

შუა საუკუნეების
ფილოსოფიის ისტორიის
კრობლემები

ნაწილი I

1(09) "04/14" გ-93

თბილისის შრომის წითელი ღრუობის ორგანოსანი სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ფილოსოფიის ისტორიის კათედრა

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის კრობლეები

152 - ბათუმი შრომა კლასიკური
კატეგორი უნივერსიტეტი
ბიბლიოთეკა
№ 28623

ნაწილი I



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1981

3

1 ფ (4)
87.3(4)
1(4)(09)
შ 93

წიგნი გამოდის ორ ნაწილად. პირველში განხილულია შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები XII საუკუნეში. მეორე ნაწილი იწყება არაბულენოვანი ფილოსოფიით და მთავრდება ნიკოლოზ კუზანელის მოძღვრების ანალიზით.

პირველი ნაწილის ავტორები არიან: რ. გორდეზიანი, გ. თევზაძე, მ. შავაჩიანი, მ. ნემსაძე და მ. ჭელიძე.

ნაშრომი განკუთვნილია ფილოსოფიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი გ. თევზაძე

რეცენზენტი ნ. ნათაძე



© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1981

10501

M608(06)-81

შესავალი. ფოლკლორის საზოგადოების ანუ შუა საუკუნეების ფილოსოფია

ფილოსოფია როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების სპეციფიკური ფორმა გამოეყო მითოლოგიას, როგორც მეცნიერული, ე. ი. დასაბუთებული მსოფლმხედველობის შექმნის ცდა. ადამიანი, რამდენადაც იგი ამ სახელს იმსახურებს, ყოველთვის გარკვეული მსოფლმხედველობის მიხედვით აფასებს სამყაროს და მოქმედებს მასში. განვითარების რა საფეხურზეც არ უნდა იდგეს ადამიანი, მას აქვს შეხედულება იმის თაობაზე, თუ საიდან წარმოიშვა მისი გარემომცველი სამყარო, როგორია მისი ბუნება და რა დანიშნულება აქვს ადამიანს მასში. მსოფლმხედველობა არსებითია ადამიანისათვის. მსოფლმხედველობის შექმნით ადამიანი თვით იქმნის თავის არსებას. ამიტომ, რომ სხვადასხვა ეპოქა კაცობრიობის განვითარებაში მსოფლმხედველობის სხვადასხვა ტიპს ქმნის. ცხადია, არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან: ადამიანი, რომელიც ნიანგს ან სხვა რომელიმე ცხოველს სცემს თავყვანს, ადამიანი, რომელიც თვლის, რომ ყოველივე ტრანსცენდენტური ღმერთის ნებას ემორჩილება, და ადამიანი, რომლისთვისაც სამყაროს ერთიანობა მის მატერიალურობაშია, და იგი დიალექტიკური კანონზომიერებით ვიღარდება. ცხადია, ერთი და იგივე მოვლენა, მაგ., წვიმა, ელევა, მიწისძვრა, მათ მიერ არსებითად განსხვავებულად იქნება შეფასებული. არსებითად განსხვავებულად ესმით მათ აგრეთვე საკუთარი შესაძლებლობანი და საკუთარი ცხოვრების საზრისი.

ბუნებას დაპირისპირებული ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი ყოველდღიური არსებობის დაცვას ცდილობს. ბუნებაზე გაბატონების კვალად იგი თანდათან აფართოებს იმ საზღვრებს, რომელთაც მნიშვნელობა აქვს მისი არსებობის გარანტირებისათვის. ესაა საბოლოო საფუძველი სამყაროს პირველსაწყისის ძიების, ასევე სხეულისაგან განსხვავებული სულისათვის არაგარანტირებადი სფეროს დაშვების და სხვ. ადამიანს სურს იცოდეს რა მოელის მას როგორც სიცო-

ცხლეში, ისე სიკვდილის შემდეგ. ადამიანი განვითარების საკმაოდ მაღალ საფეხურზე უნდა ასულიყო, რომ ამ კითხვებზე მეცნიერული პასუხის საჭიროება ეგრძნო. თუმცა კაცობრიობამ მხოლოდ 25 საუკუნის შემდეგ შეძლო მეცნიერული პასუხი გაეცა მსოფლმხედველობრივ საკითხებზე, მაგრამ ეს პასუხი შეუძლებელი იქნებოდა იმ ტიტანური წინასწარი სამუშაოს გარეშე, რომელიც დაიწყო ფილოსოფიის მითოლოგიისაგან გამოყოფით.

რამდენადაც ერთიანი მსოფლიო კულტურა არ არსებობდა, გადასვლა მითოლოგიიდან ფილოსოფიაზე სხვადასხვა დიდ კულტურაში ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად, სათანადო თავისებურებებით მოხდა. საკვირველი ის არის, რომ ეს გადასვლა სხვადასხვა კულტურაში თითქმის თანადროული იყო. საბერძნეთში — თ ა ლ ე ს ი (625—547; ჰინეთში — ლ ა ო - ძ ი (609—517) და ინდოეთში — ჯ ა ნ ი ზ მ ის ფუძემდებელი მ ა ჰ ა ვ ი რ ა (599—527) ერთდროულად აცნობიერებენ მსოფლმხედველობის გონების არგუმენტებზე დაფუძნების აუცილებლობას.

ფილოსოფია არ არის არც ექსპერიმენტული და არც ზუსტი მეცნიერება, მაგრამ მას პრეტენზია აქვს საერთოდ ადამიანური ცოდნის და გამოცდილების განზოგადების, ყოფიერებისა და ცნობიერების საერთო საფუძვლების დადგენის, ან რაც ასევე პრეტენზიულია, მათი მიღწევის შეუძლებლობის ჩვენებისა. საუკუნეების მანძილზე ფილოსოფიური აზრის წინსვლის მაჩვენებელი იყო ის, თუ რამდენად ახერხებდა იგი მითოლოგიური, რელიგიური, მისტიკური და საერთოდ ალოგიკური ინსტანციებისაგან გათავისუფლებას. ფილოსოფიის ისტორია გვიჩვენებს არა მხოლოდ ფილოსოფიისა და რელიგიის შინაგან დაპირისპირებას, არამედ იმასაც, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმისაგან განსხვავებული თეორიები მეტ-ნაკლები ზომით, მაგრამ ყოველთვის უთმობენ ხოლმე რელიგიას.

ფილოსოფიის ისტორია არის მეცნიერება ფილოსოფიური აზროვნების ჩასახვის, წარმოშობისა და განვითარების კანონზომიერების შესახებ. იგი შეისწავლის სამყაროს უზოგადესი კანონზომიერების ბუნების შემეცნების და ადამიანის ცხოვრების საზრისის დაფუძნებისათვის მატერიალიზმის და იდეალიზმის, დიალექტიკის და მეტაფიზიკის ბრძოლის ისტორიას. მიუხედავად ფილოსოფიურ სკოლათა და მიმართულებათა შეურიგებელი დაპირისპირებისა, ფილოსოფიის ისტორია ერთიანი, განვითარების შინაგანი კანონზომიერების მქონე პროცესია. ფილოსოფია არა მხოლოდ ემორჩილება და ასახავს საზოგადოების განვითარებას, არამედ ამ ასახვის საფუძველზე დადგენილი კანონზომიერების საშუალებით უკუზემოქმედებას ახდენს მასზე.

ფილოსოფიის ისტორია საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციების შესაბამისად იყოფა ოთხ დიდ პერიოდად: მონათმფლობელური

საზოგადოების, ფეოდალური საზოგადოების, კაპიტალისტური საზოგადოების და სოციალისტური საზოგადოების ფილოსოფიის ისტორიად. წინამდებარე ნაშრომი ეხება ფეოდალური საზოგადოების, ანუ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ძირითად პრობლემებს, მათ საფუძვლებს და მათ ღირებულებას ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომი განვითარებისათვის.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია კაცობრიობის კულტურის ისტორიის ერთ-ერთი ყველაზე რთული და საინტერესო მონაკვეთია. დიდი ხანია წარსულს ჩაბარდა ის შეხედულება, თითქოს ამ დროს ფილოსოფიისა და კულტურის ისტორიისათვის ღირებული არაფერი გაკეთებულიყოს, თითქოს რელიგიამ ისე დაიმორჩილა მთელი კულტურა, რომ საერთოდ შეწყდა განვითარება და რეალურ სინამდვილეს მოწყვეტილი ფილოსოფიური აზრი მხოლოდ უმინაარსო აბსტრაქციების ანალიზით იყო გართული.

საერთოდ შუა საუკუნეების და განსაკუთრებით მისი ცენტრალური პერიოდის — სქოლასტიკის შესახებ ამგვარი აზრი ჩაისახა შუა საუკუნეების დასასრულს და აღორძინების დასაწყისში, როცა გადაგვარებული სქოლასტიკის დამკველები ახალს მართლაც ვერაფერს ქმნიდნენ და გზას უღობავდნენ ყოველივე პროგრესულს, რისთვისაც ხშირად მოწინააღმდეგის ფიზიკურ მოსპობასაც მიმართავდნენ. ინკვიზიციის ისტორია საკმაოდ მეტი საბუთია ამისათვის. ამგვარი მოწინააღმდეგის მიმართ ახალი ეპოქის წინამორბედებს არ შეეძლოთ ობიექტური ყოფილიყვნენ. ისინი ხელალებით უარყოფდნენ შუა საუკუნეების ფილოსოფიას, თუმცა ბევრით იყვნენ მისგან დავალებული.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიისადმი ამგვარი დამოკიდებულება მემკვიდრეობით გადაეცა ახალ ფილოსოფიას. ფრ. ბეკონი და დეკარტი ერთნაირი გულმოდგინებით კიცხავდნენ ამ ეპოქას უნაყოფოებისათვის. საფრანგეთის საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების სპეციფიკური პირობების გამო ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგიები და მათი წინამორბედები განსაკუთრებული სიმძაფრით უპირისპირდებოდნენ სქოლასტიკას. კათოლიკურ ეკლესიასთან კავშირის გამო ფრანგი მატერიალისტებისა და განმანათლებლებისათვის ქრისტიანული ფილოსოფია ც პოლიტიკურ მოწინააღმდეგედ იქცა. მათაც არ შეეძლოთ დაენახათ, რომ მხოლოდ სქოლასტიკაში ჩაისახა აღორძინების ფილოსოფია, რომ შემთხვევითი ვითარება არ იყო, როცა სქოლასტიკოსი დუნს სკოტი კითხულობდა: შეუძლია თუ არა მატერიას იაზროვნოს? და დადებითი პასუხისათვის ღმერთის ყოვლისშემძლეობას მიმართავდა, ანუ, როგორც მარქსი ამბობდა, „იგი თვით თეოლოგიას აიძულებდა ექადაგნა მატერიალიზმი“ (2, 8)!. მათ არ შე-

ედლოთ დაენახათ, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფიამ, სწორედ ქრისტიანობის ზეგავლენით, წინ წამოსწია საწყისის (ღმერთის) კონკრეტულობის საკითხი, ასევე ზოგადსა და აბსოლუტურს დაპირისპირებულ ინდივიდუალურის ღირებულების პრობლემა, აბსტრაქტულად, მაგრამ მაინც დასვა საკითხი, რომელიც შემდგომი ეპოქებისათვის გზის მაჩვენებლად იქცა: ყველა ადამიანის თანასწორობის საკითხი. ანტიკურობის ოფიციალური იდეოლოგია მონას თავისუფალი ადამიანისაგან თვისებრივად განსხვავებულად თვლიდა, როგორც ამ, ისე იმ ქვეყნად.

XVIII ს. ფრანგი განმანათლებლები და მატერიალისტები ყოველ ღონეს ხმარობდნენ სქოლასტიკის უნაყოფობისა და რეაქციულობის დასამტკიცებლად. უნდა ითქვას, რომ მათ მიზანს მიაღწიეს. ძირითადად, ეს მათი გავლენის შედეგია, რომ დღესაც „სქოლასტიკოსი“ ისეთსავე საღანძღავ სიტყვად ითვლება, როგორც სოფისტი. თუმცა ყველა სპეციალისტმა კარგად იცის, რომ როგორც სოფისტური მოძრაობა საბერძნეთში, რომელსაც სახელი პლატონმა და არისტოტელემ გაუტეხეს, ისე სქოლასტიკა, თავის რიგებში მრავალ შესანიშნავ და ნაყოფიერ მოაზროვნეს ითვლიდა.

ფაქტია, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფიას კულტურისათვის არ მიუცია ისეთი მოაზროვნეები, როგორც იყვნენ პერაკლიტე, დემოკრიტე, პლატონი, არისტოტელე და სხვები ანტიკურ ეპოქაში, ვერც ახალი ფილოსოფიის კორიფეების: ლაიბნიცის, კანტის, ჰეგელის ტოლ მოაზროვნეებს შემოგვთავაზებს. მაგრამ შუა საუკუნეების ფილოსოფიას არც შეეძლო ეს გაეკეთებინა, რადგან ამ ეპოქაში მას ძირითადად დაქვემდებარებული როლი ეკავა. იგი რწმენას ექვემდებარებოდა. მისი ფუნქციის შესრულებისათვის საკმარისი იყო წარსულის მონაპოვრის მოდერნიზება და მომარჯვება, ახალი მიზნისათვის ახლის ძიება კარგ ტონად არ ითვლებოდა (13, 74). ყველაზე გაბედულნი ამ ეპოქის მოაზროვნეთაგან მაღლდებოდნენ ცოდნის რელიგიური რწმენისაგან დამოუკიდებელი ღირებულების დაშვებამდე, ორმაგი კუთვნილების თეორიამდე, მაგრამ იმ პირობით, რომ ცოდნასთან წინააღმდეგობა არ ამცირებდა რელიგიურ რწმენას.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის დასაწყისი მეექვსე საუკუნის ოციან წლებზე მოდის. 529 წ. იმპერატორ იუსტინიანეს ბრძანებით დახურეს ათენის ნეოპლატონური სკოლა და აკრძალულ იქნა საერთოდ ანტიკური ფილოსოფიის სწავლება. ნეოპლატონიკოსები ან დაემორჩი-

¹ პირველი რიცხვი მიუთითებს ნაშრომის რიგით ნომერს გამოყენებულ ლიტერატურაში, მეორე — რომელი რიცხვი — ტომს ან ნაწილს, არაბული — ნაშრომის გვერდს.

ლენე ქრისტიანობას ან სირიას შეაფარეს თავი, სადაც ახალი კულტურული კერა იქმნებოდა, რომელმაც დიდი როლი ითამაშა ბიზანტიური და არაბულენოვანი სამყაროს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. ეს წლები ფატალური აღმოჩნდა ათი საუკუნის ისტორიის მქონე ბერძნული ფილოსოფიისათვის. 524 წ. რომის იმპერატორის თეოდორიხის ბრძანებით მილანის ახლოს სიკვდილით დასაჯეს ბოეციუსი—ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი, რომელიც მიზნად ისახავდა ანტიკური ფილოსოფიის გადამუშავებას და ახალი ეპოქის სამსახურში ჩაყენებას. ამავე წელს იტალიაში, მონტე-კაზინოში ბენედიქტე ნურსიელმა დააარსა დასავლური ტიპის პირველი მონასტერი, როგორც ახალი ეპოქის სულიერი კულტურის ცენტრი¹. ამით ანტიკურმა ფილოსოფიამ ფაქტიურად და იურიდიულადაც ადგილი დაუთმო თეოლოგიას². დაიწყო ფეოდალური ფილოსოფიის — შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ეპოქა. მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ მანამდე თეოლოგია არ არსებობდა. დიდ თეოლოგთა, ე. წ. ეკლესიის მამათა ეპოქა ჩვენი წელთაღრიცხვის უკვე მეორე საუკუნიდან იწყება და მერვემდე გრძელდება: ტერტულიანე (160—220), რომელიც უარყოფდა თანხმობის შესაძლებლობას „ათენსა და იერუსალიმს... აკადემიასა და ეკლესიას შორის“; კლემენტ ალექსანდრიელი (გარდ. 217 წ.), რომელიც ქრისტიანული რწმენისა და ფილოსოფიის შეთანხმებას ცდილობდა, ორიგენე (184—254), რომელმაც ფილოსოფიას თეოლოგიის მსახური უწოდა (151, 148).

რწმენისა და ცოდნის მიმართების საკითხი პირველად ეკლესიის მამებმა როდი დააყენეს. ანტიკური ფილოსოფიის დეკადანსი იმიტაც გამოიხატა, რომ ფილოსოფიამ დაკარგა საკუთარი ძალებისადმი რწმენა, სეპტიციზმს, ეკლექტიზმს, მისტიკას და პასიურობას დაემორჩილა. ფილოსოფოსები თავად მიმართავდნენ რელიგიურ მოძღვრებებს ახალი შინაარსისა და გარკვეული მიზნის დასადგენად. ფილონ ალექსანდრიელი, რომელსაც ენგელსმა ქრისტიანობის მამა უწოდა, ჩვენი წელთაღრიცხვის გარიყრაზე ცდილობდა ბერძნული, კერძოდ სტოიკური ფილოსოფია და იუდაური რელიგია შეეთანხმებინა. მასთან ლოგოსი ტრანსცენდენტური ღმერთის და სამყაროს დამაკავშირებელი რგოლის როლს ასრულებს.

რწმენისა და ფილოსოფიის მიმართების საკითხი, ცხადია, არ ამო-

¹ ბენედიქტეს წესდების თანახმად ლოცვის შემდეგ მონაზვნები შრომობდნენ, მოხუცებს ევალეობოდათ ზელაწერთა გადაწერა და ბავშვების სწავლება (113, 111).

² კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე 529 წ. გამოჩნდა თეოლოგიისათვის ფუნდამენტური ტრაქტატები, რომელსაც დიონისე არეოპაგელს მიაწერდნენ (27, 01:39).

იწურება ფილოსოფიისა და რელიგიური რწმენის მიმართების საკითხით. რწმენა არის ისეთი რაიმეს აღიარება, რასაც ჩვენი გონების პრინციპები ან ეწინააღმდეგებიან, ან დამაკმაყოფილებლად ვერ ასაბუთებენ. რწმენის მრავალი სახე არსებობს. ისინი შეიძლება ზოგადად დაყვანილი იქნან მეცნიერული და რელიგიური რწმენის სახეებზე. საერთოდ რწმენა ადამიანის შემოქმედებით მოღვაწეობაში ყოველთვის აუცილებელი კომპონენტია. თუ მისი საფუძველი მეცნიერულია, რწმენა სწორ მიმართულებას და ძალას აძლევს ადამიანს. ეს ეხება როგორც პრაქტიკულ ისე თეორიულ მოქმედებას. თუ დავუკვირდებით, ყოველი ინდუქციური დასკვნა, როგორც დანასკვში იმაზე მეტის დადგენა, ვიდრე ამის საფუძველს წანამძღვრები იძლევიან, რწმენის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს. რწმენის გარეშე შეუძლებელია ის, რასაც ინიციატივას, გაბედვას, რისკს, საერთოდ პასუხისმგებლობას უწოდებენ. რწმენა მეცნიერულია, თუ იგი ემყარება დასაბუთებას და მასთან თანხმობაში ადგენს იმას, რაც სხვადასხვა მიზეზის გამო ჭერ-ჭერობით მიუღწეველია დასაბუთებისათვის. სულ სხვაა რელიგიური რწმენა, რომელიც სინამდვილის ფანტასტიკურ ასახვას ემყარება. იგი საბოლოო ანგარიშში ყოველთვის მიმართულია დასაბუთების და გრძნობიერების ფაქტების წინააღმდეგ. რელიგიური რწმენაც იმას ემყარება, რომ ჩვენი შემეცნება ისტორიულად შეზღუდულია, მაგრამ ამას ააბსოლუტურებს და მეცნიერული შემეცნების დამოუკიდებლობის უარსაყოფად იყენებს, მორჩილებას მოითხოვს მისგან¹.

თუ ადამიანის ცოდნისა და რელიგიური რწმენის ობიექტთა ურთიერთმიმართების ისტორიულ დინამიკას გავიხსენებთ, დავინახავთ, რომ რელიგიური რწმენის ობიექტთა მოძრაობა განპირობებულია მეცნიერული ცოდნის წინსვლით. რელიგიური რწმენის ობიექტი ყოველთვის ადგილს უთმობს ცოდნისა და დასაბუთების ობიექტს, ყოველთვის გადაინაცვლებს მისი სფეროს გარეთ. თეოლოგია შეეცადა ამ კანონის წინააღმდეგ წასულიყო, მაგრამ მისი ცდა უშედეგოდ დამთავრდა. ცხადია, ველურს მისი ცოდნა აძლევს შესაძლებლობას თავიანი სცეს რომელიმე ცხოველს, ან ბუნების მოვლენას, ცივილიზებული ადამიანის ცოდნა კი თანდათან აცილებს რწმენის ობიექტს ჩვენს გარემომცველ რეალობას. რელიგიის განვითარების წყარო თვით რელიგიაში არ ძვეს. რწმენა ნებაყოფლობით არასდროს არ იც-

¹ ისააკ სირიელი (VIII ს.) ასხეაებდა ბუნებრივ და გონებაზე დამყარებულ რწმენას, უფრო ადრე თეოფილე ანტიოქელი ხაზს უსვამდა ყოველგვარ მოქმედებაში რწმენის პრიმატს: რომელი ავადმყოფი განიკურნება, თუ ჭერ ექიმს არ ენდო, ვინ მიიღებს მოსავალს, თუ ჭერ მიწას თესლი არ ანდო? (113,135).

ვლება. თუ ჩვენ დავუშვებთ აბსოლუტური ცოდნის განხორციელებას, მაშინ რწმენისათვის ადგილი საერთოდ არ დარჩება. ეს ეხება როგორც მეცნიერულ, ისე რელიგიურ რწმენას, აბსოლუტური შემეცნება ორივეს მოხსნა იქნებოდა, მაგრამ მეცნიერული რწმენისათვის ეს იქნებოდა საკუთარი მიზნის განხორციელება, ხოლო რელიგიურისათვის—მისი სიყალბის დადასტურება. ცოდნისა და რწმენის ანტაგონიზმს ყოველთვის გრძნობდა ოფიციალური რელიგია. ამიტომ იყო, რომ მისი მესვეურნი ექვის თვალით უყურებდნენ რელიგიის რაციონალურ საწყისებზე აგების ცდებს.

ქრისტიანული რელიგია იმთავითვე მტრულად განეწყო მეცნიერებისა და ფილოსოფიისადმი. „სიბრძნე ამის სოფლისაჲ სიცოფე არს წინაშე ღმრთისა“, — წერდა მოციქული პავლე ბერძნული ფილოსოფიის შესახებ (კორ. 1, 3, 19). რწმენის უპირატესობას იგი ასე გამოხატავდა: „ნუვინ თავსა თვსსა აცდუნებენ. უკეთუ ვისმე ბრძენ გონიეს თავი თვისი თქუენ შორის ამას სოფელსა, სულელ იქმენინ, რაითა იყოს იგი ბრძენ“ (იქვე, 1, 3, 18)¹. მოციქული არ არჩევდა იდეალისტურ და მატერიალისტურ ფილოსოფიას. იგი ორივეს უარყოფდა. მას შესანიშნავად ესმოდა რელიგიური რწმენის და ფილოსოფიის, როგორც დასაბუთების მომთხოვნის დაპირისპირება. შესანიშნავად ესმოდა ეს აგრეთვე ტერტულიანეს, რომელმაც მოციქულის ზემოაღნიშნულ აზრზე დამყარებით წამოაყენა დებულება: მწამს, რადგან აბსურდია.

ამ პერიოდში ქრისტიანობა შეურიგებელ ბრძოლას აწარმოებდა არა მარტო საყოველთაობაზე პრეტენზიის მქონე რელიგიებთან, არამედ ფილოსოფიურ მიმართულებებთანაც, რომლებიც ცდილობდნენ რელიგიური რწმენისა და მისტიკის მიღებით ბერძნული ფილოსოფია კრიზისიდან გამოეყვანათ. ამ მიმართულებებში უმნიშვნელოვანესა იყო ნეოპლატონიზმი. იგი პლატონის ფილოსოფიის საფუძველზე მთელი ანტიკური ფილოსოფიის და კულტურის სისტემატიზაციის ცდას წარმოადგენდა. სიკეთის მონიზმის საფუძველზე ცდილობდა ნეოპლატონიზმი ანტიკური კულტურა დაეხსნა პესიმიზმისა და სკეპტიციზმისაგან. მთელი მისი თეორიული უპირატესობის მიუხედავად, ნეოპლატონიზმს ქრისტიანობასთან შედარებით ორი დიდი ნაკლი ჰქონდა: პირველი, ეს იყო მისი არისტოკრატიზმი და, მეორე, კონკრეტულის თავისთავადი ღირებულების უარყოფა, მისი საბოლოო გათქვეფა აბსოლუტურში.

¹ მსგავსება სოკრატეს დებულებასთან—მე ვიცი ის, რომ არაფერი არ ვიცი—გარეგნულია. სოკრატე ამით გამოხატავდა შეწყენების დაუსრულებელი წინსვლის აუცილებლობას, მოციქული კი საერთოდ დასაბუთებადი ცოდნის არარობზე ლაპარაკობს და მის უარყოფას მოითხოვს გამოცხადების სასარგებლოდ.

ქრისტიანობის შესვეურებმა კარგად იცოდნენ, რომ თეორიული არგუმენტებით ისინი ვერაფერს დააკლებდნენ ნეოპლატონიკოსებს. ისინი მიმართავდნენ ხალხთა მასებს, რომელთაც ქრისტიანობა კონკრეტულ მიზანს აძლევდა როგორც სააქაო, ისე საიქიო ცხოვრებისათვის. ეკლესიის ცნობილი მოღვაწე იერონიმე (345—420), ბიბლიის ვულგატაზე ე. ი. პოპულარულ ლათინურზე მთარგმნელი, პირდაპირ მოუწოდებდა, რომ ფილოსოფიას ისევე მოქცეოდნენ, როგორც ბრძოლაში დატყვევებულს. ეს ბრძოლა კი სულაც არ იყო თეორიული (102, 356). მაგ., 415 წ. ნეოპლატონური ალექსანდრიული სკოლის მეთაური ქალი ჰიპათია ეპისკოპოსი კირილეს წაქეზებით ბრბომ ქუჩაში მოკლა¹. მასებზე დამყარებით ეკლესია წარმატებით უპირისპირდებოდა ხოლმე იმპერატორებსაც (102, 354). იერონიმე სიამაყით აცხადებდა, რომ ქრისტიანული ეკლესიის ქონება ხალხის ქონებაა, განსხვავებით სხვა რელიგიებისაგან. დაითვალეთ ვინ რამდენი ტყვე გამოისყიდა და რამდენი უსახლკარო შეიფარაო, წერდა იგი (იქვე). მასები მიყვებოდნენ ქრისტიანებს² და იმპერატორებიც ხედავდნენ, რომ ქრისტიანული ეკლესიის დახმარებით ყველაზე უკეთ მოახერხებდნენ მათ დამორჩილებას.

რაც უფრო ძალას იკრებდა ქრისტიანობა, მით უფრო ნათლად ხედავდა, რომ ადამიანისათვის გონებითი არგუმენტები ისევე აუცილებელია, როგორც რწმენა. ზოგიერთი შორსმჭვრეტელი საეკლესიო მოღვაწე მეორე საუკუნიდანვე ეძებს ფილოსოფიაში მოკავშირეს. ეს იმას ნიშნავდა, რომ მათ აღიარეს რწმენისათვის გონების აუცილებლობა, აღიარეს, რომ ყველაზე მტკიცე რწმენა ის არის, რომელსაც გონების მხარდაჭერაც აქვს, ან ყოველ შემთხვევაში, რომელსაც გონება არ უპირისპირდება. ამიტომ წერდა კლიმენტ ალექსანდრიელი (150—215), როცა პავლე მოციქული ფილოსოფიას უარყოფდა, მის მხედველობაში ეპიკურე ჰყავდაო. ცლიმენტი ამტკიცებდა. რომ არ არსებობს ცოდნა რწმენის გარეშე და პირიქით, რომ მათ შორის სრული ჰარმონია უნდა სუფევდეს³ ამავე აზრის იყო ორიგენე (185—253), რომელიც ფილოსოფიას პლოტინთან ერთად სწავლობდა. მაგრამ მის მი-

¹ ქრისტიანობას ებრძოდა ლიბანიოსი (314—393), ქართველი ფილოსოფოსის—ბაქური შევობაძის, იოანე ოქროპირის, ბასილ კესარიელის და გრიგოლ ნაზიანზელის მასწავლებელი. ლიბანიოსის ყველა მნიშვნელოვანი მოწადე, იმპერატორ იულიანე განდგომილის გარდა, ქრისტიანი გახდა. ლიბანიოსი ქრისტიანებს აბრალებდა არა მარტო სულიერი, არამედ ქვეყნის სამეურნეო ცხოვრების მოშლასაც. იგი საყვედურით წერდა მათზე, „ვინც აავსო გამოქვაბულები და რომელთა თავმდაბლობა მხოლოდ მათი კაბის სიმარტივეში გამოიხატება“ (36, 89).

² იოანე ოქროპირი (324—407) შეაკრალ აკრიტიკებდა გაბატონებულ კლასებს შრომელებისადმი არაადამიანური მოპყრობისათვის (36, 98).

ერ სტოელთა მოძღვრების ასპექტში დანახული პლატონიზმის საფუძველზე სამების, სიკეთის აბსოლუტურობის, ღმერთისა და სამყაროს მიმართების და სხვა საკითხთა გაგების ცდამ არიანელობას მოუშვა და საფუძველი, რაც დავმობილი იქნა ნიკეის საეკლესიო კრებაზე. ორიგენეს და მის მიმდევართა შეცდომები პლატონს მიაწერეს, რამაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა ქრისტიანობის უპირატესი ორიენტაცია არისტოტელეზე მომდევნო საუკუნეებში (123, 392). ფილოსოფიასთან კავშირს იცავდა კაპადოკიელი გრიგოლ ღვთისმეტყველი (გარდ. 394 წ.). იგი ბასილ დიდის საფლავზე წარმოთქმულ სიტყვაში, რომელიც ქართულად ეფრემ მცირემ თარგმნა, ათენელთა, ე. ი. ფილოსოფოსთა მისამართით ამბობდა: „საყუარელნო ათინელნო, რომელთა შორის კისწავლიდით და გასწავლიდით“ (39, 373). იგულისხმება, რომ ასწავლიდნენ ქრისტიანულ რწმენას და სწავლობდნენ ფილოსოფიას.

ნეოპლატონიზმს ქრისტიანული ფილოსოფია ოფიციალურ გაბატონებამდე იყენებდა. ცნობილია, რომ ავგუსტინე დიდად აფასებდა პორფირიუსს (232 — 304), თუმცა მან 15 წიგნიანი შრომა დაწერა — „ქრისტიანობის წინააღმდეგ“. ნეოპლატონიზმის გავლენა ქრისტიანულ ფილოსოფიაზე არ შეწყვეტილა 529 წელს ათენში ანტიკურ ფილოსოფიის სწავლების აკრძალვის შემდეგ¹. მისი გავლენა გავრცელდა არაბულ და ებრაულ ფილოსოფიაზეც. არეოპაგიტის გამოქვეყნების შემდეგ, მისი გავლენა, წმინდანის ავტორიტეტს ამოფარებული, თითქმის ოფიციალური გახდა, ხოლო საქართველოში ამ საფარველის გარეშეც იქნა მიღებული (ი. პეტრიწი).

როცა თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მიმართებაზე ვლაპარაკობთ, მიმართების განსხვავებული ტიპების ქრონოლოგიას უპირობო მნიშვნელობა არ უნდა მივანიჭოთ. ქრისტიანობა უზარმაზარ ტერიტორიაზე გავრცელდა. ყველა ქვეყანას თავისი ტრადიციისა და კულტურის დონის მიხედვით თავისებურად მოუხდა ახალი რელიგიის ათვისება. ამ პროცესში ხშირად გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა სახელმწიფოთა პოლიტიკურ დამოკიდებულებას და ქვეყნის შიგნით პარტიათა ბრძოლას. თუ ამას გავითვალისწინებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის პირველი პერიოდი მეექვსედიან მერვე საუკუნემდე, ე. ი. სქოლასტიკის დასაწყისამდე, ხასიათდება ქრისტიანული რელიგიის მიერ იდეალისტურ ფილოსოფიაში მოკავშირის ძიებით. ცნობილია, რომ სერგი რეშინელს, VI ს. მონოფიზიტს, რომელმაც ფსევდოარისტოტელური თხზულება „სამყაროს შესახებ“ სირიულად თარგმნა, და მის მომხრე იაკობიტებს იოანე დამასკელა

¹ ალექსანდრიის ნეოპლატონური სკოლა, რომელიც ცდილობდა ქრისტიანული მოძღვრების ძირითად დოგმათა გათვალისწინებას, არ დაუხურიათ (14, 1).

საყვედურობდა: არისტოტელე მეცამეტე მოციქულად აქციესო (123, 275). იოანე დამასკელი კი ახალ ეტაპს იწყებს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის განვითარებაში — სქოლასტიკის ეტაპს. მისთვის „ფილოსოფია არის თეოლოგიის მსახური“ და არა მოკავშირე; მსახური, რომელიც ჩირალდნით ხელში გზას კი არ უნათებს თავის ქალბატონს, როგორც ეს სურდა წარმოედგინა კანტს, არამედ მისი კაბის კალთა მიაქვს. ფილოსოფიამ უნდა მოამზადოს ადამიანი რელიგიურ ჭეშმარიტებათა მისაღებად, თუნდაც ისინი გონებისათვის სავსებით მიუწვდომელი იყვნენ. გონებას სწორედ ამ მიუწვდომლის არსებობის და კანონიერების დასაბუთება ევალება. გონებამ უნდა დაასაბუთოს საკუთარი საზღვრების შეზღუდულობა და, კვლავ კანტის სიტყვებით რომ ეთქვას, „ადგილი დაუთმოს რწმენას“. ამით ფილოსოფიას ოფიციალურად აუკრძალეს მსოფლმხედველობად ყოფნა.

სქოლასტიკასთანაა დაკავშირებული შუა საუკუნეების ფილოსოფიის უდიდეს მოაზროვნეთა სახელი და ამავე დროს მისი უდიდესი ნაკლოვანებანიც. ისტორიაში არ არსებობს მხოლოდ ნეგატიური ეპოქა. სქოლასტიკის წიაღში ჩაისახა ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია. ის დიდი საქმე, რაც არაბმა ფილოსოფოსებმა გააკეთეს ევროპული აზროვნების წინაშე, იმითაც გამოიხატა, რომ ორმაგი ჭეშმარიტების თეორია ავეროესის (1126—1198) კომენტარებმა შემოიტანეს ევროპაში. აღორძინების მთელი ეპოქა ორმაგი ჭეშმარიტების ნიშნის ქვეშ ვითარდება. ვითარდება იქითკენ, რომ გონებას სრული დამოუკიდებლობა მიანიჭოს, რაც შეუძლებელია რწმენაზე მისი გავლენის აღიარების გარეშე. ჯ. ბრუნოსთან ყოველივეს ერთადერთ ჭეშმარიტ მსაჯულად მხოლოდ გონება გამოდის. თუ ლ. ვანილის დასჯის მოტივების ჰეგელისეულ ანალიზს მოვიშველიებთ, შეიძლება ითქვას, რომ თვით რელიგიაშიც აღიარა რწმენის საკითხებში გონების უპირატესი როლი (70, 191).

აღორძინების ხანის მოაზროვნეებს ეგონათ, რომ გონებას თავისი მიზნის მიღწევაში ხელს უშლიდა მხოლოდ რელიგიის მიერ ძალით თავსმოხვეული რწმენა. შემდეგ ნათელი გახდა, რომ ფილოსოფია რელიგიური რწმენისაგან მხოლოდ მაშინ შეიძლება განთავისუფლებას, როცა სამყაროს ამოხსნის ჭეშმარიტი თეორია და მეთოდი ექნება. როცა გონება თავად შეიძლება მეცნიერულად დაასაბუთოს რწმენის მნიშვნელობა და საზღვრები.

ანტიკურ ფილოსოფიაში დასმული ფილოსოფიური პრობლემის შუა საუკუნეებში ტრანსფორმაციის ერთ-ერთი ნათელი მაგალითია უნივერსალიების პრობლემის ისტორია. პლოტინის მოწაფის პორფირიუსის მიერ არისტოტელეს „კატეგორიებისათვის“ დაწერილი შესავლის საშუალებით შემოვიდა ეს პრობლემა შუა საუკუნეების აზ-

როვნებაში. ეს შესავალი, არისტოტელეს ნაშრომთან ერთად, დასავლეთისათვის ლათინურად თარგმნა ბოეციუსმა, აღმოსავლეთისათვის კი — სირიულად—სერგი რეშაინელმა. პორფირიუსი ჩვეული სიცხადით აყალიბებდა ამ პრობლემას: რაც შეეხება გვარსა და სახეს, მე პასუხს არ გავცემ კითხვას იმის თაობაზე, სუბსტანციურად არსებობენ ისინი. თუ მხოლოდ ინტელექტში, ხოლო თუ სუბსისტირებენ, სხეულებრივი არიან თუ არა, ასევე, გათიშული არიან გრძნობადი საგნებისაგან თუ მხოლოდ მათში არსებობენ. ეს ძალიან რთული საკითხებია და ღრმა კვლევას მოითხოვენ (151, 162).

ისევე, როგორც ყოველი საკითხი, უნივერსალების საკითხიც შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში ღმერთთან მიმართებაში იქნა გააზრებული. იმ მოაზროვნეებმა, რომლებიც პლატონის გავლენას განიცდიდნენ, უნივერსალები საგნებამდე, ღმერთის გონებაში არსებულად გამოაცხადეს. მათ რეალისტები ეწოდათ, რადგან ზოგადს, უნივერსალებს გრძნობად საგნებამდე არსებულ საგნად (res) ცნობდნენ. მოწინააღმდეგეები ცდილობდნენ დაემტკიცებინათ, რომ ზოგადი არც ერთეულ საგნებამდე არსებობს, არც ერთეულ საგნებში და არც შემეცნებაში. ზოგადი მხოლოდ სახელია საგნების (nomina rebus). ისინიც ღმერთს იშველიებდნენ. მიუთითებდნენ, რომ ღმერთს არ სჭირდება მოდელები საგანთა შესაქმნელად. ამიტომ ზოგადობანი, იდეების სახით, არ შეიძლება არსებობდნენ საგნებამდე ღმერთის გონებაში. ზომიერი ნომინალისტები, ე. ი. კონცეპტუალისტები მხოლოდ აზროვნებაში უშვებდნენ ზოგადის არსებობის შესაძლებლობას, ზომიერი რეალისტები კი ზოგადს უშვებენ საგნებშიც, როგორც ღმერთის გონებაში არსებულის განხორციელებას, რაც შემდეგ, შესაძლებელია, ადამიანის ცნობიერებაში იქნეს ასახული. ნომინალისტების და რეალისტების, ერთი შეხედვით, უშინაარსო კამათს ხშირად ღრმა მეცნიერული და მსოფლმხედველობრივი შინაარსი ჰქონდა. ნომინალიზმს ახალ ფილოსოფიაში ჯ. ბერკლი მატერიალიზმის წინააღმდეგ გამოიყენებს, მაგრამ შუა საუკუნეებში იგი მატერიალიზმის თავისებური გამოხატულება იყო (1, 8), რადგან თეორიული შემეცნების საგნად მხოლოდ გრძნობად სინამდვილეს და იმ პრობლემებს მიიჩნევდნენ, რაც შემეცნების და საგანთა მიმართების საფუძველზე წარმოიშვება. ამისათვის ისინი ორმაგი ჰეგემონიების თეორიას იყენებდნენ. ერთი შეხედვით, ეს რელიგიის ერთგულება იყო. დუნს სკოტის აზრით, ფილოსოფიას შეუძლია თეოლოგიისათვის ჰეგემონიის დებულება ყალბად გამოაცხადოს, რადგან მისი გაგება დასაბუთების შესაძლებლობებს აღემატება. ნომინალისტ უილიამ ოკამისათვის (1300—1350) ეს დებულება უეჭველ ჰეგემონიებად იქცევა. ეს სქოლასტიკოსი სახარების გარკვეული დებულებების მოშველიებით იცავდა ორმაგი

კემშარიტების თეორიას. რწმენისა და ცოდნის შეურიგებლობა ამ შემთხვევაში ფილოსოფიის სრული თავისუფლების მომზადება იყო. რწმენის საკითხებში იგი მოუწოდებდა დაკმაყოფილებულიყვენ დებულებით: „მწამს, რადგან აბსურდია“. ოკამი ეკლესიას მოუწოდებდა უარი ეთქვა ამქვეყნიურ ბატონობაზე, ხოლო თეოლოგიას ფილოსოფიაზე (151, 168). ასეთი მოძღვრება, ცხადია, პოლიტიკასთან უშუალო კავშირში იყო. ეს ერთადერთი მაგალითი როდია.

შუა საუკუნეების აზროვნების მოჩვენებითი ერთფეროვნების ქვეშ შეხედულებათა და თვალსაზრისთა დიდი სხვაობა იმალებოდა. მთელი რელიგიური მიმართულებები წარმოიშობოდნენ დღევანდელი ადამიანისათვის სავსებით უმნიშვნელო კონფესიური განსხვავებებიდან. იქნებოდა თეორიები, გამოიყოფოდნენ სექტები, რომელნიც ხშირად იარაღით ხელში იცავდნენ თავიანთ მრწამსს. ეს პროცესი თვითნებობისა და აწყვეტილი ფანტაზიის ნაყოფი მოგვეჩვენება, თუ არ გავითვალისწინებთ, რომ მათ ჰქონდათ რელიგიური და სოლიდური ეროვნული, ან კლასობრივი საფუძველი.

ამ ეპოქაში ყოველგვარი ინტერესის ოფიციალური გამოხატვის და დაცვის ფორმა რელიგიური უნდა ყოფილიყო. მაგ., ინგლისელი მონაზროვნეები ნაციონალური დამოუკიდებლობისათვის ზრუნვას იმითაც გამოხატავდნენ, რომ ფრანცისკანელებს ემხრობოდნენ. ეს გარკვეულ შესაძლებლობას იძლეოდა გაბატონებული მდგომარეობის მქონე დომინიკანელებთან და თვით რომის პაპთანაც დაპირისპირებისა. ნაციონალური დამოუკიდებლობის სურვილი იყო ნამდვილი საფუძველ იმისა, რომ VII ს. ქართული ეკლესია გაეთიშა სომხურს. ამავე საფუძვლით სომხურმა ეკლესიამ ერეტიკულად ჩათვალა მსოფლიო საეკლესიო კრებები IV კრებიდან, ე. ი. ქალკედონის კრებიდან დაწყებული. მოგვიანებით, იგივე ამოძრავებდათ ინგლისური ეკლესიის დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლებს და ამან განაპირობა ანსელმ კენტერბერიელის (1033—1109) საეკლესიო პოლიტიკის მარცხი ინგლისში.

საბოლოო ანგარიშით ეკონომიკური და პოლიტიკური მიზეზები წარმოშობდა და წარმართავდა ერთი შეხედვით რეალურ ცხოვრებას სავსებით მოწყვეტილ კამათს ღმერთის ერთ თუ ორბუნებოვნების, ნომინალიზმის თუ რეალიზმის, პანთეიზმის თუ ტრანსცენდენტალიზმის, მაგიის, მისტიკისა და სხვა საკითხთა შესახებ. ყველაზე საშიში არგუმენტი ძირითად რელიგიურ დოგმებთან დაპირისპირება იყო, ხოლო დოგმებთან შესაბამისობის საკითხს უმაღლესი სასულიერო პირი გადაწყვეტდა ხოლმე. ერთი და იგივე აზრებისათვის ადამიანი შეიძლება ერთეტიკოსად გამოეცხადებინათ ერთი უმაღლესი სასულიერო პირის დროს, ხოლო შემდეგ რელიგიის ახალ მესვეურს წმინდანად შეერაცხა. (თვით თომა აკვინელის მოძღვრებაც სურდათ ერეტიკულად

ჩაეთვალათ, სანამ პაპის ბრძანებით იგი ხელშეუხებლად გამოცხადდებოდა. ნიკოლოზ კუზანელსაც ერეტიკოსობას აბრალებდნენ და ალბათ დასძლევდნენ კიდევ, პაპის დიდი ნდობით რომ არ ყოფილიყო აღკურვილი. ისიც ცნობილია, რომ ანსელმ კენტერბერეელი წმინდანად შერაცხეს, თუმცა უმაღლეს საღმრთო საიდუმლოებათა დასაბუთებას მიიჩნევდა შესაძლებლად, მაისტერ ეკპარტი (1260—1327) კი გაკიცხეს იმისათვის, რომ მას „სურდა მეტი ცოდნოდა, ვიდრე საჭირო იყო“.

რელიგია თავისი არსებით ეწინააღმდეგება მეცნიერებას და მეცნიერულ ფილოსოფიას. რელიგია ავტორიტეტს ბრმად ემყარება, ფილოსოფია და მეცნიერება კი თავისი არსებით ანტიდოგმატურია. რელიგია წყვეტს არსებობას იქ, სადაც მისი ძირითადი დებულებების და გამოსავალი „ფაქტების“ მეცნიერული ანალიზი იწყება, ფილოსოფია და მეცნიერება კი იქ, სადაც კვლევა უპირობოდ და ბრმად ემორჩილება ავტორიტეტს. ამიტომ ქრისტიანული ფილოსოფია არსებითად წინააღმდეგობრივი წამოწყება იყო. როგორც მ. ჰაიდეგერი (1888—1977) ამბობდა, „ქრისტიანული ფილოსოფიის“ ცნება ისევე წინააღმდეგობრივია, როგორც „ხის რკინა“. მით უფრო დასაფასებელია ის მოაზროვნეები, რომლებიც შუა საუკუნეების პირობებში ახერხებდნენ გაერღვიათ ოფიციალური რელიგიის მიერ დაწესებული საზღვრები და ისეთი დებულებები წამოეყენებინათ, რომელთა განვითარებამ საფუძველი ჩაუყარა აღორძინების ეპოქის დიად კულტურას. ამ აზრით შეიძლება ითქვას, რომ პანთეიზმი თეოლოგიის აუცილებელი შედეგია (110, 105).

როდესაც შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე ვლაპარაკობთ, საჭიროა დაზუსტდეს, თუ რომელი კულტურის განვითარებაზეა ლაპარაკი. საკამათო არ არის, რომ ევროპულ, ინდურ, ჩინურ და ზოგიერთ სხვა კულტურებს კაპიტალიზმის წარმოშობამდე მეტ-ნაკლებად იზოლირებული ისტორია ჰქონდათ. ამიტომ არ იქნებოდა მართებული ერთი მათგანის კვლევით მიღებული შედეგები, წინასწარი კვლევის გარეშე, მეორეზე გადაგვეტანა. აუცილებელია, თითოეულ კულტურას სპეციალური კვლევის გზით მიუყუენოთ მარქსიზმის ძირითადი დებულებანი და მხოლოდ ამის შემდეგ ვეძიოთ კულტურათა განვითარების საერთო კანონზომიერება. იზოლირებულ კულტურათა განვითარებაში ეს საერთო დიახაც შეიძლება დადასტურდეს, მაგრამ არაა აუცილებელი ურთიერთზეგავლენის, შემთხვევითი კონტაქტების შედეგი იყოს. ჭერჯერობით ჩვენ გვაქვს ფილოსოფიათა ისტორიები და წინამდებარე ნარკვევი ძირითადად ეხება შუა საუკუნეებს ევროპის ფილოსოფიის ისტორიაში — ევროპის ფეოდალური საზოგადოების ფილოსოფიის ძირითად პრობლემებს.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემა ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემათაგანია. ეს პრობლემა შედარებით ნაკლებადაა შესწავლილი როგორც ჩვენს, ისე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში. საკმარისია მიუთითოთ იმაზე, რომ ა. შტოკლის კაპიტალური „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის“ (სამ ტომად) დაწერის შემდეგ დასავლეთში არ შექმნილა მისი ღირებულების ნაშრომი. შტოკლის შრომის მოქველებაზე კი დღეს ყველა ლაპარაკობს. შტოკლის ნაშრომი, რომელიც გასულ საუკუნეში დაიწერა, აშკარად ტენდენციური იყო. ასევე ტენდენციური, კათოლიკური ქრისტიანობის პოზიციიდან არის დაწერილი ე. ჟილსონის (დაბ. 1884 წ.), ი. მარტენის (დაბ. 1882 წ.) და ე. პშივარას (დაბ. 1889 წ.) შრომები.

ფილოსოფიის მარქსისტი ისტორიკოსების მიერ ბევრია გაკეთებული შუა საუკუნეების ფილოსოფიის განვითარების შინაგანი დიალექტიკის დადგენისა და შესწავლის თვალსაზრისით. ბ. ბიხოვსკის, ო. ტრახტენბერგის, შ. ნუცუბიძის, მ. გოგიბერიძის, პ. ლეის, შ. ხიდაშელის, ა. გორფუნკელის, ს. აერინცევის და სხვათა შრომებში იძლევიან შუა საუკუნეების ფილოსოფიის რიგი საკვანძო პრობლემის მეცნიერულ ანალიზს. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქართული ფილოსოფიის როგორც მეცნიერების შემქმნელის — შ. ნუცუბიძის (1888—1969) კვლევის შედეგები. „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოების“ (1942 წ.) ავტორმა ახლებულად გაიაზრა ნეოპლატონიზმის და არეოპაგიტის როლი აზროვნების ისტორიაში და მნიშვნელოვნად გაამდიდრა შუა საუკუნეების ფილოსოფიის მეცნიერული ცოდნის შინაარსი. მისმა აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიამ (1947 წ.), რომელმაც საყოველთაო გაერცელება პოვა (119, 159), ახალი ასპექტით გააშუქა აღმოსავლეთის ფილოსოფიური და საზოგადოებრივი აზრის გავლენა დასავლურზე და კაცობრიობის კულტურის განვითარების ზოგადი კანონზომიერების დასადგენად აუცილებელ მრავალ ასპექტს მოჰფინა შუქი.

უკანასკნელ წლებში განსაკუთრებით გაძლიერდა მარქსისტი ფილოსოფოსთა ინტერესი შუა საუკუნეების ისტორიის პრობლემებისადმი. ახლახან გამოქვეყნდა ვ. ვ. სოკოლოვის წიგნი „შუა საუკუნეების ფილოსოფია“ — ამ ეპოქის ფილოსოფიის პირველი სისტემური კურსი რუსულ ენაზე. მაგრამ ამ მნიშვნელოვან წიგნში ავტორი არ ეხება ბიზანტიურ, სომხურ და ქართულ აზროვნებას. ჩვენ მიერ წარმოდგენილი ნაშრომიც არ შეიცავს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ყველა პრობლემას. ამის განხორციელებას რამდენიმე ასეთი ნარკვევი დასპირდებოდა. ჩვენ შევეცადეთ, შეძლებისდაგვარად, პირველწყაროებზე დამყარებით და უახლესი ლიტერატურის გათვალისწინებით,

გაკვეშუქებინა ამ ეპოქის ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები. კვლევის მეთოდი, რომელიც ავტორებმა აირჩიეს ლოგიკურ-ისტორიულია. ამ მეთოდის უპირატესობა იმაში მდგომარეობს, რომ იგი იძლევა საშუალებას ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების რეალური პროცესისაგან მოუწყვეტლად ავიცდინოთ ემპირიზმი ე. ი. რეალური ისტორიის გამეორებად ფაქტთა და დებულებათა უზარმაზარი მასიდან ამოვირჩიოთ ის, რამაც განაპირობა ფილოსოფიური აზრის და საერთოდ კულტურის შემდგომი განვითარება. ისტორიული მასალის ერთი შეხედვით ქაოტური მრავალსახეობიდან შევეცადეთ ამოგვეჩია ის მოძღვრებანი, რომლებიც ყველაზე უფრო ძლიერ ახორციელებდნენ ფილოსოფიური აზრის განვითარების მამოძრავებელ იდეებს. მაგ., პანთეიზმის პრობლემა იოანე სკოტი ერიუგენას ფილოსოფიაში, ანალოგიის პრობლემა იოანე პეტრიწის და მარტივისა ნიკოლოზ კუზანელის მოძღვრებაში, უნივერსალიების პრობლემა ალბერტ დიდთან და აბელიართან, ორმაგი ჭეშმარიტების პრობლემა ავეროესის ფილოსოფიურ შეხედულებებში, ექსპერიმენტის პრობლემა როჯერ ბეკონთან და სხვ.

