

Правительство Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
«Санкт-Петербургский государственный университет»

Институт философии

Кафедра религиоведения

## **Античная философская традиция и формирование христианского мировоззрения в Грузии**

Выпускная квалификационная работа

а соискание степени Магистра по направлению 47.04.03 - Религиоведение  
основанная образовательная программа - Религиозная философия

Допущена к защите.

Зав. кафедрой:

д.филос.н., проф.,

**М.М.Шахнович**

\_\_\_\_\_ (подпись)

Рецензент:

к. ист. н., гл. научн. сотр.

**ГМИР Ю.К.Рогова**

\_\_\_\_\_ (подпись)

Выполнил магистрант:

**Джинчарадзе Рамини**

**Арсенович**

\_\_\_\_\_ (подпись)

Научный руководитель:

д.филос.н., проф.,

**М.М.Шахнович**

\_\_\_\_\_ (подпись)

Санкт-Петербург

2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

|  |    |
|--|----|
| ВВЕДЕНИЕ.....  | 2  |
| Глава 1  |    |
| Основные вехи развития христианского мировоззрения в средневековой Грузии..... | 4  |
| 1.1 Вопрос христианизации Грузии.....  | 4  |
| 1.2 Античная философская традиция и христианская литература.....               | 12 |
| Глава 2  |    |
| Трансформация христианского мировоззрения в эпоху Ренессанса .....             | 42 |
| 2.1 Творчество Иоанэ Петрици в контексте эпохи.....                            | 42 |
| 2.2 Шота Руставели как гуманист.....   | 57 |
| Заключение.....  | 70 |
| Библиография.....  | 74 |

## Введение

Грузия, — одна из стран, обладающих уникальной, многовековой историей и культурой. Процесс формирования грузинской культуры включал в себя несколько этапов и протекал под влиянием множества факторов. Принятие христианства стало важной вехой в процессе формирования грузинской культуры и выступало одним из главных факторов в этом процессе. Таким образом формирование грузинской культуры тесным образом связано с формированием христианского мировоззрения в Грузии. Вместе с тем, сама христианская доктрина рождалась в ходе долгого процесса, одним из важных факторов которого выступало освоение античного философского наследия. Взаимосвязь между формированием христианского мировоззрения и освоением античного философского наследия можно проследить и в истории грузинской культуры.

**Актуальность исследования** вызвана необходимостью проследить и выявить эту взаимосвязь в истории грузинской культуры, что поможет лучше понять ее характер.

**Степень разработанности проблемы.** Истории грузинской культуры, рассматриваемой в разных ее аспектах, посвящено множество работ. Истории грузинской философии посвящен фундаментальный труд Ш.Нуцубидзе<sup>1</sup>. Кроме того, достойны упоминания работы этого же автора, посвященные исследованию творчества Петра Ивера<sup>2</sup> и Руставели<sup>3</sup>.

Всестороннее исследование истории грузинской литературы осуществлено в труде К.Кекелидзе<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Нуцубидзе Ш.И. История грузинской философии., Тб., 1960.

<sup>2</sup> Нуцубидзе Ш.И. Петр Ивер и античное философское наследие, Тб., 1963.

<sup>3</sup> Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947. (На груз. яз.)

<sup>4</sup> Кекелидзе К.С. История древнегрузинской литературы, Тб., 1951.

Вопросы формирования грузинского мировоззрения рассмотрены в работах Ш.Хидашели<sup>5</sup>.

Проблеме христианизации Грузии посвящен труд Л.Матешвили<sup>6</sup>.

Творчества Петрици рассмотрено в работе И.Панцхава<sup>7</sup> и Ш.Хидашели<sup>8</sup>.

Множество работ посвящено исследованию творчества Руставели: Г. Тевзадзе,<sup>9</sup> Г. Надирадзе,<sup>10</sup> А. Барамидзе<sup>11</sup> и др.

**Объект исследования** — история грузинской культуры.

**Предмет исследования** — формирование христианского мировоззрения в Грузии.

В работе применяются следующие **методы**: исторической реконструкции, текстологический, историко-генетический метод и историко-философский.

**Цель исследования**: исследовать процесс формирования христианского мировоззрения в Грузии в связи с освоением античного философского наследия.

**Задачи работы**:

1. Проследить основные вехи зарождения и развития христианского мировоззрения в средневековой Грузии.
2. Исследовать трансформацию христианского мировоззрения в трудах грузинских мыслителей эпохи ренессанса.

Исходя из поставленных задач, работа имеет следующую **структуру**:

В первой главе, прослеживаются основные вехи зарождения и развития христианского мировоззрения в средневековой Грузии.

Во второй главе исследуется трансформация христианского мировоззрения в трудах грузинских мыслителей эпохи ренессанса.

---

<sup>5</sup> *Хидашели Ш.В.* Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV - XII вв.), Тб., 1962. (На груз. яз.); *Хидашели Ш.В.* Вопросы грузинского ренессанса, Тб., 1984. (На груз. яз.)

<sup>6</sup> *Матешвили Л.Д.* Иберия в процессе христианизации (I — IV вв.), Тб., 2012.; *Матешвили Л.Д.* Проблемы объявления христианства государственной религией в Грузии, Тб., 2013.

<sup>7</sup> *Панцхава И.Д.* Петрици, М., 1982.; *Панцхава И.Д.* Элементы диалектики в грузинской философии XI — XII вв., Тб., 1985. (На груз. яз.)

<sup>8</sup> *Хидашели Ш.В.* Иоанн Петрици, Тб., 1956. (На груз. яз.)

<sup>9</sup> *Тевзадзе Г.А.* Космология Руставели, Тб., 1984. (На груз. яз.)

<sup>10</sup> *Надирадзе Г.* Эстетика Руставели, 1958. (На груз. яз.)

<sup>11</sup> *Барамидзе А.Г.* Шота Руставели, Тб., 1958. (На груз. яз.)

## Глава 1

# Основные вехи развития христианского мировоззрения в средневековой Грузии

### 1.1 Вопрос христианизации Грузии

Согласно исторической традиции, распространение христианства на территории Грузии начинается с первого века. Начало процесса христианизации связано с деятельностью апостолов Андрея Первозванного, Симона Кананита и Матфия. Свою роль в христианизации Грузии сыграли и так называемые грузинские евреи Элиозом Мцхетским и Лонгинозом Карснийским.

О распространении христианства на территории Грузии в апостольскую эпоху повествуют как исторические документы (свидетельства греко-римских авторов), так и легенды - предания о миссионерской деятельности апостолов на территории Грузии. Особым документом здесь является «Житие Картли» («ქართლის ცხოვრება») - памятник грузинской письменности, в котором исторические факты переплетаются с легендами.

Нужно отметить тот факт, что топонимика мест в источниках, в ряде случаев, к сожалению, не совпадает с топонимикой мест, где проповедовали апостолы. Исследование вопроса осложняется и тем, что данное событие не отражено в раннесредневековой грузинской историографии, что стало причиной сомнений многих исследователей в проповеди апостолов на территории Грузии. В последнее время не один исследователь посвятил труды данному вопросу, в которых с успехом идет рассуждение о сопоставлении топонимики мест.

Из «Деяний апостольских» известно, что появление первых христианских общин, связано с апостолами, которые разошлись по всему цивилизованному миру для проповеди нового учения. С их помощью христианство распространяется в эллинизированных еврейских общинах, существовавших почти по всей Римской империи. Те же «Деяния апостольские» показывают, что

Павел всегда начинал проповедь в иудейских синагогах даже после Иерусалимского Собора.

То, что к позднеантичному периоду евреи были рассеяны по всему цивилизованному миру подтверждают Иосиф Флавий, Филон Александрийский и др. авторы.

Есть основания считать, что именно от евреев узнало население Восточной Грузии суть монотеистической религии. Так называемые грузинские евреи, в свою очередь, являются опорой распространения христианства в Восточной Грузии. Ведь именно евреи по национальности - Элиоз Мцхетский и Лонгинос Карснийский в I веке н. э. стали новообращенными в новую монотеистическую религию.

Согласно письменным источникам первые иудейские общины на территории Грузии появляются в VI в. до н. э., что связано с именем Вавилонского царя Навуходоносора II (605-562 гг. до н. э.), который во время войны с Сирией и Палестиной разрушил Иерусалим, первый иудейский храм (585 г. до н. э.) и взял в плен большую часть еврейского населения. Начался так называемый Вавилонский плен. Согласно источникам, после этого события большая часть еврейского населения переселилась на территорию Восточной Грузии.

Хотя Леонтий Мровели (грузинский историк XI века) не конкретизирует дату появления еврейского населения на территории Грузии, он показывает нам место их расселения — Занави, который позднее становится важным пунктом. Второй источник, Вахушти Батонишвили (грузинский историк и географ XVIII века) уточняет дату появления иудеев — 586 г. до н. э. Вторая часть еврейского населения приезжает в Грузию после первой иудейской войны (66-70 гг. н. э.) и затем в 70-ый год н.э., когда по приказу Тита был разрушен Второй иудейский храм.

Довольно сильная иудейская община Восточной Грузии имела контакт с Иерусалимской общиной и была в центре происходящих там политических и религиозных событий, что подтверждается и письменными источниками.

Достоверные документы пребывания еврейского населения в Картли подтверждаются эпитафиями на захоронениях в Картли. Появившийся в Картли с конца I (в Мцхете II в.) века обычай хоронить покойников на спине, в распростертом положении, лицом к югу или востоку, археологи связывают именно с иудейским населением и появлением на Самтаврском захоронении погребального сооружения нового типа — каменный ящик, которое в то же время носит название палестинского происхождения — «акелдама».

Кроме того, с деятельностью еврейской общины связано появление иудейских и христианских святынь на территории Грузии: мантии Пророка Ильи и несшитого хитона Иисуса Христа. С обоими этими артефактами связаны легенды их проникновения на территорию Грузии. Мантия Пророка Ильи была привезена с собой первыми беглыми евреями, спасавшимися от преследований Навуходоносора. Хитон Иисуса Христа был привезен в столицу Картли Мцхета евреем Элиотом, по легенде бывшим одним из свидетелей распятия.

На основании изучения письменных источников («Житие Нины») можно говорить также и о правовом положении еврейского населения в Картли как до объявления христианства государственной религией, так и после. В частности, им были даны права граждан (дарование таких прав в период обращения Картли было только прерогативой царя), таким образом, они сохраняли право религиозной самобытности, что указывает на высокое социальное положение евреев в Грузии.

Не исключено, что последователи иудаизма занимали высокие государственные должности. Это подтверждается двумя археологическими находками, датированными IV веком н. э., связанными с одной и той же личностью — Аврелием Ахолием — Римским гражданином, «главным архитектором и художником Мцхеты». Первая — вырезанная на его надгробном камне эпитафия, найденная в 1938-м году в северной части Самтаврского захоронения при раскопке фундамента во время постройки ветеринарного

пункта<sup>12</sup>, вторая — строительного характера, найдена в 1997-м году при реставрации базилики VI-VII веков, под названием Антиохия, в выброшенном с порога храма положении. Обе плиты с надписями были использованы вторично уже с другой целью, для построения другого кладбища.

Г. Лорткипанидзе, изучив обе надписи<sup>13</sup>, пришел к следующему выводу — Аврелий Ахолий или прозелит (обращенный в иудаизм), или квазипрозелит (сочувствующий иудаизму) и служил грузинской государственности. Это в то время, когда в Картли христианство недавно объявлено государственной религией и, начиная с деятельности Мириана (христианский период его деятельности) для христианства в стране создаются все условия.

В результате изучения артефактов установлено, что как этническая, так и религиозная пестрота не чужда позднеантичному Картли. В частности, здесь жили грузины (как язычники, так и христиане), греко-римляне (как язычники, так и христиане), исповедующие зороастризм, евреи, последователи как иудаизма, так и христианства, манихеи и др.

В условия такого религиозного разнообразия Мириану, без существования в Картли достаточно сильной христианской общины, было бы действительно трудно объявить новую монотеистическую религию государственной и при этом сохранить ее, какими бы соображениями это ни было обусловлено. Исходя из этого, существуют все основания предполагать существование в I-IV веках н.э. на территории Восточной Грузии определенного количества последователей новой монотеистической религии, поддерживающие религиозные реформы, проводимые царем Мирианом.

Для установления исторической истины о распространении христианства в Картли в I-IV века н.э. важные сведения дает нам археологический материал, в частности, найденные на Самтаврском захоронении, в котором покойников хоронили распростертыми на спине, лицом к востоку. В гробницах зафиксированы христианские символы, что в свою очередь подтверждает

---

<sup>12</sup> Т. Каухчишвили датирует надпись IV, или IV-V веками н. э.

<sup>13</sup> *Лорткипанидзе Г.А.* Городище Бичвинты. Тб., 1991. С. 78. (На груз. яз.)



сведения, содержащиеся в письменных источниках о христианизации Картли уже с первых веков нового летоисчисления.

Ясным подтверждением данного факта можно считать раскопки крупного античного и средневекового поселения (городище), проведенные в 1971-1974-х годах Настакисской археологической экспедицией в долине Настакиса, на левом берегу рек Куры и Ксани. Вследствие раскопок были обнаружены жилые строения со встроенными помещениями, которые своими прекрасно выделяющимися, дуговыми апсидами, представляли церкви. Всего было раскопано три таких комплекса. От вспомогательных помещений строения остались останки бани, которые формой, конструкцией и строительными материалами довольно отличались от бань античного периода. Жилые строения являлись зданиями, предназначенными для большой семьи, в которых жили несколько десятков душ и датируются они второй половиной III века. По мнению археологов, материал раскопок явственно указывает на факт существования христиан в Настакисской долине до объявления Христианства государственной религией.

Важную информацию о существовавших на территории Восточной Грузии ранних христианских храмов предоставляет трехнефная базилика Настакиса, которая, по-видимому, была античной базиликой и позже была переделана в церковь. Это можно сказать на основании оставшегося строения.

А. Бохочадзе<sup>14</sup>, раскопавший данное строение, считает его остатком языческого ступенчатого алтаря, на котором впоследствии была надстроена трехнефная базилика. Он датирует данный памятник V-VI веком н. э. Г. Кипиани, подробно изучавший трехнефную базилику считает ее памятником III-IV веков н. э., и предполагает, что усвоение языческой базилики в качестве церкви произошло гораздо раньше возможно, и до объявления христианства государственной религией в Грузии.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Бохочадзе А. Раннехристианская община на Настаксской долине // Христианская цивилизация и Грузия, конференция посвященная 100-летию первого всемирного конгресса раннехристианской археологии. Тб., 1994. С. 14-15. (На груз. яз.)

<sup>15</sup> Кипиани Г. Языческие храмы Колхети и Иберии и вопросы возникновения грузинского христианского зодчества, Тб., 2000. С. 57-58 (На груз. яз.)

Согласно Г. Чубинашвили начало и развитие грузинского зодчества происходило единой, непрерывной цепью. Разработанная им система встречается в литературе под названием «Эволюционной теории», согласно которой предпосылки начала христианской архитектуры строго определены к раннему периоду. В силу ряда причин, грузинское культовое зодчество вынуждено было само развиваться почти с пустого места, без какой-либо начальной модели, результатом чего стала самобытность Грузинской христианской архитектуры.

Г. Кипиани, изучив существовавшие на территории Грузии как языческие, так и христианские храмы, пришел к выводу: «первые шаги христианской архитектуры очень часто подразумевали освоение не только римских гражданских помещений, но и языческих молитвенных домов. Она довлеет над христианскими строениями, находит новые функции отдельным деталям, использует для церкви такие старые строения или их останки, которые своей ориентацией соответствуют христианским нормам...»<sup>16</sup>

Особо важен тот факт, что на территории Грузии, среди последователей новой монотеистической религии, встречаются представители аристократии и правящих кругов. Это можно принять как подтверждение того, что новая монотеистическая религия была распространена во всех слоях общества, и что у царя Мариана, в деле объявления христианства государственной религией имелись единомышленники в высших кругах страны. Это бесспорно очень важно с точки зрения проведения религиозной реформы.

В результате изучения археологических данных можно сделать вывод, что склонность к христианству в Картли особенно четко наблюдается на территории царского домена, где распространение христианства фиксируется во всех слоях общества еще до объявления христианства государственной религией. Именно среди представителей центральной и провинциальной аристократии встречаются случаи погребения в христианской позе.

---

<sup>16</sup> Кипиани Г. Языческие храмы Колхети и Иберии и вопросы возникновения грузинского христианского зодчества, Тб., 2000. С. 63 (На груз. яз.)

Среди археологических находок, представляющих материал, свидетельствующий о распространении христианства на территории Грузии в I–IV веках, особое значение имеют раннехристианские символы. Они остались в достаточном количестве как на территории Восточной, так и Западной Грузии, что является документом, подтверждающим существование исповедников христианской религии еще в тот период, когда последователи Христа находились, в основном, в окружении язычников и считались неблагонадежными со стороны государства, что становится одной из основных причин их гонения. Именно поэтому первые христиане широко использовали язык символов, с помощью которого они могли скрытно выражать свое религиозное исповедание.

Раннехристианские символы, такие как, рыба, якорь с рыбой, дельфины, голубь, на территории столицы Иверии — Мцхета, являющийся центром распространения христианства в Грузии, появляются еще с первых веков нового летоисчисления. Раннехристианские акелдамы (гробницы) встречаются в Хертвиси, в ущельях рек Куры и Арагви — на территории современного города, на Самтаврском захоронении... Большинство гробниц, содержащих христианские символы, разного типа и датируются, в основном, II–IV-ми веками.

Из иных символов раннего христианства, в Восточной Грузии было распространено еще одно очень интересное изображение — экзотическое для Грузии — птица павлин, изображение которой появляется в I веке н. э. Не исключено, что в Восточной Грузии, в ранний христианский период, культура изображения данной птицы была связана с Сирией, с которой Грузия имела довольно тесные культурно-экономические связи. Как известно, павлин являлся одной из любимых птиц сирийских художников.

