). Most of the years of Jesus' childhood or of his adolescence were not treated in the texts that entered into the New Testament canon. The second- and third-century onset and lasting popularity of apocryphal stories about Jesus' early years of life, however, speak strongly to the attraction of such supplementary narratives among ancient audiences.

The degree to which such stories were connected to the canonical narratives and the level of variation with which they altered what was believed to be known about canonical figures through the texts that became canonical is not constant. The range of variation that is possible, certainly theoretically, moves anywhere between, on the one hand, accounts that offer hardly any modification to the Biblical model and, on the other hand, the complete reinvention of figures or events that are connected to the canonical *comparanda* merely by virtue of using the same names. In practice, however, many or even most apocrypha were embedded in material that allowed the reader or hearer to perceive and acknowledge sufficient points of correlation to the canonical texts. Authors and consumers of such apocrypha, whether they are individuals or communities of production and transmission, may come from any religious or non-religious background, although in most instances the respective authors produced their apocryphal works with noticeably religious or religio-political motivations and intentions in mind.

My own focus on studying apocryphal works aims at exploring the role of apocrypha as bridges between differing expressions of Christianity, for example, between Chalcedonian and non-Chalcedonian churches, and as bridges between different world religions, primarily Judaism, Christianity, and Islam. The exploration of such inner-Christian and interreligious functions of apocrypha is not a completely new approach to the study of apocryphal writings. It has seen precursors, for instance in the form of studies that have examined the role of apocrypha at the intersection of gnostic and main-line orthodox Christianities or at the intersection between Christianity and Judaism.¹ Yet this research does employ a wider net than usual, both

tertextualität—Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff 'christlicher Apokryphen,'" *Apocrypha* 17 (2006), 55-77; Pierluigi Piovanelli, "Qu'est-ce qu'un 'écrit apocryphe chrétien,' et comment ça marche? Quelques suggestions pour une herméneutique apocryphe," in *Pierre Geoltrain ou comment «faire l'histoire» des religions? Le chantier des «origines», les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines*, ed. Simon C. Mimouni and Isabelle Ullern-Weité (Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses 2; Turnhout: Brepols, 2006), 173-186; and Tobias Nicklas, "Écrits apocryphes chrétiens: ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung," *Vigiliae Christianae* 61 (2007), 70-95.

1 The scholarship on the *Gospel of Thomas* as an apocryphal text with gnostic features or on the *Ascension of Isaiah* as a work that was relevant within Judaism and Christianity is to be considered here as examples.

by extending the chronological framework clearly beyond the fourth century and by expanding the ideological framework to allow for the full inclusion of all monotheistic traditions, i.e., the Abrahamic traditions of Judaism, Christianity, and Islam, and beyond that, in principle, all ancient Mediterranean religions, including for instance Manichaeism and Zoroastrianism. With this approach I opt for a significantly wider and more comprehensive data pool, on the basis of which the study of apocrypha ought to be conducted. Looked at from this perspective, the examination of apocryphal traditions becomes an extremely valuable research tool for studying the Judaeo-Christian tradition's engagement with and integration into the world.

Aspects of the History and Function of Georgian Apocrypha and Apocrypha in Georgia

Georgian apocryphal texts play an important role within the context of scientifically exploring the functions of texts as mediators between cultures and religious beliefs. Christian Georgia experienced its own path and process of identity formation when the country struggled to define its Christological position as well as its political relations to neighboring Christian communities of different affiliations, especially Armenia.¹ Georgia can also look back on a rich history of lively relations to non-Christian, especially Jewish and Islamic, communities.² Both of these sets of experiences have left their traces on the present shape of the country and continue to function as factors that shape Georgia's future. The characteristics of Georgian apocrypha that arise from inner-Christian and interreligious experiences aid in better understanding the past and hopefully better directing Georgia's path into the future.

The modern scientific study of religious texts does not see the main value of apocryphal writings as dependent upon their approved place within the official Christian tradition. Quite to the contrary, apocrypha have attracted the attention of scholars as sources that might allow one to gain glimpses behind the veil of the officially approved versions of the stories of the lives of Jesus, Mary, John the Baptist, the apostles, and other Biblical figures. The following discussion first concentrates on selected apocryphal stories that develop scenes in Jesus' life. The second

1 See for instance Nina Garsoïan, "Armenien," in *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 3: Der Lateinische Westen und der Byzantinische Osten (431-642)*, ed. Luce Pietri, German edition ed. Guido Bee and others (Freiburg, Basel, and Vienna: Herder, 2001), 1187-1230, here especially 1215-1219; Bernadette Martin-Hisard, "Das Christentum und die Kirche in der georgischen Welt," in *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 3: Der Lateinische Westen und der Byzantinische Osten (431-642)*, ed. Luce Pietri, 1231-1305; and Bernadette Martin-Hisard, "Kirche und Christentum in Georgien," in *Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 4: Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054)*, ed. Gilbert Dagron, Pierre Riché, and André Vauchez, German edition ed. Egon Boshof (Freiburg, Basel, and Vienna: Herder, 1994), 543-599, here especially 590-591.

2 See for instance Tamila Mgaloblishvili, "Juden und Christen in Georgien in den ersten christlichen Jahrhunderten," in *Juden und Christen in der Antike*, ed. J. van Amersfoort and J. van Oort (Kampen: Kok, 1990), 94-100; Tamila Mgaloblishvili and Iulon Gagoshidze, "The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia," in *Ancient Christianity in the Caucasus. Iberica Caucasica. Volume One*, ed. Tamila Mgaloblishvili (Caucasus World; Richmond: Curzon Press, 1998), 39-58; Martin-Hisard, "Kirche und Christentum in Georgien," 554-556 and 589-590; and Garnik Asatrian and Hayrapet Margarian, "The Muslim Community of Tiflis (8th – 19th Centuries)," *Iran and the Caucasus* 8.1 (2004), 29-52.

part turns to a consideration of apocryphal material and perspectives within the hagiography of Peter the Iberian, focusing on traditions about John the Baptist. This subset of texts offers only a glimpse into the rich tradition of Georgia's welcoming embrace of this important part of its literary and religious history.

Some Georgian Apocrypha on Jesus' Life

Both in Georgia and Armenia, the apocryphal text that is known as the *Gospel of Nicodemus*, whose fuller title "Memorial of what happened to Jesus Christ before Pontius Pilate" led to its alternative designation as *Acts of Pilate*, was popular and was received from a relatively early point in time onward. The oldest redaction of the text from Greek into Armenian dates to the fifth century, while the Greek text was translated into Georgian not any later than the eighth century. Since the oldest Greek manuscripts that are extant for the *Gospel of Nicodemus* date to the twelfth century, at least one of the great values of the Armenian and Georgian redactions consists in offering access to Greek models that predate what is preserved in the Greek language. These earlier models differed from the later ones in specific readings which the text offered as well as with regard to the arrangement of individual text passages within the larger structure of the text as we know it. Bernard Outtier, for instance, was able to show that the evidence of the Armenian translation proves that initially the prologue and preface did not both jointly precede the text, but that the prologue stood at the beginning of the text and the preface at the end.¹ For the Georgian translation, Outtier could demonstrate that two different Greek models were used in the process of first translating and then, in a second step, redacting the text. Thus the Georgian translation witnesses to an active process of reception within Georgian circles, albeit a reception process that relied for its authoritative referencing on two distinct and different Greek models. As a consequence, the witness of the Georgian translation and redaction provides its modern researcher with the opportunity to trace the shape of two different types of the Greek *Vorlage*.

In 1985, Tsiala Kurtsikidze offered a formidable critical edition of the Georgian translation of the *Gospel of Nicodemus* based on nine of the twenty extant manuscripts.² Her work clearly demonstrated that the translation originated from a Greek model. Kurtsikidze also established that the translation was a product of eighth-century Palestine and therefore predated any of the Greek manuscripts of the text that are still available. It is noteworthy, that seven of the nine manuscripts on which she relied were liturgical in nature, that is, the apocryphal *Gospel of Nicodemus* was used in these homilies as part of the official repertoire of texts that were available for readings during church services. The evidence of the Georgian tradition is quite similar to the Armenian tradition in this regard, where nearly all of the twenty-two manuscripts that provide the evidence for the text of the Armenian version of the *Gospel of Nicodemus* are homilies that envision the text to be used during the liturgies at the beginning of Lent, on

1 Bernard Outtier, "The Armenian and Georgian Versions of the *Evangelium Nicodemi*," *Apocrypha* 21 (2010), 49-56, here 52.

2 Tsiala Kurtsikidze, ed., *nikodimosi apokrifuli wignis qarTuli versia* [The Georgian version of the apocryphal *Gospel of Nicodemus*] (Tbilisi: Metsniereba, 1985).

Good Friday, or Easter Saturday.¹ Moreover, the text of the Georgian translation of the *Gospel of Nicodemus* offered a reading that, according to the oldest one of the nine manuscripts that entered into Kurtsikidze's edition, namely MS Georgian Sinai 78 from 1031 CE, was to be used in the liturgy on Good Friday.² The relevance of the evidence of this manuscript for the study of the contributions of apocryphal texts to the question of interreligious relations emerges more clearly when one considers that the accusations of the Jews against Jesus that are featured in the Greek *Gospel of Nicodemus* were transformed in the Georgian translation of the work in MS Georgian Sinai 78 into proclamations through which the Jews gave expression to their faith in Jesus instead.³ To what extent this rewriting of the apocryphal text had its origins in a more positive experience of the relations between Christians and Jews in Georgian history, as compared to other geographical regions, remains to be investigated. Future studies will also have to examine more closely to what extent this transformation of the original apocryphal text constituted a reinterpretation of the representation of Jews in the Christian liturgy of Good Friday specifically, and the liturgy as a whole, more generally.⁴ At present, however, one may already be in a position to say that, as individual Georgian apocrypha were integrated into a liturgical setting, these texts could become acceptable depending on the degree of transformation that seemed necessary to establish a fit between them and other Christian traditions. The active reception and adaptation of apocryphal texts, one may argue, did not change the essential nature of an apocryphal text as apocryphon.

The reception of the *Gospel of Nicodemus* is only one of many possible examples that could speak to the firm integration of apocryphal texts into the liturgical life of the Church. The study of Georgian homilies, which Michel van Esbroeck offered in 1975 as the published product of his doctoral work, provides abundant evidence for the same phenomenon.⁵ The data he assembled, described, and analyzed, based on the evidence of six ancient Georgian liturgical homilies (*mravaltavi*), from before the year 1000, documents well the integration of apocryphal texts on the Virgin Mary, Jesus, Joachim and Anna, John the Baptist, and of several apocryphal acts of apostles into the cycle of readings to be used for liturgical services throughout the year.⁶ The implications of this evidence for the modern scholarly definition of one of the essential characteristics of apocrypha as texts that are not part of the "canon" of the official church have yet to be pondered. The evidence of the Georgian tradition, which by no means stands alone in the Christian tradition in this regard, clearly challenges approaches to the classifications of apocrypha that are directed too narrowly by a mind-set that is informed by the principle of "sola scriptura".

1 Outtier, "The Armenian and Georgian Versions of the *Evangelium Nicodemi*," 52.

2 Outtier, "The Armenian and Georgian Versions of the *Evangelium Nicodemi*," 54.

3 Outtier, "The Armenian and Georgian Versions of the *Evangelium Nicodemi*," 54.

4 On attempts to deal with negative perceptions of the representations of Jews in the Christian liturgy of Good Friday in more recent times, see Marc H. Tanenbaum and John Pawlikowski, *Good Friday Worship: Jewish Concerns—Christian Response* (Chicago: National Institute for Catholic-Jewish Education; and Southfield, Michigan: Ecumenical Institute for Jewish-Christian Studies, 1983).

5 Michel van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens. Étude descriptive et historique* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain; Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, 1975).

6 See, for instance, van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, 171, 177-178, and 225.

Interactions between Historiography, Apocrypha, and Hagiography: Apocryphal Dimensions of the Hagiography Pertinent to Peter the Iberian

In many ancient Christian literatures, the demarcation lines between historiography and hagiography are porous. Some elements in stories, which modern readers might perceive as legendary or solely motivated by beliefs, without clear evidence for the historicity of an event, could readily become part of an ancient Christian historiographical narrative. Hagiography, on the other hand, is not, as if by definition, devoid of any or most value as a historical source.¹ A similar level of fluidity also was operative at the border lines between hagiography and apocryphal writings, at least in some subsets of ancient Christian literatures.² When studying Georgian literature and literature about prominent Georgians in other Oriental Christian languages, the permeability of the borderlines is especially noteworthy at the intersections of hagiographical with apocryphal traditions.

The story of Peter the Iberian, one of Georgia's foremost pilgrims to the Holy Land, provides a formidable opportunity to demonstrate the power of hagiography to bring forth apocryphal traditions. The apocryphal traditions in question, moreover, fall well within the realm of material that ought to command the attention of modern critical scholars of apocrypha. The Syriac and the Georgian *Lives of Peter the Iberian* as well as the *Plerophoriae*, that is, the collection of short stories that center on Peter, produced Christian apocryphal traditions about Jesus, Mary, and John the Baptist. Here space merely permits to present two examples, focusing on John the Baptist.

According to the *Life of Peter the Iberian*, a disciple of Abba Isaiah witnessed that John the Baptist appeared in a vision to Abba Isaiah at the time of the latter's passing away in order to prepare him and eventually take him away into heaven.³ Still being able to talk to Isaiah before that one's death, the disciple learned that in their conversation Isaiah had asked the Baptist about the nature of the locusts "he used to eat in the desert," and the Baptist had provided as response "that these had been the heads of roots from the desert".⁴ In the Greek manuscript

1 For recent work that attempts to regain and reevaluate hagiography for its historiographical value, see for instance the articles published in Arietta Papaconstantinou in collaboration with Muriel Debié and Hugh Kennedy, eds., *Writing True Stories: Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East* (Turnhout: Brepols, 2010).

2 On the need to see the intersections between apocryphal and hagiographical writings, see Markschies, "Neutestamentliche Apokryphen," 117-119; and Tobias Nicklas, "Gedanken zum Verhältnis zwischen christlichen Apokryphen und hagiographischer Literatur: Das Beispiel der Veronika-Traditionen," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 62.1 (2008), 45-63.

3 *Life of Peter the Iberian* 169 [Raabe 125-126] (ed. and tr. Cornelia B. Horn and Robert R. Phenix, *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus* [Writings from the Greco-Roman World 24; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008], 244-247).

4 *Life of Peter the Iberian* 169 [Raabe 126] (ed. and tr. Cornelia B. Horn and Robert R. Phenix, *John Rufus: The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus*, 246-247). For further discussion of this passage, see Cornelia B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian* (The Oxford Early Christian Studies series; Oxford: Oxford University Press, 2006), 169-170.

tradition that complements the evidence of the Syriac one for the *Plerophoriae*, one finds the story of conflicts between Amos of Jerusalem (594-601), whom the text characterized as a *μισομόναχος*, a “monk-hater,” and the monks. Instead of exhorting one of the monks, who had fallen into temptation, Amos took off the monk’s habit, placed it on a pig, and sent the pig out into public; the monk he had whipped as corporal punishment. In this story, John the Baptist appeared to Patriarch Amos at night and questioned him about his treatment of the monk. When Amos reacted and attempted to appease the Baptist by building him a church outside the gates of Jerusalem, John appeared to him once more and stated that no building efforts would suffice to obtain forgiveness for having so dishonored the monastic habit.¹ In both of these stories, as well as in another one not discussed here, the apocryphal tradition characterizes John the Baptist as closely associated with and taking the sides of ascetics. Given the fifth-century context of the dominant party lines between Chalcedonians and anti-Chalcedonians in Palestine, this is not surprising. Nevertheless, this evidence of the lines of development of apocryphal traditions concerning John the Baptist as a promoter of ascetical life is an important component that can help explain the latter shape of Islamico-Christian apocryphal traditions concerning John the Baptist, which even more strongly see in the Baptist the model par excellence of ascetical zeal.² This evidence then nicely shows how apocryphal traditions about John the Baptist in hagiographical works related to Georgian figures and their circles constitute one of the many and intriguing pieces of the mosaic of how apocryphal traditions can function well as bridges within the spectrum of interreligious relations.

Some Conclusions

The discussion of aspects of the Georgian reception of the *Gospel of Nicodemus* provided evidence of the integration of apocrypha into the repertoire of liturgical texts that were used within the life of the Georgian church. A complementary phenomenon is to be observed in the realm of the integration of extant or newly produced apocryphal traditions into hagiographical texts, for which the evidence from the traditions associated with Peter the Iberian provide only one example. The two areas of liturgy and hagiography represent two different contexts for the integration of apocryphal traditions into Georgian culture. When apocryphal traditions are integrated into the liturgy, these apocryphal texts gain in authority as respectable Christian writings through their acceptance into an officially recognized body of ecclesial literature. When apocryphal traditions appear in hagiographical texts, on the other hand, their value as stories that provide access to Biblical figures or tales that can be associated with the Bible increases the claim to authority of the figures and narratives that interact with them within the hagiographical narrative that has included or adopted them. In both instances, elements that are grounded in apocryphal traditions are associated with claims to authority or validity which the texts or text

1 *Plerophoriae* 105 (ed. François Nau and tr. Maurice Brière, *Jean Rufus, évêque de Maïouma: Plérophories, c.-à-d. témoignages et révélations* [Patrologia Orientalis 8.1; Paris: Firmin-Didot, and Fribourg en Brisgau: Herder, 1912], 182-183). See also Greek MS Paris 1596, fols. 552-553.

2 See for instance the traditions about John the Baptist in the Islamic *Lives of the Prophets*.

corpora that function as hosts promote. The two phenomena of the use and function of apocrypha in the context of Georgian literature do not only complement one another well, they also stand as strong witnesses to the creative and welcoming embrace of apocryphal writings in the Georgian ecclesiastical and literary tradition.

კორნელია ჰორნი

ქრისტიანული აპოკრიფა საქართველოში და ქართველთა ციხეხახაში: ზოგიერთი მოსახეობა აპოკრიფის, ჰაბიობხაფიისა და ციხეხიის ბზაბასაყახუ

აპოკრიფულ ტექსტებს ცენტრალური ადგილი უჭირავს ქართულ ლიტერატურაში ბიბლიური ლიტერატურის, ჰაგიოგრაფიის, ლიტურგიის და ისტორიოგრაფიის გზაგასაყარზე. წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს ბიბლიოგრაფიის გადაფასებასა და ქართული აპოკრიფული ტექსტების შესწავლას, ასევე, ქართულ სალიტერატურო პროდუქციაში აპოკრიფის ცენტრალური მნიშვნელობის აღიარებასა და გადაფასებას საუკუნეების განმავლობაში. ნაშრომში წარმოდგენილია შესწავლილი საქმის მონაცემთა კომპლექტი, რომელიც გამომდინარეობს მეფე აბგარის ლეგენდიდან და ნიკოდიმოსის სახარებიდან. აგრეთვე, შესწავლილია ბიოისტორიოგრაფიული და პოლემიკური ჩანაწერი, რომელიც დაკავშირებულია საქართველოს ყველაზე წმინდა ადგილთან, პილიგრიმთან და პეტრე იბერთან. აღნიშნული მასალის ანალიზი დემონსტრირებას ახდენს, თუ როგორ ვითარდებოდა აპოკრიფა ქართული კულტურის გარემოში, სადაც იგი მიღებულ იქნა, როგორც ლიტურგიული პარამეტრების ავტორიტეტი, რომელსაც მიენიჭა ისტორიოგრაფიული ნარატივების უფლებამოსილება. ეს მონაცემები, ასევე, ნათელს ფენს ქართული აპოკრიფის შესაბამისობას იუდაიზმს, ქრისტიანობასა და ისლამს შორის ურთიერთობებისთვის, ისევე, როგორც რელიგიათაშორის ურთიერთობების ისტორიისთვის.

ხანესანსაჲნი და თანამედროვე ჰუმანიზმი

არსებობს ჰუმანიზმის სხვადასხვა გაშიფვრა – homo humanus სხვადასხვაგვარად კითხულობენ ტრადიციული, ეგზისტენციონალური, მარქსისტული, ქრისტიანული ვერსიებში. აქცენტი ხან პიროვნების თავისუფალი განვითარების პრინციპზეა, იმ ტიპის აზროვნებაზე, რომლის უპირველესი საზრუნავია ადამიანის ძირითადი თვისებების განვითარება.

მაგალითად, თანამედროვე გერმანელ ფილოსოფოსს იურგენ ჰაბერმასს მიაჩნია, რომ პირველად კირკეგორი ახერხებს ყველაზე ახლოს მიუახლოვდეს საკითხს ცნების „საკუთარ თავად ყოფნის შესაძლებლობა“ შემოტანით; (კირკეგორის ტერმინოლოგიით „ან-ან-ი“). პიროვნება, აცნობიერებს რა *საკუთარ* თავისუფლებას, უსვავს *საკუთარ* თავს ამოცანას, რომელიც *თავადვე* უნდა გადაწყვიტოს. მისი მიმდევრების, XX საუკუნის ექსისტენციალისტებისაგან განსხვავებით, კირკეგორი რელიგიური ფილოსოფოსია და პირად არჩევანში არ უშვებს თვითნებობას. მისთვის ორიენტირი რწმენაა, უფალია – „**აბსოლუტური სხვაა**“. პოზიტივისტებისათვის ეს **სხვა** უმალ ტრანსსუბიექტურია და არა აბსოლუტური.

თანამედროვე ფილოსოფოსი ალან ბადიუ და მისი მიმდევრები (ლაზარნიუ, მიშელი) მიიჩნევენ, რომ თანამედროვე კაცობრიობა მეცნიერების მწარმოებელი პრაქტიკების, პოლიტიკის სრულიად ახალი ფორმისა და თანამედროვე ხელოვნების უპრეცედენტო რენესანსის ეპოქაშია. აღმოჩენები ბიოლოგიაში, მათემატიკასა და ფიზიკაში, ნევროლოგიაში, სოციოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, ეთნოგრაფიაში კაცობრიობის ისტორიაში უპრეცედენტო მასშტაბისაა. ამ აღმოჩენებმა თანამედროვე მეცნიერების, და პოლიტიკის რადიკალური ტრანსფორმაციები თანამედროვე ფილოსოფიური აზრის პროვოცირება უნდა მოახდინონ. რისკენ გვიხმობს ახალი ეპოქა? რა მიმართულებით უნდა იმოძრაოს/განვითარდეს ჩვენი აზრი?

ბადიუ ამბობს, რომ დღეს საყოველთაო კორუფცია ლიბერალურ სამყაროში ძალიან ცხადად ჩანს. პოსტსექულარული სამყაროს ერთ-ერთი მთავარი პრობლემა სწორედაც რომ საყოველთაო პოლიტიკური იდეოლოგიების კრიზისი და ლიბერალიზმის საყოველთაო კორუფციაა. ამ ყველაფრის შემხედვარე უბრალო ადამიანი ეკლესიაში მიდის – მისი ერთადერთი იმედი ღმერთია. გამოსავლის ერთ-ერთ გზად მიიჩნევა ახალი რელიგიური მოძრაობის დამყარება. ჩნდება მოძრაობა სექულარული ჰუმანიზმი, ახალი ტერმინი – **პლანეტარული ჰუმანიზმი** – რომელმაც უნდა შესძლოს პოსტმოდერნიზმის ნეგატიური გავლენების გადალახვა და ახალი საინფორმაციო ეპოქის დადგომის ხელშეწყობა.

თანამედროვე ჰუმანიზმი საკუთარ პოზიციას მკაფიოდ აყალიბებს „ჰუმანიზმის მანიფესტში“ (Humanist Manifesto) იგი აერთიანებს სამ, სხვადასხვა წლებში 1933/1979/2003 – გამოსულ მანიფესტს. მანიფესტი გადმოსცემს სამყაროს შესახებ თანამედროვე ჰუმანიზტური ხედვის პრინციპებს.

პირველის ტექსტი ეკუთვნის ამერიკელ ფილოსოფოსს როი სელარსს და უნიტარულ მღვდელს რეიმონდ ბრაგს (Raymond B. Bragg). ავტორები აღნიშნავენ, რომ მისი შექმნა ახალი, მინიერ ღირებულებებზე ორიენტირებული არატრადიციული ჰუმანიტური რელიგიის შექმნის აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი. პირველი მანიფესტის მიხედვით ჰუმანიზმი უნდა იქცეს იმგვარ რელიგიურ მოძრაობად, რომელიც შესძლებს ყველა მანამდე არსებული გამოცხადების რელიგიის ჩანაცვლებას. რწმენის ახალი სისტემა 15 სეკულარული ტიპის თეზისს ემყარება; ეს თეზისები უარყოფითად აფასებენ არსებულ უტილიტარულ საზოგადოებას და გვთავაზობენ ურთიერთთანამშრომლობაზე დაფუძნებულ მსოფლიო ეგალიტარული საზოგადოების მოდელს.

კერძოდ, მტკიცდება – სამყაროს ხელთუქმნელობის იდეა, ბუნების და სოციალური სამყაროს ევოლუციის ფაქტი, რელიგიისა და კულტურის სოციალური ფესვების არსებობა, სიცოცხლეზე ორგანული თვალსაზრისი, უარიყოფა ტრადიციული სულისა და სხეულის დუალიზმი, ახალმა რელიგიამ საკუთარი იმედები და მიზნები მეცნიერული მეთოდოლოგიის შუქში უნდა დააფორმულიროს, ტრადიციული დამიჯვნა საკრალურსა და მინიერს შორის ყარიყოფა, არაფერი ადამიანური რელიგიისათვის არაა უცხო. მეორე მანიფესტი ფილოსოფოსი სეკულარული ჰუმანიზმის მამად წოდებული პოლ კურტი და უნიტარული მღვდელი ედვინ ჰ. უილსონის ავტორობით 1973 წელს შეიქმნა. იგი ასახავს „მსოფლიო ისტორიის ახალ რეალიებს: ფაშიზმის გავრცელებასა და მის დამარცხებას მეორე მსოფლიო ომში, მსოფლიოს გახლეჩას ორ დაპირისპირებულ სისტემად და მსოფლიო სოციალისტური ბანაკის შექმნას, ცივი ომი და გაეროს შექმნა, მეცნიერულ-ტექნიკური პროგრესის დასწრება, დემოკრატიული საზოგადოების შექმნა და ადამიანის უფლებათა დასაცავად მოძრაობის გააქტიურება მატერიალური კეთილდღეობისა და მოსახლეობის სიცოცხლის ხარისხის გაუმჯობესების ფონზე“. ავტორები უთითებენ იმ საფრთხეებზე, რომლის წინაშე დგას ადამიანის არსებობა და, ზოგადად, სიცოცხლე დედამიწაზე, ტოტალიტარული რეპრესიები, ბიოლოგიური, ქიმიური და ბირთვული კატასტროფები, ირაციონალური კულტებისა და რელიგიურ სწავლებათა გავრცელება, რომლებიც იზოლაციასა და მორჩილებას ქადაგებენ“.

მანიფესტი მოუწოდებს ყველა ადამიანს დედამიწაზე მიიღონ „იმგვარი კომპლექსი საერთო პრინციპებისა, რომელნიც ერთობლივი მოქმედების ასპარეზს გაშლიან; ეს იქნება ადამიანის თანამედროვე მდგომარეობის შესატყვისი პოზიტიურ პრინციპები“. შემოთავაზებულია მსოფლიო სეკულარული საზოგადოების პროექტი, რომლის მიზნად, მათი აზრით, უნდა იქცეს „თითოეული ინდივიდის პოტენციალის რეალიზაცია – არა გამორჩეული უმცირესობისა, არამედ მთელი კაცობრიობისა“. მანიფესტში წარმორჩენილია თანამედროვე ჰუმანიზმის ფილოსოფიის თვალსაზრისი სიცოცხლის საზრისზე, სამოქალაქო თავისუფლებებსა და დემოკრატიაზე; იგი თანამიმდევრულად იცავს ადამიანის უფლებებს თვითმკვლელობაზე, აბორტზე, გაყრაზე, ევთანაზიაზე და სექსუალურ თავისუფლებაზე, აღიარებულია ჰუმანიტარულ მიდგომათა მრავალმხრივობის შესაძლებლობა – თანაბრად მიღებულია როგორც მეცნიერულ მატერიალიზმთან დაკავშირებული ათეისტური ჰუ-

მანიზმი, ისე ლიბერალურ-რელიგიური ჰუმანიზმი, რომელიც უარყოფს ტრადიციულ რელიგიებს.

მეორე მანიფესტიდან ყველაზე ხშირად აპელირებენ ორ ვითარებაზე და მოჰყავთ შესაბამისი ორი ციტატა: „ არნაირი ღვთაება არ გადაგვარჩენს, ჩვენ თავადვე უნდა გადავირჩინოთ საკუთარი თავი“ და „ ჩვენ პასუხისმგებელნი ვართ იმაზე როგორებიც ვართ და იმაზეც როგორებიც გავხდებით“.

ამერიკული ჰუმანიტარული საზოგადოების მიერ 2003 წელს გამოქვეყნებული მესამე მანიფესტი „ჰუმანიზმი და მისი მისწრაფება“ («Humanism and Its Aspirations», Humanist Manifesto III) შეგნებულად არის უფრო მოკლე, ვიდრე წინა ორი მანიფესტი. იგი 6 მთავარ დებულებას მოიცავს და წინა ტექსტების პათოსს იზიარებს. ემპირიზმისა და პრაგმატიზმის ფილოსოფიის სულისკვეთებითაა გამსჭვალული. სამყაროს შემეცნება ხდება დაკვირვების, ექსპერიმენტირების და რაციონალური ანალიზის შედეგად. ადამიანური არსება ბუნების განუყოფელი ნაწილია, ევოლუციური ცვალებადობის შედეგია და ეს პროცესი წინასწარგანპირობებული არაა და არავინ არაა მისი მმართველი. ეთიკური ღირებულებები იმ ადამიანური მოთხოვნილებებისა და ინტერესებისაგან გამომდინარეობს, რომლებიც ცდით გამოიცდება. სიცოცხლე იძენს საზრისს პიროვნების მიერ ჰუმანიზმის იდეალების მსახურებაში. ადამიანური არსება თავისი ბუნებით სოციალურია და იგი ერთმანეთთან ურთიერთობაში პოულობს საზრისს. საზოგადოებრივი კეთილდღეობისათვის შრომა ინდივიდუუმის ბედნიერების მაქსიმუმიზაციას ახდენს.

ავტორების მოსაზრებით ამ სრულიად ახალი მანიფესტის დიზაინი ოცდამეერთე საუკუნის პრობლემებზეა მიმართული. იგი მეცნიერული ნატურალიზმისა და ახალი ტექნოლოგიების თანამიმდევრული დაცვას ისახავს მიზნად. მანიფესტს ლაიტმოტივად მისდევს აზრი, რომ მეცნიერებას, გონებას, დემოკრატიას, განათლებას და ჰუმანიზმის ღირებულებებს ძალუღმეო პროგრესის ხელშეწყობა.

სამივე ტექსტი განსხვავებულია ფორმით, ტონალობით და გაცხადებული მიზნებით, მაგრამ ყველგან ჩანს – **თანამედროვე ჰუმანიზმის** საერთო **მახასიათებლები: რელიგიური სკეპტიციზმი, გონების პრიმატი, ევოლუციონიზმი, თავისუფლების და განათლების იდეალი, ეკლესიის სახელმწიფოდან გამოყოფა, პრაქტიკულ სარგებელზე დაფუძნებული მორალი, მეცნიერება და ტექნოლოგია, კვლევათა თავისუფლება.**

„ჩვენ გვესაჭიროება მეცნიერული მეთოდების გამოყენება-გაფართოება. ვდგევართ რა მომავლის პირისპირ, საჭიროა გადავწყვიტოთ რა უნდა გავაკეთოთ“...

ამ ველზე ცხადდება შეკითხვა: როგორ გვესმის ადამიანის ანთროპოლოგიური არსი? და როგორ უნდა დაფორმულირდეს შეკითხვა – ადამიანის ღირსება თუ ადამიანური ცხოვრების ღირსება? და ზოგადად არის თუ არა **პოსტინდისტრიული ხანის კაცობრიობა ლიბერალური ევგენიკის გზაზე?**

ეს კითხვები წილნაყარია ადამიანის, როგორც *homo humanicus*-ის თვითიდენტიფიკაციის საკითხთან. უახლესმა ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიებმა შეიძლება გამოიწვიონ საფუძვლიანი რყევები მორალურ ცნობიერებაში. ტექნოლოგიების

უმრავლესობა მიმართულია იმ კრიტიკრიუმების ცვლილებებზე, რომლებიც საფუძვლად ედება ე.წ. „ბუნებრივი გზით“ წარმოშობას; ამ დროს ადამიანი აცნობიერებს საკუთარ თავს, როგორც ერთადერთ შემოქმედსა და საკუთარი სიცოცხლის ავტორს; თავს მორალური საზოგადოების თანასწორუფლებიან ნევრად მიიჩნევს. იმლება ზღვარი ობიექტურსა და სუბიექტურს, ბუნებასა და კულტურას შორის. ბუნებრივად წარმოშობილ-გაზრდილი და ხელოვნურად, ლაბორატორიულ პირობებში გაკეთებული, მასალის ტექნიკური გადამუშავებისა, თუ კულტივირებული თერაპევტული საშუალებებით მიღებული; მათი აღქმა და მათ მიმართ მიდგომებიც სხვადასხვაა იქნება.

მანიფესტში გაშლილი ლიბერალური მიდგომის პერსპექტივები იწვევს მორალური პრობლემების წინ წამოწევას იმ ბიოსამედიცინო ტექნოლოგიების მიმართ, რომლებიც დაშვებულია, და თითქოსდა არაა საფრთხის შემცველი. იგი იცავს და ამართლებს ევგენიკის ბაზისურ პრინციპებს, შობადობის კონტროლის დანესებას, აბორტებს, სექსუალურ თავისუფლებას, ევთანაზიის უფლებას. ადამიანი მიჩნეულია საშუალებად და არასდროს მიზნად. იგი განაგებს საკუთარ თავსაც და საკუთარ სიცოცხლესაც; ხოლო ხარისხობრივობის პრინციპი მართავს სიცოცხლეს; მიზანი ამართლებს საშუალებას.

„ადამიანი არის პასუხისმგებელი საკუთარ ბედზე და არა ღმერთი. ადამიანმა უნდა შეძლოს ბრმა და შეგნებული მორალურობის ტრანსფორმაცია ერთ რაციონალურ საფუძველზე, შეინარჩუნოს წარსულის სიბრძნე და იფიქროს ახალ ეთიკურ პრინციპებზე, განსაჯოს ისინი შედეგების მიხედვით და შეამოწმოს ცოცხალი გამოცდილების კონტექსტში. შესაბამისად, მან თავადვე უნდა შექმნას საკუთარი მორალური სამყარო“. ასეთია რეზიუმე თანამედროვე ჰუმანიზმის მანიფესტისა.

როდესაც ქართველი ფილოსოფოსი ჰუმანიზმზე დაფიქრდება, მეცნიერული სინდისი მას არ მისცემს უფლებას გვერდი აუაროს ბ-ნ შალვა ნუცუბიძეს ნააზრევს. მის მეტად საინტერესო მიგნებებს ამ სფეროში და იმ მრავალწერტილებს, რომელიც ჩვენგან ახლებულ წაკითხვასა და გაშიფვრას მოითხოვს.

ნუცუბიძეს შემოჰყავს ტერმინი **ადრინდელი აღმოსავლეთის რენესანსის ცნება**. მისი კვლევის სამიზნე ეს დისკურსია. მოდით ჩავხედოთ როგორ განმარტავს ნუცუბიძე ჰუმანიზმს: „იმისდა მიხედვით, თუ რა ხასიათს იღებდა ადამიანის – ‘კაცის’ – როგორც იტყოდა რუსთაველი თვითშეგნება – ვითარდებოდა ის, რასაც ისტორიაში „ჰუმანიზმი“ დაერქვა (ლათინური სიტყვიდან „ჰუმანუს“ აქ ადამიანური). ადამიანის ორიენტირებას, თავის თავის პოვნას, მსოფლიოში დიდი ისტორია ჰქონდა და ის იყო ამ ისტორიას აზრს რომ აძლევდა, მისი ფილოსოფია რომ იყო. მისი ‘ისტოროგრაფია’ ან ისტორიის გააზრება... „და შემდეგ მოდის აბზაცი, რომელსაც ამ კონტექსტში ძალიან ფრთხილი და გააზრებული წაკითხვა სჭირდება, რომ ამოვხსნათ სადაა ჭეშმარიტად თავისუფალი აზრისთვის განკუთვნილი სათქმელი და სად – ცენზურისათვის განკუთვნილი კარგად შეფუთული. „**რელიგია და ფილოსოფია ადამიანის სამყაროში ორიენტირების საშუალება იყო**“, მაგრამ როცა იგი დოგმატური იყო და ადამიანს ბოჭავდა, წინააღმდეგობას იწვევდა. ასეთ შემთხვევებში კაცობრიობის განვითარებული აზრი რელიგიის მიღმა (ფილოსოფიის ჩარჩოების მიღმა) გადახედვას ლამობდა, „**დაფარულის**“, მისტიკურის „**გაცხადე-**

ბას“ ეძებდა... „ყოფნად მონოდება“, რომელსაც დიდი ქართველი მოაზროვნის, პეტრე იბერის თქმით, ღმერთი ასრულებს კაცის მიმართ, უნდა გამხდარიყო თავისთავის „ძალითა მით ძლიერთა“ შექმნად. განა „ყოფნად მონოდება“ ხატად და მსგავსად ყოფნად მონოდება არაა?! ადამიანში სამების თვისებათა: გონების, ნებისა და თავისუფლების, სიკეთისაკენ სწრაფვის ანარეკლი.