წინამდებარე ნაშრომი მრავალ რთულ, ჯერ კიდევ სათანადოდ დაუშუშავებელ საკითხს ეხება. ყველა პრობლემა, ცხადია, ერთნაირი დამაჯერებლობით და საფუძვლიანობით ვერ იქნება წარმოდგენილი, მაგრამ მათი დამუშავების საჭიროება უდავოა და იმედია ამ საქმეში მკვლევართა უფრო ფართო წრე ჩაებმება. ავტორები იმედოვნებენ, რომ ნაშრომი წარმოდგენილი სახითაც დახმარებას გაუწევს მკითხველს. არა მარტო იმას, ვინც დასაველეთის და ქართული შუა საუკუნეების ფილოსოფიის პრობლემებს სწავლობს, არამედ ყველას, ვინც დაინტერესებულია ამ რეგიონთა კულტურის სხვადასხვა ასპექტებით შუა საუკუნეებში, რადგან ეპოქის ფილოსოფია, საბოლოო ანგარიშში, ყოველთვის განსაზღვრავს მთელი კულტურის ძირითად ამოცანებს და მის სპეციფიკას.

¹ ავტორები: რ. გორდუზიანი (ანსელმ კენტერბერიელი), მ. თევზაძე (შესავალი, სქოლასტიკა ბიზანტიაში, იოანე პეტრიწი), მ. შაქაძე (ანალოგიის პროცესი, არეოპაგიტის ფილოსოფიური პრობლემები), მ. ნაჭვანი (სახეობის ფილოსოფია, ეფრემ მცირე, არეოპაგიტის ფილოსოფია), მ. კვარაცხელია (ავგუსტინე, ბიზანტიური თეოლოგიის ისტორიის სწავლება), მ. მამულაძე (მედიეა, მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, სკოტ ერიუგენა).

6 ა წ ი ლ ი I

ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე ბადასკლის პერიოდის ფილოსოფია

1. აპრელიუს აპგუსტინო

1. ცხოვრება და მოღვაწეობა. ავრელიუს ავგუსტინეს ფილოსოფიური მოძღვრება ორი საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციის მიჯნაზე ჩამოყალიბდა. 410 წელს ალარიხის შეთაურობით რომში ბარბაროსთა არმიის შესვლითა და „მარადიული ქალაქის“ — რომის დასაგრევით დაეცა არა მხოლოდ რომის იმპერია, არამედ, მასთან ერთად, მონათმფლობელური საზოგადოებაც. დაიწყო ახალი ხანა მსოფლიო ისტორიაში — ფეოდალიზმი, საფუძველი ჩაეყარა იდეოლოგიის ახალ ტიპს, იდევნება ფილოსოფიური სკოლები, ფილოსოფია რელიგიურ სამოსელში გაეხვია. სოციალურ და იდეურ გარდატეხათა ეს ხანა ავგუსტინემ გააცნობიერა როგორც ღვთაებრივი სამეფოს გამარჯვება მიწიერზე, როგორც ღმერთის გაცხადება ადამიანის სულსა და შინაგან არსებაში, ხოლო გარეგანად კათოლიკურ ეკლესიაში. იგი ენერგიულად შეუდგა ქრისტიანობის ფილოსოფიურ გამართლებასა და ეკლესიათა დაარსებას და განმტკიცებას.

ავგუსტინე დაიბადა ნუმიდიის (ახლანდელი ალჟირი) ქალაქ თაგასტაში. მამა პატრიციუსი წარმართი იყო, დედა მონიკა—ქრისტიანი. იგი ჯერ გადაურაში სწავლობდა, შემდეგ კართაგენში მიიღო იურიდიული განათლება და აქვე დაიწყო მასწავლებლობა, რაც რომსა და მილანში გააგრძელა. ამ დროს გაეცნო ავგუსტინე ციცერონის შრომებს და ყურადღება გაამახვილა ეთიკის პრობლემებზე. ავგუსტინემ განიცადა იმ დროის თითქმის ყველა გავრცელებული მეცნიერული და რელიგიური მიმდინარეობის გავლენა, იყო მანიქეველი, შემდეგ ეზიარა სტოიციზმს და „ახალი აკადემიის“ სკეპტიციზმს, და ამ გზით მოვიდა ნეოპლატონიზმთან. ამგვარად, ავგუსტინეს ბიოგრაფიაში აისა-

ზა ელინისტურ-რომაული ფილოსოფიის განვითარების მთელი გზა. მისი ცხოვრება ეპოქის შესაბამისი ფილოსოფიური მოძღვრების მოპოვების, არსებული თეორიების კრიტიკული უარყოფის, მათში დუალიზმის აღმოჩენისა და მონიზმის თანმიმდევრული გატარების ძიების პროცესია.

386 წლიდან დაიწყო ავგუსტინეს მოღვაწეობაში პლატონიზმის პერიოდი. იგი საგანგებოდ სწავლობდა პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების შრომებს ლათინური თარგმანებიდან. მასზე დიდი გავლენა მოახდინა პორფირეს „შესავალმა“, მისმა გამოკვლევებმა პირობითი სილოგიზმისა და განსაზღვრების შესახებ. პლატონიზმის მოღერნიზებული თეორიები, — პორფირეს, პლოტინის მოძღვრებანი, — ავგუსტინეს ქრისტიანულ დოგმატიკასთან სინთეზირების შესაძლებლობაზე მიანიშნებდა და იგი მალე დაწმუნდა კიდევ ასეთი სინთეზირების არა მხოლოდ შესაძლებლობაში, არამედ აუცილებლობაშიც.

ავგუსტინეს პირველი შრომები დაწერილია მკვერთუყველების მოძღვრად ყოფნის დროს, წარმართობის პერიოდში, როცა იგი მანიქეველობას იზიარებდა; ესენია: მშვენიერებისა და „გამოსადევის“ შესახებ (დაკარგულია) და ახალი აკადემიის სკეპტიკოსების წინააღმდეგ.

შემდეგი პერიოდის ნაწერები მიეკუთვნება ავგუსტინეს ქრისტიანად მოქცევის დროს და ეხება ქრისტიანული დოგმატიკის დაცვასა და ძირითადად ნეოპლატონიზმის გამოყენების საფუძველზე თეოლოგიის პრინციპების განვითარებას: „ნეტარი ცხოვრების შესახებ“, „კანონზომიერების შესახებ“, „მონოლოგები“ და მის გაგრძელებად მიჩნეული „სულის უკვდავების შესახებ“. მანიქეველების წინააღმდეგაა დაწერილი „ამორჩევის თავისუფლების შესახებ“, სადაც განხილულია ბოროტების საწყისის საკითხი. ამავე დროს მიეკუთვნება ავგუსტინეს შრომები გრამატიკაზე, დიალექტიკაზე, მათემატიკაზე, მუსიკასა და რიტორიკაზე.

პიპონიაში 400 წელს სასულიერო მოღვაწეობის დროს დაწერილ შრომებში ავგუსტინე ეხება ქრისტიანული დოგმატიკის კონკრეტულ და იმ დროისათვის მეტად აქტუალურ საკითხებს, კერძოდ, ძველსა და ახალ აღთქმას შორის დამოკიდებულებას, მწვავედ აკრიტიკებს დონატისტებისა და პელაგიაანლების მოძღვრებას, ამტკიცებს ეკლესიის ერთიანობის იდეას. ამ პერიოდიდან ფილოსოფიის ისტორიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მის შრომებს „სამება“ (400—410 წწ.), „ალსარება“ (400 წ.) და „ღვთის ქალაქი“ (410—426 წწ.). ავგუსტინე გარდაიცვალა 430 წ.

2. ავგუსტინეს მეტაფიზიკა და შეეკვების მეთოდი. ავგუსტინეს თეორიული განვითარების გზა იწყება წარმართული ფილოსოფიით და მთავრდება ქრისტიანობის ფილოსოფიური აპოლოგიით. თეორიულ-

ფილოსოფიური კვლევა-ძიება ავგუსტინესთან დამთავრდა მოძღვრებით, რომლისთვისაც ამოსავალია ადამიანის თვითშემეცნებითი ანალიზი და ბოლოა ღმერთის წვდომა, ხილვა, გაგება.

ავგუსტინეს წინაშე ორი ძირითადი საკითხი დგას: თვითშემეცნებისა და ღვთის წვდომის საკითხი, ორივე ერთმანეთთანაა დაკავშირებული, რადგან თვითშემეცნებით შესაძლებელია ღმერთის შემეცნებაზე გადასვლა. ავგუსტინემ ქრისტიანული ფილოსოფიის მეტაფიზიკის აგება დაიწყო სოკრატული პოსტულატით — თვითშემეცნების მოთხოვნით. ასეთი მეტაფიზიკის აგებისათვის, ცხადია, ყველაზე საშიში მიმართულება სკეპტიციზმი იყო, და მით უფრო საშიში, რამდენადაც იგი პლატონური აკადემიის წიაღში განვითარდა. სწორედ ამ მიზეზით დაიწყო ავგუსტინემ „აკადემიის“ სკეპტიციზმის დაძლევა და დაძლევის მეთოდად გამოიყენა მისივე მეთოდი, — შეეკვება, რომელსაც უნივერსალური შეეკვების მნიშვნელობა მისცა. ყველაფერში შეუძლია სკეპტიკოსს ეკვის შეტანა, გარე სამყაროს არსებობაში, ჩვენი აღქმისა და აზროვნების კეშმარტებაში, მაგრამ რჩება ის, რაშიც ეკვის შეტანა შეუძლებელია. სკეპტიკოსებს გამორჩათ, რომ აღქმის, ან აზროვნების აქტში მოცემულია არა მხოლოდ აღქმის, აზროვნების შინაარსი, რომელიც ეკვის საგანი ხდება და უარიყოფა, როგორც საეკვო, არამედ ამ აქტში მოცემულია, აგრეთვე, თვით აღმქმელი, შიშვენიერ სუბიექტის რეალობა და სწორედ ეკვშია ცნობიერი არსების რეალობა. „მონოლოგებში“ ავგუსტინე თავისსავე გონებასთან ასეთ დიალოგს აწვითარებს:

„გონება. შენ, რომელსაც გსურს შეიცნო შენი თავი, იცი შენი არსებობის შესახებ?

ავგუსტინე. ვიცი.

გონება. საიდან იცი?

ავგუსტინე. არ ვიცი საიდან.

გონება. შენ თავს მარტივ არსად შეიგრძნობ, თუ რთულად?

ავგუსტინე. არ ვიცი.

გონება. იცი თუ არა, შენ რომ მოძრაობ?

ავგუსტინე. არ ვიცი.

გონება. იცი თუ არა შენ, რომ აზროვნებ?

ავგუსტინე. ვიცი.

გონება. მაშასადამე, კეშმარტია ის, რომ შენ აზროვნებ?

ავგუსტინე. კეშმარტია“. (54, 59).

რამდენადაც მეტად ეკვობს სუბიექტი, მით უფრო მეტად აძლიერებს თავის რეალურ არსებობას. ეკვის შეტანისათვის სუბიექტის არსებობაა საჭირო. ყველაფერში შეიძლება შეცდომა, მაგრამ იმისათვის რომ შეცდეს ვინმე, უწინარეს ყოვლისა, თვით უნდა არსებობდეს და

ამაში უკვე აღარ შეიძლება შეცდომა. საკუთარი სულის არსებობის დადგენა ყოველგვარი ეჭვის, შეცდომის ვარაუდია.

აგუსტინემ დაადგინა, რომ შეეკვება ჭეშმარიტებასთან, თავისთავად ცხადთან, არის დაკავშირებული. ვინც ექვობს, იგი ჭეშმარიტებას უნდა ფლობდეს, რადგან სწორედ ამის გამო ექვობს. ხოლო მისთვის ჭეშმარიტების ცოდნა და რწმენა ერთი და იგივეა, ჭეშმარიტება სარწმუნოა. რაც სარწმუნოა, თავის მხრივ ჭეშმარიტია. რასაც ვიმეცნებთ გვწამს კიდევ, შემეცნებისათვის აუცილებელია რწმენა, რწმენა არის შემეცნების საფუძველი და ამ მხრივ რწმენას უპირატესობა აქვს ცოდნის წინაშე. მისი უპირატესობა იმაშიც ჩანს, რომ, რაც გვწამს, ყველაფრის შემეცნება არ შეგვიძლია (54, 597).

თვითშემეცნების დროს სული ავლენს თავის გრძნობას და გონებით მოქმედებას, რაც, თავის მხრივ, უკავშირდება ნებულობას. სული გრძნობად აღქმაში არჩევს შინაგან საზრისსა და მის გარეგნულ სახეს, გონებით მოქმედებაში არჩევს ამ შინაგან საზრისს როგორც მსჯელობის საგანს. ამ გზით სული არჩევს მსჯელსა და მსჯელობის საგანს, რომელიც მსჯელზე არ არის დამოკიდებული, პირიქით, რომელზეც მსჯელობა დამოკიდებულია. ე. ი. ადამიანური სული თავისთავაში რეფლექსიით ადგენს თავისზე შალა მდგომ არსს, როგორც აღქმის საზრისსა და მსჯელობის საგანს, როგორც უმაღლეს არსს. ეს უმაღლესი არსი უცვლელი ჭეშმარიტებაა, მსჯელი სუბიექტი კი ცვალებადია და ეს ცვალებადი უცვლელისკენ მიისწრაფის. ეს ცვალებადი მარადიული ჭეშმარიტებისაკენ მიილტვის. მაშასადამე, ჩვენი გონების სინათლის მორალური წყაროა ზეარსი, როგორც ობიექტურად ჭეშმარიტი, რაც მიზეზია ჩვენი ცოდნის ჭეშმარიტებისა. ეს არის ქრისტიანული ფილოსოფიის მეტაფიზიკის ფუძე — ღმერთი როგორც ზეარსი, ყოველი არსებობის საფუძველი, ყოველი ცოდნის, ჭეშმარიტების განმსაზღვრელი, რომელიც არ შეიმეცნება გრძნობადი და გონებითი ფორმებით, მის მიმართ არ გამოიყენება ცნებები, კატეგორიები, რადგან ღმერთის არსება მარტივია. მასში არსებობა, ცოდნა, ნება, ქმედება, არსება ერთი და იგივეა, რადგან იგი არ დახასიათდება არც რაოდენობრივად და არც თვისებრივად, არც ესთეტიკურად (შვენიერება) და არც ეთიკურად (სიკეთე), რადგან იგი არ არის სუბსტანცია. რომელსაც აქციდენციები გააჩნია. ღმერთი არის წმინდა არსებობა და მხოლოდ ეს არის მისი თვისება. შეიძლება მსჯელობა სუბსტანციაზე, როგორც საგანთა საწყისზე, არსზე, რომელსაც ექნება აქციდენციები, მის შესაბამისად დადგინდება კატეგორიები, ზეარსს კი სიმარტივის გამო ეს არ გააჩნია.

ეს უცვლელი როგორ ქმნის ცვალებადს, ყოველდღიური — ნაკლოვანს, ყოველდღიური — ბოროტებას? თუმცა ყოველივე ზეარსი-

დან — ღმერთიდან გამომდინარეობს, როგორც მისი ქმნადობის შედეგი, მაგრამ ღმერთი უშუალოდ კი არ ქმნის თავის საპირისპირო ატრიბუტების მქონეს, არამედ ისინი ფორმდებიან ღმერთის ნებოლოგოსის შემწეობით, იდეებით, უფრო ნაკლებით, ვიდრე ზეარსია. ღმერთის ნება თავისუფალია, იგი ქმნის თავისი ნებით, სიკეთის ჩადენის მიზნით, მაგრამ სამყაროში ღვთაებრივი ნება ხორციელდება ლოგოსით, იდეებით, ღმერთი მისი საშუალებით ქმნის და აფორმებს არარაღან სამყაროს და ქმნის მარადიულად, რადგან შექმნილი მუდმივ არარსში გადადის.

ავგუსტინე „ალსარებაში“ იკვლევს ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხს და ღმერთის მიერ სამყაროს ქმნადობას მკაცრად გაშიჯნავს ხელოვანის მიერ ნაწარმოების შექმნისაგან. ხელოვანი, მხატვარი რაიმედან ისევ რაიმეს ქმნის, აძლევს მას ფორმას შესაბამისად თავისი წარმოსახვისა. იგი იღებს მატერიას, მიწას, ქვას, ხეს ან ოქროს და აფორმებს. ყოველივე ის, რითაც ხელოვანი აწარმოებს ქმნადობას, მისგან გარეშე მიზეზით არსებობს. თვით ხელოვანიც თავისი გონიერებით, წარმოსახვით, გარეშე მიზეზით არსებობს, ღმერთის შექმნილია. ამავე მიზეზით არსებობს მატერია, მასალა (საღებავები და ა. შ.). ხელოვანი უკვე შექმნილ სამყაროში აწარმოებს ქმნადობას.

ავგუსტინე მიმართავს ღმერთს: „როგორ შექმენ შენ, ყოვლად ძლიერო უფალო, ცა და ქვეყანა?“ ცხადია, არა უკვე შექმნილ სამყაროში, არც მატერიიდან, რომელიც ხელთ შეიძლება გქონოდა. ისეთი მატერია რომ არსებულყო, რაც თვით ღმერთს არ შეუქმნია, მაშინ შემოისახლვრებოდა მისი ყოვლისშემძლეობა, ამიტომ, ასკენის ავგუსტინე, არაფერი არ არის ღმერთის ქმნადობის გარეშე, ყოველი არსებული დამოუკიდებელია მასზე, ღმერთმა სამყარო არარაღან შექმნა (54, 584—585).

სამყარო შექმნილია ღმერთის მიერ ლოგოსის მიხედვით, ამიტომ ყველაფერში წესრიგია განხორციელებული, ყოველ შექმნილს აქვს თავისი ზომა, ფორმა და შინაგანი ჰარმონია, ამიტომ ყოველ შექმნილში ჩანს ღმერთი.

ავგუსტინემ ღმერთის არსებობის დასაბუთების ორი გზა განასხვავა: ან თ რ ო ჰ ო ლ ო გ ი უ რ — ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი — ადამიანის თვითშემეცნებით უმაღლესი არსის დაფუძნების გზა და, მეორე, ფ ი ზ ი კ უ რ — ტ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი — სამყაროს კანონზომიერებიდან, წესრიგიდან მისი შემოქმედის დამსაბუთებელი. შემოქმედისა, რომელიც ყოველივეში ჩანს და რის გამო ყოველი არსი მისკენ, როგორც ზეარსისაკენ მიისწრაფვის „სიყვარულით“, შინაგანი მოწოდებით, მისთვის მინიჭებული წესრიგით.

ღმერთი მოქმედებს თავისუფალი ნებით და როგორც უმაღლესი სიკეთე და სიბრძნე, ქმნის ყოველივეს, რომელიც ჩვენ თავისივე კონკრეტული მიზეზით განსაზღვრული გეგონია. მართალია, მეპურკლე აკეთებს ქოთანს, მშობელი შობს შვილს, თესლი მცენარეს, მაგრამ ყოველივე ეს ხდება ღმერთის ნებით და მიზეზით.

„არაფერია მარადიული, რასაც საზღვარი აქვს“, სამყარო ღმერთმა დროში და სივრცეში განსაზღვრული შექმნა. სამყაროს ქმნალობა დროის დასაწყისია — სამყარო ერთიანია და მასში ყოველივეს თავისი ადგილი უჭირავს, ყოველივე განსაზღვრულია ღვთაებრივი განგებით. ავგუსტინე პროვიდენციალიზმის დამცველია. ღვთის ნებისადმი ფატალური ერთგულების პრინციპი ავგუსტინესთან იწვევს ირაციონალიზმს. ღვთაებრივი გონება, სიბრძნე ღვთაებრივ ნებას ემორჩილება. ირაციონალური ძირიდან მოდის სამყაროს განგება.

ავგუსტინე სულის უკვდავების მტკიცების დროს ინდივიდუალური სულის წარმოშობის ახსნის სიძნელის წინაშე დადგა და ამ სიძნელის გადაწყვეტისათვის ორ გზას მიმართა, ტრადუციონისტულს, რომლის მიხედვით უკვდავი სული მშობლებიდან სხეულთან ერთად გადადის მემკვიდრეობით, და კრეაციონისტულს — ღმერთი ქმნის ინდივიდუალურ სულებს, ახალშობილი ღმერთისაგან იღებს სულს. ღმერთისაგან მარადიულ სულთან ერთად მომდინარეობს ადამიანთა თავისუფალი ნება, არჩევანის უნარი. ღმერთმა თავისი სახის მიხედვით შექმნილ ადამიანს ნების თავისუფლება უბოძა, რაც მან ბოროტად გამოიყენა, ღვთაებრივი არსებობა დაგმო შეცოდების გამო და დაიწყო ცოდვილი ცხოვრება, დაიწყო დეგრადაცია, რომელსაც ავგუსტინეს აზრით, უნდა მოჰყვეს ისევ პროგრესი, ცოდვის გამოსყიდვა, ამაღლება ღვთაებრივ სიკეთემდე, ბოროტების როგორც სიკეთის უკმარისობის დაძლევა, დროებითი ცხოვრების დაგმობა, მარადიულობის ზიარება.

ავგუსტინე ნეოპლატონური იერარქიის პრინციპს იცავს, რომლის მიხედვით ზეციური იერარქია მართავს მიწიერ იერარქიას, ზეციურის ნება მართავს მიწიერს. თუმცა ხეზე ფოთოლიც კი ვერ ამწვანდება და ვერ ჩამოვარდება ხიდან ღვთის ნების გარეშე (50,34—35), მაგრამ ავგუსტინე არ მიდის ბრმა ფატალიზმამდე. იგი უშვებს ადამიანის ნების თავისუფლებას, მაგრამ მასში ვლინდება ღვთიური ნება შინაგანი აუცილებლობით. „ჩვენ გვსურს ის, რაც ღმერთს სურს, მივისწრაფით ღმერთის ნების შესაბამისად“, — ამბობს ავგუსტინე.

ავგუსტინესათვის ცხადი გახდა, რომ ადამიანის თავისუფალი ნება ვერ უთავსდებოდა ღმერთის ყოვლისშემძლეობას, მან ფაქტიურად უარი თქვა თეორიულად ამ საკითხის გადაწყვეტის შესაძლებლობაზე, მისთვის მნიშვნელოვანი იყო ახალი ადამიანის პრობლემა, რაც

ახალი აღთქმის შემდეგ ესოდენ აქტუალური გახდა და მან სცადა ადამიანის ახალი სულიერი ღირებულებანი ეკვლია, გაერკვია მისი ადგილი სამყაროში, მისი დამოკიდებულება ღმერთთან, დაედგინა ადამიანის აღზრდისა და ცხოვრების ჯერარსული პრინციპები.

ავგუსტინეს ადამიანი აინტერესებს არა სამყაროს კანონზომიერების ნაწილად მყოფი, არამედ თავისთავადი ღირებულების მატარებელი და მას იგი სწავლობს დროულ განზომილებაში, წარსულს, აწმყოსა და მომავალში, — ისტორიულობაში, ძველისა და ახლის კიდილში. ავგუსტინე ცდილობს ამოხსნას ადამიანის ნების მოქმედების საიდუმლო, გაარკვიოს მისი ადგილი ობიექტურ კანონზომიერებაში, დროულ მდინარეებაში.

3. დროს პრობლემა. ავგუსტინეს მოძღვრებაში დიდი ადგილი უკრავს დროის ცნებას. როგორც ცნობილია, ანტიკურ ფილოსოფიაში დროის ცირკულარობის თეორიას შუა საუკუნეებმა დაუპირისპირა დროის სწორხაზობრიობის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით დროს აქვს საწყისი და მიმართულია მაღლიდან დაბლისაკენ რეგრესის მიმართულებით, მთავრდება განკითხვის დროით. ავგუსტინე შუა საუკუნეების თვალსაზრისზე დგას, მას დრო ზოგადად წარმოდგენილი აქვს როგორც დაღმავალი პროცესის აღმნიშვნელი, რომელიც წარღვნიით მთავრდება. სამყაროს შექმნის დასაწყისი დროის დასაწყისია, დრო ცვლილების მოძრაობის საზომია და იგი უპირისპირდება მარადიულობას, დროში გაშლილი უპირისპირდება ღვთაებრივ სრულყოფილებას.

როგორ დაიწყო მარადიულიდან დროულზე გადასვლა? ხომ არ შეიძრა მარადიულში დროულის მომენტი? ამ კითხვებს აყენებს ავგუსტინე „აღსარებაში“. „რას აკეთებდა ღმერთი ცისა და ქვეყნიერების შექმნამდე? თუ იგი უძრავად და სრულ უმოქმედებაში იყო, მაშინ რატომ არ დარჩა იგი ამ მდგომარეობაში მარადიულად? თუ ღმერთში გაჩნდა რაღაც ახალი მოძრაობა და ახალი იძულება შეექმნა ის, რასაც ადრე არ ქმნიდა, მაშინ როგორ შევთავსოთ მის უპირობო მარადიულობასთან ასეთი ნების გამოვლენა, რაც აქამდე მასში არ იყო?“ ამ კითხვებზე ავგუსტინეს პასუხი ასეთია: „ღვთიური ნება თანაარსია ღმერთისა და წანამძღვარია ყოველგვარი ქმნადობისა. არავითარი ქმნადობა არ შესრულდებოდა, მას რომ წინ არ უძლოდეს შემოქმედების ნება. ღმერთის ნება მიეკუთვნება თვით ღვთიურ არსებას“ (54, 10)

ამის შემდეგ ავგუსტინე ერთმანეთთან მიმართებაში განიხილავს მარადიულსა და დროულს და დროის განსაზღვრებას იძლევა: დრო არის განსხვავებული წამიერების თანმიმდევრული შეცვლა, რომელ-

ნიც შეუძლებელია ერთად მიმდინარეობდნენ. მარადიულობაში არ არის ასეთი მიმდევრობა, ყოველივე სახეზე არსებულია და მასში აწმყოს გამოყოფა შეუძლებელია.

დროის გაგება ავგუსტინეს მეტად რთულ ვითარებად ესახება, რადგან დროული მარადიულიდან აიხსნება, რადგან დროს მომენტები ერთმანეთში გადადის: მთელი ჩვენი წარსული მომავლისაგან შედგება და მთელი ჩვენი მომავალი დამოკიდებულია წარსულზე, და მაინც წარსული და მთელი მომავალი იქმნება აწმყოსაგან ანუ იმისაგან, რაც მარადიულად არის, რომლისთვისაც არ არის არც წარსული და არც მომავალი და რასაც ჩვენ მარადიულობას ვუწოდებთ. დრო აუცილებლობით გულისხმობს საწყისად ზედროულს, მაგრამ განხორციელებისათვის მიმდევრობას, როცა წარსულს აწმყო ცვლის, აწმყოს მომავალი. მაგრამ სირთულეს ქმნის ისიც, რომ წარსული და მომავალი არარსებელია, წარსულია ის, რაც უკვე აღარ არის, მომავალია ის, რაც ჯერ არ არის. რაც შეეხება აწმყოს, იგი რომ ყოველთვის იყოს და არ გადავიდეს მომავალიდან წარსულში, მაშინ არ იქნებოდა დრო, იარსებებდა მხოლოდ მარადიულობა. აწმყო რჩება ნამდვილ დროდ იმ პირობით, რომ მასზე გაცივლის მომავალი წარსული-საკენ. მაგრამ ესეც ხომ რთული ვითარებაა, იმისი დამადასტურებელი, რომ აწმყოც არ არსებობს როგორც დრო, იგი ყოფილა აწმყოს როგორც დროის მოხსნა, მუდმივი სწრაფვა მისი არარსად ქცევისა, აწმყოს ყოფიერება მისი არსებობის შეწყვეტაა.

მაგრამ ამავე დროს სწორედ აწმყოში ფიქსირდება დრო როგორც მიმდინარეობა. ჩვენ მხოლოდ აწმყოთი ვზომავთ და შევივარძნობთ დროს.

ავგუსტინე ნათლად ასხვავებს ერთმანეთისაგან იმას, რასაც ჩვენი თანამედროვენი აბსოლუტურ დროსა და „ცოცხალ“ დროს უწოდებენ: დროს თავისთავად, რომლის არსებობას ფილოსოფოსი ფაქტიურად უარყოფს (რადგან იგი მარადიულობაზე დაპყავს) და დროს ადამიანთან დაკავშირებულს, ადამიანურ განცდებში განხორციელებულს. ავგუსტინე უარყოფს დროს როგორც ციურ სხეულთა მოძრაობას. „დრო რაღაც ხანგრძლივობაა“, რომელშიც არის წარსული, აწმყო და მომავალი არა როგორც რაღაც ობიექტური, არამედ „მხოლოდ ჩვენს სულში“, ჩვენს აღქმებში მოცემული. მაგალითად. წარსული საგნები აწმყოში გვეძლევა როგორც მოგონება, აწმყოში არსებული საგნები აწმყოში გვეძლევა ჩვენი შეხედულებით, კვრეტი. ხოლო მომავალი მოვლენები აწმყოში გვეძლევა ლოდინით, სასოებით, იმედით.

ავგუსტინეს მეტად საძნელოდ მიაჩნია დროის განსაზღვრა. დროის შესახებ მე ერაფერს ვამტკიცებო ამბობს იგი, მაგრამ ამავე დროს მასთან დრო, ერთი მხრივ, თავის მიმდინარეობაში სულთან, განცდასთან, სუბიექტურთან დაკავშირებული აღმოჩნდა. მეორე მხრივ კი, დრო განსაზღვრულია ცვლილებისა და მოძრაობის მომენტებისაგან შედგენილად, რომელნიც ერთმანეთს არ ემთხვევიან, არამედ დასრულდებიან და ერთმანეთს ცვლიან მოკლე ან ხანგრძლივი შუალედებით. აქ დრო გაგებულია როგორც დამოკიდებული. საბოლოო მიზეზი ღმერთია. დროც არ იარსებებდა ქმნადობის გარეშე, ქმნადობით აქვს დასაბამი მოძრაობას და ცვალებადობას. მაგრამ ღმერთი თვით მარადიულობაა, მაშინ როგორ დაიწყო დრო? იმისი მტკიცება, რომ სამყაროს შექმნა ღმერთმა გარკვეული დროის შემდეგ დაიწყო, იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი დროში არსებულა. ავგუსტინე ასეთ გადაწყვეტილებას იღებს: ღმერთმა სამყარო და დრო ერთად შექმნა, ერთად დაიწყო მოძრაობა, ცვალებადობა, სამყაროს შექმნის განაწილება ექვს დღეში, რომელსაც ახლდა დილა და საღამო. მაშასადამე, დრო ცხოვრებასთან, სიცოცხლესთანაა დაკავშირებული, ის განცდაშია მოცემული და მას უპირისპირდება მარადიული ცხოვრება, ღვთაებრივი მარადიულობა, რომელსაც მე ვჭკვრეტ მხოლოდ იმით, რომ მე მას გონების თვალით ვხედავ. მისი განცდა შეუძლებელია, მას არა აქვს მომავალი და წარსული, არა აქვს ხანგრძლივობა, მომენტების მიმდევრობა (54, 592).

დროის ეს ორგვარი გაგება როგორც ცოცხალი დროსი, განცდაში მოცემულის და როგორც ქმნადობასთან დაკავშირებულის ავგუსტინეს განვითარებული აქვს შრომებში „აღსარება“ და „ღვთის ქალაქი“.

„აღსარებაში“ ავგუსტინემ საკუთარი თავი დროის სამივე მომენტში წარმოადგინა. აჩვენა საკუთარი განცდების მთელი სიღრმე, ურთიერთკავშირი. საკუთარი სულიერი მოძრაობა, როგორც რეალური (წარსული და აწმყო), ისე წარმოსახული (მომავალი) დაუქვემდებარა მსოფლიო წესრიგს, ღმერთის პროვიდენციულ ძალას, რომელშიც ყოველი ერთეული თავის ადგილს და დანიშნულებას პოულობს.

„ღვთის ქალაქში“ ობიექტური დროა წარმოდგენილი იმ ფონად. რომელზეც გაშლილია ღმერთიდან მომდინარე სამყაროს მთელი ისტორია, საზოგადოებრივი განვითარების მთელი პროცესი შექმნიდან უდიდეს მსოფლიო გადატრიალებამდე.

4. ცოდნის პრობლემა. შეეკვების მეთოდის გამოყენებით და ინდივიდუალური თვითცნობიერების სიცხადის დადგენით ავგუსტინე მიდის ობიექტური ქეშმარიტების არსებობის მტკიცებამდე. შეეკვება

გრძნობად ცოდნაში და გარემომცველ სამყაროს არსებობაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არ არსებულყო ჭეშმარიტება თავისთავად, რომელთან მიმართებაშიც ვეჭვობთ, ვამოწმებთ ჩვენ ცოდნას, ეს ჭეშმარიტება არსებობს ღვთაებრივ უმაღლეს არსში და ის არის, ამავე დროს, უმაღლესი სიკეთე და მშვენიერება (unum, verum, bonum). ავგუსტინე პლატონიზმის ქრისტიანიზაციით იდეათა სამყაროს თავისთავად ღვთაებრივ ჭეშმარიტებასთან აიგივებს, რომელსაც ლოგოსის ან პლატონისეული ნუსის პრინციპი აღარ ესაჭიროება. ნეოპლატონური ღმერთის ფილოსოფიური ცნებაც იცვლება ქრისტიანულ-რელიგიური ღმერთით, როგორც აბსოლუტური პიროვნული არსით, რომელიც უნივერსალური ნებით ხასიათდება. ადამიანური შემეცნების უნარების გარკვევის დროს ავგუსტინე იყენებს არისტოტელესა და სტოელების დებულებებს და არჩევს სამ უნარს: აღქმას, მსჯელობას, ნებას. მათ შორის ასეთი შინაგანი კავშირია: აღქმები გაპირობებულია ღვთაებრივი არსის მიერ შექმნილი განსაზღვრულობებით, გრძნობადი წარმოდგენების კავშირისა და უარყოფის დადგენა მსჯელობა, რაც მიანიშნებს ღვთაებრივი ნების ძალას. ეს სამი უნარი, შემეცნების სამი სახე წმინდა სამების საიდუმლოებას გამოსახავს ჩვენში და ამოიხსნება როგორც არსებობა, აზროვნება და ნება. მთელი შემეცნების განმსაზღვრელი მესამე მომენტია, ნებაა, იგი უდევს საფუძვლად აღქმასაც და აზროვნებასაც. ავგუსტინესთან ადამიანური ნება რწმენას დაუკავშირდა, ნების თავისუფლება რწმენაში განხორციელდა, ღვთაებრივმა ნებამ თავისი თავი რწმენის სახით ადამიანურ ნებაში გააცხადა. ამიტომ ავგუსტინესთან რწმენა დადგა ცოდნაზე მაღლა, რწმენამ დაიმორჩილა გონება, აზრი. ადამიანურ გონებას ღმერთის მხოლოდ უარყოფითი განსაზღვრულობები გააჩნია. ამიტომ რაციონალური გზით ღმერთი მიუღწეველია, შემეცნება საბოლოოდ ექვემდებარება ნებით აქტს, რაც რწმენაში დასტურდება. სულის უმაღლესი მიზანია ნეტარი სიმშვიდის მიღწევა ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ჰერეტაში.

ცოდნის აუცილებლობასა და საფუძვლიანობაში დარწმუნებული ავგუსტინე ებრძოდა „აკადემიკოსების“ სკეპტიციზმს. იგი ამოდის ჭეშმარიტი ცოდნის ფაქტიდან და კითხვას სვამს ჭეშმარიტების საფუძვლიანობის შესახებ ჩვენში, ე. ი. ეძებს ცოდნის გამართლების ადამიანურ პირობებს, საფუძვლებს. აკადემიის სკეპტიკოსები ამტკიცებდნენ, რომ ცოდნა მხოლოდ საალბათო, პირობითი შეიძლება იყოს, ამათ წინააღმდეგ ავგუსტინე არისტოტელეს იმოწმებს; ჭეშმარიტების დაშვების გარეშე ვერც საალბათო ცოდნა გამართლდება, რადგან საალბათო ჭეშმარიტთან მიმართებაშია და ამიტომ ჭეშმარიტებასთან მას საერთო აქვს.

შრომაში — „ღვთაებრივ და ადამიანურ თვისებათა შემეცნების გზა“ ავგუსტინე არკვევს ღვთაებრივისა და ადამიანურის შეპირისპირებას და ეძებს გზას, რითაც ადამიანი შეიძლება ამაღლდეს ღვთაებრივის წვდომამდე (50,2). შრომის დასაწყისში ქრისტიანული დოგმატიკის აღიარების შემდეგ, რომ ადამიანმა უნდა შეიმეცნოს ღმერთი, ავგუსტინე შეთხოვს ღმერთს, მოევიწიოს, საწვდომი გახდეს ადამიანის სულისათვის, მისცეს ადამიანს შეგრძნების ახალი უნარი, რომელიც ღმერთის ნეტარებას შეაგრძნობინებს, მისცეს გული, რომელიც მუდამ ღმერთთან იქნება მიმართებაში, — სული, რომლითაც ეყვარება ღმერთი, — ცნება, რითაც გაიგება ღმერთი, — გონება, რომელიც ადამიანს ამაღლებს ღმერთამდე (49,2). როგორ არის შესაძლებელი მათ შორის მსგავსება, მაშინ როცა ღმერთი ერთია, ადამიანი კი სიმრავლეშია, პირველს ჰქმნარიტება ახასიათებს, მეორეს — სიმცდარე, ღმერთი წმინდაა, ჰქმნარიტად კეთილი, ადამიანი უწმინდური, ბოროტი. ღმერთისათვის არ არსებობს სიკვდილი, იგი სავსეობაა, სიკვდილი კი არაა. ავგუსტინე ანვითარებს პლატონურ თეალსაზრისს ბოროტების სიკეთესთან მიმართების შესახებ, ბოროტება მხოლოდ სიკეთის უკმარობაა, ნაკლებობა, ისე როგორც სიბრმავეა მხედველობის ნაკლებობა (49, 9). აქ ეს დაპირისპირება ღვთაებრივისა და ადამიანურისა თანდათან უახლოვდება მათი ერთიანობის ნეოპლატონურ გაგებას.

ღმერთს აქვს ლოგოსი, ხოლო ლოგოსისაგან მომდინარეობენ ანგელოზები და ადამიანები. ღმერთმა ადამიანი თავისი სახის მსგავსად შექმნა, მას გონება მიანიჭა, ამიტომ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია თავის თავში აღმოაჩინოს ღმერთი; მიიკვლიოს გზა ღვთისაკენ. გონება არის საერთო ღმერთთან. ღმერთმა ადამიანი შექმნა თავის მსგავს არსებად მხოლოდ საკუთარი სიკეთისა და წყალობის სიუხვით, და არა მისი დამსახურების გამო. დასაწყისში ღმერთი სიკეთით მართავდა მის ყოფიერებას, მაგრამ პირველი ადამიანის ცოდვამ გათიშა ღმერთი და ადამიანი, სინათლე და წყვილი, სიცოცხლე და სიკვდილი, ჰქმნარიტება და მცდარობა, მარადიულობა და დროულობა (50,34).

ადამიანი შემეცნებით აღგენს ღმერთის უსაწყისობას, რომ თვით ღმერთია საწყისი და ბოლო. საწყისი გონიერისა და არაგონიერის. დროულისა და ცვალებადის, რომ ღმერთის უძლიერესმა სულმა შექმნა ცაზე ანგელოზები, მიწაზე ადამიანები და ყოველივე არსებული.

ანტიკური ფილოსოფიური ცოდნა ავგუსტინემ უსაფუძვლოდ და გაუმართლებლად მიიჩნია. სცდებოდაო ანაქსიმენე, ჰაერი რომ ღმერთს გაუტრია. ვკითხოთ მარადიულ ჰაერს, იგი მთელი თავისი თანამყოფნით შესძახებს: ცდება ანაქსიმენე, მე არა ვარ ღმერთი. ვეკითხები ჩემს ირგვლივ მყოფ საგნებს, რაიმე მითხარით ღმერთის შესახებ და ისინი ერთხმად იძახიან: მან შეგქმნა ჩვენ. სხეულების შე-

მეცნებით ადამიანმა იცის, რომ სხეულებრივი მოკლებულია ქმნადობას, სხეული ვერ შექმნის თეთრსა და შავს, ხესა და მიწას, ადამიანსა და ანგელოზს, ყოველივე ეს ღვთაებრივი სიბრძნის შედეგადაა შექმნილი, ამ სიბრძნით გაირკვა ადამიანის ადგილი სამყაროში, იგი მოთავსდა საგნებსა და ანგელოზებს შორის. ადამიანის გარდა ყოველი შექმნილი მოკლებულია გონებას, სწორედ ამ უნართან ღვთაებამ ადამიანს თვითშემეცნებაც ასწავლა. თვითშემეცნებით არკვევს ადამიანი თავის დაცემულობას და იწყებს აღმავლობას. როგორც აუღმყოფი მიმართავს მეურნალს, ასევე ადამიანი ღმერთს მიმართავს, სთხოვს ვაუნათოს ხსნის გზა. ადამიანს უღაბნოში მყოფივით წყურია ღვთის ხილვა, სიბრძნის დაწაფება (50, 17).

ანტიკურ ფილოსოფიაში სოკრატემდე შემეცნების საგანი ობიექტური კოსმიური სინამდვილე იყო. პლატონმა შემეცნების საგნად დააკანონა იდეალური, არსებათა სამყარო, ხოლო შემეცნების საშუალებად ცნებითი, ლოგიკური აზროვნება. ავგუსტინემ შემეცნების საგნის პლატონური გაგება ქრისტიანობის თვალსაზრისით დაამუშავა და შემეცნების უმთავრეს საგნად ღმერთი, თავისთავადი ობიექტური ქვეშეპირიტება გამოაცხადა, რომლის წვდომისათვის დიდმნიშვნელოვნად მიიჩნია თვითშემეცნება, ადამიანის აქტივობა, რაც აღრინდელ ქრისტიანობაში ადამიანის როლის ახლებურ გაგებას უკავშირდება.

ქრისტიანობამ IV ს-ში ფართოდ დანერგა ტექსტთა წაკითხვის ახალი მეთოდი, საღმრთო წიგნების ალგორითული ახსნის წესი (რომლის პირველი ცდა ფილონ ალექსანდრიელმა განახორციელა) და, შესაბამისად ამისა, დაიწყო ამგვარი წაკითხვის პრინციპებისა და მეთოდების დეტალური დამუშავება. ეს მეთოდი ინტერპრეტაციათა სიმრავლის საშუალებას იძლეოდა ხალხების სულიერი ცხოვრების განსხვავების შესაბამისად.

ავგუსტინემ საღმრთო წიგნთა ინტერპრეტაციის თეორიული საფუძვლების დამუშავების დროს სტოელების ნიშანთა თეორია გამოიყენა და ჩამოაყალიბა ჰერმენევტიკული მეთოდი. მისი აზრით, ბიბლიის ტექსტი ქვეშეპირიტების შესახებ დაშიფრულ ინფორმაციას იძლევა და საჭიროა დაშიფრულის გაგება, წვდომა. ავგუსტინე უფრო შორს მიდის. ენის მსგავსად თვით გრძნობადი სინამდვილეცა და ადამიანიც ღმერთის ქვეშეპირიტებათა დაშიფრული ნიშნებია. იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ენობრივ ნიშნებზე და მათ იმ კრიტერიუმად მიიჩნევს, რითაც გაირჩევა მცდარი და ქვეშეპირიტი. ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნება და ქრისტიანობა. წარმართულ ტექსტებში ენობრივი ნიშნები არ იძლევიან ქვეშეპირიტებაზე ინფორმაციას. ქრისტიანული ტექსტები კი ისეთ შიფრებზეა აგებული, რო-

მელნიც სწორი ინფორმაციის წყაროს წარმოადგენენ ქეშმარიტების წვდომისათვის.

ღვთაებრივი ნეტარების მიღწევისა და შემეცნების გზებისა და მე-
თოდების შესახებ ავგუსტინეს ჰერმენევტიკული შეხედულებები გა-
დმოცემულია შრომაში — „ქრისტიანული მეცნიერება ანუ წმ. ჰერმე-
ნევტიკის საფუძვლები და საეკლესიო მკვივრმეტყუველება“. ამ შრომა-
ში ყოველი არსებული ნეტარებისა და მოხმარების ანუ გრძნობად სა-
გნებადაა დაყოფილი. ჩვენ ამ ორ საგანთა შუა ვართ, წერს ავგუს-
ტინე, და ვცდებით მაშინ, როცა ნეტარებას ვეძლევიტ იმ საგნისაგან,
რომლის მხოლოდ მოხმარება შეიძლება. ნეტარების საგანი თავისთა-
ვად იმსახურებს სიყვარულს, ყოველგვარი სარგებლობის გარეშე, მო-
ხმარების საგანი კი სასარგებლოა, მაგრამ მისი დახმარებით მიიღწევა
ის, რაც გვიყვარს, ღმერთი, ე. ი. ადამიანს შეუძლია საგნებში ამოი-
ცნოს მათში დაშიფრული ქეშმარიტი ღირებულება და გაიგოს მათი
არსი ღმერთის მიხედვით.

ადამიანებმა უნდა მოიხმარონ ის სამყარო, სადაც ისინი იმყოფე-
ბიან, ნეტარებისაკენ მისწრაფებულნი მიწიერს იყენებენ, რათა შე-
ქმნილ საგანთა საშუალებით შემოქმედს, უხილავ ღმერთს, ნეტარების
საგანს ეზიარონ. ნეტარების საგანია სამება — მამალღმერთი, ძე და სუ-
ლი წმინდა. ყოველი მათგანი სრული არსებაა. ერთიანი მარადიულო-
ბით, უცვლელობით, სიდიადით, ძალით, მარადიულად განსხვავებულნი
როგორც მამა ღმერთი — ერთიანობა, ძე — თანასწორობა, სული
წმინდა — შეთვისება ერთიანობისა და თანასწორობისა.

ადამიანები მოიხმარენ აგრეთვე ენას, სიტყვით ნიშნებს. საგნები აღ-
ნიშნულნი არიან ნიშნებით ანუ სიტყვებით, სიტყვები ბგერებით ან ასო-
ებით აღინიშნებიან. არსებობს ამ ნიშანთა ქეშმარიტი შეერთების წესე-
ბი. მაგრამ ქეშმარიტი შემეცნებისათვის არ არის საკმარისი ნიშანსიტყ-
ვათა შეერთების სისწორე, არამედ ამის გარეშეა თვით აზრთა ქეშმარი-
ტება, რომელნიც გარკვეულ ნიშნებშია დაშიფრული (49, 143—145).
ნიშნები ორგვარია: ბუნებრივი და ხელოვნური. ხელოვნური ნიშნები
შეთანხმებითაა დადგენილი და მისი გადაცემა ხდება გარკვეული სუ-
ლიერი მოძრაობის ძალით. ადამიანთა ურთიერთშუღლმა განსაზღვრა
ენათა და დამწერლობის განსხვავებანი. ადამიანებს საერთო აქვთ აზ-
როვნების წესები, რაც აზროვნებას კი არ გვასწავლის, არამედ გვაგე-
ბინებს სწორსა და არასწორ კავშირებს, როგორც სიარული არ ისწავ-
ლება ფეხთა მონაცვლეობის წესების ცოდნით.

შემეცნების მიზანია ბგერების, სიტყვათა ნიშნების იქით დაფარუ-
ლი საზრისის ამოცნობა. მეცნიერებაში ღიდი ადგილი უჭირავს დაფა-
რულ ქეშმარიტებას და მისი ამოცნობისათვის საჭიროა სპეციალუ-
რი ცოდნა რიტორიკის, დიალექტიკის, მუსიკის, რიცხვთა მეცნიერე-

ბაში. რიცხვთა ოპერაციების წესების შეცვლა ადამიანებს არ შეუძლიათ, რადგან ეს მათ მიერ კი არ არის დადგენილი, არამედ მხოლოდ მათი აღმოჩენილია.

მეცნიერება კეშმარიტების აღმოჩენაა, მაგრამ კანონიერი მფლობელი კეშმარიტებისა ქრისტიანული მეცნიერებაა. მრავალი კეშმარიტი რამ აღმოაჩინეს ნეოპლატონიკოსებმა, მაგრამ რამდენადაც ეს რელიგიის კუთვნილებას წარმოადგენს და არა ფილოსოფიისა, ამიტომ ისინი ამ კეშმარიტებათა არაკანონიერი მფლობელნი იყვნენ (49, 153). წარმართულ ფილოსოფიაში რაც კი ღირებულია, ქრისტიანული მეცნიერების კუთვნილებაა, რადგან ანტიკურ ფილოსოფიას არ „შეუქმნია“ კეშმარიტებანი, არამედ მხოლოდ აღმოაჩინა და ვერ მიაღწია მის „გაგებას“. ქრისტიანობას შეუძლია და უნდა კიდევ გამოიყენოს წარმართების მიერ აღმოჩენილი საგანძური, ამისი მიგნების ხელოვნებაა პერმენეტიკა, ნიშნებში, სიმბოლოებში ნამდვილი არსის განჭვრეტის ხელოვნება, კეშმარიტების გაგებისა და მისი პირველი მიზეზის ხილვის ხელოვნება.

ავგუსტინეს აზრით, ქრისტიანობამ გაათავისუფლა ადამიანები ნიშნების, სიმბოლოების მონობისაგან, მოითხოვა მათი გაგება, მნიშვნელობის წვდომა, რაც ნიშნავს ღვთის სიყვარულს, რწმენას, სულის მისწრაფებას დატკბეს ღმერთით თვით ღვთაებრივი და არა საკუთარი ინტერესებისათვის. საკითხს, თუ რა არის კეშმარიტი შემეცნება, ავგუსტინე გაგების, ჭვრეტის, უშუალო წვდომის, ირაციონალურის სასარგებლოდ წყევტს, რასაც ემორჩილება რაციონალური, ლოგიკური აზროვნება, დასკვნა-დასაბუთება. აქაც ავგუსტინე ნეოპლატონიზმის მიმდევარია.