Становление христианства государственной религией Картли связано с деятельностью Нины Каппадокийской. Сведения о ее деятельности в Картли сохранились как в грузинских преданиях, так и в грузинских, греческих, латинских, армянских и коптских источниках. Основным источником для реконструкции культурно-исторических реалий обращения Картлийского

царства является грузинский агиографический памятник Житие св. Нины, сохранившийся в нескольких редакциях.

Принятие христианства в качестве государственной религии Грузии датируется примерно 326 годом н.э. По легенде, изложенной в «Мокцеваи Картлисай» («Обращение Картли») царь Мириан охотился на горе Тхоти в окрестностях Мцхеты. Внезапно произошло солнечное затмение, и мир окутала тьма. Царь попытался взывать к языческим божествам, дабы они рассеяли мрак, но его мольбы были безуспешны. Отчаявшись получить помощь, царь воззвал к «Богу Нино», обещая в случае спасения принять христианство, и в тот же момент увидел свет. Царь исповедал Христа перед Ниной и направил письмо о желании принять крещение царице Елене и ее сыну императору Константину I Великому, который прислал в Картли еп. Иоанна, свящ. Иакова и диакона. Царь и двор были крещены немного ранее, а затем в Мцхете, у слияния рек Арагви и Мтквари (Кура), был крещен народ.

По мнению большинства исследователей, принятие христианства в качестве государственной религии Грузии имело под собой политическую подоплеку и в годы правления Мириана доминировавший на Кавказе Иран вёл войну с Римской империей. Мириан считал, что правильным выбором для его царства стал бы союз с Римом. Однако традиционная религия Иверии происходила из Ирана, затрудняла разрыв с ним и существенно влияла на политическую ситуацию в Иберии. В то же время Лазика и Армения уже приняли христианство как государственную религию, попав тем самым под защиту Римской империи. В конечном счёте принятие христианства было вызвано желанием ослабить иранское влияние и уничтожить богатое сословие языческих жрецов.

## 1.2 Античная философская традиция и христианская литература

Рассмотрев предпосылки принятия христианства в Грузии, перейдем к исследованию формирования идейного содержания ключевых моментов христианского мировоззрения в средневековой Грузии. Особое внимание уделим рассмотрению влияния античной философской традиции на развитии христианской литературы в Грузии.

В отличие от Западной Европы, Грузия, как и Византия, не знала перекрытия античности. В ней всегда были живы тексты античных философов, которые активно читались, переписывались и переводились на грузинский язык. Так Ефрем Мцире перевел корпус сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, отождествляемого некоторыми исследователями (Ш.Нуцубидзе, Э.Хонигманн и др.) с грузинским мыслителем V в. Петром Ивером. Иоанн Петрици осуществил перевод «Первооснов теологии» Прокла на грузинский язык. Кроме того, на территории античной Грузии, даже до принятия христианства, существовало высшее учебное заведение в городе Фазис (совр. Поти), именуемая, Колхидской академией, или высшей риторической школой. Сведения о её существовании сохранились преимущественно в греческих источниках. В одних из своих писем, греческий философ Фемистий (317-388 гг.) сообщает, что он изучал философию в Колхиде: «Я сам, — пишет Фемистий, своему корреспонденту-греку — риторические ценности приобрел в месте, гораздо в менее известном, чем наша родина; не в тихом, Эллинском месте, а на берегу Понта, около Фазиса, куда причалил некогда корабль из Фессалии — Аргос, что восхищало поэтов... и где известны дела амазонок. Вот это место — варварское и беспокойное, было стараниями одного мужа, который поселился среди колхов и армян... превращено в эллинское место и в храм муз, благодаря чему обитатели этого места, обученные в риторическом искусстве побеждали, даже греков... Я направился туда, в Колхиду, не по собственному стремлению, а по совету моего отца, который должен был быть самым большим моим благожелателем, и здравомыслящим, как философ. Может быть ты —

пишет Фемистий своему корреспонденту его в том, что и он свое философское образование получил там же»<sup>17</sup>.

Фемистий, известный деятель и мыслитель своего времени прекрасный оратор, сделавший карьеру в государственной службе. При императоре Константине (306 — 337 гг.) он был приглашен в государственный сенат, а при императоре Юлиане (361 — 363 гг.) он вместе с Либанием становится советчиком царского двора.

В истории философии Фемистий известен как комментатор Аристотеля, уделявший особое внимание вопросам онтологии и логики. До нас дошли его комментарии ко второй Аналитике, к Физике, к книгам о душе и о небе, к IV книге «Метафизики».

В религиозных вопросах Фемистий проявлял свободомыслие и терпимость. По его мнению, религиозные представления по большей части являются продуктом человеческого мышления, поэтому борьба между философскими школами и религиозными направлениями служат совершенствованию мышления.

Для IV века характерно возрождение интереса к философии, именуемой в то время софистикой. Философия в это время носила школьный характер, по большей части сводясь к комментаторской деятельности. Кроме того можно отметить риторическую направленность философии того времени. И из-за этой связи с ораторским искусством философия приобретает популярность в различных слоях населения.

Возрождение её было вызвано частично усилением роли и значения риторических школ. Заслуживает внимания, что среди воспитанников этих школ встречаются и будущие крупные христианские деятели. В подобных школах получили образование Василий Великий, Григорий Назианзин и другие. Учеником известного критика христианства Либания был один из видных апологетов христианской церкви — Иоанн Златоуст.

---

<sup>17</sup> Латышев В. Scythica et Caucasica («Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе»), т. 1, 1896. С. 687.

В колхидской академии, в отличие от философско-теологических школ, царил более прагматическая атмосфера. Колхидская академия, в отличие от философско-теологических школ, имела более практическую направленность. Логика и риторика изучались по Аристотелю, но особое внимание уделялось практике публичных выступлений, так как торговые взаимоотношения с греками требовали искусственных выступлений ораторов способных урегулировать юридически спорные моменты и избежать политических столкновений. Этим прагматическим характером, колхидская риторическая школа отличалась от современных ей, религиозно-философских школ (школа Ямвлиха). Кроме того, в колхидской риторической школе обучался первый грузинский философ Бакур и Иоанн Лаз (учитель Петра Ивера).

Продолжительность обучения в академии составляла около пяти лет. Особое место уделялось преподаванию греческой и латинской грамматике, риторике, праву и философии. Академия отчасти обеспечивалась государством, а отчасти местными общинами. Преподаватели пользовались различными социальными привилегиями.

Вопрос о Бакуре весьма сложен. Некоторые исследователи принимают его за первого христианского царя Грузии (см. спор между академиками И.А. Джавахишвили и К.С. Кекелидзе). Однако более распространена точка зрения, что он был язычником, но в любом случае, относительно Бакура известно, что он был родом из Иберии, т. е. из Восточной Грузии, и являлся представителем знатного царского рода. По всей вероятности он был вынужден, в силу некоторых обстоятельств, покинуть родину и перебраться в Византию. Хотя достаточных данных, освещающих этот эпизод в биографии Бакура не имеется, можно предположить, что он покинул Грузию (ставшей к тому времени уже христианской) из-за идеологических соображений.

Важным источником сведений о Бакуре выступает его переписка с Либанием: «Твое письмо, — пишет Либаний Бакуру, — содержало такие мысли о тебе, которые мы, обычно, высказываем в кругу друзей, так как мы испытываем большое наслаждение славой, доставляемой тебе твоим природным талантом.

Некоторые восхваляют твою справедливость и твою уверенность в том, что все происходящее на свете известно и зримо богам. Некоторые же славят твою умеренность и то, что ты больше властвуешь над своими страстями, чем над своими воинами. Другие же хвалят твою мудрость, благодаря которой ты побеждаешь в бою. Был и такой, который утверждал, что твоя душа не была затронута никаким страхом ни перед какой-либо опасностью.

Мне же из твоих достоинств кажется самым значительным то, что ты любишь логосы и тех, кто следует логосам, почему ты любим богами, заботящимся о логосах. Заботятся же о логосах те, которые дали нам их»<sup>18</sup>.

Вызывает вопрос назначение термина «логосы» в данном письме. По мнению С. Каухчишвили «логос» в данном случае означает риторическое искусство, а, по мнению Ш. Нуцубидзе, этот отрывок свидетельствует о неоплатонических взглядах Бакура, так как «логосы» в данном случае могут означать богов. Однако у неоплатоников, логосы занимают низкое место в мировой иерархии, а точнее, являются семенами мировой души.

По мнению Ш. Хидашели Бакур мог разделять идеи стоической философии. Об этом можно судить, по словам Либания, явно намекающим на основные принципы стоической этики: отождествление счастья с добродетелью, борьба со страстями и идеал бесстрастия. Кроме того стоическим по происхождению является положение, о промысле богов, выраженном в письме в следующих словах: «все происходящее на свете известно и зримо богам».

Относительно Бакура можно предположить, что он, так же как и Либаний был представителем уходящей, античной культуры и принадлежал движению второй софистики.

Так же мало сведений осталось о деятельности Иоанна Лаза. В биографии Петра Ивера, написанной Иоанном Руфом, говорится о прибытии Иоанна Лаза, одного из преподавателей Колхидской академии, ко двору грузинского царя Босмариоса, для преподавания философии царевичу Мурвану (будущему Петру

---

<sup>18</sup> Латышев В. Scythica et Caucasica («Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе»), т. 1, 1896. С. 694.



Иверу). Исходя из биографических сведений мы можем заключить о большой философской эрудиции Иоанна Лаза, поскольку последний, отправившись с царевичем в Константинополь, завел дружбу с Проклом Диадохом.

Биография сообщает нам еще одно интересное сведение об Иоанне. Около 444 года, после серьезной болезни, у него было видение ангельской иерархии, о котором он поведал Петру Иверу. По мнению некоторых исследователей (Мишель ван Эсбрук и др.), этот факт может косвенно свидетельствовать в пользу идентификации Петра Ивера с Псевдо-Дионисием Ареопагитом, написавшим трактат «О небесной иерархии».

О Петре Ивере мы имеем больше информации. Главным её источником выступает уже упоминаемая выше биография, а точнее житие Петра Ивера, написанное по-гречески Иоанном Руфом. Кроме того мы располагаем грузинским житием написанное Захарием Ритором, епископом Митилены. Мы уже говорили о царском происхождении Петра Ивера. Известно что в отрочестве он был отправлен по требованию византийского императора Феодосия II (408 — 450) в качестве политического заложника в Константинополь.

Там он получил основательное философское, теологическое и медицинское образование под покровительством императрицы Евдокии. Далее он отправился в паломничество в Иерусалим вместе со своим учителем Иоанном Лазом, где принял монашество под именем Петра. А в 430 году в Вифлееме он основал первый грузинский монастырь. Через 15 лет он принял священство, затем стал епископом Маюмы. Петр Ивер по своим религиозным убеждениям занимал монофизитскую позицию, отвергая решения Халкидонского собора. Однако пользуясь покровительством императрицы, Петр Ивер был единственным епископом-монофизитом не изгнанным с церковной кафедры. Однако позже он все таки покинул свою кафедру добровольно в знак солидарности с монофизитами. Вместе с тем, у нас нет точных данных, свидетельствующих о сохранении им монофизитского вероисповедания на протяжении всей жизни. Можно предположить, что Петр Ивер последовал за императрицей в принятии диофизитства.

Петр Ивер так же основал школу в Сирии, в которой среди прочих, обучались жившие там грузины. Существует мнение, что некоторые из грузинских учеников школы в VI веке, вернулись на родину. В грузинской историографии этот факт известен как прибытие 13 сирийских отцов.

Они оказали большое влияние на культурную жизнь Грузии: с их деятельностью связано основание грузинского монашества. В восточной Грузии ими было построено множество монастырей, которые становились центрами духовного образования. По преданию, все они были учениками Симеона Столпника, однако даты жизни Иоанна Зедазенского (VI в.), предводителя группы монахов, и Симеона Столпника (390 — 459 гг.) не совпадают.

В научной среде вызывает споры вопрос, касающийся их религиозной позиции. Так, по мнению И. Джавахишвили они были диофизитами, а по мнению К. Кекелидзе, – монофизитами. Мы не располагаем точными данными, позволяющими однозначно ответить на этот вопрос, однако известно, что в это же время с просветительскими целями из Сирии в Албанию и Армению направились группы монахов-монофизитов.

Сирийские отцы сыграли важную роль в просвещении грузинского народа. Основанные ими монастыри превращались в крупные образовательные и духовные центры. Так, монастырь в Икалто со временем превратился в Икалтойскую академию – один из крупнейших центров образования Грузии наряду с Гелатской академией. Среди ее выпускников был знаменитый грузинский поэт Шота Руставели.

Миссионерская деятельность сирийских отцов и их критика маздеизма, создавала почву для подъема национально-освободительного движения. В связи с темой античного наследия представляет интерес эпизод, связанный с допросом Або Некресели. По легенде, он был схвачен и приведен к марзапану за яростную критику маздеизма. На допросе Або Некресели пролил воду на священный огонь и на вопрос марзапану, зачем он убил их Бога, Або ответил: «Да будет известно тебе, что я не убивал Бога, но погасил огонь. Не есть он бог, а другой он природы; лишь малая часть вещества, из которого бог воздвигнул

сей мир. В одинаковой мере порождены влага, холодное, сухое и огонь;...,они являются равными частями; стоит одному из них приобрести превосходство, как другое рассеется. Ваш огонь - той же огненной природы; он равен сухому и холодному, восстанавливается постоянно пожиранием дров. Помолвившись в небольшом количестве на огонь, вода оказалась сильнее его и убила его, она оказалась превыше его. Я поражаюсь вашему безумию, как вам не совестно называть его Богом?»<sup>19</sup>

Как отмечает Ш.В. Хидашели<sup>20</sup>, это первое документальное свидетельство использования грузинским мыслителем античной натурфилософии в апологетических целях. Кроме того, интерес здесь еще представляет теологическая модификация античного философского учения о четырёх элементах. Говоря о четырёх элементах, из которых состоит мир, Некресели указывает на их сотворенность, чем вносит существенную поправку в традиционное античное натурфилософское учение. Как известно, античность не знала идеи креационизма, творения мира из ничего актом свободной воли. Христианское богословие, приспособив античную философию для своих нужд, ориентировалась на технические достижения последней, зачастую искажая внутренний строй античной мысли, ее онтологические интуиции. Возрождение же античного мироощущения, стремление реанимировать концептуальный строй античной философии в рамках христианского вероучения неизбежно приводило к ересям. Так было с Иоанном Италом, учителем крупнейшего грузинского философа Иоанэ Петрици, осужденным за свое эллинофильство. К этому примечательному эпизоду средневековой истории мы вернемся позже.

Как мы уже говорили выше, к VI веку в Грузии наблюдается рост национально-освободительного движения. Косвенно оно выражалось в уже упомянутой выше критике маздеизма, но были и прямые формы ее выражения. В этой связи стоит упомянуть о патриотических речах двух грузинских

---

<sup>19</sup> *Абуладзе И.* Древние редакции сирийских подвижников в Грузии, 1944. С. 193, (На груз. яз.)

<sup>20</sup> *Хидашели Ш.В.* Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV - XII вв.), Тб., 1962. С. 146 (На груз. яз.)

ораторов: Айята и Фартази. Их речи были приурочены к определённом историческому событию – убийство лазского царя Губаза, подстроенное византийскими военачальниками.

В то время западная Грузия, именуемая в греческих источниках Лазикой, переживала политически напряженный период, вызванный борьбой между Персией и Византией за контроль над ней. В этих сложных внешне-политических условиях, лазский царь был вынужден вести гибкую политику и менять свою политическую ориентацию в зависимости от внешней ситуации. В итоге, это привело его к обвинению со стороны Византии в союзе с Персией и вероломной расправе над ним. Лазская общественность, возмущившись действиями византийских военачальников, провела народное собрание, на котором определилось два течения. Одно течение, во главе с ритором Айэтом, призывала к немедленному разрыву с Византией и к союзу с Персией, а другое течение обвиняло в убийстве Губаза лишь военачальников и призывало остаться верными Византии.

Каландаришвили в своей работе «Очерки по истории логики в Грузии» указывает, что речи Айэта и Фартази являются «образцами азианистской риторики», построенные с помощью «антитез и противопоставлений», «по всем правилам дедуктивного доказательства»<sup>21</sup>. Кроме того, в своих речах ораторы выдвигали определённые социально-философские концепции, служившие теоретическим фундаментом их политической риторики. Так, по мнению Айэта основой общественных отношений выступает добродетель. Общественная жизнь зиждется на моральном принципе добродетели, который воплощается в отдельных личностях как носителях этого принципа. Только посредством воплощения в отдельных личностях этот принцип может стать основой человеческих взаимоотношений. Византийцы, совершившие вероломное убийство Губаза, «преступники и запачканные кровью люди», не могущие причаститься добродетели. Таким образом, дальнейший союз с Византией

---

<sup>21</sup> Каландаришвили Г.М. Очерки по истории логики в Грузии, Тб., 1952. С. 22.

противен Всевышнему, любящему добродетельных и рассудительных людей. Только переход на сторону Персии будет «приятен Всевышнему».

В дополнение к этому, Айэт высказывает мнение о единстве «правильного», «справедливого и полезного»: по его мнению, следует действовать так, чтобы это было «правильным и справедливым и... принесло бы нам пользу».

В противоположность этническому пафосу Айэта, подводившего сущее под должное, Фартази в своей речи опирается на реальное положение дел и строит свою речь на прагматическом принципе целесообразности. Он призывает своих соотечественников к целесообразным суждениям и действиям. Основой единства народов выступает, по мнению Фартази, единство взглядов. Реальное единство греков и колхов выражается в исповедании единой религии и это единство объективно существует как исторический факт, который не может быть отменен из-за злодеяния отдельных личностей. Таким образом, по мнению Фартаза, в сложившейся ситуации целесообразно остаться на стороне Византии. Нельзя не заметить, что целесообразность для Фартази не является субъективной категорией, а имеет вполне объективное значение, определенное текущим ходом событий.