ვფიქრობ, რომ აქ ხომ სხვაზე არაფერზე, თუ არა განათლებულ რწმენაზეა საუბარი, ფანატიზმიდან თავისუფალ აზრზე, რომელიც ჭეშმარიტების ძიებისას აუცილებლობით მიდის განათლებულ რწმენამდე.

სწორედ ესაა ადრინდელი აღმოსავლური რენესანსის მთავარი მახასიათებელი. გარდა ამისა, აქ წინ გამოდის ანტიკურობის მიერ გადაუჭრელად დატოვებული ადამიანის საორენტაციო საკითხები (1.91), რომელთაც ქრისტიანულმა აზრმა არეოპაგეტიკაში გასცა პასუხი. უნივერსალური მსოფლიო რენესანსის საპირწონედ „გარკვეული რკალის რეგიონალური რენესანსი“ (1.98), ანუ ადრინდელი აღმოსავლური რენესანსი უფრო ფართო გაგებას მოიცავდა ადამიანისა. ჰუმანიზმის ამგვარად გაშიფრულ პარადიგმაში პრევალირებულია ადამიანური ღირსების დამკვიდრება, პიროვნების შინაგანი განახლებისაკენ სწრაფვა. იგი გამსჭვალულია ადამიანის სიყვარულით, მისი ღირსების პატივისცემით; კაცთმოყვარეობით, რომელიც კაცობრიობის საკეთილდღეოდ სრული და უანგარო მსახურებისაკენ მოგვიწოდებს.

ლიტერატურა:

1. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და რენესანსის ფარგლები. კრ-ში კრიტიკული ნარკვევები. თბ, 1969; გვ. 85-98.
2. შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“, თბ. 1963 .
3. Paul Kurtz, Humanist Manifesto 2000: A Call for New Planetary Humanism. Prometheus Books, 2000.
4. Watson, J.D. (2007). Avoid Boring People and Other Lessons from a Life in Science. New York: Random House. p. 366.
5. Humanist Manifesto II. Paul Kurtz and Edwin H. Wilson (1973). [http://americanhumanist.org/Humanist/Humanist-Manifesto-II](http://americanhumanist.org/Humanism/Humanist-Manifesto-II).
6. მღვდელმთავარი ლუკა (ვოინო-იასენეცკი) „მეცნიერება და რელიგია“.
7. Alain Badiou, In Praise of Love, (with Nicolas Truong); transl. by Peter Bush; (London: Serpent's Tail, 2012).
8. Alain Badiou, Ethics: An Essay on the Understanding of Evil, transl. by Peter Hallward; (New York: Verso, 2000).
9. Alain Badiou, Second Manifesto for Philosophy, transl. by Louise Burchill (New York: Polity Press, 2011).
10. Daniel Hillyard and John Dombrink, *Dying Right: The Death With Dignity Movement*, Routledge, 2001.
11. მღვდელმთავარი ლუკა (ვოინო-იასენეცკი) „მეცნიერება და რელიგია“.

ANASTASIA ZAKARIADZE

Renaissance Humanism *versus* Contemporary

Summary

Problem of classification of various modes and types of humanism is not an easy task to carry out and furthermore it could not be solved unambiguously. Polemics about humanism have sometimes assumed paradoxical twists and turns. For the more precise structuralization of humanism is suggested singling out two dimensions of the analyzed phenomenon-theoretical and practical. Different interpretations of humanism are discussed, as well as diverse evaluations of *homo humanus*; namely in naturalistic, scientific and secular, atheistic and religious, Marxist and democratic, pragmatic and existentialistic versions. In the edge of two-XX-XXI centuries secular, religious and social humanism reveals itself as the most significant forms of humanism.

Popular religion versions of contemporary humanism in Western discourse are discussed. “The Humanist Manifesto”, a new religion for the socialist utopia, is reviewed point by point and critically questioned several assumptions in this atheistic belief system which has gone largely unchallenged. There is argued that the essential purpose of any religion is not merely to serve mundane “social goals”, but to provide the individual with conceptual framework for perception of universe and his place within it. As for “Planetary Humanism”, it declared itself as a new global governance arising system; that means that it claims to be a provider of a new political point of view or ideology.

It is arguable that from these positions it would be possible to overcome the negative influence of postmodernism and new informational era.

Nutsubidze’s conception of early Eastern Renaissance theory gives us a fresh perspective for understanding more widely the essence of human creature. Paradigm of humanism, which has been posed by Nutsubidze, may be easily agreed with the paradigm of Christian humanism.

ნიჩიხა სპითაჰის ეპისტოლეთა ქაიტილი თახბანაუბი

შესავალი

არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“ წარმოდგენილი ნიკიტა სტიტატის თხზულებების სრული კორპუსის ახლახანს განხორციელებული პუბლიკაცია¹, ასევე მისი ეპისტოლის დამოუკიდებელი პუბლიკაცია² მნიშვნელოვანი მოვლენაა არა მხოლოდ ნიკიტა სტიტატის მემკიდრეობის შესწავლის საქმეში, არამედ ზოგადად ბიზანტიური მწერლობის კვლევა-ძიების თვალსაზრისით.

განხორციელებულ პუბლიკაციებში ნიკიტა სტიტატის შემოქმედებასთან დაკავშირებული ზოგი საკითხი განხილვის გარეშე დარჩა, მათი წარმოჩენისთვის საჭირო გახდა ტექსტების უფრო დანვრისებრი ანალიზი. გაუგებარია, მაგალითად, ბერძნულ და ქართულ ვერსიათა შორის არსებული სხვაობა ნიკიტა სტიტატის მიერ თხზულებების შექმნის თარიღთან დაკავშირებით. „დოგმატიკონის“ ხელნაწერებში კოლოფონის სახით არსებული ავტორის, ნიკიტა სტიტატის ანდერძის მიხედვით თარიღია 1030 წელი, სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია 1080 წელი. ასევე გაუგებარია ბერძნულ და ქართულ ვერსიათა განსხვავება სოფისტის სახელებში, და IX ეპისტოლის არ არსებობა ბერძნულ ხელნაწერებში. ჩნდება კითხვა, ხომ არ არის IX ეპისტოლის ადრესატი ბასილი მონაზონი და V–VIII ეპისტოლეების ადრესატი ბასილი სოფისტი ერთი და იგივე პირი? წინამდებარე წერილში შევეცდებით გარკვეული სინათლე მოვფინოთ ამ საკითხებს.

წერილში ნიკიტა სტიტატის შრომები ჩვენ მიერ შემდეგი ლიტერებით არის აღნიშნული:

- A_1-A_v – სიტყვები სომეხ მონოფიზიტთა წინააღმდეგ;
- E – ნიკიტას ეპისტოლე ევსების;
- C – ნიკიტას ეპისტოლე ნიკიტა ხარფოფილაკსს, მოთავსებულია ტრაქტატების წინ როგორც ბერძნულ, ისე ქართულ რედაქციებში;
- T_A – ტრაქტატი „სულისათს“;
- T_p – ტრაქტატი „სამოთხისათს“;
- I–IX – I–IX ეპისტოლეები;
- III* – III ეპისტოლის სრული ტექსტი, რომელიც შემორჩენილი არაა (როგორც ეს ჩანს თვითონ III ეპისტოლის სახელწოდებიდან „სხვისა ეპისტოლისაგან“).³

1 დოგმატიკონი, ტ. II, 2013.

2 Raphava, 2014.

3 გამოყენებულია შემდეგი მნემონიები: C – *Coronis*, T_A – *anima*, T_p – *paradisus*.

თხზულებათა ფრაგმენტების დამონება მოტანილია X. ფორმატში, სადაც X თხზულების იდენტიფიკატორია, ხოლო N – პარაგრაფის ნომერი, თუ ნუმერაცია ახლავს (Tit

1. ნიკიტა სტითატის თხზულებათა კოლექციის დათარიღება და ქრონოლოგია

1.1. კოლექციის დათარიღება

„დოგმატიკონის“ ქართული ხელნაწერების კოლოფონი შემდეგ თარიღს იძლევა:

„თთაქსუ¹ ოჩიოქსსუ:
ჩჩუხღოაჩსუ სუშსუ:
შესეყეშოთყეჩითე თოთათე ღჴნხ“: თუესა იანვარსა, ინდიკტიონსა სამსა,
დასაბამითგანთა ნელთა ხფლლ (6538)²

ბიზანტიური ნელთაღრიცხვით (κατὰ Παμαίους) 6538 წელი სამყაროს შექმნიდან შეესაბამება 1030 წელს³, კოლოფონის თარიღი არსებითად ეწინააღმდეგება ჟ. დარუზესის დასკვნას იმის შესახებ, რომ ეპისტოლეები ნიკიტას მიერ დაწერილია 1080 წლის ახლოს ან, ყოველ შემთხვევაში, 1075–1090 წლების პერიოდში.⁴ მაგრამ წლის ნომრის პარალელურად კოლოფონში მოყვანილია ინდიკტიონის ნომერიც – 3. რამდენადაც ბიზანტიურ ნელთაღრიცხვაში ინდიკტიონის ნომერი შეესაბამება სამყაროს შექმნიდან წლების დაყოფის ნაშთს 15 წლით⁵, AM 6538 წელს უნდა შეეფარდოს ინდიკტიონი 13 და არა 3, როგორც ეს მოყვანილია კოლოფონში (6538 = 1×435 + 13). ასე რომ, კოლოფონის თარიღში დაშვებულია შეცდომა, ამის შესაძლებლობას ჩვენ ადრეც ვუშვებდით.

შესაძლებელია, კოლოფონის თარიღში შეცდომა იყოს როგორც ინდიკტიონის ნომერში (3 ნაცვლად 13-ისა), ისე წლის ნომერში. თუ გავითვალისწინებთ, რომ წლის ნომერი არ დასცილდება XI საუკუნის საზღვრებს (ანუ AM 6538–6607) და რომ კონიექტურა მხოლოდ ერთ სიმბოლოს ეხება, მივიღებთ წლის სამ შესაფერის ვარიანტს 3 ინდიკტიონით – AM 6528, 6558 და 6588. დაწვრილებით განვიხილოთ თითოეული ვარიანტი.⁶

წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ თარიღი 1030 წელი, ნიკიტა სტითატის ცხოვრების ქრონოლოგიის შესახებ თანამედროვე შეხედულებებიდან გამომდინარე, ნაკლებ მოსალოდნელია. მიუხედავად მისი ცხოვრების შესახებ არსებული ცნობების მრავალგვარობისა, 1022 წელი სავსებით ზუსტად მიიჩნევა, როგორც ნიკიტას ახალგაზრდობის წლები, ანუ კოლოფონის 1030 წელი არ შეიძლება ახლოს იყოს მის მიერ „სულისათოს“ და „სამოთხისათოს“ ტრაქტატების დაწერის დრო-

– სათაური, Pre – შესავალი). თუ სანინაღმდეგო მითითებული არაა, ციტატები X.N formatSi motanilia „dogmatikoni“ (t.II, 2013) gamocemis mixedviT; berZnuli citatebi motanilia J. daruzesis „Nicetas Stethatos“ (1961) gamocemis mixedviT.

1 თთაქსუ ms. ქუთ. 23.

2 ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ms. S 1463, fol. 281r II; ms. ქუთ. 23, fol. 335v. ორთოგრაფია და ასომთავრულისა და ნუსხურის გამოყენება ხელნაწერებში იდენტურია.

3 Grumel, 1958: 128, 254; Blackburn, Holford-Strevens, 1999: 766.

4 Nicetas Stethatos, 1961: 10, 24.

5 Grumel, 1958: 202; Blackburn, Holford-Strevens, 1999: 771.

6 წერის ნიმუშებზე იხ. აბულაძე, 1973: XI (col. 7-9), XII-XIII (col. 4-9).

სთან.¹ გარდა ამისა, ეპისტოლეები ნიკიტა კორონიდის მიმართ დაწერილი უნდა იყოს 1050 წლის შემდეგ, რომელიც წარმოადგენს ხარტოფილაქსის თანამდებობაზე მისი ყოფნის ქვედა ცნობილ საზღვარს.²

ინდიქტიონი 13 (1030 წ.). რამდენადაც ინდიქტიონის ნომერი დაწერილია ასოებით, კონიექტურა *ιϛμλϛ* ← **ιϛμλϛ* ქართულ ვერსიაში შეუძლებელია. 13 ინდიქტიონის კორექტული გადმოცემა ბერძნულ ვერსიაში იქნებოდა **ιϛδκϛι̅ω̅ς ιϛ'*, ან **INA ιϛ'*,³ მაგრამ ამ შემთხვევაში იმისთვის, რომ მივიღოთ *ιϛμλϛ* ქართულ ვერსიაში, ჩვენ ერთდროულად ორი რამ უნდა დავუშვათ: შეცდომა ინდიქტიონის ნომერში ბერძნულ ხელნაწერებში (**γ'* ← **ιϛ'*), და ინდიქტიონის ნომრის გადმოცემის საშუალების შეცვლა ქართულ ვერსიაში. თუ ბერძნულ ვერსიაში ინდიქტიონი აღნიშნული იყო სიტყვებით (**ιϛδκϛι̅ω̅ς δ̅ε̅κ̅α̅τ̅η̅ς τ̅ρ̅ι̅τ̅η̅ς*), რაც ტიპური არ არის, ათეულების აღნიშვნის გამოტოვება მიგვიყვანდა სწორედ დამონშებულ ფორმამდე: *ιϛμλϛ* ← **τ̅ρ̅ι̅τ̅η̅ς* ← **δ̅ε̅κ̅α̅τ̅η̅ς τ̅ρ̅ι̅τ̅η̅ς*. მაგრამ ინდიქტიონის ნომრის სიტყვებით გამოხატვა ბერძნულ ტექსტში უფრო თავდაპირველი **ιϛδκϛι̅ω̅ς τ̅ρ̅ι̅τ̅η̅ς*-ის (მესამე ინდიქტიონის) სასარგებლოდ მეტყველებს.⁴

AM 6528, 6558 და 6588 (1020, 1050 და 1080 წწ.). განვიხილოთ შესაბამისი თარიღების ყველა ვარიანტი ტექსტში:

	ტექსტში	AM 6528	AM 6558	AM 6588
ქართული ბერძნული	ϛϜϛϛ *ჯფლჟ	*ϛϜϛϛ *ჯფკჟ	*ϛϜϛϛ *ჯფჟი	*ϛϜϛϛ *ჯფჟი

ქართულ ვერსიაში შეცდომები **κ* → **ϛ* და **ϛ* → **ϛ* ნაკლებ მოსალოდნელია. შეცდომა **ϛ* → **ϛ* სავსებით დასაშვებია XI საუკუნის მეორე ნახევრისთვის, განსაკუთრებით ნუსხურ დაწერილობაში (ვარაუდი იმის შესახებ, რომ არსენის პროტოგრაფი შეიძლება დაწერილი იყო კურსივით, სავსებით დასაშვებია). შეცდომები **κ* → **λ* და **π* → **λ* ბერძნულ ვერსიაში ალბათ შეუძლებელია, ხოლო შეცდომა **ν* → **λ* შესაძლებელია, მაგრამ ნაკლებად სავარაუდოა.⁵

ამრიგად, კოლოფონის შესაძლებელი აღსადგენი თარიღებია AM 6588 (1080 წ., ყველაზე შესაძლებელი ვარიანტი), 6558 (1050 წ., ნაკლებად შესაძლებელი) ან AM 6538 (1030წ., უფრო ნაკლებად შესაძლებელი). ამათგან მხოლოდ 1080 წელი თავსდება 1075–1092 წლების დროულ ჩარჩოებში. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ:

- ქართული ვერსია საჭიროებს კონიექტურას **ϛϜϛϛ*;
- კოლოფონის კორექტული თარიღი არის 1080 წლის იანვარი (AM 6588).⁶

1 Nicetas Stethatos, 1961: 8.

2 ibid.: 17, 20.

3 Canart, 1980: 96; Meimaris, 1992: 34.

4 რადგანაც ინდიქტიონის აღნიშვნა ასოებით საერთოდ არატიპურია, ხოლო ფორმულაში „*ιϛδκϛι̅ω̅ς ...*“ წლის აღნიშვნა ასოებით უფრო მეტად გვხვდება 1-10 ინდიქტიონებისთვის (იხ. Meimaris, 1992: 156-157, 162-304).

5 Gardthausen, 1913: ტაბ. 6-7.

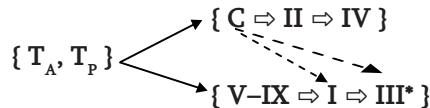
6 Grumel, 1958: 128.

1.2. ნიკიტა სტიტატის ეპისტოლეტების დაწერის ქრონოლოგია

ნიკიტა სტიტატის ტრაქტატებისა და ეპისტოლეტების განხილვისას, ცალკე მდგომი IX ეპისტოლის გარდა, შეიძლება თხზულებების შემდეგი ბლოკები გამოიყოს:

- 1) T_A და T_P ტრაქტატები;
- 2) $C \rightarrow II \rightarrow IV$ ეპისტოლეტების ჯგუფი;
- 3) $V-IX \rightarrow I \rightarrow III^*$ ეპისტოლეტების ჯგუფი.

როგორც ჩანს, C და V.1-დან, ტრაქტატები T_A და T_P დაწერილი იყო ყველა ეპისტოლეტამდე. C ეპისტოლე ნინ უძლოდა I ეპისტოლეს, ხოლო III.1-დან ჩანს, რომ II ეპისტოლე ნინ უძლოდა III ეპისტოლეს. ამგვარად, ჩვენ შეგვიძლია დავადგინოთ ეპისტოლეტა შექმნის შემდეგი ქრონოლოგია:



2. კოლოფონი და მარგინალია

2.1 მარგინალია

„დოგმატიკონის ძირითადი ხელნაწერების S 1463-ისა და ქუთ. 23-ის ანალიზის შედეგად მივედით წინასწარ დასკვნამდე, რომ ისინი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ნუსხებია და აქვთ საერთო პროტოგრაფი.¹ S 1463-ის ტრადიციული დათარიღება არის XII-XIII საუკუნეები.² პალეოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე ვფიქრობთ, რომ ხელნაწერები უნდა დათარიღდეს XII საუკუნის დასაწყისით (S 1463) და XII საუკუნის შუა ან ბოლო წლებით (ქუთ. 23).³

რამდენადაც მარგინალია დადასტურებულია „დოგმატიკონის“ ყველა ხელნაწერში, ის ამგვარი სახით უნდა არსებულებოდა S 1463-ისა და ქუთ. 23-ის პროტოგრაფში. მარგინალიის უცვლელი სახით არსებობა ყველა ქართულ ხელნაწერში (გვიანდლების ჩათვლით), ალბათ იმის სასარგებლოდ მეტყველებს, რომ ის „დოგმატიკონის“ ნაწილია და მისი ავტორი უშუალოდ არსენ იყალთოელია⁴.

1 არსებობს იმის შესაძლებლობაც, რომ ქუთ. 23-ის პროტოგრაფი არის S 1463, რაც საქმის ვითარებას არ ცვლის.

2 ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, 1961: 213.

3 იხ. ა. ოსტროვსკი, „დოგმატიკონის“ ადრეული ხელნაწერების დათარიღებისათვის (მზადდება გამოსაცემად).

4 მოცემული საკითხის საბოლოოდ გარკვევა დამოკიდებულია S 1463 და ქუთ. 23 ხელნაწერების დაწვრილებითი შესწავლის შედეგებზე და მათი ურთიერთმიმართების გარკვევაზე.

2.2. მარგინალიის დანიშნულება

თარიღის მაჩვენებელი ფორმატი ნიკიტა სტიტატის კოლოფონში სრულიად შეესაბამება გადამწერთა კოლოფონებისთვის ტიპურ ფორმატს (თვე, ინდიქტიონის ნომერი და თარიღი Anno Mundi).¹ ამგვარად, ცხადი ხდება მარგინალიის აუცილებლობა და დანიშნულება: არსენისთვის აუცილებელი იყო მარგინალია, რათა თავისი მომავალი მკითხველისთვის ნათლად მიენიშნებინა, რომ კოლოფონი ეკუთვნის არა მთარგმნელს ან „დოგმატიკონის“ რომელიმე ნუსხის გადამწერს (როგორც ეს შეიძლებოდა გვეფიქრა თარიღის ფორმის საფუძველზე), არამედ უშუალოდ ტექსტის ავტორს, ნიკიტა სტიტატს.

3. არის თუ არა ორი ბასილი ერთი და იგივე პიროვნება?

შეიძლება თუ არა ვიფიქროთ, რომ V–VIII ეპისტოლეების ადრესატი ბასილი სოფისტი და IX ეპისტოლის ადრესატი ბასილი მონაზონი ერთი და იგივე პირია? ჩვენთვის ხელმისაწვდომი წყაროების განხილვის შემდეგ მივედით იმ დასკვნამდე, რომ ბასილი მონაზონი და ბასილი სოფისტი ერთი და იგივე პირია.

3.1. III ეპისტოლეში არსებული მითითება IX ეპისტოლეზე

I ეპისტოლეში ნიკიტა სტიტატი წერს ნიკიტა ხარტოფილაკსს:

„წარეკუეთა ვინმე ბრძენთაგანი სულისა და სამოთხისაძლითა სიტყუასა ჩემსა...<...>. ხოლო სათანადო ყოფად ვჰგონე ეგევითართა მათ ეპისტოლეთა წარმოცემაა შენდა მომართ, ვინათგან აღწერილნი იგი წარგიკითხვან სიტყუანი, რაათა <...>მოსწერო შენით ჩუენდა <...> ამათძლითი სათნო-ყოფაა შენი, რაათა უმტკიცესი გუაქუნდეს ცნობაა სიტყუათა ამათ შინა...“ (I).

სტიტატის საპასუხოდ, ხარტოფილაკსი III ეპისტოლეში წერს, რომ მან წაიკითხა მისი წერილები სოფისტის მიმართ: სულისა და სამოთხეში სულთა ყოფნის შესახებ (III.1), დიაკონის ძახილზე „კართა, კართა“ (III.2) და სამოციქულოს სიტყვების განმარტება I კორ.6,18 (III.3):

„წარვიკითხენ, უფროსად პატიოსანო მამაო, მესიბრძნისა ბასილისმიმართ-ნიცა წინააღსაღმომელნი ეპისტოლენი შენნი სამოთხისათს და სულთა ან ქრისტეს თანა სამოთხეს შინა ყოფისათს და ა შ ე მ დ გ ო მ თ ა . . .“ (III.1).

„ხოლო განსაბასრველ არს მეტყუელიცა, რომელი დიაკონისამიერსა მას ჳმობასა, ვითარმედ „კართა, კართა“ გარეგან საკურთხეველისა მდგომარეთათს საიდუმლოთა მიმართ მიხედვისა მანუეველ-ყოფად ჰგონებს <...>“ (III.2)

„ხოლო თარგმანებისათს სამოციქულოთა სიტყესა <...> პატიოსნებისა შენისა მიერცა აღწერილი განმარტებაა მისი იყავნ სხუათავე წმიდათა მამათა ნამუშავესა თანა...“ (III.3)

რადგანაც ხარტოფილაკსის წერილში არავითარი მინიშნება არ კეთდება განსახილველი თემის ან ადრესატის შეცვლის შესახებ, ამკარაა, რომ VI–IX ეპის-

1 Metzger, 1991, 49.

ტოლენები ხარტოფილაკსის მიერ განიხილება სტიტატის მიერ სოფისტისადმი გაგ-ზავნილი ეპისტოლენების კონტექსტში. გარდა ამისა, -ცა ნაწილაკისა და სიტყვენების „და შემდგომთა“ (III.1) რომლებიც ბერძნულ ვერსიაში არ არის, იმაზე მიუთითებს, რომ დასაწყისი ფრაზა (III.1) გულისხმობს VIII და IX ეპისტოლენებსაც, რომლებიც მოხსენებული არიან შემდგომ პარაგრაფებში (III.2 და III.3).

ამრიგად, ნიკიტა ხარტოფილაკსისთვის ბლოკი „ბასილისმიმართნიცა ნი-ნაალსადგომელნი ეპისტოლენი“ მოიცავს: ეპისტოლეს სულის შესახებ (VI), სულების სამოთხეში ყოფნის შესახებ (VII), დიაკონის ძახილის „კართა, კართა“-ს განმარტებას (VIII) და სამოციქულოს სიტყვის I კორ. 6,18 -ის განმარტებას (IX), ე.ი. VI-IX ეპისტოლენების მთლიან ბლოკს.¹

3.2 ნიკიტა სტიტატის თხზულებათა დაჯგუფება „დოგმატიკონში“

- ნიკიტა სტიტატის თხზულებებში „დოგმატიკონში“ ასეთი დასათაურება აქვთ:
- (A_i) „ნიკიტა, მონაზონისა და ხუცისა სტუდიელთა მონასტრისა, სტიტატისაა სიტყუა პირველი განსაქიქებელი მგმობრისა მის წვალებისა სომეხთაასაა;
 - (A_{ii}) მისივე დასამხოებლად მგმობრისა წვალებისა სომეხთაასა, განსაქიქებელი მეორე;
 - (A_{iii}) მისივე განსაქიქებელი გუმადიდებლობისა სომეხთაასა სამწმიდაობისათს;
 - (A_{iv}) მისივე განსაქიქებელი მეოთხე წვალებისა სომეხთაასაა;
 - (A_v) მისივე განსაქიქებელი მეხუთე წვალებისა სომეხთაასაა და უცომოროსათს;
 - (E) მისივე, ნიკიტა მონაზონისა და ხუცისა სტუდიელთა მონასტრისაა სათ-ნოებიტთა აღსავალთათს, ევსების მონაზონსა ნიკიტა მონაზონი;
 - (C) ნიკიტას ხარტოფილაკსა და სსნკელოსსა, კორონიდსა ნიკიტა უნდოო მონ-აზონი და ხუცესი სტუდიელთა მონასტრისაა, სტიტატი;
 - (T_ς) ნიკიტა მონაზონისა და ხუცისა სტუდიელთა მონასტრისა, სტიტატისაა; სიტყუა სულისათს კაცობრივისა, ქველმსიტყუე მამაო;
 - (T_p) მისივე სამოთხისათს;
 - (I) ნიკიტას ხარტოფილაკსა და სსნკელოსსა კორონიდსა ნიკიტა, უნდოო მონა-ზონი და ხუცესი სტუდიელთა მონასტრისაა, სტიტატი;
 - (II) პასუხი ნიკიტა სსნკელოსისა და ხარტოფილაკისა კორონიდისაა;
 - (III) სხხსა ეპისტოლისაგან;
 - (IV) ნიკიტა მონაზონი სტიტატი ნიკიტას ხარტოფილაკსა და სსნკელოსსა კო-რონიდსა;
 - (V) ნიკიტა უნდოო მონაზონი და ხუცესი სტუდიელთა მონასტრისაა, სტიტა-ტი, ბასილის მესიბრძნესა. ბასილის მიმართ მესიბრძნისა ეპისტოლენი წინა-განსიტყუვიტნი;
 - (VI) მისივე მისდავე მიმართ;
 - (VII) მისივე მისდავე მიმართ;

1 იხ. ასევე შენიშვნა 35.

(VIII) მისივე მისდავე მიმართ;

(IX) მისივე ბასილის მიმართ მონაზონისა. ბასილის მონაზონისა **ნიკიტა მონაზონი**“.

როგორც ვხედავთ, არა მხოლოდ ეპისტოლეები, არამედ ნიკიტა სტიტატის თხზულებათა მთელი ციკლი ექვემდებარება რუბრიკაციის სრულიად აშკარა ლოგიკას: თხზულებათა ჯგუფის პირველი სახელწოდება მოიცავს ნიკიტა სტიტატის სრულ ტიტულს – „ნიკიტა (უნდო) მონაზონი და ხუცესი სტუდიელთა მონასტრისა (სტიტატი)“, იმავე ჯგუფის მომდევნო ნაწარმოებებს აქვთ ლაკონური მითითება – „მისივე“, ან მოკლე დასახელება „ნიკიტა მონაზონი (სტიტატი)“ (ყოველ შემთხვევაში, არ აქვთ გავრცობა „ხუცესი სტუდიელთა მონასტრისა“). დასახელებული ნიშნის მიხედვით, სტიტატის თხზულებები „დოგმატიკონში“ შემდეგი ბლოკების სახით არის დანაწილებული:

1. სიტყვები სომეხ მონოფიზიტთა წინააღმდეგ (A_1-A_7);
2. წერილი ევსების (E);
3. წერილი ნიკიტა ხარტოფილასს (C);
4. ტრაქტატები „სულისათს“ და „სამოთხისათს“ (T_A, T_P);
5. სტიტატისა და ხარტოფილასის მიმონერა (I-IV);
6. სტიტატის ეპისტოლეები ბასილი სოფისტს (V-VIII) და ბასილი მონაზონს (IX).

„დოგმატიკონში“ ნიკიტა სტიტატის შრომების დაჯგუფება მთლიანობაში გამოხატავს ადრესატების მიმართ ტექსტების განაწილებას: ახალი ადრესატი ხსნის თხზულებათა ახალ ბლოკს.¹ ამ ნიშნის მიხედვით IX ეპისტოლე ბასილი მონაზონის მიმართ ასევე არ ხსნის ახალ ჯგუფს, მაგრამ მას ეკუთვნება V-VIII ეპისტოლეების ბლოკი ბასილი სოფისტის მიმართ.

3.3. ადრესატების მიმართ სტიტატის მიმართვის მანერა

ადრესატების მიმართ სტიტატის მიმართვის მანერა საკმაოდ სპეციფიკურია. ამიტომ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ერთსა და იმავე პირისადმი სტიტატის მიმართვის მანერა ერთნაირია და პირიქით, თუ მიმართვის მანერა განსხვავებულია, მაშინ დიდია იმის ალბათობა, რომ ადრესატებიც განსხვავებულია. ამდენად, თუ ბასილი სოფისტისა და ბასილი მონაზონი ერთი და იგივე პირია, მაშინ, მიუხედავად ტონის გარკვეული ცვლილებისა,² ბუნებრივია ველოდოთ იდენტურ მიმართვას სტიტატის მხრიდან, განსხვავებულს სხვა ადრესატებისადმი მიმართვისაგან.

სტიტატი ხარტოფილასს მიმართავს მეგობრულად და პატივისცემით, მისი საეკლესიო რანგის ხაზგასმით: „კურთხეულო მეუფეო ჩემო“ (I, IV.10), „სასურველო მეუფეო“ (IV.შეს.), მეგობარმან ჩემმან და მეუფემან“ (IV.შეს.).

სოფისტს, მიუხედავად მისი აზრების მიმართ სკეპტიციზმისა და კრიტიკული დამოკიდებულებისა, ნიკიტა თავაზიანად მიმართავს (ყოველ შემთხვევაში, ფორ-

¹ ბერძნულ რედაქციისთვის ეს ასე არ არის, იხ. §5.1 ქვემოთ.

² Raphava, 2014: 259-260.

მალურად მაინც) და აქცენტირებას აკეთებს მის ინტელექტზე:¹ „ვინმე ბრძენთაგანი“ (I), „შენისა გამომკულეველობასა შინა საღმრთოთასა“ (V.2), „რჩეულო“ (V.3), „უფროსად გამომწულიველი გონებაა შენი“ (V.12), „ვინათგან გამომეძიებელი ხარ და უფროსად ბრძენი“ (VI.1), „უფროსად ბრძენო“ (VII.1), „რჩეულო, სიტყყერსა მაგას და ბრძენსა“ (VII.6), „სათნობისა და მეცნიერებისა შენისა“ (VIII.1). საყურადღებოა, რომ სტიტატის დამოკიდებულება სოფისტის მიმართ არ იცვლება, იმის მიუხედავად, ნიკიტა წერილობით პირდაპირ სოფისტს მიმართავს (V–VIII), თუ მის შესახებ ესაუბრება ხარტოფილაკსს (I).

ნიკიტა სტიტატი ბასილი მონაზონსაც თავაზიანად მიმართავს და ასევე ხაზს უსვამს მის ინტელექტს: „მე ფრიად დამიკკრდა გულისსმიერებაა შენი“ (IX.1), „შენ, ვითარცა მსახური სიტყყსაა“ (IX.2). პატივისცემის უდიდეს გამოხატულებად უნდა ჩაითვალოს გამოთქმა „მსახური სიტყყსაა“. ეს გამოთქმა სხვა ეპისტოლეშიც დასტურდება, IV ეპისტოლეში სტიტატი ამგვარად მოიხსენიებს ღვთის მსახურებს ანუ სასულიერო პირებს (IX.1).

ევსების მიმართ, მიუხედავად მენტორული ტონისა (E.1), სტიტატი რაიმე პიროვნულ დახასიათებას არ იძლევა. ეპისტოლე ამ გაგებით სავსებით ნეიტრალურია.

ამრიგად, სტიტატის მიმართვის მანერა ბასილი სოფისტისა და ბასილი მონაზონის მიმართ სავსებით მსგავსია (ეპისტოლეები V, VI, VIII და IX შეიცავენ მსგავს ფორმალურ კომპლიმენტებს ადრესატის მიმართ) და, ამ დროს, ისინი განსხვავებულია ხარტოფილაკისა და ევსებისადმი მიმართვისაგან.

3.4. დასკვნა

როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ:

- ნიკიტა ხარტოფილაკსი ახსენებს ბასილი მონაზონის მიმართ IX ეპისტოლეს სოფისტისადმი მიწერილ ეპისტოლეებს შორის.
- IX ეპისტოლე ბასილი მონაზონის მიმართ „დოგმატიკონში“ მოთავსებულია ბასილი სოფისტის მიმართ ეპისტოლეებთან ერთ ჯგუფში.
- ბასილი მონაზონისადმი ნიკიტა სტიტატის მიმართვის მანერა თანხვედბა ბასილი სოფისტის მიმართ მიმართვას (და განსხვავდება ნიკიტა ხარტოფილაკისა და ევსებისადმი მიმართვისაგან).

ყოველივე ზემოთქმული გვაძლევს საფუძველს დავასკვნათ, რომ V–VIII ეპისტოლეების ადრესატი ბასილი სოფისტი და IX ეპისტოლის ადრესატი ბასილი მონაზონი ერთი და იგივე პირია. რადგანაც IX ეპისტოლეში ბასილი მოხსენიებულია, როგორც მონაზონი, არსებობს საფუძველი, დავუშვათ, რომ ბასილი სოფისტი ბერად აღიკვეცა VIII და IX ეპისტოლეების დაწერის შუალედურ პერიოდში.

1 შესაძლებელია, ეს ირონიული დამოკიდებულება იყოს, მაგრამ ამას არ აქვს პრინციპული მნიშვნელობა.

4. სოფისტი

ბერძნული სახელი Γρηγόριος ქართულ თარგმანში ჩვეულებრივ გადმოტანილია როგორც **გრიგოლი** (3×IV.1, IV.9, VI.8), ხოლო Βασίλειος – **ბასილი** (IV.9, 2×VI.8, VI.10). ერთადერთ გამონაკლისს წარმოადგენს სოფისტი, რომლის სახელი ბერძნულ რედაქციაში არის *გრიგოლი* (V.Tit, VI.10), ხოლო ქართულ ვერსიაში – *ბასილი* (III, V.Tit, VI.10).¹

პალეოგრაფიის გათვალისწინებით, ბერძნული *გრიგოლის* ნაცვლად *ბასილი* ქართულ ვერსიაში შეიძლება მიგველო იმ შემთხვევაში, თუ გრიგოლი დანერილი იქნებოდა ქარაგმით ΓIII . ამ შემთხვევაში შეიძლება გვეფიქრა ტექსტის დამახინჯებაზე $*\Gamma\text{III} \rightarrow *B\text{III} \rightarrow \Psi(\text{r}\text{I}\text{I}\text{I})\text{III}$. რამდენადაც S 1463 და ქუთ. 23 ხელნაწერებში *გრიგოლი* და *ბასილი* ქარაგმის გარეშე არის დანერილი, ხოლო სოფისტი ყველა ხელნაწერში დასახელებულია როგორც *ბასილი* ($\Psi\text{r}\text{I}\text{I}\text{I}\text{I}$ - და $\Psi\text{r}\text{I}\text{I}\text{I}\text{I}$ -), ტექსტის დამახინჯება და ქარაგმის გახსნა უნდა მომხდარიყო S 1463-ისა და ქუთ. 23-ის საერთო პროტოგრაფში, რაც ნაკლებ დასაჯერებელია.² მაგრამ ამ შემთხვევაშიც სრულიად დაუჯერებლად გვეჩვენება ის, რომ ი დ ე ნ ტ უ რ ი შეცდომა შეიძლება ერთდროულად მომხდარიყო პროტოგრაფის სხვადასხვა დანერილობით ნანერ ს ა მ ს ხ ვ ა და ს ხ ვ ა ა დ გ ი ლ ა ს . ეს იმითაც მტკიცდება, რომ ეპისტოლეთა სხვა ადგილებში (წმინდა მამების ხსენებისას) არავითარი შეცდომა არ არის *ბასილის* (ოთხჯერ) და *გრიგოლის* (ხუთჯერ) გადმოცემისას. ამდენად, ქართულ და ბერძნულ ვერსიებში სახელთა განსხვავების მიზეზი სხვა რამეში უნდა ვეძიოთ: ან არსენი იყალთოელმა შეგნებულად შეცვალა *გრიგოლი ბასილად*, ან სოფისტი უკვე იყო სახელდებული, როგორც *ბასილი*, არსენის მიერ გამოყენებულ წყაროში.