როგორც ცნობილია, ანტიკური ფილოსოფიის მიზანი იყო აეხსნა კოსმოსი და მასში ადამიანის ადგილი. ქრისტიანული იდეოლოგიის წიაღში საღმრთო წერილთა დამუშავების, შესწავლისა და ინტერპრეტირების პირობებში პატრისტიკამ შეიმუშავა თეორიული შესწავლის ახალი საგანი: ბიბლიაში წარმოდგენილი მსოფლიო ისტორია და ღვთაებრივი სინათლით დანახულ ისტორიაში ადამიანის ბედი, დანიშნულება. ასეთია ავგუსტინეს ფილოსოფიური პოზიცია და ეს თავისებური ქრისტიანული „ისტორიზმი“ მასთან შეერწყა ღმერთისა და სამყაროს, ღმერთისა და ადამიანის დამოკიდებულების ამხსნელ ნეოპლატონურ იერარქიულ წესრიგს.

5. „აღსარება“. ანტიკურმა ეპოქამ იცოდა ავტობიოგრაფიული ენარი, მაგრამ აღსარება პრინციპულად ახალ ლიტერატურულ ფორმად იქცა, ადამიანის შინაგანი სამყაროს გახსნისათვის, თვითანალიზისთვის, ადამიანის ნების, სწრაფვათა მთელი პროცესის ახსნისათვის, რომელიც გარეგან მოვლენებსა და ქცევათა რიგში გამოისახება. ავ-

გუსტინეს „აღსარების“ ადამიანი დროულ და ვრცელ განზომილებათა სისტემაში მოქცეული წარსულიდან აწმყოსაყენა მიმართული და მომავალს ამზადებს, ღვთაებრივი ნებისაყენ ილტვის. ამ წესით სამყარო, ადამიანი განხილულია საყოველთაო მარადიული წესრიგის თავისთავად მომენტად, რომლის ყოველ მოქმედებას თავისი გამართლება, დანიშნულება და ახსნა მოეძებნება.

„აღსარების“ ავტორი ავგუსტინე უკვე ჩამოყალიბებული ქრისტიანული მოაზროვნეა, მას ნაძიები აქვს ზეგრძნობად ქეშმარიტებათა წვდომის საშუალებები და მის წინაშე მთელი სისრულით დგას სულის უკვდავების პრობლემა. თუ აღრე ავგუსტინეს სულის უკვდავების პრობლემა ნეოპლატონიკოსების გავლენით ჰქონდა განხილული და გადაწყვეტილი, „აღსარებაში“ მას უკვე ეკვი შეაქვს ნეოპლატონიზმის სისწორეში და შემოაქვს უკვდავების ქრისტიანული გაგების იდეა. „აღსარება“ იწყება ღმერთისადმი თხოვნით, გააგებინოს მას, არსებობდა თუ არა დაბადებამდე, „ვიყავი თუ არა მე სადმე და ვინმედ?“ „საიდან მოველ ამ ქვეყნად?“ ავგუსტინეს პასუხი ასეთია: მხოლოდ ღვთის წყალობით გაჩნდა იგი, ღმერთის განგებით იშვა და კვებავდა ღედის სხეული (54, 583, 584).

ავგუსტინე დაწვრილებით აღწერს თავის ბავშვობას უფროსების მონათხრობთა და საკუთარი დაკვირვების საფუძველზე და ასკვნის, ადამიანი დაბადებითვე ცოდვილი ბუნების არისო. არავინ არის თავისუფალი ცოდვათაგან ღმერთის წინაშე. ბავშვიც კი, რომელმაც თუნდაც ერთი დღე იცხოვრა მიწაზე, ცოდვილია. ღმერთმა შექმნა ადამიანი, მაგრამ მას არ შეუქმნია მათი ცოდვანი. ავგუსტინეს აზრით, ბავშვის ზრდასთან ერთად იზრდება ცოდვა, ძლიერდება სხეულებრივი იმპულსები, მაგრამ ამავე დროს მოძრაობს შინაგანი ნება. ჭერ მხოლოდ დაფარულად და შეუქმნევლად (96, 53, 54).

ავგუსტინეს თავის უდიდეს ცოდვად მიაჩნია ქორწინება და თეატრით გატაცება, ცოდვად მიითვალა თავისი რიტორიკული საქმიანობაც. მან ამ ცოდვათაგან დაშორება და ღმერთთან დაახლოება დაიწყო, როცა სკოლაში სწავლის დროს რელიგიური გრძნობები გაუჩნდა. 19 წლის ავგუსტინე გაეცნო ციცერონის „ჰორტენზიუსს“ და იდეალისტური ფილოსოფიის მიმდევარი გახდა. ამ წიგნში განხილული ფილოსოფიური თეორიები ავგუსტინეს უღვიძებს სიბრძნისადმი მისწრაფებას. „მან შეცვალა მთელი ჩემი სულიერი განწყობა, მაიძულა შენზე მელოცა ღმერთო!“ როგორ ვიწვოდი სურვილით, ავმალელებულიყავ მიწიერიდან შენამდე... შენთანაა სიბრძნე, ხოლო სიბრძნის სიყვარულს ბერძნულად „ფილოსოფია“ ჰქვია (96, 57).

„აღსარებაში“ ავგუსტინე სინანულით აღნიშნავს, რომ ღმერთთა რომლისკენაც იგი მაშინ ისწრაფვოდა, არ იყო ქრისტიანული ღმერთთა,

იგი მანიქეველობის გავლენით 9 წელიწადი კოსმოლოგიასა და ეთიკაში ზოროასტრიზმის მიმდევარი იყო.

მათემატიკის, ასტრონომიის შესწავლით ავგუსტინე მანიქეველობას დაუპირისპირდა. იგი აღიარებს ჰარმონიას, ობიექტურ წესრიგს, მიზეზობრივ კავშირებს, რომელთა შემეცნება, მისი აზრით, მხოლოდ მას შეუძლია, ვინც იმეცნებს თავისთავს, გარესამყაროზე, მოვლენათა სიმრავლეზე ამაღლდება. ავგუსტინე პლატონისა და ნეოპლატონიკოსებისაგან განსხვავებით მსჯელობს ინდივიდუალურ ადამიანზე და ღმერთზე ქრისტეს სახით, რომელიც მოევლინა მიწიერს მსოფლიო წესრიგის ძალით.

ავგუსტინეს „აღსარების“ უმთავრესი მიზანია მისი ფილოსოფიური თვალსაზრისის გამართლება საკუთარი ბიოგრაფიის მაგალითზე, იგი თავისთავში ეძებდა ჭეშმარიტებას, თავისთავთან საუბარში აღწევდა გზას ნეტარებისაკენ, ღმერთისაკენ. მისი ცხოვრების გზა საკმაოდ რთული აღმოჩნდა, ეს გზა გადის მანიქეველობას, აკადემიურ სკეპტიციზმსა და ნეოპლატონიზმზე და მთავრდება ქრისტიანული ფილოსოფიით, თეოლოგიზირებული მეტაფიზიკით. ეს ფილოსოფიური ძიების რთული გზაა, რომლის გარეშე არ არის ჭეშმარიტება, არ არის ღმერთის ხილვა, „თვით უმაღლეს ჭეშმარიტებას“ შენ ვერ განჭვრეტ თუ მთლიანად არ შეხვალ ფილოსოფიაში“. ადამიანის უმაღლესი მიზნის ზღვარზე დგომა იმ მომენტიდან იწყება, როცა ნება წინ ისწრაფვის მხოლოდ ისწრაფვის „სურვილით“, რათა „მისწვდეს“ უზენაესს, როცა გადალახულია ბრძოლა ნების გადაუწყვეტობასა და სურვილს შორის, როცა ადამიანი ძირს ეცემა და ისევ ფეხზე დგება წინ სვლის სურვილით. ნებას შეუძლია ადვილად დაიმორჩილოს სხეული, ბიძგი მისცეს ხელის, ფეხის მოძრაობას, მაგრამ მეტად ძნელია ნებამ მართოს თავისთავა, ნებამ ნება დაიმორჩილოს (96, 64, 65). ადამიანში თითქოს ორი ნებაა, ერთი მბრძანებლობს „სურს“, მეორე არასრულია და ამიტომ „ხან სურს და ხან არა“, ერთი ღვთაებრივი ნების განხორციელებაა, მეორე ცოდვილი ადამიანის ნებაა და ღვთაებრივმა უნდა იზეიმოს მიწიერზე, ცოდვილზე.

უმაღლესი მიზნის ეს ზღვარი გადალახულია მაშინ, როცა დაძლეულია გონების ყველა სპეკულაცია, როცა ადამიანმა უნდა მიმართოს საღმრთო წიგნებს და იქ განჭვრიტოს, აღმოაჩინოს აბსოლუტური სიბრძნე, ღმერთი. ეს არის ნეტარების მდგომარეობა, ღმერთის გაცნობა, ღმერთთან თანდგომა, რომლისთვისაც, ავგუსტინეს აზრით, ღირს უარისთქმა ქორწინებაზე, ყოველგვარ მიწიერ იმედსა და სურვილზე. ეს არის სრული რწმენის მიღწევა, რომელიც იმორჩილებს ყოველ ცოდნას, ყოველ მოქმედებას, და რომლის განხორციელებისათვის საჭიროა ცოდნაცა და ადამიანის აქტიური საქმიანობაც.

6. ფილოსოფიის ისტორია და ისტორიის ფილოსოფია. ავგუსტინეს ნაწარმოებში — „ღვთის ქალაქი“ — ჩამოყალიბებულია როგორც ფილოსოფიის ისტორიის, ისე ისტორიის ფილოსოფიის საფუძვლები. მაგრამ თვით ავგუსტინე ამ ნაშრომის დაწერის დროს ძირითად მიზნად ისახავდა ქრისტიანული ღმერთისა და მისი საუფლოს გამართლებას. ავგუსტინე თანმიმდევრულად მისდევს მითოლოგიიდან ფილოსოფიამდე და აქედან ქრისტიანობამდე ღმერთის გაგების გადმოცემასა და კრიტიკას. ამასთან დაკავშირებით, ამ ნაშრომში ფილოსოფიური აზრის მთელი წინა ისტორიაა გადმოცემული; ღმერთების შესახებ კი იგი შენიშნავს, რომ მარკ ვარონმა ღმერთების დახასიათებით შებღალა ღმერთიც და წმინდა ღვთისმსახურებიც. ვარონის აზრით, წარმართული ღმერთები ადამიანების შექმნილია, მსგავსად მხატვრის მიერ შექმნილი სურათისა, დურგლის მიერ აგებული სახლისა, ჯერ ადამიანი და შემდეგ ღმერთი. ვარონი ასხვავებს მითოლოგიურ, ფიზიკურ და სამოქალაქო ღმერთებს. მითოლოგიაში ღმერთები იბადებიან ზოგი წვეთი სისხლიდან, ზოგი თავიდან, ისინი ქურდობენ, მრუშობენ, ადამიანებს ემსახურებიან. ფილოსოფოსების ღმერთები ან იმთავითვე არიან ან წარმოიშვიან, სადღაც ფიზიკურში სხეულდებიან (პერაკლიტეს ცეცხლი, პითაგორას რიცხვი, ეპიკურეს ატომი). სამოქალაქო გაგებით ღმერთი ქურუმების ღმერთია, რომელიც ადამიანებამდე იყო და მართავს მათ.

შემდეგ ავგუსტინე სენეკას დახასიათებაზე გადადის, რომელიც სახარებათა ავტორების დროს ცხოვრობდა და თუმცა მან უარყო საგნობრივი ღმერთები, მაგრამ წარმართული ღმერთი იქადაგა, რომელსაც არ შეუძლია მარადიული ცხოვრების უზრუნველყოფა. სენეკამ უარყო კერპები, სხეულებრივი ღმერთები. განა შეიძლება ვირწმუნოთ, რომ ცა და მიწა არის ღმერთი? კითხულობდა სენეკა, მაგრამ მის მიერ აღიზრებულ წარმართულ ღმერთს არც მარადიული ცხოვრების უზრუნველყოფა შეეძლო და არც მიწიერ ცხოვრებაში დახმარება (51, 39). წარმართული ღმერთის საშუალებით ვერ გაარჩევთ ჭეშმარიტ სიკეთესა და ბოროტებას, ნამდვილ ბედნიერებასა და უბედურებას. თუ სული მუდმივ წამებაშია, ეს იგივე სიკვდილია, არ არსებობს უფრო მეტა და უარესი სიკვდილი (51, 40). სული უკვდავი ბუნების გამო მოთხოვს ამ ცხოვრებისაგან გაუცხოებას, წარმართული ღმერთი კი მას ამის საშუალებას არ აძლევს.

ფილოსოფიაში იმთავითვე ორი მიმართულება ჩამოყალიბდა — იტალიკური და იონური. იტალიკური ფილოსოფიის მამამთავარი პითაგორა სამოსელი ავგუსტინეს საერთოდ ფილოსოფიის დამწყებად შიანია. მას შეუქმნია სიტყვა „ფილოსოფია“. აქვე გადმოცემულია საკმაოდ ვრცელი ცნობები თალესის, ანაქსიმანდრეს, ანაქსიმენეს.

ანაქსაგორას, დიოგენეს, არხელაოსის მოძღვრებათა შესახებ (51, 82—83).

ავგუსტინეს ცალკე თავად აქვს გამოყოფილი „სოკრატეს მოძღვრების შესახებ“, სადაც სოკრატეს მოძღვრება რელიგიური ელფერი-თაა გადმოცემული.

თუ აქამდე ფილოსოფოსები ფიზიკის საკითხებს იკვლევდნენ, სოკრატემ ზნეობრივი სრულყოფის საკითხი დააყენა. მან ზედმეტად გამოაცხადა გაურკვეველი, ბუნდოვანი სხეულების კვლევა და ბედნიერი, ნეტარი ცხოვრების საკითხი დააყენა. სოკრატემ საგანთა პირველადი მიზეზების კვლევა შეუძლებლად მიიჩნია, ისე, თუ არ განიწმინდება ადამიანის აზროვნება, რადგან წმინდა აზრით დაადგენს ადამიანი ჭეშმარიტად ერთიან მიზეზს, ღმერთს. სული უნდა მისწვდეს მარადიულს, ამაღლდეს უსხეულომდე, სინათლემდე, სადაც არის ყველა შექმნილ საგანთა მიზეზი (51, 84, 85).

სოკრატემ მრავალი მიმდევარი დატოვა, რომელნიც იკვლევდნენ უმაღლესი სიკეთის რაობას, რომლის გარეშე ადამიანი ნეტარი ვერ იქნება, მაგრამ მათ ფაქტიურად გააუჭმეს სოკრატეს მოძღვრება, რადგან იმდენად თავისებურად ესმოდათ სიკეთე, რომ მასწავლებლის მოძღვრებასთან მემკვიდრეობითი კავშირი გაწყვიტეს (არისტოპე, ანტი-სტენე). სოკრატეს მოწაფეთა შორის ავგუსტინე გამოყოფს პლატონს, რომელიც არ დაკმაყოფილდა სოკრატეს მოძღვრების შესწავლით, იმოგზაურა ეგვიპტეში, გაეცნო იტალიკურ ფილოსოფიას (პითაგორეიზმს) და თუ აქამდე სიბრძნე ორი მიმართულებით იყო განვითარებული — პრაქტიკული (სოკრატე) და სპეკულატური (პითაგორა) საზით, პლატონმა ორივე გააერთიანა. მან თავის მხრივ მიუმატა მესამე — სულიერი, გონების სფერო, სადაც უნდა გაირჩეს ჭეშმარიტებამცდარობა.

ავგუსტინე პირდაპირ გადადის თეოლოგიასთან პლატონის კავშირის გარკვევაზე. ეს კავშირი უკვე ბრძენის პლატონისეულ დახასიათებაში ჩანს. ამ დახასიათების მიხედვით ბრძენი არის შემეცნებელი, მიმბაძველი და მოყვარე ღვთისა. თუ წინა ფილოსოფოსებმა სხეულზე მიაჯაჭვეს სული, გონება, პლატონმა სულის უკვდავება სცნო, სულს მიზნად დაუსახა ღვთაებრივი სიბრძნის ზიარება.

პლატონი იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ სხეულები არ არიან პირველი სახე, ისინი იკვლებიან და პირველი მიზეზი მხოლოდ ის არის, რომელიც არ არის შექმნილი და რაც ყველაფერს ქმნის. პლატონმა აღმოაჩინა, რომ ადამიანის სიკეთე სულზეა დამოკიდებული. სულის მიზანი მისთვის სიკეთეა, ფილოსოფოსობა ღმერთის როგორც სიბრძნის, ჭეშმარიტების ზიარების სურვილია.

ავგუსტინე იმის მტკიცებას იწყებს, თუ რა უპირატესობა აქვს

ქრისტიანობას ფილოსოფიის წინაშე. ფილოსოფოსები ეძებდნენ ბუნების საწყისს, საგანთა სათავეს, მაგრამ არა იქ, სადაც ის არის. ქრისტიანობამ დაუსახა ფილოსოფიას სწორი გზა: მხოლოდ ღმერთის შეშვეცნებით მოიპოვება სამყაროს მიზეზი, სიკეთისა და ქვეშაობების წყარო. ავგუსტინეს აზრით, თავისი დასკვნებით პლატონი ქრისტიანული ფილოსოფიის გზას დაადგა, და ეს არ იყო შემთხვევითი, რადგან პლატონის მოგზაურობა ეგვიპტეში დაემთხვა იერემიას წინასწარმეტაველებას. ავგუსტინე ტექსტობრივი პარალელების აღმოჩენას ცდილობს პლატონის ნაწერებსა და საღმრთო წიგნებს შორის. თუმცა ავგუსტინე საქებას სიტყვებს არ იშურებს არისტოტელეს, პერიპატეტელთა, ნეოპლატონიკოსების, პლოტინის, იამბლიხეს, პორფირეს, აპულეოსის შეფასებისათვის (მათ შორის განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს პლოტინს), მაგრამ მის მიერ პლატონის მნიშვნელობის შეფასება განსაკუთრებულია.

ამგვარად, ავგუსტინეს მიერ ფილოსოფიის ისტორიული განვითარების გზაზე მითოლოგიიდან ქრისტიანობამდე პლატონია წარმოდგენილი აპოკეად, რომელმაც თითქოს ქრისტიანული სიბრძნის მთელი ქვეშაობიტება აღმოაჩინა, რომლის განვითარებას ცდილობდა ნეოპლატონიზმი, მაგრამ ნეოპლატონიკოსები ქრისტიანობის სიბრძნემდე ვერ ამაღლდნენ, ქრისტიანულ მონოთეიზმამდე ვერ მივიდნენ. მაგრამ ავგუსტინემ ამავე დროს ისიც კარგად იცის, რომ ანტიკურ ფილოსოფიას და ქრისტიანობას შორის ხიდის გადგმა არც ისე ადვილია, რომ ნეოპლატონიკოსები ქრისტიანობის წინააღმდეგ მებრძოლნი იყვნენ გარკვეულ პერიოდში, რომ ბუნების ახსნაში მათი პანთეისტურა მომენტები სრულიად არ ეგუება ქრისტიანობას.

ორი „ქალაქის“ დაპირისპირება თეორიულ-ფილოსოფიურ ასპექტში მკვეთრად ჩანს: ღვთის ქალაქისა — ქრისტიანობის და „მიწის“ ქალაქის — ანტიკური სიბრძნის. ამ ფილოსოფიურ-ისტორიული მონახაზის შემდეგ ავგუსტინე გადადის ორი „ქალაქის“ — მიწიერისა და ზეციერის განსხვავების დადგენაზე სოციალური თვალსაზრისით. ამ ნაწილში ავგუსტინე ისტორიის ფილოსოფიის პირველ ნიმუშს იძლევა.

ღმერთის მიერ განხორციელებული პირველი აქტების აღწერის შემდეგ, როცა მან შექმნა ზეცა და მიწა, სინათლე და სიბნელე, ქვეყნიერება და პირველი ადამიანი, — იწყება კაცობრიობის ისტორიის გადმოცემა. ღმერთმა ყოველი ცოცხალი შექმნა წყვილად გამრავლებისათვის, ადამიანი მოათავსა ანგელოზსა და ცხოველს შორის და მეორე ადამიანი მიუჩინა არა ცოლქმრული ურთიერთობისათვის, არამედ ადამიანთა შორის იმთავითვე დანერგული თანხმობის, ერთობის, ერთსულოვნების ნიშნად, თვით ღმერთის ერთიანობის დარად. ადამიანი შეიქმნა მარადიული ცხოვრებისათვის, მისი სამყოფელი ღვთაებრივი

„ქალაქი“ იყო (51,365 — 366), მაგრამ პირველი ცოდვის შემდეგ დასაჯა და გადაიქცა „მიწის ქალაქის“ მკვიდრად.

ავგუსტინე არჩევს კაცობრიობის განვითარების ექვს პერიოდს. თავდაპირველად ადამიანები ცხოვრობდნენ კანონების გარეშე, მალე შორის არ იყო ბრძოლა და კანონებიც არ იყო საჭირო. I პერიოდი კაცობრიობის ბავშვობის პერიოდია ადამიდან — ნოემდე, (კენი და აბელი ორი სახელმწიფოს პირველი წარმომადგენლებია, — კენი მიწიერისა, აბელი ღვთაებრივის); II — ნოდან აბრამამდე — კაცობრიობის ყრობის პერიოდი; III — აბრამიდან დავითამდე — ჰაბუკობის პერიოდი, ამ დროს დადგინდა კანონები; IV — დავითიდან — ბაბილონელთა დატყვევებამდე — ვაქეაცობის პერიოდი; V — ბაბილონელთა დატყვევებიდან — ქრისტემდე. ეს იზრაელის დაცემის პერიოდია; VI — ქრისტედან დღემდე. ეს უკანასკნელი არის ადამიანთა ტანჯვის, ბრძოლისა და რწმენის გამარჯვების პერიოდი.

ავგუსტინემ აღწერა მიწიერი ქალაქის პირველი ანტაგონიზმი ადამიანის ოჯახში. მიწიერ, ცოდვილ სამყაროს საფუძველი ჩაუყარა ძმის-მკვლელმა კაენმა. მან ააგო პირველი მიწიერი ქალაქი. ეს ოჯახური ანტაგონიზმი სახელმწიფოს საფუძველი გახდა. ავგუსტინეს სახელმწიფო წინააღმდეგობაზე აგებულად აქვს წარმოდგენილი. ეს განსაკუთრებით ეხება წარმართულ სახელმწიფოებს. ერთ მხარეს დგას ღვთის ქალაქი თავისი წინასწარმეტყველებით, ღვთისმსახურებით, მეორე მხარეს მიწიერი — ცოდვილი ადამიანებით და ეს ორი ქალაქი-სახელმწიფო ერთიანობაში მოჰყავს ეკლესიას, რომელიც ღვთის ქალაქის ნაწილია, მისი აჩრდილია მიწაზე. ავგუსტინემ დასაბამი მისცა ეკლესიის როლის განსაკუთრებულ შეფასებას, ღვთის სახელმწიფოდ გაგებას, რაც გამოაყენა კათოლიციზმმა.

ავგუსტინემ პირველად შემოიტანა საზოგადოების ისტორიული საფეხურების იდეა და ეს საფეხურები ადამიანის ასაკობრივი განვითარების ანალოგიით წარმოადგინა, რითაც ავგუსტინე ისტორიის ფილოსოფიის დამწყები გახდა.

ღვთის ქალაქი და მიწიერი ქალაქი მანიქეველების ორ საწყისს — სინათლისა და სიბნელის გამოხატულებას წარმოადგენენ. ავგუსტინემ ვერ შეძლო მანიქეველური დუალიზმის გადალახვა ისტორიის ფილოსოფიაში, ერთმანეთისაგან გათიშული დარჩა ეს ორი სამყარო — ღვთაებრივი და მიწიერი, ამ გათიშვას ვერ ხსნის ვერც ქრისტეს მოვლინება და ვერც ეკლესიის განდიდება. ავგუსტინეს საბოლოოდ რჩება მხოლოდ ერთი გზა — ინდივიდის სულს უმაღლეს მიზნად მიუჩინოს ნეტარი სიმშვიდის მიღწევა ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ჰერეტაში და აქ იგულოვოს ამ გაორების მოხსნა. ავგუსტინეს აქ დასჭირდა გამოყე-

ნებინა არისტოტელეს სულის განვითარების თეორიაც და მხოლოდ მომავალ, მეშვიდე, საფეხურად წარმოსახა ადამიანის მიერ ღმერთის მარადიული კვრეტის შესაძლებლობა.

ავგუსტინესათვის ფილოსოფია ქრისტიანობის საყრდენი, დამსაბუთებელი უნდა იყოს, მან ქრისტიანული ფილოსოფიის პრინციპები ამოიკოთხა და აქტიურად გამოიყენა ნეოპლატონიზმში. ამიტომ გვევლინება ავგუსტინე აპოლოგეტიკის დიდ წარმომადგენლად, ქრისტიანობის დაცვისათვის, გამართლებისათვის ფილოსოფიის დამმორჩილებლად.

ავგუსტინეს მოძღვრებაში ჩანს ორი ეპოქის მსოფლმხედველობის შემეყრთებლის თავისებურება. ანტიკურ ფილოსოფიასაც თითქოს თავისი მიეზლო, იგი გარკვეული ასპექტით ახალ მსოფლმხედველობასთან შესაბამისობაშია მოყვანილი. ავგუსტინეს მოძღვრების ეს თავისებურება, მისი აპოლოგეტური ხასიათი ყველაზე ნათლად არის გამოვლენილი „აღსარებაში“, ამიტომ გვიანდელი პერიოდის მის ნაწერებს შორის „აღსარებას“ დიდი მნიშვნელობა აქვს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის განვითარებაში ავგუსტინეს როლის გარკვევისათვის. საერთოდ ორი ეპოქის მიჯნაზე ავგუსტინეს აზროვნებაში მკვეთრად ჩამოყალიბდა ორი პერიოდი, ანტიკური ფილოსოფიის ათვისებისა და დაძლევის პერიოდი და ქრისტიანად მონათვლის დროიდან ქრისტიანული ფილოსოფიის დაფუძნების, აპოლოგეტიკის პერიოდი. თუ პირველ პერიოდში ეს მოაზროვნე ანტიკური ფილოსოფიის გამგრძელებელია, მეორე პერიოდით იგი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის მომამზადებელია, ფილოსოფიის თავისთავადობის უარყოფელი და ფილოსოფიის ქრისტიანობასთან სინოფისის მქადაგებელია.

ავგუსტინეს მიერ შემუშავებული ფილოსოფიური პრინციპები შუასაუკუნეობრივი აზროვნების განვითარებაში მიმართულების მიმცემი აღმოჩნდა. ავგუსტინეს მოძღვრებიდან განვითარდა ორთოდოქსალური ქრისტიანული მისტიკა, რომელმაც XIII ს-ში თავისი განვითარების მწვერვალს მიაღწია და თომიზის წინააღმდეგ მიმართული აზროვნების ძლიერ ნაკადს წარმოადგენდა. მან ძირითადად ნების პრინციპზე დამყარებული ირაციონალიზმის სახე მიიღო და თომისტურ რაციონალიზმს დაუპირისპირდა. ავგუსტინეს ირაციონალიზმის გავლენამ ძლიერად იჩინა თავი, აგრეთვე, თომიზმის წინააღმდეგ მიმართულ ინგლისურ ნომინალიზმში (როჯერ ბეკონი, დუნს სკოტი).

9. „არეოპაგინიკის“ პრობლემა

1. „არეოპაგინიკის“ ავტორის საკითხი. ქრისტიანობამ განსაკუთრებული სიმკაცრით წარმართულ (ძველ ბერძნულ) ფილოსოფიას შეუტია და იგი ალტერნატივის წინაშე დააყენა: ან დამორჩილება, ან განდგურება. ამიერიდან ანტიკურ ფილოსოფიას მხოლოდ ქრისტოლოგიის ნიადაგზე შეეძლო არსებობის გაგრძელება. დღის წესრიგში დადგა ანტიკური ფილოსოფიის სათანადო გადამუშავება და მკაცრი რედაქტირება, რომლის შედეგად იგი ქრისტიანობისათვის მისაღებ ფორმას შეიძენდა.

ანტიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ ქრისტიანული რელიგიის ამ სასტიკი ბრძოლის პირობებში, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადარჩენა-შენარჩუნება და მის ნიადაგზე ქრისტოლოგიის ჩამოყალიბება მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში სცადა ვინმე გაქრისტიანებულმა ნეოპლატონიკოსმა, რომლის შრომები მეექვსე საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში დიონისე არეოპაგელის სახელით შემოვიდა ხმარებაში. აღნიშნული შრომები პირველად 532 წელს კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე მონოფიზიტებმა წარმოადგინეს დიოფიზიტების წინააღმდეგ გამოსაყენებლად, მაგრამ მონოფიზიტები უბრძოლველად არ დანებებიან. „აღნიშნულ კრებაზე წარმოებული დისკუსია დასრულდა ეფესოელი არქიეპისკოპოსი ჰიპატიოსის გამოსვლით, რომელმაც მონოფიზიტებს იმის განმარტება მოსთხოვა, თუ დიონისე არეოპაგელის წიგნები რატომ დარჩა შეუმჩნეველი წმ. კირილე ალექსანდრიელს. ნონოფიზიტები იძულებული გახდნენ გაჩუმებულიყვნენ“ (25, V, 42) იმითომ, რომ კირილე ალექსანდრიელი, რომელიც 446 წელს გარდაიცვალა, არსად არ იხსენიებდა დიონისე არეოპაგელის (ცხოვრობდა ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეში) სახელით წარმოდგენილ შრომებს. მაგრამ აღნიშნული გარემოების მიუხედავად არეოპაგიტულმა წიგნებმა საეკლესიო აღიარება მოიპოვა.

გამოჩენილი მეცნიერების ყურადღება და ინტერესი არეოპაგიტული წიგნებისადმი (მასში განვითარებული ძირითადი ფილოსოფიური იდეებისადმი) არც მომდევნო საუკუნეებში შეწყვეტილა. საყურადღებო მოსაზრებებს გამოთქვამდნენ მარსელიო ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა და სხვები. „XV საუკუნეში იტალიური რენესანსის წარმომადგენელმა ლორენცო ვალამ და ნიდერლანდელმა ერაზმუს როტერდამელმა“ (24, I, 181) დაამტკიცეს, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო პირველი საუკუნის ათენის არეოპაგის მოღვაწე დიონისე, რომელიც პავლე მოციქულმა გააქრისტიანა, რადგან ე. წ. არეოპაგიტული წიგნები მეხუთე საუკუნის დიდი ნეოპლატონიკოსის პროკლეს (410—485 წწ.) იდეების ზეგავლენას ატარებდა და საერ-

თოდ მეხუთე საუკუნის სააზროვნო სიტუაციებს უკუფენდა. ასე დაიმკვიდრა დასახელებული წიგნების ავტორმა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელი.

დადგენილი იქნა, რომ „არეოპაგიტული წიგნები დაწერილია პროკლესაგან არა მარტო იდეების და ცნებების სესხებით (როგორცაა სიკეთის აბსოლუტურობა, ბოროტების არა სუბსტანციონალობა, ღვთის გამოუთქმელობა და შეუმეცნებლობა, მოძღვრება სამყაროს იერარქიული საფეხურეობრიობის შესახებ და ა.შ.), არამედ მსჯელობის მანერისა და მტკიცებათა სესხებითაც და, აგრეთვე ცალკეული იდეების სესხებით“ (25, V, 39). მაშასადამე, არეოპაგიტული წიგნები არ დაიწერებოდა პროკლეს „თეოლოგიის პირველსაწყისების“ დაწერამდე, ე. ი. მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარზე უფრო ადრე.

დიდი იყო არეოპაგიტის გავლენა არა მარტო შუა საუკუნეების ფილოსოფიაზე, არამედ აგრეთვე აღორძინების ხანისა და ახალი დროის ფილოსოფიაზეც. არეოპაგიტია (ბოეციუსის და სირიელი ნეოპლატონიკოსების გვერდით, რომლებმაც არაბებზეც მოახდინეს ზეგავლენა) ერთ-ერთ ხიდად გაიდო ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს შორის, რომელზედაც მძლავრად მოედინებოდა ანტიკური ფილოსოფიის გავლენა.

ამრიგად, არეოპაგიტის საიდუმლოება, როგორც ზემოთაც ითქვა, მდგომარეობდა იმაში, რომ არაუადრეს მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში დაწერილი წიგნები მიეწერა პირველ საუკუნეში მცხოვრებ ადამიანს — დიონისე არეოპაგელს, რომელიც პავლე მოციქულმა ქრისტიანად მოაქცია და რომელსაც საბერძნეთში ქრისტიანობის მქადაგებლად თვლიდნენ. ცხადია, ამ სიყალბის ჩამდენს გარკვეული მიზანი ამოქმედებდა, კერძოდ, წიგნში გატარებული მაშინდელი ქრისტიანობის საწინააღმდეგო აზრები, დიონისეს ავტორიტეტის გამოყენებით, ეკლესიისათვის მისაღები გაეხადა.

არეოპაგიტის საიდუმლოების ამოცნობას მრავალი თეორია მიედლენა, მაგრამ ძირითადი, რასაც მეცნიერებამ ამ დარგში ჩვენი საუკუნის ორმოციან წლებამდე მიაღწია მდგომარეობდა შემდეგში: 1. არეოპაგიტული წიგნები დაწერილია არა უადრეს მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრისა; 2. ამ წიგნებმა აღიარება მოიპოვა მეექვსე საუკუნის 30-იანი წლების დასაწყისში (იერუსალიმის საეკლესიო კრებაზე 532 წელს); 3. დასახელებული წიგნები წარმოიშვა სირიაში, ყველა მონაცემის მიხედვით, ლაზის რაიონში; 4. დასახელებული წიგნების ავტორი, ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით, ეპისკოპოსი იყო (25, V, 118).

მიმდინარე საუკუნის 40-იან წლებში ქართველი მეცნიერი პროფ. შალვა ნუცუბიძე („ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“ გამოაქვეყნა 1942 წელს), ხანგრძლივი კვლევა-ძიების შემდეგ, და მისგან დამოკიდებულად, რამდენადმე მოგვიანებით, ბელგიელი პროფ.

ერნესტ ჰონიგმანი ქმნიან თეორიას, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი არის მეხუთე საუკუნეში სირიის ქართულ მონასტერში მოღვაწე პეტრე იბერი (ქართველი).

ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია ყველა სხვა თეორიაზე მყარად და მეცნიერულად მიგვაჩნია, მაგრამ პეტრე იბერი თავისთავად, აღნიშნულ თეორიასთან კავშირის გარეშეც შუა საუკუნეების აზროვნებისა და კულტურის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენელია. იგი ქართულ, ისევე როგორც სირიის სასულიერო კულტურაში ცენტრალურ ფიგურას წარმოადგენდა. სირია კი ბერძნული და აღმოსავლური კულტურის გამაშუალებელი და დამაკავშირებელი რგოლი იყო.

არეოპაგიტიკის პრობლემების გარკვევაში და ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის გააზრებაში დაგვეხმარება პეტრე იბერის პიროვნებისა და საქმიანობის მოკლე დახასიათება. პეტრე იბერი ანუ ქართველი, რომლის სახელი ერისკაცობაში იყო მურვანი (სირიული წყაროების მიხედვით — ნაბარნუგი), იბერიის მეფის ბუშმირის შვილი და ბაკურ დიდის შვილიშვილი იყო. იგი დაიბადა 411 წელს¹. როცა მურვანი წამოიზარდა, მის მასწავლებლად და აღმზრდელად კოლხეთიდან მოუწვევიათ, დღეს უკვე მეცნიერებისათვის კარგად ცნობილი და სახელგანთქმული ფილოსოფოსი მითრიდატე ლაზი, შემდეგში იოანე ლაზად (ევნუხად) წოდებული.

თორმეტი წლის მურვანი, სათანადო ამალით (მათ შორის უნდა ვივარაუდოთ მისი მასწავლებელი მითრიდატე ლაზიც) წარგზავნილ იქნა სამეფო მძევლად კონსტანტინეპოლს, ბიზანტიის კეისრის თეოდოსე მეორის კარზე, ამ უკანასკნელის მოთხოვნით. აქ ქართველი უფლისწულის სწავლა-აღზრდის საქმეს ხელმძღვანელობდა მითრიდატე ლაზთან ერთად თეოდოსე მეორის მეუღლე ევდოკია, რომელიც დიდად განათლებული დედოფალი იყო. იმპერატორის სასახლეში მურვანს დიდი ნიჭი გამოუვლენია და კარგი განათლებაც მიუღია. შეუთვისებია „ყოველივე სწავლება, საეკლესიო და საფილოსოფიო“. მისი ერთ-ერთი ბიოგრაფი ზაქარია ქართველი, რომელიც პეტრეს სიკვდილამდე არ განშორებია, გადმოგვცემს, რომ უფლისწულს თავისი განსწავლულობით, ბერძნულის ცოდნის სიღრმითა და გონებით განცვიფრებაში მოჰყავდა მეფე და სასახლის ფილოსოფოსებო. ასევე მურვანის (პეტრე იბერის) შესახებ შემონახული სხვა ცნობების მიხედვით

¹ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის გამოკვლევების მიხედვით; კ. კეკელიძის თვალსაზრისით პ. იბერი დაბადებული უნდა იყოს 412 წელს, ხოლო ვარდაიყვალა 488 წელს (ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. I, გვ. 314, 1951 წ.); შ. ნუცუბიძის გამოკვლევის მიხედვით პ. იბერი ვარდაიყვალა 491 ან 493 წ.; მარკვარტის აზრით, პ. იბერი დაიბადა 409 წელს.

თაც იგი, ბიზანტიაში ყოფნის დროს უსმენდა იმ დროს გამოჩენილ სწავლულებსა და ფილოსოფოსებს.

ყველა მონაცემი ადასტურებს, რომ მურვანმა ბიზანტიაში მეფის კარზე დიდი ნდობა და ავტორიტეტი დაიმსახურა, მაგრამ, როგორც მისი ბიოგრაფები გადმოგვცემენ, მას სრულებითაც არ აინტერესებდა ამქვეყნიური წარმატებები; სასახლეში დამკვიდრებული მხიარულება და ფუფუნება. იგი უმეტესად იყო სევდიანი და ფიქრებში გართულს უყვარდა განმარტობა. მურვანის მოწყენილობა-გულჩათხრობილობას და სამეფო კარისადმი ოპოზიციურ დამოკიდებულებას ალბათ სხვა მიზეზებთან ერთად ეროვნული მოტივებიც აძლიერებდნენ.

ბიზანტიის სახელმწიფოებრივი რეჟიმით და მისი საგარეო პოლიტიკით უკმაყოფილო მურვანი, თავისი ამალიდან რამდენიმე თანმხლებ პირთან ერთად (რომელთა შორის უდავოდ მითრიდატე ლაზი და ზაქარია ქართველი იყო) მიატოვებს ბიზანტიის კეისრის სამეფო კარს და გაიქცევა პალესტინაში, სადაც მთლიანად საეკლესიო მოღვაწეობას მიეცემა. აქ მან, როგორც ზაქარია ქართველი გადმოგვცემს, „კჳალად ისწავა მუნ ენა და სწავლა ასურებრივი“ (27, 272).

იერუსალიმში ჩასვლისას მურვანი და მითრიდატე აღიკვეცნენ ბერად და შეიცვალეს სახელი. მურვანმა დაირქვა პეტრე, ხოლო მითრიდატემ — იოანე. ამის შემდეგ ისინი წერილობით წყაროებში მოიხსენიებიან: პირველი, როგორც პეტრე იბერი; მეორე, როგორც იოანე ლაზი (ევნუხი). „445 წელს პეტრე და იოანე აკურთხეს მღვდლად. პეტრეს ჯგუფმა შემოიარა მრავალი ქვეყანა ახლო და შუა აღმოსავლეთისა, ბოლოს ისინი დამკვიდრდნენ მაიუმში (ისრაელშია. ქ. ლაზის მახლობლად). აქ პეტრე ეწეოდა დიდ იდეურ-რელიგიურ მუშაობას. მან ძლიერ გაითქვა სახელი როგორც შესანიშნავი ერუდიციისა და მძლავრი გავლენის მოღვაწემ“ (27, 0191). 452 წელს პეტრე იბერი მაიუმის ეპისკოპოსად დანიშნეს და იგი სიკვდილამდე ემსახურა ამ საქმეს. პეტრეს ავტორიტეტი ისე გაიზარდა და აღზევდა საეკლესიო იერარქიაში, რომ იგი შემდეგ თვითონვე ახდენდა ეკლესიის უმაღლეს მოხელეთა დანიშვნაზე გავლენას.

პეტრე იბერმა იერუსალიმში ააშენა ქართველთა მონასტერი და ჩამოაყალიბა სამონასტრო სასწავლებელი (უმაღლესის ტიპის სკოლა), რომელშიც მისივე ხელმძღვანელობით წარმოებდა ფართო ფილოსოფიური, სამწერლო და სხვა კულტურული ხასიათის მუშაობა. აქ ქართველებთან ერთად სხვა ერის წარმომადგენლები: ბერძენი ზაქარია რიტორი, სირიელი სერგი რეშაინელი და სხვ. სწავლობდნენ, რაც ამ სკოლის ინტერნაციონალურ ხასიათს ადასტურებს და შეიძლება ვიფარაუდოთ, რომ, სწავლებაც ქართულ და ბერძულ ენებზე წარმოებდა. პეტრეს ხელმძღვანელობით შეიქმნა ქართველთა კოლონია სირიაში,

რომელიც პეტრეს სიკვდილის შემდეგაც, მომდევნო საუკუნეებში განავრცობდა არსებობას და ქართული კულტურის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კერას წარმოადგენდა.

ანტიკური ფილოსოფიისადმი ქრისტიანული რელიგიის დამოკიდებულების გარკვევაში და ქრისტოლოგიის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა „ლმერთის ბუნების“ გარკვევის საბაბით ატეხილმა დავამ მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის. ეს დავა გარეგნულად რელიგიურ-დოგმატურ ხასიათს ატარებდა, სინამდვილეში კი იგი სოციალურ-კლასობრივი ურთიერთობისა და ფილოსოფიური პრობლემების გარკვეული ხაზით გადაწყვეტას ემსახურებოდა. „პეტრე იბერის მოღვაწეობის ხანა ემთხვევა იმ დროს, როდესაც ბიზანტიის იმპერიაში, განსაკუთრებით ახლო და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებში, მძვინვარებს სასტიკი ბრძოლა მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის. ეს იყო რელიგიური ფორმა იმ იდეოლოგიური ბრძოლისა, რომელიც წარმოიშვა მომავლდავ მონათმფლობელობასა და ახალ ფეოდალურ ფორმაციას შორის შეტაკების ნიადაგზე“ (27, 0192). ამ ბრძოლამ მონოფიზიტებსა და დიოფიზიტებს შორის უაღრესი სიმწვავის გამო ბიზანტიის იმპერიის ძლიერება შეარყია და კეისარი ზენონი იძულებული გახდა მებრძოლ მხარეთა მოსარიგებლად საგანგებო საშუალებებისათვის მიემართა და პენოტიკონი — მებრძოლი პარტიების გამაერთიანებელი „აქტი“ — გამოეცა. მეცნიერებისათვის კარგად არის ცნობილი კეისარ ზენონის მიმართვა პეტრე იბერისადმი, რათა ჩარეოდა მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების დავაში და მათი მოსარიგებელი, გამაერთიანებელი ღონისძიებები გაეტარებინა, მაგრამ პეტრემ კეისარის ამ თხოვნაზე უარი განაცხადა, რაც ფრიად საგულისხმო და დამაფიქრებელია. როგორც ირკვევა, ერთი მხრივ პეტრეს პოზიცია ნეიტრალურია აღნიშნული დავის მიმართ, ხოლო, მეორე მხრივ, მის მოძღვრებაში, როგორც ჩანს, მოცემული იყო როგორც მონოფიზიტებისათვის, ისე დიოფიზიტებისათვისაც მისაღები პოზიციები. ამის გამო პეტრე იბერის მონოფიზიტად გამოცხადება თვით მონოფიზიტების მიერ პეტრეს მოძღვრების მონოფიზიტურად გადაკეთებამ გამოიწვია და არა პეტრეს ნამდვილმა პოზიციამ. ამითვე უნდა იყოს განსაზღვრული ქართული ეკლესიის ორკოფუთი დამოკიდებულება პეტრე იბერის მიმართ, რაც გამოიხატა იმაში, რომ იგი მხოლოდ დროდადრო შეჰქონდა ხოლმე წმინდანთა სიაში.

პეტრე იბერი თავისი დროის გამოჩენილი მწიგნობარ-მოაზროვნე იყო. ბიოგრაფების გადმოცემით, იმდროინდელი გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწეები: ისაია, ენოსი და პეტრე იბერი ხშირად იკრიბებოდნენ და მსჯელობდნენ ქრისტიანული ფილოსოფიის საკითხებზე. ქრისტოლოგიისათვის გამოსაადგომისა და მისაღებლობის თვალსაზრისით არ-

ჩვედნენ პლატონის, არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსების მოძღვრებას. გასათვალისწინებელია ის ფაქტიც, რომ პეტრე იბერის ზემოთ მოხსენებული ბიოგრაფები თავისთავს ერთსულოვნად თვლიდნენ არა ისაიას, არა ენოსის ან სხვა რომელიმე მაღალი საეკლესიო მოღვაწის, არამედ, პეტრე იბერის მოწაფეებად. იგივე ბიოგრაფები პეტრეს „მეორე პავლესა“ და „მეორე მოსეს“ ეპითეტებით ამკობდნენ და ამით თითქოს გვეუბნებოდნენ, რომ ეს ადამიანი შეიძლებოდა ყოფილიყო ის პირი, რომელიც ანტიკურობასა და ქრისტიანობას ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში აერთებდა და ანტიკურობის ათვისების ახალ, არეოპაგიტულ ფორმას ქმნიდა.

ზაქარია ქართველი პეტრეს შესახებ წერს: „იგი იყო მშვენება და დიდება საქართველოსი და მცველი მთელი ქვეყნისა“ (38, 272). ზაქარია რიტორი თავის „საეკლესიო ისტორიაში“ აღნიშნავს, რომ ერთი ალექსანდრიელი სოფისტი წერდა წიგნებს და შიშობდა, „რომ ის, რასაც იგი სწერდა, ლანძღვის საგანი გახდებოდა; ამიტომ ის სწერდა თავის წიგნებს არა თავისი საკუთარი სახელით, არამედ ხან იერუსალიმელი ეპისკოპოსის თეოდორის სახელს აწერდა მათ, ხან პეტრე იბერიელისას, რათა მორწმუნენი შეცდომაში შეეყვანა და ეს წიგნები მიეღებინებია. მაგრამ, ამბობენ, რომ ერთხელ პეტრე იბერიელი, რომელიც მონასტერში წააწყდა ერთ ასეთ წიგნს, რომელიც მისი სახელით იყო დაწერილი“, განრისხდა და შეაჩვენა ეს იოანეო. დღეისათვის მეცნიერება დარწმუნებულია იმაში, რომ ზაქარიას აღნიშნული დებულება თავიდან ბოლომდე ტყუილს წარმოადგენს და არავითარი სოფისტი იოანე ალექსანდრიელი არ არსებობდა, მაგრამ მთავარი ეს მინც არ არის. მთავარია იმის გარკვევა, თუ რატომ დასჭირდა ზაქარია რიტორს ამ ტყუილის მოგონება და რა უნდოდა ზაქარია რიტორს მომავალი თაობებისათვის ეთქვა ამ ნატყუარის საშუალებით? აქ შეიძლება ორი გარემოება ვივარაუდოთ. ერთი, ან იოანე ალექსანდრიელი მართლაც აკეთებდა ასეთ სიყალბეს და თავის ნაწერებს პეტრეს სახელს აწერდა და მაშინ გასაგები ხდება, რომ პეტრე იბერს წიგნები ჰქონდა დაწერილი და ამის შესახებ იცოდა იოანე ალექსანდრიელმა, რაც მას ერთგვარ საფუძველს აძლევდა ასეთი სიყალბის ჩადენისათვის. ამასთან ერთად ისიც ირკვევა, რომ პეტრეს წიგნები საეკლესიო-თეოლოგიური ხასიათის უნდა ყოფილიყო, თორემ იოანე ალექსანდრიელისათვის მათ მიწერას არავითარი საფუძველი არ ექნებოდა. მეორე, თუ პეტრე იბერი წიგნების ავტორი იყო (ამის დამტკიცება სურდა ზაქარია რიტორს), მაშინ განუხრელად დაისმება კითხვა — რა იქნა, რა მოუვიდა ამ წიგნებს? ამ კითხვამ მისცა სტიმული შალვა ნუცუბიძეს დასმული პრობლემის გადასაწყვეტად. ამ საკითხთან დაკავშირებით, თუ გავითვა-

ლისწინებთ ზაქარია რიტორის მითითებას იმის შესახებ, რომ პეტრე იბერმა „გააკეთა ფრიად გამოჩენილი საქმე“, მაგრამ იგი ამჯობინებს— ამის შესახებ დუმილს, რადგან „ბეურის თქმა დასკირდებოდა“ (25, V, 9), შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პეტრეს ეს „დიდი საქმე“ იყო სწორედ ფსევდო-დიონისეს სახელით ცნობილი წიგნები.

პეტრე იბერის განუყრელი მეგობარი, იდეური შთამაგონებელი და მასწავლებელი იოანე ლაზი (ევნუხი) გარდაიცვალა 465 წელს. იგი მისმა სახელოვანმა მოწაფემ პეტრემ დიდი პატივისცემით დაიტირა და თავის სავანეში დაასაფლავა. განსვენებული მასწავლებლის სახელის უკვდავსაყოფად იოანეს მოსახსენიებელ დღედ 4 ოქტომბერი დააწესა თვითონ პეტრე იბერი გარდაიცვალა 491 წლის დეკემბერში და ისიც, როგორც პეტრეს ბიოგრაფები გადმოგვცემენ, მისი საყვარელი მასწავლებლისა და მოძღვრის იოანე ლაზის გვერდით არის დასაფლავებული. ეს გადმოცემა დაადასტურა იტალიელმა არქეოლოგმა ვირჯილიო კორბომ.

როგორც ითქვა, არეოპაგიტული კორპუსის ნამდვილი ავტორის ძიების გზაზე უკანასკნელ ცდებს წარმოადგენს შ. ნუტუბიძისა და ე. ჰონიგმანის შრომები. ამ ორი მოაზროვნის „კვლევის მეთოდი და არგუმენტაციის ხერხები ორსავე შემთხვევაში იმდენად თანხვედბა ერთიმეორეს, მიუხედავად დროში დაშორებისა, რომ დასავლეთის მეცნიერებამ შესაძლებლად და საჭიროდ სცნო ეს კონცეფცია „ნუტუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის“ სახელით აღენიშნა“ (25, V, 19). ნუტუბიძესა და ჰონიგმანს აღნიშნული ძიების პროცესში აქვთ შეხების წერტილები, არგუმენტაციები და აგრეთვე ისეთი საშუალებებიც, რომლებშიც ისინი შორდებოდნენ ერთიმეორეს. მაგრამ, ამ დაშორებას არსებითი მნიშვნელობა მაინც არა აქვს თეორიისათვის და ისინი მაინც ერთსა და იმავე დასკვნამდე მიდიან, კერძოდ, რომ არეოპაგისტული წიგნების ნამდვილი ავტორია მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრის გამოჩენილი ქართველი მოღვაწე პეტრე იბერი. განვიხილოთ მოკლედ ნუტუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის ძირითადი არგუმენტები:

1. შეპირისპირება, ერთი მხრივ, პეტრე იბერის გამონათქვამებისა, რომლებიც მის ბიოგრაფიაშია დაცული, მეორე მხრივ, ფსევდო-დიონისური თხზულებების გამონათქვამებისა, როგორცაა, მაგალითად: სიკეთისა და ბოროტების პრობლემა, ერთისა და სიმრავლის მიმართება, დუმილისა და სიჩუმის მისტიკა, ღმერთის გამოუთქმელობა, ღმერთის უშუალო წვდომის მისტიკა, ადამიანის დეიფიკაციის იდეა, ცოდვის ცნება, იერარქიის სისტემა და სხვ. ეს ისეთი გამონათქვამები, ცნებები და პრინციპებია, რომელთა გაგება სავსებით ემთხვევა ერთიმეორეს

პეტრესთან და ფსევდო-დიონისეს თხზულებებში, რაც მათს იდენტობაზე მიგვიჩივებს.

2. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში იეროთეოსი გამოყვანილია დიონისეს მასწავლებლად და მოძღვრად. რომელმაც ფსევდო-დიონისეს გააცნო პროკლეს ფილოსოფია, კერძოდ, მისი „თეოლოგიის პირველსაწყისები“. ვინ იყო ეს იეროთეოსი? შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისით, იეროთეოსი თუ პროკლე არ იქნებოდა, მაშინ ის თითქოს არავინ არ უნდა ყოფილიყო და უნდა გვეფიქრა, რომ იეროთეოსი იყო ვიღაცის ზედმეტი სახელი, ზედწოდება, ფსევდონიმი. ამ შემთხვევაში ნუცუბიძეს დაეხმარა და დიდი სამსახური გაუწია ერთი მხრივ ეფრემ მცირემ, არეოპაგიტული კორპუსის ქართულად მთარგმნელმა, რომელმაც განმარტა, რომ იეროთეოსი გადმოითარგმნება ბერძნულიდან, როგორც „ტაძარი ღმრთისა“ და მეორეს მხრივ იოანე პეტრიწმა, პროკლეს „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ ქართულად მთარგმნელმა, რომელმაც აღნიშნა, რომ იგი პროკლეს ამ წიგნს „კუალად“, ე. ი. მეორედ თარგმნიდა. პეტრიწის ამ შენიშვნის საფუძველზე, ნუცუბიძე ცდილობს გაარკვიოს პროკლეს დასახელებული წიგნის პირველი ქართული მთარგმნელი, რომელმაც ამ მთარგმნელს პეტრიწისავე სიტყვებით „დიდების სახელი“ მოუპოვა. რა მოუვიდა ამ თარგმანს? ხომ არ შეიძლებოდა მისი კვალის პოვნა? ასეთი ნაშრომი მართლაც იქნა აღმოჩენილი „მიზეზთა წიგნის“ სახელწოდებით, რომელიც მეექვსე საუკუნეში სერგი რეშიანელს არეოპაგიტულ წიგნებთან ერთად სირიულ ენაზე გადაუთარგმნია, რომელიც ამჟამად ბრიტანეთის წიგნთსაცავში ინახება. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისით, „ფსევდო-დიონისემ დაწერა „მიზეზთა წიგნი“ პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტთა“ გადამუშავების გზით, რომლებიც მას პროკლეს მეგობარმა და პეტრე იბერის მოძღვარმა იოანე ევსუხმა-ლაშმა („იეროთეოსმა“), დაულაგა“ (25, V, 19). ნუცუბიძის ეს დასკვნა თითქმის საკითხის გადაწყვეტას ნიშნავდა. ამასთან დაკავშირებით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ეფრემ მცირის კომენტარს, რომელშიც ვკითხულობთ: „შეისწავლე, რამეთუ მოძღვრად თვისა იეროთეოსს უწოდს დიდი დიონისიოს და ზოგად ორთავე განმანათლებლად მზედ დიდსა მოციქულსა პავლეს“ („იცოდე, რომ დიდი დიონისე თავის მასწავლებელს უწოდებს იეროთეოსს, ხოლო, ორივეს მზეს „დიდ პავლე მოციქულს“, 27, 262). ეს კომენტარი, ამბობს შ. ნუცუბიძე, „მრავალმხრივია საინტერესო. ეფრემ მცირის ზემოთ მოყვანილი კომენტარი (№ 4) ეხება სიტყვას „იეროთეოსი“ და, როგორც უკვე ითქვა, ამ ბერძნული სიტყვის ქართულ თარგმან-კომენტარს შეიცავს. ეფრემ მცირის მე-9 კომენტარი იმის შემდგომ განმარტებასაც შეიცავს, რომ იეროთეოსი არაა პიროვნება იოანე ლაზთან ერთად, როგორც ამას ფსევდო-დიონისეს ტექსტის გამ-

ყალბებლები ამტკიცებდნენ, ეს არაა ცალკე ადამიანი, ინდივიდი, არამედ ზედწოდება. „იეროთეოსის“ ზედწოდებად („ტაძარი ღმრთისა“) აღიარება აიძულებს ეფრემს ცალკე განმარტოს, რომ ფსევდო-დიონისე თავის მოძღვრად წარმოგვიდგენს სწორედ ამ „იეროთეოსს“, მაშასადამე, ფიქციას და არა ნამდვილ ფიზიკურად არსებულ ადამიანს“ (25, V, 26). თუ გავითვალისწინებთ პეტრე იბერიის ბიოგრაფების გადმოცემას, რომ პეტრე იეროთეოსს ზედმეტ სახელად თავის მოძღვარს იოანე ლაზს (ევნუხს) უწოდებდა, მაშინ შალვა ნუცუბიძეს საკმაო საფუძველი აქვს მოპოვებული იმის დასამტკიცებლად, რომ იეროთეოსი — ეს იოანე ლაზია, ხოლო დიონისე არეოპაგელი — პეტრე იბერია.

3. გამოჩენილ მოღვაწეთა წრეში (ისაია, ენოსი და პეტრე იბერი), რომელთა შორისაც უნდა გვეგულვა არეოპაგიტის ნამდვილი ავტორი, მხოლოდ პეტრე იბერი აღმოჩნდა რეალური კანდიდატი, ვინაიდან დანარჩენებისაგან განსხვავებით მხოლოდ პეტრე აღმოჩნდა პროკლეს ფილოსოფიასთან დაახლოებული და მისი მიმდევარი. ისიც იეროთეოსის მეშვეობით, რომელიც მოძღვრად და პროკლესთან დამაკავშირებლად იყო აღიარებული, როგორც პეტრე იბერიის, ისე დიონისეს მიმართ, და რადგანაც დიონისეს პიროვნება მოიხსნა, არეოპაგიტის ნამდვილ ავტორად პეტრე იბერი დარჩა.

4. იოანე ლაზისა და იეროთეოსის იგივეობის დადგენაში და ამ გზით ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიის იდენტობის დასაბუთებაში ნუცუბიძე და ჰონიგმანი ერთნაირი გზით მიდიოდნენ, მაგრამ ამის შემდეგ, როგორც ნუცუბიძე აღნიშნავს, ეს გზები გაიყო. ნუცუბიძემ მთავარი ყურადღება ლიტერატურული გზით ახალი არგუმენტების დადგენას მიაკუთვნა. ეს კი „იმას გულისხმობდა, რომ არეოპაგიტულ წიგნთა ავტორის მიერ იეროთეოსის შესახებ ნათქვამი იოანე ლაზთან მიმართებაში მოგვეყვანა და ამგვარად, პირიქით, გავრკვეულიყავით პეტრე იბერიის ნაწერებში, რომლებიც დაკავშირებულია მისი მოძღვრის იოანე ევნუხის (ლაზის) შუამავლობასთან პეტრესა და პროკლეს შორის იმაში, რაც პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტებს“ ეხება. ამ მიმართებით გამორკვეულ ფაქტთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო იოანე-ევნუხი-იეროთეოსის ის შემაჯამებელი დებულებები, რომლებიც ფსევდო-დიონისეს მითითების თანახმად, მიზეზთა პრობლემას ეხებოდა. ეს იყო ექსცეპტი პროკლედან, რომელთა საფუძველზედაც პეტრე-ფსევდო-დიონისემ შეადგინა თავისი შრომა მიზეზთა შესახებ, რომელზედაც აგრეთვე მიგვითითებს წიგნის „საღმრთო სახელთათვის“ ავტორი“ (25, V, 79).

ჰონიგმანიც, იოანე-იეროთეოსის იდენტობის დადგენის გზით ცდილობდა პეტრესა და ფსევდო დიონისეს იგივეობის დადგენას და ამისათვის მან აირჩია საეკლესიო კალენდარების შედარებისა და ანალი-

ზის გზა და საინტერესო ვითარებას წააწყდა. სახელდობრ, „ბერძნული, სირიული და რომაული ეკლესიები ერთხმად აღნიშნავენ წმ. იეროთეოსის დღეს 4 ოქტომბერს, რაც, რასაკვირველია, გარკვეული სიზუსტით მიუთითებს ისტორიულ პიროვნებაზე, თუმცა მის შესახებ თითქმის არაფერია ცნობილი იმის გარდა, რასაც ჩვენი ავტორისაგან (ფსევდო-დიონისესაგან) ვტყობილობთ“ (იქვე). ცნობილია, რომ 4 ოქტომბერს გარდაიცვალა რეალური პიროვნება იოანე ლაზი და არა ფიქცია-იეროთეოსი, რომელიც იოანე ლაზის ზედწოდება იყო. ამიტომ ე. ჰონიგმანი ლაპარაკობს „იეროთეოსის მოსახსენებელსა და იოანე ევნუხის გარდაცვალების დღის დამთხვევაზე“ და აღნიშნავს: ეს „დამთხვევა“ „იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ გვიძღვებს იეროთეოსის ნამდვილ სახელს და მისი მეშვეობით—ფსევდო-დიონისესასაც“. ე. ი. იოანე ლაზისა და იეროთეოსის გაიგივებით ჰონიგმანმა გააქეთა სრულიად მართებული ლოგიკური დასკვნა ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიის იგივეობის შესახებ.

ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას მომხრეების (ფ. დოღვერი, ხაჩმ ვარდი, ი. სიდოროვი, ლ. მელიქსეთ-ბეგი, ს. ყაუხჩიშვილი, შ. ხიდაშელი, ს. ენუქაშვილი და სხვ.) გარდა ჰყავს მოწინააღმდეგეებიც (ე. როკი, ვ. ჰაუზერი, ი. ენგბერდინგი, კ. კეკელიძე, ს. დანელია, ი. ლოლაშვილი და სხვები). უნდა აღინიშნოს, რომ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის საწინააღმდეგო მოსაზრებებში საყურადღებო და გასათვალისწინებელ არგუმენტებთან ერთად, ბევრი დებულება საკამათოა, თუმცა ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის საერთოდ უარყოველი არგუმენტი ჯერ არავის წამოუყენებია, ხოლო ამ თეორიის გასაუმჯობესებლად და გასაძლიერებლად წამოყენებული არგუმენტები საყურადღებოა და გასათვალისწინებელი.

2. ფილოსოფია და თეოლოგია არეოპაგიტკაში. ჩვენამდე მოაღწია „არეოპაგიტული კორპუსის“ (Corpus Areopagiticum) სახელწოდებით ცნობილმა ოთხმა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათის ტრაქტატმა („საღმრთოთა სახელთათვის“, „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“, „საეკლესიო მღვდელთ-მთავრობისათვის“, „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათვის“) და ათმა წერილმა. ეს უკანასკნელნი იმდროინდელი ეკლესიის ყოფით პრობლემებს ეხება. ამათ გარდა არეოპაგელს უნდა დაეწერა სხვა თხზულებანიც, რომელთა სახელწოდებებიც მოღწეულ ტექსტებშია დამოწმებული. ესენია: 1. „ღმრთის-მეტყუელებითნი სახის-შემოღებანი“ — „ღმრთის მეტყუელებითნი განწესებანი“ (27, I, 1; II, 3); 2. „თვითებანი და წესნი ანგელოზებრნი“ (27, IV, 2); 3. „სულისათვის“ (27, IV, 2); 4. „საღმრთონი ქებანი“ (27, VII, 4); 5. „სიმართლისა და საღმრთოთა შჯულისათვის“ (შესაძლოა, აქ საქმე

გვემდებარება ერთი და იგივე თხზულების სახელწოდების განსხვავებულ ვარიანტებთან).

ამ ნაშრომთა მიზანია ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძველზე მოგვეცეს ქრისტიანული მოძღვრების ძირითად დოგმათა თეორიული სისტემური დაფუძნება. „საღმრთო წერილის“ დებულებანი არეოპაგატიკის მისტიკურ სისტემაში გამართლებას პოულობენ ან დადებით, კატაფატიკურ (წართქმით), ან უარყოფით, აპოფატიკურ (უკუთქმით), ანდა მისტიკურ საფეხურზე. ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის შერწყმის ცდაა აგრეთვე დასაქვლეთში ბოეციუსის მოძღვრება, თუმცა ამ საერთო მიზანს ორივე მოაზროვნე სხვადასხვაგვარად ახორციელებს. ბოეციუსი არიგებს ქრისტიანობის იდეას და ნეოპლატონიზმს, არეოპაგელი კი ქრისტიანულ „ასოს“ (მოციქულთა გამონათქვამები და სხვ.) და ნეოპლატონიზმს, ამასთან, პირველისადმი მეორის სრულ დაქვემდებარებას ცდილობს.

კ ა ტ ა ფ ა ტ ი კ უ რ ა - პ ო ფ ა ტ ი კ უ რ ი მ ე თ ო დ ი ა რ ე ო -
პ ა გ ი ტ ი კ ა შ ი. რადგან ყოველივე წარმოშობილია ღმერთისაგან და მასთან ნაზიარები (თუნდაც თავისი არსებობის ფაქტით), არეოპაგელს არ შეუძლია პირდაპირ უარყოს არა მარტო გონების, არამედ გრძნობათა ღირებულებაც აბსოლუტის შემეცნებისათვის. ყოველივე არსებულის შემეცნება, და ამასთან, ყოველგვარი შემეცნება რალაცას გვაუწყებს ღმერთის შესახებ. მაგრამ, რაც უფრო ეუახლოვდებით მას, ჩვენი შემეცნება მით უფრო ხედავს თავის უძლეურებას. ღვთაებრივი ბუნების შეუმეცნებადობაზე მითითება, ცხადია, არეოპაგელთან არ იღებს სათავეს. გრიგოლ ნოსელი მიუთითებდა რომ „რაც შეესაბამება ღმერთს, ის არ ესმის გონებას, რაც არ შეესაბამება და რაც უნდა ვიფიქროთ მასზე, ის ესმის“ (76, 124), ტერტულიანეზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, რომელიც საერთოდ უარყოფდა რაციონალური ცოდნის ღირებულებას („მწამს, რადგან აბსურდია“), არეოპაგელთან ღმერთის საკუთრივი არსების შეუმეცნებადობა ორ მიზანს ემსახურება: 1) ღმერთის თავისთავადი არსება შემეცნების მიუღწეველი, მაგრამ აუცილებელი მიზანია, რომლისკენაც ყოველივე (ბოროტიც კი) მიისწრაფის, რაც უქველს ხდის, რომ მის გარეშე სამყარო ერთი წუთითაც ვერ შეინარჩუნებდა ვერც წესრიგს, ვერც სახეს და არსებობასაც კი. 2) რამდენადაც ღმერთის არსება შეუმეცნებადია, ეს ადასტურებს პირველმიზეზისა და სამყაროს აუცილებელ კავშირში ღმერთის ტრანსცენდენტურობას, რასაც, თეოლოგი მკვლევრების აზრით, ვერ ახერხებდა ნეოპლატონიზმი პლოტინის ემანაციის თეორიის საფუძველზე. ღმერთისმეტყველნი კი, „მართალია, მსგავს ტერმინებს ხმარობდნენ, მაგრამ მუდამ ხაზს უსვამდნენ „ტრანსცენდენტობას“ (76, 127). მიზა-

ნი ნათელია, მაგრამ დასაბუთება იმისა, რომ ღმერთი სამყაროს მიმართ იმანენტურია და ამავე დროს, როგორც პირველმიზეზი, აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური, ვერც არეოპაგელმა შეძლო. ნეოპლატონიზმის მიხედვით სამყარო აუცილებლობით ვლინდება ღმერთიდან, რითაც ღმერთისთვისაც მტკიცდება სამყაროს აუცილებლობა და ამდენად თავისებურ ერთიან მთელად წარმოიდგინება ღმერთი და სამყარო (რასაც ემანაციური პანთეიზმი ეწოდება). ამ კავშირზე მითითებულია არეოპაგეტიკაშიც (76, 117). ამიტომ იყო, რომ ოფიციალური ეკლესია, თუმცა ვერაფერს ამბობდა არეოპაგელის ავტორიტეტის წინააღმდეგ, მაგრამ ეპის თვალთ უყურებდა თითქმის ყველას, ვინც მისი გავლენის ქვეშ იყო.

პირველმიზეზის ლოგიკური შემეცნების გზას მივყავართ მის ორგვარ დახასიათებასთან, რაც ლეთისმეტყველებაში დადებითი და უარყოფითი მეთოდის სახელით არის ცნობილი. აბსოლუტის შოაზრების ეს მეთოდები ჭერ კიდევ უქველეს ინდურ ფილოსოფიაში გვხვდება. ბრაჰმას კატაფატიკურ-აპოფატიკური დახასიათება მოცემულია შუნდაკა და კენა უპანიშადებში. ალექსანდრიული სკოლის ნეოპლატონიკოსები კარგად იცნობდნენ ამ მეთოდს. პლოტინს საგანგებოდ უმოგზაურია აღმოსავლეთში ინდური ფილოსოფიის გასაცნობად. ქრისტიანულ თეოლოგიაში კატაფატიკა-აპოფატიკა პირველად ჯლიმენტ ალექსანდრიელმა გამოიყენა, ხოლო ენციკლოპედიური ფორმა მისცა გრიგოლ ნოსელმა (76, 124). მას მიმართავდნენ ფილონი, ორიგენე და კაპადოკიელი მამები, მაგრამ განსაკუთრებული სიმკვეთრით გამოიჭნა ერთმანეთისაგან და დაასაბუთა ეს მეთოდები თავის შრომებში დიონისე არეოპაგელმა (92, 124).

დადებითი და უარყოფითი თეოლოგია ეფუძნება პირველმიზეზის გაგებას ერთი მხრივ, როგორც სამყაროში გამოვლენილის, განცხადებულისა და თვალსაჩინოსის¹; მეორე მხრივ კი, როგორც ტრანსცენდენტურის, შეუმეცნებადის, აბსოლუტურად მოუაზრებელისა და მიუწვდომელის. ღმერთის გამოვლენა (პრობანც) ემყარება ღვთაებრივ განყოფას (მეტაქსთაც), ე. ი. ერთიდან მრავლის, ერთიდან განსხვავებულის გამოსვლას. „საღმრთოა განყოფაა არს სახიერების შუენიერი იგი გამოსლუაა საღმრთოა მის ერთობისა, ვითარ იგი უფროსად შეერთებულსა მის სახიერებასა შინა თვისსა განმრავლდების და მრავალ-ნაწილ იქმნების“. ერთისა და სიმრავლის მიმართებას იკვლევდა მთელი ანტიკური ფილოსოფია. ეს პრობლემა, ღმერთისა და სამყაროს

¹ ეს თვალსაჩინოსი, ე. ი. ღმერთის სამყაროში გამოვლენის ფორმა და შინაარსი — „არსებათა დასაბამად გამოშავლობა“ (27, IV, 1) დოგმატურად სწორად დაამუშავა გრიგოლ პალამა (X IV ს.).

დამოკიდებულების თვალსაზრისით განხილული, უძირითადესია ნეოპლატონიზმში, ღვთაებრივი „განყოფა“ გაზრებულია, როგორც სიყვარულისა და სიკეთის შედეგი, აბსოლუტის სისავსისა და სრულქმნილების გამოვლენა. „... მიზეზიცა იგი... გარდამეტებულითა ტრფიალებითისა სახიერებისადათა გარეგან თავისა თვისა იქმნების წინა-განმგებლობისა მიმართ ყოველთა არსთაჲსა და ვითარცა სახიერებით რაჲმე და სიყვარულით და ტრფიალებით მწყალობელ არს“ (27, IV, 13). უსასრულო სიმრავლესა და მრავალფეროვნებაში შემოქმედი კი არ „ნაწილდება“, არამედ არსებულის ნაწილებში მთელი სისავსით ირეკლება და ცნაურდება. ამიტომ კატაფატიკური თეოლოგია ცდილობს სწორედ სამყაროში ამოიცნოს და ამოიკითხოს შემოქმედი. რადგან არ არსებობს არაფერი, რაც არ არის ის, ამიტომ განსაზღვრებაში — „ღმერთი არის...“ პრედიკატის ადგილს დაიპყრს გრძნობადი თუ გონითარეალობიდან აღებული ნებისმიერი სახელი. არეოპაგელი განასხვავებს პირველმიზეზის „წათქუმიითი“ დახასიათებისას მეტად და ნაკლებად შესაფერის სახელებს და სხვადასხვა ადგილს მიუჩენს მათ განსაზღვრათა საფეხურებზე. გრიგოლ ნოსელისგან განსხვავებით, რომელიც ღმერთის სახელებს მხოლოდ პირობით, ხელოვნურ აღმნიშვნელად მიიჩნევს, არეოპაგელი რეალურ შინაარსს დებს ღვთაებრივ ატრიბუტებში და ცდილობს მათ დასაბუთებას (27, 134—135). მაგ., სიკეთე რეალური თვისებაა პირველმიზეზის, რადგან იგი ქმნის, ამტკიცებს, ამყარებს და იცავს ყოველივეს — დაცემულთ აღადგენს, ცოდვილთ შეუწდობს, შერყევთ განამტკიცებს და სხვ. არეოპაგელი არჩევს და ასაბუთებს ღმერთის სახელებს: ერთი, სახიერი (კეთილი), ჳეშმარიტება, სიკეთე (მშვენიერება), მშვიდობა, ცხოვრება, ნათელი, ტრფიალი, ძალი, სიმართლე და სხვ. უმაღლეს და უმნიშვნელოვანეს მახასიათებლად ღმერთისა არეოპაგელი მიიჩნევს სიკეთეს¹ (სახიერება), არსს და ერთს². მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, კატაფატიკა ღმერთს უდარეს სახელებსაც მიაწერს. ის არა მარტო ჳეშმარიტება და ნათელია, არამედ ლოდი, კლდე, მტკერი. დადებითი თეოლოგიის გააბსოლუტურება (ე. ი. სამყაროში გამოვლენილი ღვთაებრივი ძალების თავად ღვთაებასთან გაიგივება) საფუძველს უყრის პანთეისტურ შეხედულებებს. მაგრამ ღმერთის განსაზღვრებისას პრედიკატის ადგილას რომ ჩავსვათ მთელი სამყარო, ის მაინც არ იქნება ჳეშმარიტი და ადევკატური პრედიკატი ღმერთისათვის. ნეოპლატონისტური ერთის ემანირება-გადმოღინება სამყაროდ, არ ხსნის მის ტრანსცენდენტობას სამყაროს მიმართ. სამყა-

¹ რომელიც უძირითადეს კატეგორიად აბსოლუტისა დააფუძნა პლატონმა.

² პეტრიწის მსჯელობა ამ საკითხზე თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა „ერთის“ არეოპაგელისეულ ანალიზს.

რო სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის გამოვლენა, მაგრამ ღმერთი უს.—
 ზომოდ მეტია ვიდრე სამყარო. არეოპაგელი ყურადღებას ამახვილებს
 სწორედ ამ განსხვავებაზე, რაც ღმერთის შემეცნების მეორე — აპოფა-
 ტიკური მეთოდის საფუძველია. ამ განსხვავების ფილოსოფიური და-
 ფუძნება მოცემული აქვს პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებში“. მის
 დებულებებს იმეორებენ არეოპაგელი და სხვა ქრისტიანი ნეოპლატო-
 ნიკოსები. ამ დასაბუთების ძირითადი დებულება ასეთია: „თვნიერ
 ერთისა ვერ არს სიმრავლე, ხოლო თვნიერ სიმრავლისა არს ერთი“
 (27, XIII, 2). მაგრამ რაც შეეხება ამ ერთის დახასიათებას, აქ უკვე
 არსებითი სხვაობაა ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანულ თეოლოგიას
 შორის. თუკი ნეოპლატონიზმში პლატონის „ტიმეოსიდან“ შემოვიდა
 აზრი, რომ სამყაროს სულის, გონების (ლოგოსსა) და უმაღლეს ერთ-
 ქალატონთან დემიურგს) შორის არის სუბორდინაციული მიმართება,
 ქრისტიანული დოგმა სამების ერთარსებობას ამტკიცებს, რაც ფილო-
 სოფიურად ნიშნავს საწყისის კონკრეტულობის, მასში განსხვავებუ-
 ლის დასაბუთების ცდას, რაც ანტიკური ფილოსოფიისთვის ახალი
 იდეა იყო, ხოლო ევროპულ აზროვნებაში სათავეს უდებდა საწყისის
 გაგებას განსხვავებულთა ერთიანობად. ამ თვალსაზრისში იდეალიზმის-
 თვის შესაძლებელი უძლიერესი დასაბუთება ჰეგელის ფილოსოფიაში
 პოვა. ნეოპლატონისტურ ღმერთს ქრისტიანულისგან ისიც განასხვავ-
 ებს, რომ ნეოპლატონური ერთი აუცილებლობით ედება საფუძვლად
 სიმრავლეს, ერთარსებას კი ქრისტიანული თეოლოგია თავისუფალ ნე-
 ბას მიაწერს. ემანირებულ სამყაროსთან ნეოპლატონური აბსოლუტის
 მიმართებასთან შედარებით ქრისტიანული ღმერთი კიდევ უფრო მკაც-
 რი აზრით ტრანსცენდენტურია შემოქმედების შედეგის მიმართ. „ყო-
 ველთავე არსთა მიზეზ არს, ხოლო თვთ არცა ერთი მათგანი“ (27,
 I, 5), მიზეზსა და შედეგს შორის მხოლოდ მსგავსებაზე შეიძლება ლა-
 პარაკი და არავითარ შემთხვევაში — იგივეობაზე: „ვერცა აქუს ზედ-
 მიწვენითი განცხადებული სახის მსგავსებაჲ მიზეზთაჲ მიზეზისაგანთა
 მათ, არამედ ნიზეზოვნად ოდენ აქუს მისათულავი იგი ხატი მიზეზ-
 თაჲ. ხოლო თვით იგი მიზეზისაგანთა ზეშთააღმატებულ არიან სიტყვა-
 თა შით თვისისა მთავრობისაჲთა“ (27, 11, 8). ამ პოზიციიდან შეიძლე-
 ჟა ითქვას, რომ სამყარო არის არა ის, რაც არის ღმერთი, არამედ ის,
 რაც არ არის ღმერთი. „აპოფატიკური“ მეთოდი ღმერთის შემეცნები-
 სა უარყოფს მის ყოველგვარ განსაზღვრას, რისი გამოთქმა, ან მოაზ-
 რება შესაძლებელია. ამ გზით ის ცდილობს მიუახლოვდეს გამოუთქ-
 მელ და შეუშეცნებად აბსოლუტს, რომლის ქვეშარბიტი არსების —
 „რადცა იგი არს, მისი ცნობაჲ და ხედვაჲ ყოველთა არსთაგან შეუ-
 ვალ არს“ (27, I, 2). არეოპაგელი აქაც განარჩევს სხვადასხვა საფე-
 ხურს: ჯერ უდარესი განსაზღვრანი უკუიგდება, ბოლოს კი უსრულე-

სიც. ის არ არის არც სიკეთე, არც ჭეშმარიტება, არც არსი, არც ღმერთი. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ აპოფატია ღმერთის უარყოფამდე მიდის. ის ღმერთის რაიმე არსებულთან მსგავსებას უარყოფს. ეს არის ღმერთის უკიდურესი ტრანსცენდენტისმის მტკიცება. რამდენადაც საზნება და სამყაროს არსებულს ვუწოდებთ, მისგან პრინციპულად განსხვავებულ ღმერთს არარსებული უნდა ეწოდოს. არეოპაგელის „უკუთქუმიით“ თეოლოგია შემეცნების ამ საფეხურზე უარყოფს ერთარსება-სამებასაც, მაგრამ იმ აზრით, რომ ის არ არის არც სამება და არც ერთობა, როგორც ეს ადამიანის გონებას ესმის (27, XIII, 3). აპოფატკური ცოდნა არის არცოდნის ცოდნა. მისი უკანასკნელი და უმაღლესი საფეხური აბსოლუტური უმეცრებისა და ადამიანური გონების სრული უმწეობის აღიარებაა ღვთაებრივი ბუნების შემეცნებაში.

ღმერთის შემეცნების აღნიშნული მეთოდები ერთი შეხედვით ურთიერთგამომრიცხველ შედეგებამდე მიდის: „ყოველთა შორის იცნობების ღმერთი და გარეგან ყოველთა, და ცნობითაცა იცნობების ღმერთი და უცნაურებითაცა... და ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა ერთსა შორის არარა“ (32, VII, 3). ეს არ ნიშნავს, რომ ერთ-ერთი მეთოდი ჭეშმარიტია და მეორე კი მცდარი, რადგან პირველშივე აბსოლუტური შეუმეცნებადობის მტკიცება არ გულისხმობს კატაფატკური ცოდნის უარყოფას. ღმერთის შესახებ ადამიანური ცოდნის მაქსიმუმს მათი შედეგების ერთიანობის აუცილებლობის შეგნება შეადგენს. ცალცალკე აღებული თითოეული მათგანი არასრულყოფილია. მაგრამ რადგან კატაფატკია ღვთაების გამოვლენას იკვლევს, აპოფატკია კი ცდილობს მიუახლოვდეს უშუალოდ პირველშივეს, რომელიც არის „უზეშთაესი ყოველისავე სახელისა და ყოველისა სიტყვისა და ცნობისა“ (27, XIII, 3), არეოპაგელი გარკვეულ უპირატესობას მაინც ამ უკანასკნელს ანიჭებს. „რომელი ესე უსაკუთარეს მგონიეს მისთვის“ (27, II, 3). თანაც მიუთითებს, რომ ეს მხოლოდ მისი აზრი არ არის „ვინაიცა თვით ღმერთის-მეტყუელნი იგი უკუთქუნათასავე მას აღმავლობასა უფროის პატივის სცემენ“ (27, XIII, 3). არეოპაგელისეული „გონებაა მოუგონებელი“, „სიტყუაა გამოუთქუმელი“ და სხვ. უნდა გავიგოთ, როგორც სიმბოლო კატაფატკურ-აპოფატკური ცოდნის ერთიანობისა.

საბოლოოდ, ღმერთი დახასიათდება, როგორც კატაფატკურ-აპოფატკურ განსაზღვრათა მომცველი და მათზე აღმატებული. ამიტომ შემოაქვს არეოპაგელს „ზეშთაობის“ გაგება და ერთი შეხედვით აბსოლუტულ ცნებებს ქმნის, მაგ., „ზეშთაღმერთისა“. არ უნდა იყოს მარაბული ზოგიერთი მკვლევრის აზრი, თითქოს ამ ტერმინის შექმნის მიზეზი ის არის, რომ ღმერთის ცნება ძალზე გაიცივითა პოლითეიზმში და

ერთადერთი, კეშმარიტი პირველმიზეზის მიმართ მისი გამოყენება შეუფერებელი ჩანდა (61, 563). ამგვარი ცნებები უხვად არის არეოპაგტიკაში და ისინი სავსებით გამართლებულნი არიან მისი გნოსეოლოგიის საფუძველზე. ღმერთი არის მის შესახებ ყოველგვარი მტკიცებისა და უარყოფის მტკიცებაცა და უარყოფაც. ის არსიც არის და არა არსიც. ამავე დროს, არც ერთია და არც მეორე, არამედ მათი განმსაზღვრელი, საფუძველი და მათზე ზეალმატებული. ის არის „ზეშთაარსი“. ასევე ახასიათებს არეოპაგელი „ზეშთაერთს“, „ზეშთასახიერს“, „ზეშთამარადიულს“ და სხვ.

როდესაც ღმერთს განვსაზღვრავთ, როგორც „ზეშთაქეშმარიტს“ და „ზეშთასახიერს“, ვგულისხმობთ მის თვისებრივ განსხვავებას კეშმარიტისა და სახიერისაგან და არა რაოდენობრივ აღმატებულებას იმ აზრით, რომ ის უფრო კეთილია, ვიდრე სიკეთე და უფრო კეშმარიტი ვიდრე კეშმარიტება. რაც შეეხება მარადიულს, არეოპაგელი გამოყოფს სხვადასხვა საფეხურს, ხარისხს მარადიულისას (თუმცა განსხვავებით ყველა კატაფატიკური სახელისაგან, მარადიულობის ცნება გამორიცხავს მის მეტ-ნაკლებობას). ყოველივე არსებულს არსებობის სხვადასხვა სტატუსი აქვს. არეოპაგელის მიერ გააზრებულ სამყაროში არსებობენ დროში წარმავალი საგნები, დროში უსასრულოდ არსებულნი, ზედროულნი — ე. ი. მარადიულნი და ბოლოს ზემარადიული (მატერიალური საგნები, სამყარო, ანგელოზნი და ღმერთი). ანგელოზნი უცვლელნი და უკვდავნი არიან და ამ აზრით მარადიულნი. მაგრამ არაფერია არსებულთაგან თანამარადიული პირველმიზეზისა. ის არის მარადიულობის მიზეზიც და შემოქმედიც. ამდენად, იგი ზემარადიულია.

ღმერთი არ არის მხოლოდ „უცნაური“ (შეუმეცნებადი) — ადამიანური გაგებით, ე. ი. ისეთი, რომელიც შემეცნებადს უპირისპირდება. მისი აბსოლუტური მიუწვდომლობის აღსანიშნავად არეოპაგელი ხმარობს ცნებას „ზეშთაუცნაურისა“. ამ ტერმინშია ჩადებული ღმერთის შესახებ ადამიანური ცოდნის უკანასკნელი მარცვალი. ეს არის ენის შესაძლებლობის მიჯნა, რომლის იქით დუმილია მხოლოდ. დუმილი — როგორც უმაღლესი სიბრძნის ზღურბლი. დაფარულსა და მიუწვდომელ ღვთაებრივ იდუმალებას, დიონისეს აზრით, უნდა „ყოვლად ბრძნითა დუმილითა პატივი ვცეთ“.

ღმერთის კეშმარიტი არსება დაფარულია არა მხოლოდ ადამიანური გონებისათვის. ის მიუწვდომელია ანგელოზთა შორის უალმატებულესისთვისაც („მათ უმოხუცებულესთა ანგელოზთაგანაც“). მხოლოდ ღვთაებრივ აზრს ძალუმს შეიმეცნოს თავი — „საღმრთოდ იგი სიბრძნე მეცნიერ არს თავსა თვისსა“.

მიუხედავად შემოქმედის აბსოლუტური ტრანსცენდენტიზმისა, შე-
მეცნებითი უფსკრული ადამიანსა და ღმერთს შორის მაინც არ არის
გადაულახავი. ადამიანის სულში ჩადებულია უნარი პირველმიზეზის
წვდომისა. აქ უკვე იკვეთება ლოგიკური შემეცნების — კატაფატიკურ-
აპოფატიკურს გვერდით ღმერთთან მიმართების მესამე გზა — ზეგონი-
თი, მისტიკური ზიარების გზა. ეს გზა გამოირიცხავს გონების აქტივო-
ბას, რომლისთვისაც ირაციონალური სფერო მიუწვდომელია. „ხოლო
ერთობაა ზეშთა კმატს ბუნებასა გონებისასა“ (27, VII, 1). ამიტომ
ღვთაებასთან ერთობა შესაძლებელი ხდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც
„დავაცხრობთ ჩუენთა საცნაურთა მოქმედებათა“ და „უთქუმელთა და
უცნაურთა უთქუმელად და უცნაურად შევეერთებით“ (27, I, 1). მის-
ტიკური წვდომის აქტს ონტოლოგიური საფუძველი იმაში აქვს, რომ
ყოველივე, რამდენადაც არსებობს, მიისწრაფვის თავისი საფუძვლისა-
კენ, პირველმიზეზისკენ. ნაკლები მიილტვის სრულყოფილისკენ, რე-
ლატიური აბსოლუტურისკენ. გონება იძულებულია თავად აღიაროს
საკუთარი უძლურება. მისტიკის აუცილებლობა ნათელი ხდება არეოპა-
გელის აზრით, ჯერ ერთი, აბსტრაქტული აზროვნების შედეგების წყა-
ლობით (რომ დადებითი და უარყოფითი, რომელნიც რაციონალურად
ერთმანეთს გამოირიცხავენ, შერიგებულნი უნდა იყვნენ ღმერთში. ამ
ერთიანობის აუცილებლობის შეგნება და არა მისი რაობის ან როგო-
რობის გაგება წარმოადგენს ადამიანური ცოდნის დასაბუთების
საზღვარს) და მეორეც, იმ უცხადესი ფაქტებით, რომელთა უარყოფა
არ შეიძლება თვით გრძნობად საფეხურზე. ისინი ეწინააღმდეგებიან
ბუნების კანონზომიერებას და მაინც არსებობენ. სწორედ ეს არის სას-
წაული — ღვთაებრივი დარღვევა ბუნების კანონებისა „შეცვალება
რასმე ზეცისა წესთა და მოძრაობათაგანისა“. მაგ., ქრისტეს განკაცე-
ბა, ქალწულის მიერ შობა, წყლის ზედაპირზე სვლა და ა. შ. რაკი მათი
არც უარყოფა და არც მათში დაეჭვება არ შეიძლება, გონებას კი „გა-
რეგან შჯულთა ბუნებისათა“ (27, II, 8) რაიმეს გაგება არ შეუძლია. იგი
(გონება) იძულებულია აუცილებლობით დაუშვას მისტიკური ხედვის
სფერო.

მისტიკური ექსტაზის დროს ადამიანის სულის ღმერთთან ერთიანო-
ბის აქტი არ არის ადამიანის არსების გარეთ გასვლა, არამედ პირიქით.
თავის უშინაგანეს და უღრმეს საფუძველთან, თავის ჭეშმარიტ არსე-
ბასთან, საკუთარ თავთან დაბრუნება. ერთი მეცნიერის აზრით, „ეს
ყველაზე უფრო საოცარი პარადოქსია“ (133, 28). არეოპაგელა
ვრცლად მსჯელობს და მრავალგზის აღწერს ამ იდუმალ რელიგიურ
გამოცდილებას. „არს... საღმრთოდ იგი მეცნიერებად ღმრთისაჲ უცნა-
ურისა მიერ ცნობილი ზეშთაგონებისათა შეერთებითა... მაშინ მიერ
და მუნ გამოუბრწყინდეს მას გამოუთქუმელი იგი სიღრმე სიბრძნი-

სადა“ (27, VII, 3). აგრეთვე „... რაყამს სული ღმრთის მხილველ იქმნეს, უცნაურითა შეერთებითა მოუხდების მიუწევდომელსა ნათლისა შარავანდელთა მიხედვით უთუალოდთა“ (27, IV, 11) და სხვ.

ღვთაებრივი ნათელი თანაბრად ეხსნება და უნაწილდება ყველა ადამიანს. ღმერთი „ყოველთა მიმართ სწორებით მიმწვეწვნილია“¹, ოღონდ მის მიღებასა და მასთან ზიარებას გარკვეული მზადყოფნა სჭირდება, უნარი და „სიმარჯუე“, სულიერი სრულყოფის გარკვეული დონე, რაც ყველა ადამიანში ერთნაირი როდია (ამ აზრის ნათელსაყოფად დიონისე მიმართავს ბექქდისა (27, 11, 6) და შზის (27, XIII, 3) მაგალითებს). ამიტომ ღმერთთან ერთობის მისტიკური გზა ყველასათვის არ არის ხელმისაწვდომი, „რომელ რად ვერ მიიღებს ნათელსა მისსა, ესე არა უძლურებისაჲ არს, არცა სიმცირისაჲ ნათელთ-მიმცემელობისაჲ, არამედ უმარჯობისგან ნათელთ-მიმღებელთაჲსა“ 27, IV, 4, აგრეთვე: VI, 2; X; 3; XII, 2; I, 1 და სხვ.).

არეოპაგეტიკაში ნეოპლატონიზმიდან შემოვიდა ეს თვალსაზრისი, რომელიც პირველ საუკუნეთა ქრისტიანებისათვის უცხო იყო. ადამიანთა ამგვარი გარჩევისას ქრისტიანობა ყურადღებას ამახვილებს მათს ეთიკურ და არა ინტელექტუალურ სხვაობაზე. ფილოსოფიური საფუძველი ამ სხვაობისა არის თავისუფალი ნების დაშვება. ეს საკითხი უშუალოდ უკავშირდება ქრისტიანობისთვის უალრესად მნიშვნელოვან პრობლემას — თეოზისის პრობლემას. არეოპაგელი აღიარებს არა მარტო სულის უკვდავებას, არამედ უკვდავი სულის სრულყოფის შესაძლებლობას, რაც თეოზისის საფუძველია. აქვე არის ძალზე საინტერესო საკითხი, რომელშიც არეოპაგეტიკა არსებითად განსხვავდება ნეოპლატონიზმისაგან. ქრისტიანული სარწმუნოების თანახმად „გუამნი განცხოველდებიან ღმრთისა“ და ადამიანიც უკვდავია არა მხოლოდ სულით, არამედ სხეულითაც (32, VI, 2). ეს ჭეშმარიტება ძველებს მიაჩნდათ „გარეგან ბუნებისა“ — აღნიშნავს არეოპაგელი. ეს, მართლაც, იმავე რიგის მოვლენაა, როგორც ქალწულის მიერ შობა და წყლის ზედაპირზე გავლა. ეს განწმენდისა და ღმერთთან დაბრუნების საფეხურთა აღრევა და „ლოგიკური“, ნეოპლატონური გზის დარღვევაა.

მიუხედავად იმისა, რომ პირველმიზეზის მისტიკური ჰერეტიკა, მასთან უშინაგანესი ერთიანობა ყველასთვის თანაბრად როდია შესაძლებელი, ქრისტიანობა არ მიიჩნევს ამქვეყნიურად ღმერთთან კავშირის დამყარების უნარს რჩეულთა ხედრად. თანაბრად ყველას, განურჩევლად — მათ შორის ცოდვილსა და უკეთურს — უტოვებს იგი ღმერთ-

¹ აქ ჩაყვტილი წრეა: რაც უფრო მეტია ადამიანის სულში ნათელი, მით უფრო სრულად ეზიარება იგი ღვთაებრივს, მაგრამ სწორედ ეს ზიარებაა განმსაზღვრელი მის სულში ნათლის ხარისხისა.

თან მიმართების სხვა გზას — ლოცვას. „ჩუენ თავთა ჩუენთა ლოცვით აღვიყვანებთ უმალლესთა მიმართ აღზილვათა საღმრთოთა სახიერებისა შარავანდედთაჲსა“ (27, III, 1). მხოლოდ აქაც, ერთ აუცილებელ პირობას ურთავს დიონისე. „აღზილვა“ მხოლოდ მაშინ ხორციელდება, როდესაც ის არ არის ამღვრეული ანგარებით; „ბიწიანი“ ლოცვა ვერ აღწევს მიზანს. ამის დასტურად არეოპაგელი ბიბლიას მოუხმობს: „ითხოვთ და ვერ მიიღებთ, რამეთუ ბოროტად ითხოვთ“ (27, VII, 7).

დაბოლოს, კიდევ ერთი, პრაქტიკულად ყველასათვის ხელმისაწვდომი გზა ღმერთის შემეცნებისა — გრძნობად სახეობრივი სიმბოლოების საშუალებით. იგი დაამუშავა დიონისე არეოპაგელმა თავის სინბოლოთა თეორიაში. ამ თეორიას საფუძვლად უდევს კატაფატიკური და აპოფატიკური შემეცნების შედეგი და ის ფაქტი, რომ საღვთო წერილი ორგვარად გამოხატავს ღვთაებას — შეძლებისდაგვარად მიმსგავსებული სახეებით და აბსოლუტურად განსხვავებულით (27, II, 3). ერთი მხრივ, წერს არეოპაგელი, ადამიანის გონება იმგვარადაა მოწყობილი, რომ იმეცნებს ანალოგიის პრინციპით: ახლობელისა და ნაცნობის საშუალებით უკეთ წვდება უცნობსა და შორეულს. ამის გამო, მით უფრო ადეკვატურია შემეცნება, რაც უფრო მეტი სიზუსტის ანალოგიაა დაკული. მაგრამ გონების ეს უნარი საფრთხის წინაშე აყენებს ადამიანს, რომელიც ცდილობს უშუალოდ განჭვრიტოს ის სინამდვილე, რისი სიმბოლოც თვალსაჩინოდ ეძლევა და ზოგჯერ სიმბოლოს თავად რეალობად მიიჩნევს. ამიტომ ღვთისმეტყველნი გამოხატავენ რა ზეციურ არსებებს, გრძნობადი ხატებით ცდილობენ წარმოაჩინონ ისინი რამდენადაც შესაძლებელია შესაფერისი კეთილშობილური და ამაღლებული სახით და არ დაამცირონ მდაბიური ტლანქი გამოსახულებებით, რადგან ეს ადამიანთა გონების აბნევას გამოიწვევს. ზოგი მართლაც იფიქრებს, რომ ზეცა დასახლებულია მრავალი ლომითა და ცხენით, მასზე დაქრიან ცეცხლოვანი ეტლები და სხვ. (27, II, 2).

მაგრამ, მეორე მხრივ, ფიქრობს არეოპაგელი, ამაღლებული და კეთილშობილური გამოსახულებებით უფრო ადეკვატად მოვტყუვდებით. ისინი შეცდომაში შეგვიყვანენ. რადგან ზეციურ არსებებს მართლაც ნათლითმოსილთ, მშვენიერთ და ოქროსფერთ წარმოვიდგენთ. იმისათვის, რომ დაიკვას ადამიანის გონება ამ ცდუნებისაგან, ღვთისმეტყველნი მიმართავენ აშკარად შეუსაბამო და შეუფერებელ გამოსახულებებს, რათა ყველაზე მდაბიო გონებასაც კი თვალში მოხვდეს ეს მკრეხელური შეუსაბამობა. აპოფატიკური მეთოდის მსგავსად უპირატესობა აქაც არამსგავს სიმბოლოებს ენიჭებათ, რადგან ისინი, დიონისეს აზრით, ამაღლებენ ადამიანის გონებას: „ჩუენთაცა გონებათა უფროდს აღვიყვანებენ გამოჩინებანი იგი უმსგავსებათანი“ (27, II, 3). სწორედ

ეს თვალში საცემი შეუფერებლობაა ბიძგი გონებისათვის, შეეცადოს ხილულში არამსგავსი უხილავი ეძებოს, უარყოს და უკუაგდოს „უშუ-ერი“ გამოსახულება და ამალღებულისკენ მიიღრიკოს. ეს სტიმული „აღსძრავს მას, რათა განიყარნეს ნივთიერნი ესეე ვნებულებანი და დაეჩვიოს სიწმინდით აღხილვად ხილულთა ამათ მიერ ზემთასოფლისა-თა მათ მიმართ აღყვანებათა“ (27, II, 5).

თანამედროვე თეოლოგთა აზრით, არეოპაგელი სიმბოლურ თეოლოგიას უკავშირებს შემეცნების მატერიალურ საფეხურს, კატაფატიკურ თეოლოგიას — ინტელექტუალურს, აპოფატიკურს კი ღვთაებრივს (124, 181). დიონისეს სიმბოლოთა თეორია იქცა უმნიშვნელოვანეს ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ წყაროდ აღმოსავლეთ ქრისტიანული ხელოვნებისა.

სიკეთისა და ბოროტების პრობლემა არეოპაგტიკაში. სიკეთის (სახიერების) როგორც პირველშიზენის დაფუძნების შემდეგ ბუნებრივად ისმის კითხვები: „რაჲ არს სიბოროტე? და რომლისა დასაბამისაგან დაბადებულ არს?... და ვითარ სახიერებამან ინება დაბადებაჲ მისი? და უკუეთუ სხვა მიზეზისაგან არს ბოროტი, ვინ არს სხუაჲ მიზეზი არსთაჲ თვნიერ სახიერებისა?“ (27, IV, 18)¹.

არეოპაგელი განიხილავს ბოროტების არსებობის ყველა შესაძლებლობას. საწყისი, რომელიც დასაბამს აძლევს ყოველივე არსებულს, არ შეიძლება იყოს ორი. ჰემმარიტი საწყისი ან ორიდან ერთ-ერთი იქნება. ან რაღაც მესამე. ბოროტება ვერ იქნება რაიმეს საწყისი, რადგან მისი თვისებაა არა ქმნა და წარმოშობა, არამედ რღვევა და ხრწნა. თუკი ის, რასაც ბოროტება ეწოდება, ბოროტი საწყისისაგან არ წარმოსდგება, მაშასადამე, წარმოიშობა სიკეთისაგან. მაგრამ ეს ისევე შეუძლებელია როგორც ცეცხლისგან ყინვის წარმოშობა. მაშინ უნდა დაუშვათ, რომ ერთსაც და მეორესაც აქვთ სხვა, მესამე მიზეზი, მაგრამ უაზრო იქნება იმის მტკიცება, რომ ერთიდან სათავეს იღებს ორი ურთიერთგამომრიცხავი წინააღმდეგობა და, მაშასადამე, დასაბამი არ არის მარტივი და ერთიანი. ბოროტება ან არსებობს, ან არ არსებობს. თუკი არსებობას მას სიკეთე ანიჭებს, მაშინ არ ყოფილა ბოროტება. ზოლო თუ არარსია, მაშინაც, რაღაცნაირად, „შეფარდებითად“ არსებობს — როგორც პლატონი იტყოდა. „არს უკუე სახიერებისა შინა არა-არსიცა იგი არსი“ (27, IV, 19) და „არა-არსიცა მიიღებს კეთილისა და სახიერებისაგან“ (27, IV, 7), რადგან სიკეთე, როგორც „ზეშთაარსი“, ყოველგვარი არსებობისა და არარსებობის მომცველია. აბსოლუტური არარსი კი სრულებით არ არსებობს. „არარაჲ არს ყოვლად

¹ შლრ. რუსთაველთან: „ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“

არა არს“... (27, IV, 19). მაშასადამე, „ბოროტება არცა არსთა შორის არს, არცა არა არსთა“.

მაგრამ აქ ახალი სირთულე წარმოიშობა: თუკი ბოროტება არ არსებობს, არც როგორც არსებული, არც როგორც არარსებული, მაშინ წაიშლება ყოველი ზღვარი „სათნოებასა“ და „უკეთურებას“ შორის: არ იქნებიან საწინააღმდეგონი „სიწმიდე და არა წმიდებაჲ“, „სიმართლე და უსამართლოებაჲ“. ამიტომ საჭიროა დაშვება რალაციისა, რაც გაემიჯნება სიკეთეს. მაგრამ რაც არსებობს, თავისი არსებობით სიკეთეს უნდა უმაღლოდეს. ხოლო ის, რაც ნაწილობრივ მაინც ეზიარება სიკეთეს, მისი საწინააღმდეგო კი არ იქნება, არამედ მხოლოდ განსხვავებული (ნაკლები სიკეთე არ იქნება საწინააღმდეგო უფრო მეტი სიკეთისა). სრული მოკლება სიკეთისა შეუძლებელია, არასრული კი არის არა სუბსტანციური ბოროტება, ე. ი. ყოველმხრივ ბოროტება, არამედ ნაწილობრივი სიკეთეა. როდესაც მოკლება გახდება სრული, მაშინ გაქრება თვით ბუნება ბოროტისა. ყოფიერებასა და ძალას იგი სიკეთისგან იღებს — „მბრძოლსა მისსა მის მიერვე მიუღიეს ძალი, რაჲთა ღვეს და ჰბრძოდეს მას“ (27, IV, 20).