Античная антропологическая традиция нашла свое отражение в творчестве Мартирия Грузина. В своих воззрениях на общество он развивает точку зрения органицизма, отождествляя человеческое общество с организмом. В качестве источников концепции Мартирия Грузина можно выделить сочинения Григория Нисского «О сотворении человека» и сочинение Немесия Эмесского «О природе человека». Можно усмотреть сходство взглядов Мартирия относительно физиологических функций человеческих органов, с положениями Немесия Эмесского, высказанными им в сочинении «О природе человека». Основная его идея направлена к социальному равенству между отдельными членами общества, к одинаковому уважению к каждому из них, заслуженному по выполняемой им работе.

«Так как — читаем у Мартирия Грузина, — среди органов тела нет одного органа более сильного, который мог бы служить только самому себе и

игнорировать другой слабый нет [такого] ни среди внутренних, невидимых, ни среди внешних видимых, но все органы причастны друг другу в служении [всему] телу: сильный служит слабому с усердием, и малое растет вместе с большим без зависти, ...и все [органы] относятся друг к другу с почтением и служат друг другу без усталости». Так как «Ноги не в силах сказать: «не будем носить тебя», и глаза [не в состоянии сказать], что «не будем видеть для тебя», и руки [не в состоянии сказать] «не будем делать ради тебя». И ни один из органов не в силах противостоять сознанию и разуму, правителю всего тела, но все [они] в равной мере заботятся должным образом служить друг другу и подчиняются друг другу естественной [природной] любовью, и служат друг другу без усталости и безропотно»<sup>22</sup>. Так и, по мнению Мартирия Грузина, подобает жить людям, во взаимном уважении, во взаимной любви и во взаимном служении.

Из текста видно, что физиологический интерес автора подчинен социальному, по его мнению взаимоотношения между отдельными органами живого целого должны служить моделью отношения между людьми.

Среди фактов, подтверждающих высокий уровень научной мысли в средневековой Грузии и, в частности, на рубеже VI — VII вв., заслуживает особого внимания Мартирия Грузина, подвизавшегося в Палестине. отождествление Мартирием Грузином социального организма с человеческим, о чем была речь выше, находится в тесной связи с определенными физиологическими познаниями. Изучение трактата Мартирия дало основание академику И. Бериташвили (Беритову) утверждать, что Мартирием Грузином «хорошо были усвоены основы тогдашней медицины от Гипократа до Галена»<sup>23</sup>. Мартирий обладает вполне подобающими эпохе познаниями и, при перечислении функции человеческих органов, внешних и внутренних, не ограничивается своими наблюдениями; он часто ссылается на «ученых врачей»<sup>24</sup>, на людей «опытных и знающих».

---

<sup>22</sup> Литературные разыскания, III, 1947. С. 298-299. (На груз. яз.)

<sup>23</sup> Бериташвили И. Учение о природе человека в Грузии, 1957. С. 81. (На груз. яз.)

<sup>24</sup> Там же. С. 85. (На груз. яз.)

В средневековой церковной литературе вообще, в том числе грузинской, для определения своего отношения к язычеству и античности, пользовались понятием «внешний». Причем это понятие получило широкое распространение не только в христианской, но и в мусульманской литературе.

«Внешнее» стало обычным термином для представителей господствующего средневекового мировоззрения; часто оно имело идентичное содержание с «светским».

«Внешние» соответствует греческому  $\acute{\omicron}\iota\ \acute{\epsilon}\xi\omega$  и означает, в общем, нехристиан, язычников. Впервые в христианском учении данное понятие, именно в этом смысле, было употреблено апостолом Павлом: «Внешних же судит Бог. Итак извергните развращенного из среды вас»<sup>25</sup>. В этих словах основоположника христианского учения выражено определенное отношение к язычникам, в частности, та вражда, которая имела место между христианами и язычниками. «Внешнее» было чем-то внешним, чуждым церкви, и подобное противопоставление имело основание.

В дальнейшем, когда перед представителями христианского учения возникла задача определения своего отношения к античным учениям, они прибегали к этому понятию и посредством термина «внешнее» выражали отношение к античности. Василий Великий пишет специальную беседу «К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений». Василий вовсе не отрицает полностью значение античной философии; он развивает мысль, что из античной, т. е. языческая философия может христианский юноша получить пользу, не упуская из виду, что «заимствуя у них все, что есть полезного», следует кое-что и отвергнуть. При определении «полезного» Василий исходит из норм христианской этики и «полезное» увязывает с «приуготовлением себе другой жизни»<sup>26</sup>.

Так как человек, по его мнению, должен заботиться, в первую очередь, о душе, поэтому он должен вести, так сказать, беседу с языческими

---

<sup>25</sup> I Коринф. V. 13.

<sup>26</sup> *Василий Великий* Беседа 22 // URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37627.php>, 12.04.2016.

«стихотворцами, и с историками, и с ораторами, и со всяким человеком, от кого только может быть какая-либо польза к попечению о душе»<sup>27</sup>.

«Античное», или «языческое» Василий именует общим термином — «внешнее», не выделяя из этого неприемлемое для христианства и достойное только осуждения. «Достаточно сказать, — продолжает Василий, — о том, что сии науки не бесполезны для душ»<sup>28</sup>.

Известный богослов и «отец церкви», весьма популярный, как на всем христианском востоке, так и в Грузии — Иоанн Дамаскин (VII — VIII вв.), «внешних» противопоставляет «святым отцам, ученикам и учителям истины и подлинной философии» и, естественно, что между ними, в соответствии христианскому богословию, усматривает существенное различие<sup>29</sup>. Но Дамаскин, подобно Василию Великому, полагает, что в языческой, т. е. во «внешней» мудрости христиане тоже могут обнаружить «что-либо душеполезное». Он призывает Христиан не пренебрегать языческой, т. е. «внешней» мудростью: «С другой стороны, так как апостол говорит: вся же искушающая добрая держите» (I Фесс, V, 21), будем исследовать также и учение языческий мудрецов. Может быть у них мы найдём что-либо пригодное и приобретем что-либо душеполезное»<sup>30</sup>.

Аналогичное отношение к языческому встречается в грузинском памятнике «Мудрость Балавара»: «Однажды я достиг Эфиопии, и там, в индийском книгохранилище, нашел эту книгу, в которой описаны дела сего мира, весьма полезные для души»<sup>31</sup>.

Таким образом, можно сказать, что по цитированным выше мыслителям, «внешнее» означает, в общем своем смысле, светское, античное, языческое. Приведённые авторы не только различают церковное (христианское) учение и «внешние» науки, христианские и «внешние» учения, но противопоставляют

---

<sup>27</sup> *Василий Великий* Беседа 22 // URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37627.php>, 12.04.2016.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> *Иоанн Дамаскин* «Источник знания», Философские главы, гл. 47, изд. «Индрик», 2002. С. 92.

<sup>30</sup> Там же. С. 55.

<sup>31</sup> *Балавариани*. «Мудрость Балавара», Тб., 1962. С. 53.



их. Но тем не менее, термином «внешнее» не выделяют ту часть античной, языческой культуры, ту часть античных учений, которая, собственно, и находилась в противоположном и в непримиримом отношении к церковному, христианскому учению.

Это не значит, что понятие античности не было дифференцировано церковными деятелями. Наоборот, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, все представители средневековой грузинской общественной и философской мысли, о которых речь впереди, определенно указывают, что античная философия содержит в себе как приемлемые с точки зрения церковного учения, так и заслуживающие осуждения воззрения: как «благие», так «скверные» взгляды, выражаясь словами Мерчуле. Но сам термин «внешнее» не был у них выражением именно того, что принципиально, мировоззренчески противопоставлялось церковному мировоззрению и было неприемлемым и достойным осуждения.

Античная философия была внешней для церковных деятелей постольку, поскольку она в целом была, в представлении церковных кругов, человеческой мудростью; христианское учение, согласно тем же официальным представителям церкви, было следствием «божественного откровения».

В памятниках древней грузинской общественной и философской мысли часто встречается понятие «внешней» философии, «внешней» мудрости. Пользование этим понятием в определённом, каждый раз, смысле, можно встретить у Георгия Мерчуле, у Ефрема Мцире (XI в.), у Иоанэ Петрици (XI — XII в.в.) и т.д.

В сочинении Мерчуле сказано о Григории Хандзтийском (он же Григол Хандзтели):

«Сильно удивляла способность его к учению. Он быстро усвоил псалмы Давида и церковную науку, изучаемую на голос; изучил все отеческие писания на грузинском языке, а также грамотность на многих языках, усвоил наизусть божественные книги, но хорошо изучил и мудрость философов сего мира, воспринимая благое слово, которое он в них находил, и отменяя скверное, и

совершенство его прославилось среди всех<sup>32</sup>. Но внешнюю мудрость он осуждал по слову апостола: «обратил Бог в безумие мудрость сего мира» (I Кор. I, 20)

Эти слова Мерчуле заслуживают особого внимания.

Во-первых, как видно из приведённых слов, Мерчуле различает «церковную науку» и «божественные книги» от «мудрости философов сего мира». Что «мудрость философов сего мира» означает мудрость светских или мирских философов, это не подлежит сомнению. Но, что особенно важно, в понимании Мерчуле светская философия делится на два, принципиально различных течения, и поэтому Григорий Хандзтийский проявляет к каждому из них принципиально различное отношение. Григорий изучил светскую философию с различением в ней «благого» и «скверного»; приемлемое и полезное, с точки зрения своих церковных позиций, он «воспринимал», а «скверное» — «отметал». Именно «скверная» часть светской философии, заслуживающая осуждения, есть то, что Мерчуле называет «внешним», «внешней мудростью».

Для Мерчуле — «мудрость философов сего мира», т.е. светская философия и, с другой стороны, «внешняя» философия, — определено различные понятия. Мерчуле противопоставляет церковному мировоззрению не светскую (античную) философию в целом, а лишь определенные течения ее. Таким образом, философия у Мерчуле, в отличие от теологии, означает, по существу, светскую философию. Но в содержание «внешнего» входит не вся античная философия, а лишь определенная ее часть.

Ясно, что противопоставление церковного мировоззрения «внешней» мудрости не могло иметь, в данном случае, то же основание, какое у Василия Великого и Иоанна Дамаскина. Церковное учение и «внешняя» философия у Мерчуле принципиально различные идеологические направления, различные мировоззрения. «Внешнее», объединяющее противоположные теологии учения, претерпело дальнейшую конкретизацию у Мерчуле и, можно сказать,

---

<sup>32</sup> Мерчуле Г. Житие Григория Хандзтели // URL: <http://www.litmir.me/br/?b=95440%22%3E> Читать, 15.03.2016.

приобрело более глубокое и более подходящее для этого понятия содержание. Этим и вызвано, что если, по мнению Василия и Иоанна Дамаскина, нечто «душеполезное» можно вычитать во «внешних» философских учениях вообще, то, согласно Мерчуле, церковное мировоззрение и «внешние» учения находятся в непримиримом противоречии<sup>33</sup>.

Светское мировоззрение в Грузии имеет более глубокие исторические корни по сравнению с церковным. Церковное мировоззрение находится, как в принципиальной, так и исторической связи с распространением христианской религии, тогда как истоки светского мировоззрения в Грузии доходят до античной, языческой культуры. После распространения и утверждения своих позиций в Грузии, церковное мировоззрение должно определить свое отношение к античной философии, к светскому мировоззрению. Мы видели, что для господствующего в Грузии церковного мировоззрения «внешней» и неприемлемой была не вся античная философия.

По мнению Хидашели, под «внешней» философией, Мерчуле, следуя христианской традиции, понимает эпикуреизм.

Так, Климент Александрийский, в своей апологии философии пишет: «Павел отвергает не всякую философию, а эпикурейскую, ...так как она отрицает провидение и всякую иную философию, которая чтить стихии, не признавая их творческой причины, и не возвышается до мысли о Творце»<sup>34</sup> .

Дионисий Александрийский, ученик Оригена, епископ в том же городе, старается доказать «абсурдность» эпикурейского учения тем, что противопоставляет его христианскому мировоззрению, которое, в свою очередь, основано на божественном откровении. Как может, — задаёт вопрос Дионисий, — из хаоса возникнуть нечто организованное, если в дело не вмешивается трансцендентный творец.

Лактанций (III — IV вв.), который, как многие другие, не только продолжает традицию Тертуллина в отношении к светским знаниям и разуму,

---

<sup>33</sup> Хидашели Ш.В. Основные направления общественной и философской мысли в феодальной Грузии, 1952. С. 49-50. (На груз. яз.)

<sup>34</sup> Элейская школа // URL: <http://physiclib.ru/books/item/f00/s00/z0000053/st014.shtml>, 1.05.2016.

но идёт гораздо дальше, критикует Демокрита, по существу, по тем же соображениям, что Климент Александрийский Эпикура; именно, за отрицание творца и провидения. «Заблуждался Демокрит, — говорит Лактанций, — который полагал, что (люди) произросли из земли наподобие червяков, без всякого творца и без всякого разумного основания... Начать с того вопроса, который кажется первым по природе, существует ли провидение, которое печётся о всех делах, или все сделано случайно и (все случайно) совершается. Основателем последнего учения был Демокрит, защитником его — Эпикур».<sup>35</sup>

Отрицание творца, промысла и провидения было предметом нападков на Эпикура со стороны представителей церкви. Характер критики Эпикура не менялся на протяжении столетий. Такую же по существу критику Эпикура, которую мы встречаем у Климента Александрийского, можно найти и у Иоанна Дамаскина, пользовавшегося большой популярностью в Грузии, и у Иоаннэ Петрици. По словам Дамаскина, причисленные им к еретикам эпикурейцы «утверждали, что атомы и неделимые тела, состоящие из подобных частей и бесконечные по числу являются началом всех вещей, и учили, что цель блаженства — удовольствие, и что ни Бог, ни промышление ни управляют делами»<sup>36</sup>.

Вместе с тем античная философская традиция в виде платонизма несомненно влияла на становление христианской церковной доктрины. Платонизм позволял церковным деятелям обосновать доктрину двух миров: земного и небесного. При этом небесный мир выступает, как истинная реальность, а земной мир есть лишь его преходящее отражение. Эта предпосылка выступала фундаментом средневекового мировоззрения.

Начиная с Оригена, платонизм подвергался своеобразной христианизации. Платонизм несомненно повлиял так же на творчество Псевдо-Дионисия Ареопагита, оказавшего исключительное влияние на развитие христианской мысли, в том числе и грузинскую.

---

<sup>35</sup> Хоцей А.С. Замечания по истории философии // URL: [http://library-of-materialist.ru/history\\_of\\_philosophy.htm](http://library-of-materialist.ru/history_of_philosophy.htm), 1.05.2016.

<sup>36</sup> Иоанн Дамаскин «Источник знания», О ста ересьях вкратце, изд. «Индрик», 2002. С. 125.

Таким образом, в сочинении Мерчуле античный идеализм, в частности, платонизм, воспринят с христианско-религиозной точки зрения и представлен в теологизированной форме. Можно сказать больше: Георгий Мерчуле, в качестве апологета христианской религии, призывает к утверждению этой философии и религии и ставит перед собой задачу — обосновать ортодоксальность принятого в то время в Грузии христианского течения: «...прекрасен груз закона и правила христианства, которого теперь держится наша страна».<sup>37</sup>

Как было сказано, согласно мировоззрению Мерчуле, вся действительность делится на две части, на два «мира». «Благие щедроты его [Христа] не пресекутся у вас в обоих мирах — обращается Григорий к хандзтийским монахам, подразумевая под этими «двумя мирами» земной и небесный, материальный и духовный миры, которые, в другом месте сочинения, именуется Георгием Мерчуле соответственно «землей» (земным миром) и «небесами» (небесным миром).

Каждый из этих миров охарактеризован Георгием Мерчуле такими признаками, которые задолго до него были определены античным идеализмом и, согласно, например, Платону, доказывали истинность одного и призрачность, видимость другого из этих двух миров.

Земная действительность есть, согласно Мерчуле, «этот мир» (буквально минутный, временный мир, груз: სანჭყოლნი); это — «мимолетная жизнь», «мгновенный мир», т.е. временный, преходящий мир; небесный мир — нечто «вечное», т.е. постоянный и непреходящий мир. Материальная действительность — мир «временных и материальных естеств», т. е. мир существующих во времени «изменчивых» вещей, в котором отдельные явления возникают и уничтожаются. Поэтому Мерчуле называет его «царством смертных людей», выражая этим идею суетности земного существования. Характеристика второго, духовного мира дана у Мерчуле параллельно с материальным и, как правило, в противопоставлении с ним; этот мир назван —

---

<sup>37</sup> Мерчул Г. Житие св. Георгия Хандзтийского // URL: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/IX/860-880/Handz/text1.htm>, 15.03.2016.

«вне-временным» и поэтому «неизменчивым»; это — «неизменчивое... царство» и поэтому «нематериальное местопребывание».

После всего сказанного очевидно, каково должно быть отношение Мерчуле к внешнему миру; к каждому вообще в отдельности из тех миров, которые охарактеризованы нами словами самого Мерчуле.

Прямой и самый определенный на этот вопрос ответ дан в той части его сочинения (глава IV), где говорится о причинах, заставивших Григория отречься от мира и посвятить себя монастырской деятельности.

Григорий Хандзтийский «был сын выдающихся по знатности и правоверных родителей, возвращенный в царственном доме великого Нерсея, эристава, благочестивою государынею, женою Нерсея, усыновившего его, которой он приходился племянником»<sup>38</sup>.

Но, несмотря на свое происхождение и возможности земного благосостояния, он отрекся от всего земного, «оставил изменчивую часть мира», «уклонился от временных и материальных естеств» и посвятил себя «неизменчивой славе небесного царствия».

Согласно автору «Мудрости Балавара», —«величие мира сего — ничто; исчезает оно, как призрак и рассеется как дым». Людям следует оставить «преходящее» и обрести «вечное житие». «Царствие вечное есть радость нескончаемая».

Исходя из этих общих положений, Евфимий Ивер считает, что «путь истины» не может проходить через «мирскую славу».

В памятнике говорится о «Боге едином, который сотворил всякую тварь», о Боге, «который создал небеса и землю, моря и бездны, солнце, луну и звезды; по его велению происходят землетрясения, воздух и гром и ветры; и человека-де он создал из земли руками и вдунул в него душу бессмертную...»<sup>39</sup> и т. д.