არსენის მიერ სახელის შეგნებული შეცვლის შესაძლებლობა უნდა გამოირიცხოს, რადგან მისი მთარგმნელობითი პრინციპებისთვის სრულიად უცხოა სათარგმნი ტექსტის მიმართ მსგავსი დამოკიდებულება. ცნობილია, რომ იგი კორექტურას არ უკეთებდა აშკარა შეცდომას ბიბლიის ციტატაშიც კი.³ ანალოგიური იქნება ვიფიქროთ, რომ ასეთი სიზუსტით მთარგმნელი თვითნებურად არ შეცვლიდა ორიგინალის ადრესატების სახელს.

ამგვარად, ვფიქრობთ, რომ ბერძნულ და ქართულ ვერსიებში განსხვავება სახელებში უნდა მომდინარეობდეს სოფისტის სახელის ვარიაციებიდან ადრეულ ბერძნულ ხელნაწერებში. რამდენადაც ჩვენ დავადგინეთ, რომ სოფისტი და ბასილი მონაზონი ერთი და იგივე პიროვნებაა, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სახელები – *გრიგოლი* და *ბასილი* – გამოხატავენ სოფისტის საერო და ბერმონაზვნულ სახელებს.⁴ თუ ეს ასეა, მაშინ უფრო მეტად სარწმუნოა, რომ *გრიგოლი* სოფისტის საე-

1 Raphava, 2014: 250-251.

2 ქუთ. 23 და S 1463 ხელნაწერების შესაძლო საერთო პროტოგრაფზე იხ. §2.1.

3 Raphava, 2014: 250-251.

4 კიდევ ერთი შესაძლებლობა, რომელიც არ უნდა გამოირიცხოს, – ეს არის ატრიბუციის გაურკვეველობა ბერძნულ ვერსიაში. მაგრამ აქ მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ სოფისტის სახელი სტიქთატის ეპისტოლეებში თანხვდება მის სახელს ხარტოფილაკსის ეპისტოლეში, ე.ი. ტექსტში ადგილი აქვს იდენტურ მერყეობას.

რო სახელია, ხოლო ბასილი – მისი მონაზვნობის სახელი, რამდენადაც ერთადერთი ქართული ვერსია, რომელშიც მოხსენებულია ეპისტოლე სოფისტისადმი, როგორც კლერიკოსისადმი,¹ მას სისტემატურად ბასილის სახელით ასახელებს.

სოფისტის პიროვნება, ასევე მისი სახელის ვარიაციების მიზეზები გაურკვეველი რჩება.²

5. ქართული და ბერძნული რედაქციების ურთიერთმიმართება

5.1. ეპისტოლეების დაჯგუფება ქართულ და ბერძნულ რედაქციებში

როგორც ქართულ, ისე ბერძნულ რედაქციებში ეპისტოლეები დაჯგუფებულია არა ქრონოლოგიური წესით (იხ. §1.2), არამედ მათი ადრესატების შესაბამისად. ამასთანავე I და VIII(IX) ეპისტოლეთა სახელწოდებები განსხვავებულად იკითხება ქართულსა და ბერძნულში.

№	ქართული	ბერძნული
I	ნიკიტას ხარტოფილაკსა და სსნკელოსსა კორონიდსა ნიკიტა უნდოო მონაზონი და ხუცესი სტუდიელთა მონასტრისაა, სტიტატი	Νικήτα χαρτοφύλακι καὶ συγκέλλω τῆς Κορωνίδος Νικήτας εὐτελής μοναχὸς καὶ πρεσβύτερος μονῆς τῶν Στουδίου ὁ καὶ Στηθάτος
II	პასუხი ნიკიტა სსნკელოსისა და ხარტოფილაკისა კორონიდისაა	Ἀντίγραφος Νικήτα συγκέλλου καὶ χαρτοφύλακος, τῆς Κορωνίδος
III	სხსსა ეპისტოლისაგან	Ἐκ τῆς ἐτέρας ἐπιστολῆς
IV	ნიკიტა მონაზონი სტიტატი ნიკიტას ხარტოფილაკსა და სსნკელოსსა კორონიდსა	Νικήτα χαρτοφύλακι καὶ συγκέλλω τῆς Κορωνίδος Νικήτας μονάζων καὶ πρεσβύτερος μονῆς τῶν Στουδίου ὁ καὶ Στηθάτος (marg. Αντίγραφος)
V	ნიკიტა უნდოო მონაზონი და ხუცესი სტუდიელთა მონასტრისაა, სტიტატი, ბასილის მესობრძნესა. ბასილის მიმართ მესობრძნისა ეპისტოლენი წინაგანსიტყუვითნი	Τὸν αὐτοῦ ἐπιστολαὶ πρὸς Γρηγόριου σοφιστῆν ἀντιρρητικαὶ
VI	მისივე მისდავე მიმართ	Τῷ αὐτῷ
VII	მისივე მისდავე მიმართ	Τῷ αὐτῷ
VIII	მისივე მისდავე მიმართ	Τῷ αὐτῷ
IX	მისივე ბასილის მიმართ მონაზონისა. ბასილის მონაზონსა ნიკიტა მონაზონი	–

1 ე. ი. ახლა დაკარგულია არსენის მიერ წყაროდ გამოყენებული ბერძნული ტექსტი.

2 იხ. შენიშვნა 35.

როგორც ვხედავთ, ნიკიტა სტითატის სრული ტიტული დაცულია ბერძნული რედაქციის I და IV ეპისტოლეებში და ქართული რედაქციის I და V ეპისტოლეებში. რამდენადაც, როგორც ზემოთ არის ნაჩვენები (§3.2), სტითატის სრული ტიტულით იწყება მისი შრომების ახალი ბლოკი, აღნიშნული ტექსტუალური განსხვავება მიუთითებს ეპისტოლეთა განსხვავებულ დაჯგუფებაზე ქართულ და ბერძნულ რედაქციებში. ქართულ რედაქციაში ეპისტოლეები დაჯგუფებულია მათი ადრესატების შესაბამისად: პირველი ბლოკი შეიცავს მიმონერას სტითატსა და ხარტოფილას შორის (I–IV ეპისტოლეები), ხოლო მეორე – სტითატის წერილებს სოფისტის მიმართ (V–IX ეპისტოლეები). ბერძნულ ვერსიაში ეპისტოლეები დაჯგუფებულია განსხვავებული პრინციპით: პირველი ბლოკი მოიცავს სტითატისა და ხარტოფილას პირად მიმონერას (I–III) და არ ეხება საღვთისმეტყველო საკითხებს, ხოლო მეორე ბლოკი შეიცავს სტითატის ყველა დიდაქტიკური შინაარსის ეპისტოლეს (IV–VIII), განურჩევლად ადრესატის ვინაობისა (ანუ როგორც IV ეპისტოლეში ხარტოფილას მიმართ, ისე V–VIII ეპისტოლეებში სოფისტის მიმართ). ამასთანავე V ეპისტოლის ბერძნული სათაური (პირველი ეპისტოლე სოფისტის მიმართ) არ შეიცავს ავტორის სახელსაც კი, ე.ი. მისი ინტერპრეტირება შეუძლებელია IV ეპისტოლესთან ერთიანი ბლოკის გარეშე.

როგორც ჩანს, თავდაპირველია ეპისტოლეების ის რუბრიკაცია, რომელიც წარმოდგენილია „დოგმატიკონში“, ხოლო ბერძნული რედაქციის რუბრიკაცია ეპისტოლეებისა გვიანდელი გადაჯგუფების შედეგს წარმოადგენს, რომელიც შესრულებულია მათი თანმიმდევრობის დაცვით. ამ დასკვნას ასევე ამყარებს მარგინალია ἀντίγραφος (პასუხი) ბერძნული რედაქციის IV ეპისტოლის სახელწოდებაში.¹ ეს შენიშვნა, რომელიც შესრულებულია გადამწერის ან რედაქტორის მიერ, ზედმეტი იქნებოდა, III–IV ეპისტოლეები ერთ ბლოკში რომ ყოფილიყვნენ გაერთიანებული, მაგრამ აუცილებელი ჩანს იმ შემთხვევაში, თუ IV ეპისტოლე III-საგან გამიჯნულია და მოთავსებულია ახალ ბლოკში.

5.2. ვარიანტული სხვაობა

სოფისტის მიმართ VIII ეპისტოლეში დადასტურებული ვარიანტული სხვაობა² ბერძნული ტექსტის παρά ταύτη (წინა) და ქართულის მესამესა-ს შორის ბერძნულ რედაქციაში ეპისტოლეების გადაჯგუფების შედეგად არის გამოწვეული. VIII ეპისტოლე წარმოადგენს სტითატის მესამე წერილს სოფისტის მიმართ. ამდენად, სიტყვა მესამე ქართულ ვერსიაში (VIII.2) სრულიად ნათელი მითითებაა VII ეპისტოლეზე. მაგრამ ეს მითითება გასაგებია მხოლოდ ქართულ ვერსიაში, სადაც VII ეპისტოლე მართლაც მესამეა თავის ბლოკში. ბერძნულ რედაქციაში კი VII ეპისტოლე მეოთხეა თავის ბლოკში, და ამიტომ VIII ეპისტოლიდან მასზე მითითება, როგორც მესამეზე, გაუგებარი იქნებოდა.

1 მინაწერი Ἀντίγραφος თავდაპირველ ტექსტში რომ ყოფილიყო, მოსალოდნელი იყო, რომ იგი ყოფილიყო სათაურში და არა მარგინალიის სახით, როგორც ამას ადგილი აქვს II ეპისტოლეში.

2 Raphava, 2014: 250.

ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით, VIII ეპისტოლეში მითითება VII-ზე, როგორც *ნინაზე* უფრო მარტივია, ვიდრე მითითება მასზე, როგორც *მესამეზე*, რომელიც გასაგებია ეპისტოლეთა მხოლოდ გარკვეული დაჯგუფების შემთხვევაში. ამდენად, ბერძნული ვერსიის ნაკითხვა *πρὸ τῆς*, როგორც ჩანს, უფრო ადვილია, ვიდრე შესაძლებელი **τῆς*. გამომდინარე *lectio difficilior potior*, ქართული ვერსიის *მესამე* წარმოადგენს ნიკიტა სტიტატის ორიგინალური ტექსტის გადმოცემას, ხოლო ბერძნული ვერსიის *ნინა* – ეპისტოლეთა გადაჯგუფების შემდეგ ტექსტის სწორების შედეგად არის გაჩენილი. ეს დასკვნა სრულიად შეესაბამება „დოგმატიკონის“ კვლევის შედეგებს, რომელთა მიხედვით, ქართული ვერსია გაცილებით მეტ სიახლოვეს ავლენს ნიკიტა სტიტატის ორიგინალურ ტექსტთან, ვიდრე დღეს ცნობილი ბერძნული ხელნაწერები¹.

5.3. IX ეპისტოლის არარსებობა ბერძნულ რედაქციაში

როგორც ზემოთ არის ნაჩვენები (§1.2), IX ეპისტოლე ქრონოლოგიურად წინ უსწრებს I–IV ეპისტოლეებს, ამიტომ იგი უნდა ყოფილიყო ეპისტოლეთა კრებულში. გაუგებარი რჩება მიზეზები, რატომ არ დასტურდება ეს ეპისტოლე ბერძნულ ხელნაწერებში, ხოლო „დოგმატიკონში“ რატომ დგას იგი სხვა ეპისტოლეებისაგან განცალკევებით. მით უმეტეს, რომ IX ეპისტოლის სათაური გულისხმობს იმას, რომ იგი არსებობდა V–VIII ეპისტოლეებთან ერთ ბლოკში (იხ. §3.2).

6. დასკვნა

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შესაძლებელია შემდეგი დასკვნების გაკეთება:

- 1) ქართულ ხელნაწერებში შემონახული კოლოფონის მონაცემების საფუძველზე დგინდება, რომ სტიტატის ტრაქტატებისა და ეპისტოლეების კრებული შედგენილია პირადად ნიკიტა სტიტატის მიერ 1080 წლის იანვარში.
- 2) კოლოფონთან არსებული მარგინალია ეკუთვნის უშუალოდ არსენ იყალთოელს.
- 3) გრიგოლი (ბასილი) სოფისტი და ბასილი მონაზონი წარმოადგენენ ერთსა და იმავე პირს, რომელიც, სავარაუდოდ, ბერად აღიკვეცა VIII და IX ეპისტოლეების დაწერის შუა პერიოდში.
- 4) ნიკიტა სტიტატის ეპისტოლეების ბერძნულ ვერსიებში დასტურდება კვალი გვიანი რედაქტირებისა, რომელსაც ადგილი უნდა ჰქონოდა 1090 წლის შემდეგ.²

1 Kasradze-Girod, 2001: 140; რაფავა, 2013: 30–31.

2 ბერძნული რედაქციის ყველა ცვლილება უნდა მომხდარიყო მას შემდეგ, რაც არსენ იყალთოელმა შეასრულა ქართული თარგმანი, დაახლოებით 1090–1095 წლების შემდეგ.

სოფისტის სახელის ცვლილების მიზეზები, მისი პიროვნება, ასევე IX ეპისტოლის არარსებობა ბერძნულ რედაქციაში, გაურკვეველი რჩება.¹

ლიტერატურა:

1. აბულაძე, 1973 – ი. აბულაძე, ქართული წერის ნიმუშები: პალეოგრაფიული ალბომი, თბილისი, 1973.
2. დოგმატიკონი, ტ. II – დოგმატიკონი, ტ. II : ნიკიტა სტიტატი, ხუთი პოლემიკური სიტყვისა და ეპისტოლეთა ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მათა რაფავამ; ტექსტები „აღსავალთათოს“, „სულისათოს“ და „სამოთხისათოს“ გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მარიამ კასრაძემ, ლექსიკონი და საძიებლები მოამზადეს მათა რაფავამ და ნანა ჩიკვატიამ, თბილისი, 2013.
3. რაფავა, 2013 – მ. რაფავა, ნიკიტა სტიტატის ანტიმონოფიზიკური სიტყვები, თბილისი, თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა, 2013.
4. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, 1961 – ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, S კოლექცია, II, თბილისი, 1961.
5. Blackburn, Holford-Strevens, 1999 – B. Blackburn, L. Holford-Strevens, *The Oxford companion to the year*, Oxford, 1999.
6. Canart, 1980 – P. Canart, *Lezioni di paleografia e di codicologia Greca*, Citta del Vaticano, 1980.
7. Gardthausen, 1913 – V. Gardthausen, *Griechische Paleographie, 2, Die Schrift, Unter schriften, und chronologie im Altertum und im byzantinischen Mittelalter*, Leipzig, 1913.
8. Grumel, 1958 – V. Grumel, *La Chronologie*, Presses Universitaires France, Paris, 1958.
9. M. Kasradze-Girod, 2001 – M. Kasradze-Girod, *La traduction géorgienne ancienne des 2crits de Nicetas Stéthatos dqns le “Dogmatikon» d’ Qresen d’ Iqaltho, XI e siècle*, E cole pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques, thèse soutenue le 3 juillet 2001.
10. Meimaris, 1992 – Y.E. Meimaris, *Chronological systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia*, Athens, 1992.
11. Metzger, 1991 – B.M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible: an introduction to Greek palaeography*, New York, Oxford University Press, 1991.
12. Nicetas Stethatos, 1961 – Nicetas Stethatos. *Opuscles et letters*, introduction, texte critique, traduction française et notes par J. Darrouzes, SC 81, Paris, 1961.
13. Raphava, 2014 – M. Raphava, *Georgian Translations of Nicetas Stethatos’s Epistles (According to Arsen Iqaltoeli’s Dogmatikon) // Georgian Christian Thought and its Cultural Context*, Edited by Tamar Nutsubidze, Cornelia B. Horn, and Basil Lourie, Brill, 2014, pp. 244-282.

¹ ამჟამად, ჩვენ მიერ მიკვლეულია IX ეპისტოლის უცნობი ქართული ვერსია, რომელსაც, ვფიქრობთ, გარკვეული სინათლის შეტანა შეუძლია ნიკიტა სტიტატის IX ეპისტოლესთან დაკავშირებულ გაუგებრობებში. ვამზადებთ აღნიშნული საკითხების შესახებ წერილს IX ეპისტოლის კრიტიკულ ტექსტთან ერთად.

MAIA RAPHAVA, ALEXEY OSTROVSKY

Georgian Translations of Nicetas Stethatos's Epistles

Summary

Epistles on the treatises “On the Soul” and “On Paradise” by Nicetas Stethatos, a well-known writer and theologian of the eleventh century (c. 1005 – c. 1090), remain a subject of interest for scholars on the works of Nicetas. Shortly after Stethatos compiled the collection of treatises and epistles, Arsen Iqaltoeli translated them into Georgian and included in his anthology *Dogmatikon* (c. 1080–1090).

Georgian translation retains a more archetypal form of the author's text, than the published Greek texts, and Georgian manuscripts retain Epistle IX by Nicetas, lost nowadays in Greek version. An authorized colophon by Nicetas Stethatos, also retained in Georgian translation only, allows us to establish the exact date of compilation of the collection of epistles by Nicetas – it dates from January 1080. Comparison of Georgian and Greek texts allows us to establish new facts about the treatises and epistles, related to them. From textual differences, we can trace how the Greek edition developed with time. Peculiarities of the Georgian edition shed light on personality of Basil the Sophist – an addressee of Epistles V–VIII, who is referred as Gregory in known Greek texts. Based on the new data, we can make an assumption on possible identification of the Sophist.

A Crypto-pagan reading of the figure of Hierotheus and the “Dormition” passage in the *Corpus Areopagiticum*

I

In this paper I shall 1) compare respective merits of Basil Lourié's¹ and István Perczel's² recent contributions to the question of origin and authorship of *Corpus Dionysiicum Areopagiticum* (henceforth CDA), 2) consider relationship between Dionysius and Hierotheus as a literary image of relationship between Neoplatonic philosophers Proclus and Syrianus and then 3) provide a reading of the famous Dionysian “dormition” passage (DN III 139.17-143.8 (Suchla) = 681,1A-684,D) which may substantiate the hypothesis of crypto-pagan origin of the Corpus.³

II

Basil Lourié and István Perczel agree that there was a genuine Christian motive of the Corpus but they end in diametrically opposite conclusions concerning the Christological partisanship of the author and the date of the Corpus. They provide as well differing views on the question whether events described in the passage concerning “the live-giving principle” should be understood as meaning Virgin's dormition (koimesis) or not.

Basil Lourié wants to revalidate an old thesis of Peter the Iberian's authorship of the CDA. According to this view the Corpus was created in order to establish a new cult of saints Dionysius and Hierotheus. The seminal event motivating the Corpus according to this interpretation was the vision of John the Eunuch, Peter's friend and spiritual guide, probably in the year 444, which John Rufus has described in his hagiographical work on Peter. John the Eunuch saw the heavens opening with the angelic hierarchies and Christ coming to receive Theotokos' soul. Thus, the suggestion of Peter's authorship is intimately linked with the dormition legend and interpretation of the above mentioned passage referring to this event. As the author refers to the revelation attained by his teacher, we should conclude that Dionysius is Peter the Iberian and Hierotheus is John the Eunuch. Thus, the dormition would be the hagiographical core of the whole CDA and the following hierarchial speculations and exegesis are made essentially for explaining John's vision.

Lourié dates the composition of the CDA between 482 and 515 and the famous scholia of John of Scythopolis on the CDA, “to the period shortly after 518, most probably, somewhere

1 Lourié, B., ‘Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigmann - Van Esbroeck's Thesis Revisited’, *Scrinium* 6, 2011, p. 143-212.

2 Perczel, I., ‘Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin’, *Le Muséon* 125, 2012, p. 55-97.

3 For the general background of this hypothesis see Lankila, T., ‘The Corpus Areopagiticum as a crypto-pagan project’, *The Journal for Late Antique Religion and Culture* 5, 2011, p. 14-40.

in the 520s, and not in between 537 and 543, as Rorem and Lamoreaux thought.¹ The standard Greek version of the CDA is not, however, according to this view, the same as the original work of Peter, but radically reshaped, probably after the death of Peter (d. 491). Lourié thinks that it was already Peter the Iberian who had described his master's spiritual experience in the terms borrowed from Platonists.

III

As for the dating, motive and Christological positions of the author of the CDA and the status of dormition legend in Perczel's views are totally contrary to these of Lourié. Perczel's arguments are based on internal evidence of the Corpus related to the historical settings characterized by Christological controversy, and predicament of the radical diaphysite faction, during the reigns of emperors Leo and Zeno. Thus, according to Perczel the CDA is composed between 470 and 485 as an esoteric text of community feeling pressure and being under a threat of persecution.

Perczel claims that the people and events which are mentioned in the CDA are encoded references of the real people and events of their contemporary period, preceding the council of Chalcedon until the ascendancy of the Cyrillian party under Henotikon. According to this interpretation Hierotheus is Theodoret of Cyrrhus, the great opponent of Cyril of Alexandria. Perczel sees the Corpus throughout permeated by hidden citations of and references to Theodoret. These citations are often ascribed to Hierotheus. Unfortunately Perczel has not yet told us what these citations are, but has promised to do this in a future article in his Dionysian series.

After establishing that the work originated from the circle of followers of Theodoret and that Hierotheus is Theodoret, Perczel asserts that the word "Hierotheus" is an anagram for the name of Theodoret. This same ingenious method gives him the probable name of the author of the CDA. Dionysios Areopagites seems to be the anagram as well, a better one which could not be easily imagined, according to Perczel, with the words "Agapītos Rhodiōn Nēsiou", that is, of a putative Agapetus, bishop of the island of Rhodes. After that Perczel finds among the participants of the Council of Chalcedon a proper bishop with the correct Christological stance to fit this placeholder.

The denial of dormition interpretation is important for Perczel's argumentation. He says that "The original 'vision' of the 'God-receiving body' can mean the Eucharist, but can also simply mean the inner contemplation of the Christological mystery."² Great hierarchs named in this context, with exception of Hierotheus, are symbolic representatives of the different apostolic sees. As Hierotheus is Theodoret, and the key speaker of this holy assembly, the event interpreted since John of Scythopolis' tentative suggestion as dormition scene, actually turns out to be the council of Chalcedon. Perczel crowns his conclusions deciphering in the figure of apostle John, banished to Patmos and to whom Pseudo-Dionysius addresses one of his letters, no lesser figure than Nestorius, whose condemnation and exile diaphysite writer of the CDA considered most undeserved punishment.

1 Lourié, 'Peter the Iberian', 163.

2 Perczel, 'Pseudo-Dionysius', 87.

IV

Lourié makes a fruitful suggestion to study the environment of the empress Eudocia as a source of Neoplatonism in the CDA. However, at the current state of our knowledge, nothing indicates, in my opinion, that John the Eunuch, Peter the Iberian, or even Severus of Antioch were in any deep sense inside the Proclean thought. This observation is valid regarding Theodoret as well. He surely was engaged in Platonism, but diffused Platonism generally shared by the whole intellectual elite with literary ambitions. Theodoret's Platonism is derivative, filtered through older Christian authors, as Niketas Siniossoglu has convincingly argued in his study of Theodoret and Plato.¹ Theodoret does not seem to have been interested, or aware of any Neoplatonist treatises after Porphyry.

In my opinion, Perczel's anagram-making, instead of confirming his conclusion on identification seriously weakens his arguments, because it seems quite artificial and is an example of overkill in interpretation. How should we comprehend this method? What if the authors' name had been instead of Agapetus of Rhodes, for instance, Hipponax of Sinope? Would he then have adopted the identity of some other holy man of ancient times, whose name had resulted in some other compatible anagram? Surely "Dionysius the Areopagite" was carved in the stone of tradition, because it was guaranteed by apostle Paul's authority. Anagram in the case of Areopagite is a clever toy, but, I am afraid, totally redundant as an argument. As for Hierotheus it could make more sense but this pseudonym as well is explainable by others and on more convincing grounds.

As for the dating of the CDA in principle the Corpus could have emerged with this strong Proclean content during the period indicated by Perczel. From Marinus' biography of Proclus we know that Proclus capabilities for work were seriously deteriorated during the last five years of his life. His literary production was thus practically finished before 480, but not definitely edited, this work fell to his successors. Thanks to John the Lydian's evidence we can infer that Proclus' magnum opus, the Platonic Theology, was known in Constantinople at the beginning of 6th century.² John the Lydian's teacher and Proclus' youngest known direct disciple, Agapius, was one of the persons who would be capable of writing a work like the CDA. But if it is true, what many scholars had accepted (Hathaway, Lilla, Arthur, Mazzucchi, Suchla, Perl), that Damascius is also present in the CDA this would confirm rather dates suggested by Lourié than Perczel.

V

Lourié's and Perczel's approaches share a major problem that we are asked to believe that the author whose main motive is assumed to be justification for a certain cult of saints or a defense of a definite Christological position, somehow felt necessary to carry out such an agenda massively using writings of pagan philosophy, demonstrating being informed even in very sophisticated points of the Neoplatonic doctrine, and referring more or less overtly to Proclus only

1 Siniossoglu, N., *Plato and Theodoret. The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance* (Cambridge: Cambridge University Press), 2008.

2 Maas, M., *John Lydus and the Roman Past: Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, (London: Taylor and Francis), 1992, p. 134-135, Saffrey, H.D. / Westerink, L.G. (eds. / trans.), *Proclus: Théologie platonicienne*, 6, 1997 (Paris: Les Belles Lettres) p. xxxi-xxxiii.

-- as Suchla has counted -- over 700 times.¹ The disproportion between assumed goal and means used is such that it seems to me to render these proposals unconvincing.

The curious amalgam of Neoplatonism and Christianity in the CDA is perhaps better explained with more traditional arguments, such as saying that the author attempted to infiltrate the core of Christianity with Neoplatonic ideas (Mazzucchi's thesis), or to defend Platonic form of thought inside Christian discourse (Suchla's opinion), or that the purpose was to re-enact apostle Paul's encounter with the Hellenic thought with the aim of conversion (thesis by Dillon, Klitenic Wear, Schäfer et al.).² But neither these approaches could give an adequate answer to the question asked by Sheldon-Williams³ long ago: why is there this play of duplicate pseudonyms, Dionysius and Hierotheus?

I believe that Perczel is right seeing the CDA as an esoteric text created for the self-defense by a group in acute fear of persecution. Certainly radical diaphysistes too were having hardships at times. However, pagan Neoplatonists, the intellectual vanguard of militant polytheistic piety, had much more obvious reasons to prepare for the threatening future. The general outlines of their predicament are already common knowledge. They have both strong motive and most adequate tools to produce such compilation as the CDA is.

VI

In order to argue for the view that the author of the CDA follows closely Proclus' model I shall next recapitulate briefly what Angela Longo says in her study of eulogies of Syrianus in Proclus' doctrinal prefaces of the Commentary on Parmenides and the Platonic Theology.⁴ In her detailed analysis, Longo shows that in these two works, Proclus composes prefaces with a very dense philosophical content and provides not only a scheme of the whole orders of reality, but also a survey of the history of philosophy in which high profile is granted to Syrianus' Platonic exegesis. Proclus draws a figure of Syrianus as a kind of initiator-priest for the souls and a benefactor of humankind as an exegete of the highest and purest philosophy.

With only little variation, the prefaces of the Parmenides' Commentary and the Platonic Theology expounds five literary motives, an eulogy of Syrianus, acknowledgement of gratitude to him, reception in the intimate depth of soul the light of truth coming from Syrianus, mention of the gods, and implicit and explicit references to various dialogues of Plato.

While Proclus underlines his immense debt to his teacher and rhetorically restricts his own role to a receiver of these gifts of the master's teaching, he also emphasizes his duty and intention to transmit this teaching to others worthy of it, a kind of people like the persons for whom these works are dedicated and directly addressed, in the case of the commentary of Parmenides, Asclepiodotus, and in the Platonic Theology, Pericles the Lydian.

1 Suchla, B.R., *Dionysius Areopagita. Leben - Werk - Wirkung* (Freiburg: Herder), 2008, p. 34.

2 Klitenic Wear, S. and Dillon, J., *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition* (Aldershot: Ashgate), 2007; Schäfer, C., *The Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Leiden: Brill), 2006; Suchla, *Dionysius Areopagita*; Mazzucchi, C. M., 'Damascio, autore del Corpus Dionysiacum, e il dialogo Περὶ πολιτικῆς πίστιμης', *Aevum* 80, 2006, p. 299-334.

3 Sheldon-Williams, I.P., The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus, *Studia Patristica* 8:2, 1966, pp. 108-117, p. 109.

4 Longo, A., L'elogio di Siriano e i proemi dottrinali procliani, *Ktema* 35, 2010, pp. 137-144.

A long note of Alain-Philippe Segonds and Concetta Luna dealing with Syrianus' figure in Proclus' preface of Parmenides Commentary as well as my own findings regarding the late Neoplatonic manner to use honorific epithets completes the image given by Longo.¹

It seems certain that Proclus' praises for Syrianus do not testify only of master's great influence on his pupil, but also that Proclus holds that divine providence causes some special souls, such as Pythagoras, Plato, Plotinus or Syrianus, to descend to the world of becoming in order to enlighten people on the divine things.² In his references to the historical figures of Neoplatonism Proclus applies a defined scale of epithets for evaluating their ranking according to "orthodoxy" from the perspective of the Athenian school. These epithets correlate to the degrees of souls. Therefore, it is not by chance that Proclus situates his beloved teacher's position above the scaled series and repeatedly calls him simply *καθηγεμών* and does not pronounce his name. In the case of Syrianus, namelessness is a mark of superabundant intellectual power, that quality above measure, which make Syrianus truly "divine", even comparable to the secret noetic gods.

Dionysius cannot raise his master to the highest plane of divine anonymity, because his strategy requires an introduction of the otherwise unknown teacher. Comparing Proclean proemia and corresponding passages referring to the works of a fictitious master on theology in the CDA, we observe the same elements of eulogy, gratitude, reception of divine light, talk about divine hierarchies, and references to the words of still higher authority (Plato for Proclus, Paul for the CDA). Both authors rhetorically pose themselves as transmitters of the master's teaching in a way proportionate to their own capacities.

There are some striking parallels in expressions, for Proclus, Syrianus is the main revealer of divine truths after Plato and the gods; after the divine Paul and Sacred Scriptures, Dionysius has learned the truths from Hierotheus. Proclus' way of calling Syrianus a hierophant is probably the model imitated by the author of the CDA in calling "his" master initiator and divine priest (hieroplastes and Hierotheus).

The emendations which Perczel proposes to Suchla's text on the basis of the Syriac version strengthen similarity between Dionysian and Proclean passages. While the standard edition has *πάντων κράτει μετρ τοζς θεολόγους*, Greek text reconstructed according to Syriac, has *πάντων κράτει μετρ τχν μακάριον χορχν τ÷ν θεολόγων*.³ Proclus in the preface of the Platonic Theology uses the same simile calling authentic exegetes from Plotinus to Syrianus as a divine chorus who celebrate Platonic mysteries with their rational understanding *τ≈ θείς τούτ≈ χορ≈ περν τ÷ν τομ Πλάτωνος ττν αυτ÷ν διάνοιαν νεβάκχευσαγ*, and little later expresses his thankfulness to Syrianus who has introduced him as well as companion in this chorus which celebrates

1 Luna, C. / Segonds, A-P. (eds. / trans.), *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon*. 1:2. (Paris: Les Belles Lettres), 2007, n. 11, p. 170-175; Lankila, T., 'Proclus' Art of Referring with a Scale of Epithets,' *Arctos* 42, 2008, p. 121-133.

2 On the Neoplatonist concept of philosopher-benefactors possessing divine soul see also O'Meara, D. *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. (Oxford: Clarendon Press), 1989, p. 150-152.

3 *Corpus Dionysiacum. 1 De divinis nominibus*, Ed. Suchla, B.R. Berlin: De Gruyter, 1990; Patristische Texte und Studien 33. 141.10; See Perczel's 'Appendix: The Greek and the early Syriac version of the Pseudo-Dormition of the Virgin Mary from the Divine Names' in his 'Pseudo-Dionysius'.

secret truth of divine principles (!μ||ς ... καν δτ καν τ|ς περν τ÷ν θείων μυςτικ|ς ληθείας συγχορευτρς πέφην).¹ The reference to Bacchic frenzy with which Proclus describes the state of the truthful exegetes accords well with CDA's talk of divine rapture of the hierarchs.

VII

But this is not all. In the assumed dormition passage, the CDA refers to the specific event highlighting the grandeur of Hierotheus. Do we find something similar in connection to solemn praises of Syrianus in Proclus? There indeed is a such a work.

Let us turn to the sixth essay of the Proclus' commentary of Plato's Republic. This seems to be a blue-print for the CDA's depiction of author's relation to Hierotheus. The second treatise of Proclus' essay opens with a short preface including in familiar vein a eulogy of Syrianus. Again, Proclus calls his teacher a hierophant of Plato and sets himself the task to transmit as exactly as his strengths permit Syrianus' teaching. In the conclusion of the treatise, Proclus once more refers to Syrianus, dedicating the whole of his own discourse to his memory, and ends with these solemn words: "these are things that I could tell you, but you must not reveal them to the vulgar multitude"². Does Proclus really claim for his treatise esoteric status or is this simply a solemn literary topos? Be this as it may, Proclus continues that he has not told every detail; one who wants to follow the subject more could familiarize himself "with the teachings of our Master, who reveals many admirable doctrines in his (work) Solutions for Homeric Problems~.³

Thus, in both authors we have a quasi-esoteric reference to ideas which shall not be revealed to unworthy people, an assurance of the author that he is telling only exactly what his master told, and a reference to a book which the master himself wrote about the things under discussion, but which exposes these admirable doctrines with much more detail. These items bring the Proclean locus very close to Hierothean passages in the CDA. However, it is important that we find here also references to the sublime assembly.

The first lines of the sixth essay set the whole treatment in the context of commemorating Plato's birthday, most important annual feast of the Academy. This feast probably began with sacrifice followed first by a lecture by the head of the school and then discussion. Thus, we have the same elements present as in the CDA's dormition story, a liturgical act and learned contributions of the men of wisdom, each of them speaking proportionally to their intellectual strength. Proclus' treatment includes a reference in Plato's text of 378 a 4-6 on gathering after sacrifice. Late ancient Neoplatonists perhaps imitated in their own gatherings these Platonic models, and under prevailing circumstances with modest sacrifices. Proclus' essay is then a polished and edited version of thoughts intended for the internal audience of the school, and it originated from a real lecture given in auspices of Plato's birthday celebrations. Proclus refers back to an older lecture given by Syrianus, probably in similar context. Thus, developmental stages for the birth of Proclus' sixth essay are, as Anne Sheppard shows in her analysis, first Syrianus' lecture, then

1 *Theol. Plat.*, 1 7.1, 7.5-8.

2 *In Remp.* 1.205-23: ταμτα, φ φίλοι τα ηροι, μνήμ| κεχαρίσθω τ|ς τομ καθηγεμόνος !μ÷ν συνουσίας, μον μνν Dντα σηητρ πρχς Qμ||ς, Qμ ην δτ ρρηηα πρχς τοζς πολλούς My translation.

3 *In Remp.*, 1, 95,27-30. My translation.

“Proclus’ subsequent discussion with Syrianus, Proclus’ lecture and finally writing up of that lecture into the essay as we have“.¹

The persons present in the CDA’s passage are characterized first as the highest group of theologians, consisting of sacred writers and brother of the God, leading figure and summit amongst them being the apostle Peter. The lower category of participants is formed by the humbler “holy brothers” and between these two groups are “hierarchs”, amongst whom Hierotheus showed to be above all others due to his vehement and divine discourse. Reading this as a pointer to what Proclus writes in the sixth essay of Republic Commentary, the holy brothers can be seen as qualified audience present in the Academy at the celebration of Plato, theologians and sacred writers are composers of Greek and Chaldean theological and philosophical tradition, supreme among them is Plato, who is spiritually present in his own celebration. “Hierarchs” are then Platonic exegetes, named by Proclus in the preface of the Platonic Theology. That each of them speaks according to their capabilities, describes the history of unfolding of the Neoplatonic doctrine especially in the exegesis of Parmenides --, which for Proclus culminates in his own teacher, the real hierophant Syrianus, who is the most trustworthy guide in theology after Plato and the gods themselves.