ამ საკითხის გადაჭრა არეოპაგელის მოძღვრებაში სავსებით ნეოპლატონისტურია. ცნება „მოკლებაჲ“, რომელსაც აქ იყენებს არეოპაგელი, პლოტინისეული ძეგლებიდან — ნეოპლატონურ მოძღვრებებში მას საფუძვლად ემანაციის პრინციპი უდევს და ამიტომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის, რომლის თანახმადაც სამყარო არის არა ემანაციის, როგორც აუცილებელი გამომდინარეობის, არამედ ღვთაებრივი კრეაციის თავისუფალი აქტის შედეგი, ეს ცნება ნაკლებად ბუნებრივი ჩანს. თუმცა ბიბლიური „შესაქმეს“ მიხედვით არაარასაგან შექმნილი სამყარო მაინც იერარქიულად არის აგებული და სრულყოფის საფეხურებს მასშიც განსაზღვრავს სიკეთესთან ზიარების ხარისხი. სიკეთე „რომელთაჲმე თანა ყოვლითურთ არს, რომელთაჲმე თანა უღარესად“ (27, IV, 20). არეოპაგელი სათითაოდ განიხილავს ამ იერარქიის ყოველ საფეხურს — ანგელოზებიდან დაწყებული მატერიით დამთავრებული — და ამტკიცებს, რომ ბოროტება, როგორც ასეთი, არ არის არც ბუნებაში, არც ადამიანის სულში, არც ცხოველში, მცენარესა თუ მინერალში. იგი უარყოფს იმათ აზრს, ვინც ბოროტებას მატერიაში ხედავს. მას მიაჩნია, რომ ეშმაკიც კი არ არის ბუნებით ბოროტი. ბოროტებად აღიქმება გადახრა ბუნებრივი წესრიგისაგან. წონასწორობისა და ჰარმონიის დარღვევა. ავადმყოფობა ჯანმრთელობის ნაკლებობაა, მაგრამ არა სრული უარყოფა, რადგან ამ შემთხვევაში თავად ავადმყოფობაც გაქრებოდა, როგორც არსი (27, IV, 20).

რადგან ყოველი არსებული ერთი მხრივ სიკეთეა, მეორე მხრივ, ჰისი ნაკლებობა, ის შეიძლება სხვადასხვა თვალსაზრისით იქნას განხი-

ლული. ის, რაც ერთი შეხედვით ბოროტებად აღიქმება, სინამდვილეში არსებულის ინდივიდუალური ბუნების გამოვლენაა და მისი უკუგდება იქნებოდა სწორედ დარღვევა ბუნებრივი წესისა (27, IV, 23).

მაშასადამე, არასრულყოფილება არა თუ არ ეწინააღმდეგება ბუნებას, არამედ განსაზღვრავს მისი გამოვლენის სპეციფიკას. არეოპაგელის მსჯელობიდან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ შეფარდებითი ბოროტების არსებობა აუცილებელია. უფრო მეტიც, — ის არის პირობა სამყაროს არსებობისა. თუ ბოროტებას არასუბსტანციურ არსებობას მივანიჭებთ და გავიგებთ, როგორც სიკეთის ნაკლებობას, ეს დასკვნა არ მოგვეჩვენება პარადოქსულად. ეს არის ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება, რომელიც ერთისა და სიმრავლის ანალიზს დაედო საფუძვლად, და რომელიც პლატონიდან მომდინარეობს: სიმრავლე არსებობს მხოლოდ როგორც „სხვა“. სიკეთისათვის „სხვა“ არის მისი ნაკლებობა. შესაბამისად, სამყარო, როგორც უსასრულო სიმრავლე, არსებობს იმდენად, რამდენადაც ყოველი არსებული სიკეთის ამა თუ იმ ხარისხის ნაკლებობაა და მაშასადამე, ბოროტების მომცველი. ბოროტება ასრულებს და აფორმებს სამყაროს: „იყვის ბოროტი აღმასრულებელ ყოველთა აღვსებასა და თავის მიერ თვისის მიმმადლებელ ყოვლისა, რაათა არა უსრულ იყოს“ (27, IV, 19).

მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი არსებული მიისწრაფის სრულყოფილი შემოქმედისკენ, უნარი სრულყოფისა მხოლოდ ადამიანს აქვს მომადლებული. ამ უნარს საფუძვლად ნების თავისუფლება უდევს. მაგრამ თავისუფლება მიზეზია აგრეთვე, ცოდვისა. ადამიანი პასუხისმგებელია საკუთარი ზნეობისათვის, რადგან არჩევანის უნარი და უფლება აქვს. შეგნებულად მცოდველნი არიან, დიონისეს აზრით, ისინი, ვინც იცის სიკეთე, მაგრამ არ მისდევს მას, რადგან შერყეული აქვს რწმენა და „მოუძღვრებელი“ მოქმედების უნარი. იქნებ ვინმემ აღნიშნოს, რომ სისუსტე სიბრაალულს უნდა იწვევდეს და არა გაკიცხვას, მაგრამ არეოპაგელს მიაჩნია, რომ ადამიანს სიკეთე ანიჭებს ძალას და ამიტომ არა აქვს გამართლება მის უძღვრებასა და სისუსტეს.

ტრაქტატში „საღმრთოთა სახელთათვის“ არეოპაგელი საგანგებოდ მსჯელობს მოძრაობის შესახებ. ფიზიკური მოძრაობისაგან იგი განასხვავებს მოძრაობას გონითსა და სულიერ სფეროში და განარჩევს მის სამ სახეს: წრიულს (მომრგვლებითი), სწორხაზოვანს (მიმართებითი) და სპირალურს (იკანკლედობითი). ღვთაებრივი გონებანი წრიულად მოძრაობენ, როდესაც შეერთვიან პირველმიზეზის დაუსაბამო და დაუსრულებელ ნათელს; სწორხაზოვნად, — როდესაც მართავენ უფრო დაბალი საფეხურის არსებებს, და ბოლოს სპირალისებურად, როდესაც იღვწიან მდამალთათვის, იგივეობრივნი რჩებიან თა-

ვის თავში და იმავდროულად შეუწყვეტილვ ერთიან ყოველგვარი იგივეობის მიზეზს. ადამიანის სულსაც ახასიათებს მოძრაობის ეს სა-
მი სახე. წრიულად ბრუნავს ის, როდესაც გარე სამყაროდან მობრუნე-
ბული საკუთარ თავში იძირება, ხოლო შემდეგ წარიმართება უზენაე-
სისკენ. სპირალურად მოძრაობს სული, როდესაც ლოგიკურად „სიტყ-
ვიერად“ ანუ დისკურსიულად აზროვნებს, ე. ი. ასრულებს მრავალფე-
როვანსა და რთულ მოქმედებას. სწორხაზოვნად მოძრაობისას კი სუ-
ლი მიემართება გარე სამყაროსკენ, ამოიკითხავს მასში მრავალგვარ
სიმბოლოს და ბოლოს მარტივ ჰერეტიას მიეცემა (27, IV, 11).

რაც შეეხება პირველმიზეზს, „ყოველი დგომად და ძრვად მისგან არს“
(27, IV, 10). როდესაც ღვთისმეტყველნი ასხამენ ხოტბას ღმერთს, რო-
გორც მოძრავს, ეს არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი აზრით, როგორც გა-
დაადგილება ან რაიმე სხვაგვარი ცვლილება — აღნიშნავს დიონისე.
მისი მოძრაობა არ არის არც სწორხაზოვანი (მართლმავლობა), არც
წრიული (გარე-მოვლითობა), არც ბუნებითი, გონითი თუ სულიერა.
როცა ამგვარი თვისებები მიეწერება ღმერთს, უნდა ვიგულისხმობთ,
რომ სწორხაზოვანი მოძრაობა აღნიშნავს მისი ენერგიის განუზრვლად
და განუზრვლად წარმომართვას, სპირალური აღნიშნავს „წინა-გამო-
მავლობის“ უწყვეტობას, ხოლო წრიული — შინაგანისა და გარეგანის
(საშუვეალთა და კიდეთა) იგივეობას, მისგან გამოსულთა კვლავ მისკენ
მიდრეკას (27, IX, 9).

ქრისტიანობამდე დიდი ხნით ადრე მრავალი ხალხის უძველესი რე-
ლიგიური წარმოდგენები აღიარებდნენ მაღალ სულიერ არსებებს.
ღმერთისა და ადამიანის დამაკავშირებლად მიიჩნევდნენ მათ ჰველა
ბერძნებიც. იყო ამ არსებათა კლასიფიკაციის მრავალი ცდა. სავარა-
უდოა, რომ „ზეცათა მღღელთ-მთავრობისათვის“ ავტორი იცნობდა მათ
და ითვალისწინებდა საკუთარი იერარქიის ჩამოყალიბებისას. ძირითადი
საყრდენი მისთვის არის ბიბლიური თვალსაზრისი ანგელოზთა შესახებ.
ანგელოლოგია მიიჩნევს, რომ სისტემური კლასიფიკაციის ცდა მოცემუ-
ლია დანიელის წიგნში, სადაც პირველად არიან ნახსენები მთავარან-
გელოზნი მიქაელი და გაბრიელი. უფრო სრული სისტემატიზაცია ჩანს
ბიბლიის ერთ-ერთ აპოკრიფულ წიგნში — ენოქის წიგნში, რომელიც
გამოყოფს 7 მთავარანგელოზსა და ანგელოზთა 7 კლასს. ანგელოზთა
განსხვავებული კლასიფიკაციები მოცემულია კირილე იერუსალიმელ-
თან. იოანე ოქროპირთან და „პეტრეს ცხოვრებაში“. სამგვარი სისტე-
მატიზაცია გვხვდება ე. წ. „მოციქულთა კონსტიტუციებში“. დიონისე
არეოპაგელმა მათი გათვალისწინებისა და გადამუშავების საფუძველ-
ზე შექმნა მკაცრი ტრიადული სტრუქტურის მქონე დასრულებულ
იერარქიული სისტემა. მის მიერ ჩამოყალიბებული კლასიფიკაცია მი-
იღო და დააკანონა ორთოდოქსულმა ეკლესიამ.

ტრაქტატში „ზეციური მღვდელთ-მთავრობისათვის“ არეოპაგელი განმარტავს იერარქიის რაობას, ანგელოზთა დანიშნულებასა და მიზანს, მათ სახელწოდებებსა¹ და ფუნქციებს. ისინი იერარქიული კიბის ბოლო საფეხურზე არიან და უშუალოდ აკავშირებენ ადამიანს ღვთაებრივ არსებებთან. ავტორი საგანგებოდ მსჯელობს მათი რიცხვისა და მათი გამოხატვის სიმბოლოების შესახებ; განმარტავს თუ რას აღნიშნავს სხეულის ესა თუ ის ნაწილი; როგორ უნდა გავიგოთ, როდესაც მათ ხედვის, სმენის, გემოსა და ყნოსვის უნარები მიეწერებათ. რას გამოხატავენ ანგელოზთა სამოსი, მათი ფერი და ა. შ. აგრეთვე, რას ნიშნავს, როდესაც ზეციურ ძალებს ამა თუ იმ ცხოველის ან მეტალის თვისებებს მიაწერენ და სხვ. (27, XV, 12).

ადამიანურ გონებასაც ისევე როგორც ზეციურს — აღნიშნავს არეოპაგელი ამ ტრაქტატში — გარკვეული აზრით იერარქიული წყობა აქვს: პირველი, საშუალო და საბოლოო წესნი და ძალნი (27, X, 3). დიონისეს თხზულება „საეკლესიო მღვდელთ-მთავრობისათვის“ აღწერს ამქვეყნიურ ეკლესიას, როგორც ზეციური იერარქიის ასახვას.

დიონისე არეოპაგელის თხზულებები ამოზრდილია სახარებიდან, რომლის განმარტებასა და დაფუძნებას ისახავს მიზნად ავტორი. ამ მიზნისათვის კი იგი ნეოპლატონურ ფილოსოფიას იყენებს. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად დიონისე საგანგებოდ ამახვილებს მკითხველის ყურადღებას სახარების ტექსტისადმი თავის ერთგულებაზე (27, I, 12, IV, 11) და სხვ. თუმცა ზოგჯერ აშკარაა, რომ ყველა ნეოპლატონური დებულება ერთნაირად ჰარმონიულად როდი ერწყმის ქრისტიანულ თვალსაზრისს. აღსანიშნავია, რომ დიონისეს სტილი არ არის დოგმატურ-დიდაქტიკური. იგი ხშირად წერს — „ვითარ ვკვანებ“. არ ჩქმალავს გონების მიერ წამოყენებულ საბუთებს, მისი თვალსაზრისის საპირისპირო შეხედულებას (27, IV, 18, 19). ისიც უნდა ითქვას, რომ მის ძირითად მიზანს არ შეადგენს ამა თუ იმ ფილოსოფოსის საბუთთა გაბათილება, არამედ პირდაპირ ჭეშმარიტების დადგენა, რომელიც თავისი ძალით, კამათის გარეშეც უარყოფს მცდარობას. ზოგჯერ დიონისე თავმდაბლად აღიარებს საკუთარ „უემცრებას“; უშვებს იმ აზრს, რომ მის მიერ მოცემული ახსნა არის „ნაკლულევანი“, მაგრამ მაინც სასარგებლოდ მიიჩნევს მას მკითხველისათვის. ერთგან მიმართავს კიდევ თავის მეგობარს — თუკი მას დიონისეს განმარტება არ დააკმაყოფილებს, „თავით თვისით“ მოიძიოს „უთვსესი ჭეშმარიტებაჲ ჭეშმარი-

¹ ბიბლიის კომენტატორთა აზრით, ანგელოზთა სახელები ქალდეური წარმოშობისაა და უნდა შეესაბამებოდეს შამირს, როდესაც იუდეველი ქალდეელთა ჭეშმარიტ-ლომნი იყვნენ.

ტებისა“ და მასაც აუწყოს, რაც ამ უკანასკნელისთვის „ფრიად სასურველი“ იქნება (27, XIII, 4).

როგორც ცნობილია, ქრისტიანულმა თეოლოგიამ დიონისე არეოპაგელი ერთ-ერთ უდიდეს ავტორიტეტად აღიარა. ქრისტიანული ლიტერატურის გამოჩენილი სპეციალისტი ო. ბარდენჰევერი ეთანხმება ი. კლოიტნერს იმაში, რომ „თითქმის შეუძლებელია რომელიმე მნიშვნელოვანი თეოლოგის დასახელება, რომელსაც გაეხედოს რაიმე პუნქტში დიონისე არეოპაგელთან დაპირისპირება“ (126, 298). ჟომა აკვინელი „სუმა თეოლოგიაში“ ცდილობს მოარიგოს წინააღმდეგობა ავგუსტინესა და არეოპაგელს შორის ღვთაებრივ იდეათა საკითხში: დიონისეს მიხედვით ეს იდეები არ არსებობენ, რადგან ღმერთს არ სჭირდება ისინი არც როგორც ნიშნები საგანთა შესაქმნელად, არც როგორც საშუალება საგანთა შესამეცნებლად (153, 4, 1, 63). მეორე მხრივ, ავგუსტინე მიიჩნევს, რომ სამყარო შედგება აუცილებლობის და არა შემთხვევითობის და ამიტომ იდეათა შემეცნების გარეშე შეუძლებელია სიბრძნის განხორციელება (იქვე). დგება საკითხი — დიონისეა სწორი, თუ ავგუსტინე. თომას არ სურს ნომინალისტებს დაუთმოს არეოპაგელი და ასეთ გამოსავალს პოულობს: ღმერთმა არ იცის საგნები იმ იდეათა საშუალებით, რომლებიც მის გარეთაა. არისტოტელეც ხომ საყვედურობდაო პლატონს არა იდეათა დაშვებას, არამედ იმას, რომ მან იდეების თავისთავადი და არა ღვთაებრივ ინტელექტში არსებობა აღიარა. მაშასადამე, იდეა ღმერთში არის მარტივად, როგორც მისი ღვთაებრივი არსება (153, 4, 65). შემდეგ, თომა ასევე უპირისპირებს ამ ორ მოაზროვნეს საკითხში — ერთია იდეა თუ მრავალი — და ასევე ცდილობს მოარიგოს ისინი.

შუა საუკუნეების დიდი მოაზროვნისათვის ამა თუ იმ დებულების კემპარტების საბუთი ხდება ის, რომ არეოპაგელი იცავდა მას. კუზანელი დაუღალავად მიმართავს „არეოპაგეტიკას“ და სწორედ დიონისეს ტექსტით იცავს თავს, როდესაც პანთეიზმს აბრალებენ. მხოლოდ გერმანელი მისტიკოსების შრომებში როდი ჩანს არეოპაგელის ღრმა კვალი. მის მოძღვრებას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა საერთოდ ევროპული კულტურის განვითარებისათვის.

3. ბოეციუსი და ნისი „ნუგეში ფილოსოფიისაჲსა“

შესავალი: როდესაც მეცნიერები ცდილობენ ვააკლონ ზღვარი ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს შორის და დადგინონ მიჯნა, საიდანაც შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია იწყება, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას ამახვილებენ იმ მოაზროვნის ნაწერებზე, რომელსაც ჩვეულებრივ უწოდებენ „VI საუკუნის უდიდეს ადა-

მიანს“ (125, 312), „უკანასკნელ რომაელსა და პირველ სქოლასტიკოსს“ (137, 57), „შუა საუკუნეების დიდ მასწავლებელს“. ეს მოაზროვნეა ანტიციუს მანლიუს სევერინუს ტორკვატუს ბოეციუსი. ამ უგანათლებულესი ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსის გავლენის კვალს შეიძლება თვალი გვაადევნოთ ევროპული კულტურის სხვადასხვა სფეროში. მისი ნაშრომებისაგან დიდად არის დავალებული სქოლასტიკური ფილოსოფია და თეოლოგია, შუა საუკუნეების განათლების სისტემა, აგრეთვე, პოეზია და ლიტერატურა. ძნელად მოიძებნება შუა საუკუნეების ევროპაში ფილოსოფოსი ან პოეტი, რომელსაც ბოეციუსის გავლენა არ ემჩნეოდეს. მისი თხზულებების აურაცხელი ხელნაწერი ინახება ევროპისა და ამერიკის ბიბლიოთეკებსა და არქივებში. ბოეციუსის უდიდეს პოპულარობაზე მეტყველებს ისიც, რომ წიგნის ბეჭდვის გამოგონებისთანავე — 1492 წ. ვენეციაში გამოიცა მისი შრომები. ყოველივე ეს საფუძველს იძლევა საგანგებოდ ისაუბრონ „ბოეციუსის ტრადიციის შესახებ“. მისი გავლენა დასავლეთის კულტურაზე დაახლოებით ისევეა შეფასებული, როგორც დიონისე არეოპაგელისა — აღმოსავლეთში. ამის გამო ამ ეპოქის კულტურის საფუძვლიანი დახასიათება შეუძლებელია ბოეციუსის მოღვაწეობის ყოველმხრივი შესწავლის გარეშე.

ევროპული აზროვნების განვითარების ისტორიაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხია ანტიკური მემკვიდრეობის როლისა და გავლენის შეფასება ახალი, ქრისტიანული კულტურის ჩამოყალიბებაში. ამ თვალსაზრისით, ბოეციუსის, როგორც ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მთარგმნელის, კომენტატორისა და პოპულარიზატორის მნიშვნელობა ფასდაუდებელია. მისი თარგმანებისა და მისეული ინტერპრეტაციების შესწავლა ნათელს გახდის, თუ რამდენად ზუსტად და როგორი მოცულობით ეცნობოდნენ შუა საუკუნეების განათლებული ევროპელები ანტიკური კულტურის მიღწევებს, რომელთა დიდი ნაწილი ბოეციუსის წყალობით გახდა ხელმისაწვდომი მომდევნო თაობებისათვის.

თარგმნისა და კომენტარების ტრადიცია ანტიკურ სამყაროში აღრეც არსებობდა. რაც ციცერონმა, ხალკიდიუსმა, მაკრობიუსმა და სხვებმა გააკეთეს ბერძნული ფილოსოფიის ქრისტიანული დასავლეთის ენებზე თარგმნით, უმაღლესი გამოხატულება და დასრულება პოვა ბოეციუსთან. ყველა მისი წინამორბედი სირთულის წინაშე იდგა, — მოეძებნა ეკვივალენტი ბერძნული ტერმინებისათვის იმ ენაზე, რომელიც კონკრეტული სამყაროს აღწერით ვითარდებოდა და რომელსაც იმთავითვე არ აინტერესებდა საგანთა თეორიული ასპექტი. ამ საქმეში დიდი ღვაწლი მიუძღვით ციცერონსა და მარცინუს კაპელას. სპეკულატური თეოლოგიის სამსახურში იღვწოდნენ ლათინური ეკლე-

სიის მამები ტერტულიანედან მარიუს ვიქტორიანუსამდე და ავგუსტინეც, მაგრამ ბოეციუსთან დასრულდა აბსტრაქტულ ცნებათა ლექსიკონის გაფორმება, საბოლოოდ ჩამოყალიბდა ლათინური ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, რომელსაც შემდგომში შუა საუკუნეების სკოლასტიკოსთა მრავალი თაობა იყენებდა: ბევრი ძირითადი ტერმინი, როგორცაა species, universalium, divisio, actus, principium, affirmatio, negatio, dubitatio, differentia, accidens, contingens, potentia და სხვ. პირველად ლათინურ ენაზე მის შრომებში გვხვდება (158, 96).

„უკანასკნელმა რომაელმა“ ურთულესი მიზანი დაისახა: პლატონისა და არისტოტელეს მთელი მემკვიდრეობის ლათინურად თარგმნა. უფრო მეტიც, მათი მოძღვრებების „მაღალ ერთიანობაში“ მოყვანა და დამტკიცება, რომ არ არსებობს არავითარი წინააღმდეგობა ამ ორ უდიდეს ბერძენ მოაზროვნეს შორის. პლატონ-არისტოტელეს „სიმფონია“ შუა საუკუნეების და აღორძინების ეპოქის მრავალი მოღვაწის მიზანს შეადგენდა (ნემესიოს ემესელი, ალ-ფარაბი, მიქელ ფსელოსი, იოანე იტალოსი. იოანე პეტრიწი, რომა აკვინელი და პიკო დელა მირანდოლა). ამ მიზნის განხორციელება ბოეციუსმა ვერ შეძლო თავის ხანმოკლე სიცოცხლეში. მაგრამ რაც მან მოასწრო, გაოცებას იწვევს: ლათინურად თარგმნა და განმარტა არისტოტელეს „კატეგორიები“, „ინტერპრეტაციისათვის“, „სოფისტური გაბათილებანი“, პორფირიუსის „ისაგოგე“ (შესავალი), კომენტარები დაურთო ციცერონის „ტოპიკას“, დაწერა შრომები ლოგიკაში „კატეგორიული სილოგიზმისათვის“, „ჰიპოთეტური სილოგიზმისათვის“, „გაყოფისათვის“, „ტოპიკათა განსხვავებისათვის“, სახელმძღვანელოები — არითმეტიკაში, მუსიკაში, გეომეტრიაში და ასტრონომიაში. მის კალამს ეკუთვნის 4 თეოლოგიური ტრაქტატი „წმინდა სამებისათვის“, „მამისა და ძისათვის“, „რატომ უნდა იყვნენ სუბსტანციები კეთილი“, „ევეტიხის და ნესტორის წინააღმდეგ“ და ლიტერატურულ-ფილოსოფიური თხზულება — „ნუგეში ფილოსოფიისაგან“.

ფასდაუდებელია ბოეციუსის დამსახურება შუა საუკუნეების განათლების სისტემაში. განათლების სინონიმი ადრეულ შუა საუკუნეებში იყო „შვიდი თავისუფალი ხელოვნება“¹, რომელშიც კონცენტრირებული იყო ამ ეპოქისათვის ხელმისაწვდომი მთელი თეორიული ცოდნა. მათი საშუალებით ხორციელდებოდა ინტელექტუალური კავშირი ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს შორის. „შვიდ თავისუფალ ხელოვნებას“ ჯერ კიდევ პლატონმა ჩაუყარა საფუძველი. მანვე დაყო ისინი ორ საფეხურად, რამაც მოგვიანებით მიიღო სახელწოდება ტრი-

¹ ტერმინი Artes liberales (თავისუფალი ხელოვნებანი) პირველად ციცერონმა იხმარა.

ვიუმისა და კვადრივიუმის. ანტიკური პედაგოგიური და საგანმანათლებლო თეორიის განვითარებაში დიდი ღვაწლი მიუძღვით არისტოტელეს, ნიკომახეს, ვარონს, პლუტარქეს, კვინტილიანეს, სენეკასა და სხვა მოაზროვნეებს.

გვიანანტიკურობის ეპოქას სამსაფეხურიანი ორგანიზაცია ჰქონდა. პირველ საფეხურზე სწავლობდნენ წერა-კითხვას; მეორე — „ქუმანიტარული“ საფეხური მოიცავდა გრამატიკას, რიტორიკასა და დიალექტიკას. მესამე საფეხური კი „მათემატიკურ დისციპლინებს“ ეძღვნებოდა: არითმეტიკას, გეომეტრიას, მუსიკასა და ასტრონომიას. სასკოლო კურსში შემავალი დისციპლინები არ იყო მკაცრად განსაზღვრული. მაგ., ვარონმა შექმნა ფუნდამენტური ტრაქტატი „სასკოლო მეცნიერებებისა“, რომელსაც მოგვიანებით მარციანუს კაპელა და კასიოდორე ეყრდნობოდნენ. ამ ტრაქტატში შედიოდა არქიტექტურა, მედიცინა და ფილოსოფია. კვინტილიანემ კი გამოტოვა დიალექტიკა, არითმეტიკა და ა. შ. (75, 201).

„შვიდი თავისუფალი ხელოვნება“, რომელიც შუა საუკუნეებმა ანტიკურობიდან მიიღო, ბუნებრივია, არ დარჩენილა უცვლელი. ინტელექტუალურ ცხოვრებაში მომხდარი ძვრები, რომლებიც ახალმა ეპოქამ მოიტანა, განათლების სისტემაშიც აისახა. სკოლის მიზანი გახდა მომზადება განათლებულ კლერიკალთა, რომელთაც შესწევდათ უნარი აეხსნათ და დაეფუძნებინათ ქრისტიანული დოგმატიკა. ამისათვის კი საჭირო იყო დიალექტიკურ აზროვნებაში გაწვრთნა. „თანდათან ხორცს იხხამს განათლების ახალი ტიპი, საეკლესიო კულტურის ფილოსოფიურ და რელიგიურ ერთიანობასთან შერწყმული, რომელიც სავსებით ადეკვატური იყო თავისი დროის მოთხოვნებისა“ (156, 24).

პირველი ნაბიჯები განათლების ახალი სისტემის შესაქმნელად გადადგა ავგუსტინემ, მაგრამ მან მხოლოდ ნაწილი დაწერა მეცნიერებათა კურსის შესავლისა: ტრაქტატი მუსიკაში და გრამატიკის ფრაგმენტები. შვიდი თავისუფალი ხელოვნების გადმოცემას ეძღვნება აფრიკელი ნეოპლატონიკოსის მარციანუს კაპელას თხზულება „ფილოსოფიისა და მერკურის შეუღლების შესახებ“ — სახელმძღვანელო „სასკოლო მეცნიერებათა“ შესასწავლად, რომელიც მოიცავდა გრამატიკას, დიალექტიკას, რიტორიკას, გეომეტრიას, მუსიკასა და ასტრონომიას. მეცნიერული თვალსაზრისით საკმაოდ მდარე ღირებულების ეს ტრაქტატი ძალზე გავრცელებული იყო შუა საუკუნეებში.

განსაკუთრებული ადგილი შუა საუკუნეების განათლების სისტემის ჩამოყალიბებაში ეკუთვნით კასიოდორესა და ბოეციუსს. მათი შრომები გახდა საძირკველი „სასკოლო განათლებისა“.

1. მეცნიერებათა კლასიფიკაციის პრობლემა. შვიდი თავისუფალი ხელოვნების სისტემატიზაცია საბოლოოდ ბოეციუსმა დაასრულა. მან

ჩამოაყალიბა და განავითარა კვადრივიუმის — განათლების სისტემის უმაღლესი საფეხურის დისციპლინები (ტერმინი „კვადრივიუმი“, რომელიც შუა საუკუნეებში დაკანონდა, პირველად ბოეციუსმა იხმარა). მას კვადრივიუმის მამას უწოდებდნენ.

რაში ხედავდა ბოეციუსი განათლებისა და კონკრეტულად კვადრივიუმის დანიშნულებას? მისი აზრით, უმაღლესი მიზანი ადამიანისთვის არის ჰეშმარიტება — შემეცნება იმისა, თუ რა არის სამყაროს არსება, უპირველესი საფუძველი საგანთა, არსებობის უძირითადესი საზრისი. ჰეშმარიტებას იმეცნებს ფილოსოფია, რომელიც არის „საგანთა სიბრძნე“, ამავე დროს „სიბრძნის სიყვარული“ და „ჰეშმარიტების წვდომა“. არისტოტელეს მსგავსად იგი მიიჩნევს, რომ ონტოლოგიის თვალსაზრისით უპირველესი შემეცნებისთვის უკანასკნელია და იმგვარად აგებს პედაგოგიურ სისტემას, რომ ის საუკეთესო გზა იყოს მისი საბოლოო მიზნის — ფილოსოფიის დაუფლებისათვის.

მრავალი საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა კამათი იმის შესახებ, არიან მათემატიკური დისციპლინები ფილოსოფიის უმაღლესი ნაწილები, თუ მხოლოდ ინსტრუმენტები მისი დაუფლებისათვის. ეს კამათი წარმოადგენდა გავრძელებას დისკუსიისა იმაზე, თუ რა ადგილი ეკირათ მეცნიერებათა სისტემაში ტრივიუმში უმაღლეს ლოგიკასა და დიალექტიკას (150, 190). ბოეციუსის აზრით, კვადრივიუმი არის ოთხი გზა, ოთხი საფეხური, რომელთაც ჰეშმარიტებისაკენ მივყავართ. მისი მიზანია გაწვრთნას გონების ანალიტიკური უნარი და მოამზადოს ფილოსოფიისათვის, როგორც უმაღლესი სიბრძნისათვის. კვადრივიუმში უმაღლესი მათემატიკური დისციპლინები განწმენდენ ადამიანთა გონებას, განარიდებენ მას ცვალებად მატერიალურ სამყაროს და მიმართავენ მარადიულ წმინდა ფორმათა ჰერეტისაკენ.

მათემატიკურ დისციპლინათა კლასიფიკაციას ბოეციუსი ახდენს იმის მიხედვით, სიდიდეს შეისწავლიან ისინი, თუ სიმრავლეს. „სიმრავლეებს, რომლებიც სხვასთან მიმართებაში არსებობენ, სწავლობენ მუსიკოსები, გეომეტრია იძლევა ცოდნას უცვლელ სიდიდეებზე. ცვალებადზე ცოდნა კი ასტრონომიის შესწავლით მიიღწევა“ (135, I, 1). წესრიგი და კანონზომიერება, რომელიც სამყაროში სუფევს, რიცხვთა მიმართებებს ეფუძნება. რიცხვი სხვადასხვა თვალსაზრისით შეიძლება იქნას განხილული. კვადრივიუმში უმაღლეს მეცნიერებათა კლასიფიკაცია ამ კუთხითაც შეიძლება: თავისთავად არსებულ რიცხვებს სწავლობს არითმეტიკა, განფენილობასთან დაკავშირებულ რიცხვს — გეომეტრია; მუსიკა შეისწავლის რიცხვებს, რომელთაც ემყარება მუსიკალური მოდულაციები. ასტრონომია იმეცნებს რიცხვს, რომელიც გამოხატავს ზეციურ სხეულთა მოძრაობას. რაკი მათემატიკურ დისციპლინათა დამუშავებას გარკვეული მიზნისკენ მივყავართ, განსაკუთრებული მნიშ-

ენელობა ენიჭება მათი შესწავლის თანმიმდევრობას. ბოეციუსს შიან-
ნია, რომ მათემატიკურ დისციპლინათა შორის ყველაზე ორგანულია,
რადგან ისინი ერთსა და იმავეს იკვლევენ — „რიცხვთა ძალას“. ამი-
ტომ სწავლა იმ მეცნიერებით უნდა დავიწყოთ, რომელიც ყველაზე
ზუსტად და ღრმად სწვდება ამ იდუმალ „ძალას“ — ასეთია „მეცნიე-
რებათა დედა“ — არითმეტიკა. ბოეციუსი შემდეგნაირად ამტკიცებს
არითმეტიკის უპირატესობას: „ყოველივე, რასაც პირველადი ბუნება
აქვს, ყოველთვის წინ უსწრებს დანარჩენს; თუკი ესენი ისპობა, პირ-
ველადი სუბსტანციის მდგომარეობაში არაფერი იცვლება. მაგ., ცხო-
ველის ცნება წინ უსწრებს ადამიანის ცნებას, მისი უარყოფით გაქრება
ადამიანის ცნებას, ხოლო თუ ადამიანის ცნებას უკუვაგდებთ, ცხოვე-
ლისა მაინც ძალაში დარჩება“.

ამ მსჯელობის საფუძველზე დგინდება გეომეტრიის დამოკიდებუ-
ლება არითმეტიკაზე, რადგან ეს უკანასკნელი შესწავლის „თავის-
თავად რიცხვს“, გეომეტრია კი მის ვრცელ რეალიზაციას. „გეომეტ-
რიული ფიგურის გაუქმების შედეგად არ გაქრება რიცხვი, რომელიც
მას საფუძვლად უდევს და აფორმებს“. ბოეციუსის მსჯელობა ძალზე
უახლოვდება არისტოტელეს მიერ მეცნიერებათა ურთიერთკავშირის
განსაზღვრას.

კვადრივიუმში შემავალი მესამე დისციპლინაა მუსიკა, რომელსაც
ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფოსნი მათემატიკურ დისციპ-
ლინად მიიჩნევდნენ. „მუსიკალური საზომები აღინიშნებიან რიცხვთა
სახელწოდებით და ამ მიმართებით იგივე უნდა დავასკვნათ, რაც ზე-
მოთ გეომეტრიის შესახებ ითქვა“. აქაც არისტოტელეს გავლენა იგრძ-
ნობა.

რაც შეეხება ასტრონომიას, მას სამივე დისციპლინა აღემატება.
„ყოველგვარი მოძრაობა წარმოიშობა უძრაობისაგან და უძრაობა თა-
ვისი ბუნებით პირველადია. ასტრონომია არის მეცნიერება მოძრაე
სხეულებზე, გეომეტრია კი — უძრაზე. ვარსკვლავთა მოძრაობა ხორ-
ციელდება ჰარმონიულ მოდულაციათა შედეგად. ამიტომ ცნობილია,
რომ ძველად მუსიკის ძალა ითვლებოდა ვარსკვლავთა მოძრაობის სა-
ფუძვლად. მას კი, ექვგარეშეა, უსწრებს არითმეტიკა“ (135, I, 1).

რიცხვის ყველა ასპექტის შესწავლის შემდეგ მოსწავლის გონება
ეჩვევა მკაცრად მოწესრიგებულ ინტელექტუალურ მოღვაწეობას, რად-
გან მათემატიკა აწრთობს გონებას და ხელს უწყობს მას იაზროვნოს
დისციპლინირებულად — ანუ, მათემატიკის შესაბამი-
სად. ეს გამოთქმა ბოეციუსმა პირველად იხმარა თეოლოგიურ ტრაქ-
ტატში „სამებისათვის“, სადაც აზროვნების 3 ტიპს უკავშირებს ბუ-
ნებრივ მეცნიერებათა, თეოლოგიისა და მათემატიკის სფეროს. ბუნებ-

რივ მეცნიერებებში აზროვნების პროცესს ბოეციუსი აღნიშნავს ტერ-
მინით — rationaliter, თეოლოგიაში — intellectualiter, ხოლო მათე-
მატიკაში — disciplinaliter. შუა საუკუნეების ტრადიცია ბოეციუსის
სახელთან აკავშირებდა აზროვნების ტიპების კლასიფიკაციას, რომელ-
მაც მრავალრიცხოვანი განმარტებანი და მსჯელობანი წარმოშვა შუა
საუკუნეების ლიტერატურაში.

კვადრიუმიის სახელმძღვანელოთაგან ჩვენამდე მხოლოდ ორმა მო-
აღწია — „მათემატიკის დაფუძნებისათვის“ (2 წიგნად) და „მუსიკას
დაფუძნებისათვის“ (5 წიგნად). პირველში განხილულია რიცხვთა ბუ-
ნება და მოცემულია კლასიკურად აღიარებული განსაზღვრა პარმონი-
ისა. მათემატიკის ისტორიის ზოგად კურსებში ყოველთვის ხაზგასმუ-
ლია ბოეციუსის ამ შრომის უდიდესი მნიშვნელობა შუა საუკუნეების
განათლების სისტემაში. მეორე ნაშრომმაც მნიშვნელოვანი როლი შე-
ასრულა დასავლეთის მუსიკალური აზრის განვითარებაში. ბოეციუსი
განიხილავს ბგერის ბუნებას, პროპორციათა სახეებსა და მუსიკის ტი-
პებს; მსჯელობს მუსიკის მორალურ-მაგიური და სამკურნალო ზემოქ-
მედების შესახებ; გვაძლევს მუსიკოსის, მუსიკალური ეთოსისა და
ინტერვალის კლასიკურ განსაზღვრებებს. ბოეციუსის მიერ დაცული
და სისტემატიზებული ცოდნა ანტიკური მუსიკისა და ესთეტიკისა
განსაზღვრავს სამეცნიერო ინფორმაციის თითქმის მთელ მოცულო-
ბას, რომელსაც დასავლეთის შუა საუკუნეების მუსიკის თეორეტიკო-
სები ფლობდნენ. ეს ნაშრომი XIX საუკუნემდე იხმარებოდა სახელმ-
ძღვანელოდ ოქსფორდისა და კემბრიჯის უნივერსიტეტებში.

„სასკოლო მეცნიერებათა“ სფეროში ბოეციუსის მაღალ შეფასე-
ბაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ XIV—XV სს. „მეცნიერებათა და ხე-
ლოვნებათა კოშკზე“, სადაც პითაგორა გამოხატავს მუსიკას, ევკლიდე-
გეომეტრიას, პტოლემეოსი — ასტრონომიას, ციცერონი — რიტორიკას,
არიტოტელე — ლოგიკას, არითმეტიკა წარმოდგენილია ბოეციუსის
გამოსახულებით (77, 289).

ბოეციუსს ეკუთვნის შრომები ლოგიაში, სადაც ის კვლავ ანტი-
კური ინტელექტუალური მემკვიდრეობის პოპულარიზატორად გვევ-
ლინება. როდესაც სასკოლო განათლების ბირთვი გახდა ტრიეიუმი,
ძირითადი დისციპლინები — დიალექტიკა და ლოგია ევროპის სკო-
ლებსა და უნივერსიტეტებში ბოეციუსის სახელმძღვანელოებით ის-
წავლებოდა. მისი შრომების საფუძველზე იწრთობდნენ სტუდენტე-
ბი ლოგიკური არგუმენტაციის მეთოდებსა და ფორმალურ-სპეკულა-
ტურ აზროვნებაში.

„მართალია, სხვა ტერმინებით ეს ადრეც იყო ცნობილი, მაგრამ
ლოგიკური კვადრატი ლოგიკის საერთო საკუთრება გახდა იმ ფორმით,
რომელიც მას ბოეციუსმა მისცა და ფორმალური ლოგიკის თითქმის

ყველა სახელმძღვანელოში უცვლელად შევიდა“ (147, 107). ლოგიკის ისტორიკოსთა აზრით ბოეციუსი შეიძლება ჩაითვალოს პროპოზიციული ლოგიკის ერთ-ერთ ფუძემდებლად, რადგან იგი იყო პირველთაგანი, ვინც ჰიპოთეტური სილოგიზმის თეორია დაამუშავა (104, 100). გარკვეული მიღწევები აქვს მას მოდალურ ლოგიკაშიც. იმპლიკაციის გამოხატვა მკაცრი დისუნქციისა და უარყოფის საშუალებით შევიდა ლოგიკის ისტორიაში „ბოეციუსის კანონის“ სახელწოდებით (111, 100). მასვე ეკუთვნის უკვე დაკანონებული ტერმინები სილოგიზმის ცალკეულ ელემენტთა აღმნიშვნელი: *Medius terminus*, *major terminus*, *terminus minor*. მრავალი საუკუნე იყენებდნენ სქოლასტიკოსები ბოეციუსის მიერ შემოღებულ ტერმინებს *affirmo* და *nego*.

ბოეციუსის ლოგიკურ შრომათა ძლიერი გავლენა განიცადეს ნოტკერმა, როსცელინმა, აბელიარმა, XI—XII საუკუნეების სენ-გულენისა და შარტრის სკოლების ლოგიკოსებმა, ალბერტ დიდმა და (თომა აკვინელმა. მის ციტირებას ახდენდნენ ანსელმ კენტერბერიელი და ნიკოლოზ კუზანელი, რომელიც მას უწოდებს „უბრწყინვალესი ნიჭის ავტორს მათ შორის, ვინც კი ოდესმე წაუკითხავს“ (145, I, 111). გაჰოჩენილი სქოლასტიკოსის პიერ აბელიარის ნაშრომში „დიალექტიკა“, რომელიც ნომინალისტთა და რეალისტთა კამათის გამო დაიწერა, იმდენად თვალშისაცემია მსგავსებანი ბოეციუსის ლოგიკურ ტრაქტატთან, რომ ის ამ უკანასკნელის პარაფრაზად შეიძლება ჩაითვალოს.

ბოეციუსის მიერ ჩატარებული უზარმაზარი მუშაობის შედეგად, მისი ნაშრომების სახით, სქოლასტიკამ მიიღო მეცნიერებათა გარკვეული კლასიფიკაცია, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ზედმიწევნით დამუშავებული აპარატი და სამაგალითო ნიმუში მკაცრი, ზუსტი, დეტალური და დახვეწილი არგუმენტაციისა.

2. ფილოსოფია და თეოლოგია. 529 წელს იმპერატორმა იუსტინიანემ დახურა პლატონის მიერ დაარსებული აკადემია — უკანასკნელი წარმოართული სკოლა ათენში. ქრისტიანულ ევროპას არისტოტელეს ნაწერები ბოეციუსის წყალობით შემორჩა. ეს თარგმანები არისტოტელეს ფილოსოფიის ერთადერთი წყარო იყო XII ს-მდე — დიდი არაბი კომენტატორების გამოჩენამდე. მისმა ათვისებამ და დამუშავებამ დიდად განსაზღვრა საერთოდ დასავლეთის შუა საუკუნეების აზროვნების სტილი და ხელი შეუწყო სქოლასტიკის მეთოდის ჩამოყალიბებას.

ამ მეთოდის ფორმირების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ბოეციუსის თეოლოგიური ტრაქტატები, სადაც ზედმიწევნით დამუშავებული ლოგიკური მეთოდი გამოყენებულია ქრისტიანული ორთოდოქსიის დოგმათა ანალიზისათვის. პრინციპი, რომ ქრისტიანული ჰერმეარიტება შეიძლება დამტკიცდეს ფილოსოფიური არგუმენ-

ტაციით, საეკლესიო ტრადიციისა და რწმენის ავტორიტეტებისადმი მიმართვის გარეშე, დაფუძნებულია აპოლოგეტების მიერ (158, 301). ბოეციუსის თეოლოგიურ ტრაქტატებში ქრისტიანული სარწმუნოების ზოგიერთი ასპექტი განხილულია არისტოტელეს კატეგორიებისა და ცნებების საშუალებით. აქ უკვე დაწყებულია პროცესი, რომელიც მხოლოდ XII ს-ში დასრულდა თომა აკვინელის შრომებში — ეს არის ცდა არისტოტელიზმის შერწყმისა კათოლიკურ დოგმატიკასთან.

ეს დოგმატიკა IV—V საუკუნეებში ყალიბდებოდა მონოფიზიტ, პატრიპასიანელ, არიანელ, ნესტორიანელ და ევტიხიანელ მწვალებლებთან ბრძოლაში. 325 წელს ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მიღებული „რწმენის სიმბოლო“ მწვალებლად აცხადებდა ყველას, ვინც უარყოფდა სამების სამი ჰიპოსტაზის ერთარსებობას, აგრეთვე, ქრისტეში ადამიანური და ღვთაებრივი ბუნების თანასწორობას. 451 წ. ქალკედონის მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდეგ ახალი ძალით იფეთქა აზრთა სხვადასხვაობამ ამ საკითხებზე. საკირო გახდა შექმნა ორთოდოქსული დოქტრინის გამამყარებელი ნაწარმოებებისა. როგორც ჩანს, ბოეციუსის თეოლოგიური ტრაქტატები ამ მიზნით არის დაწერილი.

ტრაქტატში „ევტიხისა და ნესტორის წინააღმდეგ“ გახსნილია არსება იმ მსოფლმხედველობრივ პაექრობათა, რომელნიც ამ დროს აღმოსავლეთ და დასავლეთ რომის იმპერიაში ბოზოქრობდნენ: მონოფიზიტები უარყოფდნენ ქრისტეს ადამიანურ ბუნებას. პატრიპასიანელები ამტკიცებდნენ, რომ მამა და ძე-ღმერთი იგივეობრივნი არიან და ამის გამო უნდა ვალიაოთ, რომ მამაც ჯვარს ეცვაო. ნესტორიანელები, პირიქით, თავგამოდებით უარყოფდნენ ქრისტეს ღვთაებრიობას და მას მხოლოდ სრულყოფილ ადამიანად მიიჩნევდნენ. ბოეციუსი აკრიტიკებს მათ შეხედულებებს და აცხადებს: „ქეშმარიტება ყოველთვის ორი უკიდურესობის შუა ძვეს. ამ შემთხვევაშიც ქრისტიანულ დოგმატიკას შუალედური პოზიცია უჭირავს მწვალებლობის ორ გადახრას შორის“. დანარჩენ სამ ტრაქტატში ბოეციუსი ლოგიკური არგუმენტაციით ცდილობს სამების ერთაარსებობის და ქრისტეს ორბუნებობის დასაბუთებას. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხილავს ბუნებასა (natura) და პიროვნებას (persona), როგორც ფილოსოფიურ კატეგორიებს. ბუნებას მიიჩნევს ყოველი სუბსტანციისათვის სპეციფიკურ თვისებად. რაც შეხება პერსონას, ამ ცნების ჩამოყალიბებაში ბოეციუსის მნიშვნელობა განსაკუთრებით დიდია. როგორც ცნობილია, ანტიკურ აზროვნებას არ გააჩნდა პერსონას ცნება და მ-სი, როგორც ფილოსოფიური პრობლემის ისტორია, ბოეციუსისგან იწყება. მისი დეფინიცია — პერსონა არის რაციონალური ბუნების მქონე ინდივიდუალური სუბსტანცია — კლასიკურად იქნა მიჩნეული და თანამედროვე პერსონალისტებიც ხშირად მიმართავენ მას. ეს ფორმულა ნათ-

ლად გამოხატავს პერსონას ონტიურ-სტატიკურ გაგებას, წინააღმდეგ აქტუალისტური პერსონალიზმისა, რომელიც ამტკიცებს, რომ არ არსებობს პერსონა, როგორც რაღაც მყარი, რომ ის მხოლოდ „მე“-ს ქმნადობის აქტში იღებს რეალობას და არსებობს, როგორც მიმართება სხვებთან. შუა საუკუნეების მოაზროვნეებისათვის ცხადი იყო, რომ პერსონას ყოფიერება არ შეიძლება მოექცეს ფორმალურ დეფინიცი-აში. ამაზე უკვე იოანე დამასკელმა მიუთითა. შუა საუკუნეებში ხდება პერსონას ონტოლოგიური გაგების აქცენტირება, რომლის სრულ ჩამოყალიბებას ხელს უშლიდა სწორედ ბოეციუსის დეფინიციის ლო-გიკა. ეს ჯებირი გადალახეს თომა აკვინელმა და დუნს სკოტმა. მათ სხვადასხვა გზით წამოაყენეს არსებითი ნიშნები, რომლებიც საშუალებას იძლევიან, რომ პერსონა გაგებული იყოს მის ონტოლოგიურ სტრუქტურაში (138, I, 309).

განსაკუთრებით საინტერესოა ტრაქტატში „წმინდა სამებისათვის“ ბოეციუსის ცდა მოარიგოს რწმენა და გონება. აქ მოცემულია ჩანასახი სქოლასტიკაში ავეროესის მოძღვრებიდან გავრცელებული „ორმაგი ქეშმარიტების“ თეორიისა. უდიდესი სქოლასტიკოსები ხშირად მიუთითებენ ბოეციუსზე, როგორც მოაზროვნეზე, რომელმაც არისტო-ტელეს ლოგიკის პოზიციიდან დააფუძნა განსხვავება გონებასა და რწმენას შორის.

3. უნივერსალიების პრობლემა ბოეციუსთან. შუა საუკუნეების აზროვნება დავალებულია ბოეციუსისგან არა მხოლოდ მეთოდით. მას ეკუთვნის „ის სახელგანთქმული კომენტარები ზოგადი ლოგიკური ცნე-ბის შესახებ, რომელიც სქოლასტიკის ქვაკუთხედად გადაიქცა ქრისტი-ანულ შუა საუკუნეებში“ (10, 264).