«Един Бог, Отец и Вседержитель, творец неба и земли»; «только Он Творец, а другие — твари; только Он вневременен и другие временны; только

---

<sup>38</sup> Мерчул Г. Житие св. Георгия Хандзтийского // URL: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/IX/860-880/Handz/text1.htm>, 15.03.2016.

<sup>39</sup> Балавариани «Мудрость Балавара», Тб., 1962. С. 110.

Он могуч и все бессильны: только Он высок, а все низки; все через Него начало быть и без Него ничего не начало быть, что начало быть, ибо Он благ, милостив, великодушен и человеколюбец, и уготовил покорным удовольствия, а непокорным мучения»<sup>40</sup>.

В отличие от своих предшественников, взгляды которых приемлемы в общем для Евфимия Ивера, он делает попытку — обосновать реальность Бога, причем попытку, которая находит аналогию в известном в истории философии космологическом доказательстве бытия Бога.

На вопрос Иоасафа, обращению которого уделяется главное внимание повести, — «что доказывает нам познание Бога?» — следует такой ответ: «Небеса и земля, все, что находится на ней, — одушевленные предметы. Ибо, если увидишь какой-либо деланный сосуд, хотя бы ты и не видел мастера, все-таки поверишь, что у этого предмета имеется творец; так и при постройке, если даже не увидишь ты строителя, все-таки разум свидетельствует, что строитель ее существует»<sup>41</sup>.

В целом культурная ситуация Грузии VI — XI вв. характеризуется господством церковного мировоззрения, основывающегося на доктрине двух миров. Из вышеизложенного мы увидели, что это учение откладывало отпечаток на все сферы культурной жизни Грузии того времени. Мировоззрение, оппозиционное официальной идеологии, выражало себя в основном в народном творчестве. Реалистические мотивы проникали, в том числе, и в духовную литературу. В качестве примера можно привести житие Григория Хандзтели, авторства Георгия Мерчуле. Оно изобилует красочными описаниями природы.

Аналогичные особенности характерны и для сочинения Мерчуле. Его «самобытный интерес к окружающему миру» и «любовное отношение к материальной жизни», давно отмечено в науке.

---

<sup>40</sup> Балавариани «Мудрость Балавара», Тб., 1962. С. 127.

<sup>41</sup> Там же. С. 158.

«Хороша та пустынь яркостью солнца и умеренностью воздуха во всех отношениях. В ней прекрасный, холодный и приятный родник, обильно вытекающий» и т. д.

«Край с теми пустынями однороден по природе и благотворен в отношении солнца и воздуха: ни сильная жара не опалает края, ни чрезмерный холод не беспокоит его обитателей, и край по чину пребывает в пределах своей природы без сырости и без зноя, постоянно залитый лучами солнца и без грязи...

В крае сколько угодно прекрасной воды и дров, на песчаной почве произрастают бесчисленные леса и из нея же бьют в изобилии вкусные воды. Богом даровано ему природное веселье; нет в нём дорог, и недоступен он никак для ведущих мирскую жизнь, ибо обиталище их находится на высоких горах Гадо: с одной стороны оно опоясано этими горами, а с другой него обступает, точно непоколебимая ограда, собрание отвлекающих горы великих вод Шавший.

Таким образом, они ограждены со всех сторон горами, ущельями и водами, текущими по страшно обрывистом местам»<sup>42</sup>.

Культурная ситуация в Грузии меняется в XII в. Мировоззренческий сдвиг обусловлен изменением общей социально-политической ситуации. Политическое движение, начавшееся в царствование Баграта III, ставило своей целью борьбу с феодальной раздробленностью Грузии и объединение страны. В этой борьбе царская власть опиралась на поддержку третьего сословия. Эта группа служилых людей, выходцев из народа, выдвинувшихся благодаря своим личным качествам, задавала тон в общественной жизни Грузии XI — XII вв. Она активно поддерживала царскую власть в ее стремлении к централизации страны, выступая оппозицией к феодальной аристократии, стремившейся сохранить раздробленность Грузии.

Перемены в социально-политической обстановке привели к демократизации общества, постепенно распространившейся на все сферы

---

<sup>42</sup> Мерчул Г. Житие св. Георгия Хандзтийского // URL: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/IX/860-880/Handz/text1.htm>, 15.03.2016.



культуры. Наиболее яркое проявление эта тенденция получила в философии и литературе — в сферах, в которых изменение идеологической обстановки проявляется наиболее явно. Выразителем прогрессивных тенденций в грузинской философии, стал Иоанэ Петрици, а в литературе — Шота Руставели. Однако нельзя сказать, что новое, ренессансное мировоззрение полностью вытеснило средневековую мысль, так же как новые социальные силы, не смогли полностью подавить аристократию. Скорее можно говорить об их сосуществовании. Прежде чем мы перейдем к рассмотрению нового мировоззрения скажем пару слов о представителях средневекового мышления.

Ефрем Мцире (XI в.) считается основоположником грузинской схоластики. Благодаря ему в грузинскую философию протекают идеи неоплатонизма и аристотелизма, правда, эти философские идеи воспринимаются Ефремом в их средневековой, схоластической обработке. До нас дошли скудные биографические сведения о его жизни, не позволяющие составить более или менее полное представление о его деятельности. Наука отказалась от предположения Н.Я. Марра о том, что Ефрем Мцире был учеником Иоанэ Петрици. По мнению И. Джавахишвили, а затем К. Кекелидзе, жизнь и деятельность Мцире относится ко второй половине XI века, и, следовательно, он является не учеником, а скорее предшественником Иоанна Петрици. Проф. К. Кекелидзе считает Ефрема сыном Ваче Каричидзе, известного и влиятельного феодала Юго-Западной Грузии, выехавшего в первый год царствования Баграта IV (1027 г.) в Византию вместе с целой группой оппозиционно настроенных по отношению к царской политике феодалов. Ефрем Мцире перевел и отредактировал «Источник знания» Иоанна Дамаскина и Ареопагитский корпус. Можно сказать, что восприятие платонизма и аристотелизма у Ефрема Мцире опосредованно сочинениями указанных мыслителей. Таким образом, грузинская схоластика черпает идеи как с одного, так и с другого направления античной философии. Сочинения Иоанна Дамаскина пользовались большой популярностью в Грузии, как и во всем христианском мире. Его основное сочинение «Источник знания» — представляла собой своеобразную энциклопедию знаний эпохи, осмысленную с

точки зрения христианской догматики. Оно состоит из трёх частей: «Философские главы или диалектика», «О ересях» и «Точное изложение православной веры». Последняя, главная, по замыслу автора, часть сочинения, скоро была признана догматической основой т. н. православного, ортодоксального направления в церкви и стала популярнейшей книгой в Византии и на средневековом Востоке.

Значение Дамаскина в развитии средневековой философии на Востоке определяется, главным образом, первой частью «Источника знания», так называемыми «Философскими главами», в которой Дамаскин впервые в истории схоластики, делает попытку сформулировать свое учение на основе логического и онтологического учения Аристотеля. Ефрем Мцире прекрасно понял это обстоятельство и направил, в своих комментариях, внимание к этой части сочинения Дамаскина. Однако определяя роль философии по отношению к догматике, Дамаскин впервые в истории христианской мысли формулирует концепцию служебной роли философии.

«Так как, — пишет Дамаскин, — апостол говорит: вся же искушающе добрая держите (I Фесс., V, 21), будем исследовать также и учения языческих мудрецов. Может быть, и у них мы найдем что-либо пригодное и приобретем что-либо душеполезное; ибо всякий художник нуждается в некоторых инструментах к совершению усматриваемого. И царице свойственно пользоваться услугами служанок»<sup>43</sup>.

Высшая задача всякого познания, постижение истины, отождествляется Дамаскином с постижением Бога и Христа. Так как, по его словам, Христос и «есть ипостасная мудрость и истина», в которой «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол. II, 3). Дамаскин призывает к тому, чтобы прислушаться к голосу «Его, говорящего через священные писания» и, таким образом, научиться «истинному познанию всего сущего»<sup>44</sup>.

Тем не менее, вряд ли подлежит сомнению, что для Дамаскина один только божественный голос, «говорящий через священные писания», уже

---

<sup>43</sup> Иоанн Дамаскин «Источник знания», Философские главы, гл. 47, изд. «Индрик», 2002. С. 92.

<sup>44</sup> Там же. С. 87.

недостаточен для постижения истины, ни для утверждения позиций христианской догматики. Для выполнения этой задачи призвана философия, притом философия Аристотеля.

В науке известно, что вводная часть сочинения Дамаскина «Источник знания» называемая «Философскими главами» или «Диалектикой» составлена на основании «Категорий» Аристотеля и «Введения» к ним Порфирия. В значительной степени в сочинении Дамаскина нашли отражения и общефилософские и онтологические идеи Аристотеля. Свои главные источники: Порфирия и Аристотеля, Дамаскин воспроизводит довольно точно. Он вносит в них лишь некоторые изменения и дополнения, с целью привести их в соответствие с христианским учением и приспособить к потребностям христианской догматики. Эти «лишь некоторые изменения» имеют, конечно, важное мировоззренческое значение. Но, тем не менее, в условиях подчинения теологии всех прочих форм идеологии, идеи Аристотеля могли проникнуть в идеологическую жизнь только таким путем.

В сочинении Дамаскина много существенных вопросов разрешено на основании философских взглядов Аристотеля. Отношение сущности (субстанции) и акциденций; логические понятия рода, вида, свойств, сказуемого, синонимов, омонимов, сходства и различия; вопросы формы и категорий («О десяти самых общих родах»); в частности, категорий сущности, количества, качества, отношения и др. Дамаскин следует Аристотелю в определении философии. «Философия есть познание сущего, как такового, т. е. познание природы сущего»; «философия есть искусство из искусств и наука из наук»; «философия есть любовь к мудрости»<sup>45</sup>.

Ефрем Мцире переводит 1-ую и 3-ю части сочинения Дамаскина: «Диалектику» и «Точное изложение православной веры». Вторая, полемическая часть сочинения — «Об ересьях вкратце» — Ефремом не переведена. Ефрем Мцире проводит между «Диалектикой» и «Точным изложением...» четкую грань; различает их по существу.

---

<sup>45</sup> Иоанн Дамаскин «Источник знания», Философские главы, гл. 3, изд. «Индрик», 2002. С. 57.

Догматическая часть сочинения Дамаскина, — «Точное изложение...» представляет собой, по словам Е. Мцире, — «церковное [учение]». Взятая в отдельности, она недостаточна, так как не отвечает тем требованиям, которые предъявляются Ефремом к идеологии своего времени. Церковное учение нуждается в союзе с учениями, которых он называет «внешними» и «философскими». Главы, входящие в «Диалектику» и положения, представленные в этих главах, почерпнуты «из внешних книг и философских учений», которые имеют определенное и необходимое значение, и этим оправдан их перевод. Союз между теологией и «внешней» (античной) философией был продиктован, как было указано, определенными условиями, и Ефрем находится на высоте требований этих условий. Союз с «внешней» философией необходим для теоретической борьбы против «внешних» же. Для преодоления натиска «внешних», испытываемого теологией, необходимо оружие самих «внешних». Назначение «философского учения» сводится к тому, «чтобы противостоять сынам церкви против внешних философов и их же собственной стрелой поразить их». Без этого оружия «невозможна борьба [полемика] с противниками».

По образному выражению Е. Мцире, следует оградить «колочей оградой» «красоту плодов виноградника». Роль ограды падает на философию. Теология сравнивается с виноградником с прекрасными плодами. Ограждение делает его недоступным для «внешних». Но заслуживает внимания, что признавая необходимость союза между теологией и философией, Ефрем Мцире отводит каждой из них равное значение. Ни теология без философии, ни философия без теологии «не являются — по его словам — совершенными». Следовательно полнота знания достигается лишь при единстве одной и другой. «Общественное развитие взяло свое и Ефрем Мцире нарушил принцип Дамаскина — подчинения, субординации между философией и теологией. Он выдвинул новое понимание этого отношения, не подчинение, не субординация, а слияние, координация»<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> *Нуцубидзе Ш.* История грузинской философии, I., 1956. С. 390-391. (На груз. яз.)

Этот принцип координации был важным шагом вперед и явился выражением прогрессивных тенденций внутри самой схоластики.

После Ефрема Мцире, подлинного основоположника поздней схоластики в Грузии, философская мысль пошла по двум противоположным направлениям. Прогрессивная течения было представлена крупнейшим грузинским мыслителем эпохи феодализма Иоанэ Петрици, консервативно-догматическое — Арсеном Икалтоели.

В XI — XII столетиях в Грузии известны несколько деятелей, носивших имя Арсен. В современной науке можно считать установленным предположение, согласно которому Арсен Икалтоели идентичен Арсену Вачесдзе. Судя по литературным работам Арсена, он получил глубокое и основательное образование, предположительно, в Манганской академии, в Константинополе, которая была основана Константином Мономахом в XI веке.

После окончания учения Арсен переселяется в грузинский монастырь на Черной горе, расположенный недалеко от Антиохии, где в это время находился Ефрем Мцире. Тут Арсен числился «воспитанником и слугой» Ефрема и занимался переводческой деятельностью. Из Черной горы, «видимо после смерти своего настоятеля Ефрема»<sup>47</sup>, что произошло, как было указано, незадолго до 1103 г., Арсен вновь возвращается в Манганский монастырь. Тут он обогащает грузинскую письменность переводом известного памятника эпохи — «Большой номоканон». Из Константинополя он возвращается на родину, где некоторое время находится в Гелатской академии, а затем в Икалто. Тут он организовывает новую академию. Об активности Арсена в политической и идеологической жизни страны свидетельствует участие его в организованной при Давиде Строителе дискуссии по религиозно-догматическим вопросам. В числе других, на дискуссию был приглашен Арсен Икалтоели, переводчик — по словам историка — ученый, «просветитель церкви», хорошо владеющий как греческой, так и грузинской наукой»<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Хуцишвили С. Хрестоматия «К истории грузинской литературной критики», I, 1954, С. 26-27. (На груз. яз.)

<sup>48</sup> Картлис цховреба (История Грузии), I, 1955. С. 356. (На груз. яз.)

О позиции и роли Арсена Икалтоели в религиозно-философских течениях того времени и спорах между ними можно судить не только в зависимости от его участия в указанной дискуссии, но, главным образом, по его основному сочинению, дошедшему до нас в многочисленных рукописных списках и известному под названием «Догматикон».

«Догматикон» представляет собой компендий, составленный Арсеном Икалтоели из собранных с определенной целеустремленностью сочинений. На греческом языке такое руководство неизвестно<sup>49</sup>; следовательно, мысль о составлении подобного сборника и система подобранных в нем сочинений принадлежит Арсену. В редакции Арсена «Догматикон» состоял частично из сочинений, авторы которых известны; частично из анонимных сочинений. В сборник включена также оригинальная работа автора. «Догматикон» пользовался большим успехом в определенной части средневековых грузинских церковных кругов и, в зависимости от этого, пополнялся и увеличивался его состав. По содержанию «Догматикон» состоял из 31 полемического сочинения, 16 догматическо-философских и 5 этических»<sup>50</sup>. Значительная часть полемических сочинений направлена против монофизитства и родственных ему течений.

Первое и значительное место в «Догматиконе» занимает известное на средневековом Востоке сочинение Анастасия Синаита — «Предводитель» (ὀδηγός), которое представляло собой «руководство к защите католической истины против современных ложных учений, в особенности многочисленных разветвлений монофизитизма»<sup>51</sup>.

«Предводитель» является основным сочинением А. Синаита. Она состоит из 24 глав, в которых, в каждой в отдельности, ведётся полемика против различных «неправых мнений». Характерно, что в сочинении подвергается специальному анализу вопрос о «софистических тонкостях монофизитской

---

<sup>49</sup> Кекелидзе К. История древне-грузинской письменности, I, 1951. С. 258. (На груз. яз.)

<sup>50</sup> Там же. С. 259. (На груз. яз.)

<sup>51</sup> Там же. С. 263. (На груз. яз.)

диалектики» и указано, «какими доводами» следует отстаивать позиции «ортодоксии».

Место «Предводителя» в труде Арсена и Икалтоели «Догматикон», отношение Арсена к Синаиту, как и особенности методологии и Икалтоели, определены водными замечаниями, предпосланными переводу «Предводителя»: «Закончен [перевод] «Предводителя св. Анастасия Синаита в Константинопольском монастыре, в Мангане св. Георгия... Я, ничтожнейший среди всех сотворенных тобой, смиренный монах Арсен, был удостоен перевода с греческого на грузинский этой святой книги, которая является соответственно своему названию действительно предводителем святой католической и апостольской церкви. И [является эта книга] глазом, которым следует смотреть, устами, которыми следует высказываться, и ухом, которым следует слышать непорочные учения богоносных отцов, органом обоняния, которым следует обонять аромат цветов божественных духовных писаний, и десницей, которой следует искоренять и преследовать ядовитое зло еретических хищников»<sup>52</sup>.

«Догматикон» является наиболее полным отражением консервативного, средневекового течения в культуре ренессансной Грузии. Консервативное течение нашло, вместе с тем, в деятельности Арсена Икалтоели наиболее систематическое оформление. Арсен Икалтоели, возглавивший это течение, не мог не отозваться на прогрессивное философское движение, возникшее и оформившееся в Византии, в частности, Константинополе, в те именно годы, когда Арсен находился там. Это движение связано с именем Михаила Пссела и, особенно, Иоанна Итала.

В самом полном списке рукописи «Догматикон», который относится к XII — XIII вв., содержится трактат, известный в современной науке под названием «О первенце» («О первом»). Название действительно соответствует содержанию трактата, в котором определяются как различные понятия «Первого», так и отношение автора к этим понятиям. Согласно заглавным

---

<sup>52</sup> *Жордания Ф.* Описание рукописей Тбилисского церковного музея, I, С. 232. (На груз. яз.)

строчкам, трактат представляет собой «толкование», обращенное «великим философом Пселлом», «к своим ученикам»<sup>53</sup>.