To what then corresponds the body that was a life-giving principle and receptacle of god? Interpreted at a level of objects and actions, as a purely reified pointer, it has to be simply the act of sacrifice and a sacrificial animal, which in this case perhaps was a modest piglet, however, as ritually pure and appropriately handled capable to invoke divine presence, divine philosophy of Plato and the living community of its upholders.²

VIII

My conclusion is that depiction of the relation between the author of the CDA and Hierotheus conveys an idea that Hierotheus is for the author what Syrianus is for Proclus. The Corpus richness in pointers to Proclus, not only at the level of concepts, but also in literary schemes, and the fact that it does not after all contain much original argumentation but a lot of declarative and fragmentary summarizing of Proclean ideas, gives an impression that the whole Corpus was created altogether for the sake of pointing to another, genuine Neoplatonic corpus. In the circumstances which prevailed in the beginning of the 6th century, when the Neoplatonic academy was preparing for the future where teaching of their metaphysical theology would be prohibited for an unknown duration, and the their books were under threat of destruction -- which was the real fate of Porphyry’s writings and a great deal of those composed by heterodox Christians --, pagan Neoplatonists conceived an idea to protect Proclus’ literary heritage with a pseudonymous collection granting to Proclus’ works a faked Christian prehistory.

1 Sheppard, A. *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus’ Commentary on the Republic*. Hypomnematata. Untersuchungen zur Antike und zu Ihrem Nachleben 61. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, p. 32.

2 On the archaeological testimony of piglets sacrifices in the assumed house of the Neoplatonic school in Athens, see Karivieri, A. The ‘House of Proclus’ on the Southern Slope of the Acropolis: A Contribution. 132-133 in Castrén, P. (ed.) *Post-Herulian Athens* (Helsinki: The Finnish Institute at Athens 1994), 115-139.

Among the known Neoplatonists, Agapius would be one of the possible candidates for authorship. But under current circumstances prevailing in the Dionysian studies today, when we are blessed year after year with new articles and books hailing genial Dionysius, who is proclaimed without hesitation as a Syrian monk, I would like to underline at least as healthy reminder for historical reflection, that there were many qualified person in the circle of the Academy after Proclus able to compose such literary work, and propose to add into the list of the possible authors a philosopher, poet and grammarian, disciple of Isidorus and Damascius, the daughter of Kyrina and Diogenes, named Theodora.¹

ტოუმო ლანკილა

ჰიქსოთაქსის მანკანახის შიფხის – ენობიქვი ხიოხვა და „მიძინება“ Corpus Areopagiticum-ის პასაჟში

(განახლებული დისკუსია დიონისური კორპუსის ავტორობის თაობაზე)

ნაშრომი ამტკიცებს, რომ ჰიეროთეუსი წარმოდგენილია, როგორც ავტორის საყვარელი მასწავლებელი და სულიერი გიდი, Corpus Dionysiacum-ში Proclus' topos ლიტერატურული მანკანახით ინსპირირებული ავთენტური სწავლების საძიებო გადამცემით „ოქროს ჯაჭვი“.

ჰიეროთეუსის ფსევდო-დიონისური პასაჟი უნდა იქნეს განხილული Proclus' eulogies-ი Syrianus-ისთვის კონტექსტში. ნაშრომში, აგრეთვე, უნდა იყოს გათვალისწინებული ორი ბოლოდროინდელი მცდელობა Pseudo-Areopagite წარმოჩენისა, როგორც ქრისტიანი ავტორი. Istvijn Perczel-ის მტკიცება, რომ ავტორი უნდა მოძებნოს Cyrrhus' Theodoret-ის წრეში და არის Basile Lourié's ერთ-ერთი ყველაზე ძველი შეხედულების ხელახალი განაცხადი, რის მიხედვითაც, ავტორი მიეკუთვნება პეტრე იბერის წრეს. ეს მიდგომა დიამეტრიულად ეწინააღმდეგება არა მარტო მე-5-მე-6 საუკუნით დათარიღებულ ქრისტოლოგიურ მხარეთა უკიდურეს ნაწილში ავტორის ძიების, არამედ წარმოდგენილია საკითხის ახალი ზუსტი ოპოზიციური ინტერპრეტაციით, მიეკუთვნება თუ არა Hierotheus-ის უმნიშვნელოვანესი პასაჟი მარიანის მიძინების ლეგენდას.

არეოპაგელი და პროკლუსის უფრო კარგად შესწავლისას ჩანს, რომ ამ საკითხთან დაკავშირებით შეიძლება გამოჩნდეს ახალი და ალტერნატიული ინტერპრეტაცია. სავარაუდო მიძინების სცენები შეიძლება მოდელირებულ იქნეს

1 All that we know about Theodora comes from Damascius through the patriarch Photius in his Bibliotheca (cod. 181 p. 125b 32 Bekker (= Henry II p. 189). It was her to whom Damascius dedicated his “Philosophical History” (or *Vita Isidori*).

გარკვეული საზეიმო შეკრების დროს, ათენში, ნეოპლატონურ სკოლაში, როდესაც აღინიშნებოდა პლატონის დაბადების დღე. ფაქტობრივად, პროკლუსი თავის პასაჟში აღნიშნავს დიონისიური ტექსტის ძლიერ მსგავსებას, რომელიც აღვიძებს Syrianus -ის მოგონებებს შთაგონებული სწავლებით, რომელიც იყო მოტივი მისი ღრმა, სიმბოლური და პლატონის რესპუბლიკის theologikoteron-ი კომენტარების ნაწილი.

მოსმენის გზით მიიღწევა ჩვენი გაგება ლიტერატურული შესაძლებლობების, რომლებიც გამოყენებულია იდუმალი კორპუსის ფსევდო მწერლის მიერ. ამასთან, მან შესაძლოა უზრუნველყოს მყარი არგუმენტები, რომ Areopagiticum-ის ისტორიული წარმოშობა უნდა იყოს უფრო ეკონომიკურად ახსნილი, მასში დანახულია რა შედეგი ინსტრუმენტალისტური ვარიანტის შიფტის – ენობრივი პროექტის, რომელიც დაიბადა კონკრეტულ ისტორიულ გარემოებებში და მიზნად ისახავს პროკლუსის წერილობითი მემკვიდრეობის გადარჩენას.

THE THEOLOGICAL-PHILOSOPHIC THINKING IN THE BYZANTINE HYMNOGRAPHY

ABSTRACT:

In the Byzantine culture, philosophy was the preoccupation of many Byzantine erudites, while theology represented the appanage of a strong ecclesiastic wing. This cultural unity is comprised in the generic name of Byzantine thinking. The complementariness between philosophy and theology guaranteed their mutual independence and, at the same time, their possibility of co-operation, as well. These clarifications bring to light the fact that the Byzantines definitely had a completely different perception concerning the technical terms: philosophy and dogma. This "symphony" between the philosophic language and the theological contents of the dogmata represents one of the boldest and deepest spiritual syntheses in the history of mankind. But, how was this amazing synthesis possible? Obviously, the answer is to be found both in the careful research of the theological and hymnographic writings, and in the unbiased reading of the Byzantine philosophical creations.

KEY WORDS: *theology, philosophy, dogma, hymnography, terminology*

It is impossible to carry out any analysis of the Byzantine philosophy without knowing, as well as possible, the spiritual and cultural environment in which philosophy appeared and developed. The Byzantine philosophy never intended to acquire the character of an autonomized discourse – this must not be interpreted as a situation of inferiority in relation to Western cultural history, but should be related to the ideals of the Byzantine society, to how the Byzantine man understood self-perfection¹.

Yet, what is more interesting is that, apparently, the existence of a philosophy in Christianity was regarded as unfounded even by some of the writers of the first Christian centuries. More precisely, the idea presented in some patristic texts (having mainly a polemic intention) was that the Logos which the Greeks were seeking became incarnate and proved His truthfulness to the people. If the Logos is not something, but Someone, and that Someone made Himself known to the people, any attempt, any effort to highlight the *aletheia* (as the Greeks did) is obsolete and vain. Even though the Greek philosophy may be regarded as a gift from God, namely as a manifestation of the eternal Logos, which manifestation was, at the beginning, preserved in the religious traditions, and then gained a philosophic expression through Heraclitus and Plato, Christianity introduces itself as a certain and full manifestation of the eternal Logos, thus making any philosophical tradition useless².

Such is, at least theoretically, the case of the Byzantine spirituality as well, though very little has been done in this direction so far. For instance, the few works which started from the premise of the existence of a philosophy in the Byzantine tradition, for instance the text of Basil

1 Dan Chițoiu, *Repere în filosofia bizantină*, Iași, 2003, p. 40.

2 Philip Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, Oxford University Press, London, 1959, p.112.

Tatakis¹, have not managed to fully justify the existence of a philosophy having its own identity, in the East.

What would be interesting is not the discovery of the genuine contents of Plato's or Aristotle's philosophy, but especially the use of certain concepts and themes helpful for a deeper understanding of the meanings of the Christian doctrine. This does not mean contempt for the ancient philosophers' thinking, but only represents the conviction that each of them had a hunch, a divine inspiration, yet just a partial one, and none of them had the entire revelation. This is why the Byzantines used to selectively read the Greek philosophers. And this selection was, most of the times, related to the emphases the reader wanted to discover in the text. Nevertheless, the respect for the Greek classicism was enormous; this was proved by the adoption of both the Greek philosophical terminology and the style of the best plays of the classical literature. The most eloquent example is the apparent overlapping of the terminology and manner of expression of Neo-Platonism and Christian Platonism². The controversy of the modern exegetes, concerning the works of Dionysius the Areopagite is well-known: was he a platonizing Christian or a Neoplatonist under Christian apparel? Yet, once the intention of the Dionysius the Areopagite's writings is very accurately delineated, the answer becomes clear.

Beyond this general appreciation of the Byzantine manner of philosophizing, we must state the existence of an authentic evolution of philosophy in Byzantium, and a delineation of epochs and trends in the manner of philosophizing. Even if certain terms and motifs may be found in all the Byzantine writings over the centuries, their uses and significances differ and vary from age to age. The neoplatonic language may be met in the 4th century, just as well as in the 14th century.

An essential work in the formulation of the new attitude towards philosophy, which appeared in the 4th century Byzantium, belongs to the Cappadocians – Saint Basil the Great, Saint Gregory of Nyssa and Saint Gregory of Nazianzus. In a remarkable study, Jaroslav Pelikan notes the impression of close similarity between the three authors mentioned above³. Together, they hold a position which Endre von Ivanka calls “the early Byzantine intellectual life”, after Constantine, Nicaea and Athanasius, but before Justinian, Dionysius and Iconoclasm⁴. Yet, to search for a philosophy like the one of the Greek Antiquity makes no sense. What the Cappadocians did was to get philosophy involved into something that does not deal with the exercise of reason in the pursuit of the truth, but has to do with the acknowledgement and expression of the revealed Truth. This explains the similarity between the three authors, as all of them had in mind to reach a goal that they were all interested in: to find the most appropriate formulation in defining the dogma. To discover the manner in which the Cappadocians made use of philosophy is not so simple, as a good chance in this sense was provided no earlier than the interpretative modality

1 Basile Tatakis, “La philosophie byzantine”, in Emile Brehier, *Histoire de la Philosophie*, P.U.F., 1949; Cf. Basilio Tatakis, *Filosofia bizantina*, Buenos Aires, 1952.

2 Stanley Jaki, *The Road of Science and the Ways of God*, Gifford Lectures at Edinburgh, 1974/76, Chicago, University of Chicago Press, 1978, p.47.

3 Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, 1993, p. 20.

4 Endre von Ivanka, *Hellenisches und Christliche simfruh byzantinischen Geistesleben*, Herder, Viena, 1948, p. 25.

initiated by the 20th century philosophical hermeneutics. This is because that essential work of the 4th century thinking was to reconsider the classical Greek philosophic terms, and to move the meanings which the Greek philosophy had formulated into the Christian spirituality dimensions.

A question arises: why were the Greek language, and then the Greek philosophy, and especially the Platonist and Aristotelian philosophic terms preferred in delineating the way in which the Christian dogma and experience may be expressed? It would have been possible, for instance, to have used any language of the Near East representing the mark of a tradition even older than the Greek one. We should remind at least the situation of a Christian spirituality developed in other terms - the Syrian - which also went to a great depth, but whose essential manner of expression was the metaphor. The answer must be sought in the possibilities which not just the Greek language but especially the new meanings that the philosophy of this tradition were able to provide to a precise and nuanced expression. What happened during the Greek classical age is a notable phenomenon as well concerning the possibilities that the Greek terms started to yield, as well. What the Cappadocian Fathers noticed - they who had been educated in the Hellenist philosophy school - was the fact that the terminology imposed by Plato and Aristotle represents an opportunity to express - as adequately as possible - the ineffable present in the Christian Revelation.

What was of interest was not the contents of those ancient philosophies, but the effort of the great thinkers of the Greek antiquity of redefining the terms, in order to accomplish - as accurately as possible - the task of expressing a conceptual thinking, in a manner or another. This effort to express something else than the proper meaning, then the intention to aim at a reality inaccessible to the senses - and accessible only to reason, made those same terms the most suitable to express in human words realities going completely beyond the human capacity of comprehension. The Cappadocians were concerned with the question: "How it is possible to specify - using words - the difference between what one can conceive rationally and what is beyond senses and reason. The words which had gained a maximal non-proper, conceptual use proved to be the most adequate - yet again, used in the non-proper, symbolical manner. It was just that what used to designate the *conceptual* now designated the *mystery*. To speak about the unspeakable, to express the inexpressible - this was the task entrusted to their newly-introduced language by the thinkers of the first formulation of the Christian dogma. How else would it be possible, for instance, to speak of the difference between the divine nature and the Persons of the Holy Trinity? A process missed by the older interpretation occurred, as this interpretation was only in the pursuit of the conceptual level in philosophy: namely, the paradoxical use of the Greek philosophic terms - though formally these terms had the meaning they had been given during the philosophical exercise, now as intention they designated a reality which could be - at the most - indicated by them. The word essentially gains the role of sign, quitting its quality of concept. Vladimir Lossky has the merit of having seized this difference, which defines the manner in which philosophy was made possible in the Eastern tradition¹. The philosophic discourse gets a new role, while the sense of investigation, of discovery of the truth through the exercise

1 Vladimir Lossky, *Dupăchipul șiasemănarealui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 1998, p. 109.

of one's reason – which had had exceptional results in the Greek tradition – was almost completely abandoned. Yet, let us not forget that this modality of speculation represented by the Greek philosophy went beyond the borders of the philosophic discourse searching for the truth, opening itself to the theological statement, to the extent to which the formulation of the idea that *there must necessarily be a single God* was reached. It is the reason for which apologists like Justin the Martyr and Philosopher asserted that the Logos did not make Himself known to people just through Incarnation, but also naturally, more exactly through the modality of delineation of the rationality of the Greek philosophy.

The theological-philosophic thinking in the Byzantine hymnography is hard to determine conceptually, though attempts to do so have existed. Anyway, a theme of this kind must certainly be treated differently, according to a method different from the one we have been used to when we tried to understand the scholastic thinking, for instance.

Regarding the Byzantine area, it is hard for a researcher to understand the term *philosophy* if he/she does not consider its double interpretation, in agreement to the double methodology of theology – which has been present in the Byzantine culture since its early period. It has to do, mainly, with theology as experience, as a way of living the dogmata and with theology regarded as hermeneutics of this experience. This hermeneutics is simply called by the Byzantines *philosophical thinking*.

As the methodology of theology was double, it was extremely difficult to create philosophical schools in Byzantium. They may rather be identified in the diversity of the theological thinking centres, which proposed different hermeneutical models and methods. The School in Alexandria, for example, which was also the oldest, has remained in the history of the Church as the most exposed to heresies due to its closeness - in very many cases, problematic - to Platonism, Neoplatonism or Gnostic trends and syncretic spiritualities of the middle and late Antiquity. On the other hand, the School of Antioch fully benefited of the Aristotelianism present there through different commentators of the philosopher of Stagira¹.

Philosophical reasoning – by excellence interpretative – did not have the necessary authority to explain the dogmata by itself; this excluded the possibility for philosophy to become autonomous as a cultural level. This distinction became radical, so that between the theological (dominant) culture and the profane culture (in symbiosis with the ecclesiastical one) a boundary was drawn, a boundary over which neither of the two passed.

For example, an attempt like that of Michael Psellos of officially reviving the ancient culture was meant to fail through the condemnation of his disciple – John Italus. As a matter of fact, it was Psellos who had established, for the University of Constantinople, a hierarchy of studies which culminated with a thorough study of certain dialogues of Plato, but only for the purpose of commenting the writings of the Holy Fathers. For Psellos, it was not the foundation of scholarly knowledge on “lay” studies that was important, but the possibility to use them as a basis for an exegetic culture, useful in the interpretation of the Holy Bible parables. This does not mean, however, that there were no places where the Byzantine scholar could complete – in

1 Aristotle was born at Stagira (that is why he is also named Aristotle of Stagira), a town in the Chalcidic Peninsula, situated in the north of the Aegean Sea.

an academic environment – their researches on Plato’s or Aristotle’s thinking (let us only remember GemistosPlethon, Tzetzes or Metochites).

The patristic writers do not produce dogmata by using syllogisms and arguments that have to do with logic; they only formulate them like this. Dogmata shall always have a *horologic* intentionality. They only conceptually circumscribe contents that can actually be mentioned only wrapped in a certain apophatism, which guarantees the plus of mystery present in the mystic experience. The unanimous answer of most researchers to the question “What made possible a co-operation between rationality and the mystic experience of the object of faith?” is: the fact that between the nucleus of the dogmatic discourse and its formulation there is a necessary distance, which makes the role of philosophy in relation to theology understandable. Nevertheless, it is still difficult to separate the contents from its form, because such a separation is not just about some morphological elements. If the analysis could be just about morphology, then definitely, it would be easier to speak about a practical way of this disjunction. Yet, it refers to a distinction still having a theoretical character. It would be much more honest to admit, even from the beginning of the research, a re-semnification of the two terms.

In other words, in the Byzantine thinking, theology suddenly appears in a completely new light, being situated on coordinates other than the previous ones, and philosophy is renewed, becoming – from a goal in itself (as science giving access to knowledge), an indispensable tool (as philosophic language). This does not mean that philosophy “falls” in the position of philosophic language, but that its natural place is admitted. Revelation must be transposed in dogmata, and they must be interpreted with the help of philosophy. A hierarchy of the sciences is affirmed, which is closely connected to the newly-appeared need of answering a new challenge: the revelation of God in history.

The need to specify the sense of the dogma, as an expression of the ineffable of the Reality that can be found beyond the being, however, led to the abandonment of the conceptual approach, and the adoption of a way in which statements have the goal to indicate a reality above them. Any abdication from this way of understanding the theorizing modality in Byzantium results in the failure to understand the intention animating it.

As a result, we may say that if the Israelis praised the Lord by saying what He had done to save the people, the Christians of the first centuries were especially concerned to confess the personal identity of Jesus Christ. Moreover, while the earlier formulations (the scriptural hymns) seem to be those telling *what The Lord did, by means of His Son* (e. g. The Acts 3:14-16, 26), the later ones, introduced into the Christian hymnographic canon, are created around the Christological denominations which state *Who Jesus is*, i.e. He is the Son of God, He is Christ (the Messiah), He is the Bishop, He is an eschatological Prophet, He is a Mediator (Παράκλητος, 1 John 2:1; John 16:16) etc. The early Christological hymns (such as Phillip. 2:6-11; Col. 1:15-20 and 1 Tim. 3:16)¹ show that the acknowledgement of Jesus Christ as Lord and Christ, constituted an essential part of the Christian religion during the first decennia after

1 Καριοφίλη Μητσακη, *Βυζαντινή υμνογραφία*, Τομος Α', απο την Καινή Διαθήκη εως την εικονομαχία, Θεσσαλονίκη, 1971, p. 39-47.

the Resurrection¹. In time, these scriptural hymns, along with the decisions of the ecumenic synods and the creations of the Holy Fathers, shall be gradually woven into different prayers and hymns which have found a place of honor in the liturgical celebration.

During the first centuries, the Trinitarian and Christological controversies were also animated by the fact that many ambiguities and confusions existed regarding the terms used for the systematization of the Orthodox doctrine. With the Cappadocian Fathers (Saint Basil the Great, Saint Gregory of Nazianzus and Saint Gregory of Nyssa)², the fundamental doctrine of Christianity, as well as the Trinitarian and Christological terminology are established for good. They make a clear difference between *ουσία* and *ὑπόστασις* – terms that had been used as synonyms at Nicaea (and were translated in the West by *substantia*) – hence the ambiguity which existed during this period of the 4th century³. “*Ουσία* means the common essence – the Divinity, and *υπόστασις* expresses the personal, individual subsistence. The common being to which the persons participate is as real as the personal hypostatic entities. So, the Lord is a unity of being and a trinity of hypostases. The hypostatic distinctions or properties show the origin-related internal relations, but not a separation in the Divinity”⁴.

The Holy Fathers dealt with the biblical exegesis first and foremost; their philosophic speculations were quite limited. But, we may say that “if these terms gained power and authority is because they were used in the Christian divine service”⁵.

Generally, the Christological vocabulary contains lots of terms meant to make *Christ's mystery* understood. Thus, in theology, we meet terms such as: *Logos* – Word, *ένωσις ὑποστατική* – hypostatic union, *ενηποστάσις* – enhypostasiation, *ομοούσιος* – of the same being, *ένάνθρωπεσις* – Incarnation, *κενωσις* – kenosis, *Theotokos*, *Saviour*, *perichoresis*, *person*, *substance*, *nature*... But not all these terms were used in the Christian religion, due to the meaning-related difficulties they incurred.

Very used in the Christian divine service vocabulary is the term *Word* (Gr. ο Λόγος, Lat. *Verbum*)⁶. This term, beside its meaning of *word* “getting out of the mouth of God” (Isaiah 55:10), namely the teaching of the Lord (Isaiah 1:10 and Jeremiah 1:4), also has the meaning of personal reality, Subject, Hypostasis, in which the Divinity manifests itself in history.

1 Starting with the 2nd century, new creations appeared. Thus, the bishop of Antioch, Saint Ignatius Theophilus (†107), glorifies Jesus Christ in “canticles” and “hymns” and introduces the antiphonal music, which requires a form of organization of the Christian divine service (*Epist. ad Efes.* 4 (Migne, P. G., t. V, col. 648 and 688). The historian Eusebius of Caesarea also speaks about the Christological hymns (*Ist. bis.* V, c. 28). Saint Clement of Alexandria – author of *The Educator* (a symbolic name for Jesus Christ), dedicated to Him a six-verse hymn (*Children's Hymn*, the 3rd Book, chap. 12), where he speaks of the three persons of the Holy Trinity (Migne P. G., t. VIII, col. 681, translated by D. Fecioru: Clement Alexandrinul, *Scriveri*, pt. I, in P.S.B., nr.4, Edit. Instit. Biblic..., București, 1982, p. 361-362, called in this translation *Hymn to our Saviour, Jesus Christ*) and which was intended for the catechumens' use (Dom. F. Cabrol, *La prière des chrétiens*, Paris, 1929, p. 193).

2 For more information, see † P. S. Prof. Dr. Irineu Slătineanu, *Iisus Hristossau Logos ulinomenit*, București, f.a., 132 p.

3 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de teologie dogmatică șiecumeni*, București, 1999, p. 94.

4 *Ibidem*, p. 94.

5 *Ibidem*, p. 94.

6 Just in the Octoih, the Word “Logos” was used, in different contexts, over 325 times.

The Eastern Church has the following writers as representatives of the theology of the “Logos” (the Word): Teophilus of Antioch¹, Saint Justin the Martyr and Philosopher², Clement of Alexandria³ and Origen⁴. They established the basis of the theology of the Logos (also met in the Greek philosophy)⁵ which was then introduced in the Orthodox divine service. Inspired by the Gospel of John⁶, by the writings of Paul (especially by the Epistle to the Hebrews), they tried to solve the mystery of mysteries, by creating a theology meant to prove the works of the Lord in the world, by means of the Logos. One of the most sensitive and difficult themes was that of the Hypostasis of the Word in God. The Logos was not the impersonal reason of the Divinity, but it was the Word of the Father, born from the Father, before the ages, actually the Son of God. This is how the hymns of the Church state it:

“You gave birth to *the Word* of the Father – Who is beyond words – in a human body, you, Mother of God and most pure Virgin...”⁷ / “You gave birth to *the Word*, whose work is the same as the work of He Who gave Him life, Who deified the human being...”⁸

This incarnated Logos was “The Word – Who had been bodiless before - Who made everything by His Will”⁹. The introduction of the volitive element indicates the distinctive Per-

- 1 Teofil al Antiohiei, *Treicărțicătrea Autolic*, translated by Pr. Dumitru Fecioru, *Apologeți de limbăgreacă*, in the collection “Părințiși Scriitori Bisericești”, nr. 2, Edit. Instit.Biblic..., București, 1980, p. 267-369.
- 2 Sfântul Iustin Martirulși Filosoful, *Apologiile I și II*, translation and notes by Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, *Apologeți de limbăgreacă*, in the collection “Părințiși Scriitori Bisericești”, nr. 2, Edit. Instit. Biblic..., București, 1980, p. 23-89. See as well the teaching concerning the Logos in L. Paul, *Ueber die Logos lehre bei Justinus Martyr*, in “Jahrbücher für protestantische Theologie”, XII (1886); XVI (1890); XVII 91891); A. Aal, *Der Logos*, II Leipzig, 1899; Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Persoana Logosului Iisus Hristos în lumina primelor patrusticele patristice*, in “Studii Teologice”, XXIV (1972), nr. 9-10, p. 666-674; Idem, *Teoria Logosului în Apologiile Sfântului Iustin Martirulși Filosoful*, București, 1942.
- 3 Sfântul Clement Alexandrinul, *Protreptic (Cuvânt de îndemncătreelini)*, P. G. VIII-IX, col. 529-791, translated by Pr. Dumitru Fecioru, *ScrieriPartea I*, in the collection “Părințiși Scriitori Bisericești”, nr. 4, Editura Institutului de Biblică și Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982.
- 4 L. W. Barnard, *Origen's christology and eschatology*, in “Anglican Theol”., 46 (1964), p. 214-319; M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958; Origen, *Despre Principii*, translated by Pr. Prof. Teodor Bodogae, București, 1982; H. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu chez Origen*, Paris, 1956, p. 71-143; Origène, *Commentaires sur Saint Jean*, traduction et notes par Cécile Blanc, in “Sources chrétiennes”, t. II, Paris, 1970; Idem, *Contre Celse*, introduction, text grec critique, traduction et notes par Marcel Borel, in “Sources chrétiennes”, Paris, 1969, p. 163-181; Pr. Prof. Dr. Nicolae Buzescu, *Hristologia lui Origen*, in “Mitropolia Olteniei”, XXXXVI (1984), nr. 3-4, p. 160-181.
- 5 Anton Dumitriu, *Istoriologicii*, Editura didactică și pedagogică, București, 1975, p. 75, 86, 92, 154, 206; Drd. Sterea Tache, *Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul*, in “Studii Teologice”, XXIX (1977), nr. 5-8, p. 516-526.
- 6 L. Boyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, Paris, 1960, p. 65; Oscar Cullman, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1968, p. 217; Lebreton, *Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1919, p. 594; A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, Paris, 1973, p. 48; Drd. Sterea Tache, *op. cit.*, p. 518.
- 7 ****Octoiul Mare*, glasul al III-lea, luni la Utrenie, oda a VIII-a, canonul Sfinților Îngeri, stihira Născătoarei, Edit. Instit. Biblic..., ed. a VI-a, București, 1975, p. 219.
- 8 *Ibidem*, glasul al III-lea, miercuri la Utrenie, oda I, canonul Născătoarei, stihira a 3-a, p. 237; *Ibidem*, troparele Născătoarei de Dumnezeu, glasul al IV-lea, miercuriseara, p. 780.
- 9 *Ibidem*, glasul I, duminică la Utrenie, oda a VI-a, canonul Născătoarei, stihira a 2-a, p. 22-23.

son of the Word in the Holy Trinity. The Word is the Logos, Who was beside the Father before the ages, the Son, Who was born “long ago”, that is since the beginnings of eternity, out of the Father - the un-born, Who was born in a body, out of the Virgin. By means of the Holy Virgin, the Son of the Lord became “The Man-Lord“, the Son of Man:

“The Apostles preached the Son of the Holy Virgin, God and Man, all over the world”¹.

The theology of the Logos is admirably concentrated, in the Resurrection hymn, the fifth voice:

“Let us, believers, praise and worship *the Word, Who was with the Father and the Holy Spirit before all ages, Who was born of a Virgin, for our salvation*; let us praise and worship Him, for He accepted to let His body be risen on the Cross, and to endure death, and raise the dead from their graves, unto His praised Resurrection”².

In the Orthodox religion, the Logos is called either the Word of God, or God - the Word, which means that He is also the revealer of the Holy Trinity:

“... You, *the Word* of God, out of the Pure Virgin came, so that we - humans - may see You, and You showed everybody the shining Triune divinity and One according to the being of the unchanged *Hypostases* ...”³

“By taking on the appearance of *human nature*, out of the Holy Virgin, *You, the Word of God*, taught us to praise the One God in Three Persons, all of them in the same image and worthy of the same respect”⁴.

The formula “*of the same being*” – ὁμοούσιος⁵ (Gr. ὁμο = the same, οὐσία = substance; Lat. *cosubstantialiter* = having one being, consubstantial) is a theological non-biblical term,

- 1 *Ibidem*, glasul al II-lea, joi, la Utrenie, oda a IX-a, canonul Sfinților Apostoli, stihira Născătoarei, p. 165.
- 2 *Ibidem*, glasul al V-lea, Vecernia de sâmbătă, p. 380; *Ibidem*, glasul al VIII-lea, vineri la Utrenie, odaa IV-a, canonul Născătoarei, stihira a 2-a, p. 718.
- 3 *Ibidem*, glasul al VII-lea, duminică la Miezonoapcă, odaa III-a, stihira Născătoarei, p. 560.
- 4 *Ibidem*, glasul al VII-lea, duminică la Miezonoapcă, oda a V-a, stihira Născătoarei, p. 561.
- 5 Concerning the origin and meaning of the term of “ὁμοούσιος”, in general, see: N. Ματσουκα, *Ίστοριατῆς φιλοσοφίας μεσσητομησιαγωγῆστην φιλοσοφία*, Θεσσαλονικη, 1988; J. F. Bethune-Baker, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed*, Cambridge, 1901; P. Galtier, *L' ὁμοούσιος de Paul de Samosate*, in “Recherches de science religieuse”, Paris, 12 (1922), p. 30-45; C. Hauret, *Comment le defenseur de Nicéee-t-ilcompris le dogme de Nicéee?*, Bruges, 1936; J. Ortiz De Urbina, *L' homoousiospreniceno*, in “Orientalia Christiana Periodica”, Roma, 8 (1942), p. 194-209; G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1952, p. 197-218; J. Lebon, *Le sort du consubstantiel Nicéeen*, in “Revue d' histoire ecclésiastique”, Louvain, 47 (1952), p. 485-539; 48 (1953), p. 632-682; H. Kraft, *Ὁμοούσιος*, in “Zeitschriftfür Kirchengeschichte”, Stuttgart, 66 (1954-1955), p. 1-23; A. Tuiller, *Le sens du term ὁμοούσιοςdans le vocabulairethéologique d' Arius et de l' Ecole d' Antioche*, in “StudiaPatristica”, 3, ed. by F. L. Cross, Berlin, 1961, p. 421-422; G. C. Stead, *The Early Christian Creeds*, 3d ed., London, 1976, p. 242-254; M. Fouyas, *The Homoousion*, in “Abba Salama”, X (1979), p. 5-17; Georges Florovsky, *The Cristological Dogma and Terminology*, in “Papers and Discussions between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Theologians” – The Bristol Consultation, July 25-29, 1967, published by the Holy Cross School of Theological Hellenic College, Brookline, Massachusetts, in “The Greek Orthodox Theological Review”, vol. XIII (1968), nr. 2, p. 190-193; A. Grillmeier, *Homoousios*, “Lexicon fürTheologie und Kirche”, Freiburg, ZweiteAuflage, 1967, p. 467-468.

adopted by the Synod of Nicaea (325) for defining the identity of the being – divinity and co-existence or consubstantiality between the incarnated Word and the Father. This term had already been used by Paul of Samosata¹, but, in 268, the local synod of Antioch did not accept it. He stated that the Logos is not hypostatically different from the Father, but of the same being as the Father, by which he meant that the being is the same with the hypostasis or person². It is Saint Athanasius of Alexandria³ who has the merit of imposing the term of *ὁμοούσιος* in the Orthodox sense. Received and introduced, according to the bright theological-philosophic explanations of this great Holy Father, the word “*of the same being*” became famous later on in the controversies and fights of the Orthodox Christians against Arius’s disciples, which meant to keep the Christian faith untouched⁴.

This term is used in the hymns of the Church in all the divine services⁵, but, with a special reference concerning its consecration, we find it in the divine service held on the 7th Sunday after the Resurrection, named “the Sunday of the Holy Fathers”, which runs:

“...they deliberately destroyed the malefic doctrine of Arius and sent him out of all the Christian Churches, based on the resolutions of the synod; and they taught everyone to clearly acknowledge that *the Son of God is of the same being with the Father*, co-eternal before all centuries, and left this carefully and faithfully written, in the Symbol of Faith...”⁶

“The God-bearing Fathers – like lightning, coming together today, clearly acknowledged You, Jesus Christ, the Only-Begotten Son, *co-eternal, with no beginning like the Father and of the same being as the Father*”⁷ and so on.

It is also used to show the full consubstantiality of Jesus Christ, our Saviour, with mankind:

“Showing us that You are human *according to Your being*, You our Saviour, and risig from the grave, standing among Your Apostles, You shared in their food and taught them the baptism of repentance. And, soon after that, You ascended to Your havenly Father, promising Your disciples

1 P. Galtier, *op. cit.* p. 30-45.

2 Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Milan Œsan, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoriabisericească universală*, Edit. Instit. Biblic..., București, 1987, vol. I, p. 204.

3 Saint Athanasius the Great said that those who do not accept *ὁμοούσιος*, but *ὁμοιοῦσιος* (similar), differ from the Orthodoxy (*De Synodis*, 41, P.G., XXVI, col. 764).

4 A thorough analysis of this term can be found in deacon Constantin Voicu, *Problema ὁμοούσιος la Sfântul Atanasie cel Mare*, in “Mitropolia Olteniei”, XV (1963), nr. 1-2, p. 3-20.

5 For instance: “Minunefăcând a mēntuit pe popor, Stăpānul, uscēndoare cēnd valul mării. Œi, din Fecioarā nāscāndu-se, ne-a deschis calea spre ceruri. *Pe Cel de o ființă cu Tatălși cu noioamenii Œslăvim*” (*Mineiulpedecembrie*, în 25 de zile, la Utrenie, canonul al II-lea – al lui Ioan Monahul – oda I, irmosul, p. 386).

6 *Penticostar*, Duminica a VII-a după Paști, la Vecernie, Slavă..., a Sfinților Părinți de la stihoavnă, ediția a VIII-a, Edit. Instit. Biblic..., București, 1999, p. 271; *Ibidem*, Slavă..., a Sfinților Părinți de la Litie, p. 270.

7 *Ibidem*, Duminica a VII-a după Paști, la Utrenie, oda I, Canonul Sfinților Părinți, stihira a 2-a, p. 275; *Ibidem*, oda a III-a, stihira a 3-a, p. 276.

that You would send them the Comforter; You, Who are above Divinity, You, Man-God, glory to Your resurrection”¹.

For designating the homoousios, beside the use of the expression “of the same being as the Father”, the Logos is also simply named using the appellative “God” or “You, God”, as He is “the Word and God”. The most important title used in the divine service - which shows both the homoousia, and the Unity of the Trinity, or Divinity - is the title of “Master”, “King”, “Lord”.

The incarnation² (Gr. ενανθρωπησης, Lat. incarnatio) is the faith doctrine established during the Synod of Nicaea, according to which, the second person of the Holy Trinity - the Son of God - “was incarnate of the Holy Spirit and Virgin Mary and became man”. Cosmas the Hymnographer expressed this doctrine of faith in an absolutely admirable way in the Nativity Canon:

“To the Son, Who was born without impurity of the Father, before all ages, and then of the Virgin, who was *incarnate with no seed*, to Jesus Christ - the Lord, let us sing: You, the One Who lifted our fronts, You are a Saint, our Lord!”³

The term “incarnation”, that is the settling of the Lord in a body (His becoming a man) does not express the whole divine plan in relation to the Son. It came to be used and consecrated in this form both in the specialized literature and in the divine service⁴. Some liturgical creations often state that the Logos was given a body, which maintained the same confusion for the neophytes:

“The sea beast threw Jonah out of its womb, as a mother would deliver a baby, the same as it had swallowed him. And dwelling in the Virgin, and *taking a Body*, the Word came out, leaving her intact; because He Who did not suffer impurity, protected the one who gave birth to Him, keeping her unharmed”⁵.

Anyway, this concept must be used accompanied by the mention that, on the one hand, the Logos of God did not simply dwell in a human being, and, on the other side, did not take on just a body, but the whole man – body and soul, otherwise the Orthodox theology could also be suspected of the Nestorian heresy (or Apollinarism). “Incarnation” means that the Logos became a man, so we understand that the Son of God became a real man⁶.

1 Catavasier, luminândălnvierii, a VI-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 341; Cf. Mineiul pede cembrie, ziua a 25-a, oda a V-a, can al 2-lea, irmosul, Edit. Institut. Biblic..., ed. a VI-a, București, 1991, p. 386 ș.a.