არისტოტელეს კატეგორიების ცნობილი კომენტატორის, III საუ-კუნის გამოჩენილი ნეოპლატონიკოსის პორფირიუსის „შესავალი“ ლა-თინურად თარგმნილი იყო IV ს.-ის ლოგიკოსის, გრამატიკოსისა და რიტორის მარიუს ვიქტორიანუსის მიერ. ბოეციუსმა კომენტარი გაუ-კეთა ამ თარგმანს. მოგვიანებით კი ხელშეორედ თარგმნა ეს ძეგლი და ახალი კომენტარი დაურთო. როგორც ცნობილია, ბერძნულ ტექსტში წამოკრილი იყო საკითხი სახელის და გვარის ბუნების შესახებ და განხილული იყო ალტერნატივები: 1. უნივერსალიები არსებობენ ან დამოუკიდებლად, რეალურად, ობიექტურად, ან როგორც მხოლოდ ცნებანი — ადამიანის გონების წარმონაქმნნი. 2. თუკი ისინი ობიექ-ტურად არსებობენ, მათი ბუნება ან მატერიალურია, ან იმატერიალუ-რი; 3. ან შეგრძნებებში მოცემულ ობიექტებთან ერთიანობაში არსე-ბობენ, ან გამოყოფილნი არიან მათგან. საკითხი პორფირიუსმა ღიად დატოვა, რადგან მისი „შესავალი“ ფილოსოფიის ელემენტთა შემსწავ-ლელთათვის იყო განკუთვნილი და არ ისახავდა მიზნად რთული მეტა-

ფიზიკური პრობლემების ანალიზს. პირველ კომენტარში ბოეციუსმა უნივერსალია პლატონურად დაახასიათა: „შეუძლებელია დაექვება იმაში, რომ გვარები და სახეები რეალურად არსებობენ“ (135 col. 84A). მაგრამ საკუთარი თარგმანის უფრო სრულ კომენტარებში იგი უნივერსალიების არისტოტელესეული ინტერპრეტაციისაყენ იხრება და უარყოფს მათ სუბსტანციურ არსებობას. თუ ზოგადი მხოლოდ გონების აქტივობის შედეგია — კითხულობს იგი — და სრულებით არ უკავშირდება იმას, რაც რეალურად არსებობს, მაშინ ადამიანის ცნობიერება უსაგნოდ უნდა ჩაითვალოს, რადგან მას რეალური ობიექტი არ ექნება. მაგრამ რადგან „არაფრის“ აზროვნება შეუძლებელია, ზოგადი ისეთი ცნებაა, რომელიც რეალობას შეესატყვისება. განა ვინმე დაეთანხმება იმ აზრს, რომ გეომეტრიული ხაზი იმგვარივე წარმოსახვაა, როგორც კენტაერი? ჩვენ ვაზროვნებთ მათემატიკურ ცნებაზე, როგორც რაღაც ისეთზე, რასაც არა აქვს სხეულებრივი არსებობა, მაგრამ ვაცნობიერებთ იმ ფაქტს, რომ დაკვირვების ობიექტებიდან ვახდენთ აბსტრაქტირებას და თავს ვუყრით განსხვავებული საგნებიდან მიღებულ მსგავს შთაბეჭდილებებს. ეს მსგავსება იქცევა ერთიან აზრად ჩვენს გონებაში და ამგვარად ვიღებთ სახეს; ხოლო როდესაც ვაჯიქვლებთ განსხვავებულ სახეთა შედარებას და მათ შორის ვიპოვიით მსგავსებას, იმავე გზით შეიქმნება გვარი, როგორც გონითი ფენომენი. სახე და გვარი დამახასიათებელია ჩვენი კვლევის ობიექტათთვის, მაგრამ როგორც შემეცნების რეალური პროცესის ინსტრუმენტები, ისინი მიეკუთვნებიან გონების სფეროს, როგორც მათგან დამოუკიდებელი (158, 226). მაშასადამე, ბოეციუსის ანალიზის შედეგი ასეთია: ზოგადი არსებობს, ერთი მხრივ, ცალკეულ მატერიალურ საგნებში, როგორც მათი თვისება. მეორე მხრივ, კი ადამიანის გონების აბსტრაქციას წარმოადგენს, რომელიც გრძნობად ობიექტთაგან გამოცალკეებულა. „ამდენად, უნივერსალიების არსებობის საბაზი გრძნობადი საგნებია, მაგრამ ისინი ვაგებული უნდა იქნან, როგორც მათგან დამოუკიდებელი“.

ბოეციუსი მაინც ამახვილებს ყურადღებას იმაზე, რომ მას არა აქვს ჰრეტენია საბოლოოდ გადაჭრას ეს საკითხი. მის მიერ ორივე კომენტარში წარმოდგენილ ორ განსხვავებულ პოზიციას მრავალრიცხოვანი მომხრეები გამოუჩნდა. მისი მსჯელობაც საბაზი ვახდა ნომინალისტთა და რეალისტთა მრავალსაუკუნოვანი პაექრობისა. ბოეციუსის უკანასკნელ თხზულებაში „ნუგეში ფილოსოფიისგან“ სხვაგვარად არის წარმოჩენილი უნივერსალიების საკითხი — ზოგადი მხოლოდ ადამიანის გონებაში როდი არსებობს, ან მხოლოდ საგნებში როდია ჩადებული, არამედ, უპირველესად ყოვლისა, ღვთაებრივ გონებაშია, როგორც წმინდა ფორმა არსებულისა. ეს ის პოზიციია, რომელიც თი-

მა აკვინელმა სქოლასტიკის ოფიციალურ თვალსაზრისად დააკანონა: უნივერსალიები არსებობენ საგნებამდე (ante rem), საგნებში (in re) და საგნების შემდეგ (post rem).

4. „ნუგეში ფილოსოფიისგან“ და მისი ადგილი დასავლეთის აზროვნების ისტორიაში. რაოდენ დიდიც არ უნდა იყოს სახელოვანი რომაელის ღვაწლი დასავლეთის განათლების სისტემის ფორმირებასა და სქოლასტიკური მეთოდის ჩამოყალიბებაში, მისი სახელი მაინც დაკავშირებულია ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებასთან „ნუგეში ფილოსოფიისაგან“, რომელმაც დასავლეთ ევროპის სულიერ ცხოვრებას უღრმესი კვალი დაამჩნია. ეს თხზულება ავგუსტინეს „აღსარებასთან“ ერთად რომაული ანტიკურობის უკანასკნელ შედეგად არის მიჩნეული. ბოეციუსის მთელი ცხოვრება აღმოჩნდა იმ ტელექტუალური სამზადისი ამ თხზულებისათვის, რომელიც მან სიკვდილის წინ დაწერა. „ნუგეშში“ მთელი სისრულით აირეკლა გარდამავალი ეპოქის ადამიანის აზროვნებისთვის დამახასიათებელი თავისებურებანი. ამ თვალსაზრისით ეს ნაწარმოები ძალზე სპეციფიკურია, ისევე, როგორც ბოეციუსის პიროვნული ბედი, რომელშიც გარკვეულ აზრით, გამოხატულება პოვა გარდატეხის ეპოქის ისტორიულმა. პოლიტიკურმა და მსოფლმხედველობრივმა ტენდენციებმა. ამის გამო „ნუგეშის“ — ჰეგემარტი დრამატიზმით აღსავსე ნაწარმოების სპეციფიკის შეფასება შეუძლებელია ბოეციუსის ბიოგრაფიის გათვალისწინების გარეშე.

წარმოშობით იგი რომაული არისტოკრატის ერთ-ერთ ყველაზე სახელოვან, უძველეს და უმდიდრეს გვარს ეკუთვნოდა. დიოკლეტიანედან დაწყებული დასავლეთის იმპერიის დაცემამდე ამ გვარის ბრწყინვალეობა თანამედროვეთა თვალში იმპერატორთა. გვარისას არ ჩამოეგარდებოდა. ბოეციუსი დაიბადა 480 წელს რომის პრეფექტისა და კონსულის ოჯახში. მამა ადრე გარდაეცვალა და მის აღზრდას ხელი მიჰყო იმ დროის ერთ-ერთმა ყველაზე სახელოვანმა რომაელმა ავრელიუს მემიუს სიმახუსმა, რომელიც ბოეციუსისთვის ზნეობრივი სრულყოფილების ნიმუშად დარჩა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში. სიმახუსმა შეილობილს საუცხოო განათლება მიაღებინა. მეცნიერები კანკთობენ იმის შესახებ, თუ სად სწავლობდა ბოეციუსი — რომში, ათენსა თუ ალექსანდრიაში. ერთი რამ ეჭვს არ იწვევს: ბოეციუსის განსწავლულობა თანამედროვეთა ერთსულოვან აღტაცებას იწვევდა. მისი კარიერა მართლაც ბრწყინვალე იყო. 510 წელს სრულიად ახალგაზრდა პატრიციას ერთპიროვნულ კონსულად ირჩევენ (რაც ტრადიციით რომაულ თანამდებობებს შორის ყველაზე საპატიოდ ითვლებოდა). ხოლო იმ წელს, როდესაც მისი ორივე ვაჟი ერთდროულად აღწევს ამ

თანამდებობას, ექსკონსული ბოეციუსი სენატის პრინციპსი ხდება, იღებს Magister Officiorum-ის წოდებას და დასავლეთ რომის იმპერიის ოსტგოთი მეფის — თეოდორიკის პირველი მინისტრის თანამდებობას იკავებს. კასიოდორეს წერილები ნათელს ხდის, თუ რაოდენ დიდი პატივით, ნდობით და გავლენით სარგებლობდა ბოეციუსი მეფის კარზე (131, I, 40). ბოეციუსს პლატონის დარად სწამდა, რომ სახელმწიფოს ფილოსოფოსი უნდა ედგას სათავეში. მთელი მისი პოლიტიკური მოღვაწეობა ნიმუშია ენერგიული, პრინციპული და უკომპრომისო ზრუნვისა რომაელთა საკეთილდღეოდ. მით უფრო საოცარია, რომ ის უზარმაზარი ინტელექტუალური მემკვიდრეობა, რომელიც ბოეციუსმა დაგვიტოვა, შეიქმნა მოცალეობის ეამს, რომელსაც მას ძალზე დაძაბული და დატვირთული პოლიტიკური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა უტოვებდა.

თეოდორიკი თავდაპირველად შემწყნარებლურ პოლიტიკას ატარებდა. სამოქალაქო აღმინისტრაცია მისი მეფობის დროს რომაელებსაგან შედგებოდა. უცვლელად იყო დატოვებული სენატი და კვლავინდებურად ირჩევდნენ კონსულებს. ყოველივე ამის გამო რომაული არისტოკრატია ეგუებოდა თეოდორიკის მმართველობას. მაგრამ დროთა განმავლობაში გოთური წარმოშობის დიდგვაროვანთა თავნებობა იზრდებოდა (128, I, 4), სენატი კარგავდა უფლებებს, სუსტდებოდა რომაული მაგისტრატურა და კონსულატი (128, III, 4), ყოველივე ამას ემატებოდა მათი არიანული აღმსარებლობა, რაც რომაელთა მხრიდან დაუფარავი მტრობის მიზეზი იყო. თანდათან რომაული არისტოკრატია ორ ჯგუფად გაიყო — ერთი მხარს უჭერდა გოთების პოლიტიკას, მეორე კი აშკარად წინააღმდეგი იყო თეოდორიკის მმართველობისა.

როდესაც მეფის ყურამდე მიაღწია ხმამ, რომ ერთ-ერთი სენატორი ცდილობდა საიდუმლო კავშირის დამყარებას ბიზანტიის იმპერატორთან, მან გადაწყვიტა ლალატის ბრალდება მთელი სენატისათვის წაეყენებინა და ამ გზით ჩამოეშორებინა ყველა, ვინც საექვოდ მიაჩნდა (128, I, 4). ბოეციუსი ჩამოვიდა ვერონაში გამართულ სენატის სხდომაზე, რათა გამოეყენებინა თავისი ავტორიტეტი, დაეცვა ბრალდებული სენატორი და ეხსნა სენატი მეფის რისხვისაგან. მაგრამ ამ გამოქომაგებამ კიდევ უფრო გაამწვავა თეოდორიკის ექვეები. მან ბოეციუსს „რომაელთა თავისუფლებისკენ მისწრაფება“ და გოთების წინააღმდეგ შეთქმულებაში მონაწილეობა დასდო ბრალად. ანონიმ ვალენტიუსის გადმოცემით (121, XV, 86), ყალბი მოწმეებიც კი მოიხმეს ამ ბრალდების დასამყარებლად. თუმცა, თუ გავითვალისწინებთ, რომ სიმახუსსა და ბოეციუსს ახლო ნათესაური ურთიერთობა ჰქონდათ აღმოსავლეთ რომის

იმპერიასთან, სიმახუსი დიდი პატივით სარგებლობდა კონსტანტინოპოლის კარზე, ხოლო ბოეციუსი მეგობრობდა პაპ იოანესთან, რომელიც ამჟამად უპირისპირდებოდა თეოდორიკს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ამ ბრალდებას მართლაც ჰქონდა რეალური საფუძველი.

ბოეციუსი დაატუსაღეს, ჩამოართვეს ქონება, გადაუსახლეს ოჯახი. შეშინებულმა სენატმა თავისი ქომაგის სასიკვდილო განაჩენი დაამტკიცა და 524 წელს 44 წლის ფილოსოფოსი წამებით მოკლეს. შურისძიების შიშის გამო თეოდორიკმა ბრძანა მისი აღმზრდელისთვის — სიმახუსისთვისაც მოეკვითათ თავი.

ბოეციუსის ცხოვრების მოულოდნელი და ტრაგიკული აღსასრული თანამედროვეობიდან დაწყებული დღემდე გაცხოველებული დისკუსიის საგანია. მაგრამ რისი შედეგიც არ უნდა იყოს ბოეციუსის ტრაგედია, იგი საბაბი გახდა იმ „ფასდაუღებელი“ თხზულების შექმნისა, რომელზეც შუა საუკუნეების პოეტთა, მწერალთა და ფილოსოფოსთა მრავალი თაობა აღიზარდა. „ამ წიგნმა ძვირფასი გახადა მისი ავტორის სახელი განათლებულ ადამიანთათვის საუკუნეების მანძილზე“ (133, 269).

მეცნიერები ცდილობენ გაარკვიონ ამ დიდი ერუდიციით დაწერილი წიგნის ლიტერატურული და ფილოსოფიური წყაროები. ეს ნათელს გახდის ანტიკური აზროვნების რომელი იდეები შეითვისა მისი საშუალებით ევროპულმა კულტურამ. ბოეციუსი თავის თავს უწოდებდა ელევებისა და აკადემიკოსების მოსწავლეს (127, I, 1). მაგრამ სრულიად ამჟამად მის მსოფლმხედველობაზე სხვა ფილოსოფიურ სკოლათა გავლენაც. მიუხედავად იმისა, რომ ის კრიტიკულად აფასებს სტოელებსა და ეპიკურელებს (127, I, 3), ამ თხზულებაში მაინც ნათლად ჩანს მათი ფილოსოფიური შეხედულებების კვალი. განსაკუთრებით კი სენეკას თხზულებებისა „წერილები ლუცილუსისადმი“, „მარციის დანუგებება“ და „ნეტარი ცხოვრება“. სტოურიკა იდეა დედამიწაზე ყველა ადამიანის თანასწორობისა (127, II, 6), კემშარტი და წარმავალი ბედნიერების ანალიზი და სხვ. რომის ძველ სიდიადეზე მსჯელობისას მის ნაწერებში ირეკლება ციცერონის რიტორიკული პროზა. სათნოების ცნების განხილვისას მიმართავს „ტუსკულანურ საუბრებს“. ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ბოროტების არასუბსტანციურობის იდეა იამბლიხოსისგან აქვს აღებული. მოძღვრება ერთზე ღვთაებრივი არსების ემანაციისა და ყოველი არსებულის პირველწყაროსკენ მისწრაფების შესახებ პლატონურია. ნეოპლატონურია აზრი, რომ მიწიერისგან ადამიანის გონების განთავისუფლების ყოველი საფეხური აახლოებს მას ღვთაებრივ ცეცხლთან. ნეოპლატონიკოსთა გავლენა ამჟამად სინათლის მეტაფიზიკაში (ცეცხლისა და მზის სიმბოლიკას დიდი ადგილი

უქირავს ბოეციუსის ფილოსოფიაში). ეთიკის ზოგიერთი დებულება აღებულია „ნიკომახეს ეთიკიდან“. არისტოტელესვე მიმართავს შემთხვევითობის ანალიზისა და ესთეტიკურ საკითხებზე მსჯელობისას (139; V, 1). გარეგნული მშვენიერების წარმავლობის შესახებ საუბრისას იმორწმებს არისტოტელეს გამონათქვამს, რომელიც არ გვხვდება ბერძენი ფილოსოფოსის არც ერთ ჩვენამდე მოღწეულ თხზულებაში. მეცნიერები გამოთქვამენ ვარაუდს; რომ აქ ციტირებულია არისტოტელეს დაკარგული თხზულება „Protrépticos“. ამ ნაწარმოებს აგეუსტინე ახსენებს თავის „აღსარებაში“ და ციყრონი — „ჰორტენზიაში“. სილამაზეზე ბოეციუსის გამონათქვამებს ანალოგიები ეძებნებათ იამბლიხოსთან, რაც პროტრეპტიკოსზე, როგორც მათ საერთო წყაროზე მიუთითებს.

მაგრამ ყველაზე ღრმად და ვრცლად ამ ნაწარმოებში პლატონის ფილოსოფია აირეკლა. ადამიანის სულის ბუნებაზე, ბოროტების უპილურებასა და ღვთაებრივ საზღაურზე საუბრისას ბოეციუსი ხშირად მიმართავს „გორგიას“; გნოსეოლოგიური პრობლემების კვლევისას ეყრდნობა „ფედონსა“ და „მენონს“. პლატონურად არის გაგებული შემეცნება — როგორც ღვთაებრივ არსებობასთან ზიარებისას მიღებული ცოდნის მოგონება (128, III, 2; V, 3, 4); ხშირად იმორწმებს „ტიმეოსს“.

„ნუგეშის“ ლიტერატურული წყაროებიდან უნდა დავასახელოთ „ილიადა“ და ევრიპიდეს „ანდრომაქე“, რომელთა ციტირებასაც ბოეციუსი ბერძნულად ახდენს. ბერძნულადვე მოჰყავს სტრიქონები პარმენიდეს დაკარგული თხზულებიდან, რომელიც პლატონის „სოფისტეშიც“ გვხვდება. „ნუგეშში“ არის მიმართვა ჰორაციუსის „სატურებისა“ და ლუკიანეს თხზულებებისადმი. ანალოგიები ჩანს ვერგილიუსის „ენეადასა“ და „გეორგიკებთან“; ოვიდიუსის და ლუკრეციუსის ლექსებთან, კატონისა და იუვენალის თხზულებებთან და სხვ.

მკვლევართა გაოცებას იწვევს ის ფაქტი, რომ „ნუგეშში“ (და არც „სასკოლო ციკლის“ არც ერთ შრომაში) არ გვხვდება ციტატები ბიბლიიდან და ეკლესიის მამათა თხზულებებიდან. ის არის მთლიანად კლასიკურ წარმართულ ფილოსოფიაზე აგებული ნაწარმოები. ამან საეჭვო გახადა ბოეციუსის ქრისტიანული აღმსარებლობა და მრავალი მეცნიერი ეცადა ამ ეჭვის არგუმენტირებას. მაგრამ მას შემდეგ, რაც უზენერმა გამოაქვეყნა ჰოლდერის მიერ აღმოჩენილი ფრაგმენტები კასიოდორეს ნაწარმოებებიდან და დაამტკიცა, რომ თეოლოგიური ტრაქტატები ნამდვილად ბოეციუსის კალამს ეკუთვნის, ეს საკითხი გადაჭრილად შეიძლება ჩაითვალოს, თუ იმასაც მივიღებთ მხედველობაში, რომ ანიციების გვარი კონსტანტინეს დროიდან ქრისტიანული

იყო, ხოლო ბოეციუსის აღმზრდელი სიმახუსი — თავგამოდებული კათოლიკე. თუმცა მკვლევრები მაინც უცნაურად მიიჩნევენ იმ ფაქტს, რომ თავისი ცხოვრების უმძიმეს წუთებში ბოეციუსმა ნუგეშისთვის მიმართა ფილოსოფიას და არა ქრისტეს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ნეოპლატონისტური ტრიადის მიმართებას ქრისტიანულ სამებასთან, იმ პარალელს, რომელიც ჩანს ტრიადის მეორე წევრის — ღვთაებრივი აზრის, სიტყვისა და ქრისტიანობაში განსხვავებულ ლოგოსს შორის, რომელიც აგრეთვე შეამავალია აბსოლუტსა და სამყაროს შორის, ეს საკითხიც თავისებურად გადაიჭრება.

მიუხედავად ესოდენ მრავალი და განსხვავებული მსოფლმხედველობის ერთიანობისა ბოეციუსის თხზულებაში, ძნელია მას ეკლექტიური ვუწოდოთ. უახლოესი გამოკვლევები „ნუგეშის“ შესახებ სულ უფრო მეტად ამხავილებენ ყურადღებას შრომის მთლიანი კონცეფციის ორიგინალობაზე და დღეს ერთხმად განიარაღებულია აზრი, რომ „ნუგეშში“ გაცილებით მეტია, ვიდრე „ექოთა კოლექცია“ (147, 341). მთავარი მაინც ცალკეულ იდეათა წყაროების ძებნა კი არ არის, არამედ ის, თუ როგორ აერთებს ბოეციუსი მათ ერთიან, ჰარმონიულ სისტემაში.

ნაწარმოების ფორმა, ე. წ. ანტიკური „სატურა“, არ იყო მაინცდამაინც გავრცელებული ლათინურ ლიტერატურაში. ბოეციუსამდე ის მხოლოდ რამდენიმე ავტორთან გვხვდება. „სატურას“ იყენებდა ძვ. წ. აღ. I საუკუნის განმანათლებელი ვარონი, სატირიკოსი პეტრონიუსი, სტოელი სენეკა და აფრიკელი ნეოპლატონიკოსი მარციანუს კაპელა, რომლის ძალზე პოპულარული თხზულება „ფილოლოგიისა და მერკურის შეუღლების შესახებ“ სწორედ ამ ფორმით არის დაწერილი; რაც შეეხება ე. წ. „მანუგეშებელი ლიტერატურის“ ენარს, ბოეციუსი იყო პირველი, ვინც ამ ფორმას მიმართა და ამასთან, სრულყოფილებამდე მიიყვანა იგი. მას შემდეგ მრავალი საუკუნის განმავლობაში აღარავის დაუწერია „სატურა“. მხოლოდ დანტემ — ბოეციუსის მხურვალე თაყვანისმცემელმა — შეაფასა ამ ფორმის მოქნილობა, მისი მაღალი ლიტერატურულ-ფსიქოლოგიური შესაძლებლობანი და შექმნა თავისი უკვდავი „ახალი ცხოვრება“ (Vita nuova).

„ნუგეში“ წარმოადგენს დიალოგს სიკვდილის მომლოდინე ტუსალსა და მის სენაკში ჭალის სახით მოვლენილ ფილოსოფიას შორის. პოეტური ნაწილი ერთგვარად აჯამებს ცალკეული თავის შინაარსს (ღეჭსად ჩვეულებრივ ფილოსოფია მეტყველებს). ამასთან, პოეზია განტვირთავს პროზაულ ნაწილთა ლოგიკური მსჯელობის სიმკაცრეს და ნაწარმოებს საკითხავად სახალისოს ხდის.

გვიანი ანტიკური ფილოსოფია განიხილავდა ონტოლოგიურსა და გნოსეოლოგიურ პრობლემატიკას, როგორც საფუძველს ეთიკურ და თეოლოგიურ კონცეფციათა ასაგებად. ყოფიერების კანონების შემეც-

ნება საჭირო იყო ადამიანის ბუნების გასაგებად და იმ გზების დასადგენად, რომელიც მას სრულყოფილებისა და ბედნიერებისაკენ წაიყვანდა. „ნუგეში“ განხილული პრობლემები — სამყაროს აგებულების, მისი საწყისისა და მიზნის, სიკეთისა და ბოროტების, ბედისწერის, შემთხვევითობის და სხვ. — მიზნად ისახავს პასუხი გასცეს მთავარ კითხვას — რა არის ადამიანის დანიშნულება, რაშია აზრი მისი არსებობისა, რა არის ჭეშმარიტი ბედნიერება და როგორ უნდა მივაღწიოთ მას. ე. რანდის დაკვირვებით, ე. წ. „სატუსალოს ლიტერატურა“ ჩვეულებრივ, იღებს თეოდოციის ფორმას. „ნუგეშის“ ავტორის დამსახურებაა თეოდოციის ლოგიკური მეთოდის შემუშავება. ეყრდნობა რა მთლიანად წარმართულ აზროვნებას და იფარგლება რა მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიის სფეროთი, ბოეციუსს გამოაქვს დასკვნები, რომლებიც სრულიად ჰარმონიულად ესადაგება ქრისტიანულ ორთოდოქსიას.

ბოეციუსი ღმერთს ძირითადად პლატონური ნიშნებით ახასიათებს, თუმცა არისტოტელესეულ ფორმულირებასაც მიმართავს „უძრავი მამოძრავებლისა“ (127, III, 9). ღმერთი უმაღლესი სიკეთეა და ამ სიკეთის წყალობით ანიჭებს არსებობას ყოველივე არსებულს (127, III, 5; I, 7). ის, რომ ღმერთი უმაღლესი სიკეთეა, არის ბოეციუსისთვის საბუთი მისი არსებობისა. აქ ის აყალიბებს არგუმენტს, რომელიც შუა საუკუნეების თეოლოგიამ მიიღო და განსაკუთრებით XV საუკუნეებში გავრცელდა (156, 26). უმაღლეს სიკეთეზე უფრო მაღალი სიკეთე მოუპოვებელია. ღმერთი რომ არ იყოს უმაღლესი სიკეთე, მაშინ იარსებებდა რაღაც, რაც მასზე უფრო კეთილი იქნებოდა და თუ არც ის ჩაითვლებოდა ღმერთად, საჭირო იქნებოდა მესამის დაშვება და ასე უსასრულოდ, ამიტომ ღმერთი, როგორც უმაღლესი სიკეთე, აუცილებლობით არსებობს.

ტუსაღისთვის განსაკუთრებით მტანჯველია კითხვა: სამყაროში, თუკი მას მართავს და განაგებს ღმერთი, რომელიც უმაღლესი სიკეთეა, რატომ არსებობს ბოროტება, ან რატომ არ ისჯებიან ბოროტი ადამიანები. ეს კითხვა ჯერ კიდევ ეპიკურეს აწუხებდა: „თუ ღმერთი არსებობს, საიდან არის ბოროტება, თუ ღმერთი არ არსებობს, საიდან არის სიკეთე?“ დიონისე არეოპაგელი იმავეს კითხულობს: „ვითარ სადა იყოს ბოროტი ყოვლითურთ ყოფასავე თანა წინადაწარისა განგებულებისასა?“ ამ კითხვას თავისებური პასუხი გასცა ნეოპლატონიზმმა. ჯერ კიდევ პლატონთან არის შესაძლებლობა ბოროტებისა და მატერიის იდენტიფიკაციისა. ამასთან, მატერია გაგებული იყო, როგორც არაარსი. ეს უკანასკნელი დებულება განაუითარა ნეოპლატონიზმმა, სადაც მატერია მიჩნეულია ღვთაებრივი ემანაციის უკანასკნელ საფეხურად. წყვედიად. პლატონთან მატერიისა და ბოროტების იდენტიფიკაცია

ვერ მორიგდებოდა მის მონიშმთან. პროკლე უარყო ეს იდენტიფიკაცია. მაგრამ შეინარჩუნა ბოროტებისა და არარსის იგივეობა, რადგან უნდა დაცულიყო ღვთაებრივი ყოვლისშემძლეობის თანხმობა პლატონის მტკიცებასთან, რომ ბოროტება არასოდეს არ არის გაპირობებული ღმერთთ (100, 158; 127, III, 19). პროკლესეული გამოსავალი იყო ბოროტების გამოცხადება სიკეთის ნაკლებობად. ბოროტება არის მისთვის Parhi-postasis ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს, რომ ბოროტება მეორადი წარმონაქმნია, ანდა სიკეთისაკენ საყოველთაო მისწრაფების დამახინჯება (158, 154). მატერიისა და ბოროტების იდენტიფიკაცია არსებითად შეუთავსებელი იყო ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის. მაგ., დიონისე არეოპაგელთან, რადგან მატერიალურ ღვთაებრივი კრეაციის შედეგად იყო გამოცხადებული. დიონისეც იცავს ბოროტების არასუბსტანციურობას და მას სიკეთის ნაკლებობად აცხადებს. „ნუგეშში“ გამოხატული პოზიცია ასეთია: ბოროტება არ არსებობს, რადგან მისი შექმნა არ შეუძლია იმას, ვისაც ყველაფრის შექმნა შეუძლია. ამიტომ „ბოროტება არარაა“ (127, III, 12). ამ პრობლემის განხილვისას განსაკუთრებით ზუსტი პარალელები ჩანს არეოპაგელის ტექსტთან („საღმრთოთა სახელთათვის“), რომელიც თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს „ნუგეშში“ გამოთქმულ აზრს. ესოდენ ზუსტი დამთხვევები მით უფრო აღსანიშნავია, რომ არეოპაგიტული კორპუსი აღმოსავლეთში (კონსტანტინოპოლში) ცნობილი გახდა 533 წ., ბოეციუსის გარდაცვალებიდან დაახლოებით 10 წლის შემდეგ; ხოლო დასავლეთში გაცილებით გვიან გამოქვეყნდა.

როდესაც ბოროტებაზე საუბრობს, ბოეციუსს მხედველობაში ჰყავს ადამიანი, რადგან ბუნებაში არ შეიძლება არსებობდეს ბოროტება. ბოროტ ადამიანთა ძალმოსილება მოჩვენებითია. ეს შემდეგნაირად მტკიცდება: „ორი რამ არის, რითაც ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება ხორციელდება — „ნება“ და „შეძლება“. თუ ერთ-ერთი მათგანი აკლია მას, ვერაფერს ვერ მოიმოქმედებს. რადგან, რაც არ სურს, იმას არც აკეთებს, ხოლო თუ ძალა არ მოსდგამს, მაშინ სურვილი ამაოა. ამგვარად, თუკი ნახავ ვინმეს, ვინც მიისწრაფის მიზნისკენ, მაგრამ ვერ აღწევს მას, დაასკვნის, რომ საკმაო ძალა არ შესწევს საამისოდ“ (128, IV, 3). ბოროტი ადამიანები უძლურნი არიან, რადგან კეთილთა მსგავსად მიელტვიან სიკეთეს (128, IV, 12), მაგრამ მათგან განსხვავებით ვერ აღწევენ მიზანს (რომ აღწევდნენ, აღარ იქნებოდნენ ბოროტნი). ე. ი. მათი სურვილი და ძალა (უნარი) არ ემთხვევა ერთმანეთს. მაშასადამე. — ასკვნის ბოეციუსი — ბოროტება შედეგია ადამიანის უძლეობისა (იმავე აზრისაა არეოპაგელი: „ბოროტ-ყოფაა არა ძალისაა არს. არამედ უძლურებისა“). რაც შეეხება საზღაურს — ბოროტების დასჯასა და სათნოების დაჯილდოებას, ბოეციუსი იყენებს არგუმენტს

„გორგოდან“. ბოროტება სულის ავადმყოფობაა, ამიტომ კი არ უნდა გვქულდეს ბოროტი ადამიანი, არამედ უნდა გვებრალებოდეს, ვექცეოდეთ ისე, როგორც სნეულს. „ბოროტთა სასჯელი მათივე მანკერებაა“ (127, IV, 3). „სამშაგად უბედურია ის, ვისაც სურს ბოროტება, შესწევს უნარი, რომ ჩაიდინოს ის, და სჩადის კიდევ“ (127, V, 5). კეთილთა ჯილდო კი მათივე სათნოებაა, რადგან ისინი ფლობენ ერთადერთ და მარადიულ ღირებულებას ამქვეყნად. ისინი ეზიარებიან სიკეთეს და, მაშასადამე, ნეტარებას. ადამიანი კი, რომელიც აღწევს ჭეშმარიტ ნეტარებას, ღმერთს ემსგავსება.

ბოეციუსი არ ეძებს ადვილ გზებს. იგი ხედავს, რომ ეს არგუმენტი გადაუჭრელად ტოვებს საკითხს, მაინც რატომ არის, რომ უბედურება და ტანჯვა თავს ატყდება ადამიანს, რომელიც თითქოსდა იმსახურებს უდრტვიწველ და მშვიდ არსებობას. ხოლო ბოროტი ადამიანი ხშირად განცხრომასა და სიამოვნებაში ცხოვრობს.

აქ საჭირო ხდება ბედნიერებისა და უბედურების ანალიზი. ფილოსოფია მიუთითებს, რომ ყველა ადამიანში ჩადებულია ბუნებრივი ლტოლვა ბედნიერებისა და ნეტარებისკენ, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ, თუმცა სული ჩამწყვდეულია სხეულში, როგორც სატუსალოში (ეს პლატონური გამოთქმა ხშირად გვხვდება ბოეციუსთან), მას მაინც აქვს შემორჩენილი სურვილი თავის ჭეშმარიტ სამყოფელში დაბრუნებისა, მაგრამ ადამიანთა უმრავლესობა ცდება გზის არჩევაში და „მთვრალეებივით ვერ აგნებენ გზას შინისაკენ“ (127, III, 2). ისინი მისწრაფიან სიმდიდრისკენ, ძალაუფლებისკენ, სიამოვნებისკენ და ფიქრობენ, რომ ამით მიიღწევენ ნეტარებას (127, III, 3). ყოველივე ეს ჭეშმარიტი ბედნიერების „ყალბი ფორმებია“. ფილოსოფია განიხილავს ამ ფორმებს: სიმდიდრეს, ღირსებას, ძალას, მმართველობას, სახელს, სიამოვნებას და ამტკიცებს, რომ ეს სიკეთენი გარეგნულია ადამიანს არსების მიმართ, ამიტომ ის ვერ ინარჩუნებს და იოლად კარგავს მათ. მხოლოდ თავისი თავის შემეცნებით, საკუთარ თავში ჩაძირვით შეიძლება მიაგნო იმას, რაც ღმერთმა ადამიანის ბუნებაში ჩაღო, როგორც ჭეშმარიტი სიკეთე.

თუ ბედნიერების ჭეშმარიტების საზომად მივიჩნევთ მის სიმყარეს, მაშინ არც ერთი იმ გარეგნულ სიკეთეთა შორის, რაც ადამიანს ბედნიერებად მიიჩნია, ასეთად არ ჩაითვლება. მეორე მხრივ, თუ ბედნიერებას თავისთავად ღირებულებას მივანიჭებთ, მაშინაც აღმოჩნდება, რომ ნებისმიერი ადამიანური ბედნიერება რელატიური ხასიათისაა. აბსოლუტური ღირებულებისა და მასთან მისასვლელი გზების ძიება ადამიანისგან მოითხოვს მრავალი უბედურებისა და ტანჯვის დათმენას. მაგრამ ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგად ხდება გადაფასება იმისა, რაც უშუალო განცდის დროს უბედურებად ან ბედნიერებად

ალიკმება. როდესაც ადამიანი მოითხოვს ბოროტთათვის სასჯელს და კეთილთათვის ჯილდოს, სასჯელიცა და ჯილდოც ცხოვრებისეული, ყოფითი თვალსაზრისით არის განსაზღვრული. ფილოსოფიურად მოაზროვნე ადამიანისთვის კი აზრი ეკარგება ბედნიერებისა და უბედურების ამგვარ გაგებას და შესაბამისად, აღარც ისმის კითხვა მათი უსამართლოდ განაწილების შესახებ. ფილოსოფია აფუძნებს სიკეთის თავისთავად ღირებულებას, რის გამოც მის სამსახურს მნიშვნელობა ენიჭება განუჩივლად იმისა, თუ რა ხვედრი ერგო ადამიანს ამქვეყნად, ან რა მოელის მას სიკვდილის შემდეგ. ყოველგვარი წარმავალი ბედნიერება და უბედურება უფასურდება იმასთან შედარებით, რასაც სულიერი სრულყოფა უქადის ადამიანს — როგორც აღვნიშნეთ, სიკეთე ღმერთად აქცევს მას. თეოზისის საკითხი საერთოა ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანობაში. განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ ნეოპლატონიზმში უმაღლეს სრულყოფას მიღწეული ადამიანი უბრუნდება ღვთაებრივ სისასესს, როგორც თავის საფუძველსა და მიზანს. ქრისტიანობა კი მას პიროვნულობას უნარჩუნებს. სოკრატეს ინტელექტუალური ეთიკისგან განსხვავებით, რომელიც ადამიანის სრულყოფის საფუძველად ცოდნას, სიბრძნეს აღიარებს, ქრისტიანობისთვის არსებითია თეოზისის საფუძველად არა შემეცნებითი დამოკიდებულება აბსოლუტის მიმართ, არამედ რწმენა ღვთაებრივი სიკეთისადმი.

მაგრამ, როდესაც რწმენა სამყაროს კეთილ საწყისში, მისი კანონების სამართლიანობასა და საყოველთაო ჰარმონიაში შერყეულია, ბოეციუსის აზრით, ხსნა უნდა ვეძებოთ გონებაში, რომელსაც შესწევს ძალა ყოველივე ეს დაასაბუთოს (აქ უკვე ნათლად ჩანს, თუ რატომ მიმართა მან სიკვდილის წინ სწორედ ფილოსოფიას). „კეთილი ადამიანი“ ბოეციუსისათვის არის „ბრძენი ადამიანი“, ხოლო ფილოსოფია — არა მხოლოდ „ქეშმარიტების წვდომა“, არამედ „ყოველგვარ სათნოებნათა მოძღვარი“ (127, 1, 3). ბოეციუსის ეთიკა, ისევე როგორც სოკრატესი, უკავშირდება მის გნოსეოლოგიას. იგი ამტკიცებს, რომ შემეცნების იმდენი საფეხური არსებობს, რამდენი სახის არსებაცაა. შემეცნების უნარებიდან გამოყოფს შეგრძნებას, წარმოსახვასა და გონებას. უმდაბლესი განვითარების ცხოველებს აქვთ მხოლოდ შეგრძნება; მაღალი განვითარებისას კი წარმოსახვის უნარიც აქვთ. გონება კი მხოლოდ ადამიანს ახასიათებს. შეგრძნება ცალკეულ მატერიალურ საგანს აღიქვამს. წარმოსახვა — მათ იმატერიალურ ხატს, გონება კი ზოგად ცნებებს იმეცნებს. მეოთხე და უმაღლესი საფეხურია ინტელიგენცია — ღვთაებრივი შემეცნება, რომელსაც აქვს ყოველივეს სრულყოფილად წვდომის უნარი. გრძნობა ვერ იმეცნებს არამატერიალურს, წარმოსახვისათვის მიუწვდომელსა ცნება, ხოლო გონება ვერ წვდება წმინდა ფორმებს. ინტელიგენცია შემეცნების ყველა საფეხურს მოიცავს, მაგ-

რამ ისე, რომ არ იყენებს ამ განსხვავებულ უნარებს, რადგან ერთბაშად „აღიქვამს“ არა მხოლოდ ფორმას, არამედ ყველაფერს, რაც მის უკან იმალება (127, V, 5). ადამიანის სული უკვდავია (127, IV, 6). ღვთაებრივ ინტელიგენციასთან ზიარებული, ისიც თანაბრად ჰერეტს ცალკეულსა და ზოგადს (127, IV, 3). სხეულთან დაკავშირებულ სულს მხოლოდ ბუნდოვანი მოგონებაა რჩება ჰემმარიტი ცოდნისა. შეგრძნებები ბიძგია, საბაბია გონებისთვის, რათა მასში გაიღვიძოს ცოდნა. ამგვარად არისტოტელეს შემეცნების თეორიას ბოეციუსი პლატონურ ინტერპრეტაციას აძლევს და „მოგონების თეორიას უბრუნდება“.

შემეცნების უნართა მკაცრად განსაზღვრული იერარქია მისი მიზანი და დანიშნულება, განსაკუთრებით კი შემეცნების საფეხურთა დაკავშირება შემეცნებელ სუბსტანციათა განსხვავებულ უნარებთან სრულად შეითვისა სქოლასტიკამ.

თავდაპირველად, სატუსალოში მოხვედრილ ფილოსოფოსს — სამყაროში გამეფებული უსამართლობით, არსებობის უაზრობითა და სიცოცხლის მოულოდნელი აღსასრულით შეძრწუნებულს — მძიმე სენმა — ლეთარგიამ დარია ხელი. ამ დაავადებას ნაწარმოებში გარკვეული მორალურ-მეტაფორული აზრი აქვს, მაგრამ მისი სიმპტომები ისეთი ცოდნით არის აღწერილი „ნუგეშში“, რომ მკვლევრები შესაძლებლად მიიჩნევენ მის შედარებას ლეთარგიისადმი მიძღვნილ სპეციალურ სამედიცინო ტრაქტატებთან (147, 341). ლეთარგია, რომელიც ერთნაირად აძაბუნებს ადამიანის გონებას და სხეულს, ანტიკურობაში ძალზე საშიშ სენად იყო მიჩნეული. ავგუსტინე მას ხშირად აღნიშნავს როგორც „შომაკვდინებელ სიმძიმეს“. „ნუგეში“ არის გზა ადამიანის „განკურნებისა“. ფილოსოფია კურნავს ადამიანის გონებას, დაბინდულს ათასი ეკვით, აძლევს სამყაროს უმაღლესი კანონზომიერებისა და სამართლიანობის რწმენას.

შემდეგი ნაბიჯი „განკურნების“ გზაზე არის მტკივნეული პრობლემა: თუკი სამყაროში სუფევს უმაღლესი კანონზომიერება და ყოველზე განგების გარდუვალობას ემორჩილება, ადგილი არ რჩება ადამიანის თავისუფალი ნებისათვის, რაც აუცილებელია მორალური პასუხისმგებლობის დაფუძნებისათვის. სხვაგვარად აზრი ეკარგება ყოველგვარ სასჯელსა და ყოველგვარ საზღაურს (ბოეციუსისათვის დამაკმაყოფილებელი არ აღმოჩნდა საკითხის ავგუსტინესეული გადაწყვეტა, რომელიც ადამიანის ნებას მთლიანად უქვემდებარებს ღვთაებრივს). ფილოსოფია აღიარებს, რომ ეს ერთ-ერთი ურთულეს საკითხთაგანია და მისი გარკვევა მოითხოვს განგებისა (Providentia) და ბედის (Fatum) ბუნების გარკვევას, შემთხვევითობის, მარადიულობის, ღვთაებრივი წინასწარცოდნის ანალიზს.

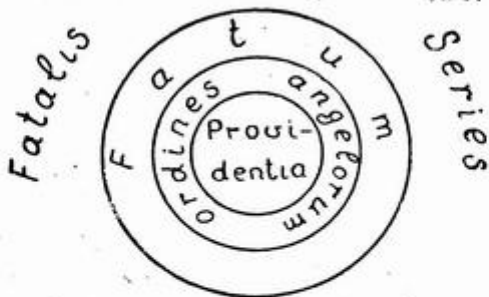
თავისუფალი ნების (რომელიც მომავალ მოქმედებათა ალბათო-

ბას გულისხმობს) მორიგებას ღვთაებრივ ყოვლისმცოდნეობასთან საფუძველი იამბლიზოსმა ჩაუყარა. ლოგიკის ინტერესები წარიმართა არისტოტელესა და თეოკრიტეს მიერ განსხვავებულ აუცილებლობასა და შემთხვევითობაზე; ათენის სკოლა იკვლევდა დროისა და მარადიულობის პრობლემებს. სამივე ელემენტმა თავი მოიყარა „ნუგეშის“ V წიგნში, სადაც ამ საკითხთა ნეოპლატონური გადაჭრაა მოცემული (158, 206).

ბოეციუსი განასხვავებს ერთმანეთისაგან განგებასა და ბედს. როგორც ჩანს, მან შეაერთა ორი იდეა: იდეა ცვალებადი ბედისა, რომელიც მართავს და აბრუნებს ყოველ საგანს და რომელიც მან პროკლესთან ამოიკითხა, და იდეა, რომელსაც გაკვრით ეხება III წიგნის მე-12 თავის დასასრულში — ღმერთისა, გაგებული, როგორც „სამყაროს ორომტრიალის უდრტეინველი საყრდენი“ — ეს იდეა მან პლოტინის ფილოსოფიაში იპოვა. ამ იდეათა ერთობა, ვ. უოტსის აზრით, ნიმუშია იმისა. თუ როგორ ერწყმის განსხვავებულ წყაროთაგან მიღებული დებულებები ერთმანეთს ჰარმონიულ ერთიანობაში (127, 24).

როდესაც არსებული მრავალფეროვნება და ცვალებადობა არეკლილია ღვთაებრივი ინტელიგენციის სიმარტივეში, საქმე გვაქვს განგებასთან. მოძრავი და წარმავალი მოვლენები კი იმართვის ბედის საშუალებით. განგება სხვა არაფერია, თუ არა წესრიგი, ხატი არსებულსა ღვთაებრივ გონებაში (127, IV, 6). ამდენად, ის მიემართება წმინდა ფორმებს, რომლებიც ღვთაებრივ სუბსტანციაშია. ბედი კი განგებს და მართავს მოძრავსა და ცვალებად ერთეულ საგნებს, რომელნიც დროსა და სივრცეში არსებობენ. ის სხვა არაფერია, თუ არა პროვიდენციული ხატის დროში გამოვლენა. თუკი განგება არის სამყაროს წესრიგის მარადიული კანონზომიერება, ბედი ამ კანონზომიერების ხორცმესხმამა დროსა და სივრცეში და ბუნებრივია, არ არის მარადიული, რადგან უკავშირდება შექმნილსა და კანონდებულს. ყოველივე, რასაც ბედი განაგებს, ემორჩილება განგებასაც, რადგან თავად ბედიც განგებაზეა დამოკიდებული (127, IV, 6). ყოველივე არსებული ერთნაირად როდი ემორჩილება ბედს. დაქვემდებარების ხარისხი განისაზღვრება ღვთაებრივ სუბსტანციასთან მიახლოების ხარისხით. ამგვარა არსებები ბედის მიჯნას ცილდებიან, მაგრამ ემორჩილებიან განგებას. ამ მიმართებათა სქემას ბოეციუსი წარმოგვიდგენს წრეხაზთა სახით, რომელთა ცენტრში განგება იგულისხმება. რაც უფრო მეტად ცილდება ცენტრს არსებული, მით უფრო ექვემდებარება იგი ბედის ცვალებადობას. ბოეციუსის მრავალრიცხოვანი მიმდევრები და კომენტატორები ამგვარად გამოხატავენ განგებისა და ბედის მიმართებას.

ბედის ჯაჭვის საშუალებით (Fatalis Series) ხორციელდება ზეცისა და ვარსკვლავების მოძრაობა; წესრიგდება ელემენტთა თანაზომიერ-



რება, რომელიც სამყაროს საფუძვლად არიან, წესრიგდება ცვალებადობა. ის იცავს სიკვდილ-სიცოცხლის მონაცვლეობას და კრავს ადამიანთა მოქმედებას მიზეზ-შედეგობრივი ჯაჭვით. მაშასადამე, სამყაროს მართავს ბედი. მისი აუცილებლობის გარეგნული გამოვლენა ადამიანურ სამყაროში არის ბედისწერა (Fortuna). ეს „ბრმა ქალღმერთი“ ცვლის ადამიანთა ცხოვრებას (127, II, 6). მაგრამ ვერ ეხება მის არსებას (მაგ., ბოროტს ვერ აქცევს კეთილად და პირიქით). ადამიანურ თვალს ბედისწერა შემთხვევითობათა ქაოსად ეჩვენება. აქ ფილოსოფია არკვევს საკითხს — რა არის შემთხვევითობა და რა ადგილი ეთმობა მას სამყაროს კანონზომიერებაში. ყოფითი აზრით გაგებულო, ის არის მოვლენა, რომელიც მიზეზთა კავშირის გარეშეა წარმოშობილი. ასეთი რამ კი ბოეციუსისთვის არ შეიძლება არსებობდეს. ის იმორწმებს შემთხვევითის განსაზღვრას არისტოტელეს „ფიზიკიდან“: „როდესაც რაიმე კეთდება გარკვეული მისწრაფებით, მაგრამ რაღაც მიზეზთა გამო ამ მოქმედებას სხვა შედეგამდე მივყავართ, — ამას უწოდებენ შემთხვევითობას“ (57. 73). მაშასადამე, შემთხვევითი არის ადამიანის მიერ გაუთვალისწინებელი მოვლენა, რომელიც მიზეზთა გარკვეული გადაკვეთის შედეგად ხდება. ის, რაც ერთი შეხედვით ადამიანისთვის უზრო ჩანს, სინამდვილეში მკაცრ კანონზომიერებას ემორჩილება. გონიერი ადამიანი თავად განუდგება შემთხვევითობის სფეროს იმით, რომ ემორჩილება ნებისმიერ ბედს, რადგან ამით ის ემორჩილება იმ ზოგად კანონზომიერებას, რომელსაც ღვთაებრივი განგება უღევს საფუძვლად. აქ ჩანს სტოელთა გავლენა: სამყაროს უმაღლესი ლოგოსისადმი მორჩილება ადამიანთა უზენაესი მოვალეობაა. ადამიანის ცხოვრება ექვემდებარება ბედის ძალას, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მას შეუძლია მობრუნდეს პერიფერიიდან ცენტრისკენ, მიუხელოვდეს ღმერთს კოსმიურ ძალთა ჩარევის გარეშე და ამგვარად ვაქცეს აუცილებლობის მარწმუნებს თავისუფლებისკენ. აქ უკვე გამოიქ-

მულია ტრადიციული პლატონური აზრი — რაც უფრო მეტად ეზიარები ღვთაებრივს, მით უფრო მეტად ეუფლები თავისუფლებას.

მაგრამ თუკი სამყარო მკაცრად დეტერმინირებულია და მას განგების კანონები განაგებენ, როგორ უნდა გავიგოთ თავისუფლება და რა აზრით შეიძლება ადამიანის თავისუფალ ნებაზე საუბარი.

განცხადება, რომ ინდივიდუალური სულის არჩევანი უკვე ცნობილია განგებისათვის, რადგან განგება, ამავე დროს, არის წინასწარცოდნა (Prestitentia). წარმოშობს სერიოზულ სიძნელეს ბოეციუსისათვის — აშკარა შეუსაბამობას ღვთაებრივ ყოვლისმცოდნეობასა და ნების თავისუფლებას შორის.

ღვთაებრივი ცოდნის ბუნება ტრადიციული კამათის საგანი იყო. როგორ უნდა დაუკავშირდეს ისინი ერთმანეთს — ამ თემაზე ხანგრძლივი დისკუსია იყო პატრისტიკაში. პროკლეს წვლილი ამ პრობლემის განხილვაში იყო ის, რომ მან ღვთაებრივი ცოდნა ზოგადიდან ერთეულ და შემთხვევით მოვლენებზეც გაავრცელა. მისი ამოსავალი იყო იამბლიხოსის მიერ ჩამოყალიბებული პრინციპი, რომ ცოდნის ბუნება დამოკიდებულია არა შესამეცნებელ ობიექტზე, არამედ შემეცნებელ სუბიექტზე და მაშასადამე, ღვთაებრივ ცოდნას განაპირობებს არა მისი ობიექტის ნაკლოვანება, არამედ საკუთარი სრულყოფილება. ღმერთი წვდება დროულ მოვლენებს ზედროულ ჰერეტაში და იმეცნებს ცვალებად მოვლენებს ისე, რომ ცვალებადობა მას არ ეხება. აქედან გამომდინარე შემაჯამებელი თეორია მოცემულია „ნუგემის“ V წიგნში, რაც გახდა შუა საუკუნეებისთვის საფუძვლი წინასწარცოდნისა და თავისუფლების მორიგების ცდისა (158, 92).

ბოეციუსი გამოყოფს სამ შესაძლებლობას წინასწარცოდნის ინტერპრეტაციისა: 1. თუ ღვთაებრივი წინასწარცოდნა აუცილებლობით განსაზღვრავს ამა თუ იმ მოვლენის წარმოშობას, მაშინ ყოველივე წინასწარგანსაზღვრული იქნება და წინასწარცოდნა უნდა გავიგოთ, როგორც წინასწარდადგენა (Praedestinatatio); 2. თუკი მოვლენის არსებობაა აუცილებელი პირობა მის შესახებ ცოდნის არსებობისა, მაშინ ღვთაებრივი წინასწარცოდნა ცვალებადსა და წარმავალ მოვლენებზე იქნება დამოკიდებული; 3. ხოლო თუ დაეუშვებთ, რომ წინასწარცოდნა არის ცოდნა იმისა, რაც შეიძლება ან მოხდეს მომავალში, ან არა — საქმე გვექნება არა ჰერმეტიკ ცოდნასთან, არამედ შეხედულებასთან.