Если допустить аутентичность этих слов, то можно сделать заключение о наличии в Грузии XII в. двух идеологических направлений, представляющих по существу продолжение той борьбы между светской философией и догматикой, которая имела место в Константинополе в лице Пселла и Иоанна Ксифилина. При этом трактат может принадлежать, по своему общему духу и настроению только ко второму периоду деятельности Пселла, когда, он стал на путь примирения и известного компромисса с догматикой. Но среди трудов Михаила Пселла такое сочинение не известно. Не известно оно и в византийской литературе того времени. Поэтому представляется вполне правдоподобным высказанное, в науке предположение, что данный трактат принадлежит самому Арсену и по недоразумению переписчиков он был приписан крупному авторитету византийской литературы и философской мысли.<sup>54</sup>

В философии эпохи Икалтоели и в соседней культурно-исторической среде, в странах, с которыми Грузия имела тесное соприкосновение, встречалось двоякое толкование «Первого». Одно — Первое, в отношении каждого существующего в отдельности: «Первое», от которого, выражаясь словами автора трактата, «получает свое бытие» существующее в отдельности. «Первое» в этом смысле имеет относительное значение и обозначает определенное положение одного из двух соседних звеньев и ступеней в системе бытия.<sup>55</sup> Второе толкование рассматривает «Первое» в отношении всего существующего в целом. Это есть «Первое», от которого следует «вторичное рождение и повторное творение» — мира в целом.

Учение о «Первом» имело свои корни в неоплатонизме. Самым крупным сторонником его в Грузии был И. Петрици. Это противоречило положению непосредственного творения Богом мира. Дамаскин усматривал в подобном

---

<sup>53</sup> Кекелидзе К. История древнегрузинской письменности, I, 1951. С. 308. (На груз. яз.)

<sup>54</sup> Нуцубидзе Ш. Новый памятник идейных противоречий в Грузии XII века. См. Труды Тбилисского Гос. университета, VII, 1938. С. 151. (На груз. яз.)

<sup>55</sup> Там же. С. 163. (На груз. яз.)



решении вопроса о «Первом» и его отношении к сущему, учение, которое давало теоретическую почву для признания творческой природы ангелов, и поэтому было достойно, с его точки зрения, осуждения.

Второе толкование «Первом» было догматическим. Оно соответствовало христианскому представлению о Боге как единственном творце. Именно в этом смысле оно защищалось, в числе других, богословами, как на Востоке, так и на Западе, — Дамаскином и Фомой Аквинским.

Арсен Икалтоели отождествляет «Первое» с Богом и Христом, посвящая специальные суждения вопросу, — каким образом и в каком смысле возможно именовать Христа «первенцем».

Согласно высказанному в науке мнению, трактат «О Первом» носит полемический характер. Полемика в нём направлена против таких мыслителей, которые приписывают значение «Первого» порождённому, и впадают, с точки зрения автора, в заблуждение. Примером таких заблуждений и поводом борьбы против них служит обожествление солнца и неба.

Данные концепции противоречат учению, разделяемому автором трактата. «Первое», применимо только к Богу, творцу всего существующего, в том числе солнца и неба.

По мнению проф. Нуцубидзе, подвергнувшего тщательному анализу трактат «О Первом», полемика автора трактата направлена против Петрици. Соответствующие места, приведенные исследователем из сочинения Петрици, в доказательство этого мнения, делают данное заключение убедительным. «Итак, — пишет Петрици, — это живое как и единое живое небо, [есть] единое и благое»<sup>56</sup>. «Небо выше четырёх элементов и [есть] беспричинная причина всего произведённого»<sup>57</sup>.

Взгляды автора трактата «О Первом» отражают основные черты средневекового мировоззрения и соответствуют положению относительно противоположности творца и сотворенного. Автор трактата выражает эту мысль следующим образом: «Не надлежит делать соотносительными

---

<sup>56</sup> Труды Иоанна Петрици, II, 1937. С. 46. (На груз. яз.)

<sup>57</sup> Там же. С. 67. (На груз. яз.)

(*მეტიუყბა*) породителя с порожденными. Так как сотворенному не сравниться с творцом».

Отношение «Первого» к миру, есть, в понимании трактата, отношение творца к сотворенному. Мир — результат «приведения к бытию» творцом несущего.

Трактат «О Первом» привлекает внимание также с точки зрения философского учения, которое служило теоретической основой критикуемых автором трактата взглядов о солнце и небе. Возведение солнца и неба в ранг «первого» и «наиболее полного бытия», основано на учении об эманациях, истечении ступеней и последовательной причастности их первому.

В ступенчатом строе сущего, представляющем, в целом, истечение из абсолютного первого и абсолютной полноты бытия, каждая отдельная ступень сохраняет в себе первичность и реальность в отношении последующей. Первичность не только в порядковом, но и онтологическом смысле. Степень первичности и реальности зависит от отдалённости и расстояния, на котором находится данная ступень, от первоначального Единого. Но каждая предыдущая ступень, обладая большей интенсивностью «первичности» и «реальности», служит «первым» в отношении последующей ступени.

Солнце и небо представляют определённую ступень истечения. Но в отношении видимого мира это наиболее высшая и, следовательно, наиболее «первичная» и «реальная» ступень. Поэтому солнце и небо могли быть истолкованы, критикуемой в трактате «О первом» философией, как «первое» и «более полное бытие».

С этим течением Арсен Икалтвели был знаком и по философской деятельности своего предшественника Ефрема Мцире, выполнившего переводы и комментарии сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита, и по сочинениям своего современника — Иоанэ Петрици.

## Глава 2

# Трансформация христианского мировоззрения в эпоху Ренессанса

### 2.1 Творчество Иоанэ Петрици в контексте эпохи

Теперь перейдем к рассмотрению прогрессивного, ренессансного крыла в культуре Грузии XI — XIII вв.

Петрици является самым крупным, наиболее значительным и интересным представителем грузинской средневековой философии. Этим обусловлен широкий и неослабевающий интерес к нему с древних времен и до настоящего времени. Но, несмотря на широкий интерес, проявляемый к Петрици со стороны грузинской общественности и науки, начиная с XVII — XVIII столетий (когда в Грузии, после некоторого упадка, вновь наблюдается оживление философской мысли), и заканчивая сегодняшним днем, еще многое остается невыясненным относительно особенностей и исторического значения его философских воззрений. Более того: грузинская наука до последних лет донесла такие взгляды о Петрици, которые умаляют заслуги и историческое значение этого замечательного мыслителя.

Иоанэ Петрици деятель второй половины XI-го и первой четверти XII-го столетий. Хотя неизвестны даты его рождения и смерти, но согласно прочно установившейся исторической традиции и принятому современной наукой мнению, начало его деятельности совпадает с годами жизни и деятельности Иоанна Итала в Константинополе, а конец — с царствованием Давида IV в Грузии.

Деятельность Петрици начинается в Константинополе, где он получил образование и вскоре снискал славу значительного и принципиального, в своих воззрениях, мыслителя. Затем он находился в Петрицонской грузинской

семинарии, и, наконец, после долгих гонений и преследований, закончил свою жизнь в Грузии, в Гелатской академии.

С деятельностью в Петрицонской семинарии должно быть связано его дополнительное имя Петрици-Петрицонели.

Жизнь и работа в Константинополе, видимо, сыграли большую плодотворную роль в деле формирования мировоззрения Петрици. В Византии того времени, в частности, в Константинополе, весьма значительное в истории страны умственное движение нашло свое отражение, прежде всего, в области философии, и выразилось в деятельности Михаила Пселла и затем Иоанна Итала в виде прогрессивного философского течения, направленного против средневековой идеологии. В Грузии Петрици были предоставлены Давидом IV условия для спокойной работы и философских «созерцаний».

Деятельность Петрици довольно многогранна. Нас интересуют его философские сочинения и переводы. Они не только обогатили грузинскую философскую мысль; философия Петрици оказалась противоположной теологической идеологии и сыграла, в свое время, большую прогрессивную роль.

Петрици, как видно, хорошо изучил классический и византийский греческий язык, глубоко освоил теологическую и философскую литературу своего времени. Подтверждением глубокого интереса к античной философии и культуре служат как его переводы, так и частая ссылка на крупнейших представителей античной культуры. Петрици были переведены два логических сочинения Аристотеля: «Тоника» и «Об истолковании»; известное сочинение Немесия Эмесского — «О природе человека» и «Элементы теологии» Прокла. Первые два перевода до нас не сохранились. Известное в истории философии значение этих сочинений, их содержание к цели, дают возможность определить характер специального философского интереса Петрици. Указанные памятники принадлежат к числу логических сочинений Аристотеля, которые были объединены в византийскую эпоху под названием «Органона». Предметом первого из них была «диалектика», т. е. учение о вероятных доказательствах, а второе («Об истолковании») содержало учение о предложениях. Немесий жил

во второй половине IV-го века в городе Эмессе. Около 400 г. н.э. было написано им сочинение, которое представляло собой трактат о природе человека, составленный на основании трудов Платона, Аристотеля, с одной стороны, и христианского учения, с другой. В условиях средних веков указанный трактат пользовался большой популярностью не только на Востоке, но и на Западе; он был переведен на латинский язык во второй половине XIII в., после чего нашел распространение и на Западе.

Главным и, вместе с тем, оригинальным трудом Петрици является «Комментарий», приложенный им к переводу «Элементов теологии» Прокла.

Биография Петрици заслуживает особого внимания следующие вопросы. Каково образование, полученная Петрици в Константинополе и какова, следовательно, образовательная система, которую он, по-видимому, перенес в Гелатскую академию? В каком отношении находился Петрици к Иоанну Италу; и, наконец: Кем и за что подвергался Петрици гонениям и преследованиям? На эти вопросы можно ответить в зависимости от характера философских учений и образовательных учреждений вообще в тогдашней Византии. Ответ на них дают в некоторой степени, сохранившиеся до нас прямые скудные сведения. Но решить их по существу — представляется возможным только после определения идейного содержания философских учений Петрици и Иоанна Итала.

Распространенный в Византии того времени тип образовательных учреждений был «схоластическим»<sup>58</sup>. В этих школах изучались семь основных научных дисциплин: грамматика, философия (диалектика), риторика, арифметика, геометрия, музыка и астрономия. Первые три — составляли т. н. «тривиум» и считались, в системе средневекового образования, первой ступенью; следующие четыре — назывались «квадривиум»-ом. Все семь наук средневекового образования встречаются в сочинении Петрици, в частности в заключительной части сочинения, в которой грузинский философ подытоживает свои мысли с точки зрения всех этих семи научных дисциплин.

---

<sup>58</sup> Марру А.И. История воспитания в античности, М., 1998.

Причем пользуется для них специальными грузинскими терминами, представляющими собой частично греческие же названия, переделанные на грузинский лад, частично же — чисто грузинские названия, образованные по аналогии с греческими.

То, что Петрици подвергался жестоким гонениям и притеснениям — это не подлежит никакому сомнению. В «Послесловии» к своему сочинению с большой грустью говорит он, как увидим дальше, об этих преследованиях со стороны определенной части как византийских, так и грузинских общественных кругов. Поводом преследования Петрици в Константинополе послужило осуждение Иоанна Итала и его единомышленников. Среди последователей Итала упоминается некий Иоанн. Вместе с тем, до нас дошло личное письмо Иоанна Итала, адресованное некоему грузину. Современная наука признает тождественность этих лиц: Иоанна — последователя Итала, грузина — адресата Итала и Иоанэ Петрици, автора Комментариев к переводу трактата Прокла «Элементы теологии». Никем эта гипотеза не подвергалась сомнению до настоящего времени.

В этом письме Иоанн Итал обращается к своему адресату как «ученейшему». Говорит о «крепкой дружбе», которой он связан с Петрици. Говорится в письме о Петрици, как о «наиболее громком (μεγαλοφωνότατον) хвалителе» Итала и «глашатае» нового учения. Характерно, что Итал не сомневается в твердой верности Петрици новому учению в философии и непоколебимости его взглядов.

Таким образом, в современной научной литературе мы встречаемся с двумя крайне противоположными оценками. С одной стороны, Петрици — язычник, который стремится к примирению, приспособлению христианства к античной философии. И с другой — Петрици — догматик, который «ставит философию на службу христианству» и в сочинениях которого нет места никаким отклонениям от христианских догматов».

Заслуживает внимания, что последняя точка зрения продолжает, по существу, догматическую оценку, Петрици которая берет свои истоки в средних веках и приближается к взглядам анонима XIII в. и Тимотэ Габашвили.

Весьма важным шагом по пути изучения философии Петрици следует считать научное издание его трудов. Первый том содержит перевод сочинения Прокла - Στοιχείωσις θεολογική (главы 1-211). Во второй том включены Комментарии к переводу, — оригинальное философское сочинение Петрици, состоящее из предисловия, комментариев, превышающих по объему главы оригинала в несколько раз, и послесловия. Ренессанс выразился в восстановлении прав философии, «что прежде всего означало восстановление равноправия философии и теологии»<sup>59</sup>. Более того, Петрици, как крупнейший представитель грузинской философии, которому досталось в удел «продолжить византийский ренессанс, идет дальше византийского ренессанса и, в частности, Иоанна Итала: «Если Иоанн Итал старается в своей «Исповеди» приспособить философию к теологии, то Иоанэ Петрици, наоборот, старается приспособить церковные учения к философии»<sup>60</sup>.

Представитель грузинского Ренессанса, Иоанэ Петрици обращается к «пламенному язычнику» Проклу, который создавал гимны во славу светил и, особенно, солнца. Петрици сам становится на языческих позициях и приспособливает христианство к язычеству. В философии Петрици не только «дана попытка — устранить противоречие между христианством и язычеством, но осуществлено это путем приспособления христианства к язычеству, что равно признанию преимущества язычества»<sup>61</sup>. Вместе с тем, «Петрици берет не античное язычество, а грузинское, чем он и тут сохраняет свою независимую линию»<sup>62</sup>. Вопрос об активности Петрици можно свести к следующему: «Так пришел грузинский продолжатель греческой языческой философии к язычеству, но не к греческому и не к восточному, а к грузинскому язычеству»<sup>63</sup>.

Проф. Ш. Нуцубидзе в своей работе «Руставели и Восточный Ренессанс» пишет: «Петрици... более решительно поворачивает к языческому

---

<sup>59</sup> Иоанн Петрици. Труды II, 1937. С. IX — ССХII.

<sup>60</sup> Там же. С. ХСI.

<sup>61</sup> Там же. С. СIII.

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же. С. СIХ.

миропредставлению. На место христианского представления о боге Петрици совершенно определенно ставил языческое представление «единого» и солнца»<sup>64</sup>.

Реакцией на эти взгляды являлась, в определенном смысле, статья проф. М. Гогиберидзе. По его мнению, Петрици «полностью принадлежит к кругу христианско-теологического и философского мышления»<sup>65</sup>. Петрици начинает «новое направление, которое решило использовать философию позитивно, которое полагало, что религию можно обосновать «аргументами разума» и «теорией»<sup>66</sup>. Задачи, которые поставил перед собой Петрици, являются задачами «развитой схоластики». Но Петрици твердо верит, что «вера не в силах решить эти задачи «собственными силами». Поэтому он обращается к помощи философии, «старается внести мышление в мир христианской веры»<sup>67</sup>.

Прокл и Аристотель, к которым обращается Петрици с этой целью являются лишь «вспомогательной силой, а не целью». По существу, Петрици, «этот автор редкой диалектики», не забывает, что «истина в конечном счете и отчетливо устанавливается «с помощью первого слова господина Иисуса»<sup>68</sup>. Одним словом, по словам проф. М. Гогиберидзе, Петрици является «идеологом христианства, защитником всех его догматических атрибутов и традиций»<sup>69</sup>.

Что же касается вопроса, есть ли, в таком случае, у Петрици какая-либо заслуга в истории философской мысли, на это проф. М. Гогиберидзе отвечает утвердительно.

Определенные предположения относительно Петрици, его роли в развитии грузинской общественной и философской мысли и той позиции, которую занимал он к господствующей идеологии и к христианской догматике,

---

<sup>64</sup> *Нуцубидзе Ш.И.* Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947. С. 137.

<sup>65</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. XXIV.

<sup>66</sup> Там же. С. XXVI.

<sup>67</sup> Там же. С. XLIX.

<sup>68</sup> Там же. С. LVIII.

<sup>69</sup> Там же. С. XXVI.



высказаны проф. К. Кекелидзе. Взгляды К. Кекелидзе совпадают, в основном, с положениями М. Гогиберидзе.

«Иоанэ Петрици, — пишет К. Кекелидзе, — без колебания продолжает предшествующую линию грузинской философии: он философию ставит на службу христианства, он хочет христианство или «божественное откровение» обосновать и оправдать философски, оправдать, как по содержанию с указанием на то, что с «божественной истиной» согласны и языческие философы, так и диалектически, логически»<sup>70</sup>. «Кто разбирается в истории христианских догматов, — продолжает К. Кекелидзе, — кто способен разобраться в языке Петрици и вычитать в его писаниях то, что говорит автор, не сможет сделать другого вывода. Никакие отклонения от христианских догматов, никакие отклонения к язычеству, будет ли оно греческим или грузинским, не имеют в них места»<sup>71</sup>. Легко убедиться, что К. Кекелидзе причисляет Петрици к догматикам и выражает свое мнение довольно категорически.

Таким образом, в научной литературе мы встречаемся с двумя крайне противоположными оценками. С одной стороны, Петрици — язычник, который стремится к применению, приспособлению христианства к античной философии. И с другой — Петрици — догматик, который «ставит философию на службу христианству» и в сочинениях которого нет места «никаким отклонениям от христианских догматов».

Основные принципы философии Петрици изложены им в «Предисловии», т. е. в вводной части своего философского сочинения. Вводная часть философского сочинения Петрици начинается определением его основной цели и назначения. Следует, отмечает Петрици, уяснить себе различные теологические теории и, в частности, прежде всего «смысл» — «предлежащей книги». По словам Петрици, значение его книги состоит в том, чтобы «выявить единое, есть ли единое»: обосновать реальность его — с силлогистической необходимостью». В философской и теологической

---

<sup>70</sup> Кекелидзе К. История грузинской литературы, I, 1941. С. 275. (На груз. яз)

<sup>71</sup> Там же. С. 276. (На груз. яз)

литературе «многие сущие принимаются за единое», но, по мнению Петрици «не суть они единое». Следует, согласно Петрици, открыть подлинное единое и это сделает невозможным именовать или мыслить, как единое, все остальное.