2 Michel, A., Incarnation, in “Dictionnaire de Théologie Catholique”, tome VII, part. II, col. 1451; *** *Θρησκευτική και ήθικη εγκυκλοπαίδεια, 10^{ος} τομος, Ἀθηναι, 1967, p. 1173-1177; Georges Florovsky, op. cit., p. 190-193.

3 Mineiul pede cembrie, în 25 de zile, la Utrenie, canonul I, oda a III-a, irmosul, p. 387.

4 Vladimir Lossky, *Teologie mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura “Anastasia”, București, (f.a.), translator’s note, p. 168.

5 *Mineiul pede cembrie*, în 25 de zile, la Utrenie, canonul I, oda a VI-a, irmosul, p. 389; *Ibidem*, canonul I, oda a IV-a, irmosul, p. 388.

6 Vladimir Lossky, op. cit., translator’s note, p. 168.

The hymns that refer to these aspects are also very numerous:

“You made Your appearance like that of the creation, becoming made of clay, You Christ, and by sharing in man’s fallen body, You made it partake of the divine nature, *turning Yourself into a man* while remaining a God, You, the One Who lifted our fronts, You are holy, Our Lord”¹.

The books related to the divine service, for the designation of the incarnation, more precisely for the designation of the conception of the Holy Spirit and Virgin Mary, use just as much the term of “conception”, as in these rhymes, created by John of Damascus, the Monk:

“*Gabriel, the archangel was sent from heaven to announce the Virgin about the immaculate conception...*”²

Kenosis (κενωσις)³ means the human condition of humility and of diminution that the Son of God assumed in His Incarnation, as an act of free submission to the Father. It is the “apparel”⁴ of the incarnated God. In hymnography, this term is never used; instead, its synonyms of *kenosis*, *descent* or *taking the appearance of a servant* are used:

“Taking the mysterious order, the bodiless angel immediately stood before the Virgin in the house of Joseph, telling her who had known no marriage: He Who lowered the heavens onto the Earth, by his *descent*, with no change, fits into you; and seeing Him in your womb, *taking the appearance of a slave*, I get frightened and sing: Rejoice, o you, eternal Virgin and Bride”⁵.

The Person⁶ (πρόσωπον = mask, face to face; προσωράν indicates the orientation of the eyes, of the face towards somebody else) is the personal subject in which the human nature subsists⁷. The term of πρόσωπον was used by the Antiochian theologians, but resulted in confu-

1 Mineiulpede cembrie, în 25 de zile, la Utrenie, canonul I, oda a III-a, stihira a 2-a, p. 387; Ibidem, canonul al 2-lea, oda a IV-a, stihira 1, p. 388.

2 Mineiulpemartie, în 25 de zile, la Vecernia mare, Slavă... Şiacum..., de la “Doamne, strigat-am”, Edit. Instit. Biblic..., ed. a V-a, Bucureşti, 1976, p. 191; Mineiulpede cembrie, în 25 de zile, la Utrenie, canonul I, oda a V-a, stihira a 2-a, p. 389.

3 Georges Florovsky, *op. cit.*, 190-193.

4 Sfântul Isaac Sirul, *The Word XXI*, în “Filocalia românească”, vol. 10, translation, introduction and notes by Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Edit. Instit. Biblic..., Bucureşti, 1981, p. 105.

5 *Catavasier*, troparul Acatistului Buneivestiri, p. 284.

6 Ἰ. Καρμυρη, *Αἰγρχαίαι γνιχαλκηδονιοι Ἐκκλησίαι της Ἀνατολης και η βρισιτης επανενωσεως αυτωνμετ της Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*, ἴθνηναι, 1966; ἴ. Θεοδωρου, *Ἡ χριστολογικη διδασκαλία και ὁμολογια Λεοντιου του Βυζαντιου*, ἴη, “Θεολογια”, XXVI (1955), p. 212-222, 421-435, 584-592; XXVI (1956), p. 32-44; ****Θρησκευτικη και ἠθικη εγκυκλοπαιδεία*, 10^{ος} τομος, ἴΑθηναί, 1967, p. 665-671; Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 190-193.

7 Generally, the *person* can not be defined starting from the body, or from the soul, or from intelligence; it is absolute reality transcending the elements subsisting on it. The body does not have an independent existence, but exists within the subject. Man, as a person, does not appear as individual of a species, but as a being aware of his free and intelligent relation with his Creator. His personal character consists in his very opening and freedom for communion. As its name shows (πρόσωπον means face turning to the face of another, looking face to face), a person is the individuality opened

sions because of the meaning that was used at the time. Being identical with ὑπόστασις, this term becomes part of the Trinitarian and Christological vocabulary, which took shape in the context of the post-Nicaean and Chalcedonian theology, through the special contribution of the Cappadocian Fathers.

In Jesus Christ, the human nature does not have a hypostasis of its own, it is not individualized, but hypostatized, i. e. it is ascribed material existence by the person of the Word.

“You, Virgin, have given birth to One of the Trinity, in an ineffable way – and He had two natures and two kinds of works and was *One in person* – so, forever pray to Him for those who faithfully worship you to be set free of all the oppression of the evil; so that we may all now run for freedom to you, our Lady, Theotokos”¹.

The Chalcedonians use the term *hypostasis* (ὑπόστασις) in the sense of person (or personality), of subject, in which the natures exist united, but not in the meaning of substance, as they use it in Nicaea. The hypostasis is divine and unique; it is the person of the Son Himself, not the human self, as the Antiochian theology asserted²:

“You – who are completely immaculate – gave birth to a hypostasis with two natures, the incarnated Lord, to Who we all sing: Glory to You, our Lord”³.

So, the “hypostasis may unite in Himself different natures; they shall exist in Him as parts of a whole. This existence does not change at all the features of the hypostasis or of the nature. This is what the relation between the human nature and the hypostasis of the Logos in Jesus Christ is like. In Him, the human nature is not independent but, by this, it does not remain a simple nature with no hypostasis, as there is no nature without hypostasis. It is enhypostasiation, as it does not exist separately, but in another”⁴.

In this sense, the hymnographers only contented themselves with reminding that Jesus Christ, our Saviour, has a single hypostasis in two natures, without going further into dogmatic explanations, which actually would be too complex and not located in the best place:

“You, my Lord, saw Yourself Ascended... You, One of the Holy Trinity, *Who have a single Hypostasis with two wills*, so that You may save the world”⁵.

Enhypostasiation (ἐνυπόστατον) is the taking on of the human nature in the hypostasis of the Logos⁶. This term was not used by the liturgical creators, being difficult to understand. Anyway, given its dogmatic importance, we consider that it is necessary to explain it.

to communion, the subject having a basically rational and free existence” (Drd. Ioan Caraza, *Doctrina christologica a lui Leontius of Byzantium*, in “Studii Teologice”, XIX (1967), nr. 5-6, p. 326-327).

1 *Catavasier*, luminânda a VIII-a, stihira Născătoarei, 343.

2 Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 190-193.

3 *Octoiul Mare*, glasul al V-lea, duminică la Utrenie, canonul, oda a VII-a, Teotokia, p. 391.

4 Drd. Ioan Caraza, *op. cit.*, p. 326-327.

5 *Octoiul Mare*, glasul al II-lea, miercuri la Utrenie, canonul Crucii, oda IX-a, stihira a 2-a, p. 154; *Ibidem*, glasul al VI-lea, sâmbătă la Vecerniamică, Slavă... Şiacum..., a Născătoarei de la “Doamne, strigat-am”, p. 467.

6 Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 190-193.

It is one of the most important clarifications which the theologian Leontius of Byzantium († 542) brought to the Chalcedonian Christology, in order to avoid the confusion between “union according to hypostasis” and “union according to nature”. In order to understand how God became united with man, the Byzantine writer shows that, “though in the created nature there is no nature without a bearer (hypostasis) of it, namely it is normally always individualized, God-the-Father decided that God-the-Son should take on - in His hypostasis - the non-personified, non-individualized nature of man”. Leontius asserts that “if divinity and humanity - when united in their essence - did not keep, even in their union, the natural property of each one of them – then they would be mixed together and there would no longer be either divinity or humanity”¹. “In the hypostatic union, the human nature no longer has an autonomous human being as its centre or subject, not because it is definitively un-hypostatized (with no centre or subject), but because it is enhypostasized, namely centred in the person of the Word, assumed in His subject, without being absorbed by Him. Compared to Nestorianism and Monophysism, which stated that there was no nature without hypostasis, Leontius shows that the divine hypostasis exists by itself and it indicates the distinction but not the difference. In this respect, a hypostasis may consist of several individual natures. Hypostasis means the subject, the person; *ἐνυπόστατον* means the human nature existing within the hypostasis, which was assumed by the pre-existing Logos at the time of Incarnation”².

The term *nature* (φύσις)³ shows the substance, reality or nature, so the difference. The features of each nature are maintained and collaborate in a person. „Φύσις“ is, so, synonym with „nature“⁴.

Our salvation in union with the Lord was accomplished only by keeping the integrity of each nature in the unity of the person of Jesus Christ.

1 Leontius of Byzantium, *30 de capeteîmpotrivalui Sever de Antiohia*, introduction, translation and notes by Diac. Dr. Ilie Frăcea, in “Studii Teologice”, XLII (1990), nr.4, p. 41-59; *Ibidem*, in “Altarul Banatului”, I (1990), nr. 9-10, p. 49-66.

2 Drd. Ioan Caraza, *op. cit.*, p. 321-333; John Meyendorff, *Hristosîn gândirea creștină răsăriteană*, translated by Pr. Prof. Neculai Buga, Edit. Instit. Biblic..., București, 1997, p. 71-72; Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, ed. cit., p. 113.

3 “Nature contains the idea of existence, while *hypostasis* contains the idea of existence in itself. Nature refers to the species, hypostasis indicates the individual. The former designates the character of what is universal; the latter separates the particular from the general. In a word, the things that are consubstantial are actually of one nature and the reason of their existence is common to all of them. The definition of the hypostasis: either the things identical according to their nature, but distinguished according to their number, or the things made up of different natures, but simultaneously having a communion of existence with each other. And the communion of existences is not in the sense of mutual completion of the existences, as one can see in the case of essences and of their essential predicates, called qualities, as if the nature and essence of each were not considered in itself, but along with the one with which it is composed and combined”. (Leonti de Bizanț, *Contra nestorienilor și eutihienilor*, in P.G., LXXXVI, 1, col. 1280 AB, apud Drd. Ioan Caraza, *op. cit.*, p. 326).

4 Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 190-193.

Once again, it was Leontius of Byzantium who best clarified the natures of Jesus Christ¹. He is the first who philosophically explained this doctrine of the Fathers. Compared to the non-Calcedonians, who dissolved the human nature in Jesus Christ, Leontius of Byzantium showed a deep understanding of humanity, whose immutable reason is in God².

Leontius of Byzantium dedicated a great part of his works to the assertion of the two natures, which makes of him a convinced Chalcedonian³. The natures are unchanged in Jesus Christ according to their features. In union, in relation to the human nature, the Logos is in a similar connection as the soul to the body. The Logos did not become visible and mortal through Incarnation, as neither did our soul by getting into our bodies. The unlimited and immaculate Logos preserves its character of non-changeability after the Incarnation, as well. Against Severus of Antioch, Leontius states that after the union, too, there continue to be two natures, as Jesus Christ has two “homoousios”, one with the Father and one with us⁴:

“Who will not praise you, Holy Virgin? Or who will not glorify, most pure Virgin, your giving birth? Because the Only-Begotten Son, He Who shone out of the Father before all ages, came out of you - the most Pure - and ineffably He was incarnate; *being God, according to his nature and accepting to take on a human nature for our sake, without being separated into two hypostases but making himself known as two unmixed natures*. You, blessed and Immaculate Virgin, pray to Him, that He may have mercy on our souls”⁵.

Thus, the Orthodox Church has also taught us through its religious service that Jesus Christ is **“of two natures and in two natures”**. Jesus Christ, One according to hypostasis, is out of Divinity and of human nature, and in Divinity and humanity – undividedly united. The Word, the unique hypostasis, did not transform what He had been and did not change what He became by His Incarnation. As a result, the union of the two natures according to hypostasis was not accomplished⁶, as a prayer of the Arhieraticon says:

“...it is not true that the together-united natures were kneaded or diffused into one another or mixed, or that the Word brought Himself in after the man was formed, making a relative union - as Nestorius stated; nor is it true that He was ever without mind and soul - as Apollinarius affirmed; because Apollinarius chattered saying that the Divinity was enough

1 Leonțiu de Bizanț, *30 de capete împotriva lui Sever...*, quoted translation, p. 41-59; Drd. Ioan Caraza, *op. cit.*, p. 321-333.

2 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale*, “Ortodoxia”, XVII (1965), nr. 1, p. 26.

3 V. Grumel, Léonce de Byzance, in “Dictionnaire de Théologie Catholique”, t. IX, Paris, 1926, col. 408-421.

4 Leonțiu de Bizanț, *30 de capete împotriva lui Sever...*, quoted translation, p. 41-59.

5 Octoiul Mare, glasul al VI-lea, sâmbătă la Vecernia mare, *Dogmatica*, p. 469-470.

6 Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Iisus Hristos – Dumnezeu Mântuitorul. Hristologia*, in “Studii Teologice”, XLIII (1991), nr. 2, p. 51-52.

instead of the mind. But I acknowledge Him, as perfect God, Who, at the same time, was body and simultaneously Word of God; an animated body with a speaking and thinking soul, keeping, after the union as well, all the natural perfections of His Divinity, without changing the things characteristic to His Divinity or His humanity through the perfect union with the Word; He is bearing a being which preserves the two natures and works, those *of which and into which* He was One and the same Christ, our Lord - Who has two natural but not imaginary wills ⁴¹.

As a result, the Christology of Chalcedon, which became an essential part of the Orthodox religious service, as well, represents a crucial step in the specification of the Christological terminology at an international level, as the three great theological schools of that time – Alexandria, Antioch and Rome – were represented in full agreement. Later on, nevertheless, Leontius of Byzantium, Maximus the Confessor and John of Damascus² (the latter having the merit of having introduced these doctrines of faith in the hymnography of the Octoechos - which he “reformed” by closely studying the union of the two natures), are to specify even more thoroughly the meaning of and relationship between the terms of *substance, nature, hypostasis or person* which they applied to the Chalcedonian definition. One of the results of their efforts was that, given that the nature of the compound was not identical with that of the union itself, one may not say “a single nature of Jesus Christ, which is composed, but the hypostasis of Jesus Christ. It leads us to another title used in the divine service, namely the name of *Christ, which* designates not the nature, but the hypostasis in which the natures are visible and the person may be distinguished³. This title - having its origin in the New Testament, concentrates in it all the other denominations related to His divinity and humanity; it is a theandric title, which theologically and historically founds Christology. In the whole hymnography, it is either used with its nominative form of “Christ”, or “Christ - God”, or with its invocative form of “You, Christ” or “You, Christ, my God”.

The most used titles in the divine service are *the Lord*⁴ and *Saviour* with the respective combinations: “Jesus Christ, our Saviour”, “Jesus Christ, the Lord” or “my Lord, my God”, which figure on all the pages of all the divine service books of the Orthodox Church.

1 *Arhieraticon*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 90-91.

2 Pr. Prof. N. C. Buzescu, *Hristologia Sfântului Ioan Damaschin*, “Studii Teologice”, XXVII (1975), nr. 9-10, p. 687-700; Prof. Nicolae Chițescu, *A doua persoană a Sfintei Treimi în doctrina Sfântului Ioan Damaschin*, in “Ortodoxia”, XXVIII (1976), nr. 2, p. 305-348; Ierom. Chesarie Gheorghescu, *Învățătură despre unire aipostatică la Sfântul Ioan Damaschin*, in “Ortodoxia”, XXIII (1971), nr. 2, p. 181-193.

3 See Leontius of Byzantium, *Epilyssaure zolvareaar gumentului Sever*, P. G., LXXXVI, 2, col. 1925 C D, 1928 A; col. 1944; col. 1921 c; 1945 c; col. 1941 d-1944 a; col. 1933 a, apud John Meyendorff, *Hristos în gândește acruștină ășărireană*, p. 67-72.

4 L. Cerfaș, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus*, in “Revue Sc. Phil. Theol.”, 11 (1922), p. 40-47 and 12 (1923), p. 125-153; W. R. Arnold, *The Divine Name*, in “Journ. Bibl. Lit.”, 24 (1905), p. 107 sqq.; *** *Θρησκευτική και ήθική εγκυκλοπαιδεία*, 7^{ος} τόμος, Ἀθῆναι, 1965, p. 1214-1219.

As a conclusion, all the hymn composers of the Eastern Church introduced - in rhymes, with specific resources - almost all the victories of the great Christological and Trinitarian debates regarding the second Person of the Holy Trinity – namely the incarnated Logos. This theme holds a central place in the whole Orthodox divine service, just as in the whole Orthodox faith doctrine. Based on arguments from the Scriptures, from the Holy Fathers and from the dogmatic writings of the Holy Synods held concerning the person of Jesus Christ, our Saviour, these hymns have consecrated the theological terminology and accomplished - throughout the centuries - a strong and vital catechetical and missionary role.

Thus, we have a “philosophic” expression, in fact, a hermeneutics of certain contents, which transcend any kind of conceptual apparatus in a highly efficient manner, as they are theological in nature. The theological understanding of philosophy and the theological reference to philosophy in matters of terminology may be decoded as arguments of the theology-philosophy complementarity in the Eastern spirituality.

ნიკუშორ ტუკა

სასაქონლო-ფილოსოფიის ახორციელება ბიზანტიის ჰიმნოგრაფიაში

ბიზანტიის კულტურაში, ფილოსოფია იყო წინასწარი მოკავება მრავალი ბიზანტიელი ერუდიტისთვის, როდესაც თეოლოგია წარმოადგენილი იყო, როგორც ძლიერი სასულიერო ფრთის დანამატი. ეს კულტურული მთლიანობა გაერთიანებულია გვარეობით ბიზანტიურ აზროვნებაში. ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის დამატება, გარანტიაა ურთუიერთდამოკიდებულებისა და, ამავე დროს, მათი შესაძლებლო თანამშრომლობისა. ეს განმარტებები ნათელს ფენს იმ ფაქტს, რომ ბიზანტიელებს ნამდვილად ჰქონდათ სრულიად განსხვავებული აღქმა ტექნიკური პირობებისა: ფილოსოფია და დოგმა. ეს „სიმფონია“ ფილოსოფიური ენასა და საღვთისმეტყველო შინაარსის დოგმათა შორის წარმოადგენს ერთ მკვეთრ და ღრმა სულიერ სინთეზს კაცობრიობის ისტორიაში. მაგრამ, როგორ იყო ეს საოცარი სინთეზი შესაძლებელი? ცხადია, რომ პასუხი უნდა მოიძებნოს ფრთხილად როგორც სასულიერო კვლევებსა და ჰიმნოგრაფიულ შემოქმედებაში, ასევე ბიზანტიის ფილოსოფიური შემოქმედების მიუკერძოებელ კითხვაში.

DĂNUȚ POPOVICI

CATECHETICAL MILESTONES CONCERNING THE HIERARCHICAL AND SACRIFICIAL
CHARACTER OF THE ORTHODOX PUBLIC DIVINE CULT

Abstract

The Church remains in history as a supplicating institution, a liturgical community, with a consciousness and Trinitarian articulation in its unity. Therefore, the public divine cult represents for the orthodox spirituality a real identity card.

The divine cult is the most valuable repertory of Orthodoxy, playing a very important part in the life of all Christians. For most of them, Christianity is largely reduced to experiencing and practising those forms of worship where they feel God's love surrounding and nourishing them with His divine grace.

The orthodox worship has special features, different from the other Christian confessions, and individualized by particular characteristics or traits. In this paper, the author deals with one of these characteristics, namely with the hierarchical and sacrificial character of the orthodox cult in catechetical presentation, fascinating and attractive, clearly explaining that Christ's sacrifice, incessantly updated as bloodless sacrifice in the Divine Liturgy through the sacramental hierarchy, is the true reason of divine worship.

The felicitous conclusion of this paper points out that through its sacrificial and hierarchical character, the orthodox cult stands as proof that real theology begins previously to the Holy Chalice and ends in front of the Holy Chalice.

Key words: *cult, character, hierarchy, sacrifice, catechetical, update, community, Orthodoxy.*

The real reason of the orthodox cult is the sacrifice of our Saviour Jesus Christ, which is being updated *again and again* as bloodless sacrifice in the Divine Liturgy, through the sacramental hierarchy. This act confers the orthodox public divine cult a sacrificial and hierarchical character.

The Holy Mystery of Priesthood is perpetuated by succession from the Holy Apostles to this day in the Church and comprises the three orders of bishop, priest and deacon, who are therefore made part of Christ's priesthood. Through divine hierarchy, Christ's priesthood continues in unbroken succession in Church and thus the sacrifice from Golgotha is incessantly updated. This central characteristic essentially distinguishes the orthodox worship from the protestant confessions, which have abandoned the sacrificial nature of the Divine Liturgy and the Holy Mystery of Priesthood, thus detaching from the source of divine grace and the proper understanding of Revelation.

Considered by the Church as a Sacred Mystery, Priesthood belongs constitutively and originally to Christ's Mystery¹. He is the source, the cross and the substance of priesthood. To

1 C. Galeriu, *Preoția, taină și slujire în viața Bisericii*, in *Ortodoxia*, XXXIV (1982), No. 4, p. 538.

that effect, in the light of Revelation, our Saviour is called *Apostle and High Priest* (Hebrews III,1), *Priest* (Hebrews VIII, 4), *Instructor* (Matthew XXIII, 10) and even *Deacon*, "servant for true God" (Romans XV, 8). This ministry assigned to the Son of God indicates the divine grounds of sacramental priesthood, its strictly divine origin and its deep rooting in Jesus Christ: "You did not choose me, but I chose you and appointed you" (John XV, 16). Our Lord Jesus Christ is a Priest, and at the same time He establishes the priesthood of the Church in His own Priesthood, indicates it as springing from it, while the ministry assigned to Him by the Holy Scripture passes to the *patrimony* of the Twelve Apostles' ministry and of their descendants who shall also bear this name: "The glory that you have given me I have given to them" (John XVII, 22).

The beginning of the Holy Mystery of Priesthood appears in the Holy Scripture as part of the Holy Trinity, due to communion reasons. The electing moment of the Twelve Apostles takes place in prayer, resulting therefore from the communion of the Holy Trinity as an act of high order¹, event which is also illustrated in the text of the Holy Scripture: "In these days He went out to the mountain to pray, and all night He continued in prayer to God. And when day came, he called His disciples and chose from them twelve, whom he named Apostles" (Luke VI, 12-13).

From the moment of selection, the Holy Scripture presents their entire apprenticeship to Jesus Christ as real training for sacerdotal ordination. The Holy Apostles are being gradually initiated into the charisma and gifts of the Holy Mystery. He announces them that He shall make them *fishers of men*, He sends them to heal, to cast away demons and to call those invited to the *Lord's Supper*: All the miracles that Jesus performs on sea (making the storm be still, the miraculous catch of fish, the walk on the waters of the sea) aimed at this special training of the Apostles, as they are performed only in the presence of his disciples and not of the entire assembly of men.

Extremely relevant in this sense is also the fact that before the miraculous multiplication of bread, one of Lord's disciples took the bread from a child in the crowd, and the disciple is the one offering it to the Lord and not the child. The child appears as an intermediary. This detail of the Revelation is trustily kept by the Church practising the Eucharistic Liturgy, when the faithful bring to the Holy Altar the gifts of bread and wine, and the disciple elected, namely the priest, is the one who offers them to God in their name. In the same context of biblical tales, after our Lord blesses the loaves of bread, the disciples are the ones who distribute them to the crowds and not our Lord Jesus Christ, standing as an anticipation of the Eucharistic ministry to come (John VI, 11) and the filled baskets gathered afterwards as prophetic announcement of the Mystery of the Bread of Life, that *comes down from heaven, so that one may eat of it and not die*.

At the Last Supper, in the presence of the same disciples, the Lord institutes the Eucharistic Sacrifice of His Body and Blood. Indeed, He is the first who introduces the Eucharist, in the large upper room, as the Sacrament of the Holy Communion with the Body and Blood of Jesus Christ. It also establishes the *program* of the disciples of those times, from nowadays and from future times, until the end of days: "Do this in remembrance of me" (Luke XXII, 19),

¹ *Ibidem*, p. 538.

showing the result or the aim of the sacrifice: “for the forgiveness of sins and eternal life~. If He now sets their *program* on the day of His Resurrection, He also offers them the *means*, instituting the Sacrament of Priesthood in word and deed:”Peace be with you! As the Father has sent me, even so I am sending you. And when he had said this, he breathed on them and said to them: Receive the Holy Spirit; If you forgive the sins of any, they are forgiven them; if you withhold forgiveness from any, it is withheld” (John XX, 21-23).

The same disciples who received from the Lord Jesus Christ the power and were sent to “proclaim in His name the repentance and forgiveness of sins to all nations” (Luke XXIV, 47) were also endowed with the power to baptize in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit so that their sins were forgiven (Matthew XXVIII, 19) and to minister the Holy Mystery of Eucharist which distinguishes in the Church the eternal sacrifice of Jesus Christ who “once self-sacrificing Himself to His Father, He eternally offers His life, beatifying those who commune with Him”¹.

The Holy Church Fathers have clearly and deeply understood this truth, ordering that the consecration of the Sacred Chrism, although it is referred to as blessing and communion with the Gifts of the Holy Spirit, of the Fiftieth Day Feast, should be practised on the day of instituting the Sacred Eucharist (on the Holy Thursday), just to underline that the disciples who received the ministry of the Sacred Eucharist were also assigned with the ministry of the Holy Mystery of Baptism and the Unction of the baptised through “the seal of the gift of the Holy Spirit~. For this reason, in the orthodox cult, the person who preaches for penitence also gives the blessing for the beginning of the Divine Liturgy and may also perform the Holy Baptism and the Holy Communion of the believers. Bear in mind this aspect!

The Sacrament of Priesthood is instituted on the Resurrection day of Christ, but before the Ascension to heaven, during which time our Lord Jesus Christ is still in His Messianic condition and ministry on earth, thus Priesthood is being revealed to us as an essential Holy Mystery in the Church. It is the first Holy Mystery instituted by our Lord Jesus Christ exactly on the day of His Resurrection from the dead, it is “the Sacrament of the Sacraments”, meaning that it is the condition for ministering the other Holy Mysteries. Priesthood remains “a constant miracle inside the Church”². With its help, Jesus Christ institutes in the Apostles and their descendants “the bishop that is visible, the image of Him Who is invisible”³.

These considerations reveal to us the inseparable relation between the hierarchy and the Eucharistic sacrifice, between the communion of the life and power of Jesus Christ in the Sacrament of Priesthood and the Eucharistic Body of Jesus through which they, as Apostles and priests, shall be bound to trust their Lives to the Church⁴. After resurrecting through the Cross, our Lord Jesus Christ breaths into the Apostles the Holy Spirit from the “temple of his body”,

1 *Horologion*, 5th edition, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucharest, 1992, p. 283 (*Canon for the Holy Communion, Hymn 9*).

2 Teodor M. Popescu, *Sfințenia și răspunderile preoției*, in *S.T.*, IV (1952), No. 3-4, p. 159.

3 Saint Ignatius of Antioch, *The Epistle to the Magnesians*, chapter III, in *Writings of the Apostolic Fathers*, collection *P.S.B.*, Bucharest, 1995, p. 199.

4 C. Galeriu, *op.cit.*, p. 540.

giving them the spiritual gist to offer the bloodless sacrifice, Holy Mystery through which the Church confesses itself as “the Body of Christ”. The theology of the Last Supper on the Holy Thursday is more clearly and deeply understood on the Resurrection day. Our Lord reveals himself to the disciples in the same upper room, showing the spiritual connection between “Take, this is my Body” and “receive the gift of the Holy Spirit” of Easter Sunday.

Until the Fiftieth Day, preparing for the “Great Epiclesis”, as this event was called, the grace of priesthood works within. On the Fiftieth Day, Jesus Christ sends the Holy Spirit to come down upon the same disciples and in the same place where the first Eucharist took place and where He revealed Himself to them on the Resurrection day. It is hereby noticed the inseparable and irreversible connection between the Eucharistic sacrifice, the place where the Eucharist takes place and the consecrated persons, mandated or “authorised” with power from above, in order to minister it.

The Priesthood offered by Christ to his disciples is now made visible through the Holy Spirit. Starting from the Fiftieth Day, Apostles’ priesthood becomes active and overt ministry, while they become witnesses of Lord’s sacrificial love “to the end of the earth” (Acts 1, 8). After a close analysis, we notice that even though the commandments to minister the Holy Eucharist and Baptism were delivered by Jesus Christ to his disciples, they actually baptised and ministered the Holy Sacrifice only after receiving the Holy Spirit on the Fiftieth Day. This shows that all the Holy Mysteries of Jesus Christ are ministered in the Church, in His name and with the power of the Holy Spirit, sent by Him upon His disciples¹.

Together with the evolution of the Church as a result of all the preaching activity of the Holy Apostles, they lay their hands on bishops, priests and deacons through the power invested in them by the Holy Spirit, who continue until Parousia the work of Jesus Christ and the perpetuation of His sacrifice. The apostolic succession appears in its wholeness as the undiminished testimony of the Gospel and Christ’s life, of His priesthood sent with the power of the Holy Spirit and through His disciples to their descendants.

The person of the Holy Spirit, who in the communion with the Trinity confirms that the Father is the Father and the Son is the Son now and ever and unto the ages of ages, ministers in the Church the spiritual influence through the Holy Mystery of Baptism and the spiritual fatherhood through the Holy Ordination, investing the chosen ones either with the title of spiritual sons, priests or spiritual fathers. In the orthodox cult, all practices are connected with understanding of the Holy Mystery of the Trinity, and those Churches which did not interpret correctly this Mystery neither did they preserve in their worship the sacramental hierarchy.

As I have already indicated, the Gospel presents the institution of the Sacrament of Priesthood in direct relation with the Eucharistic and liturgical assembly of the Church, the sacramental hierarchy being only the criteria for the true Church. In the conscience of the first Christian centuries, this aspect was very clear and it made Saint Ignatius of Antioch incite everyone “to reverence the deacons as an appointment of Jesus Christ, and the bishop as Jesus Christ, who is the Son of the Father, and the presbyters as the Sanhedrim of God, and assembly

1 Daniel, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, *Sfântul și Marele Mir. Înțeleșul și folosul lui*, in *Teologie și Viață*, Serie Nouă, VI (LXXII, 1996, No. 1-6, p. 16.

of the apostles. Apart from these, there is no Church”¹, and “some act independently of the bishop, they are not steadfastly gathered together according to the commandment”², because “He who so wisely founded the Church also set on earth the order of priesthood”³.

Through the Holy Mystery of Ordination or laying on of the hands, the bishops and priests become *witnesses* of the inner presence of Christ. They discover the power of the Priesthood of Christ who consecrated Himself for us as He is “the only Priest in the New Testament”, holding His “priesthood permanently” (Hebrews VII, 24). Seeing Christ’s Priesthood, priests transmit what they receive from Christ and make clear Christ’s presence who “comes and blesses us now and ever and unto the ages of ages~. The priest if not the author of the Holy Mysteries⁴, but the agent of Christ’s manifestation because “human nature cannot endure the divine nature”, and that is why “through Your icon You ordered instructors alike us who sit on Your chair to make sacrifices and offerings to You for the entire people”⁵.

During the Divine Liturgy, the bishop or the priest becomes Christ’s *icon*. Jesus Christ Himself lies in the centre of their ministry and for this reason, every time they perform the Eucharistic Sacrifice, the bishops and priests tell each other “Christ present among us”, and the addressee answers with an approval “He is and will be”, and the first assuring “Always, for ever and ever“.

After each blessing of the people, the bishop worships the icon of Christ in order to show that he performed the blessing in His name and the first icon that the bishop kisses when entering the Holy Church is not the icon of Resurrection, but the icon of Jesus Christ, the eternal Bishop.

By means of sacramental hierarchy the orthodox cult keeps the guarantee of true faith. The bishop is responsible for the true and redemptive teaching. For this reason, when he is ordained to his office, he professes the teachings of true faith in front of other three bishops at least. In this sense we must understand the meaning of the elected moment of the consecration of the bishop near the beginning of the Liturgy, before reading the Gospel, because according to the canonical stipulations, he must also interpret it. This also explains the fact that the mitre of the bishop is decorated with the icons of the Four Evangelists. Though newly consecrated, the bishop, presides the Eucharist. He holds the completeness of sacramental power in the Church by ordaining priests and showing the apostolic succession, synchronic (together with all the bishops) and diachronic (over time). The canonical tradition of the Church decrees that without

1 Saint Ignatius of Antioch, *The Epistle to the Trallians*, chap. III, in *Writing of the Apostolic Fathers ...*, p. 205.

2 Idem, *Epistle to the Magnesians*, chap. IV ..., p. 199.

3 *Arhieratikon*, Ed.I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 169 (*Practices for the sanctification of the Church*).

4 Orthodoxy kept as trustworthy as possible the position of the priest and the bishop in the Church. The orthodox bishop does not superpose the Church as in the Romano-Catholic tradition. He is in the Church and does not replace the works of Jesus Christ and of the Holy Spirit. In Orthodoxy, the priest is at the disposal of the Church and not of the bishop as in Catholicism and for this reason there is no honorary laying on of the hands, but only special purpose laying on of the hands.

5 *Archieratikon*, (*Practices for the ordination of the priest*) ..., p. 99.

the bishop's signature there cannot be an antimimension and without the antimimension the bloodless sacrifice cannot be celebrated. The chalice containing Christ's Blood and Body can only be placed on an antimimension that holds the relics of the one who defended faith with the price of his own life, namely the martyr, and the signature of the one who confessed his faith, namely the bishop who represents in the Church the warrantor of true faith.

According to the Holy Canons, the priest is the bishop's commissary in the parish, while the priest is accepted as orthodox only if he is in communion with an orthodox bishop. If bishops commission priests with the liturgical power and they represent their bishops in the parish (speaking from an organisational point of view), then their priesthood is founded on Christ's priesthood, who devotes himself through the laying on of hands, each one being ordered on his office through the holy works of "divine grace, ever healing and fulfilling"¹.

Each priest is "the agent of God" sent to perform the bloodless offering of sacrificing His only Son and to offer the Eucharistic Body of Christ to the Church – His spiritual Body where the faithful "become parts of His Body~. That is why the laying on of hands of the priest is performed before the sanctification of the gifts, and after their sanctification the visible prelate confides the Holy Body of the invisible Prelate, saying: "We offer Thee incense, O Christ our God, for an odour of spiritual fragrance. Receive it upon Thy heavenly altar, and send down upon us in return the grace of Thine all-holy Spirit"².

We therefore understand that the centre of orthodox public divine cult and the heart of Divine Liturgy is represented by the bloodless sacrifice "Broken and, but not disunited; ever eaten, yet never consumed", the Son of God, and the person bringing this sacrifice is not an improvised person, but one consecrated by "Him who sacrifices himself". The entire Divine Liturgy is an alternation of the supplications raised for God's mercy and the praise that we bring to Him, for the redemption he offered to us through sacrificing His Son.

The sacrificial character of the Holy Liturgy is noticeable and understandable in all the prayers put up in private by the officiant priest. These prayers announce through their content the Sacrifice to be performed and represent in reality the preparation and strengthening for the tremendous moment of sacrificing the "Holy Lamb". Before the actual commencement of the Divine Liturgy, as part of the worship ceremony, the priest prays to God to give him strength in performing His works: "God send your hand from your honourable sanctuary and give me strength for the office I have to take up so that I may perform the bloodless sacrifice by lying unsentenced before Your frightening shrine". The invocation of *the hand of God* represents the idea that the priest is only the visible leader of Divine Sacrifice, the real celebrator of the Divine Liturgy being the eternal Prelate "Who gives and offers Himself".

The service ministered by the priest on the Divine Proskomedia is set in an endless present, in God's eternal "today". This is indicated by the priest's excitement when performing this service and also by the dialogue between the dean and the priest. After the priest has taken the wafer out of the first proskhoda, the dean tells the priest using the present tense: "Sacrifice, Master", and the priest cutting out cross-wise says: "Sacrificed is the Lamb of God, Who takes away the sins of the world, for the life of the world, and the salvation thereof". Therefore, the

1 *Ibidem*, (*Practices for the ordination of the priest*), p. 79.

2 *Ibidem*, p. 82.

symbolism of the Prothesis, as it is also called, sets us beyond time, “where the end meets the beginning” and ascends us to the heavenly prologue mentioned in the Apocalypse: “the Lamb slain from the creation of the world”.

Nicolae Cabasila says that “through this rite, the priest announces Christ’s Sacrifice, for which we would have needed thousands of voices; so to use all means of announcement and narration, he puts it both into words and into deeds”¹.