მეორე და მესამე შესაძლებლობას ფილოსოფია უარყოფს. პირველს კი კომენტარს უკეთებს, რათა გამოსავალი დატოვოს ნების თავისუფლებისთვის. ღვთაებრივი ცოდნა მართლაც ზუსტია და ადეკვატური იმისა, რაც მოხდება, მაგრამ არ მოიცავს თავის თავში მოვლენის გან-

ხორციელების აუცილებლობას. ის არის ამ აუცილებლობის ნიშანი (127, V, 3); ნიშანი კი არ ცვლის მოვლენის არსებას, არამედ „მიანიშნებს“. ყოველი მოვლენა აუცილებელია განგებასთან მიმართებაში, საკუთარ თავთან მიმართებაში კი არ არის შეზღუდული აუცილებლობით. ბოეციუსი თავის მსჯელობას აგებს არისტოტელეს მიერ აუცილებლობათა სახეების განსხვავებაზე. აუცილებლობა, რომელიც ღმერთის მიერ მოვლენათა წინასწარცოდნას უკავშირდება, არ არის მარტივი (ყველა ადამიანი მოკვდავია), არამედ განპირობებული (თუ იცი, რომ A მიდის, A აუცილებლობით მიდის). ამგვარი სახის აუცილებლობა არ გამომდინარეობს მოვლენის შინაგანი ბუნებიდან. ასე რომ, ვინც დადის ნებაყოფლობით, არ დადის აუცილებლობით, მაგრამ როცა ის დადის, მაშინ აუცილებლობით დადის.

განგება და ნების თავისუფლება არ გამოირიცხავენ ერთმანეთს, რადგან ისინი თვისობრივად სხვადასხვა სფეროში არსებობენ: პირველი ღმერთის გონებაში, მეორე — ადამიანის სულში. ღვთაებრივი და ადამიანური ცოდნა მხოლოდ სრულყოფის ხარისხით (ე. ი. რაოდენობრივად) კი არ განიჩქევიან, არამედ იმითაც, რომ ადამიანი ანაწევრებს შესამეცნებელს, ღვთაებრივი გონება კი ერთდროულად სწვდება ყოველივეს მის სიმარტივეში. ადამიანი იმეცნებს დროში, ღმერთი კი მარადიულობაში. აქ დგება საკითხი, თუ რა არის მარადიულობა როგორც ღვთაებრივი არსებობის ატრიბუტი და რა თავისებურება აქვს მას დროსთან მიმართებაში. საკითხის გარკვევას მივყავართ მარადიულობის ბოეციუსისეულ განსაზღვრასთან, რომლის უპირველესი წყაროა „ტიმეოსი“ და პლატონის იდეა, რომ დრო არის მარადიულობის მოძრავი ხატი. ღმერთს ბოეციუსი უწოდებს მარადიულს (aeternum), სამყაროს კი მარად არსებულს (Perpetuum). არისტოტელეს მიხედვით, დროს არა აქვს არც საწყისი, არც დასასრული. და თუმცა ის განუწყვეტლივ მიისწრაფის უსასრულობისკენ, მარადიული მაინც არ არის. დროში არსებული ვერ მოიცავს მთლიანად უსასრულობას, რადგან მისთვის მარად მიუწვდომელი რჩება მომავალი. დროისა და მარადიულობის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს ავგუსტინეც, მაგრამ ბოეციუსისეული განსაზღვრა მარადიულობისა ისეთი სრულყოფილი ლაკონიზმით გამოირჩევა, რომ ის კლასიკურად აღიარა სქოლასტიკამ და რომა აკვინელმა საბოლოოდ დააკანონა: „მარადიულობა არის უსასრულო სიცოცხლის ერთიანი და სრულყოფილი ფლობა“ (127, V, 6).

ბოეციუსი მარადიულობას ახასიათებს თვისებრივად. სიცოცხლის ერთიანი, მთელი სისავსით ფლობა მარადიული აწმყოა. ამდენად, ღვთაებრივი წინასწარცოდნა მომავლის ცოდნა კი არ არის (რადგან მისთვის მომავალი არ არსებობს), არამედ მოიცავს თავის თავში ცოდნას ყველა შესაძლებელი თავისუფალი აქტის შესახებ, რომელიც

ღვთაებრივ გონებაში ყველა შესაძლებელ მოქმედებათა ერთიანობაა, ადამიანი კი მოქმედებს საკუთარი გადაწყვეტილების მიხედვით. ღმერთი ჰგავს ეტლთა შეჯიბრის მაყურებელს, რომელიც აკვირდება მეეტლეთა მოქმედებას, მაგრამ არ ერევა მასში. ღმერთი ზედროულად ჰკრეტს სამყაროს მარადიულ ცვალებადობას მასში ჩაურევლად. მაშასადამე, ძალაში რჩება „ხელთუქმნელი და აბსოლუტური“ თავისუფლება ნებისა. მხოლოდ ადამიანზეა დამოკიდებული რას მიაპყრობს მზერას — მიწას, თუ ზეცას; საითკენ წარმართავს თავის სულს. ასევეა არეოპაგელთან: ცდება ის, ვინც ფიქრობს, რომ „უხმდა წინა-განმგებლობასა, რადთამცა უნებლიეთცა სათნოებად მიგვიყვანებდა ჩუენ, რამეთუ განხრწნაი ბუნებისა არა წინა-განმგებლობისაჲ არს“ (27, 57).

დაუპირისპირდა რა დემოკრიტეს აბსოლუტურად დეტერმინირებულ სამყაროს, არისტოტელემ დაუშვა შემთხვევითობა და ამით შეამზადა ონტოლოგიური საფუძველი თავისუფლებისთვის. ქრისტიანობისთვის ეს ცნება არსებითი ზღედა, რადგან მას ეფუძნება ცოდვისა და მონანიების იდეა. არაბული ფილოსოფიის ღმერთი თავის აბსოლუტურ ნებას გამუდმებით თავს ახვევს სამყაროს იმგვარად, რომ ყოველ წამს შეიძლება დაირღვეს ბუნებრივი კანონები, თუკი ღმერთი ნორსურეებს (ცეცხლი გაიცედეს, ან არისტოტელეს მაგალითი რომ მოვიყვანოთ, ნაჯახი ბამბისგან შეიქმნას). ასეთ ვითარებაში, ადამიანის ყოველგვარი მოქმედება ღმერთის ნების გამოვლენად არის მიჩნეული. ბოეციუსისეული გადაწყვეტა საკითხისა ასეთია: ნების თავისუფლება განსაზღვრავს აუცილებლობით დაკავშირებულ მიზეზ-შედეგობრივ ჯაჭვთა უსასრულო რაოდენობიდან ერთ-ერთის არჩევანს. არჩევანის თავისუფალი აქტით ადამიანი ერთგვება მიზეზთა სხვა რიგში. ამდენად, ერთი მხრივ, ის თვითონ ქმნის თავის ბედს, თავისუფალია თავის მოქმედებაში, და მეორე მხრივ, შეზღუდულია მიზეზთა აუცილებელი ჯაჭვით, რომლის ყოველ შესაძლებელ რგოლს განგება იმთავითვე მოიცავს. ამით წინასწარცოდნის ჰუმპარიტება დაცულია, მაგრამ წინასწარგანსაზღვრულობის ხარჯზე. ბოეციუსი, განსხვავებით ავგუსტინესგან, საკითხს წმინდა ფილოსოფიის (სპეკულატური აზროვნების) სფეროში წყვეტს ისე, რომ არ მიმართავს რწმენის დოგმატებს. მიუხედავად იმისა, რომ „ნუგეშის“ ავტორმა განიცადა სტოელთა გავლენა, მაინც შეძლო თავის დაღწევა მათი მოძღვრების უკიდურესობისაგან. მისი აზრით, ადამიანი სიკვდილისკენ კი არ უნდა მიისწრაფოდეს, არამედ სულიერი სრულყოფისკენ, რადგან ნეტარება, როგორც უმაღლესი მიზანი ადამიანისა, შედეგია სწორედ რაციონალური და ზნეობრივი სრულყოფისა. ეს იდეა განსაკუთრებით მიმზიდველი აღმოჩნდა შუა საუკუნეების მკითხველთათვის. ამ თხზულების შექმნა „სოკრატულ სიტუაციაში“ უნდა იყოს მიზეზი იმისა, რომ მისი ავტორი იმ-

ვიათი პირდაპირობით უსწორებს თვალს ადამიანის გონების წინაშე წამოჭრილ სიძნელეებს, არსად არ ცდილობს მიჩქმალოს სუსტი რგოლი საკუთარი მსჯელობისა. „იშვიათად თუ შებმია ვინმე სიკეთისა და ბოროტების, ბედისწერისა და თავისუფლების პრობლემებს ასე პატაოსნად“ (127, 27). ამაში უნდა იყოს ერთ-ერთი საიდუმლო „ნუგეშის“ განსაცვიფრებელი პოპულარობისა.

მიუხედავად იმისა, რომ ბოეციუსის ფილოსოფია არ ქმნის ახალ თეორიულ საფუძვლებს და სავსებით ორიგინალურ დებულებებსაც მოკლებულია, ის არ წარმოადგენს არც ნეოპლატონური ფილოსოფიის უბრალო დალაგებას და არც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის გადმოცემას. მისი მოძღვრება არის ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის სინთეზი, ამასთან, იმდენად ცხოველმყოფელი, რომ ის მრავალი საუკუნის განმავლობაში კვებავდა ევროპულ აზროვნებას და ორგანული ვახდა შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობისთვის. ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის შეერთების ცდაა არეოპაგელის მოძღვრებაც; ამ შეერთებას არეოპაგეტიკაში საფუძვლად უდევს იღუმალი ცოდნა, რომელიც მისტიკური გზით არის მიღებული. მძლავრი მისტიკური ნაკადი არეოპაგეტიკულ მოძღვრებას ეზოთერულ ხასიათს აძლევს, განსხვავებით „ნუგეშისაგან“, რომელშიც საკითხთა განხილვის წესი ისეთია, რომ მისაწვდომია ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველებაში გაუწაჟავი მკითხველისთვისაც. საკითხები, რომელიც პიროვნების ბედს, მის რაობას, მის ადგილს სამყაროში და მისი არსებობის საზრისს უკავშირდება, მტიკონულია ყველა ეპოქისათვის. ეს ნაწარმოები, როგორც ადამიანისთვის ნუგეშის მიცემის ცდა, სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. შუა საუკუნეების ადამიანთათვის ბოეციუსი იყო მაღალზნეობრივი მოაზროვნის იდეალი. სულიერი მღელვარებისა და სასოწარკვეთილების ეპოს მას მიმართავდნენ, როგორც „სათნოებითა და სიბრძნით“ სავსე წიგნს; როგორც სიმხნევისა და მაღალი ოპტიმიზმის წყაროს. „იმ დროს, როდესაც აზრის სიმარტივე და სიცხადე წაილეკა მედიევალური არევე-დარეულობით, „ნუგეში“ იყო ყველაზე მშვიდი და ნათელი სიბრძნის წიგნი, რაც კი შუა საუკუნეებმა იცოდა“ (127, 26). მეგობრობისადმი მიძღვნილ ციცერონის ტრაქტატთან ერთად „ნუგეშში“ პოვა შეება დანტემ ბეატრიჩეს გარდაცვალების შემდეგ. „ნუგეში“-ს „ზეცის განმგებელი სიყვარულის“ რემინისცენციად მიიჩნევენ ხოლმე სამოთხის ბოლოს სიყვარულის ზოტბას, „რომელიც ძალას აძლევს მზესა და ვარსკვლავებს“. ვ. უოტსი მიიჩნევს, რომ „ღვთაებრივი კომედია“ არის სრულყოფილი დამუშავება ადამიანის სულის ქეშმარიტ სამშობლოში დაბრუნების ბოეციუსისეული კონცეფციისა“ (127, 8). ბოეციუსის გავლენა ეტყობა დანტეს ხატოვან სიმბოლიკასაც. „ღვთა-

უბრივ კომედიაში“ ბოეციუსს მიჩენილი აქვს ადგილი სამოთხეში მზის ცაზე დიონისე არეოპაგელის, ალბერტ დიდისა და თომა აკვინელის გვერდით.

„ნუგეში“ მრავალი მწერლისა და პოეტისთვის გახდა შთაგონების წყარო. ჩოსერის სიყვარულის ფილოსოფია ბოეციუსის თხზულებას ეფუძნება. მისი გავლენით დაწერა სიკვდილმისჯილმა თომას მორმა სატუსალოში „დიאלოგი უბედურებაში ნუგეშის შესახებ“. მას კიახულობდნენ ბოკაჩო და შექსპირი. „ეს იყო წიგნი, რომელმაც გადაარჩინა შუა საუკუნეების აზროვნება“.

ღრმა ფსიქოლოგიზმი, ნატიფი ლიტერატურული გემოვნება, ზომიერების კლასიკური გრძნობა და დახვეწილი სტილი (რომლის გამოც „ნუგეში“ კლასიკური ლათინურის უკანასკნელ ნიმუშად არის მიჩნეული) მას ევროპული ლიტერატურის საუკეთესო ნაწარმოებთა გვერდით აყენებს. იგი ითარგმნა ფრანგულ, გერმანულ, იტალიურ, ესპანურ, ბერძნულ, ებრაულ და ფლამანდრულ ენებზე. ანგლოსაქსურად თარგმნა მეფე ალფრედ დიდმა; კვლავ გადაიღო ინგლისურად დედოფალმა ელისაბედმა, ხოლო მოგვიანებით ჩოსერმა. კაროლინგთა ეპოქაში გვხვდება მისი ხელნაწერები, დასურათებული მრავალი ბრწყინვალე მინიატურით, რომლებშიც ბოეციუსი გამოხატულია, როგორც არითმეტიკის, მუსიკისა და თეოლოგიის დოქტორი (ავგუსტინეს იკონოგრაფია გაცილებით გვიან — რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ჩნდება). იწერება უამრავი კომენტარი „ნუგეშისა“, რომელთაგან რეგი დოქსუარის პირველი სრული კომენტარის¹ წყალობით „ნუგეში“ იქცა „იმ მარცვლად, საიდანაც ჰუმანიზმი აღმოცენდა“ (127, 6).

ინტერესი საერთოდ ბოეციუსის ფილოსოფიისა და კერძოდ „ნუგეშის“ მიმართ ერთნაირი როდი იყო სხვადასხვა ეპოქაში. თუ თვალს გადავავლებთ რომაული ლიტერატურის „ორი უკანასკნელი შედეგის“ ავგუსტინეს „ალსარებისა“ და ბოეციუსის „ნუგეშის“ ისტორიას, ვნახავთ, როგორ ირეკლება მათ შეფასებაში ევროპული კულტურის ევოლუციის სხვადასხვა მომენტი, ასე, მაგ., XIII ს-ში არისტოტელიზმის მოძალებასთან დაკავშირებით ინტერესი მათ მიმართ შენელდა, მაგრამ კვლავ გამოცოცხლდა XIV—XVI ს-ში. ამასთან, სხვადასხვა დროს ხან ერთს ენიჭებოდა უპირატესობა, ხან მეორეს (127, 6). ეს ბუნებრივია. ნაწარმოებებს, რომელთაც ესოდენ ხანგრძლივი სიცოცხლე აქვთ, ყოველი თაობა ახალი თვალსაზრისით კითხულობს და თავისი დროისათვის ყველაზე მტკივნეულ საკითხებზე ამახვილებს ყურადღებას.

¹ ამ კომენტარში საოცარი შეცდომა გაიპარა. კომენტატორმა აღკვიბად ქალად ჩათვალა. ეს შეცდომა მრავალმა გაიმეორა. ფ. ვილინი თავის „ანდერში“ აღკვიბაუეს „ძველი დროის მანდილოსნად“ მიიჩნევს.

თავისი გულწრფელობითა და პოეტურობით „ნუგეში“ თანამედროვე მკითხველისთვისაც საინტერესოა.

ბოეციუსის მიერ ჩატარებულმა დიდმა მუშაობამ ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბებისა და სქოლასტიკური მეთოდის დამუშავებაში, პლატონის, არისტოტელესა და სხვა ბერძენ ფილოსოფოსთა თხზულებების პოპულარიზაციამ, მის მიერ დიდძალი ფილოსოფიურ-მეცნიერული ხასიათის მასალის შემონახვამ და დაცვამ, განათლების ორსაფეხურიანი სისტემის დაფუძნებამ, სწავლების მეთოდის შემუშავებამ და ბოლოს, „ნუგეშმა ფილოსოფიისგან“, რომელმაც „მისცა შუა საუკუნეებს ინტელექტუალური მსოფლმხედველობა“ (127, 272), სამართლიანად დაუმკვიდრა მას „შუა საუკუნეების დიდი მასწავლებლის“ ტიტული.

ნ ა წ ი ლ ი II

ადრინდელი შუა საუკუნეები.

1. ღვაპით ანჰალთი და შუა საუკუნეების სომხური ფილოსოფია

სომხები ერთ-ერთი უძველესი წარმოშობის და მაღალი კულტურის ხალხია კავკასიაში. მსოფლიო ისტორიაში და კულტურაში მათი მნიშვნელობა უძველესი დროიდანვეა ფიქსირებული. წერილობითი წყაროები სომხების შესახებ, როგორც ცნობილია, ძველი წელთაღრიცხვის VII—VI საუკუნეებს განეკუთვნება.

ფილოსოფიურ აზროვნებას სომხეთში ხანგრძლივი და მდიდარი ისტორია აქვს. სომხური წყაროების მიხედვით სომხეთში ქრისტიანობის გავრცელებამდე დიდი ხნით ადრე გავრცელებული იყო ატომიზმის ნაირსახეობა, ნასაზრდოები მიდიელთა ატომისტიკის იდეალისტური და ფანტასტიკური წარმოდგენებით. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ელინიზმის ხანაში სომეხმა ატომისტებმა ბერძნული ატომიზმისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი ელემენტი შეითვისეს და ეკლექტიკურად დაუკავშირეს მიდიელთა ფანტასტიკურ წარმოდგენებს, ამის გამო ადრინდელი ქრისტიანობის აპოლოგეტმა ეზნიკ კოლბაცმა ისინი ეპიკურელებს, ე. ი. მატერიალისტებს მიაკუთვნა. კოლბაცი ყველა იმათ, რომელთა ნააზრვეი არ ესადაგება ქრისტიანულ დოგმატიკას, ეპიკურელსა და მატერიალისტს უწოდებს, რათა ამით მათ წინააღმდეგ შექმნას ზიზლის ატმოსფერო და კრიტიკას მეტი დამაჯერებლობა მისცეს. ასეთსავე გარემოებას ვხედავთ ელიშესა და მაშტოცთან, როცა ისინი აკრიტიკებენ ე. წ. ემპედოკლეს სომეხ მიმდევრებს და მათ მატერიალისტებს უწოდებენ. მაშტოცი სრულიად გარკვევით მიუთითებს, რომ ისინი (იგულისხმება ემპედოკლეს სომეხი მიმდევრები) ყველა ამ ელემენტებს (მიწა, ცეცხლი, წყალი და ჰაერი), როგორც სულიერს, ისე არასულიერს, მათ შორის ცეცხლსაც ღმერთებად აცხადებდნენო. ცხადია,

რომ ცეცხლის ღმერთად გამოცხადება არ არის მატერიალიზმი და აქ მატერიალიზმთან კი არა, არამედ საჭმე გვაქვს კერპთთაყვანისმცემლობასთან და მითოლოგიასთან. ამიტომ, როგორც ჩანს, ადრინდელი ქრისტიანობის აპოლოგეტები სომხეთში აკრიტიკებენ არა მატერიალისტებს, არამედ საერთოდ წარმართებს, რომელთა შეხედულებებში სტიქიური მატერიალიზმის ცალკეული ელემენტები დასაშვებია, მაგრამ ამის მტკიცებისათვის ჯერ კიდევ არ გავვაჩნია სათანადო არგუმენტები.

ქრისტიანობის გავრცელება სომხეთში მესამე საუკუნეში იწყება, ხოლო ფეოდალიზმის წარმოშობას საფუძველი მეოთხე საუკუნეში ჩაეყარა. ქრისტიანობას გავრცელებამ გარკვეულად ხელი შეუწყო ჭეყენის ფეოდალიზაციის პროცესს, ამ უკანასკნელმა კი დააჩქარა ქრისტიანობის ოფიციალურ სარწმუნოებად და იდეოლოგიად გამოცხადება.

სომხეთში ადრინდელი ქრისტიანობის თვალსაჩინო წარმომადგენელია პარული ჰაიზაკი (277—367 წწ.). მან განათლება ანტიოქიაში და შემდეგ ათენში მიიღო. იყო იულიანე მკვერმეტყველის მოწაფე. იულიანეს სიკვდილის შემდეგ (340 წ.) სათავეში ჩაუდგა იულიანეს მიერ ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ სკოლას. სახელი გაითქვა მთელს რომის იმპერიაში და რომის ერთ-ერთ მოედანზე მისი ძეგლიც აღმართეს.

ჰაიკაზის მრავალრიცხოვანი მოწაფეების გადმოცემით, იგი ქრისტიანულ რელიგიასთან ანტიკური ფილოსოფიისა და მეცნიერების მორიგების იდეას ქადაგებდა და ამტკიცებდა, რომ არ შეიძლება არსებობდეს მეცნიერება რწმენისა და რწმენა მეცნიერების გარეშე. ნამდვილი ფილოსოფია ნიადაგს ამზადებს რწმენისათვის და სარწმუნოების ჭეშმარიტი შინაარსის გაგება მხოლოდ ფილოსოფიით შეიძლება. ფილოსოფია ამტკიცებს, რომ ღმერთი მალა დგას ლოგოსზე, ლოგოსი არის ღმერთის იდეა, აზრი და სიტყვა, რომლითაც იგი ჭეყვანას ქმნის და მართავს.

მეხუთე საუკუნის სომხეთში ქრისტიანული ფილოსოფიის წარმომადგენლებია: აგათანგელოსი, მესროპ მაშტოცი და ეზნიკ კოლბაცი. აგათანგელოსის დაბადება-გარდაცვალების ზუსტი თარიღი არ არის დადგენილი. მისი შრომებიდან ჩვენამდე მხოლოდ „სომხეთის ისტორიამ“ მოაღწია, რომლის დიდი ნაწილი ქრისტიანული დოგმატიკისა და ქრისტიანული ფილოსოფიის ცალკეულ საკითხებს ეხება.

ადრინდელი ქრისტიანობისა და საერთოდ სომხური კულტურის დიდი წარმომადგენელია მე ს რ ო პ მა შ ტ ო ც ი (361—440 წწ.)—დადად განათლებული მოაზროვნე. იგი ფლობდა სომხურ, ბერძნულ, სპარსულ და სირიულ ენებს. მსოფლმხედველობით ქრისტიანი იდეალისტი. მისი აზრით, ქრისტიანობა არის ერთადერთი ჭეშმარიტი მოძღვრება, რომელიც აღამიანებს უნერგავს მოთმინებას, სიყვარულს, იმედსა და შრომისადმი მისწრაფებას. ქრისტიანობის დიდ დამსახურებად მიაჩნია

სიყვარულის სიკეთის დონემდე ამაღლება, რადგან მხოლოდ სიყვარულია ყოველგვარი სიკეთის ურყევი საფუძველი. ამიტომ „ყოველგვარი ზელოვნება მოციქულებრივი სიყვარულითაა დამშვენებული“. მხოლოდ სიყვარულია ღატაკთა იმედი და მოთმინების საფუძველი. მაშტოცს კარგად ჰქონდა გაგებული ქრისტიანობის კლასობრივი ხასიათი და შემრიგებლური ბუნება. ის, რომ ქრისტიანობამ დააცვის ობიექტად მდიდარი გამბატონებული კლასების ინტერესები გაიხადა. მაშტოცი ცდილობს დაარწმუნოს ორთოდოქსალური ქრისტიანობა, რომ მეცნიერება რელიგიის შეგობარია და ამიტომ საჭიროა ეკლესიებთან ერთად სკოლების გახსნა და საღვთისმეტყველო განათლების გავრცელება. იგი რელიგიისა და მეცნიერების ინტერესების მორიგებას ცდილობდა.

მეოთხე საუკუნის მეორე ნახევრისა და მეხუთე საუკუნის პირველი ნახევრის სომხეთის ქრისტიანული აპოლოგეტიკის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია ფილოსოფოსი და თეოლოგი ეზნიკ კობაკი. მისი დაბადება-გარდაცვალების ზუსტი თარიღი არ არის დადგენილი. იყო მაშტოცის მოწაფე. შემორჩენილია მისი ერთადერთი შრომა, ისიც საგრძნობი დეფექტებით (აკლია შესავალი ნაწილი მთლიანად და ტექსტის რამდენიმე გვერდი). შრომას შინაარსის მიხედვით ეწოდება „ერეტიკოსთა უარყოფა“. ეზნიკის შესახებ გარკვეულ ცნობებს გვაწვდიან კორიუნის, ელიშე და მოსე ხორენელი. გაგზავნილი ყოფილა ჯერ ედესაში და შემდეგ ბიზანტიაში საღვთისმეტყველო ძეგლების შესაწავლად და სომხურ ენაზე გადმოსაღებად.

ეზნიკი, პირველ ყოვლისა, ცდილობს ქრისტიანული მონოთეიზმის დასაბუთებას. მისი აზრით, შეუძლებელია ერთდროულად ორი შემოქმედის, ე. ი. ორი ღმერთის არსებობა, რადგან ორის დაშვება აუცილებლობით მოითხოვს იმათ შორის შესაშის, როგორც პირველისა და მეორის განმასხვავებლის დაშვებას და ასე უსასრულოდ, რაც შემოქმედის ცნებას ეწინააღმდეგება. ამიტომ ჰემმარიტი რელიგია არის მხოლოდ ნონოთეისტური. ასეთია სწორედ ქრისტიანობა. ნამდვილი ღმერთი როგორც სუბსტანცია ერთია; მაგრამ როგორია მაშინ ღმერთის მიპართება მატერიასთან? ხომ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ ღმერთი არსებობს მატერიაში? ამ კითხვაზე ეზნიკის პასუხი უარყოფითია. ასეთი დაშვების დროს მატერია მეტი გამოვა ღმერთზე და თვით მატერია იქნება ღმერთი; ამის დაშვება კი შეუძლებელია, რადგან მატერია პასიურია და მოკლებულია შემოქმედების უნარს. როგორც ჩანს, ეზნიკე ამ შემთხვევაში სტოელების თვალსაზრისის უარყოფას ცდილობს.

კობაკის თვალსაზრისით, მატერიისაგან ღმერთის გამოყოფაც ვერ გამოგვიყვანს სიძნელიდან, რადგან ასეთ შემთხვევაში სამი ღმერთის—მატერიის, შემოქმედი ღმერთისა და მათი განმასხვავებლის აღიარება მოგვიხდება. ეს კი შეუძლებელია. ამიტომ ეზნიკეს აზრით, სიძნელი-

დან გამოსავალი არის ერთადერთი — ვერწმუნოთ ქრისტიანობას და მივიღოთ, რომ არსებობს ერთი ღმერთი, რომელიც არის ყოველივეს შემოქმედი და, მაშასადამე, მატერიისაც. მაგრამ ღმერთი თუ ყოველივეს შემოქმედი და არ შეიძლება იგი ასეთი არ იყოს, მაშინ ამ „ყოველივეში“ ხომ ბოროტებაც შევა და ღმერთი ბოროტების მატარებელი გამოვა. ეს შეუძლებელია, ამბობს კოლბაცი, რადგან „შეუძლებელია ერთი და იმავე საწყისიდან ტყბილიც გამოდიოდეს და შწარეც“. ღმერთი არის აბსოლუტური სიკეთე და მისგან ბოროტება ვერ გამოვა. მიუხედავად ამისა, კოლბაცი მაინც ვერ უარყოფს ბოროტების არსებობის ფაქტს და აღნიშნავს, რომ სინამდვილეში სიკეთის საპირისპიროდ არსებობს რაღაც ბოროტი ძალა, რომელიც ადამიანებს უბიძგებს არაკეთილი საქმიანობისაკენ და ცოდვას აღენიებს. ბუნებაშიც მშვენიერი და კეთილი საგნების გვერდით გვხვდება შესაზოზი და არაკეთილი საგნები, მაგრამ ამის გამო ჩვენ ვერ ვიტყვით, რომ ისინიც ღმერთის შექმნილიაო, ამბობს კოლბაცი. ამ შემთხვევაში იგი ნათლად ხედავს, რომ მის მიერვე აღიარებულ ქრისტიანულ მონიზმს საფუძველი ეცლება და, ეს წინააღმდეგობა რომ აიცილოს, აცხადებს: „ღმერთი არის არა ბუნების, არამედ სახეების, ფორმებისა და მშვენიერების შემოქმედი“ (68, 33).

კოლბაცის ქრისტოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებების გამგრძელებელია ელიშე (დაბადების წელი არ არის ცნობილი, გარდაიცვალა 470 წელს). იგი, ეზნიკის მსგავსად, ცდილობს ქრისტიანული დოგმატიკის დაფუძნების საკითხში დაეყრდნოს ანტიკური ფილოსოფიის ავტორიტეტებს — პლატონს, არისტოტელეს და ნეოპლატონიკოსებს. „წარმართები გულახდილნი იყვნენ ერთიანი ცხოველმყოფი ღმერთის სიყვარულში“, — აცხადებს ელიშე.

ელიშეს მიხედვით, ყოველივე არსებულის სათავე და საწყისი არის ღმერთი. ღმერთი არის ერთი. ისე როგორც არ შეიძლება ერთსა და იმავე ქვეყანას ჰყავდეს ორი მეფე, ორი მმართველი, ასევე არ შეიძლება არსებობდეს ორი ღმერთი. ჭეშმარიტი ღმერთი ერთია და ამიტომ ძეღვთისა და სული წმინდა არ არიან ღმერთები. ქვეყანა ღვთაებრივი შემოქმედების პირველი აქტია და ამიტომ იგი „ღვთის მსგავსია“. სამყარო ღმერთმა შექმნა, მაგრამ ღმერთი შემოქმედების პროცესში ემყარება მის მიერვე შექმნილ მატერიალურ ელემენტებს (სტიქიონებს) — მიწას, ცეცხლს, წყალსა და ჰერს, როგორც მასალას. ამიტომ მატერიაც ღმერთის შექმნილი და მეორადია. ელემენტები (სტიქიონები) უცვლელნი არიან და არ იღუპებიან. იცვლებიან მხოლოდ საგნები, რომლებიც ელემენტთა ნაერთებს წარმოადგენენ. ელიშეს თვალსაზრისით, შეუძლებელია ვინმემ შეძლოს ცეცხლის ან წყლის მოსპობა ან მიწის იმდაგვარად შეცვლა, რომ მისგან არ აღმოცენდეს ესა თუ ის მცენარე. ყოველ ელემენტს აქვს თავისი საკუთარი თვისებრიობა და მოძრაობა,

მაგრამ როგორც მოძრაობა, ისე თვისებრიობა სულიდან აქვს მინიჭებული. თვით სული უშუალოდ ღმერთმა შექმნა, მაგრამ ელიშეს მიხედვით სულიც მატერიის გარკვეულ სახეს წარმოადგენს. „სული არის ცეცხლი, ჰაერი და სინათლე“. ასეთია ელიშეს წინააღმდეგობრივი ხასიათის შეხედულებები. როგორც ჩანს, იგი შეეცადა ნეოპლატონური შეხედულების თავისებურ გადაშუშავებას და ქრისტიანობისათვის მისადაგებას, მაგრამ გარკვეულად დამორდა როგორც ნეოპლატონიზმს, ისე ქრისტიანობასაც.

V საუკუნის სომხეთის ქრისტიანული კულტურის განვითარებაში თვალსაჩინო როლი შეასრულა განმანათლებელმა და დიდმა ისტორიკოსმა შო ს ე ხ ო რ ე ნ ე ლ მ ა. იგი დაიბადა დაახლოებით 410 ან 415 წელს. გარდაცვალების თარიღი ცნობილი არ არის. ქრისტიანული სარწმუნოების პარალელურად იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა მეცნიერებისა და სიბრძნისშეტყველების განვითარებას, რადგან, მისივე გამოთქმით, მეცნიერება და ქეშმარიტი სიბრძნე ადამიანებს უადვილებს ყოველგვარი ჭიბნელების გადალახვას და ცხოვრებას აძლევს სწორ, გონივრულ მიმართულებას. ხორენელის აზრით, განათლება ყოველისმომცველი ძალა და სიკეთის საფუძველია, უვიცობა კი — ბოროტებისა. მისი უდიდესი ძალის საილუსტრაციოდ მოჰყავდა ალექსანდრე მაკედონელის მაგალითი და აღნიშნავდა: მაკედონელი რომ არ ყოფილიყო დაუფლებელი არისტოტელეს სიბრძნეს, იგი ვერ შეძლებდა მსოფლიო იმპერიის შექმნას და მით უმეტეს მის დამორჩილებასო.

მოსე ხორენელი, როგორც ისტორიკოსი, იყო სომხური ისტორიოგრაფიის ფუძემდებელი და მისმა „სომხეთის ისტორიამ“ უდიდესი როლი შეასრულა სომეხი ხალხის ეროვნული თვითშეგნების განვითარებაში. ხორენელის აზრით, ნამდვილი ისტორია არ შეიძლება დავიყვანოთ ფაქტებისა და მოვლენების უბრალო აღწერასაზე, არამედ იგი ისე უნდა ავსავთ, რომ ერს წარსულის მძიმე გაკვეთილებს ასწავლიდეს და მომავლის იმედს შთაუწერავდეს.

მოსე ხორენელი თავისი „სომხეთის ისტორიის“ შექმნისას უაღრესად მრავალრიცხოვან მასალებს ემყარებოდა, დაწყებული ბიბლიით და დამთავრებული ბერძნული, რომაული, სირიული და სხვა წერილობითი წყაროებით, მაგრამ ყველგან და ყოველთვის ყურადღებას იმსახურებს წყაროებისადმი მიდგომის მისი კრიტიკული მეთოდი, რომლითაც შეძლო ისტორიისათვის მეცნიერული მიმართულება მიეცა.

თავისი მსოფლმხედველობით მოსე ხორენელი იყო ქრისტოლოგი და ნეოპლატონური ტიპის იდეალისტი. ცდილობდა რელიგიისა და მეცნიერების მორიგებას სარწმუნოების უპირატესობის დაფუძნებით.

მეექვსე საუკუნის შუა ხანებში ფეოდალური ურთიერთობის განვითარებისა და განმტკიცების გზაზე დამდგარი სომხეთის პოლიტიკური

მდგომარეობა უკიდურესად დაიძაბა და კატასტროფულად გამწვავდა. სომხეთის დასავლეთში ნაწილში, რომელიც მანამდე ნახევრად დამოუკიდებელ მდგომარეობას ინარჩუნებდა, მთლიანად დაკარგა პოლიტიკური დამოუკიდებლობა და იუსტინიანეს აგრესიული პოლიტიკის შედეგად იმპერიის ერთ-ერთ პროვინციად გადაიქცა, ხოლო ქვეყნის აღმოსავლეთი ნაწილი აგრესიული ირანის ბატონობას დაექვემდებარა. ამჟვე პერიოდში, იმის გამო, რომ სომხურმა ეკლესიამ დაიკავა აშკარა ანტიქალკედონურ-მონოფიზიტური პოზიცია, მისი ავტორიტეტი საგრძნობლად შეიზღუდა ქრისტიანულ გარემოცვაში.

შესამჩნევი ცვლილებები მოხდა კლასობრივ ურთიერთობაშიც. აღმოსავლეთ სომხეთში საგრძნობლად გაიზარდა ფეოდალური სამთავროების რიცხვი; დასავლეთში კი პირიქით — შემცირდა. ქვეყანაში მანამდე არსებული ოთხი საეკლესიო ეპარქია გაიზარდა თხუთმეტამდე. აშენდა ახალი მონასტრები და ეკლესიები. გაძლიერდა სასულიერო წოდება. საგრძნობლად გაუარესდა გლეხობის მდგომარეობა. გაფართოვდა და გაიზარდა გადასახადები. ყმა გლეხობა თავისი შემოსავლის ერთ მეექვსედს უხდოდა მემამულეებს, ერთ მეხუთედს ეკლესიას, ამას ემატებოდა სახარკო გადასახადები და მრავალი სხვა, რაც მძიმე ტვირთად აწვეზოდა და აჩანაგებდა გლეხის მეურნეობას. რამდენადმე განსხვავებული მდგომარეობა შეიქმნა ქალაქად. სომხეთის მსხვილი ქალაქები ადრინდანვე დაკავშირებული იყო წინა აზიისა და ბიზანტიის ეკონომიკურ ცენტრებთან, რაც, თავის მხრივ, ხელს უწყობდა ხელოსნობისა და ვაჭრობის განვითარებას. ხელოსნობაში და ვაჭრობაში დაწინაურებული სომხური ქალაქები იმავე დროს კულტურის ცენტრებსაც წარმოადგენდნენ.

VI საუკუნის სომხეთში შედარებით გავრცელებულ ფილოსოფიურ მიმართულებას ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა. მეხუთე საუკუნეში ეზნიკ კოლბაცი და ელიშე ზოგიერთი ფილოსოფიური საკითხის განხილვისას აშკარა ნეოპლატონურ პოზიციას იკავებდნენ, მაგრამ ნეოპლატონიზმი, როგორც გარკვეული მიმართულება, სომხურ ფილოსოფიაში არ არსებობდა. ასეთად იგი მხოლოდ მეექვსე საუკუნეში ჩამოყალიბდა და მისი თვალსაჩინო წარმომადგენლები იყვნენ: დავით პარკაცი, პეტროს სიუნეცი და დავით ანჰალითი (უძლეველი).

დავით პარკაცი VI საუკუნის პირველი ნახევრის მოღვაწეა. მისი დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღი დადგენილი არ არის. ცნობილია, რომ იყო თეოლოგიური დავის ერთ-ერთი აქტიური მონაწილე და ნეოპლატონიზმის პოზიციებიდან იცავდა მონოთეისტური სარწმუნოების პრინციპებს. დავით პარკაცი არისტოტელესადმი მიძღვნილი დაკარგული შრომის ფრაგმენტებიდან ირკვევა, რომ იგი ღმერთისა და სამყაროს მიმართების, მატერიისა და სხვა საკითხებს პლოტინისა და

პორფირიუსის ფილოსოფიის მიხედვით არკვევდა. პარკაცის თვალსაზრისით, ერთადერთი სუბსტანცია და სუბიექტი არის ღმერთი და არა მატერია. მაგრამ ეს უკანასკნელი, როგორც სამყაროს სხეულებრივი საგნების წარმოშობის საფუძველი, მაინც წარმოადგენს ამ საგნების გარკვეულ სუბსტრატს.

პარკაცის მიხედვით, მატერია, როგორც სხეულებრივი სუბსტრატი, განფენილია და მთელ სივრცეს იკავებს; ამიტომ არ არსებობს ცარიელი სივრცე. მატერიალური სხეული მოძრაობს, მაგრამ თვითონ მატერიას, როგორც აბსოლუტურ პასივობას, ინერტულობასა და უსიცოცხლოს, საკუთარი ბუნებით არ ახასიათებს მოძრაობა. ამიტომ სხეული, როგორც მატერიისა და ფორმის მთლიანობა, მოძრაობს ფორმისა და არა მატერიის მეშვეობით. მხოლოდ ფორმაა აქტივობის, მოძრაობისა და სიცოცხლის პრინციპი (საფუძველი). სინამდვილეში (სამყაროში) ყოველი არსებული შეიცავს ორ საწყისს — სხეულებრივსა და არასხეულებრივს. ყოველივე სხეულებრივი არის „შედეგებული მატერია“, ხოლო არასხეულებრივია — სული. სული და სხეული არსებულის ორი საპირისპირო მხარეა. მათი შემაერთებელია მესამე და უმაღლესი — ღმერთი. სულისა და სხეულის ერთიანობის უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს ადამიანი. ამიტომ ადამიანი, როგორც სულიერი არსება, მარადიულია, როგორც სხეულებრივი — წარმავალი და მოკვდავია.

პარკაცი შემეცნების საკითხებზე მსჯელობისას ცდილობს არისტოტელური დებულებები ოფიციალურ ქრისტიანობასთან შეაგუოს. მისი აზრით, შემეცნების უმაღლესი ფორმაა გონებითი შემეცნება. შემეცნების მიზანია მიზეზის დადგენა; იმის გარკვევა, რომ ყოველი არსებულის უპირველესი და უსრულყოფილესი მიზეზი არის ერთი; იგია ღმერთი. ამიტომ, ყოველი ჭეშმარიტება, უპირველესი მიზეზის—ღმერთის, როგორც უზოგადესი და უსრულქმნილესი წინამძღვრიდან დედუქციური დასკვნის გზით მიიღება. აღსანიშნავია ისიც, რომ შემეცნების პროცესში პარკაცი არ უარყოფს გრძნობადი, ცდისეული შემეცნების როლსაც. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მასთან ცდა გაკებულია როგორც ვარჯიში, რაც ცხოველებსაც ახასიათებს და ამიტომ ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება არა გრძნობიერებითა და ვარჯიშით, არამედ მხოლოდ გონიერებით და ამდენად გრძნობიერება და ცდა, ნამდვილი ადამიანური შემეცნების მიღმა რჩება.

მეექვსე საუკუნის სომეხეთში ნეოპლატონიზმის მეორე წარმომადგენელია პეტროს სიუნეცი. იგი მომეტებულად ქრისტიანობის დამცველია და მისი დოგმების ინტერპრეტატორად გვევლინება. მაგრამ ამ საქმეში ნეოპლატონიზმსაც ემყარება. მისი აზრით, როგორც მიწიერი, ასევე ზეციური, ღვთაებრივი არსებანი ერთი საწყისიდან — ღმერთიდან იქმნენ არსებობას, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ისინი ერთიმეო-

რისაგან მაინც მკვეთრად განსხვავდებიან. მიწიერი საგნები სხეულებრივია, ზეციური კი — არასხეულებრივი. სული არასხეულებრივია და ლეთაებრივი. ყოველ სხეულებრივს ახასიათებს თვისებრივი გარკვეულობანი და ამიტომ ცვალებადია. არასხეულებრივს (სულს) ასეთი განსაზღვრულობანი არ ახასიათებს და უცვლელია. არასხეულებრივ არსებათა ბუნება მის თვისრულყოფაშია: თვისრულყოფა კი მათ ინდივიდუალობასა და დამოუკიდებლობას ანიჭებს. არასხეულებრივ არსებათა თვისრულყოფა, ინდივიდუალობა და დამოუკიდებლობა ხომ არ აქცევს მათ დამოუკიდებელ სუბსტანციად? ამ კითხვაზე სიუნეცის პასუხი უარყოფითია. მისი აზრით, მათემატიკური რიცხვებიც ასეთივე ნიშნებით ხასიათდებიან, მაგრამ რიცხვები ამის გამო არ წარმოადგენენ სუბსტანციებს. სიუნეცის მიხედვით, ერთადერთი სუბსტანცია და ამიტომ ყოველივეს მიზეზი არის ღმერთი და მას არ შეიძლება მიეწეროს რაიმე ნიშანთვისება: იგი, როგორც აბსოლუტურობა, არავითარ განსაზღვრებას არ ექვემდებარება და ჩვენი შემეცნებისათვის მიუწვდომელია. ღმერთის აბსოლუტურობისა და ამ ნიშნებზე მისი განუსაზღვრელობის, გამოუთქმელობისა და გონებითი შემეცნებისათვის მისი მიუწვდომლობის იდეა პეტროს სიუნეცს არეოპაგტიკიდან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული.

1. დავით ანპალთის ადგილისათვის. მეექვსე საუკუნის სომხეთში ნეოპლატონიზმის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელია დავით ანპალთი (უძლეველი). მან შესანიშნავად გაიგო წინა პერიოდის სომხური ფილოსოფიის განვითარების ტენდენციები და ახალ საფეხურზე აიყვანა სომხური ფილოსოფია. შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეების სომხური ფილოსოფია არსებითად დავითის მიერ დასმული პრობლემების გარშემო ტრიალებდა და მის თავისებურ გადაწყვეტას ცდილობდა. უდავოა, რომ დავითი თავისი დროისათვის მაღალი ფილოსოფიური განათლების ადამიანი იყო. მისი შრომების ერთი ნაწილი „პორფირიუსის „შესავლის“ ანალიზი“, „არისტოტელეს „კატეგორიების“ კომენტარები“ და „არისტოტელეს „ანალიტიკების“ კომენტარები“ ბერძნულ ენაზე დაიწერა, ხოლო მეორე ნაწილი, კერძოდ, „ფილოსოფიის განსაზღვრება“ — სომხურ ენაზე, იგი სკოლებში ისწავლებოდა და შუა საუკუნეების სომეხი მოაზროვნეების მიერ რამდენიმეჯერ იყო კომენტარებული.

დავითი, როგორც არისტოკრატიული წრიდან გამოსული ნეოპლატონიკოსი, დიდგვაროვანი შემამულეების ინტერესებს იცავდა. არ მალავდა თავის უარყოფით დამოკიდებულებას მდაბიო ხალხის მიმართ და ფეოდალური საზოგადოების იერარქიულ პრინციპს ამართლებდა.

ისტორიამ დავით უძლეველის პიროვნების, მისი სამოღვაწეო ადგილების შესახებ მეტად ძუნწი, არასრული, უმეტესად ერთიმეორის

საწინააღმდეგო ცნობები შემოგვინახა. ზუსტად არც ის ვიცი, თუ როდის დაიბადა ან როდის გარდაიცვალა. დაახლოებით მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარსა და მეექვსე საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვაწეობდა. ღანამდვილებით ვიცი, რომ დავით ფილოსოფოსი ალექსანდრიელ ნეოპლატონიკოსთა, კერძოდ, უმცროს ოლიმპიოდორეს მოწაფე იყო. არის ცნობა, რომ მას დაუწერია (თუ მის მსმენელებს ჩაუწერიათ) ბერძნულ ენაზე ორი „პროლეგომენა“. ამის გარდა არაფერი არ არის გარკვეულად ცნობილი დავითის შესახებ. ზოგიერთი მკვლევარი დავითის სომხურ წარმოშობასაც კი ეჭვის ქვეშ აყენებდა. ასე მაგალითად, გარაგამიანი თავის „სომხეთის კრიტიკულ ისტორიაში“ წერს — დავით ანჰალთის ეროვნებაც არ ვიცი. ნაწერების მიხედვით იგი ბერძენია; მერე მისი ნაწერები ორიგინალურ სომხურად მიიღეს, რადგან მთარგმნელი დაიკარგა და დავითიც სომეხად მონათლეს.

პროფ. ვ. კ. ჭალოიანი ასახელებს ვინმე კლოსტიკინის წიგნს გერმანულ ენაზე „დავით ფილოსოფოსი“, ბერნი, 1907 წელი. კლოსტიკინი წერს: „ფილოსოფოს დავითს, რომელიც სომეხ მეცნიერებს დავით ანჰალთი ჰგონიათ, სომხურ კულტურასთან არაფერი აქვს საერთო“ (117, 56).

ვ. ლალიანს მეცხრამეტე საუკუნის ბოლოს ჩაუწერია ძველი სომხური გადმოცემები, რომლის მიხედვით დავით ანჰალთი ჰერეთელი კეთილშობილი გვარისა იყო (21, 209).

ცნობილ არმენოლოგს ლეონ ჰელიქსეთ-ბეგს დავით ანჰალთი, მისი შეხედულებების პეტრე იბერის შეხედულებებთან გარკვეული ნათესაობის გამო, ერთ-ერთი ცამეტი სირიელი მამათაგანი ეგონა და დავით გარეჯელთან აიგივებდა, ხოლო შალვა ნუცუბიძე მას მეთოთხმეტე სირიელ მამად თვლიდა.

ცაადია, დავით უძლეველის სომხური წარმოშობის უარყოფა დაუსაბუთებელი და მიუღებელია, მაგრამ მისი (დავითის) ქართულ აზროვნებასთან კავშირის კატეგორიული უარყოფაც, როგორც ამას პროფ. ვ. ჭალოიანი ეწევა (116, 61—65), გაუმართლებელია. დავით უძლეველის ქართული აზროვნებისაგან მოწყვეტით სრულიად გაუგებარი და აუხსნელი გახდება მისი საქართველოში გადმოსახლების ფაქტი, რაც არაქელ სიუნეცის მიერ ნათლად არის დადასტურებული. არ ვიცი სად მოღვაწეობდა დავითი ალექსანდრიის შემდეგ, ვიდრე მოკლე დროით თავის სამშობლო სომხეთში ჩავიდოდა. სომხეთში მას მწვავე კონფლიქტი მოსვლია გარკვეულ წრეებთან (უნდა ვივარაუდოთ, რომ თავისი შეხედულებების დიოფიზიტური მიდრეკილების გამო უმთავრესად საეკლესიო წრეებთან, დაუტოვებია სამშობლო, როგორც ამას) არაქელ სიუნეცი გადმოგვცემს, და პეტრე იბერის სირიაში მოღვაწე ქართველი მოწაფეების კვალდაკვალ საქართველოში ჩამოსულა. აქვე დაასრულა თავისი სიცოცხლე.

დავით უძლეველის ფილოსოფიური შეხედულებების ანალიზი აშკარად გვიმტკიცებს, რომ იგი ტიპური ნეოპლატონიკოსია და ამიტომ ნიადავს მოკლებულია ზოგიერთი მკვლევრის ცდა, როგორმე დავით უძლეველის ფილოსოფია ჩამოაშოროს ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიურ წყაროს და დაუკავშიროს უშუალოდ პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიას. ისინი ანგარიშს არ უწევენ და არ ითვალისწინებენ, ერთი მხრივ, იმ გარემოებას, რომ ნეოპლატონიზმი პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის ფანტასტიკურ „ნაერთს“, „სიმფონიას“ წარმოადგენდა, და მეორე მხრივ, იმას, რომ მეექვსე საუკუნეში წესად არ იყო მიღებული პლატონისა და არისტოტელეზე უშუალოდ მსჯელობა, არამედ ნეოპლატონური გადამუშავებით. ასე იყო დავით ანპალთის მოძღვრებაში. ის გარემოება, რომ რიგი საკითხების გადაწყვეტაში (უმთავრესად ლოგიკის საკითხებზე) დავითი არისტოტელესაც ემყარება, ვერ გადაწყვეტს საკითხს მისი ნეოპლატონიზმიდან გადახრისა ან ჩამოშორების შესახებ. ნეოპლატონიზმი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პლატონისა და არისტოტელეს შეთანხმება იყო. ამ შეთანხმების შინაარსი გარკვეულ ცვლილებას განიცდიდა იმის მიხედვით, თუ მის რომელ წევრზე, პლატონზე თუ არისტოტელეზე იქნებოდა ყურადღება გამახვილებული.