Петрици считает именно Прокла тем выдающимся мыслителем, философская система которого окажет ему помощь — выполнить стоящую перед ним задачу и открыть подлинное единое: «Ибо что бы ни назвать и ни дать разумению, как-то небо, душу, разум и даже само подлинно сущее, что мы называем первичной сущностью и первичным соединением, ни одно из этих не есть единое»<sup>72</sup>.

Но что же есть Единое и каковы пути его открытия?

Единое выше всего сущего. «Единое», как «чистое и непритязательное» («უზადო და უჩემებულო»), — «не связано [не смешано] ни с природой, ни с сущностью, ни с чем-либо составным: оно превыше всего этого». Единое можно «открыть», согласно Петрици, при помощи множества, единицы, как начала числа, и «Органона» Аристотеля.

После того, как оно будет открыто и установлено непоколебимо («неподвижно»), оно послужит основанием всего остального.

После этого Петрици переходит к Проклу и его заслугам. Он говорит относительно необычайной остроты мысли Прокла в области логических теорий и знаний о природе, в области науки о числах, геометрии и музыки, проявленной Проклом для того, чтобы раскрыть «схему и сочетание строя сущих»<sup>73</sup> и определить структуру, строй и состав бытия. Петрици отмечает также большую комментаторскую работу Прокла, которая «выявила», как темные «платоновские диалоги», так и законы силлогизма, «открытые Аристотелем»<sup>74</sup>. Ко всему этому, — заключает Петрици, — Прокл, со своей стороны, добавил «чистоту и ясность» того, что должно было быть открыто в виде единого, и этим заслужил в потомстве славное имя диадоха («что значит преемник») Платона.

---

<sup>72</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. 83.

<sup>73</sup> Там же. С. 84.

<sup>74</sup> Там же.

Сочинение Прокла, пишет Петрици, называется «Элементами богословия» по той причине, что элемент есть «наипростейшее всего». Прокл начал анализом «наипростейшего» так как «всех приступающих к учению сначала учат простейшему, а затем уже составному из них»<sup>75</sup>. По аналогии известных четырех элементов («назову огонь, воздух, воду и землю»), которые представляют собой простые элементы всего составного и являются «первичными» по отношению к сложным явлениям, Прокл назвал элементами теологической теории самые простые идеи, и, таким путем, «открыл» — «порядок и ряд [строй]» всего бытия; именно порядок и строй «разума, души, природы и тела»<sup>76</sup>. Каждое из них говорит Петрици, мы истолкуем в свое время и на своем месте.

Возникающее, согласно Проклу и Петрици, в одном отношении тождественно с тем, из чего оно возникает, в другом отношении — отличается от своей причины. По первому отношению — возникающее пребывает в своей причине, а причина остается в своем следствии (остается не полностью, так как развитие, по этой концепции, есть убавление). По второму отношению — возникающее выходит за пределы своего источника; следствие выходит из причины. «Всякое возникшее отличается от причины, но, вместе с тем, по силе причинной связи, объединено с ней, т. е. одно тождественно с другим, и всякое возникновение происходит на почве сходства. По первому отношению причина остается в самой себе, а возникшее выходит из ее пределов, а по второму отношению — причина остается в возникшем, а возникшее в причине; низшее пребывает в высшем, как в своей причине, высшее пребывает в низшем, как в своем действии, участвующем в нем»<sup>77</sup>. Подобное отношение между причиной и действием, между высшей и нижней ступенями строя в целом, делает в принципе возможным возвращение действия к причине, низшего к высшему.

Развитие происходит по триадической форме. 1. Реальность действия в причине. 2. Выход следствия из причины и 3. Возвращение действия в причину.

---

<sup>75</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. 84.

<sup>76</sup> Там же. С. 85.

<sup>77</sup> Там же. С. 193.

Все вместе составляют три момента, вечное повторение которых образует единство системы и вечное круговращение. Образуют три ступени развития, обозначаемые названиями  $\mu\omicron\nu\eta$  или  $\upsilon\pi\alpha\rho\xi\varsigma$  (бытие),  $\pi\rho\omicron\beta\omicron\varsigma$  (возникновение) и  $\epsilon\lambda\iota\sigma\tau\rho\omicron\phi\eta$  (возвращение).

Отношение низшего к высшему есть отношение участия, приобщения. Участие ( $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ ) — существенное понятие философии неоплатонизма и Петрици.

Участие — основа тождества, сходства, в определенных пределах, между высшим и низшим; оно выражение того общего, что есть между ними. Поэтому, участие — основа возвращения, основа хода назад, хода низшего к высшему.

Познание есть познание общего. Наиболее общей основой бытия является, согласно Петрици, «выше всего лежащее», — «единое и благо». Естественно, что конечной целью познания должно быть Единое. Единое, согласно Петрици, тоже, что Бог; следовательно, высшая цель познания — познание Бога.

Но согласно философским воззрениям Петрици, Бог и космос занимают различные ступени единого целого, в котором мир представляет, хотя и низшую ступень, но находится в необходимой связи с Богом. Поэтому, познание космоса, видимой природы, становится необходимым моментом познания.

Естественно, что началом познания у Петрици является познание мира, а первой познавательной способностью — душа. Душа, это «сила», которая, как мы видели, связана с миром непосредственно. Душа, по своему промежуточному положению обращена не только к разуму, но и к миру. Мир, как космос, как нечто «стройное» (« $\alpha\lambda\theta\epsilon\sigma\upsilon\lambda\omicron\iota$ »), представляет действительность, которую можно рассмотреть, как совокупность явлений, различной степени материальности.

Особенности материальной действительности сводятся к следующему.

«Все телесное, — пишет Петрици, — есть рассыпаемое и разделяемое»<sup>78</sup>.

Все телесное есть «вечно становящееся другим»<sup>79</sup>. Телесный мир существует во

---

<sup>78</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. 227.

<sup>79</sup> Там же. С. 227.

времени. А все, что существует «во времени находится по своей природе в текучести и разлагаемости»<sup>80</sup>. «Текучесть и разлагаемость» — составляют необходимое свойство телесной природы. Это — мир «чувственных явлений»<sup>81</sup>, мир, данный человеку в чувствах.

«Природе телесных форм» свойственна «всеобщая делимость и раздробленность»<sup>82</sup>, телесный мир имеет величину, он дискретен, разделен и расчленен. В мире телесных вещей «последующее и первичное» созерцаются «во времени и в движении»<sup>83</sup>.

Это — мир «становления».

«Все начавшееся во времени есть возникшее, то есть составленное, а все возникшее — [есть] временное и тленное». Все что получило свое начало «во времени», должно подвергнуться «тлению и окончанию»<sup>84</sup>. В нем все получает бытие от движущей причины. А все, что создано и приведено в порядок данным движением, то разлагается и разрушается другой причиной. Негативное определение тела состоит в том, что оно лишено способности обращения.

Но так как с телом соединена вечная душа, поэтому, естественно, Петрици говорит о «вечном теле».

В душе, как в непосредственной причине мира, вместе с миром вечно участвует и тело. Душа, как предмет участия, вечно «пользуется первым, вечным телом».

Причиной вечности тела является душа, в которой оно участвует: «душа — первый предмет участия тел». Душа имеет свою сущность в вечности и, как нечто вечное и нетленное, — делает вечным небесный строй своим присутствием. «Душа, по своей сущности, как [нечто] имеющее свою сущность

---

<sup>80</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. 228.

<sup>81</sup> Там же. С. 229.

<sup>82</sup> Там же. С. 229.

<sup>83</sup> Там же. С. 230.

<sup>84</sup> Там же. С. 232.

в вечности, не разрушима». Она делает «вечным великий порядок неба благодаря своему присутствию»<sup>85</sup>.

Тело, как таковое, своим существованием, не доискивается своего бытия и не обращается назад. Обращение составляет особенность души. Но если тело, фактически, в своем конкретном существовании, обращается назад, то причиной этого являются душа и разум, в которых участвует тело и которые, со своей стороны, действуют в теле. Примером этого Петрици называет небо, точнее, «обожествленную сферу неба»<sup>86</sup>. Но ведь «сфера неба» отличается от других тел только интенсивностью «обожествленности». На самом деле, каждое тело «обожествлено», и в этом конечная причина обращения тел.

Душа — «живет от самой себя», она - αὐτόζωος и, как таковая причина, жизни в космосе. Душа — источник жизни, которая «делает жизненными» тела<sup>87</sup>. Заслуживает внимания, что оживотворение мира душой исключает, по Петрици, свободу; оно определено необходимостью. Оно не зависит от души, «живой от самой себя». Этот акт не может не стать реальностью. Он обязательно имеет место в действительности. Душа, по словам Петрици, «делает живым» мир, — «непреднамеренно»<sup>88</sup>.

Оживотворение мира — нечто необходимое и всеобщее. Оно вытекает из природы души, из той связи, которая существует между душой и космосом. Оживотворение мира делается необходимой особенностью самого мира. «Душа, — говорит Петрици, — причина и источник жизни». Душа оживотворяет тем, что испускает лучи жизни. Но то, чему душа дает жизнь, не есть «полная жизнь», не есть «совершенная жизнь».

Полная жизнь сама душа. Но когда она соединяется и сливается с телом, то уменьшается жизнь, как таковая. Уменьшается то, что Петрици называет жизнью вообще («ὅλον ζῆλον») <sup>89</sup>.

---

<sup>85</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. 229.

<sup>86</sup> Там же. С. 225.

<sup>87</sup> Там же. С. 226.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> Там же. С. 226.

Живое в той мере жизненно, в какой оно причастно к жизни, в какой мере оно участвует в жизни. Петрици различает жизнь само по себе, чем является душа, и живое, т.е. конкретное явление, получившее жизнь от души. Поэтому естественно, что живое не обладает полностью теми свойствами, которые свойственны жизни, в частности, в отношении способности обращения; «живое» обращается, по словам Петрици, не полностью, а только в мере участия в «жизни».

Обращение есть существенная особенность души. Обращение — это способность искать свое свойство и собственную сущность.

Обращение — свойство только бестелесного; первая ступень (если следовать снизу вверх), обладающая этой способностью, есть душа. Душа бестелесна уже потому, что она — нечто «обращающееся назад [к себе]». Обращаться обратно к себе, значит, по словам Петрици, «знать свою сущность и свойство»<sup>90</sup>. Обращение к самой себе значит знание, познание собственной сущности. Но так как сущность каждой ступени строя находится выше него, поэтому искать и постигать собственную сущность возможно посредством обращения назад, т.е. посредством хода снизу вверх.

Душа доискивается своего бытия и находит его в двух видах: душа находит основу своего существования либо «в собственной причине», либо же «среди самой себя»<sup>91</sup>.

Когда душа находит свое существование «среди самой себя», тогда она остается в собственных пределах, и знание не достигает той глубины, которая дана при познании причины и начала. При познании своей причины — знание глубже и «лучше». Причина ведь лучше, выше и «наиболее божественна», по Петрици. Знание причины есть приближение к началу, Единому. Таким образом, способность души к обращению равна ее познавательной способности и поэтому «всякая душа, — цитирует Петрици слова Прокла, — сущность

---

<sup>90</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. 226.

<sup>91</sup> Там же.

жизненная и познавательная, и жизнь сущностная и познавательная, и познание сущностное и жизненное»<sup>92</sup>.

Отношение души к миру не только пассивное (познавательное, отражающее происходящие в космосе события), но и активное: душа — созидательная сила в космосе того, что становится затем предметом ее познания.

Всякая душа «есть всякое дело», — говорит Петрици. Душа есть «дело» в двух отношениях: душа, как уже совершенное «дело», как результат чужого действия, и душа, как само действие, которое имеет свой результат, выполненное ею самою делом.

У Платона, идеи являлись для чувственных вещей *παράδειγμα*, т.е. примером, прообразом, а вещи — отражением, образом (*εἶδόν*) идей. Петрици отличается, в данном вопросе, от Платона тем, что между идеями (разумным миром) и вещами (чувственным миром) — помещена душа.

Философия Петрици, в ее единстве и систематичности, не только не вмещалась в рамки догматики, но оказалась в непримиримом, принципиальном противоречии, как к одному из основных догматов христианского учения, так и к приемлемому для господствующей идеологии решению основного вопроса средневековой философии. Согласно философской системе, которую возрождает Петрици, исключено временное соотношение между вышеизложенными ступенями бытия; исключено временное соотношение, в частности, между высшим Единым и космосом. Согласно философским воззрениям Петрици, мир совечен Богу; следовательно, он «существует от века». В этом и заключалась основная причина преследования Петрици. С отрицанием творения связаны все важные и противоречащие христианскому учению выводы, о которых была речь выше.

Высказанное Петрици положение, что «начала и причины» передают «своим порождениям» то, что имеют сами, указывало на своеобразный характер связи, существующей между всеми звеньями бытия, как единого целого. Эта

---

<sup>92</sup> Иоанн Петрици. Труды I, 1940. С. 229.



связь основана на принципе непрерывности начала, непрерывности основы, которое нигде не угасает и нигде не убывает полностью. При идентичности начала и Бога, как это у Петрици, непрерывность начала равна непрерывности божественного в бытии и, следовательно, божественного в мире.

Подтверждением пантеистических моментов в учении Петрици служит его учение об одушевленности тела. Одушевление — универсальное состояние космоса. Разные ступени Космоса различаются между собой лишь различной степенью одушевленности.

Кроме того, прогрессивное значение философских взглядов. Петрици обусловлено пантеистическими моментами неоплатонизма, которые нашли отражение в творчестве главных представителей средневековой грузинской философии от Петра Ивера и до Руставели.

## 2.2 Шота Руставели как гуманист

Руставели представляет в плане нашего исследования двойкий интерес: как великий поэт-гуманист и как философ-мыслитель.

Творчество Руставели является продолжением накопленных в Грузии столетиями светских традиций культурного, главным образом, литературного творчества и, одновременно, передовой философской мысли. В поэме Руставели нашли отражение не только гуманистические идеи, но и передовые философские взгляды. Характерное для эпохи противоречие между поэтическим творчеством и теоретическими воззрениями, преодолено в поэме Руставели. Философские воззрения поэта служат обоснованием его гуманизма; теоретическое осмысление мира в целом — оправданием поэтического отношения к миру. Вместе с тем, гуманизм Руставели должен служить исходным моментом при исследовании его философских воззрений и цель, в этом смысле, может быть достигнута только в том случае, если данное в исследовании определение философии Руставели может действительно послужить историческим и логическим обоснованием его гуманизма.

Установлено, что Руставели является великим гуманистом своего времени, и что в поэме Руставели отражены основные идеи западноевропейского раннего ренессанса. В этом состоит главная особенность Руставели. Поэма Руставели «насыщена гуманистическим содержанием».

Руставели поставил перед собой огромную по значению гуманистическую задачу: показать живого, чувствующего, мыслящего и действующего человека, уяснить каков смысл существования человека, можно ли, утверждая бытие, надеяться на обретения счастья.

Слова проф. Барамидзе, что «гуманизм основа мировоззрения Руставели. В центре внимания Руставели как поэта и мыслителя, находится человек, жизнь человека в этом мире, мирские идеалы человека. Одним словом, здешняя, земная, материальная среда, сложная действительность общественной

материальной и духовной жизни»<sup>93</sup> — отражают общее мнение в науке о Руставели.

Естественно, что после правильного раскрытия мировоззрения Руставели, напрашивались параллели и аналогии с гуманистами Запада и, особенно, итальянскими поэтами раннего ренессанса. Уже в 1870 году, при первой попытке изучения Руставели в плане мировой культуры, встречаются сопоставления его творчества с творчеством Данте, Тассо и Мильтона.

Аналогия Руставели с Данте, Петраркой и Микеланжело проведена К. Бальмонтом в статье «Великие итальянцы и Руставели»<sup>94</sup>. Руставели сравнивается с Данте и в докладе М. Торошелидзе<sup>95</sup> о грузинской литературе.

Характерно, что во всех случаях, при проведении аналогии между Руставели и Данте, подчеркивается историческое расстояние между ними и вытекающие отсюда следствия. Руставели впервые и на несколько столетий раньше, воспел реального человека, человека с земными свойствами и стремлениями. По словам М. Торошелидзе «Данте не смог освободиться от оков средневекового мышления, что сумел сделать Руставели».

Р. Миллер-Будницкая, называя Руставели «грузинским Данте» и «поэтом грузинского Ренессанса», пишет: «Историю западноевропейского Ренессанса следует пересмотреть; он берет свое начало не в Италии, а в Грузии»<sup>96</sup>.

В решении ряда существенных вопросов «мировоззрение Шота Руставели лишено, — по словам И.К. Луппопа, — характера какой-либо церковной доктрины» и это «выгодно отличает Ш. Руставели от Данте»<sup>97</sup>.

Согласно В. Гольцеву «Руставели был смелее и последовательнее великих итальянских гуманистов. Он и не пытался приспособить свое светское мировоззрение к церковной идеологии. Автор поэмы, устремленной к земле, к

---

<sup>93</sup> Барамидзе А. Шота Руставели, Тб., 1958. С. 167. (На груз. яз.)

<sup>94</sup> *Руставели Ш.* Носящий барсову шкуру: Грузинская поэма XII века., Париж, 1933. С. 17-23.

<sup>95</sup> Торошелидзе М. Грузинская литература, Тб., 1934. С. 13. (На груз. яз.)

<sup>96</sup> Миллер-Будницкая Р. Шота Руставели // Литературная Грузия. - , 1982. - N5. - С. 188-190.

<sup>97</sup> Луппол И.К. Литературные этюды. 1940. С. 180.

реалистической конкретности существования, изображал борьбу людей без участия «высшего» божественного начала»<sup>98</sup>.

По мнению немецкого писателя В. Копицина, если исходной точкой зрения Данте и Петрарки все еще остается мистическая идея и, в частности, Данте полагает осуществление своего идеала «в сверхъестественном мире», то Руставели всецело остается земным.