The idea of sacrifice is alluded in the prayers of the Liturgy, starting with the *Thrice-holy Hymn*, where the priest prays deeply to God to be able to worthily draw near to His Holy Altar: „Oh holy God ...Who hast vouchsafed to us, Thy humble and unworthy servants, even in this hour to offer worship and praise which are due unto Thee...sanctify our souls and bodies, and enable us to serve Thee in holiness all the days of our life”². In the *Litany for the Catechumens* from the same Liturgy of Saint John Chrysostom, after fully unfolding the holy antimimension, the priest thanks God for found his worthy of standing before His holy altar: “We thank thee, O Lord God of Hosts, Who has accounted us worthy to stand even now before Thy holy altar, and to fall down before Thy compassion for our sins and for the errors of all Thy people”³.

He now asks for forgiveness of his sins and of the entire people so as to be worthy of bringing “prayers, gifts and bloodless sacrifice for Thy people”. This prayer, as the following ones, throbs with the feeling and affirmation of insufficient spiritual maturity of the celebrants and of the other participants to the Holy Sacrifice.

The sacrificial character of Divine Liturgy is expressed in words full of holy tremor, as in the *Prayer before the Great Entrance*: “No one who is bound with the desires and pleasures of the flesh is worthy to approach or draw near or to serve Thee, O King of Glory... Nevertheless through Thine unspeakable and boundless love for mankind, Thou didst become man, yet without change or alteration, and as Ruler of All, didst become our High Priest, and didst commit to us the ministry of this liturgical and bloodless sacrifice...”⁴.

The conscience that he is the leader of the service, the visible leader, responsible for the Holy Mystery, is clearly and convincingly expressed in this prayer, asking Him to cleanse “his soul and heart from an evil conscience” and by the power of the Holy Spirit to enable him who is “endowed with the grace of the priesthood” to stand before His holy table and perform the sacred mystery of His holy and pure Body and precious Blood. The priest is aware that the person endowed with the grace of priesthood is only the agent of our Lord’s works, because Jesus Christ sacrifices Himself as the One who became for all of us the High priest so badly needed. Father Stăniloae indicates in this sense that the “priest is only a conscious part used by Jesus Christ Himself to update the bloodless sacrifice from Golgotha in order to make the faithful commune with it in miraculous ways”⁵. The bringing of the Gifts, thus of Christ too as a gift, or their change is performed by Christ Himself and particularly by Christ working through the

1 Nicolae Cabasila, *Telcuirea Dumnezeieștii Lturghii și Dspre viața în Hristos*, translation, introduction and notes by Ene Braniște and Teodor Bodogae, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1992, p. 36.

2 Liturghier, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucharest, 1995, p. 136.

3 *Ibidem*, p. 137.

4 *Ibidem*, pp. 138-139.

5 D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Craiova, 1996, p. 227.

priest with the Holy Spirit. The priest indicates this by saying:” but make me, Thy sinful and unworthy servant, worthy to offer gifts to Thee. For Thou art the Offerer and the Offered, the Receiver and the Received, O Christ our Lord...”¹.

In the Eucharistic sacrifice He is the Sacrifice, the one who really makes the Sacrifice and also the one who receives the Sacrifice. The deep sacrificial and hierarchical meaning of the public divine cult is very well individualised in the Cherubic Hymn for Holy Saturday: “Let all mortal flesh keep silence and stand with fear and trembling and take no thought for any earthly thing. For the King of kings and the Lord of lords approacheth to be slaughtered and given as food for the faithful. Before Him go the choirs of the angels with all authority and power. The many-eyed Cherubim and the six-winged Seraphim which cover their faces and cry out the hymn: Alleluia”.

After putting the Gifts on the Holy Table, the priest says to the deacon the same words that the Angel announced to Virgin Mary: “May the Holy Spirit descend on you and the power of the Most High overshadow you”. Therefore Incarnation is linked with the Eucharist. Jesus Christ, the Incarnated through the Holy Spirit, descends and sacrifices now through the same Holy Spirit on the Holy Communion Table. The transformation of the Gifts by invoking the Holy Spirit takes place after saying the Symbol of faith, because the Eucharist is directly connected to confessing the righteous faith². Christ our Lord Himself, in the night of Lord’s Supper administered the Holy Communion to the Apostles, previously telling them who He was and they recognised Him as “the Son of living God”.

By the priest’s repetition of the words that Jesus Christ articulated in the night of the Last Supper “Take, eat, this is My Body” and “Drink of it, all of you, for this is My Blood”, the liturgical community is assured that what had happened then in the Apostles’ presence will also happen now during the Divine Liturgy, and the faithful are truly part of the Last Supper.

The moment of invoking the Holy Spirit over the Gifts offered reflects through words of high spiritual elevation both the hierarchical character of the cult and the sacrificial one: “O Lord, Who didst send down Thy Most Holy Spirit upon Thine Apostles at the third hour: Take Him not from us, O Good One, but renew Him in us who pray to Thee ... Again we offer unto Thee this reasonable and bloodless worship, and ask Thee, and pray Thee, and supplicate Thee: Send down Thy Holy Spirit upon us and upon these Gifts here offered”³.

The words uttered by the priest in the epiclesis are used by Christ Himself to open the miraculous horizons and transfer into them His divine power. Still, Christ does not connect with the priest and the community in His sacrifice just to reach confusion⁴. This very distinction allows the priest to announce in the second part of the epiclesis: “And make this bread the precious Body of Thy Christ”, “And that which is in this cup, the precious Blood of Thy Christ, making the change by the Holy Spirit”.

1 *The Divine Liturgy ...*, p. 139.

2 D. Stăniloae, *Mărturisirea dreptei credințe prin rugăciunile preotului însoțite de răspunsurile credincioșilor ca pregătire pentru înfăptuirea jertfei euharistice și a împărtășirii din ea*, in *Mitropolia Banatului*, XXXII (1982), No.1-3, p. 50.

3 *The Divine Liturgy ...*, p. 153.

4 D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune ...*, p. 305.

It is important to emphasize that after the change of the Gifts, the priest supplicates God to remember the entire ecclesiastical hierarchy: "Again we entreat Thee: Remember, O Lord, all the Orthodox Episcopate, who rightly teach the word of Thy truth; all the priests, the deacons in Christ, and every order of the clergy". Without their ministry, there would not be a Church and there would not be possible to exercise the divine and saving work of Christ. The Church exists through the sacrifice of Jesus Christ, which is continually updated and renewed due to the existence of bishops and priests.

Before the communion with the "Holy Mysteries of Christ" and just like when bowing before the beginning of the service, the priest appeals to God to send His mighty hand to give him "His most pure Body and precious Blood", and through them to all the people: "Attend, I Lord Jesus Christ our God, out of Thy holy dwelling place from the throne of glory of Thy Kingdom, and come to sanctify us, O thou Who sittest on high with the Father, and art here invisibly present with us: and by Thy mighty hand impart unto us Thy most pure Body and precious Blood, and through us to all the people"¹.

All these central prayers from the Divine Liturgy as well as the following words belonging to the priest: "Divided and distributed is the Lamb of God...", "To the deacon is given the precious, holy, and most pure Body of our Lord and God and Saviour Jesus Christ..."; "The servant of God — partakes of the precious and holy Body and Blood of our Lord and God and Saviour Jesus Christ..." clearly show that the priest is not a substitute of Christ who would be absent, but an agent of God's work. Still, on the other hand, not every faithful can be an instrument of the divine grace of priesthood, as we have already indicated in the beginning of this paper. This is also underlined by the communion of the priest with the portion HS, by sending him to Jesus Christ when he will have accomplished his mission in the service of Christ. People receive the Holy Communion with the portions NI and KA, thus proving that their communion was performed by the victorious work of our Lord and Saviour over death².

The communicant make a confession of faith in the context of the Sacrifice of Jesus Christ indicated in the Liturgy: "I believe, O Lord, and I confess..." and the priest communicates them and says: "The servant of God — partakes of the precious and holy Body and Blood of our Lord ... for the remission of sins and unto life everlasting".

In the orthodox cult, the priests and the faithful receive the Holy Communion from the same cup, indicating that the difference between the clergy and the faithful lies in the ministry and not in the relation: "And unite all of us to one another who become partakers of one Bread and Cup in the communion of the Holy Spirit. Grant that none of us may partake of the holy Body and Blood of Thy Christ for judgement or condemnation. Instead, may we find mercy and grace with all the saints who through the ages have been well-pleasing to Thee..."³.

The clergy and the faithful drink from the same ever loving and renewing sacrifice through the Holy Spirit. Referring to this, Saint Isaac of Syria says: "In Your bread lies hidden the Holy Spirit which cannot be eaten, in Your wine lives the fire which cannot be drunk. Holy Spirit in Your bread, fire in Your wine, high mystery that our lips received"⁴.

1 *The Divine Liturgy ...*, p. 161.

2 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 336.

3 *The Divine Liturgy...*, p. 222

4 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 67.

As it can be easily noticed, the orthodox public divine cult is by excellence hierarchical, as there could not be a holy ceremony without a priest. On the one hand, he is the part which reveals the High Priest, and on the other hand he is also the representative of the faithful, as he serves and prays not only for himself but also for the faithful and in their name. The priest does not immerse in the community just as any of its members, nor does he separate from it. He is its spokesman, he represents it as a whole through his special grace. In the public divine cult, he has the role of supplicator for the community and the community accompanies him in his prayers, at his counsel.

The priest leads the community into prayer through the litanies, ecphonis, through directly addressing the faithful people: “Peace be with all”, “Let us lift up our hearts~. He proposes or invites: “Let us pray to the Lord”, “Lord, have mercy”, “Again and again in peace let us pray to the Lord”, “Bow your heads unto the Lord~. Although he is “among the sinners”, the priest also maintains his role of supplicator in everybody’s name, including for himself. He is not a master of the faithful, but a servant indebted to love them. Nicolae Cabasila says that even though he is not separated from the people, the priest is its emissary and forerunner¹.

Church Fathers teach us that wherever communion is present there must also be a sharing, presiding primacy. Even in the divine communion of the Holy Trinity, God the Father is the principle. As a reflex of the Sacrament of Trinity in the life of the Church, the priest appears as the principle of the community belonging to a parish. There is a distinction of ministration between him and the faithful, fact indicated by the redemptive event of the Last Supper which was not celebrated in everybody’s presence, but in a private location, among a restricted number of disciples. The disciples announce the faithful “His Mystery” which updates continuously for them.

As part of the orthodox cult, the priest is not the only one who prays for the faithful, but the faithful also pray for him, although the priest initiates it and anticipates the demands. He directs the unitary spiritual movement of the liturgical community not by standing in front of it but by being spiritually united with it and also moved by it. For example, when the priest blesses using the formula “Peace be with all”, the faithful respond to him with a sort of blessing: “And with your spirit”, meaning that the priest also needs this peace coming from Christ our Lord. Thus the people also pray for the priest’s peace². On the consecration of the gifts, the entire Church also prays for the diocesan priest through which we receive Christ’s grace. The entire community participating in the Divine Liturgy prays for the hierarch too, who is the keeper of God’s word and its teacher, so that God would “grant that they may serve His holy churches in peace ... rightly teaching the word of His truth”, and in his turn, the hierarch prays at the Divine Liturgy that God would grant the deacon reading the Gospel “the powerful Word~. Then they make supplications for all the priests and deacons “who serve in His holy churches~.

In sanctifying certain persons for being in the service of Christ’s sacrifice on the redemption of the faithful, it is shown that not man for himself can do that, but only the chosen man with “strength from above” (Acts 1, 8). If we are invisibly revised in Christ, just the same we

1 Nicolae Cabasila, *op.cit.*, p. 67.

2 *Ibidem.*

are visibly revised in the priest¹, remarks priest Stăniloae. The priest is the place of Christ's descent to us, as He is the "real Priest of our Sacrifice. Because He did not bring Himself and He did not sacrifice once and then give up priesthood, but He relentlessly fulfils this ministration for us"². Consequently, whenever the orthodox Christians honour the priest, they actually honour the works of Christ's priesthood in him.

All the practices in the orthodox cult are carried out through prayer or the blessing gesture of the priest, who therefore becomes the "greatest thaumaturge until the end of days", as an orthodox theologian formulates³. Our Saviour gave His disciples the command and also the power to perform until the end of days the Eucharistic Sacrifice: "You have enabled us, Your lowly and unworthy servants, to stand at this hour before the glory of Your holy altar and to offer to You due worship and praise. Master, accept the thrice holy hymn also from the lips of us sinners and visit us in Your goodness~"⁴.

The Sacrifice of God's Body and Blood is a bloodlessly sacrifice because Jesus Christ our Saviour and the Resurrected does not shed His blood anymore in the Eucharist but lives again in His eternity, like a continuous present, the breaking of His Body and the shed of his Blood on the Cross for us all, updated in the Divine Liturgy. The Orthodox Christian becomes "part" of this eternal and saving joy in the divine cult, "doing all things with a divine harmony, while his bishop presides in the place of God and his priests in the place of the assembly of the apostles, along with his deacons, who are entrusted with the ministry of Jesus Christ"⁵.

Not altering the Revelation, the orthodox public divine cult shows that the laying on of hands is not just a choice for the ministration of the word, but it is first of all the entrance in the "upper room", near the Holy Altar, near "the Holy Mystery of the Chalice used in the Last Supper, where Him Who feeds us now shall never be absent nor shall it ever pass"⁶.

Therefore, through its deeply sacrificial and hierarchic character, the orthodox cult and especially the Divine Liturgy stands as proof for the whole world that the real theology truly begins previously to the Holy Chalice and ends in front of the Holy Chalice.

1 D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 147.

2 Nicolae Cabasila, *op.cit.*, p. 70.

3 Teodor M. Popescu, *op.cit.*, p. 121.

4 *The Divine Liturgy...*, p. 199.

5 Saint Ignatius of Antioch, *The Epistle to the Magnesians*, chap. VI ..., p. 200.

6 Arhimandritul Vasiliios, *Intrarea în Împărăție*, translation by Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 90.

დანუტ პოპოვიჩი

ჯახახიზმის ძიხითანი ჯახაზი დაჯაჟიხაზი მახთიდაიდახი საზოგადოების ღვთაეხი, საჯახო, ნიხაიხი და სამსხვერპლო მახასითაბეხთან

ეკლესია ისტორიაში არის წარმოჩენილი, როგორც სავედრებელი დაწესებულება, საეკლესიო საზოგადოების, ცნობიერებისა და სამების გახმოვანება ერთ მთლიანობაში. აქედან გამომდინარე, მართლმადიდებლური სულიერების საჯარო ღვთაებრივი კულტი წარმოადგენს წამდვილ პირადობის საიდენტიფიკაციო მოწმობას.

ღვთაებრივი კულტი და თაყვანისცემა არის ყველაზე ძვირფასი რიტუალი მართლმადიდებლურ საზოგადოებაში, და უკავია ძალიან მნიშვნელოვანი ადგილი ყველა ქრისტიანის ცხოვრებაში. მათი უმეტესობისთვის, ქრისტეს თაყვანისცემის ბევრი ფორმა არსებობს, როდესაც ისინი გრძნობენ ღვთის სიყვარულს, რომელიც კვებავს მათ ღვთაებრივი მადლით.

მართლმადიდებლურ თაყვანისცემას განსაკუთრებული თვისებები აქვს, რითიც განსხვავდება სხვა ქრისტიანული კონფესიებისგან და ინდივიდუალური კონკრეტული მახასიათებლები და თვისებები გააჩნია. ამ დოკუმენტში, ავტორი ეხება ერთ ასეთ მახასიათებელს, კერძოდ, იერარქიულ და სამსხვერპლო ხასიათის მართლმადიდებლურ საკულტო კატეხიზმურ გამოვლენას. იგი მომხიბლელად და მიმზიდველად, ნათლად განმარტავს, რომ ქრისტეს მსხვერპლი არის განუწყვეტილი განახლებადი უსისხლო მსხვერპლი საღმრთო ლიტურგიაში ზიარების იერარქიის მეშვეობით, რაც წამდვილი მიზეზია ღვთის თაყვანისცემისთვის.

ამ დოკუმენტის დასკვნაში აღინიშნება, რომ მართლმადიდებლური კულტის სამსხვერპლო და იერარქიული ხასიათი, დგას, როგორც მტკიცებულება იმისა, რომ რეალური თეოლოგია იწყება და მთავრდება წმიდა ბარძიმით.

კარლ რანერი

ჩაჩაქონი – ბოლო თა დასაწყისი?

[I ნაწილი]

საღვთისმეტყველო და სამოძღვრო მოღვაწეობა, რომელიც ღვთის მიერ გამოცხადებულ სინამდვილესა და ჭეშმარიტებას ეხება, ყოველთვის ზუსტი ფორმულით სრულდება. ეს ბუნებრივია და აუცილებელიც. იმიტომ რომ მხოლოდ ასეა შესაძლებელი შეცდომისაგან და საღვთო ჭეშმარიტების ვერ-გაგებისგან ისე გამიჯნვა, რომ ეს მიჯნა რელიგიური ყოველდღიურობის პრაქტიკაშიც აისახოს. ხოლო, რადგანაც ფორმულა არის ბოლო, შედეგი და გამარჯვება, რომელიც ერთმნიშვნელობასა და სიცხადეს, სწავლებადობასა და დაცულობას უზრუნველყოფს, ამიტომ ამ გამარჯვების პირობებში ყველაფერს ის განსაზღვრავს, რომ ბოლო დასაწყისიც არის. ადამიანის მიერ შემეცნებული ჭეშმარიტების არსებიდან და ღვთიური ჭეშმარიტების ბუნებიდან გამომდინარე, ყოველი ცალკეული ჭეშმარიტება და, უპირველეს ყოვლისა, ღვთიური ჭეშმარიტება, დასაწყისი და ზესვლაა; ის სულაც არ არის დამთავრება და ბოლო. შესაბამისად, ადამიანის მიერ ჭეშმარიტების შემეცნება, საბოლოო ჯამში, ღირებული იმდენად არის, რამდენადაც ის ღვთის შემეცნების საწყისი და მისკენ მონოდებაა. ამგვარი ცოდნა, იქნება ის *visio beatifica*-სა თუ სხვა გზით მიღებული, ნამდვილი და ნეტარი მხოლოდ მაშინაა, როცა ღვთის მიუწვდომლობას სცნობს, ანუ ასეთია იმ მომენტში, როცა შეცნობილის წვდომა და მისი შემომსაზღვრელი განმარტება, მიუწვდომელსა და განუსაზღვრელში გადასვლით, საკუთარ თავსაც გადალახავს. მთელი ჭეშმარიტება ღმერთისა, რომელიც თავის თავს გამოგვიცხადებს, მოცემული, როგორც მასთან უშუალო ურთიერთობისკენ მავალი გზა და მიმართულება, აგრეთვე როგორც ღიაობა თვალუწვდენელში, დასაწყისია უსაზღვროსი. საღვთო საიდუმლოებათა გამო მლოცველი, ფიქრით მოცული და მეზრძოლი ეკლესიის ყველაზე ნათელი და გასაგები ფორმულირება, წმიდად ქცეული ფორმულა, მისი საუკუნოვანი შრომის კლასიკური ჯამი სწორედ იმიტომ ცოცხლობს, რომ ის დასაწყისია და არა ბოლო, მედიუმია და არა მიზანი, და ის ერთი ჭეშმარიტებაა, რომელიც გზას კიდევ უფრო დიდ ჭეშმარიტებას უხსნის. ნებისმიერი ფორმულის ეს თვითტრანსცენდენტობა (გამონეული არა იმით, რომ

ის მცდარია, არამედ სწორედ იმით, რომ ის ქვეშარიტია განპირობებულია არც მხოლოდ გონის ტრანსცენდენტობით (გონისა, რომელიც ამ ქვეშარიტებას ეუფლება და, მას დაუფლებული, მისი მუდმივი გადალახვით, სინამდვილისა და ქვეშარიტების კიდევ უფრო დიდ სისავსეში გადადის) და არც რწმენის საღვთო მადლით (რომელიც წინადადებაში მოქცეული ქვეშარიტების შემეცნებას მუდამ გონის ისეთ მოძრაობად აქცევს, რომელიც გონისვე შიგნით ღვთის ონტოლოგიური ქვეშარიტების უშუალო წვდომაზეა მიმართული), არამედ ტრანსცენდენტობა ქმედითობას სწორედ თავად ფორმულის მოძრაობაში იძენს, იმდენად, რამდენადაც ეს ფორმულა სხვით გადაილახება. ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ ერთი ფორმულა, სხვა ფორმულის გამო დათმობილი ან უარყოფილი, გადალახულად ან შენაცვლებადად უნდა მივიჩნიოთ. პირიქით: ის ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას და სწორედ იმიტომ რჩება ცოცხალი, რომ განიმარტება. ეს იმდენად ქვეშარიტია და იმდენად თავისთავად გასაგები, რომ ამგვარ იგივეობის პრინციპზე, ანუ უმარტივეს, უცხადეს, ყველაზე ვერ-უარსაყოფ და ურღვევ ფორმულაზე წიგნები შეიძლება დაინეროს. რატომ? იმიტომ რომ ვერ დავიჯერებთ, რომ ეს ფორმულა მხოლოდ იმან გაიგო, ვისაც მისი მონოტონური გამეორების მეტი (რამდენიმე თანდართული „განმარტებითი“ გამოთქმის შელამაზებით) არაფერი შეუძლია. საქმე ის არის, რომ ვისაც ადამიანური ქვეშარიტების (მასში კი ღვთის ქვეშარიტებაც არის მის გამოცხადებაში ინკარნირებული) „ისტორიულობისა“ სჯერა, ხედავს, რომ ადამიანურ შემეცნებას არც ფორმულის გადალახვით მისი გაუქმება და არც მისი გაქვავებული შენახვა შეუძლია. ისტორია ხომ, ერთი მხრივ, მართლაცდა არ არის ატომიზირებული მუდამ-ხელახლა-დანყება, არამედ უფრო არის მუდამ-ხელახლა-ხდომა, რომელიც წარსულს ინახავს და, მითუმეტეს, მას როგორც ძველს ინახავს (სხვათა შორის, რაც უფრო სულიერად ღრმა ისტორია, მით უფროა ის ასეთი). თუმცა, ამგვარი შენახვა, რომელიც ერთი – ყველა დროისთვის ღირებული ქვეშარიტების ცოდნას გულისხმობს, მხოლოდ ისტორიული შენახვაა. ისტორია კი წინ მიდის და აზროვნების მოძრაობა სცილდება მიღწეულ ფორმულას, რომ ის (სწორედ ის, ძველი ფორმულა!) ხელახლა მოიპოვოს.

იგივე ითქმის იესოს საიდუმლოების ქალკედონურ ფორმულირებაზეც. იმიტომ რომ ეს ფორმულა ერთი ასეთი ფორმულაა.

ამდენად, ჩვენ არა მარტო უფლება გვაქვს, არამედ მოვალენიც ვართ, ის განვიხილოთ როგორც ბოლო და დასაწყისი. ჩვენ მუდამ მისგან განვისწრაფით, არა იმისთვის, რომ ის დავტოვოთ, არამედ იმისთვის, რომ იგი გავიგოთ, გავიგოთ გონებითა და გულით, რომ მისი მეშვეობით თავად მივუახლოვდეთ გამოუთქმელ მიუახლებელს, უსახელო ღმერთს, რომელმაც ინება, რომ ჩვენ იგი იესოში, ქრისტეში გვეპოვა და მისი მეშვეობით მოგვეძებნა. ჩვენ ამ ფორმულას მუდამ დავუბრუნდებით, იმიტომ რომ, მოკლედ რომ ვთქვათ, რაც არ უნდა შეგვხვდეს გამოუთქმელ შემეცნებაში (რომელიც ჩვენი ხსნა არის), მაინც ყოველთვის ქალკედონური ფორმულის მოკრძალებულ, საღ სიცხადესთან მივალთ. მაგრამ ნამდვილად მასთან მხოლოდ მაშინ მივალთ (რაც ცოტა უფრო სხვა რამ არის, ვიდრე მისი უბრალოდ გამეორება), როცა იგი ჩვენთვის არა მხოლოდ ბოლო, არამედ დასაწყისიც გახ-

დება. სწორედ აქ ცოტა რამ მასთან დაკავშირებულ ამ უკმარობაზე უნდა ვთქვათ, რომელსაც იგი ინახავს და რომელიც მას არ სცილდება.

ამგვარი ფორმულის სახით ნათქვამი გასაგები უნდა იყოს, რომ მისი უგულვებელყოფაც შეიძლებოდა. ის ვერ იქნება „მეცნიერული“. ის გარდაუვლად ცოტა ბუნდოვნად უნდა ჟღერდეს. მან უნდა გაბედოს, მსმენლის ყურადღება სამეცნიერო აპარატის გარეშე მიიპყროს. ის ყოველთვის ცოტა იაფფასიანი სამთავრობო პროგრამების მსგავსადაც კი ჟღერს, რომლებსაც მოჰყვება ახალი დროება, ახალი მთავრობით, რომელიც, რეალურად, ალბათ, წინამორბედივით ცუდი იქნება. ფორმულას არ შეუძლია თვითონვე ის უზრუნველყოს, რასაც ის მოითხოვს. ის უაღრესად დამაფიქრებელია. ის მოგვაგონებს ადამიანს, რომელიც ამბობს, ესა და ეს დაფიქრებას, გამოკვლევას, გადამუშავებას, საფუძვლიანად და ყოვლისმომცველად პასუხის გაცემას მოითხოვსო, თუმცა ამის აღსრულება მაშინვე არ მოხდება. ასეთი შემთხვევაში ეს ადამიანი თითქოს გზას გვთავაზობს, რომელზეც თვითონ არასდროს გაუვლია. შესაძლოა, მრავალ სურვილსა და ვარაუდს აღსრულება არც ენეროს, და ის, რაც გადამწყვეტია, შეუმჩნეველიც დარჩეს. და მაინც, ასეთი სავარაუდო და მომსინჯავი წინასწარი განაზრებები გარდაუვალია და ისინი შეიძლება საფუძვლიანად მხოლოდ იმან უარყოს ან მათში ეჭვი შეიტანოს, ვინც ფიქრობს, რომ ჩვენ საკუთრივ ქრისტოლოგიაში უკვე ბოლოს მივალნივით. მაგრამ ვინაიდან ჩვენ მუდამ დასაწყისშიც ვართ, ამიტომ პირველი ნაბიჯი ყოველთვის მოუსვენარი შეკითხვის სახით ისმის: ხომ არ შეგვიძლია ამა თუ იმ საკითხთან დაკავშირებით უფრო ზუსტად დავფიქრდეთ და უკეთესი პასუხი მოვნახოთ?

საგანი, რომელთან დაკავშირებით ასე მოუსვენრად ხდება შეკითხვის (ეს მხოლოდ შეკითხვაა და სხვა არაფერი) დასმა, რა თქმა უნდა, არ არის მხოლოდ გამოცხადებისა და თეოლოგიის „ობიექტური გონის“ სრული სისავსე, ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში გამოვლენილი. ჩვენ რომ თვალწინ მკაფიოდ გვქონოდა მთელი ისტორიის მანძილზე რწმენაში ოდესღაც გაგონილისა და რეფლექსიაში განაზრებულის სისავსე, მაშინ საძიებელი კითხვა და მასზე პასუხიც კი უდიდესწილად უკვე მოცემული გვექნებოდა. რადგან თეოლოგიის მწარე მოუსვენრობა და ნეტარი ამოცანა სწორედ ის არის, რომ მან მუდამ უნდა ეძიოს ის, რასაც ახლა, აწმყოში, მკაფიოდ არ ფლობს, ანუ ის, რაც მან, საკუთრივ (კერძოდ, თავის ისტორიულ მეხსიერებაში), უკვე დიდი ხანია იცის. თეოლოგიის ისტორია მხოლოდ დოგმათა წინსვლის ისტორია ხომ არ არის, არამედ დავიწყების ისტორიაცაა. სწორედ ამიტომ გააჩნია ისტორიულ თეოლოგიასა და დოგმათა ისტორიას ნამდვილი, შეუცვლელი და აუცილებელი ამოცანა თავად თეოლოგიაში როგორც ასეთში, ანუ დოგმატიკაში. ისტორიულად წინასწარმოცემული და მუდამ ხელახლა გათანამედროვეებული, უპირველეს ყოვლისა, წინამძღვრული მასალა კი არ არის, რომლიდანაც ახალი, ჯერ არასდროს ნაფიქრალი დასკვნები მომდინარეობს, არამედ ეს არის მუდამ შენახული და თან მუდამ ახალი საგანი, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი **ჩვენ თვითონ** (სწორედ ახლა როგორებიც ვართ და როგორიც მთელ ისტორიაში ჩვენს მეტი ვერავინ იქნება) უნდა მოვიპოვოთ. შეკითხვის ასე ფრთხილად დასმისას, როცა, უპირველეს

ყოველსა, ჯერ თვითონ შეკითხვა უნდა იყოს ნაპოვნი (ეს შეკითხვა იმისთვის უნდა გავიხსენოთ, რომ ის, რისიც გვწამს, გავითავისოთ), თავად კითხვების მოძიების ამოსავალი წერტილი, რა თქმა უნდა, მთელი გამოცხადება და თეოლოგიაში მისი ისტორია ვერ იქნება. იქ მთელი პასუხი ძვეს, ხოლო ამოსავალი წერტილი შეიძლება მხოლოდ თეოლოგიის (ანუ ამ შემთხვევაში ქრისტოლოგიის) დღევანდელი საშუალო გაგება იყოს, ისე, როგორც ის დღევანდელ სახელმძღვანელოებშია მოცემული, მისი საშუალო გაგებით ყველასა და თითოეულის მიერ და იმით, რაც დღეს ნამდვილად მკაფიოდ არის აღბეჭდილი საყოველთაო თეოლოგიურ ცნობიერებაში. ამ შეკითხვის ამოსავალს თუ დავახასიათებთ, გარდაუვალი იქნება შთაბეჭდილება, რომ ცუდად ვართ ინფორმირებული, უმართებულოდ განვაზოგადებთ და დღევანდელი თეოლოგიის კარიკატურას ვიძლევი. ხოლო ეს „დღევანდელი თეოლოგია“ ძნელად თუ გეიმეფნება მთელ მის წარსულს: იგი ხომ საშუალოს გვერდით – მადლობა ღმერთს! – მუდამ გვთავაზობს უფრო ღრმასა და ძირეულს, ვინაიდან მას ყოველთვის შეუძლია, როცა მას თავს ესხმიან და თავის დაცვა უწევს, თავისი თავი წარსულსა და მომავალში გადალახოს. ასე რომ, ნამდვილად შეიძლება უსამართლო კარიკატურისტად წარმოვდგეთ, თუ შევეცდებით ვთქვათ, ზუსტად რა არის დღევანდელი თეოლოგია და კიდევ უფრო ზუსტად მომავალში ის როგორი იქნება. სწორედ თეოლოგიაში, რომელშიც ყველაფერი ყველაფერშია ჩაქსოვილი, მუდამ ისე იქნება, რომ ის, ვინც განიცდის საყვედურს, ვითომც მას ესა თუ ის საკმარისად არ გაუაზრებია, კითხვის ქვეშ არ დაუყენებია თუ პასუხი არ გაუცია, მან შეიძლება მოუთმენლად, მაგრამ სუფთა სინდისით იფიქროს, რომ ის, რაზეც შეკითხვა ისმის, მან სინამდვილეში ყოველთვის იცოდა, და რომ ეს მან „არსებითად“ უკვე გამოთქვა და საკმარისად ცხადიც გახადა. მაშინ მას ისლა შეიძლება ვკითხოთ, რატომ ილაპარაკა ასე მოკლედ და სასხვათაშორისოდ იმის შესახებ, რაც, უდავოდ, უფრო ზუსტ და საფუძვლიან განმარტებას მოითხოვს, და ხომ არ დავინწყებია ამა თუ იმ შემთხვევაში ის, რაც მან თითქოსდა „თავისთავად“ იცის, ან ხომ არ ნიშნავს ეს სულაც იმას, რომ „თავისთავადი ცოდნითა“ და „დიდი ხნის წინ გარკვეულით“, შესაძლოა, ბევრი არც არაფრისთვის მიგვიღწევია? თუ ჩავუკვირდებით, რა ცოტა არის დღევანდელ კათოლიკურ ქრისტოლოგიაში მორწმუნეთა და მლოცველთა ცოცხალი, ამაღელვებელი და ექსისტენციალური ინტერესების აღმძვრელი კონტროვერსიები (არის კი საერთოდ ასეთი რამ?), და თუკი ამ ფაქტს ორთოდქსიის აუმღვრეველობისა და თეოლოგიის გამჭვირვალობის უბრალო უპირატესობად და დასტურად არ მივიღებთ, მაშინ მოთმინებითა და კეთილგანწყობით მხარს დავუჭერთ უმწირესი საშუალებებით წამოწყებულ უმოკრძალებულეს მცდელობას: დავცილდეთ ქალკედონის ფორმულას, რომ ჭეშმარიტად ისევ მის გვერდით ვიყოთ.

აქ ესეც უნდა გვახსოვდეს: ადამიანს თეორიულად უფრო ზუსტად და ექსისტენციალურად უფრო ცოცხლად ის ესმის, რასაც იგი თავისი სულიერი ყოფიერების საერთო შინაარსთან კავშირში აღიქვამს. ეს რომ ასე არ იყოს, არც საეკლესიო კრებები იარსებებდა ოდესმე და არც მათი ფორმულირებები, რადგან ახალ დროს ძველი სიცხადის საფუძველზე შეეძლებოდა სიცოცხლე. ან კი ის უნდა დავუმვათ,

რომ ეს კრებები **მხოლოდ** იმიტომ შედგა, რომ იყვნენ ბოროტი მწვალებლები, რომლებიც ბოროტი განზრახვით აბუნდოვანებდნენ იმას, რაც თავისთავად სრულიად ცხადად იყო ნათქვამი და რაც შემდგომი დროისთვისაც, მისი განსხვავებულობის მიუხედავად, სრულიად დამაკმაყოფილებელი იქნებოდა. ასე რომ, როცა საშუალო თეოლოგიის მიმართ ისმის კითხვა, **ჩვენ** რაზე ვერ გვცემს ის საკმარის პასუხს, აქ სწორედ „**ჩვენ**“ ვიგულისხმებით, ისეთები, როგორიც დღეს უნდა ვიყოთ. იმიტომ რომ ეს არის ის ერთი განუმეორებელი ისტორიული პოზიცია, რომელიც გარდაუვლად არის ადამიანისთვის წინასწარ მონიჭებული; ის იმ პერსპექტივასაც განსაზღვრავს, რომლითაც ჩვენც ღვთის მარადიულ ჭეშმარიტებებს უნდა ვჭვრეტდეთ, რათა ისინი მართლაც ვაქციოთ ჩვენს საკუთარ არსებობაში გონების, გულისა და სიცოცხლის ერთ რეალობად. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თეოლოგიისთვის, საზოგადოდ, ძალიან სასარგებლოა, რომ სწორედ ჩვენი, ჩვენზე თავდატეხილი სულიერი ვითარების რომელიღაც **რეფლექსურად** გაცნობიერებული თავისებურებები დღევანდელი საშუალო ქრისტოლოგიის ამგვარი კრიტიკული განხილვის ამოსავალ წერტილად გავხადოთ. ასეთი მეთოდით, უმეტესწილად, არაფერი გამოდის. არ გამოდის იმიტომ, რომ დღევანდელობის რეფლექსურად გაცნობიერებული თავისებურებები, ალბათ, უკვე **იმ** დროის ნიშნებია, რომელიც გადის, ამიტომ ამ გზით ხვალინდელობის ქრისტოლოგიისთვის სამომავლო პოსტულატებს მაინცდამაინც ვერ მოვიპოვებთ. უმჯობესია, თავად საგანს, ესე იგი ქრისტოლოგიას, მივმართოთ, ისე, რომ გამბედაობა გვქონდეს, ვიკითხოთ, უკმაყოფილო ვიყოთ, ვიფიქროთ **იმ** გულით, რომელიც **გვაქვს**, და არა მხოლოდ იმით, რომელიც თითქოსდა წესით უნდა გვქონდეს. მაშინ შეიძლება გვჯეროდეს, რომ იქნებ მართლაც რაღაც გამოვიდეს იქიდან, რაზეც დღეს უნდა გვეფიქრა. იმიტომ რომ უაზრობაა, ხელოვნურად ვეცადოთ, თანამედროვენი ვიყოთ. ერთადერთი, რაც აქ შეიძლება გავაკეთოთ, ეს არის: არ ვიფიქროთ, რომ უნდა უარი ვთქვათ (შიშის, უნდობლობისა და მცდარად გაგებული ორთოდოქსიის გამო) იმაზე, რაც ვართ, არამედ პატიოსნად შევეცადოთ ჩვენი თავი გამოვხატოთ და მართლაც დავეყრდნოთ იმას, რომ ღმერთს ამ ჩვენი დროის წყალობაც შეუძლია, ისევე, როგორც სხვა დროსაც მას ცოდვილები შეუწყალებია.