Сопоставление Руставели с Данте вполне естественно. Творчество Данте связано с растущим движением западноевропейского общества. Представитель раннего итальянского возрождения, Данте возвещает новое мировоззрение, ярко окрашенное мирскими (светскими) настроениями, мировоззрение «непримиримо враждебное церковной догматике»<sup>99</sup>. Новое мировоззрение делает Данте поэтом нового времени. Оно выражается, прежде всего, в новом понимании человека, его духовных порывов; в признании и оправдании в человеке человеческого. Интерес Данте «к человеку, к его положению в природе и обществе»<sup>100</sup> составляет основное содержание «Божественной комедии» и является основным выражением гуманизма. Данте роднится с эпохой Возрождения в той степени, в какой он выражает гуманистическое мировоззрение. Но мировоззрение Данте изобилует старыми понятиями, старыми взглядами, которые накладывают на его творчество характерную для эпохи печать раздвоенности и противоречия. «Богослов и философ, — Данте весь в прошлом. Но Данте — художник — дитя новой культуры»<sup>101</sup>.

При сопоставлении Руставели с Данте указывалось на более последовательный и, следовательно, более радикальный характер гуманизма нашедшего отражение в поэме «Витязь в тигровой шкуре».

Мировоззренческие сдвиги, происшедшие в области грузинской общественной и философской мысли в XI — XII вв. вели к более правдивому отражению действительности, к существенным изменениям в творческом

---

<sup>98</sup> Гольцев В. Шота Руставели. М., 1956. С. 81.

<sup>99</sup> Дживелегов А.К. Данте Алигиери. Жизнь и творчество. М., 1946. С. 367.

<sup>100</sup> Там же. С. 368.

<sup>101</sup> Там же. С. 281.

методе. В научной литературе достаточно разработан вопрос об основных мотивах поэмы Руставели. Нас эти мотивы интересуют в плане гуманистического мировоззрения. Не все из этих мотивов являются оригинальными и новыми ни для Руставели, ни для светской литературы того времени. Оригинальным и важным является своеобразное, принципиально-отличное от средневекового мировоззрения, толкование этих мотивов и принципиально отличное отношение к ним поэта.

Характерные особенности мировоззрения Руставели раскрываются в его отношении к жизни — в широком смысле этого слова: природы, человеческого общества, человеческих отношений. Гуманистическое мировоззрение лежит в основе отдельных мотивов поэмы: побратимство — это союз людей, живущих, борющихся, страдающих и радующихся в этом, земном мире; любовь — не мистическое, отвлеченное, устремленное «ввысь» чувство, а земное чувство «имеющее отношение к плоти»; культ женщины — культ реальной и земной женщины, не имеющей ничего принципиально общего с культом Девы Марии.

Наиболее распространенной и популярной в руставелологии является теория неоплатонизма, которая связана с именами многочисленных и крупных исследователей.

Наиболее обстоятельно положение о близости Руставели к неоплатонизму было разработано проф. Ш. Нуцубидзе, и многие сторонники этой теории зависели, по существу, от него.

Согласно Ш. Нуцубидзе, поэма Руставели — памятник «философской поэзии»<sup>102</sup>. Она представляет из себя поэтическое воплощение «философских мыслей, развитых Петрици». Петрици, «в свою очередь, воспроизвел мысли ареопагитского неоплатонизма». «Мистико-еретическая концепция неоплатонизма в обработке Псевдо-Дионисия и в редакции Петрици»<sup>103</sup> стала для Руставели общим философским основанием. На почве этой концепции сложилось философское мировоззрение Руставели; эта концепция становится предметом художественного воплощения в поэме Руставели.

---

<sup>102</sup> Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947. С. 237.

<sup>103</sup> Там же. С. 241-242.

Наряду с этими общими положениями, Ш. Нуцубидзе высказал существенные и интересные, с точки зрения определения философского мировоззрения Руставели, соображения. Так, например, «Руставели нигде не допускает разрыва между небом как символом возвышенного счастья и любви, и землей как символом предоставления этого счастья, любви и блаженства реальному «телесному» человеку на реальной земле. В этом синтезе, в этом единстве и есть величие поэтического воплощения земных благ у Руставели»<sup>104</sup>.

У Руставели «Любовь не есть отвлеченное начало платоников-идеалистов, а совершенно конкретное явление, связанное с реальным носителем ее»<sup>105</sup>.

Представляется, что неоплатонизм не мог послужить достаточным теоретическим основанием как для того «синтеза», того «единства» земли и неба, о котором говорит проф. Ш. Нуцубидзе. Напрашивается вопрос: нет ли в поэме Руставели, при всей безусловной ее зависимости от неоплатонизма, при наличии в ней основных, определяющих мировоззренческие особенности, неоплатонических идей, чего-то большего, именно такого, что содержалось в неоплатонизме лишь в виде тенденции и было развито дальше Руставели. Следует отметить, что в работе Ш. Нуцубидзе имеется ясный намек на то новое, в мировоззрении Руставели, которым он отличается от своих предшественников. Но мировоззрение Руставели толкуется в работе Нуцубидзе, как нечто вполне укладывающееся в рамки неоплатонизма и Ареопагитики.

«Тут прежде всего интересно, — пишет Ш. Нуцубидзе, в связи с одной строфой Руставели, — выраженное в физических терминах представление об иерархическом распределении власти пантеистического начала. Это положение, характерное для ареопагитской переработки ступенчатости мира, данной в неоплатонизме и особенно у последнего сто систематизатора Прокла, у самого Псевдо-Дионисия не менее «фантастично», чем у неоплатоников»<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947. С. 244.

<sup>105</sup> Там же. С. 245.

<sup>106</sup> Там же. С. 245-246.

Согласно проф. Нуцубидзе, «Красота для Руставели — прежде всего красота телесная»<sup>107</sup>. В этом — оправдание красоты, как объекта реального созерцания и восприятия. Но в телесной красоте содержится момент истинной красоты и, таким образом, «телестность делается критерием всякой истинности»<sup>108</sup>.

Таким образом, у Руставели, согласно представленному толкованию, гносеологическая проблема переведена на язык эстетики и вопрос истинности решен эстетическими средствами, притом решен этот вопрос в полном соответствии с реализмом Руставели.

Заслуживают внимания суждения проф. Ш. Нуцубидзе по поводу проблемы свободы. Противоречие в воззрениях Руставели о необходимости и борьбе, активности людей, «может показаться только тем, кто не поднялся вместе с Руставели на высшую точку зрения, охватывающую свободу и необходимость не в их противоположности, а в их цельности и единстве»<sup>109</sup>. Человеческая мощь и храбрость направлены к преодолению необходимости, «но не в простом противопоставлении ей свободы, а приобщением к мировому единству и стройности»<sup>110</sup>.

Если целью знания является постижение истины, то целью храбрости служит добродетель. Основным в мироздании является добро, но рассматривается оно в борьбе, которая заключается в ниспровержении зла. Добро и зло — элементы единого целого, и к цели борьбы следует идти усмотрев это единство<sup>111</sup>. Несчастье лишь проходящий момент в борьбе за счастье. Зло также является преодолимым, временным. Добро — это нечто постоянное и абсолютное:

«Зло сразив, добро пребудет в этом мире беспредельно».

---

<sup>107</sup> Нуцубидзе Ш.И. Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947. С. 250.

<sup>108</sup> Там же.

<sup>109</sup> Там же. С. 255.

<sup>110</sup> Там же. С. 256.

<sup>111</sup> Там же. С. 257.

Руставели в своем мировоззрении оставляет за собой Петрици в двух, по крайней мере, вопросах имеющих, большое принципиальное значение. Взгляды Руставели в этих вопросах имеют свои корни в его мировоззрении.

В одной из работ Ш. Нуцубидзе указывается совершенно справедливо, что «Руставели, в отличие от неоплатоников и суфистов, смотрит не сверху, а снизу, с точки зрения человека». Можно предположить, что различие в исходных позициях, существующее между неоплатонизмом (Петрици) и Руставели, ведет к различным следствиям в мировоззрении.

Исходная точка Петрици направлена сверху вниз от абстрактного и идеального Единого, к космосу, к земному, к человеку. Все реально, все благо и прекрасно, все ценно и значимо только в той мере и постольку, поскольку «лежащее в основе всего». По словам Петрици, Единое наличествует во всем. Постижение Единого — высшая цель человека; возвращением к Единому замыкается система в Целом.

Исходная точка Руставели — человек. Для Руставели важно, прежде всего, само земное, человеческое, чувственное. Не Руставели-философ идет к поэзии, а Руставели-поэт — к философии. Не философия, со своим основным понятием Единого, воплощается в поэтические образы Руставели, а, наоборот, поэт Руставели, воплотивший в поэтические образы человека и земную действительность, обращается к философии с ее понятием Единого, чтобы найти обоснование своей поэтической практике найти обоснование факту поэтического воплощения земного.

Если для Петрици, как для философа предметом и методом является чистое мышление, то для Руставели, как для гуманиста, определяющим моментом служит сама жизнь, живая действительность, чувственный мир и чувствующий человек.

Эти различия в методах мышления ведут к различию философских взглядов. Расставили не исходят из философской системы, а идёт к ней. Поэтому берет из неоплатонизма те положения, которые больше всего соответствуют его настроениям и развивает свои идеи в таком направлении, которое больше всего соответствует его гуманистическому мировоззрению.



Поэма Руставели в целом дает ответ на вопрос — каков конкретный смысл положения — Бог есть «полнота всего» сущего и чем, каким содержанием наполняется понятие Бога по представлениям Руставели.

Любовь, о которой поет Руставели, это природное, человеческое, земное, но, вместе с тем, возвышенное чувство. «Любовь, — говорит Руставели, — нас возвышает» (строфа 791). Проникнутый подобным чувством Таризл —

«Рыдает: «О, возлюбленная моя, потерянная для меня,  
моя надежда и жизнь, мой разум, моя душа и мое -  
сердце (строфа 309).

Подобное понимание любви несовместимо с чувством, которое Руставели называет «низменным». Если Руставели, при определении подлинной, «воспетой» им любви, ограничился бы только констатацией плотского характера этого чувства, то остался бы непонятным тот категорический, строгий и непримиримый тон, которому прибегает он при суждениях о «блуде». Были бы непонятны также слова Руставели, согласно которым

«Любовь это нечто дивно-прекрасное, это трудно  
познаваемый род [понятие]» (строфа 24)

Любовь, о которой поет Руставели и которую он считает подлинной любовью, есть не только «с плотью соприкасающееся» безумство, по чувство, которое, вместе с тем, является «подражанием» божественной, вышней любви. Подлинная любовь содержит в себе момент небесного. Слияние земной и небесной любви происходит, по Руставели, когда одержимые этим чувством люди «не любодествуют и теряют сознание вдали от возлюбленной (или возлюбленного)».

Таким образом, подлинная любовь, по Руставели, это земное чувство, «подражающее» небесному.

«Подражание» — неоплатоническое понятие, унаследованное Руставели от Петрици. Грузинским словом «ბაბაბა» («подражать», «подражание») Петрици переводит ряд греческих слов, имеющих весьма важные выводы. С точки зрения близости, родства - подражаемого и подражающего, т.е. в данном случае, близости небесного и земного, это слово означает — «быть похожим» и

«быть равным». В обоих случаях значение этого слова (в вышеуказанном контексте Руставели) указывает на его несомненно неоплатоническое происхождение.

В неоплатонизме основой «подражания» является «участие» (греч. «μέθεξις», груз. «ზოვრეზო», см. Петрици); подражание низшего высшему обосновано участием низшего в высшем, последующего в предыдущем; причем «участие» не только в теоретико-познавательном и логическом, но и в онтологическом смысле. Низшее подражает высшему, потому что низшее участвует в высшем, участвует онтологически, участвует реально. По существу, подражающее является идентичным подражаемому в пределах самого подражания. То, чему подражает, подражающее содержит в себе. Если низшее подражает высшему, то низшее содержит в себе от высшего то, чему оно подражает.

Низшее содержит в себе моменты высшего — в этом основа подражания вообще. Земная (низшая) любовь подражает небесной (высшей), следовательно, земная (любовь) содержит в себе моменты высшей (любви) — и в этом основа подражания земной любви небесной. Земное чувство, воспетое Руставели, содержит в себе и моменты божественности.

Подлинная любовь, согласно Руставели, это соединение, синтез земного и небесного, плотского и духовного чувства. Это чувство неразрывно связано с земным, но носит в себе черты божественности.

Таким образом, в воззрениях Руставели преодолен не только мировоззренческий дуализм, о котором была речь выше, но и дуализм в понимании человеческих чувств. Между этими двумя моментами в творчестве Руставели — тесная логическая связь. Руставели необычайно последователен. Его философски обоснованное гуманистическое мировоззрение является основой его взглядов о человеческих чувствах. Его теория любви — это частный, и, вместе с тем, находящийся в органической связи с целым, момент его мировоззрения.

Поэма Руставели в целом противоречит аскетизму, человеческой пассивности, бездейственности. Герои Руставели далеки от того, чтобы

предоставить себя провидению. Этим Руставели отвергает, по существу, фатализм, как признающий судьбу естественной закономерностью или божественным провидением.

Гуманистическое содержание определяет высказанные в поэме идеи об активности и действенности человеческой природы. Но вместе с тем, характерная особенность поэмы «Витязь в тигровой шкуре» заключается в том, что человеческие действия не оторваны от объективного мира, от Бога и внешних условий. Человеческие действия находятся в органическом единстве с объективной неизбежностью.

Это единство выражено Руставели совершенно ясно и не в одном месте своей поэмы. Тариэл обращается к Автандилу:

«Ты направился разыскивать меня...

По совершению Бога ты нашел меня, но ты и сам  
старался отважно» (строфа 300)

«Свершение Бога» выражает божественное провидение, его промысел, независимую от человека закономерность. Но для достижения цели, провидение — недостаточное условие. Оно требует, согласно Руставели, «старание» человека, его активность, действенность.

В формуле — «по совершению Бога ты нашел меня, но ты и старался отважно» — выражена мысль о единстве Бога и активности человека. Гуманист Руставели является великим оптимистом и оптимистический финал поэмы — многозначительный факт для раскрытия особенностей мировоззрения Руставели.

В одном из самых прекрасных, в художественном отношении, мест поэмы, Руставели доводит свою мысль до конца и возвышается до замечательного и глубокого положения об единстве «судьбы, действия и победы».

Имеется в виду глава, в которой рассказывается, как Автандил нашел лишенного чувства Тариэла. Психологически вполне оправдано, что отчаяние Тариэла достигает своей кульминации после того, как Автандил, встретившись с Тариэлом, и вселив в него искру надежды, вновь покинул своего друга. В

долгом ожидании друга, Тариэла одолевают бушующие в нем чувства. Тариэлу становится невыносимо пребывание в пещере. Его тянет на простор. Покидая пещеру, он уходит в лес, на лоно природы:

«Лес минуя тростниковый, горным ехал я хребтом.  
Вижу вдоль лесной поляны пронеслась тигрица с львом.  
Рад был видеть их, — казалось, тут влюбленные вдвоем  
Но тому, что с ними случилось, удивился я потом!  
На хребте стою высоком, изумляясь этой встрече,  
Вижу, что они — миджнури! На душе мне стало легче.  
Но они, сойдясь, сцепились и дрались все злей, все крепче,  
Лев ловил, тигрица мчалась — восхищаться было нечем»<sup>112</sup>.

Тигрица напоминает Тариэлу ту, чьим «огнем» он был объят. Эта ассоциация вызывает в нем подъем душевных сил; в нем просыпается чувство любви, справедливости и защиты слабого. Тариэл вступает в единоборство с львом:

«Так сначала потешались, но затем объял их гнев.  
Нанося удары лапой, на смерть бились, охмелев.  
Отвлеклась тигрица сердцем, как жена любовь прозрев.  
Необузданный и ярый, вслед за ней понесся лев.  
«Ты безумец» — я воскликнул, обсудив поступок льва. —  
Как любимую обидеть? Проклянет тебя молва!»  
Я сразил того ударом, кто попрал любви права.  
Льву не знать уж пыток мира: раскрылась голова!»<sup>113</sup>.

Весь этот, насыщенный острым драматизмом эпизод, в котором душа Тариэла мечется между двумя крайностями, депрессией и внезапным приливом сил, заканчивается его полным изнеможением. Им овладевает чувство безвыходности.

Когда Автандил случайно нашел Тариэла, у него  
«Ворот в ключьях, щеки в ранах; он сидел безмолвно так,

---

<sup>112</sup> «Витязь в Тигровой шкуре», пер. Ш.Нуцубидзе, строфы 909 — 910.

<sup>113</sup> Там же, строфы 911 — 912.

Будто в полном исступленьи в мир иной уж сделал шаг.  
Рядом — лев убитый, тут же меч алеет обогранный,  
А поодаль без дыханья тигр, смертельно пораженный.  
Из очей у Тариэла лился слез поток каленый,  
В сердце горе полыхало, как костер, в груди зажженный.  
Взор поднять пренебрегая, но сознанья был лишен,  
Близко к смерти прикоснувшись, потерял терпенье он»<sup>114</sup>.

Тигрица была лишь отдаленным, и по существу печальным, для Тариэла, воспоминанием о возлюбленной; лев и тигрица, как и сражение с ними, дали разрядку его внутренним, давно копившимся силам. Но, в конечном счете, данный эпизод лишь усилил в нем чувство безысходности.

И вот именно тут, в этой сложной и тяжелой для Тариэла психологической обстановке, должны были прозвучать устами Автандила слова, призывающие, в условиях средневековья, к активности, действию, слова, проникнутые глубоким оптимизмом и непоколебимой верой в победу.

«Бесполезно горевать, что полезного в горе!  
Ведь знаешь ты, что человек не умирает без провидения!  
И в три дня не завянет роза, ожидающая живительных  
лучей солнца.

Судьба, действие и победа достанутся тебе, по воле Бога»<sup>115</sup>

В этих словах выражена идея единства объективной закономерности, человеческой активности и победы. «Витязь в тигровой шкуре» в целом представляет собой художественное воплощение этой идеи. Вместе с тем, единство «судьбы, действия и победы» есть не только имплицитно данное в поэме основное ее содержание, раскрывающееся читателю путем художественного воплощения, но и вполне осмысленное положение.