თარგმნა **ლელა ალექსიძემ**

ლელა ალექსიძე

ახილ ხანების „ქაჩელონი – ბოლო თუ დასაწყისი?“

მოცემული ტექსტი წარმოადგენს მეოცე საუკუნის უდიდესი გერმანელი კათოლიკე თეოლოგის, კარლ რანერის (1904-1984) ვრცელი ნაშრომის „ქაჩელონი – ბოლო თუ დასაწყისი?“ პირველი ნაწილის თარგმანს. ამ ნაშრომს ზოგიერთ გამოცემაში მეორე სათაურიც ახლავს: „ქრისტოლოგიის თანამედროვე პრობლემები“. და მართლაც, რანერის ეს შრომა, ისევე როგორც მისი სხვა ნარკვევები ეკლესიის ისტორიის ან პატროლოგიის თემებზე, საკითხების ისტორიულ კვლევასთან ერთად, მათი აქტუალობის წარმოჩენას გულისხმობს. ამ შემთხვევაშიც, ნაშრომში ქაჩელონის საეკლესიო კრების (451 წელი) შესახებ, კარლ რანერი ამ კრების დადგენილებების მნიშვნელობას იკვლევს არა მხოლოდ ისტორიულ-თეოლოგიური თვალსაზრისით, არამედ მათი თანამედროვე ღირებულებისა და, ჩვენთვის, ყველა ადამიანისთვის, მუდმივი აქტუალობის კუთხით.¹ რანერის ყურადღების ცენტრში ღმერთის განკაცების, როგორც ღმერთის მიერ ადამიანური ბუნების გათავისების, საკითხია. რანერისთვის ეს, ერთი მხრივ, ისტორიული (ისტორიაში მომხდარი) მოვლენაა, მეორე მხრივ კი ღმერთის თვითგამოცხადების მუდმივი პროცესის გამოვლინებაა, რომელიც ყველა ადამიანს მისი თავისუფლად მიღების შესაძლებლობას სთავაზობს.

თავის ნაშრომებში კარლ რანერი, ფაქტობრივად, თეოლოგიის ყველა მნიშვნელოვან საკითხს შეეხო. ამასთანავე, ის არა მხოლოდ თეოლოგი, არამედ ფილოსოფოსიც იყო. რანერისთვის ეს ორი მეცნიერება ერთმანეთისგან განუყოფელია: თეოლოგია მისთვის გულისხმობს ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, ხოლო ადამიანის არსებობა, ამა თუ იმ სახით, ღმერთის განცდასა და გამოცდილებას გულისხმობს.²

რანერის მიდგომა თეოლოგიისადმი, ტრადიციული კათოლიციზმის თვალსაზრისით, შემოქმედებითი და თავისუფალი იყო და, ზოგ შემთხვევაში, ეკლესიისთვის არც თუ ისე ადვილად მისაღები. მიუხედავად ამისა, რანერი მიიწვიეს ვატიკანის მეორე საეკლესიო კრებაში მონაწილეობის მისაღებად. მან დიდი გავლენა მოახდინა კრების მუშაობაზე, განსაკუთრებით სხვა რელიგიებისადმი ღია დამოკიდებულებისა და ეკლესიის განახლების პრინციპების შემუშავების საქმეში.

1 როგორც რანერის ქრისტოლოგიის მკვლევარი, ზიებენროკი აღნიშნავს, „რანერის მიზანს ყოველთვის წარმოადგენდა კლასიკური ქრისტოლოგიის დებულებების, მაგალითად, ქაჩელონის დოგმის, შერიგება მეცნიერების თანამედროვე მოთხოვნილებებთან და სამყაროს ევოლუციურ ხედვასთან. ამას ემატებოდა ისიც, რომ ის აცნობიერებდა რელიგიებისა და მსოფლხედვათა მზარდ პლურალიზმს“. Roman A. Siebenrock, *Christology. wignSi: Declan Marmion, Mary e. Hines (გამომცემლები), The Cambridge Companion to Karl Rahner. Cambridge, New York, Cambridge University Press 2005, გვ. 112-120, აქ გვ. 114.*

2 კარლ რანერი (წარმომობითაც ფრაიბურგელი) ფრაიბურგის უნივერსიტეტში მარტინ შაიდეგერის სემინარებში მონაწილეობდა. შაიდეგერის ფილოსოფიამ გარკვეული გავლენა იქონია რანერის შემოქმედებაზე.

რანერის აზრით, ადამიანი არის ექსისტენციალური ერთიანობა, იმ გაგებით, რომ ის არის ერთდროულად ისტორიულიც და ტრანსცენდენტურიც. ჩვენ ყოველთვის დაკავშირებული ვართ ამქვეყნიურ სამყაროსთან სივრცობრივ-დროითი კავშირებით, მაგრამ, ამავე დროს, ჩვენ გაგვაჩნია ღმერთისა და ჩვენი საკუთარი თავის, როგორც ტრანსცენდენტური სუბიექტების განცდა. მეტიც: ჩვენ ჩვენს ტრანსცენდენტურობას, აუცილებლობით, ყოველთვის ჩვენი რეალური ისტორიის ფარგლებში განვიციტ. ამდენად, რანერის აზრით, არსებობს დინამიკური წონასწორობა ადამიანის ტრანსცენდენტურობასა და ისტორიულობას შორის, ხოლო თავად ადამიანი არის შუანერტილი, ერთგვარი ცენტრი სამყაროსა და ღმერთს, დროსა და მარადიულობას შორის.¹ ადამიანის ადგილისა და მნიშვნელობის ეს გაგება ქალკედონის კრების შესახებ რანერის ნაშრომშიც აისახა.

მოცემული თარგმანი შესრულებული, შემდეგი გამოცემების საფუძველზე: Karl Rahner. Chalkedon - Ende oder Anfang? წიგნში: A. Grillmeier, H. Bacht (გამომცემლები), Das Konzil von Chalkedon (3 ტომად). ტომი III. Wuerzburg 1954, გვ. 3-49, აგრეთვე განმეორებითი გამოცემა წიგნში: Karl Rahner, Schriften zur Theologie (16 ტომად, 1954-1984), ტომი I, Einsiedeln 1956 (მეორე გამოცემა), გვ. 169-222.

LELA ALEXIDZE

Karl Rahner, Chalcedon: End or Beginning?

The present publication is the Georgian translation of the first part of Karl Rahner's major writing on the problems of Christology, discussed by the author on the basis of the analysis of the classical formula of the Council of Chalcedon (451) and its meaning for us.

Karl Rahner (1904-1984) was a great German Catholic theologian. He has written on all major issues of theology. However, he was not only theologian but philosopher too.² In Rahner's opinion, both disciplines belonged together, as theology implied philosophical anthropology, and human existence implied the experience of God.

Rahner's approach to theology was creative, and, from the point of view of traditional Catholicism, not always easily acceptable for the Church. However, Rahner was invited to participate in the Second Vatican Council. His influence on the Council's work, with its openness to other religions and demands of renovation of the church, was remarkable.

1 Derek Michaud, Joas Asiprasetya, Phil Lafountain, JeeHo Kim. Karl Rahner, in: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. <http://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>

2 Karl Rahner participated in the seminars of Martin Heidegger in Freiburg and was influenced, at some extent, by his philosophy.

Karl Rahner, a Jesuit theologian and priest, was perfectly trained in patristics and history of Church. Patristic texts and Church councils were important for Rahner not only from the historical point of view but also because of their significance in contemporary context.¹ In Rahner's opinion, the human being is an existential unity, historical and transcendental at the same time. Then though we are always connected to the world, we are also able to experience God and ourselves as transcendental subjects. Moreover, in Rahner's opinion, we experience our transcendentality always within our real history. Therefore, there is a dynamic balance between man's transcendentality and historicity, man being a mid-point between the world and the God, time and eternity.²

In his essay "Chalcedon: End or Beginning?" (edited in 1954; the work was also titled "Current Problems in Christology") Karl Rahner analyzes various aspects of the meaning of the Christological formula of the Council of Chalcedon. He makes an attempt of interpretation of this formula in the contemporary context, in order to make the meaning comprehensible and accessible to the people of his epoch. Rahner focuses his attention on the main concept of Chalcedonian formula: "hypostatic union", meaning that the God became man. Rahner understands the phrase "became man" as assuming an individual human nature as God's own.³ For Rahner, it was a historical event and, at the same time, it is an eternally renovated process of God's self-communication, making possible its free acceptance by all the men.

The present translation is made on the basis of the following editions: Karl Rahner. Chalcedon - Ende oder Anfang? - in: A. Grillmeier, H. Bacht (editors), Das Konzil von Chalkedon (in 3 volumes). Volume III. Wuerzburg 1954, p. 3-49, reprinted in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie (in 16 volumes, 1954-1984), volume I, Einsiedeln 1956 (2nd edition), p. 169-222.

1 As Siebenrock writes, "it should be said that Rahner was always concerned to reconcile the claims of classical Christology, e.g. the dogma of Chalcedon, with the challenges of science and its evolutionary view of the world. Added to this was his awareness of the increasing pluralism of religions and world-views". - Roman A. Siebenrock, Christology. in: Declan Marmion and Mary e. Hines (editors), The Cambridge Companion to Karl Rahner. Cambridge and New York, Cambridge University Press 2005, pp 112-120, here p. 114.

2 Derek Michaud, Joas Asiprasetya, Phil Lafountain, JeeHo Kim. Karl Rahner, in: Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology. <http://people.bu.edu/wwildman/bce/rahner.htm>

3 *ibid.*

ამინ არ-რეიჰანი

ბეიხუთის ალნახა

ო, ბეირუთელნო,

ამ ქვეყანაში, – ჩვენს ქვეყანაში, – ექვსი წელი დავყავი და აქამდე არ შემიძლია, ბეირუთზე ჭეშმარიტი, მართალი სიტყვა ვთქვა, – ისეთი, საკუთარი ქვეყნის სიყვარულით ანთებულ გულს რომ ესიამოვნება და ჭეშმარიტების მოყვარული გონებისთვის მიუღებელი რომ არ აღმოჩნდება. ამ ქალაქს ჯერ იმ თვალთ შევხედე, ევროპული და ამერიკული ქალაქები რომ უნახავს და მეპატარავა იგი! გამოვიტირე მისი ხვედრი და ბედი! მერე იმ თვალთ შევხედე, რომელსაც სირიის სხვა ქალაქები უნახავს და შემეყვარდა იგი და დიდად მეჩვენა! ახლა კი ორივე თვალთ შევცქერი მას და აღვწერ სამართლიანად და მიუტკერძობლად.

ბეირუთი სირიის ქალაქთა დედაქალაქია და თან მათი ყურმოჭრილი მონა! აზიის ქალაქთა ამირა¹ და მათი დაქირავებული მოახლე! ბეირუთი ცივილიზაციის სიკეთეა და, იმავდროულად, მისი ჭირი! ის აღმოსავლური მარგალიტია სპილენძის დასავლურ ჩარჩოში ჩასმული. დილით მარშიყის დედოფლის ფეხზე შებმულ რგოლში ელვარებს და საღამოს მალრიბის პრინცესას მაჯაზე წამოცმულ სამაჯურში ბრწყინავს. ის ტალახში ჩავარდნილი მარგალიტია, რომლის თავზეც ელექტროენერგია ზუზუნებს. ის მარჯანია სანაპიროზე, სადაც ოქროს საბადო სილაში არეულა და ვერცხლი – შლამში. ის უსახელო, უდღეური ნაპირია, სირიის დედაქალაქთა აკვანი და მათი ტახტრევანი. თონის დაღებულ პირი – ბეირუთია და ცისკრის სინათლეს ბეირუთია! უკუნი სიბნელის სათავე – ბეირუთია! თავისუფლების პატარძალიც ბეირუთია და მისი დედაბერიც! ერთ დღეს რომ რწევა-რწევით მიირხევა სამშობლოს დროშის ქვეშ უმნიკვლო და ქედმაღალი, მეორე დღეს თავის ხელჯოხს მზაკვრულად და ცბიერად ჩამოყრდნობილა. ერთ დღეს რომ თავის სასტიკ მმართველთ ყვავილების გვირგვინით ამკობს, მეორე დღეს მათგან ეკლის გვირგვინს იმკის. ერთ დღეს რომ ტირანის წინ სახეს ზიზლით მანჭავს, მეორე დღეს მის ზღურბლთან მიწაზე პირქვე ეცემა. ბეირუთი კონსტიტუციის კათედრაა და მისი სახრჩობელა! ბეირუთი წესრიგის მოყვარული ლამაზმანია და ბეირუთი – ხმაურიანი ანარქია!

სირიის ქალაქთა ქალაქი ბეირუთია! აქ აღმოცენდება იასამანიცა და სარეველა ბალახიც, აქ დარგულია ვარდიცა და ანწლიც, აქ ჭინჭარს ამაყად წამოუყვია თავი და ლიმნის ყვავილებზე ქედმაღლურად დაყელყელობს, საფურაჟე ბალახი კი პალმის ჩრდილში ლაღობს და ხარობს. სისხლის ქალაქი, ქალაქთა ქალაქი! მალვაპარვისა და უწმინდურობის ქალაქი! და იერუშალიმისა! მისი სული კვნესის პატარა ქუჩებში, სამშენველი სასიკვდილოდ ხრიალებს წყლის არხებში, გული კი მღერის ბაღებში. მისი თვალეები ცრემლად იღვრებიან სამთავრობო უწყებებში, სხეული სა-

1 ამირა – დედოფალი. არაბულში ქალაქთა უმრავლესობა გრამატიკულად მდებდრობითი სქესისაა. სწორედ ამ აქცენტზეა აგებული მთელი ეს სე.

სიკვდილო ცოდვებში განილევა, მისი გონება კი განხეთქილების გრდემლზე იჭედება სკოლებში. ბეირუთი პარიზის ერთ-ერთი სეფექალია, იგი მთვარეა, მალრიბის შუქს რომ ირეკლავს და მაშრიყს ანათებს. მასში დასავლეთის წყვილია აისახება და აღმოსავლეთს კიდევ უფრო მეტად აბნელებს. ბეირუთი მეცნიერების აკვანია და ცრურწმენათა საუფლო. იგი ნაყოფიერია დაგანი მინდორია, რომელზეც ევროპა თავის ხორბალსა და სარეველას, ვარდსა და ანწლს თესავს და ამის მიუხედავად, ვხედავთ, როგორ მიდის იგი წინ ფხიზლად და მოთმინებით. სირია თუ დაიძვრის, ბეირუთი მის თავშია და თუ სირია უკან იხევს, ბეირუთი უკან მოექცევა ხოლმე. თუ დღეს გგონია, რომ წელიწადის თვეებიდან მარტია ბეირუთში და ჭექა-ქუხილსა და ელვას, სიბნელესა და სინათლეს შორისაა ის მოქცეული, ხვალ მაისი დგება აქ, ან სულაც ივლისი! მაისი თავისი ყვავილობით და ივლისი კი თავისი ხილის ნაყოფით! თუ დღეს ის განხეთქილების შეიტანთა ტყვეა, ხვალ ხდება მეუფე ერთსულოვნებისა და ძმობისა! თუ დღეს ის რელიგიური ფანატიზმისა და შეუწყნარებლობის ტახტია, ხვალ მისი სამარე ხდება.

სირიის ქალაქთა ქალაქი – ეს ბეირუთია! ცოდვა მისი ისევე, როგორც სახელი მისი, ორივე დიდებულია!.. თუ ის ატირდა, მისი ქვითინი ერს აატირებს და თუ ის ამღერდა, მის მელოდიებს აჰყვებიან ალექსოს ბულბულები და შამის¹ შაშვები, ლიბანის ჩიტბატონები და გალილეთის მტრედები. თუ რეფორმების ტბას მიადგა, „ევფრატსა და ნილოსს მიუვა ბრდღვინვა-ღრიალი მისი“.² თუ წახდა, გახრწნის თავის მიმბაძველ ასულებს – სანაპირო ქალაქებს მდინარე ალ-ასის,³ ალ-უვალის,⁴ იორდანესა და ბარადას⁵ ნაპირებზე. ბეირუთში ნათქვამი ცრუ სიტყვა დამასკოში არგუმენტად იქცევა, ბეირუთის მიერ გაცხადებული სიტყვა ჭეშმარიტებისა წყურვილს უკლავს ბნელ სოფლებს, სანაპირო ქალაქებსა და ველებს კი ბრძოლის სულს შთაბერავს.

სირიის ქალაქთა დედაქალაქი, – ბეირუთი, – იგია სირიის ქალაქთა დედაბერიც. თავის მიმბაძველ ასულებს – ქალაქებს ერთ დღეს რომ ღირსების გაკვეთილს აძლევს, მეორე დღეს სიმდაბლეს ასწავლის. მიაქვს შუქი მათთვის და მიაქვს შხამიც! ცოდვა მისი ისევე, როგორც სახელი მისი, ორივე დიდებულია!.. ამ ორივეზე დიადი კი ის მოვალეობაა, უფალს დედათათვის რომ დაუკისრებია! იყავი კარგი მაგალითის მიმცემი, ბეირუთო და შენი ასულებიც კარგში მოგბაძავენ! მთაში და ბარში, სანაპიროებსა თუ ველებზე შენი ასულნი დაენაფებიან შენი ცოდნისა და განსწავლულობის შადრევნებს, შენი სკოლებისა და პრესის, შენი კათედრებისა და

1 შამი – შუა საუკუნეების სირია, დამასკო.

2 ალ-მუთანაბზის ბეითის პერიფრაზი სირიის უდაბნოში მცხოვრებ ლომზე, რომელიც ტბაზე დასარწყულებლად რომ დაეშვებოდა, ევფრატსა და ნილოსს სწვებოდა მისი ღრიალი.

3 ალ-ასი – ძვ. მდ. ორონტი, მის ნაპირებზე მდებარეობს ქალაქები ჰომსი, ჰამა, ანტიოქია (ეს ის ორონტია, რომლის ნაპირებთან 1119 წელს სელჯუქთა მთავარსარდალმა ილაზმა დაამარცხა ჯვაროსანთა ლაშქარი. ამ ბრძოლისთვის მან მიიღო ლაკაბი: ნაჯმ ედ-დინი).

4 ალ-უვალი – ქ. სიდონსა და ბეირუთს შორის გამავალი ხმელთაშუა ზღვაში ჩამდინარე მდინარე.

5 ბარადა – მდინარე დამასკოში.

სტამბების წყაროებს. გახადე კამკამა წყალი, რომლითაც დაარწყულე შენს ასულს! დაიცავი გზები, გაუფრთხილდი წყაროებს, იზრუნე წყლის არხებზე! მკლავი მოჰკვეთე ყოველ ცოდვილს, რომელიც კი დღეს მათ წყლებს ამღვრევს, წყაროებს მოუშლის ან უწამლავს! ხელები წაასხიპე მათ, ვისაც მათთან ფარულად რელიგიური უპირატესობების აზრი, ფანატიზმის ტალახი, პოლიტიკისა და ეტიკეტის უხამსობის ჭუჭყი მიაქვს! განწმინდე შენი წყაროები და წყალობა მიეცი შენს ვაჟებსა და ასულებს!

მე ვმონმოვ, რომ არა არს ნათელი, კვამლი და ტალახი სირიაში დღეს გარდა იმისა, რაც ბეირუთიდან იღებს სათავეს! ვმონმოვ, რომ ბეირუთია სირიის სახე და ჩვენს დროში ხომ ჰოტენტოტიც კი პირს იბანს! ბეირუთი გულია სირიისა! მეცნიერება ბრძანებს, რომ გონება ისეთივე სუფთა და წმინდაა, როგორც გული და სხეული! მაგრამ ქალაქი, რომელიც ოსმანის საგვარეულო გვირგვინის მარგალიტად იწოდება, მარგალიტია ტალახსა და მტვერში, რომლის თავზე და რომლის ქვეშაც ელექტრონენერგია ზუზუნებს. მის გარშემო კი ლიტერატორები ციციანთელეზად ციმციმებენ.

ქალაქის ბაზრებში ტალახი, ჭუჭყი და მტვერია. მის ლიტერატურაში, პოლიტიკასა და რელიგიებშიც იგივე ხდება!... მეცნიერების მარგალიტი, რელიგიისა და ოსმანის საგვარეულო გვირგვინის მარგალიტი ამ ჭუჭყსა და ტალახშია დაძირული და ჩაკარგული. ამ ტალახს, ჭუჭყსა და მტვერს რა მოაშორებს?!.. ვერც პრესა, ვერც მუნიციპალიტეტის კრედიტები, ვერც პოეტთა კასიდები და ვერც ჩემი სიტყვები მას ვერ მოაშორებს! ეს ჭუჭყი ეპოქათა და თაობათა დამსახურებაა და მას სამუდამოდ მხოლოდ ჭეშმარიტი განათლება და სწორი აღზრდა წარხოცავს! განათლება, რომლის საფუძველიც გაბედულება, ენთუზიაზმი, სიმართლე და სინწინდეა! აღზრდა, რომლის საძირკველიც კეთილსინდისიერება, ერთგულება და თავდადება, შემართება, სამართლიანობისა და სამშობლოს სიყვარულია! და როდესაც ეს ღირსებები და სათნოებანი ფესვებს გაიდგამს მოძღვრებსა და სამწყსოში, მმართველთა და ქვეშევრდომთა შორის, მაშინ შეკეთდება ქალაქის გზებიცა და ლარვივით გასწორდება ლიტერატურის, რელიგიისა და პოლიტიკის გზანიც! გამოასწორეთ ცხოვრება და გამოასწორებთ მთავრობას! გამოასწორეთ ცხოვრება და გამოასწორებთ ქალაქს!

*არაბულიდან თარგმნა დარეჯან გარდავაძემ
კრებულიდან „რეიჰანიათ“*

1 ყურანის ცნობილი ფორმულის პერიფრაზი.

ლილი ქაქაი

ბატონებო და ქალბატონებო,

ელინი პოეტი არისტოტელე გვიამბობს ერთი მისანი ქალის ამბავს, რომელიც ხალხს გაზაფხულობით და ზაფხულობით ზეციური ანგელოზის სახით ეცხადებოდა, შემოდგომობითა და ზამთრობით კი საზარელ, შემაშინებელ გველად. ეს ჯადოქარი თავისი წყალობითა და სიკეთით ავსებდა მათ, ვინც მას ზამთარსა და შემოდგომაზე კეთილგანწყობითა და თავაზიანად ეპყრობოდა, ხოლო მათ, ვინც მას ცუდად ექცეოდა და მის მოკვლას ლამობდა იმ დროს, როცა მას საზარელი და შემაშინებელი სახე ჰქონდა მიღებული, მისი ამ სიკეთისა და წყალობის იმედი არ უნდა ჰქონოდათ! თავისუფლება ამ საოცარ მისან ქალს ჰგავს, რომელიც ხან ანგელოზად გამოგვესახება და ხან კი – ჭრელ გველად. თავდაპირველად თავისუფლება ამ უცნაურ ორსახოვან ფორმას იღებს, ხალხის ნაწილს რომ აფრთხობს და აშინებს და ნაწილი კი ქება-დიდებას ასხამს მას. იმ ხალხებში, რომლებიც მონობას მიეჩვივნენ, თავისუფლება პირველად გველად ჩნდება და მერე ნელ-ნელა გარდაისახება ზეციურ ანგელოზად. უდავოა, ოსმანთა თავისუფლება ჯერ ისევ ზამთრის სეზონშია. ჩვენი თავისუფლება ჯერ ისევ არისტოტელეს მისან ქალს ჰგავს მისი საზარელი, შემაშინებელი სახით! ამის მიუხედავად, უნდა გავუძლოთ მას, ავიტანოთ და კეთილად შევხვდეთ, რათა ახლო მომავალში, როცა ის ანგელოზად გარდაისახება, თავის წყალობასა და სიკეთეზე უარი არ გვითხრას!

ბატონებო, თავისუფლება, რაც არ უნდა თქვან მასზე, ადამიანის სანუკვარი და სათაყვანო ოცნებაა, მისი ცხოვრების უზენაესი მიზანი! სულთა და გონებათა საყრდენი ღერძი! ხელოვნებისა და მეცნიერების საზრდო! საფუძველი და წყარო პროგრესისა და ცივილიზაციისა! მსურს, დიად ქალაქს, რაც ჩემი საუბრის თემაა ამ საღამოს, ვუწოდო თავისუფლების ქალაქი, მის ქუჩებს კი ყველა დროისა და ადგილის თავისუფლების დესპანთა და გამირთა სახელები ვუწოდო.

უდავო ჭეშმარიტებაა, რომ ადამიანი, რაოდენ მაღლაც არ უნდა ავიდეს ცხოვრების კიბეზე, თავისი იმ ადგილიდან, საიდანაც იყურება, ხედავს იმას, ვინც მას წინ უსწრებს და მასზე უფრო მაღლაა. ასევე, რაც არ უნდა დაეცეს კაცი და უკან-უკან წავიდეს, ვერ მიაღწევს იმ უფსკრულის ფსკერს, სადაც ვინმეს თავისზე ქვემოთ არ აღმოაჩენს.

არც კიბეს და არც უფსკრულს სასრული არა აქვს ამქვეყნად, რადგან მათი პირველი საფეხური აკვანშია და უკანასკნელი – სამარეში! შესაბამისად, სადაც არ უნდა იყოს კაცი, თავის მაღლაც ბევრს ხედავს და თავის ქვემოთაც. გამარჯვებისა და წარმატების კიბის რაც უფრო მაღალ საფეხურზე ავა, შორეული ხმები ჩაესმის, უფრო მაღლა რომ ეძახიან და მოუხმობენ. ეს ცხოვრების ჭეშმარიტებაა, რაშიც ყველა ნახულობს საკმაო გამხნევებასა და ნუგეშს. ამრიგად, ჩვენ გვმართებს, არც იმათ ვემონოთ, ვინც ჩვენზე მაღლა დგას და არც ისინი ვიმონოთ, ჩვენზე დაბლა

რომ არიან! ჩვენ გვმართებს, არ დავიმცროთ თავი დიდებთან და არ ვიქედმაღლოთ უჩინოებთან!

ქალაქთა შორის იგივე ხდება, რაც ხალხში. ლონდონს, მაგალითად, არ ეგების, პირი შეაქციოს კაიროს და არც კაიროს აქვს უფლება, ცხვირი აუბზუოს ბეირუთს, რადგან დიადი ქალაქის ღირსებები შეიძლება, ერთში მეტი იყოს და მეორეში – მცირე! შესაძლოა, პატარა ქალაქში ბევრიც კი იყოს და დიდ ქალაქში კი ცოტა! ქალაქი, რომელიც გონებამ წარმოსახვის კალმით დაასურათა, არც ამ დროის ქალაქთაგანია და არც წარსულის ქალაქებიდანაა. განზრახული არ მაქვს, ვილაპარაკო ნინევიასა თუ ბაბილონზე, არც ნიუ-იორკსა თუ პარიზზე! და თუმცა პარიზი დიადი ქალაქების უპირველეს ქალაქთაგანია, იგი არ იმსახურებს ჩემს თვალში უპირატესობას და გამორჩევას, რადგან არის სხვა, მასზე უფრო დიადი და სახელგანთქმული ქალაქი, უფრო ამალღებული საქმით და უფრო მეტად ლამაზი, უფრო ღირსეული და უფრო განათლებული!

ვის ეყოფა გაბედულება, იწინასწარმეტყველოს ჩვენს დროში?! ვინ იცის, რა მომავალი ელის მცირე აზიის ხალხებს? შესაძლოა, დიადმა ქალაქმა ბაბილონის ნანგრევებზე გაიბრწყინოს; შესაძლოა, დრომ დააშენოს იგი ნინევიის მავზოლეუმზე; ან იქნებ მისი სასახლეები, დროშა-ბაირალები, ციხე-კოშკები და გუმბათები ამ ლამაზი ცის ქვეშ წამოიშრატოს, ამ ისტორიულ, წმინდა სანაპიროებზე, ამ ტალღების წინ, რომელთაც უხილავთ აზიის დიდების დასამარება და ღმერთმა ქნას, მომავალში მისი აღორძინების საზეიმო პროცესიაც იხილონ!

რით გამოირჩევა დიადი ქალაქი სხვა ქალაქებისგან?!

განა მისი საზღვაო პორტებით ან რკინიგზის სადგურებით?! ან ელექტრონული ავტომობილებით, ელვა-ტელეგრაფებითა თუ მათი პირმშო უკაბელო გადაცემებით?! თვალშეუნვდენელი სასახლეებითა თუ მდიდრული ნაგებობებით?! ნუთუ მისი გვირაბებით, ხიდებითა და გასართობი ადგილებით?!

რით ემეტოქება დიადი ქალაქი სხვა ქალაქებს, რით ამპარტავნობს?!

განა მისი ფართო, სუფთა ქუჩებით ან დიდი, ლამაზი მოედნებით?! ან ბუნებისა თუ ადამიანის შექმნილი იშვიათობებით და ძვირფასეულობით სავსე მისი მაღაზიებით?! საზოგადოებრივი სკოლებითა თუ უფასო საავადმყოფოებით?! სამეცნიერო ინსტიტუტებითა თუ ლიტერატურული და ისტორიული მუზეუმებით?! ნუთუ მისი ბანკებით, სავაჭრო ბირჟებით ან მდიდრებით?! მოსახლეობის სიმრავლით ან ტაძართა მრავალრიცხოვნებით?!

არა, ბატონებო!

დიადი ქალაქი სხვა დანარჩენ ქალაქთაგან გამოირჩევა თავისი ტალანტებით, თავისი პოეტებით და მეცნიერებით, თავისი ხელოვანი ხალხით და ხელოსან-მწარმეებით! დიადი ქალაქი ისაა, რომელიც სხვა ქალაქებს ემეტოქება და სჯაბნის დიდებაში არა თავისი მოსახლეობის რაოდენობით, არამედ მათ შორის ჯანმრთელთა სიმრავლით! რადგან რა ხეირია იმ ქალაქში, სადაც მოსახლეობის ოთხმოცდაათი პროცენტი დაავადებულია?! ამრიგად, დიადი ქალაქი ისაა, რომლის ჰაერშიც არაა ავადმყოფური კუჭ-ნაწლავური მიკრობები; სადაც მზე დაჰნათის ჯანსაღ სხეულებში მყოფ ჯანსაღ გონებებს! დიადი ქალაქი ისაა, სადაც გმირებს და ტალან-

ტებს პატივს მიაგებენ არა ქანდაკებებისა და მონუმენტური ძეგლების დადგმით, არამედ მათი მიზანძვით და მათი დოქტრინებისა და სწავლებათა პრაქტიკაში დანერგვით! ეს ის ქალაქია, სადაც უბრალოება და სილამაზე ერთმანეთსაა შეწყვილებული ნაგებობაში, სამოსსა და ხელოვნებაში; გულმონყალება და სამართლიანობა ერთმანეთს ერწყმის მოსამართლეთა განჩინებებში, მეცნიერება და რელიგია – მის მეცნიერთა სწავლებებში! ეს ის ქალაქია, სადაც ადამიანი პატივს სცემს თავის სხეულსა და სულს და ერთნაირად ზრუნავს ორივეს სისუფთავეზე! ეს ის ქალაქია, სადაც ქალიან-კაციანად უჯანყდებიან და არ ცნობენ კანონებს, რომელთაც აწესებენ მუხანათები და თაღლითები, რათა დააფასონ და გააძლიერონ ინდივიდთა ღირსება-ინტერესები განურჩევლად იმისა, ეს ინდივიდები მდიდრები, ემირები და სულტნები იქნებიან თუ არა. ეს ის ქალაქია, სადაც არ არის მონობა და სადაც არ დაიშვება მონათვაჭრობა! ქალაქი, რომელშიც ხალხი ერთ მუშტად შეკრული აღსდგება მმართველთა ჩაგვრისა და ხელისუფალთა კორუფციის წინააღმდეგ! სადაც დევიზი ყოველი კაცისა იქნება:

ცხოვრების თასით დამცირებას ნუ მასმევ ოღონდ და დაე, დამარწყულე ღირსების მწარე თასით!

დიადი ქალაქი ეს ის ქალაქია, რომლის საქმეებშიც არ ერევიან უცხოური ხელისუფლებანი! სადაც ყოველი კაცი საკუთარი თავის სულტანია და მეტიც, ცოცხალი ძეგლია თავისუფლებისა და ძმობისა! სადაც მმართველებს მსახურებად მიიჩნევენ, გასამრჯელოს ფასად რომ ქირაობენ! სადაც ბავშვები სკოლებში ყველა სხვა მეცნიერებაზე წინ დამოუკიდებლობას და საკუთარი ღირსების გრძნობას სწავლობენ! სადაც სიტყვისა და საქმის თავისუფლებას არავინ ბოჭავს! სადაც მრავლად არის კვლევა და ძიება, სადაც ხელოვნება ნაყოფს იძლევა და ლიტერატურა ძლიერია! სადაც მეგობრობა წმინდა საქმეა და გულწრფელობა – პატივშია, როგორც ღვთაებრივ საიდუმლოებათაგანი! სადაც ქალს არ აიძულებენ, იცხოვროს ქმართან, რომელიც არ უყვარს და კაცს – ცოლთან, რომელსაც ვერ იტანს! სადაც მშობლები სხეულითა და გონებით ჯანსაღნი, ძლიერნი, აქტიურნი და შეგნებულნი არიან და შობენ ძლიერ, ქმედით და შეგნებულ შთამომავლობას! რამეთუ თუკი ამ თაობის სიჯანსაღე არ იქნა წესრიგში, მომავლის იმედი არ უნდა გვქონდეს! დიადი ქალაქი ისაა, სადაც მრავალი მტკიცე და გაბედული, შეგნებული დედაა, ცხოვრების უმაღლესი დანიშნულებანი რომ ესმით და თავიანთ შვილებს ცრურწმენებსა და ტყუილს, პირფერობას არ ასწავლიან, ბრმა მორჩილებას, სიმხდალესა და შიშს არ აჩვენენ! აღმოსავლეთს სჭირდება დედა, რომელიც შვილებს, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავის იმედად ყოფნას ასწავლის! დიადი ქალაქი ისაა, რომელშიც ქალები ბაზრებში თავდაუხურავად დადიან, საზოგადოებრივ წვეულებებს კაცების მსგავსად ესწრებიან და კვლევასა და ხელმძღვანელობაში მათსავით მონაწილეობენ! ეს ის ქალაქია, სადაც ლიტერატორნი და ხელოვანნი ფულიან ხალხზე დამოკიდებულნი არ არიან! მეტიც, ეს ის ქალაქია, სადაც სავაკუფო¹ უწყება ფუძნდება არა მხოლოდ ტაძართა მსახურებად და სასულიერო პირთა შესანახად, არამედ მეცნიერებისა და

1 სავაკუფო ქონება – ისლამურ ქვეყნებში უძრავი ან მოძრავი ქონება, რომელსაც მფლობელი საჩუქრის სახით გადასცემს მუსლიმურ საქველმოქმედო დაწესებულებებს და მუსლიმ სასულიერო პირთა ხელში ხვდება.

ხელოვნების, ტალანტებისა და მეცნიერთა მსახურებისთვის! ბატონებო, სრულიად ამოა თავისუფალ მთავრობათა მიერ ლიბერალურ კანონთა შემოღება, თუკი მეცნიერთა და ხელოვანთა სულები ანგარებისა და საარსებო ლუკმა-პურზე ზრუნვის ბორკილებიდან არ გათავისუფლდება.

არაბთა ერთ ნაწილს ჰკითხეს, ვინ არისო თქვენი ბატონი?! უპასუხეს: მავანი და მავანიო. ჰკითხეს, რატომო და მათ კი უთხრეს: იმიტომ, რომ ჩვენ მისი ცოდნა გვჭირდება, მას კი ჩვენგან მცირედიც არ ესაჭიროება! მართლაც, მისი მსგავსნი ხდებიან მეცნიერნი და მმართველნი! სწორედ მისი მსგავსი ხალხით აღემატება დიადი ქალაქი სხვა ქალაქებს (არაბულად მოლაპარაკე ხალხი მაგალითისათვის იმიტომ მინდა მოვიყვანო, რომ დარწმუნდეთ, ამგვარი დიადი ქალაქის არსებობა სავსებით შესაძლებელია ჩვენს ქვეყანაში)! ამრიგად, აი თქვენ სხვა მაგალითიც – არაბმა მმართველმა თავის ტომელ ხალხს მიმართა: „იცოდეთ, ისე ვზრუნავ თქვენზე, რომ ლამის მონად გექცით! თქვენს გლახაკებს გულუხვად განვიკითხავ, თქვენს უგუნურთ მივუტევებ, თქვენს ჰარემს ვიცავ, თქვენს ვალებს ვიხდი. ვინც ჩემს საქციელს მიბაძავს, ის ჩემნაირია! ვინც იმაზე მეტს გააკეთებს, რასაც მე ვაკეთებ, ის ჩემზე მაღლა დგას და ჩემზე მეტია! ვინც ჩემზე ნაკლებს გააკეთებს, ის ჩემს ქვემოთ დგას და ჩემზე ნაკლებია!“ საკითხავია, დღევანდელ ცივილიზებულთა შორის თუ მოიძებნება ვინმე, ვისშიც თავმოყრილია ყველა ეს კეთილშობილური თვისება?! განა მომავლის ქალაქს არ ეგების, ასეთი მმართველით ემეტოქებოდეს და სჯაბნიდეს სხვა დანარჩენ ქალაქებს?!