Поэтому, мы вправе усмотреть в каждом из этих слов определенное, конкретное, продиктованное эпохой, но, вместе с тем, отличное от господствующих взглядов эпохи, понятие.

---

<sup>114</sup> «Витязь в Тигровой шкуре», пер. Ш.Нуцубидзе, строфы 870 — 872.

<sup>115</sup> Там же, строфа 903.

Таким образом, единство «Бога» и «старания» (действия), «судьбы» и «действия» завершаются единством «судьбы, действия и победы».

«Судьба» и активность человека находились в непримиримом противоречии в средневековом мировоззрении; между «провидением» и человеком, относящимся к двум различным — небесному и земному — мирам, существовало непримиримое противоречие.

Совершенно иначе представляется вопрос, если учесть общефилософское положение Руставели о Боге, как «полноте всего»; об отношении земного к небесному в понимании Руставели. «Бог», «провидение», «судьба», с одной стороны, и человек с его активностью, с его «старанием», с другой, не исключают у Руставели друг друга, а полагает одно другое. Основополагающее воззрение Руставели на мир, принципиально отличное от средневекового мировоззрения, меняет характер его взглядов, в частности, относительно вопросов этики.

Обусловленный провидением ход событий в мире, и человеческая активность, объективное и субъективное, так же полагают друг друга, как и Бог и человек, небесное и земное, вообще. В объективном и субъективном действует одна и та же объективная (равная божественной) закономерность, и как ход событий, так и человек, имеют одну и ту же причину.

Обусловленность человеческой воли и свобода его действий находят общую основу. Снимается противоположность между необходимостью и свободой. У Руставели непреодолимая в средневековой философии дилемма, находит свое разрешение на основе гуманизма.

## Заключение

Задача, стоящая перед нами, сводилась к определению характера зарождения и формирования христианского мировоззрения в Грузии. Мы постарались указать на ключевые моменты этого процесса.

Основанием для принятия монотеистической религии выступила деятельность евреев на территории Грузии, которые переселись из Иудеи, спасаясь от религиозных гонений Навуходоносора II.

Христианские общины на территории Грузии появились еще в первые века нашей эры и достаточно быстро распространяются, получая поддержку местной знати. Популярность христианства в рядах аристократии была вызвана насущными политическими потребностями страны (процессом феодализации). Христианство, своим централизованным характером более отвечало потребностям феодального общества, нежели общинно-племенные культы.

В результате изучения артефактов установлено, что как этническая, так и религиозная пестрота, не чужды позднеантичному Картли. В частности, здесь жили грузины (как язычники, так и христиане), греко-римляне (как язычники, так и христиане), исповедующие зороастризм, евреи – последователи как иудаизма, так и христианства, манихеи и др. При таком религиозном разнообразии Мириану, без существования в Картли достаточно сильной христианской общины, было бы действительно трудно объявить новую монотеистическую религию государственной и при этом сохранить ее, какими бы соображениями это ни было обусловлено. Исходя из этого, имеются все основания предполагать существование в I-IV веках н.э. на территории Восточной Грузии определенного количества последователей новой монотеистической религии, как опоры религиозной реформы, проводимой царем Мирианом.

Средневековое христианское мировоззрение ориентировалось на аскетический идеал, идеал ухода от мира и постулировала концепцию двух миров, земного и небесного, опираясь на традицию платонизма. Аскетическая

тенденция выражалась во многих грузинских произведениях. В так сочинениях, как житие «Григория Хандзтели» и «Мудрость Балавара» высказывается мысль о мимолетности и тщетности всего мирского. Однако даже в средневековье, грузинская литература сохраняет свои специфические особенности, связанные с любовью к природе и красочным ее описанием. Эта тенденция ярче всего проявляется в творчестве Мерчуле, у которого художественные средства выразительности (любование миром) вступают в конфликт с основной идеей его проведения (уход от мира). Окончательная реалистическая тенденция возобладала в XI — XIII вв., во время т.н. «грузинского ренессанса»

Изменение культурной ситуации было связано с изменением общеполитической ситуацией. Политическое движение, начавшееся в царствование Баграта III ставило своей целью борьбу с феодальной раздробленностью Грузии и объединение страны. В этой борьбе царская власть опиралась на поддержку третьего сословия. Это группа служилых людей, выдвинувшихся благодаря своим личным качеством, задавала тон в общественной жизни Грузии XI — XII вв. Эта группа активно поддерживала царскую власть в ее стремлении к централизации страны, выступая оппозицией к феодальной аристократии, стремившейся сохранить феодальную раздробленность Грузии.

Перемены в социально-политической обстановки привели к демократизации общества, постепенно распространяющейся на все сферы культуры. Наиболее яркое проявление это тенденция получила в философии и литературе — в сферах, в которых изменение идеологической обстановки проявляется наиболее явно. Выразителем прогрессивных тенденций в грузинской философии, стал Иоанэ Петрици, а в литературе — Шота Руставели. Однако нельзя сказать, что новое, ренессансное мировоззрение полностью вытеснило средневековую мысль, так же как новые социальные силы, не смогли полностью подавить аристократию. Скорее можно говорить об их сосуществовании.

В творчестве Петрици наблюдается попытка рационального истолкования мира на основе неоплатонизма. В своей философии Петрици стремится



доказать существование Бога и всеобщую одушевленность мира. Он один из первых грузинских мыслителей, который теоретически обосновывает патриотизм и любовь к родине, как одну из обязанностей человека и говорит о необходимости создания национальной самобытной философии.

Особенности ренессансного мировоззрения заключается в признании ценности земной жизни и человеческого достоинства. Отсюда вытекает, возросший интерес к изображению мирского: красоты мира, его одушевленности, глубины человеческих чувств. Все это наиболее полно отразилось в творчестве Шота Руставели.

Установлено, что Руставели является великим гуманистом своего времени, и что в поэме Руставели отражены основные идеи западноевропейского раннего ренессанса. В этом состоит главная особенность Руставели.

Руставели поставил перед собой огромную по значению гуманистическую задачу: показать живого, чувствующего, мыслящего и действующего человека, уяснить каков смысл существования человека, можно ли, утверждая бытие, надеяться на обретения счастья.

Характерные особенности мировоззрения Руставели раскрываются в его отношении к жизни — в широком смысле этого слова: природы, человеческого общества, человеческих отношений. Гуманистическое мировоззрение лежит в основе отдельных мотивов поэмы: побратимство — это союз людей, живущих, борющихся, страдающих и радующихся в этом, земном мире; любовь — не мистическое, отвлеченное, устремленное «ввысь» чувство, а земное чувство «имеющее отношение к плоти»; культ женщины — культ реальной и земной женщины, не имеющей ничего принципиально общего с культом Девы Марии.

Исходная точка Руставели — человек. Для Руставели важно, прежде всего, само земное, человеческое, чувственное. Не Руставели-философ идет к поэзии, а Руставели-поэт — к философии. Не философия, со своим основным понятием Единого, воплощается в поэтические образы Руставели, а, наоборот, поэт Руставели, воплотивший в поэтические образы человека и земную действительность, обращается к философии с ее понятием Единого, чтобы

найти обоснование своей поэтической практике найти обоснование факту поэтического воплощения земного.

Подлинная любовь, согласно Руставели, это соединение, синтез земного и небесного, плотского и духовного чувства. Это чувство неразрывно связано с земным, но носит в себе черты божественного. Любовь, по Руставели, — это земное чувство, «подражающее» небесному. Его теория любви — это частный, и, вместе с тем, находящийся в органической связи с целым, момент его мировоззрения.

Основополагающее воззрение Руставели на мир, принципиально отличное от средневекового мировоззрения, меняет характер его взглядов, в частности, относительно вопросов этики.

Обусловленный провидением ход событий в мире, и человеческая активность, объективное и субъективное так же полагают друг друга, как и Бог и человек, небесное и земное, вообще. В объективном и субъективном действует одна и та же объективная (равная божественной) закономерность, и как ход событий, так и человек, имеют одну и ту же причину.

Обусловленность человеческой воли и свобода его действий находят общую основу. Снимается противоположность между необходимостью и свободой. У Руставели непреодолимая в средневековой философии дилемма, находит свое разрешение на основе гуманизма.

## Список использованной литературы и источников:

### *Источники:*

1. *Абуладзе И.В.* Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии, Тб., 1944. (На груз. яз.)
2. Антология мировой философии. В 4-х т., т. 1., М., 1969.
3. *Багратиони В.* История царства Грузинского / пер. Накашидзе Н.Т., Тб., 1976.
4. *Балавариани* «Мудрость Балавара», Тб. 1962.
5. Грузинские народные сказки и мифы / пер. с груз., Тб., 1985.
6. Древние редакции житий сирийских подвижников в Грузии., Тб., 1955. (На груз. яз.)
7. Житие Петра Ивера царевича-подвижника и епископа Майумского V века. Грузинский подлинник / пер. и предисл. Н. Я. Марра.: / – М., 2011.
8. *Иоанн Дамаскин* «Источник знания», изд. «Индрик», 2002 г.
9. *Иоанн Петрици* Труды в 2-х т., Тб., 1937.
10. Картлис цховреба (История Грузии), I, Тб., 1955. (На груз. яз.)
11. Памятники древнегрузинской агиографической литературы / пер. с груз., проф. К.С. Кекелидзе, Тб., 1956.
12. *Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха / Петрици. М.: Мысль, 1994.
13. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха / И. Петрици; Пер. с древнегруз. И. Д. Панцхавы; Вступ. ст. и примеч. Г. В. Тевзадзе. - М.: Мысль, 1984.
14. *Руставели Ш.* Витязь в тигровой шкуре / пер. с груз. Ш. Нуцубидзе, М., 1941.
15. *Руставели Ш.* Носящий барсову шкуру: Грузинская поэма XII века / пер. К. Д. Бальмонта. Париж, 1933.

16. *Яков Цуртавели* Мученичество Шушаник / пер. В. Д. Дондуа. Тбилиси., 1978.

### Электронные ресурсы:

17. *Василий Великий* Беседа 22 // URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37627.php>, 12.04.2016.
18. *Мерчуле Г.* Житие Григория Хандзтели // URL: <http://www.litmir.me/br/?b=95440%22%3EЧитать>, 15.03.2016.
19. *Мерчул Г.* Житие св. Георгия Хандзтийского // URL: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/IX/860-880/Handz/text1.htm>, 15.03.2016.

### Исследования:

20. *Абакелия Н.К.* Символ и ритуал в грузинской культуре, Тб., 1997. (На груз. яз.)
21. *Асатиани В.В.* Античные и византийские традиции в древнегрузинской литературе: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — Тб., 1990. - 43 с.
22. *Атакелия Н.К.* Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991. (На груз. яз.)
23. *Барамидзе А.Г.* Грузинская литература, Тб., 1968.
24. *Барамидзе А.Г.* Шота Руставели, Тб., 1958. (На груз. яз.)
25. *Бардавелидзе В.В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1965. (На груз. яз.)
26. *Бардавелидзе В.В.* По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957. (На груз. яз.)
27. *Бегиашвили Ф.* История древнегрузинской литературы, Тб., 1949. (На груз. яз.)
28. *Бериташвили И.С.* Учение о природе человека в древней Грузии. (IV-XIV вв.), Тб., 1961.

29. *Бохочадзе А.* Раннехристианская община на Настаксской долине // Христианская цивилизация и Грузия, конференция посвященная 100-летию первого всемирного конгресса раннехристианской археологии. Тб., 1994. (На груз. яз.)
30. *Брегадзе Т.* Сочинения, переведенные Ефремом Мцире, т. 1., Тб., 1971. (На груз. яз.)
31. *Бурдиладзе С.В.* Из истории монастырей средневековой Грузии: Автореф. дис. ... канд. истор. наук. — Тб., 1990. — 27 с.
32. *Вирсаладзе Е.Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия, М., 1976. (На груз. яз.)
33. *Габидзашвили Э.П.* Уложение Руис-Урбнисского собора, Тб., 1978. (На груз. яз.)
34. *Гамсахурдиа С.В.* История просвещения в Грузии (до XIX века): Дис. ... д-ра истор. наук. — Тб., 1982. — 304 с.
35. *Гольцев В.А.* Шота Руставели, М., 1956.
36. *Джавахишвили И.* История грузинского народа, Тб., 1928. (На груз. яз.)
37. *Джавахишвили И.* По поводу торжества 750-летия со дня рождения Шота Руставели. «Литературное наследство», I, 1935. (На груз. яз.)
38. *Дживелегов А.К.* Данте Алигиери. Жизнь и творчество, М., 1946.
39. *Долидзе Н.И.* Волшебные сказки, Тб., 1960.
40. История философии. Т. 1. М., 1957.
41. *Каландаршвили Г.М.* Очерки по истории логики в Грузии, Тб., 1952.
42. *Каросанидзе Л.* Грамматика Дионисия Фракийского и древнегрузинская грамматическая мысль, Тб., 1998.
43. *Каухчишвили С.Г.* Либаний и Бакур, «Труды Кутаисского Пед. Института». (На груз. яз.)
44. *Каухчишвили С.Г.* Центр риторического образования в древней Колхиде, Тб., 1940. (На груз. яз.)
45. *Кекелидзе К.С.* История древнегрузинской литературы, Тб., 1951.
46. *Кекелидзе К.С.* История древнегрузинской письменности, I, 1951. (На груз. яз.)

47. *Кекелидзе К.С.* Памятники древнегрузинской агиографической литературы. Тб., 1956. (На груз. яз.)
48. *Кипиани Г.* Языческие храмы Колхети и Иберии и вопросы возникновения грузинского христианского зодчества, Тб., 2000. (На груз. яз.)
49. *Кукава Т.* Мироззрение Иоанна Петрици, Тб., 1971.
50. *Латышев В.* Scythica et Caucasica («Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе»), т. 1, 1896.
51. *Лорткипанидзе Г.* Городище Бичвинты. Тб., 1991. (На груз. яз.)
52. *Март Н. Я.* Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI-XII вв., СПб., 1909.
53. *Марру А.-И.* История воспитания в античности, М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1998.
54. *Матешвили Л.Д.* Иберия в процессе христианизации (I — IV вв.), Тб., 2012.
55. *Матешвили Л.Д.* Проблемы объявления христианства государственной религией в Грузии, Тб., 2013.
56. *Матешвили Л.Д.* Проблемы христианизации Грузии (I — IV вв.), Автореф. дис. ... канд. богословия., М., 2015.
57. *Махарадзе М.* Ареопагитика и вопросы грузинской философской мысли, Тб., 1991. (На груз. яз.)
58. *Меликишвили Д.Н.* Язык и стиль философских трудов Иоанна Петрици, Тб., 1967. (На груз. яз.)
59. *Метревели Е.* Автограф Ефрема Мцире, Тб., 1959. (На груз. яз.)
60. *Миллер-Будницкая Р.* Шота Руставели // Литературная Грузия, 1982. - №5.
61. *Надирадзе Г.* Эстетика Руставели, 1958. (На груз. яз.)
62. *Нуцубидзе Ш.И.* История грузинской философии., Тб., 1960.
63. *Нуцубидзе Ш.И.* Мироззрение Руставели, Журнал «Литературный критик», №12, 1937.
64. *Нуцубидзе Ш.И.* Новый памятник идеологических противоречий в Грузии XII века., 1938. (На груз. яз.)
65. *Нуцубидзе Ш.И.* Петр Ивер и античное философское наследие. (Проблемы ареопагитики), Тб., 1963.

66. *Нуцубидзе Ш.И.* Петр Ивер и античное философское наследие, Тб., 1963.
67. *Нуцубидзе Ш.И.* Руставели и Восточный Ренессанс, Тб., 1947. (На груз. яз.)
68. *Нуцубидзе Ш.И.* Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1942.
69. *Панцхава И.Д.* Петрици, М., 1982.
70. *Панцхава И.Д.* Элементы диалектики в грузинской философии XI — XII вв., Тб., 1985. (На груз. яз.)
71. *Поль Лемерль* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Вступ. ст. и пер. с франц. Т. А. Сенина. — СПб., 2012.
72. *Сирадзе Р.* Житие святой Нины и начало грузинской агиографии, Тб., 1997. (На груз. яз.)
73. *Тевзадзе Г.А.* Космология Руставели, Тб., 1984. (На груз. яз.)
74. *Тевзадзе Г. В.* Учение Аристотеля о времени и его рецепция в философии И. Петрици, Тб., 1984. (На груз. яз.)
75. *Торошелидзе М.* Грузинская литература, Тб., 1934. (На груз. яз.)
76. *Харанаули А. В.* Иоанн Петрици и античная философия, Тб., 2008. (На груз. яз.)
77. *Хидашели Ш.В.* Вопросы грузинского Ренессанса, Тб., 1984. (На груз. яз.)
78. *Хидашели Ш.В.* Иоанн Петрици, Тб., 1956. (На груз. яз.)
79. *Хидашели Ш.В.* История грузинской философии (IV — XIII вв.) Тб., 1988. (На груз. яз.)
80. *Хидашели Ш.В.* Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии (IV - XII вв.), Тб., 1962. (На груз. яз.)
81. *Хонигман Э.* Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита / пер. с франц., Тб., 1955. (На груз. яз.)
82. *Хуцишвили С.* Хрестоматия «К истории грузинской литературной критики», I, 1954. (На груз. яз.)
83. *Челидзе Э.* Жизнь и деятельность Иоанна Петрици, Тб., 1994. (На груз. яз.)
84. *Чиковани М.Я.* Народный грузинский эпос о прикованном Амирани, М., 1966.

85. *Чиладзе Т.И.* «Мученичество Шушаники» Якова цуртавели, Тб., 1978. (На груз. яз.)

### Электронные ресурсы:

86. *Хоцей А.С.* Замечания по истории философии // URL: [http://library-of-materialist.ru/history\\_of\\_philosophy.htm](http://library-of-materialist.ru/history_of_philosophy.htm), 1.05.2016.
87. Элейская школа // URL: <http://physiclib.ru/books/item/f00/s00/z0000053/st014.shtml>, 1.05.2016.