არაბთა შორის იყო ამაზე დიდებული ადამიანიც! იბნ ალ-აბბასი¹ შევიდა ალი იბნ აბუ ტალიბთან², რომელიც ქ. ქუფის გარეთ იმყოფებოდა. ის ამ დროს თავის სანდლებს იკერებდა. ალი იბნ აბუ ტალიბმა ჰკითხა: „ამ სანდლებს რა ფასი აქვს?“ იბნ ალ-აბბასმა მიუგო: „არანაირი ღირებულება არ გააჩნია!“ ალი იბნ აბუ ტალიბმა უთხრა: „სინამდვილეში, თუკი მართლა რეალურად შევაფასებ, ეს სანდლები ჩემთვის უფრო სასურველია, ვიდრე თქვენი მეთაურობა!“ დიადი ქალაქი ისაა, რომელშიც ამგვარი დიდი და კეთილისმქმნელი ხალხი ბევრია! სადაც ყოველი კაცი მიჩვეულია, საკუთარი თავის მიმართ იყოს ანგარიშიანი და მომთხოვნი! და თუკი ის იმათაგანია, ვისაც რამე სახის პოპულარობა, დიდება, ძალა ან გავლენა, ძალაუფლება ან ფული გააჩნია, ყოველდღე ჰკითხოს საკუთარ თავს: ამ ყველაფერს რა ფასი აქვს, თუკი მართლა რეალურად შევაფასებ?! რა სარგებელი აქვს ან ამ ბატონობას, ან ამ სახელგანთქმულობას, ან ამ ფულს, თუკი ისინი ვერ დამეხმარებიან სიმართლის დაცვაში, ჭეშმარიტების დამკვიდრებაში, სიცრუისა და ცილისწამების უკუგდებაში?! რა ხეირი ყრია ამათში, თუკი, სულ მცირე, ვერ გამარიდებენ ამ სიბნელესა და მის მკვიდრთ, ბნელეთის ბატონებსა და მის მონებს?! ნათქვამია, უმეცრებაზე დიდი ბოროტება არის უმეცართა მხარდაჭერა და შეცდომაზე უარესი კი არის შეცდომის არგუმენტირება!

დიახ, ბატონებო! დიადი ქალაქია ის, რომელშიც სიმართლე იმარჯვებს სიტყვით და საქმით! ქალაქი, რომელშიც გულწრფელობა ისეა ფეხმოკიდებული,

1 იბნ ალ-აბბასი – წინასწარმეტყველ მუჰამედის ბიძაშვილი, ცნობილი მუჰადისი, ყურანის კომენტატორი.

2 ალი იბნ აბუ ტალიბი – მეოთხე მართლმორწმუნე ხალიფა.

როგორც ტყუილია მოდებული დღევანდელ სამყაროში! ქალაქი, რომელშიც ლიტერატორნი და მეცნიერნი ცხოვრობენ არა პოპულარობისთვის, დიდებისთვის და ქონების მოსახვეჭად, არამედ აზრით, სიტყვით და საქმით ჭეშმარიტების მსახურებისთვის! გმირობა ენით სხვაა და გმირობა გულით – სულ სხვა! ყველა, ვინც კი ენას ამოიდგამს საკუთარი თავის განდიდებისათვის და სატრაბახოდ, ომში მახვილს როდი იშიშვლებს! ნატიფი, განაზებული სული, რომელიც მხოლოდ თავისი ვნებების, ჟინისა და ახირებებისთვის, ამქვეყნიური ფუჭი დიდებისა და ძალაუფლებისთვის ცხოვრობს, იმ ევროპულ ძალს ნააგავს, მთელ თავის ცხოვრებას პატრონის ფეხებთან, ან დიასახლისის კალთას ამოფარებული რომ ატარებს! საკვირველი ამგვარი კაცის ამბავში კი ისაა, რომ რაც უფრო გულმოდგინედ ირჯება სიამეთათვის, მით უფრო იჭუფრება ცხოვრების ჰორიზონტი მის თვალში! როგორც ერთ სუფიელს უთქვამს:

„სარკეები როდი გიჩვენებს შენი სახის ნაკლოვანებებს, მათში არეკლილს; ასევე შენი სულიც როდი გიჩვენებს მის ნაკლს, ჟინსა და ახირებებში არეკლილს!“

აი, მე მოვიხსენიე ის ღირსებები და სურვილები, დიად ქალაქს რომ გამოარჩევს სხვა ქალაქთაგან, მაგრამ არის ერთი ნატვრა, უფრო სწორად, წინასწარმეტყველება ერთი წინასწარმეტყველისა, რომლის დასახელებისგანაც ყოყმანის შემდეგ თავი შეეკავე. იმ საღამოს, როცა ამ თემაზე ვფიქრობდი, ჩემი სახლის კარზე ღამის სტუმარმა დააკაკუნა. გავაღე და პატივსაცემი მოხუცი შემერჩა კართან, თავშიშველი, ფეხშველი, თეთრ ხალათში ჩაცმული, მხრებზე შავმოსასხამმოგებული. კართან იდგა და კვერთხზე ჩაჭიდებულ ხელებზე თავი ჩამოეყრდნო! როდესაც გავაღე, ნებართვის უკითხავად შემოვიდა და პირდაპირ ჩემი საწერი მაგიდისკენ გაემართა. სკამზე დაჯდა ჩემ პირდაპირ. მისი საქციელის გამო გაოცებამ ამიტანა, მაგრამ სანამ საუბარს წამოვიწყებდი, მითხრა:

- მოვედი, რათა აგისრულო შენი ოცნება და გაგიწიო დახმარება ჩემი ერთ-ერთი ბოლო რჩევით.

გაკვირვებამ ამავესო და ვუთხარი:

- ვინა ხარ, ბატონო ჩემო?

მითხრა:

- მე ვარ ის!

- უფრო უკეთ გამაგებინე!

- მე ვარ ის, ვინც გაგიელვა ახლა თავში და ვისი წინასწარმეტყველებაც გულს გიცბუნებს!

- ო, ღმერთო ჩემო! მაშ შენ ესაია ხარ, ამოსის შვილი?!

- დიახ, მე ესაია ვარ!

მაშინვე წამოვვარდი სკამიდან. წინასწარმეტყველის ხელს ვემთხვით. როცა დავინახე, რომ ელიმებოდა, გამბედაობა მომემატა და ჯერ კიდევ ნაკვერცხლის ცეცხლმოკიდებულ ბაგეზე დავეკონე¹. მხნეობა მოვიკრიბე და ვუთხარი:

1 უფალმა ესაიას განსაკუთრებული სასწაულებრივი ხილვით მოუწოდა. ესაიამ იხილა უფალი და ამ დიდებულმა სანახაობამ მას ათქმევინა: „ჰოი, უბადრუკსა მე, რამეთუ შეკ-

- მეუფევ, ჩვენთან ვახშმის ჟამს მოხველ და ხომ არ გვიკურთხებდი ტრაპეზს, ლიბანურ ოსპზე ხომ არ დაგვენვეოდი?! რათა, როგორც უბრალო ხალხი იტყოდა, პურიტა და მარილით გაგიმასპინძლდეთ.

თავი ღიმილით დამიკრა და წინ წამოძღვა სასადილო ოთახისკენ. როდესაც იაკობის საკვებს შევექეცი, საუბარი წამოვიწყე და ვუთხარი:

- მეუფევ, განა ათასწლეულების წინ შენ არ იწინასწარმეტყველე ის დრო, როს „ძოვდეს მგელი კრავთა თანა... ლომი, ვითარცა ხარი, ბზესა ჭამდეს“ და როცა ხალხი მახვილებს სახნისებად გადაჭედავს და მშვილდებს – ნამგლებად?!

პასუხად წინასწარმეტყველმა თანხმობის ნიშნად თავი დახარა.

- იერუსალიმის თავკაცებზე შენ არ თქვი, რომ ისინი ურჩნი და მძარცველთა თანამოზიარენი არიან?! რომ მათ უყვართ ქრთამი და საზღაურს არიან დახარბებულნი?! და რომ უფალი მოიკეთეს მათ ისრაელიდან?!

წინასწარმეტყველმა თანხმობის ნიშნად თავი მეორედ დახარა. ვუთხარი:

- შენი წინასწარმეტყველებიდან ათასობით წელი გავიდა, თუმცა სამყარო ისევ ისეთია, როგორც იყო მასზე შენი მრისხანების ნიაღვრის გადმოფრქვევისას! ესაიამ მიპასუხა:

- ჩემი წინასწარმეტყველებიდან გასული ათასობით წელი უფლის თვალში წუთებია! საუკუნეები მარადისობასთან მიმართებაში იგივეა, რაც საათები საუკუნეებთან შედარებით. ნუ შეგაცბუნებს ჩემი სიტყვები! გაიმეორე ჩემი წინასწარმეტყველება და ნუ შიშობ! იყავი მახარებელი დიადი ქალაქისა ჩემსა და შენს ქვეყანაში¹ და უიმედობას ნუ მიეცემი!

ეს თქვა და წასვლა დააპირა. ბოლო შეკითხვის ნებართვა ვითხოვე და ვუთხარი:

- წინასწარმეტყველო, უფალი როგორ გესაუბრებოდა და როგორ გამცნობდა დაფარულს?

- როგორც მე გესაუბრები ახლა! – მითხრა ესაიამ და სანამ მე კარს გავადებდი, ცეცხლის ალად იქცა და თვალთაგან გაქრა.

ბატონებო, ნუ იფიქრებთ, რომ გეხუმრებით! წინასწარმეტყველთ მაღალი მდგომარეობა და ადგილი აქვთ სულიერ სამყაროში! მათი კეთილმოქმედი ზეგავლენა ამალღებულ სულებზე წარუფალია! თუკი ტალანტით დაჯილდოებულ ადამიანს სულში ჩახედავთ, მის სიღრმეში უდავოდ რაღაცას მაინც იპოვით წინასწარმეტყველების სულისას! ამრიგად, დიადი ქალაქი იგია, რომელშიც ესაიას წინასწარმეტყველება ახდება! ეს ის ქალაქია, სადაც „ძოვდეს მგელი კრავთა თანა და ვეფხი თიკანთა თანა განისუენებდეს“! ქალაქი, სადაც ხალხი რელიგიურ მმართველთა ბოროტებისგან მოისვენებს; სადაც მოიკვეთება მოდგმა უფლისა და წინასწარმ-

დემული ვარ, რამეთუ კაცად მყოფი და არანმიდა ბაგეთა მქონებელი საშუალ ერისა, არანმიდათა ბაგეთა მქონებელსა, მკვიდრვარ მე და მეუფე უფალი საბაოთ ვიხილე თვალთა ჩემითა“. მაშინ ერთმა სერაფიმმა ზეციური საკურთხევილიდან მარწუხით ნაკვერცხალი აიღო, მის ბაგეებს შეახო და უთხრა: „აჰა, შევახე ესე ბაგეთა შენთა და მოგესპნეს უსჯულოებანი შენი და ცოდვანი შენი განწმინდნეს“.

1 წმინდა ესაიას წინასწარმეტყველებაში იხსენიება ლიბანი.

ეტყველთა იმ მგომბელებსა და ცილისმნამებლებსა, ცრუ სინმინდის ტახტებზე რომ წამომჯდარან, ცრურწმენათა სკიპტრი რომ უპყრიათ ხელთ და თავებზე უმეცრების, ფანატიზმისა და ტირანიის გვირგვინები დაუდგამთ! აღმოსავლეთის უბედურება წინასწარმეტყველებსა და რელიგიებში კი არა, ღვთისმსახურებასა და ქურუმებშია! დიადი ქალაქი კი ისაა, რომელშიც გამეფებულია ცოდნა და მეცნიერება, თავისუფლება და ძმობა, ერთგულება! ქალაქი, სადაც სულიერი ძალები გაიმარჯვებენ ფულის ძალაზე, ხოლო რწმენის ძალა – მატერიის ძალებზე! ქალაქი, სადაც საომარ იარაღს წერაქვებად, გუთნებად, სახნისებად და ნამგლებად გადაჭედებენ! ქალაქი, სადაც სასახლეებს და თავმოყრის ადგილებს აუშენებენ მუსიკოსებს, პოეტებსა და მხატვრებს, ხელოვნების მუზეუმსა და სილამაზის ქალღმერთებს! ქალაქი, სადაც მრავლად არიან ალი იბნ აბუ ტალიბის, ესაია იბნ ამოსისა და იმ არაბი ემირის მსგავსნი, რომელიც თავის ტომს იმიტომ მართავდა, რომ მათ სჭირდებოდათ მისი ცოდნა და თავად ემირს კი მათგან მცირედიც არ ესაჭიროებოდა! ბატონებო, მართლაც ქალაქი, რომელშიც გაჩნდებიან ყველაზე დიდებული კაცნი და ქალნი, არის მსოფლიოს ყველაზე დიადი ქალაქი, თუნდაც მის მოსახლეთა რიცხვი ფურეიქისას! არ აღემატებოდეს!

*არაბულიდან თარგმნა დარეჯან გარდავაძემ
კრებულიდან „რეიჰანიათ“*

დარეჯან გარდავაძე

ამინ ახ-რეიჰანის ოხი მხატვრულ-ფილოსოფიური ასსა

ამინ არ-რეიჰანი, სირიულ-ამერიკული ლიტერატურული სკოლის აღიარებული კორიფე, XX საუკუნის დასაწყისის ნაჰდას (კულტურული აღორძინების) არაბული მოძრაობისა და მისი განუყოფელი ნაწილის – ე.წ. მაჰჯარის (ამერიკაში სირიულ-ლიბანური ემიგრაციის) ლიტერატურის მთავარი ფიგურა, ჯიბრან ხალილ ჯიბრანთან ერთად, არაბული ნაციონალიზმის იდეის სათავესთან მდგარი ინტელექტუალი და დიდი მოაზროვნე 1876 წ. 24 ნოემბერს დაიბადა ლიბანურ მარონიტულ ოჯახში ბეირუთის ჩრდილოეთით, მთიანი ლიბანის პატარა სოფელ ფურეიქში; სულ რაღაც 11 წლისა, 1888 წელს, იგი ოჯახმა ნიუ-იორკში გაგზავნა. ამ მხრივ, მისი ბიოგრაფია მისივე სულიერი თანამებრძოლისა და მეგობრის ჯიბრან ხალილ ჯიბრანის ცხოვრებისეულ გზას ძალიან ჰგავს. ისინი ბავშვობის ასაკში შეეთვისნენ ამერიკულ

1 ფურეიქი ამინ არ-რეიჰანის მშობლიური სოფელია ბეირუთის ჩრდილოეთით, მთიან ლიბანში.

გარემოს, თუმცა არაბული კულტურასთან სულიერი კავშირი არ გაუნყვეტიათ, პირიქით, სამშობლოსთან სიმორემ და ოკეანის მიღმა ყოფნამ და ცხოვრებამ მათი გრძნობა სამშობლოსი კიდევ უფრო გაამძაფრა და გააფაქიზა. 1901 წ.-დან ამინ არ-რეიჰანი უკვე ამერიკის მოქალაქეა და ჯიბრანივით მასაც ბედმა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურული და ინტელექტუალური დესპანობა, აღმოსავლეთ-დასავლეთის შორის ხიდად გადება და ორი დიდი კულტურისა და ლიტერატურის – არაბულ-ამერიკულის – ჭეშმარიტი შვილობა არგუნა. ნლების განმავლობაში ის ნიუ-იორკის ლიტერატურულ კავშირს „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ უდგას სათავეში და, ჯიბრან ხალილ ჯიბრანთან ერთად, მაჰჯარის ლიტერატურის სულიერ მაჯის-ცემაზე უდევს ხელი. ამერიკელი უოლტ ვიტმენის მიმდევარი და რაღვ ემერსონის დიდი გავლენის ქვეშ მყოფი ამინ არ-რეიჰანი ბრწყინვალედ ფლობს ინგლისურს და სამშობლოში დაბრუნებამდე თავის სამწერლობო გზას სწორედ ინგლისურად იწყებს. 1911 წ. ინგლისურად დაწერილი და გამოცემული მისი რომანი „ხალიდის წიგნი“ ამერიკაში არაბი მწერლის პირველ ინგლისურენოვან რომანად შევიდა ისტორიაში. ჯიბრანისა და რეიჰანის აღიარება არა მხოლოდ ლიბანში და მათ არაბულ სამშობლოში, არამედ სწორედ ამერიკაში მოხდა, მათი სახელები შესულია ამერიკულ დიდ ენციკლოპედიებში. 1904 წ. სამშობლოში დაბრუნებით ამინ არ-რეიჰანის ახალი სუნთქვა ეხსნება – ის განდევილის ცხოვრებით ცხოვრობს თავის პატარა სოფელ ფურეიქში და ხარბად ეწაფება არაბულ კულტურულ მემკვიდრეობას და არაბული ენის სიღრმეებს. ექვსწლიანი თავაუღებელი შრომის შედეგი კი მისი მხატვრულ-ფილოსოფიური ესეების კრებული „რეიჰანიათია“, რომელიც გვაოცებს მისი ავტორის სულიერი სიღრმითა და აზროვნების მასშტაბებით. 1910 წელს ამინ არ-რეიჰანი ამერიკაში ბრუნდება და თავს ამზადებს ახალი სულიერი მისიისთვის – არაბულ სამყაროში პან-არაბიზმის – არაბული ნაციონალიზმისა და ერთობის იდეის გასავლევად მოგზაურობისთვის. ეს მოგზაურობა 1922 წ. დაიწყო და მოიცვა ჰიჯაზი, იემენი, ნეჯდი, ბაჰრეინი, ერაყი... ამ მოგზაურობათა რეზულტატი მწერლის მიერ შექმნილი არაჩვეულებრივი სამოგზაურო ლიტერატურაა, მთელი სისავსით რომ წარმოგვიჩენს არაბული სამყაროს მრავალფეროვნებას.

1940 წლის 13 სექტემბერს, 63 წლის ასაკში, ამინ არ-რეიჰანი გარდაიცვალა მშობლიურ სოფელ ფურეიქში. მის ლიბანურ სახლ-მუზეუმს, რომელსაც მისი ძმიშვილი ამინ ალბერტ რეიჰანი პატრონობს, ამშვენებს ფილა ამინ არ-რეიჰანის სიტყვებით მისი ესსედან „ბრუკლინის ხიდიდან“: „ლიბანი – პარიზი – ნიუ-იორკი! ჩემი სული ლიბანშია, გული – პარიზში, ნიუ-იორკში კი ამჟამად სხეულია მხოლოდ ჩემი!“ შეიძლება ითქვას, რომ სიკვდილმა შეაერთა დიდი მწერლის სული და სხეული და მათ სამუდამო განსასვენებელი მიუჩინა მშობლიური ლიბანის მიწაში.

ამინ არ-რეიჰანის სახელს განსაკუთრებული ადგილი აქვს ქართული არაბისტიკის სკოლაში – არაბული ლიტერატურის ქართულად მხატვრული თარგმანის პროცესი აკადემიკოს გიორგი წერეთლის მიერ სწორედ ამინ არ-რეიჰანის შესანიშნავი თეთრი ლექსით: „განმკურნე მე, ხევის ქალღმერთო“ დაიწყო, რომელიც გ. წერეთელმა 1945 წ. ჟურნალ „მნათობის“ ფურცლებზე დაბეჭდა და ამ თარგმანს

მთარგმნელის საოცრად ემოციური წინასიტყვაობა წაუძღვარა, სადაც ის ამინ არ-რეიჰანის უნოდებს „ვეროპულ სმოკინგში გამოწყობილ არაბს“, ხოლო ლიბანს – მწერლის „ოცნებათა და ნატვრათა მისაქცეველს“.

გიორგი წერეთლის მიერ ამინ არ-რეიჰანიზე დაწერილი სიტყვები ისე ზუსტად ესადაგება მწერლის ტიპაჟს, მათ ძნელად თუ დაემატება რამე:

„... რეიჰანის სახელს ლიბანის ველების არომატი ახლავს. არა მარტო იმიტომ, რომ რეიჰანი არაბულად ბაზილიკს ნიშნავს (აქედან ქართული რეჰანი), არც იმის გამო, რომ ლიბანიდან არის პოეტი, ამ სახელის მატარებელი, არამედ აგრეთვე იმიტომ, რომ ამ არომატით არის გაჟღენთილი მთელი მისი პოეზია. იგი გრძნობს მას და ყნოსავს მაშინაც, როდესაც უშუალოდ განიცდის თავის სამშობლო ლიბანის კედრთა ხეივნებს და მაშინაც, როდესაც ბრუკლინის ხიდზე დგას ნიუ-იორკში. მთელს არაბულ პოეზიაში ვერ პოულობენ მეორე პოეტს, რომელსაც ისეთი ძლიერი გრძნობა ჰქონდეს ბუნებისა, როგორც ემინ რეიჰანის აქვს. „პოეზია და ბუნება მისთვის განუყოფელია. დაქანცული სული ცდილობს, შეეხოს ბუნებას, რათა სიმშვიდე პოვოს.“ ამ დროს იბადება შედეგები მისი პოეზიისა, ამ დროს პათოსი ბიბლიურს საზღვრებს აღწევს... თავის ერთ წერილში ემინ რეიჰანი ამბობს: „ლიბანზე ჩემი სულია, გული – პარიზში, ხოლო სხეული ამჟამად – ნიუ-იორკში“. მიუხედავად იმისა, რომ თავისი პიროვნების შემადგენელი ელემენტები ემინმა სხვადასხვა კონტინენტზე გაანაწილა, იგი მაინც არაბია, ნამდვილი არაბიელი, სახელდობრ, ლიბანელი; ლიბანი არის მის ოცნებათა და ნატვრათა მისაქცეველი, მისი კეთილშობილი და გულწრფელი სიყვარულის საგანი... მაგრამ ამ უსაზღვრო სიყვარულს სამშობლო ბუნების მიმართ თან ახლავს წარმოუდგენელი მწუხარება, და ეს ორი გრძნობა – სევდა და სიყვარული – განსაზღვრავს ემინის ნერვიულ პოეტურ ბუნებას.

ემინ რეიჰანი მაინც ორი მსოფლიოს მიერ წარმოშობილი ნაყოფია, აღმოსავლეთის და დასავლეთისა. იგი ხარბად ითვისებდა ორივე სამყაროს კულტურულ-შემოქმედებითი მოღვაწეობის პროდუქტებს და ცდილობდა მათ გაერთიანებას თავის არსებაში.

მე არ ვიცი, შეიძლება თუ არა ითქვას რეიჰანის პოეზიის შესახებ, ... რომ ეს პოეზია გამოდგება უარსაყოფად რედიარდ კიპლინგის ცნობილი სიტყვებისა:

Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat,¹

მაგრამ უეჭველია, რომ იგი წარმოადგენს ამ დებულების უარყოფის ცდას თვით ცხოვრების მიერ. თანამედროვე არაბეთისა და საერთოდ, აღმოსავლეთის მთელი ლიტერატურის ძირითადი მოტივი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ცივილიზაციების გაერთიანებაა, ამაზე ოცნებობს რეიჰანიც, ხოლო მისი პოეზია საფუძველს არ გვაძლევს, რომ ეს ოცნება გულუბრყვილო ლეგენდად მივიჩნიოთ.²

1 „ო, აღმოსავლეთი არის აღმოსავლეთი და დასავლეთი – დასავლეთი. ისინი არასდროს არ შეერთდებიან, ვიდრე ცანი და ქვეყანანი არ წარსდგებიან ღვთის უმაღლესი სამსჯავროს წინაშე“.

2 სალიტერატურო, სახელოვნებო და საზოგადოებრივ-საპოლიტიკო ჟურნალი „მნათობი“ №6, 1945 წ. გვ. 75–77.

დიდ შემოქმედთა დამახასიათებელი ერთი ნიშანი ისაა, რომ ისინი, ერთ-გვარად, წინ უსწრებენ ხოლმე დროს და შემდეგ დრო „ენევა“ მათ; სწორედ ამიტომ გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ ისინი კიდევ უფრო დიდები ჩანან. ახალ არაბულ ლიტერატურაში ეს სწორედ ამინ არ-რეიჰანიზე ითქმის, რომელიც დროის სვლასთან ერთად კიდევ და კიდევ უფრო დიდ ფიგურად ჩანს მეოცე საუკუნის არაბულ ლიტერატურაში. ბუნებრივია, ამინ რეიჰანი ჩვენგან აღმოჩენას არ საჭიროებს, მას თავისი გამოკვეთილი ინდივიდუალურობა სიცოცხლეშივე მყარად აქვს მოპოვებული, მაგრამ არის შტრიხები, რომელიც შესაძლოა, ახლა უკეთ ჩანდეს, ვიდრე თავის დროზე.

ამინ არ-რეიჰანის მიერ ბეირუთის განუმეორებელი მხატვრული სურათი იკვეთება მის მხატვრულ-ფილოსოფიურ ესეში „ბეირუთის აღწერა“. ზოგადად, ქალაქების სიმბოლური აღქმა ალბათ ისეთივე ძველია, როგორც კაცობრიობის ისტორია. „ქალაქი-სამოთხეების“ რიცხვს არაბულ ცნობიერებაში მყარად უკავშირდება ბეირუთის სახეც, განსაკუთრებით, არაბ რომანტიკოსებთან (მაგალითისათვის სრულიად იკმარებდა ჯიბრანისეული სცენა „გაზაფხული ბეირუთში“ მისი „დამსხვრეული ფრთებიდან“).

თანამედროვე არაბული ლიტერატურის მკვლევრებთან უკვე ყურადღების ფოკუსში მოექცა ბეირუთის ახალი მხატვრული პორტრეტი, რომელიც მიიჩნევა, რომ მეოცე საუკუნის 70-იანი წლებიდან იხატება და ამბივალენტურია, განსხვავებით ბეირუთის მანამდე უკვე დამკვიდრებული ტრადიციული, გაიდულებული მხატვრული სურათისა. ეს ახალი მხატვრული პორტრეტი, რომელიც რამდენიმე ცნობილ ავტორთან გვხვდება (ნიზარ კაბბანი, მაჰმუდ დარვიში, ელიას ხური), თავის თავში ერთდროულად მოიცავს სინამდისა და ბინიერებას – ბეირუთი არის ერთსა და იმავე დროს მიუწვდომელი და სათაყვანებელი სატრფოცა და ფატალური/საბედისწერო ქალი და მეძავიც, რომელსაც მოაქვს საბედისწერო სიყვარული და სიკვდილი; ის მომხიბვლელი, მომაჯადოებელია, ამავდროულად, მაცდური და წყეული; ის არის თან სისხლისმსმელი და თან წმინდა, ის არის უდანაშაულო და თან მკვლელი...

თანამედროვე არაბული ლიტერატურის მკვლევრებთან აღნიშნულია, რომ ბეირუთის მეტაფორული ტრანსფორმაცია ქალის სახით და მისი ქალად განსხეულება, ამგვარი მხატვრული სახით წარმოდგენა, მისი ეს ამბივალენტურობა, – ქალაქი-ქალი, ერთი მხრივ წმინდა, ამაღლებული, მეორე მხრივ კი დაცემული ქალი, მეძავი, – პირდაპირ კავშირშია ლიბანის სამოქალაქო ომთან და ამ ომის ფონზე ბეირუთში დატრიალებულ ტრაგიკულ პერიპეტიებთან.

სამართლიანობა მოითხოვს, აღინიშნოს, რომ ასეთი სახით ქალაქის გამოსახვა არც მხოლოდ არაბულ ლიტერატურას და არც მხოლოდ ქალაქ ბეირუთს არ უკავშირდება, ქალაქის მეტაფორული ტრანსფორმაცია ქალის სახით და მისი ქალად განსხეულება ითვლება, რომ ბიბლიური სათავეებიდან მოდის. ზოგადად, ქალაქის უწმინდურობის ბეჭედი და დალიც ხომ ბიბლიურია. მეოცე საუკუნის დასავლურ პროზასა და პოეზიაში მყარად დამკვიდრებული და ფენმოკიდებული ეს ალფეორული ქვეტექსტი და ლიტერატურული მნიშვნელობა უკვე თანამედროვე არაბ ავტორებთანაც გვხვდება, თან ბევრად უფრო ადრე, ვიდრე მეოცე საუკუნის 70-იანი წლებია და ბევრად უფრო ღრმა კონტექსტით, ვიდრე ლიბანის სამოქალაქო ომის

ტრაგიკული პერიპეტიებია. საინტერესო კიდეც ისაა, რომ თუ დასავლურ ლიტერატურაში ეს დანყვევლილი ქალაქები უკვე საბოლოოდ დაცლილია სინმინდისა და ღვთიურობისგან და უსახო მონსტრებია, რომლებიც ლუპავენ მასში მცხოვრებ მოქალაქეებს, აღმოსავლურ ლიტერატურაში მათი მხატვრული ამბივალენტურობა ნიშანია იდეალისტური ხედვისა, ანუ ამ ორსახოვნებაში ავტორები ისევე ეჭიდებიან ამ ქალაქებთან დაკავშირებულ სინმინდეებს, რომელთა გადარჩენის იმედიც აქვთ, თუკი საზოგადოება სულიერად განიწმინდება. ამგვარი ხედვის და ღრმა ბიბლიური კონტექსტის არაჩვეულებრივი ნიმუშია მხატვრულ-ფილოსოფიური ესსე „დიადი ქალაქი“, რომლის თარგმანსაც გთავაზობთ „ბეირუთის აღწერასთან“ ერთად.

DAREJAN GARDAVADZE

Two Literary-Philosophical Essays of Ameen ar-Rihani

Summary

Ameen ar-Rihani is the major figure of the literary school of Syrian-Lebanese emigration in America of the beginning of the twentieth century – an intellectual and great thinker standing at the origin of the idea of Arab nationalism. His way of life is very similar to the that of his brother in arms, Gibran Khalil Gibran. Since early childhood they had been adjusted to American environment, though never gave up their spiritual connection with the Arab culture, on the contrary, living a long way across the ocean from their homeland even deepened, intensified and refined their feelings to their native land.

Ameen ar-Rihani became American citizen in 1901 and like Gibran, was destined to be a cultural and intellectual ambassador between the East and West, becoming a bridge for the East and West and a true son of the two great cultures and literatures of the Arab and American worlds. The Lebanese house museum of ar-Rihani at the native village of Fureik, run by his nephew Amin Albert Rihani is adorned by a plate with ar-Rihani's words from his essay "From Brooklyn Bridge": "Lebanon – Paris – New-York! My soul is in Lebanon, my heart in Paris, and only my body is in New York now!"

Amin ar-Rihani's name has a special place in the Georgian school of Arabic Studies. The process of translating Arab literature to Georgian by the academician Giorgi Tsereteli started right from Ameen ar-Rihani's remarkable white verse "Heal Me, Goddess of Valley" which G. Tsereteli printed on the pages of the literary journal "Mnatobi" in 1945 and added a very emotional introduction of the translator to it where he calls Amin ar-Rihani "an Arab dressed in European dinner jacket", and Lebanon – "asylum of dreams and desires" of the writer.

G. Tsereteli's words on ar-Rihan match the type of the writer so precisely that little could be added to it:

“... Rihani’s name is associated with the odour of Lebanon. Not only because Rihani means basil in Arabic (that is where Georgian word “*rehani*” takes origin), but also because all his poetry is permeated with this aroma. He feels it and smells it even when he feels for the cedar alleys of Lebanon, his motherland and even when he stands over Brooklyn Bridge in New-York. No other poet can be found in the whole Arabian literature to compete with the intensity of feeling for the nature that Ameen ar-Rihani reveals. But this infinite love for the nature of his motherland accompanied by an extraordinary sorrow and these two emotions – sadness and love – define his anxious poetic nature“.

One of the characteristic features of the great artists is their ability to be ahead of their time and then the time “catches up” with them; it is owing to this fact that after a lapse of time they seem even greater. This can be said about Ameen ar-Rihani in the new Arabain literature of the 20th century where along with the time, his figure appears the greater with time.

An unmatched picture of Beirut is depicted in Amin ar-Rihani’s literary-philosophical essay “Description of Beirut“. In general, the symbolic perception of cities is as old as the history of humankind. The image of Beirut is strongly associated with the number of the “city-paradises”, in particular, with the Arab romanticists.

A new literary picture of Beirut, considered to have been depicted and ambivalent since the 70s of the 20th century, different from the tradition of the idealized artistic picture of Beirut already established before, had fallen under the focus of the contemporary literary scholars. This new literary portrait found in the works of several famous authors (Nizar Qabbani, Mahmoud Darwish, Elias Khuri) contain in itself simultaneously sacredness and wickedness – Beirut is at the same time a revered lady-love and a fatal woman – a harlot inflicting fatal love and death; she is at the same time bloodthirsty and sacred, she is innocent and a murderer...

Experts of the contemporary Arabic literature observe that the metaphorical transformation of Beirut into the image of a woman, its ambivalence is directly associated with the civil war in Lebanon and the tragic peripetias occurring against its background.

To be fair, we have to outline that similar way of representing a city is characteristic not only for the Arabian literature or the city of Beirut; metaphorical embodiment of a city in the shape of a woman has biblical origins. In general, the seal and mark of wickedness is also biblical. This allegorical subtext strongly established and spread in the western poetry and prose of the twentieth century can already be found with Arab authors as well, and even far earlier than the 70s of the 20th century and with a much deeper context than the tragic peripetias of the Lebanese civil war. And besides, the interesting thing is the fact that while in the western literature these cursed cities are finally devoid of sanctity and godliness and are just shapeless monsters destroying the citizens inhabiting them, in the eastern/oriental literature their artistic ambivalence is a mark of idealistic vision, i.e., by means of this ambivalence the authors stick again to the sanctities associated with these cities that they hope to rescue provided that the community is spiritually purified. The translation of the literary-philosophical essay “The Great City” proposed by us along with “Description of Beirut” is an amazing example of similar vision and a deep biblical context.

ავტორები:

- ანასტასია ზაქარიაძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოც. პროფესორი
- დემურ ჯალაღონია** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ირაკლი ბრაჭული** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოც. პროფესორი
- ვალერიან რამიშვილი** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- გვანცა კოპლატაძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ჯული შოშიაშვილი** – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი
- ელგუჯა ხინთიბიძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ბასილ ლურიე** – სანკტ-პეტერბურგი, პატროლოგიის, კრიტიკული ჰაგიოგრაფიისა და საეკლესიო ისტორიის ჟურნალ „Scrinium“-ის რედაქტორი
- მაკა ელბაქიძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოც. პროფესორი
- ირმა რატიანი** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ნინო დობორჯგინიძე** – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ნესტან სულავა** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- მიხეილ მახარაძე** – ბათუმის შოთა რუსთაველის უნივერსიტეტის პროფესორი
- დამანა მელიქიშვილი** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ლელა ალექსიძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- ლევან გიგინეიშვილი** – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი
- გრიგოლ რუხაძე** – საქართველოს საპატრიარქო
- მაია რაფავა** – საქართველოს ხელნაწერთა ინსტიტუტის უფროსი სპეციალისტი
- ალექსი ოსტროვსკი** – კიევი, მათემატიკოსი
- კორნელია ჰორნი** – ჰუმბოლტის უნივერსიტეტი, ბერლინი
- ტუომო ლანკილა** – ფინეთი, ჰელსინკი
- ნიკუშორ ტუკა** – კოსტანცას „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტი (რუმინეთი) დოქტორი
- დენუც პოპოვიჩი** – კოსტანცას „ოვიდიუსის“ უნივერსიტეტი (რუმინეთი) ასოცირებული პროფ.
- დარეჯან გარდავაძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოც. პროფესორი
- ვაჟა ნიბლაძე** – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დოქტორანტი

Authors:

Anastasia Zakariadze – Dr. habil associate professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Irakli Brachuli – Dr. habil associate professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Valerian Ramishvili – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Demur Jalaghonia – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Vazha Nibladze – Doctoral student of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Basil Lourié – Professor, Petersburg, editor of `Scrinium` “ Revue de Patrologie, d’ hagiographie critique et d’ histoire ecclesiastique

Gvantsa Koplataдзе – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Julie Shoshiashvili – Acad. G. Tsereteli Institute of Oriental Studies, Ilia State University

Elguja Khintibidze – Academician, Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Maka Elbakidze – associate professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Irma Ratiani – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Nestan Sulava – associate professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Mikheil Makharadze – Professor, Batumi Shota Rustaveli State University

Levan Gigineishvili – Professor, Ilia State university

Nino Doborjginidze – Professor, Ilia State university

Damana Melikishvili – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Lela Alexidze – Dr. habil professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

Grigol Rukhadze – PhD, Georgian Patriarchy

Cornelia Horn – PhD Dr. Humboldt University of Berlin

Maia Raphava – Doctor of Philology, professor, senior specialist of National Centre of Manuscripts (Georgia).

Alexey Ostrovsky – mathematician, Kiev.

Tuomo Lankila – Helsinki, Finland

Nicușor Tuca – PhD Lecturer “Ovidius” University of Constanta, Romania

Dănuț Popovici – Assoc. prof. PhD. Pr *Ovidius* University of Constanța

Darejan Gardavadze – associate professor of Ivane Javakhishvili Tbilisi state University

გამომცემლობის რედაქტორები: მაია ეჯიბია
მარინა ჭყონია
მხატვარი მარიამ ებრალიძე
კორექტორი რუსუდან მიქენაია
დამკაბადონებელი ნათია დვალი

TSU Press Editors: Maia Ejibia
Marina Chkonia
Cover Designer Mariam Ebralidze
Proofreader Rusudan Miqenaia
Compositor Natia Dvali

0179 თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
14 Ilia Tchavtchavadze Avenue, Tbilisi 0179
Tel 995 (32) 225 14 32
www.press.tsu.edu.ge