დავით ანპალთის ფილოსოფიის საფუძვლიანი გაცნობის ნიადავზე აშკარაა, რომ იგი არისტოტელეს ფილოსოფიას პლატონის ფილოსოფიასთან ათანხმებს და ამ უკანასკნელის მიხედვით ასწორებს. ამას არ უარავს არც თვით დავითი. იგი წერს: პლატონს კი არ სჭირდება მისი მოძღვრების არისტოტელური დასაბუთება, არამედ არისტოტელეს სჭირდება პლატონისეული დასაბუთება იმდენად, რამდენადაც იმისაგან აღო მან (ე. ი. არისტოტელემ) თესლი თავისი ფილოსოფიისა (53, 209). მაშასადამე, დავითი გვარწმუნებს, რომ პლატონისა და არისტოტელეს შორის თანხმობაა, მაგრამ პლატონის ფილოსოფიის საფუძველზე, აღნიშნულის გამო აშკარაა, რომ დავითი პლატონის ფილოსოფიას არისტოტელეს ფილოსოფიაზე მალა აყენებს, რაც შეუმჩნეველი არ დარჩენია სომეხ არისტოტელიკოსებს და როგორც არაქელ სიუნეცი აღნიშნავს, ამათგან შევიწროებული და დამცირებული დავითი სამშობლოს. გაშორდა და სირიული სკოლიდან გამოსულ პლატონის მიმდევარ, ნეოპლატონიკოს ქართველებს დაუმეგობრდა, რომლებთანაც სიკვდილამდე თანამშრომლობდა.

არ არის დამაჯერებელი ვ. ჯალოიანის (116, 61) და ტ. გაბრიელიანის (68, 73) ცდა, როგორმე დავით უძლეველის შეხედულებები ჩამოაშორონ და დაუპირისპირონ არეოპაგტიკის შეხედულებებს. დავით უძლეველის ფილოსოფიის კავშირი არეოპაგტიკულ შეხედულებებთან არ უნდა იყოს დაუშვებელი, რადგან ორთავენი ერთი და იმავე წყაროდან—

ნეოპლატონიზმიდან ამოდინდნენ და რიგი საკითხების გადაწყვეტაში
 სავსებით ერთსა და იმავე პოზიციას იღებენ. თვით ფილოსოფიის რა-
 ობისა და არსის გაგებაშიც დამთხვევასთან გვაქვს საქმე, არეოპაგელ-
 ის (პეტრე იბერის) მოძღვრების არსებით მხარეს ადამიანის ღმერთადღე
 ამაღლებისა და ღმერთისადმი დამსგავსების იდეა წარმოადგენს. ხოლო
 ამ იდეის განხორციელება ფილოსოფიის მიზანი და ამოცანაა, მისი ძი-
 რითადი შინაარსია. ამიტომ არეოპაგეტიკის ავტორის მიხედვით ფილო-
 სოფია „არს ძალისაებრ თვისსა აღსვლა მსგავსებისა მიმართ ღმერთისა...
 რაოდენ ვაცთა მიერ სათქმელ რას...“ (27, 111) ან კიდევ „რაოდენ მრწაწ-
 თომელ არს, ღმერთისა მიმართი მსგავსება და ერთობაა ჩუენი“ (27, 160)
 და შემდეგ „რამეთუ კეთილად თქმული იგი მისსა მიმართ სიბრძნის
 მოყვარეობაა არსთა ცნობა და დიდისა პაულეს მიერ სიბრძნედ საღმ-
 რთოდ წოდებული მიზეზსაცა თვთ მათ არსთასა და ცნობისა მათისსა
 ღმერთისა მიმართ აღმყვანებლად იხუმევს ჭეშმარიტთა ფილოსოფო-
 თათვს“ (27, 237). საერთოდ შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში
 ბატონობდა პეტრე იბერიდან მომდინარე „საღმრთო და ადამიანურ საქ-
 მეთა“ და „ადამიანის ღმერთისადმი დამსგავსების“ იდეა, რომელიც მი-
 უღებელი არ ჩანს არც დავით ანაქლითისათვის, რადგან იმისთვისაც „ფი-
 ლოსოფია არის მეცნიერება ადამიანური და ღვთაებრივი საგნების შე-
 სახებ, ხოლო მიზნის მიხედვით ფილოსოფია არის ღმერთისადმი დამს-
 გავსება ადამიანის ძალის შესაბამისად“ (53, 149). ამ ორ განსაზღვრება-
 თა შინაარსი იმდენად იდენტურია, რომ განმარტებას არ საჭიროებს.
 საინტერესოა აგრეთვე ისიც, რომ დავით უძლეველის მიერ აქ მოცემუ-
 ლი განსაზღვრება ფილოსოფიისა იმდენად ახლობელი აღმოჩნდა ქართუ-
 ლი აზროვნებისათვის, რომ „კალმასობის“ ავტორმა იგი, როგორც არე-
 ოპაგეტიკიდან მომდინარე თვალსაზრისი, დავითის დაუსახლებლად
 შეიტანა ქართული ფილოსოფიის საგანძურში. აზრებისა და დებულე-
 ბების დამთხვევა არეოპაგეტიკულ წიგნებში და დავით უძლეველის
 შეხედულებებში იმდენად ხშირია, რომ არავითარ ეჭვს არ იწვევს მათი
 ნათესაობა. თუ დავუყვირდებით, არ შეიძლება არ შევნიშნოთ პეტ-
 რე იბერსა და დავით უძლეველთან, ფილოსოფიის ბუნების გაგების
 გარდა სიახლოვე დიალექტიკის საკვანძო პრობლემების, კერძოდ ნეგა-
 ტიური დიალექტიკის პოზიტიური მნიშვნელობის გაგებაშიც. დავით
 უძლეველი, ფილოსოფიაში საზღვრის ცნების შემოტანით და უარყო-
 ფითის დადებითი მნიშვნელობის გარკვევის საკითხში იმავე აზრებს
 იმეორებს, რა აზრებიც არეოპაგეტიკაშია მოცემული. არეოპაგეტიკის
 ავტორი წერს: „ლტოლვილნი ხილულთაგან მოსწრაფედ მივსდევდეთ
 მიუწყედომლობასა და გამოუთქმელობასა საღმრთოთა სიტყვათასა“ (27
 69) და „...ვითარმედ არა თუ ბუნებისაგან მისისა ვიცნობთ ჩუენ ღმერ-
 თსა (რომლისა ბუნებაა უცნაურ არს და ჩემთააღმატებულ ყოვლისა

სიტყვსა და გონებისა), არამედ ყოველთა არსთა განწყესებისაგან ეიცნობთ მას, ვითარმედ მის მიერ იპყრობების ყოველი“ (27,72). მიუხედავად ამისა, ღმერთის სრული შემეცნების საქმეში დადებითი დიალექტიკა ანუ „წათქუმანი შეუტყუებელ არიან საიდუმლოობისათვის გამოუთქმელთაჲსა, ხოლო უკუთქუმანი უქვეშარიტეს არიან საღმრთოთა ზედა, ამისთვის უფროჲს უსაკუთრეს არს უხილავთათვის უმსგავსოთა მოპოვნებათა მიერი საჩინოებაჲ“ (27, 106). ასეთივე აზრებია გადმოცემული დავითის „პროლეგომენებში“. იგი წერს: „თუმცა ღვთაებრივა თავისთავად შეუცნობელია, მაგრამ მისი შემონაქმედისა და სამყაროს მოძრაობის მოწესრიგების საფუძველზე ჩვენ შეგვიძლია აზროვნების საშუალებით მივწვდეთ შემოქმედს. უხილავი ადვილად შეიმეცნეს იმით, რაც ხილულია“ (53, 36—37) ან კიდევ „თუ შევეცდებით ფილოსოფიის უარყოფას, თვით ეს უარყოფა არის ფილოსოფია“ (56,39). ძნელი არ არის იმის გაგება, რომ როცა დავითი ხილულით უხილავის, შენამოქმედით შემოქმედის შემეცნებაზე ლაპარაკობს, მას მხედველობაში აქვს საზღვრის ცნების მოხსნით და უარყოფით დადებითის წყდომის გზა (მეთოდი), რომელიც არეოპაგიტის მნიშვნელოვან მონაპოვარს წარმოადგენდა. არც ის დებულება უნდა მივიჩნიოთ სადავოდ, რომ თეზისი ღმერთის შეუმეცნებლობის შესახებ დავით უძლეველს ისევე ესმის როგორც არეოპაგელს. დავით უძლეველის მსჯელობა „ფილოსოფიურ პროლეგომენებში“ არისა უცნაურისა და საცნაურისათვის“ იმასვე უნდა ნიშნავდეს, რასაც არეოპაგიტიაში „უთქმელი“ და „გამოუთქმელი“ ნიშნავდა, ე. ი. ღმერთს.

დავით უძლეველის „ფილოსოფიურ პროლეგომენებში“ ძნელი არ არის იმის დანახვა, რომ მისთვის ერთმანეთთან არის დაკავშირებული რამდენიმე მომენტი, რომელიც უარყოფითის ცნებიდან ამოსულა „უცნაურ“ არსზე ლაპარაკობს და რომელიც ამ თავის „უცნაურობაში“ როგორღაც მაინც შეიმეცნება. დავითის მიერ საზღვარი აქ დიალექტიკურ მომენტად არის წარმოდგენილი და უარყოფითის დადებითში გადასვლის საფუძველია.

დავით უძლეველის „პროლეგომენების“ შინაარსი აშკარად მეტყველებს იმაზე, რომ მის ავტორს კატეგორიათა სისტემისა და სილოგიზმის იმედი აქვს იმის იკვსავებად, რაც „ბუნებით დაფარულია“.

იმის გამო, რომ ბუნებამ ჩვენთვის „ზოგიერთი რამ დაფარა და ზოგიც აშკარა გახადა, ამის გამო არის საჭირო კვლევა — ვიკვლიოთ და ვიპოვოთ. სახელდობრ, ეს შეადგენს სილოგიზმის არსებას, რადგან იმის დახმარებით, რასაც ჩვენ გვივლენს ბუნება, შეეძლოთ იმის პოვნა, რაც ჩვენთვის დაფარა ბუნებამ... გარდა ამისა სილოგიზმის მნიშვნელობა ერთი საგნით მეორის შემეცნებაში მდგომარეობს“ (53, 201). ამასთან ერთად, სილოგიზმს, როგორც დასაბუთების უმაღლეს ფორმას,

უღმრთესი სარგებელი მოაქვს, როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული ფილოსოფიისათვის. თეორიულ ფილოსოფიას ემსახურება იმით, რომ ხელს უწყობს მოჩვენებითი კეშმარტისაგან ნამდვილად კეშმარტის გარჩევაში, ხოლო პრაქტიკულს იმით, რომ ცხოვრებაში ავიცილინოთ ბოროტება და დავნერგოთ სიკეთე. რაც შეეხება კატეგორიებს, როგორც ყოველგვარი არსებულის უზოგადეს განსაზღვრულობებს, ფასდაუდებელი სამსახურის გაწევა შეუძლია არსებულის გვარების შემეცნების გზით უზენაეს არსებამდე ამალლებაში (53, 93). ამიტომ აშკარაა, რომ ღვთისათვის დიალექტიკური აზროვნება, — არცოდნის გზით ცოდნისაკენ სვლა, საზღვრის ცნების გამოყენება შემეცნებისათვის, „უცნაური“ არსი და სხვა, — მაინც ისეთი სფეროა, სადაც „უხილავისა“ და „გრძნობათა ქვეშე“ მოცემულის მიწვდომის საკითხი დგება. დავითი ამ საკითხის იმგვარ გადაწყვეტას იძლევა, რომ „უცნაური არსი“ „საღმართთა“ მიუწვდომლობას ნიშნავს და, საერთოდ აზროვნება და სიბრძნე ღვთისმეტყველების სფეროშია გადატანილი. ამაზე ნათლად მეტყველებს დავითის მიერ სიბრძნისმეტყველების გაყოფა „ხედვითად“ და „საქმითად“. იგი პირდაპირ ამბობს, რომ ხედვითი არს ღვთისმეტყველება, ვითარცა ძალა გვიძთ მიწვდომა უხილავისა რისამე, რომელიც გრძნობათა „ქვეშე“ არასოდეს შემოვლენ და არცა მეცნიერებასაო. თეორიული ანუ ხედვითი ფილოსოფია გამოხატავს ღვთაების ყოვლისშემძლეობას, ხოლო პრაქტიკული — ღვთაების ზრუნვას ადამიანის სულის კეშმარტების შემეცნებისაკენ წარმართვაში. დავით უძლეველი, ცხადია, პლატონს იცნობდა და ემყარებოდა, მაგრამ, როგორც ირკვევა, არა უშუალოდ, არამედ ნეოპლატონური გადამუშავების გზით. ამის ერთ-ერთ დაზღვასტურებელ ფაქტს უნდა წარმოადგენდეს სუბსტანციის დავითისეული გაგება.

დავით უძლეველის თვალსაზრისით, სუბსტანცია არის ღმერთი. იგი არის ერთი. ეს ერთი არის სიკეთე, იგი როგორც „სიკეთე უმაღლესია კეშმარტივებზე, უზოგადესი და ყოვლის მომცველია“ (53, 83).

დავით უძლეველმა ზოგადისა და ერთეულის პრობლემაც პლატონის მიხედვით გადაწყვიტა და უკიდურესი რეალიზმის პოზიციიზე დადგა. მისი აზრით, ზოგადი, როგორც უცვლელი და მარადიული არსი, წინ უსწრებს ერთეულს და ერთეულამდე არსებობს. რომ არ არსებულაყო ხე საზოგადოდ, მაშინ არც ცალკეული ხე იარსებებდა. „არსებულთაგან ერთნი წარმოადგენენ კერძოს, მეორენი — ზოგადს... კერძო არსთაგან არც ერთს არ ახასიათებს უცვლელობა და მარადიულობა, ზოგად არსთათვის კი დამახასიათებელია იყვნენ უცვლელნი და მარადიულნი“ (53, 115). ლოგიკური გვარებიც და სახეებიც, როგორც ზოგადობები. „არსებობენ სიმრავლემდე, სიმრავლეში და სიმრავლის შემდეგ ისინი სიმრავლემდე (საგნებამდე) არსებობენ, ვინაიდან

ღვათებრივი შემოქმედებით წარმოიქმნებიან. სიმრავლეში (საგნებში) იმყოფებიან, რადგანაც მატერიაში გამოვლინდებიან. სიმრავლის (საგნების) შემდეგ, იმდენად, რამდენადაც ჩვენს გონებით შემეცნებაში არსებობენ“ (53, 123).

დავითის თვალსაზრისით, ფილოსოფიის საგანი ზოგადი და უცვლელია; ქეშმარიტი აზრი ვერ დაემყარება ცალკეულსა და ერთეულს, როგორც ცვალებადსა და წარმავალს. ცვალებადში აზრს არა აქვს დასაყრდენი. ამიტომ ფილოსოფია, როგორც ადამიანის მიმსგავსება ღმერთისადმი, არის მოძღვრება ზოგადის შესახებ. მისი საგანია არსებული. მაგრამ არსებული ორგვარია — სხეულებრივი (მატერიალური) და უსხეულო (სულიერი). სხეულებრივი (მატერიალური) პასიური, უუნარო, ინერტული და უძრავია. იგი მოძრაობაში სულს მოჰყავს, „სული აძლევს სხეულს მგრძნობელობას და მოძრაობას“. მოძრაობა და მოძრავის არსებობა არ ნიშნავს იმას, რომ მოძრაობა და მოძრავი უძრაობაზე და უძრავზე აღრე არსებობდეს. პიროქით, მოძრაობა და მოძრავი აუცილებლობით მოითხოვს და ემყარება მამოძრავებელს, რომელიც თავად უძრავი და უცვლელია. ამიტომ იგი, არ შეიძლება არ წარმოადგენდეს მიზანს, რომლისაკენაც აუცილებლობით მიისწრაფვას ყოველივე. საერთოდ მოძრაობა დავითთან გაგებულია როგორც ადგილგადანაცვლება (53, 143).

დავითის თვალსაზრისით, მატერია, როგორც არსებული, არის ქვემდებარე, არის მასალა, რომლისგანაც იქმნება ყოველივე. მატერია, როგორც მასალა, არის შექმნის ობიექტი. ამიტომ მატერია, როგორც ქვემდებარე და მასალა, წინ უსწრებს კონკრეტული საგნების შექმნას, რადგან თუ ღმერთს წინასწარვე არ ექნა მოცემული ფიცარი, როგორც მასალა, ისე ვერავითარ შემთხვევაში ვერ გააკეთებს მაგიდას. ამიტომ, დავითის აზრით, ბუნება არის „შექმნილი შემოქმედის შემდეგ“, ე. ი. თვით ბუნება ღმერთის შემოქმედებაა, და ბუნებაც ქმნის კონკრეტულ, დაბოლოებულ მატერიალურ საგნებს. მაგრამ ბუნება ქმნის არა საკუთარ, არამედ ღმერთის ნება-სურვილით.

საყურადღებო და საინტერესოა ისიც, რომ დავითმა ფილოსოფიის არისტოტელისეული გაგება — ხელოვნების ფილოსოფია არის მეცნიერებათა მეცნიერება და ხელოვნება, — პლატონისეულ გაგებაზე დაიყვანა და პლატონისეულად განმარტა. იგი წერს: როცა ჩვენ ვამბობთ, რომ ფილოსოფია არის ხელოვნების ხელოვნება, ამით ჩვენ ფილოსოფიას ვამსგავსებთ მეფეს. როცა ჩვენ ვამბობთ მეფეთა მეფეზე — ვგულისხმობთ ღმერთს. ზუსტად ასევე, როცა ვამბობთ მეცნიერებათა მეცნიერება, ჩვენ ფილოსოფიას ვამსგავსებთ ღმერთს (53, 56, 71).

დავით უძლეველი თავის „ფილოსოფიის განსაზღვრებაში“ გვამღვს სკეპტიციზმის საფუძვლიან კრიტიკას და შემდეგ არკვევს გნო-

სეოლოგიის ძირითად საკითხებს. იგი მართებულად შენიშნავს, რომ სექტორები ამოდიან საგნებისა და მოვლენების აბსოლუტური ცვალებადობიდან, ვერ ამჩნევენ ცვალებადში უცვლელის არსებობას, გადაჭარბებულად აფასებენ გრძნობების როლს შემეცნების პროცესში და ამ გზით საერთოდ შემეცნების შესაძლებლობის უარყოფამდე მიდიანო. დავითის თვალსაზრისით, შემეცნების საგანია ზოგადი, ის არსებობს, რომელიც უცვლელია ცვალებადში და შეგრძნება-აქტში უშუალოდ არ არის მოცემული, მაგრამ მისი შემეცნება მაინც შესაძლებელია. ამიტომ უნდა გაირკვეს ის გზები და საშუალებები, რომლითაც ფილოსოფია აღწევს თავისი საგნის შემეცნებას.

2. შემეცნების თეორიის საკითხები დავით ანჰალტის ფილოსოფიურ შეხედულებებში. დავითი შემეცნების საკითხების განხილვის დროსაც არ ღალატობს პლატონის ხაზს და არისტოტელეს პლატონთან შეგუებას ცდილობს. იგი შემეცნების პროცესში შეგრძნებებსა და წარმოდგენებს გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს, მაგრამ მათი როლი ძალზე უმნიშვნელოა, რადგან ისინი უგუნური სულის იარაღებს წარმოადგენენ და მხოლოდ კერძო საგნების ათვისებას ემსახურებიან. ამიტომ მეცნიერული შენეცნების მიღმა რჩებიან. გონიერი სულის უნარებს და ამდენად მეცნიერული შემეცნების იარაღებს წარმოადგენენ განსჯა და გონება. მხოლოდ მათი საშუალებით ვიმეცნებთ ზოგადს (53, 200—201).

დავით უძლეველი აღნიშნავს, რომ საგნობრივი სამყარო შემეცნებელს არ ეძლევა ერთბაშად მთელი თავისი შინაგანი არსებით. ბუნებაში ბევრი რამ დაფარული და საძიებელია. შემეცნება, მეცნიერება სწორედ ამ დაფარულსა და საძიებელს არკვევს და ამაშია მისი უპირველესი დანიშნულება. შემეცნება რთული პროცესია და ადამიანის ყველა შემეცნებითი უნარის დაძაბულ მოქმედებას მოითხოვს. დავითი ადამიანური შემეცნების ხუთ უნარს ასახელებს: შეგრძნება, წარმოდგენა, შეხედულება, განსჯა და გონება.

დავითის თვალსაზრისით, ცდისეული შემეცნება (შეგრძნება-აქტმა) შემეცნების უდაბლესი და შეზღუდული საფეხურია. მართალია, ცდისეული შემეცნების დროს საგანი (ობიექტი) უშუალოდ ეძლევა შემეცნებელს, მაგრამ, რამდენადაც ეს მოცემულობა ობიექტის გარეგანი მხარეებით არის განსაზღვრული, იგი მაინც შეზღუდულ, ნაწილობრივ ცოდნას გვაძლევს და არა ამომწურავ ცოდნას. ცდისეული შემეცნების ობიექტი მხოლოდ ერთეული სხეულებრივი საგნებია და არა სულიერი სამყარო. ღვთაებრივ არსებათა შესახებ გრძნობებს არ შეუძლიათ რამე ცნობა მოგვაწოდონ. გრძნობები ხშირად არც არიან სანდონი და ცდებიან. გრძნობადი, ცდისეული შემეცნების ნაკლოვანი მხარეების აღნიშვნით დავითი არ ფიქრობს შემეცნების ამ საფეხურის სრულ

უარყოფას, პირიქით, იგი აუცილებელი საფეხურია, მაგრამ ნაკლოვანი და ამიტომ აუცილებელია შემეცნების უფრო მაღალი ფორმის არსებობა. შეგრძნებებზე მაღალი ფორმაა წარმოსახვა. წარმოსახვაც გრძნობადი შემეცნების ფორმაა და ამიტომ ისიც ნაწილობრივ და შეზღუდულ ცოდნას გვაძლევს, მაგრამ შეგრძნებისაგან განსხვავებით, წარმოსახვაში საგანი უშუალოდ აღარ არის მოცემული და უშუალო საგნობრიობას დაშორებულია. წარმოსახვა მეხსიერების მიერ შენახულ შეგრძნება-აქტების შინაარსს ემყარება და ამიტომ არის უშუალო საგნობრიობას დაშორებული, მაგრამ მის შიშველ ფანტაზიასთან გაიგივება არ შეიძლება, რადგან შიშველ ფანტაზიას რეალური საგანი არ გააჩნია.

შემეცნების შემდეგი საფეხურია შეხედულება. იგი ორგვარია — „მიზეზით განსაზღვრული და უმიზეზო“. უმიზეზოა შეხედულება, როცა, მაგალითად, ვინმე მიზეზის გაურკვევლად ფიქრობს, რომ გონიერი სული უკვდავია, ხოლო მიზეზით განსაზღვრულია შეხედულება, როცა სულის უკვდავების მიზეზი გარკვეულია და ცნობილი; ე. ი. როცა წანამძღვრებიდან გამოვკაქვს დასკვნა. მაგალითად, ის, რაც თვითმობრავია, მარადიულია; სული თვითმობრავია; მაშასადამე, სული მარადიულია. ასეთი ხასიათის დასკვნები არის სწორედ მიზეზით განსაზღვრული (განპირობებული) შეხედულება. მაშასადამე, მიზეზით განუსაზღვრელი ანუ უმიზეზო შეხედულება გამოითქმება მარტივი მსჯელობით, ხოლო მიზეზით განსაზღვრული შეხედულება ემყარება მსჯელობათა რიგს და წარმოადგენს გაშუალებულ დასკვნას. ამიტომ ეს უკანასკნელი წარმოადგენს გარკვეულად განზოგადებულ ცოდნას ანუ ცოდნას ზოგადის შესახებ, მაგრამ მაინც შეზღუდულად.

შეხედულება, როგორც შემეცნების ფორმა, არის გარდამავალი საფეხური გრძნობადი შემეცნებიდან რაციონალურ შემეცნებაზე. უმიზეზო შეხედულება როგორც ერთეულისა და ცალკეულის შეზღუდული ცოდნა არაპირდაპირ, მაგრამ მაინც ემყარება ემპირიულ შეცნებებს, ხოლო მიზეზით განსაზღვრული შეხედულება, როგორც განზოგადება და ზოგადის არასრული ცოდნა, ტოვებს ემპირიულ ნიადაგს და რაციონალურისაკენ გადადის. ამიტომ რაციონალურის მომენტსაც შეიცავს.

წმინდა რაციონალური შემეცნების საფეხურია განაზრება ანუ განსჯა. თუ მიზეზით განსაზღვრული შეხედულება არის წანამძღვრებიდან გამოტანილი გაშუალებული დასკვნა და ამდენად გარკვეულად შეზღუდული ცოდნა ზოგადის შესახებ, განაზრება ანუ განსჯა ადგენს თვით ამ დასკვნის საყოველთაო საფუძვლებს და ამიტომ „განსჯა არის საყოველთაოს შესახებ მიზეზით დასაბუთებული ცოდნა“. განსჯა, განსხვავებით შემეცნების ზემოთ ჩამოთვლილი უნარებისაგან, თავის მოქმედებას მხოლოდ და მხოლოდ მსჯელობა-დასკვნების წესებზე ამყარებს და ქმნის თეორიებს, მეცნიერებას.

შემეცნების უმაღლესი ფორმაა გონება. დავით უძლეველთან შე-
მეცნების ამ ფორმის შესახებ ძნელია გარკვეულად რაიმეს თქმა გარდა
რმისა, რომ, დავითის აზრით, გონება — ეს არის კვრეტის უმაღლესი
ფორმა, კვრეტის უმაღლესი უნარი, რომელიც საყოველთაოსკენ არის
პოპყრობილი და სრულყოფილად გამოხატავს არსს თავის ყოვლის
პომყველობით. იგი არის ყოველი და ყოველგვარი არსის თვითმყოლნე
(53, 201).

დავით უძლეველის თვალსაზრისით, შემეცნების, მეცნიერების უმ-
აჯრესი ამოცანაა ობიექტის, ე. ი. საგნის შემეცნება, მაგრამ ამ ამო-
ცანის გადაწყვეტა წინასწარ მოითხოვს პასუხს ოთხ კითხვაზე: „არის
თუ არა? და რა არის? როგორია არსებული? და რისთვის არის არსებუ-
ლი? მარტივად და გასაგებად რომ ვთქვათ, საჭიროა გაირკვეს: არსე-
ბობს თუ არა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ობიექტი, საგანი, რო-
მელიც ექვემდებარება გამოკვლევას. თუ ასეთი არსებობა დამტკიცე-
ბულია, მაშინ უნდა გაირკვეს მეორე კითხვა — რა არის შემდეგ რას
წარმოადგენს არსებული და ბოლოს — რისთვის არის არსებული.
არსებულის შესწავლისას საკითხების ამგვარი თანამიმდევრულობით
დაყენება და გადაწყვეტა დამახასიათებელია ალექსანდრიული სკოლის
სხვა ნეოპლატონიკოსებისათვისაც.

პირველ კითხვაზე გაცემულმა პასუხმა უნდა გააჩვიოს — შემეცნე-
ბის ობიექტი ნამდვილად, რეალურად არსებობს თუ იგი ცნობიერების,
აზროვნების პროდუქტია. რადგან, დავითის თვალსაზრისით, არსებულად
რჩნეული საგნებიდან ზოგიერთის ყოფიერება საეჭვოა, როგორც მაგა-
ლითად ვარსკვლავედს მიღმა ცის არსებობა; ზოგიერთის კი — უეჭვე-
ლი და ნამდვილია, როგორიცაა ზაგალითად, ადამიანი, ცხენი, არწივი
(53, 119) და სხვა, რეალური ყოფიერების მქონე საგნები. იმის შემდეგ,
როცა გაცემულია პასუხი პირველ კითხვაზე, ე. ი. დადგენილია არსე-
ბულის რეალობა, ისმება მეორე კითხვა — რა არის? ანუ უფრო ზუს-
ტად, რას წარმოადგენს არსებული? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემით ვაღ-
გინთ არსებულის გარკვეულობას. ყოველ არსებულს აქვს მისთვის და-
მახასიათებელი ნიშან-თვისება, რომლითაც იგი განსხვავდება მეორე
არსებულისაგან, როგორც, მაგალითად, ცხენი განსხვავდება აქლემისა-
გან. ამიტომ, როდესაც ვხედავთ არსებულ ობიექტს, ვსვამ: „კითხვას —
რა არის ეს? — და ვუპასუებთ: ეს არის ცხენი, ეს არის აქლემი და სხვ.
როგორც ვხედავთ, მეორე კითხვაზე პასუხის გაცემა მოითხოვს არსე-
ბულის განსაზღვრებას, რომლის გარეშე, დავითის აზრით, არც არსე-
ბობს შემეცნება. განსაზღვრება გვარსახებობრივი მიმართების დადგე-
ნაა. ე. ი. იმისი, თუ მოცემულ შემთხვევაში ობიექტი რომელი გვარის
რომელ სახეს მიეკუთვნება. ამგვარი ოპერაციები კი, თავის მხრივ, შე-
მეცნებას აკონკრეტებს. მაგრამ შემეცნება ამით მაინც არ სრულდება,

რადგან შემეცნებაში უნდა გაირკვეს რაიმეს არსებობის მიზანი; ის, თუ რისთვის არის არსებული, რადგან, დავითის თვალსაზრისით, ყოველი არსებული გარკვეულ მიზანს ემსახურება და ახორციელებს (53, 32, 143). ეს აშკარა ტელეოლოგიზმია და იგი დავით უძლეველს არისტოტელედან აქვს გადმოღებული, მაგრამ ეს პრინციპი პლატონისთვისაც არსებითი იყო, ხოლო არისტოტელემ პლატონისაგან შეითვისა და მან არისტოტელესთან საყოველთაო კავშირის მომწესრიგებლის სახე მიიღო.

3. დავით ანჰალთის ლოგიკური შეხედულებანი. დავით უძლეველის შეხედულებებში ფართო ადგილი უკავია ლოგიკის საკითხებს, განსაკუთრებით, კატეგორიების შესახებ მოძღვრებას. მისი აზრით, „არისტოტელეს კატეგორიები“ აუცილებელია მთელი ფილოსოფიისათვის, ვინაიდან იგი წარმოადგენს შესავალს ფილოსოფიაში და მისი საშუალებით შევიმეცნებთ ყოველივე არსებულს“ (53, 109). პორფირიუსის „შესავალი“ კი აუცილებელია არისტოტელეს „კატეგორიებისა“ და, მაშასადამე, მთელი ფილოსოფიის შესასწავლად. კატეგორიებით შეინაწავლება ყოველი არსებული, რადგან კატეგორიები თვითონ გამოხატავენ (გადმოგვცემენ) არსებულის უზოგადეს გვარებს, არსის განსაზღვრულობებს წარმოადგენენ.

დავითი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა განსხვავების კატეგორიას, რადგან ამ კატეგორიის საშუალებით დადგინდება (გამოხატება) საგანთა ურთიერთგანმასხვავებელი არსებითი ნიშნები. ლოგიკის უმაღლესი ღირსებაა დასაბუთების ხელოვნება, რომელიც სილოგისტურია. სილოგიზმი წანამძღვრებს ემყარება, რომელიც მსჯელობებს წარმოადგენენ. მსჯელობა კი — ქვემდებარისა და შემასმენელისაგან შედგება (53, 150). ლოგიკის ერთ-ერთი არსებითი მხარეა აგრეთვე მოძღვრება ცნების შესახებ. ცნება როგორც საგნის განსაზღვრება, საგნის არსებით ნიშანს გადმოგვცემს (გამოხატავს), მაგრამ ცნებები ცალ-ცალკე აღებული, აზრს სრულად ვერ გამოხატავენ. იმისათვის, რომ ცნებებმა სრულად გადმოგვცენ აზრი, საჭიროა მათი გარკვეული წესით დაკავშირება მსჯელობაში. მსჯელობა, თავის მხრივ, არის ცნებათა გარკვეული წესით დაკავშირების ფორმა. მხოლოდ მსჯელობის საშუალებით შეგვიძლია რაიმეს დამტკიცება ან უარყოფა.

დავით უძლეველის მიხედვით, უძირითადეს ლოგიკურ ოპერაციას მანც განსაზღვრება წარმოადგენს, რადგან იგია ყოველგვარი დასაბუთების საფუძველი და მხოლოდ განსაზღვრებაშია გამოხატული საგნის არსება.

ლოგიკის საკითხებზე დავით უძლეველის შეხედულებების თავისებურება იმაშია, რომ იგი ხშირად ცდილობს არისტოტელეს აზრები

პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების აზრებს შეათანხმოს და შეუგუოს. ასე, მაგ., არისტოტელეს და მისი მიმდევრების მიხედვით ლოგიკა ფილოსოფიის იარაღია, ხოლო პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების მიხედვით ლოგიკა ფილოსოფიის ნაწილიცაა და იარაღიც. დავითი აშკარად იხრება პლატონიკოსების მხარეზე და აღნიშნავს, რომ: ლოგიკა ფილოსოფიისათვის არის ნაწილიც და იარაღიც, ვინაიდან, როცა იგი ემსახურება არსებულის დასაბუთებას, მაშინ ლოგიკა ფილოსოფიის ნაწილად გვევლინება, ხოლო როცა ლოგიკა გამოდის, როგორც აზროვნების წესების შესახებ მოძღვრება, მაშინ იგი გამოდის როგორც ფილოსოფიის იარაღი (53, 209).

დავით უძლეველის ფილოსოფია შუა საუკუნეების სომხური ფილოსოფიის უმაღლესი მიღწევაა. მომდევნო პერიოდის შუა საუკუნეების სომხური ფილოსოფია დავითის მიერ დასმული საკითხების თავისებურ ინტერპრეტაციასა და კომენტირებას ეწეოდა და ახალი თითქმის არაფერი არ მოუცია.

4. დავით ანჰალთის მომდევნო პერიოდის სომხური ფილოსოფია შუა საუკუნეებში. VII საუკუნის სომხეთის საბუნებისმეტყველო-ფილოსოფიური (ნატურ-ფილოსოფიური) აზროვნების თვალსაჩინო წარმომადგენელია ანანია შირაკაცი (დაიბადა დაახლოებით 610 ან 615 წლებში; გარდაცვალების თარიღი არ არის დადგენილი). მისი თანამედროვეები მას „დიდ ვარდაპეტს“ (მოდღვარს) უწოდებენ, მაგრამ ოფიციალური წრეები ეკვის თვალთ უცქეროდნენ მის მოღვაწეობას, ამის გამო ანანია წერდა, რომ ჩემი დაუღალავი შრომისათვის მადლიერებით როდი მიხსენებდნენო.

ანანია შირაკაცი, როგორც თვალსაჩინო ბუნებისმეტყველი და მათემატიკოსი, ფილოსოფიური პრობლემების გადაწყვეტას იმდროინდელი მეცნიერების მონაპოვრებს უკავშირებდა და ნაკლებ ყურადღებას უთმობდა თეოლოგიის საკითხებს. ცხადია, ანანია შირაკაციც სამყაროს შემოქმედად ღმერთს აღიარებს, მაგრამ შემოქმედებითი აქტის შემდეგ ღმერთი აღარ ერევა სამყაროში და ბუნება თავისი კანონების მიხედვით ვითარდება.

ანანია შირაკაცის თვალსაზრისით, სხეულებრივი სამყაროს საფუძველია ღმერთის მიერ შექმნილი სტიქიონები: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი. ყოველ სტიქიონს ღმერთისაგან თანდაყოლილი აქვს ორი ძირითადი ურთიერთ საწინააღმდეგო თვისება. ასე მაგალითად, ცეცხლს როგორც სტიქიონს შინაგანად ახასიათებს სითბო და სიმშრალე; ჰაერს — სითბო და სისველე; წყალს — სისველე და სიცივე; მიწას — სიცივე და სიმშრალე. კოსმიური სხეულები, თავისი მრავალფეროვნებითა და შოთაელგვარობით, სტიქიონების გარკვეული პროპორციით შეერთების საფუძველზეა წარმოქმნილი და, რაც მთავარია, სტიქიონების შეერთე-

ბა ხდება არა ღმერთის ჩარევით, არამედ სტიქიონებისათვის დამახასიათებელი ბუნებით. სტიქიონები, როგორც სხეულებრივი (მატერიალური) სამყაროს პირველსაწყისები, ღმერთის მიერ არის შექმნილი, მაგრამ საკუთარი ბუნებით მოძრაობენ და ამიტომ მოძრაობა მატერიის თვისებაა. შირაკაცი მოძრაობის ორ სახეს ახასიათებს: მექანიკურსა და ურთიერთსაწინააღმდეგო ძალების მოქმედებით გამოწვეულ მოძრაობას. პირველი სახის მოძრაობის მაგალითად მოჰყავს სხეულების მიერ ადგილის გადანაცვლება სივრცეში, ხოლო მეორე სახის მოძრაობის მაგალითად — წარმოშობა და მოსპობა. წარმოშობა-მოსპობის პროცესი უსაზღვროა, დაუსრულებელია, ერთიმეორეს მონაცვლეობენ, ერთიმეორეში გადადიან და ერთიმეორეს აუცილებლობით მოითხოვენ, რადგან ერთი რაიმეს გაქრობა აუცილებლობით იწვევს მეორის წარმოშობას და პირიქით. ამ შემთხვევაში ანანია შირაკაცის ნატურფილოსოფიურ შეხედულებაზე აშკარაა პერაკლიტეს გულუბრყვილო დიალექტიკის გავლენა.

ანანია შირაკაცი შემეცნების თეორიის საკითხებზე მსჯელობისას ვერ იჩენს თანამიმდევრობას და წინააღმდეგობაში ვარდება. იგი, ერთი მხრივ, აღიარებს რელიგიურ ჭეშმარიტებას, რომლის პირველწყაროს ღმერთი წარმოადგენს, ხოლო, მეორე მხრივ, მეცნიერების ჭეშმარიტებას, რომელიც ეწინააღმდეგება ავტორიტეტის პრინციპს, და რომლის წყაროს შემეცნების ცოცხალი პროცესი წარმოადგენს. ანანია, როგორც ბუნებისმეტყველი, უარყოფს თანდაყოლილი იდეების არსებობას და შემეცნებას ცდაზე და დაკვირვებაზე აფუძნებს. რეალური სინამდვილის გრძნობადი ათვისება შემეცნების აუცილებელი საფეხურია, მაგრამ არა საკმარისი, რადგან შეგრძნებებში და საერთოდ ცდაში სრულყოფილად არ გვეძლევა სინამდვილე. ცდა გვიჩვენებს იმას თუ რა არის, მაგრამ არ გვეუბნება იმას თუ როგორ არის და რატომ არის ასეთად და არა სხვაგვარად მოცემული. ამის დასადგენად და გასარკვევად აუცილებელია გონება. გონება ემყარება გრძნობად მასალას, ახდენს მის ანალიზს და სრულყოფილად იმეცნებს სინამდვილეს. საერთოდ ანანია შირაკაცისათვის დამახასიათებელია შემეცნების საკითხებზე ზოგადად მსჯელობა და კონკრეტულად ძნელია მისი რომელიმე მიმართულებიდან მიკუთვნება, მაგრამ იგი როგორც ბუნებისმეტყველი, უმთავრესად ემპირიზმის ნიადაგზე დგება.

VII საუკუნის მეორე ნახევარში სომხეთი არაბებმა დიაპყრეს და მნიშვნელოვნად დაადეს. დამპყრობელთა წინააღმდეგ მიმართული აჯანყებები ჩვეულებრივ მოვლენად გადაიქცა. აჯანყებულთა უდიდეს უმრავლესობას მღაბიო ხალხი წარმოადგენდა, რადგან იგი ორმაგი ჩაგვრისა და ექსპლოატაციის ობიექტი გახდა და სასტიკად იჩაგრებოდა, ერთი მხრივ, არაბი დამპყრობლებისაგან, ხოლო, მეორე მხრივ, ადგილობრივი

ფეოდალებისა და ეკლესიის მსახურებისაგან. ყველაზე დიდი აჯანყება, რომელიც ამ დროს სომხეთში მოხდა, დაკავშირებულია პ ა ვ ლ ი ც ი ა ნ ო ბ ი ს ერესთან. პავლიკიანობა, როგორც სოციალური მოძრაობა, არსებითად ეკლესიის წინააღმდეგ იყო მიმართული და მანიქეველობას ენათესავებოდა.

პავლიკიანობის (იოანე მაირავეანელი, ოზნეცი და სხვები) თვალსაზრისით, არსებობს ორი საწყისი, ორი ღმერთი: ღმერთი-სიკეთე და ღმერთი-ბოროტება. ღმერთი-სიკეთე ქმნის ღვთაებრივ სამყაროს (ზეციურ ქვეყანას), ხოლო ღმერთი-ბოროტება ქმნის მატერიას (მატერიალურ სამყაროს). მატერიალურ სამყაროს არაფერი აქვს საერთო ღვთაებრივ-ზეციურ სამყაროსთან. თავის თანამედროვე ქრისტიანობას პავლიკიანობა მიიჩნევდა კერპთაყვანისმცემლობის თავისებურ ფორმად, რადგან ღვთაების ადამიანის (ქრისტეს) ფორმით წარმოდგენა არის იგივე „კერპთაყვანისმცემლობა“. ღვთაებრივს არაფერი აქვს საერთო მატერიალურთან და ამიტომ ღვთაებრივის მატერიალურ ფორმაში წარმოდგენა შეუძლოა. ამავე მოტივით პავლიკიანობას დაუშვებლად მიიჩნდა ჯვარისადმი თაყვანისცემა, ეკლესიისათვის ქონების შეწირვა, ნათლობა და სხვა საეკლესიო რიტუალების შესრულება.

პავლიკიანობა თავგამოდებით იბრძოდა ფეოდალურ საზოგადოებაში გამეფებული სოციალური უთანასწორობის წინააღმდეგ. ისინი ქადაგებულენ, რომ ბუნებით ადამიანები ყველანი თანასწორნი და თავისუფალნი იბადებიან და ამიტომ უსამართლობაა მათი წოდებებად და ყოფა ისე, როგორც ქალის მამაკაცისათვის დაქვემდებარება. პავლიკიანობამ სასტიკად გაილაშქრა საეკლესიო საკუთრების წინააღმდეგ. ისინი მოითხოვდნენ ეკლესიისათვის მიწების ჩამორთმევას. ეკლესია ორი საუკუნე ებრძოდა პავლიკიანობას და საბოლოოდ მიაღწია მის სრულ განადგურებას.

ფეოდალური ურთიერთობისა და ეკლესიის საწინააღმდეგო ძლიერ სოციალურ მოძრაობას წარმოადგენდა აგრეთვე თ ო ნ დ რ ა კ ე ლ თ ა მიმდინარეობა, რომელიც მეცხრე საუკუნის შუახანებში წარმოიშვა და რომელსაც თითქმის სამი საუკუნე ებრძოდა ეკლესია. თონდრაკელებმა ზოგიერთი დებულება პავლიკიანელობიდან მიიღო და შეითვისა. თონდრაკიზში არ წარმოადგენდა ერთიან სოციალურ მიმდინარეობას. ამ მოძრაობაში განასხვავებულენ რადიკალურ, მემარცხენე მიმართულებას, რომელსაც სმზატ ზარეჰავანელი მეთაურობდა და მემარჯვენე მიმართულებას. რომელსაც აკობ პარკაცი მეთაურობდა. გრიგოლ მაგისტროს სმზატ ზარეჰავანელს „გაბაროტებულ ნადირს“ უწოდებდა, ხოლო ასოლოცი მას ასასიათებს, როგორც „ყოველივე ქრისტიანულის მოწინააღმდეგეს“.

თონდრაკელები უარყოფდნენ საეკლესიო მოძღვრებას ქრისტეს

როგორც აბსტრაქტული ღმერთის შესახებ და ქადაგებდნენ, რომ ქრისტე ღმერთი მართლაც რომ არსებულებოდა, იგი იმდენად დაშორებული იქნებოდა ამქვეყნიური ადამიანური ქმედებისაგან, რომ მასზე ლოცვა არავითარი სარგებლობის მომტანი არ იქნებოდა. თონდრაკელებმა უარყვეს აგრეთვე სულის უკვდავება და მასთან დაკავშირებით „საიქიო ცხოვნება“, მაგრამ ღმერთის არსებობას საერთოდ არ უარყოფდნენ. ისინი ღმერთის შესახებ საეკლესიო მოძღვრებას ებრძოდნენ და, როგორც ზარეპავენელის ერთ-ერთი მოწაფე გადმოგვცემს, თონდრაკელებისათვის ღმერთი არის ყველგან და ყველადღესში. ეს კი პანთეიზმია.

თონდრაკელები, ისე როგორც თავის დროზე პავლიკიანობა, ქადაგებდნენ ადამიანთა ბუნებრივ თანასწორობას და სასტიკად ილაშქრებდნენ ფეოდალურ საზოგადოებაში გამეფებული წოდებრივი უთანასწორობის წინააღმდეგ, რისთვისაც მათ როგორც ფეოდალებმა, ასევე ეკლესიამ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლა გამოუცხადა.

თონდრაკელთა ერეტიკული შეხედულებების წინააღმდეგ გაილაშქრა გრიგოლ ნარეკელმა და გრიგოლ მაგისტროსმა (ფაქლაუნმა).

გრიგოლ ნარეკელი (951—1003 წწ.) თეოლოგი იყო. მისი აზრით, ყოველივე არსებულის ამოსავალი და პირველსაწყისია ღმერთი. იგია ყოვლისშემძლე, მრისხანე, უხილავი, უსაწყისო შემოქმედი; რომელმაც არარაობიდან შექმნა ყოველივე. თიხიდან გამოძერწა ადამიანის სხეული და მიანიჭა სიცოცხლე. ღმერთი კეთილია და სამყარო გონივრულად არის აგებული, მაგრამ ნარეკელი მაინც იძულებულია აღიაროს უსამართლობის არსებობა, რომლის დაძლევის გზები მას ვერ უპოვია და უდიდეს ტრაგედიად ევლინება.

ნარეკელის თვალსაზრისით, ღმერთი უზენაესი არსებაა და ამიტომ მისი ჩვეულებრივი გზით შემეცნება შეუძლებელია. ღმერთის შემეცნება რომ ჩვეულებრივი მეთოდებით შეიძლებოდეს, მაშინ ის აღარ იქნებოდა ზებუნებრივი, არამედ ჩვეულებრივი ბუნებრივი ქმნილების დონემდე დაქვეითდებოდა; ეს კი შეუძლებელია. ამიტომ ღმერთი შეუმეცნებელია და იგი ადამიანს მხოლოდ რწმენის საფუძველზე მისტიკური ექსტაზის საშუალებით ევლინება. ადამიანის ცხოვრების მიზანია ღმერთთან დამსგავსება, მისი ბუნების ღმერთის ბუნებასთან შეერთება. ამას კი ადამიანი შეძლებს არა შემეცნების, არამედ რწმენისა და მისტიკური ექსტაზის ნიადაგზე, როცა ამქვეყნიური ცხოვრების ამოებას შეიგნებს და ყოველგვარი აფექტებისა და ვნებებისაგან გათავისუფლდება. ვნებებისა და აფექტებისაგან გათავისუფლების გზა და საშუალებაა ასკეტისმი.

გრიგოლ მაგისტროს ფაქლაუნი (990—1058 წწ.) ნარეკელივით თონდრაკელების წინააღმდეგ იბრძოდა. იგი თავისი დროისათვის გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე, იდეალისტი და სქოლას-

ტიკოსია. თეოლოგიის დაფუძნებისათვის ემყარება პლატონს და მას არისტოტელესე მალა აყენებს. აშკარაა მასზე ნეოპლატონიზმის გავლენა.

ფაქლაუნის თვალსაზრისით, ღმერთი ჩვეულებრივი შემეცნებისათვის მიუწვდომელია და ამიტომ იგი წარმოგვიდგება როგორც ნაოლოდ რწმენის ობიექტი და საგანი. ღმერთს არ შეიძლება მივაწეროთ დადებითი პრედიკატები, რადგან მას არ გააჩნია: არც სახე, არც ფორმა, არც არსებობა, არა აქვს არც დასაწყისი და არც დაბოლოება. იგი არ არის დროში. ღმერთი ზედროული, ზეარსი და ყოველივეზე ზეაღმატებულია. ამიტომ იგი განუსაზღვრელი და გამოუთქმელია. მისი ჩვეულებრივი ვხით შემეცნება შეუძლებელია და ადამიანები მას მხოლოდ რწმენის საშუალებით, მისტიკური ექსტაზის ნიადაგზე შეერწყმიან და შეუერთდებიან (68,137). ძნელი არ არის იმის შემჩნევა, რომ აქ ფაქლაური დავით უძლეველის ზეგავლენას განიცდის.

XII—XIII საუკუნეებში სომხეთში შესამჩნევად იზრდება საქონლის წარმოება და შესაბამისად ვაჭრობა. სასაქონლო ფულადი მეურნეობის განვითარებამ და ქალაქების ზრდამ გარკვეული ცვლილება შეიტანა სოციალურ ურთიერთობებში და გამწვავდა კლასობრივი ანტაგონიზმი. უმაგლებებისა და ქალაქის უღარიბესი ფენების ხშირი აჯანყებები ფეოდალური ურთიერთობის კრიზისის სიმპტომის მაუწყებელი იყო. ვაჭრობის განვითარებამ და უღარიბესი ფენების აღშფოთებამ გარკვეულად შეამზადა ნიადაგი საერო შეხედულებების წარმოშობა-განვითარებისათვის. ქვეყნის პროგრესული ძალები წინააღმდეგობაში ექცევიან საეკლესიო ხელისუფლებასთან და საეკლესიო იდეოლოგიასთან. პოეზიაში თავს იჩენს საერო მიდრეკილებანი და ეკლესიის საწინააღმდეგო შეხედულებები. თანდათანობით ძლიერდება ინტერესი ელანური კულტურისა და ფილოსოფიისადმი. ხელახლა ითარგმნება და ვრცელდება ანტიკური პერიოდის გამოჩენილი ბერძენი ფილოსოფოსების ნაშრომები, რომლებიც შემდეგ საფუძვლად დაედო სომხურ რენესანსს.

XII—XIII სს. სომხურ ფილოსოფიაში თავს იჩენს ორი—კონსერვატიული და პროგრესული მიმართულება; კონსერვატიული მიმართულება ფეოდალური ურთიერთობის დაცვასა და სქოლასტიკის განმტკიცებას ემსახურება, ხოლო პროგრესული მიმართულება ბერძნული ფილოსოფიისა და დავით უძლეველის ნააზრვეის დადებითი მომენტების გამოყენებით საერთო კულტურის განვითარებისა და რენესანსის საფუძველი გახდა.

კონსერვატიული მიმართულების წარმომადგენლები, რომლებიც ფეოდალური ურთიერთობის დაცვასა და სქოლასტიკის განმტკიცებას ცდილობდნენ, იყვნენ: პოვანეს იმასტასერი, მხითარ ჰერაცი, ნერსეს მწორპალი და მხითარ გოში.

პროგრესული მიმართულების ფუძემდებლებია ჰოვანეს სარკავაგი და ვაჰრამ რაბუნი.

დავით უძღვევლის ძლიერი გავლენა ემჩნევა XII საუკუნის სომეხი შოაზროვნის იოანე დიაკონის (სოფისტის) ფილოსოფიურ შეხედულებებს. იოანე დიაკონის თვალსაზრისით, ყოველივე არსებულის საფუძველი და სათავეა ღმერთი, იგია აბსოლუტური სიკეთე, სიბრძნე და სიყვარული, ყველაფერი მისკენ ისწრაფვის, ყველაფერს ის ამშვენნიერებს და ამაღლებს. იგი არ ეთანხმება არისტოტელეს პირველი მატერიის მარადიულობის აღიარებაში და აღნიშნავს, რომ ღმერთში, როგორც ყოველივე არსებულის პირველსაწყისში, მატერიაც და საერთოდ მთელი ბუნება პოტენციური შესაძლებლობის სახით იყო მოცემული და ღმერთმა თავისუფალი ნების საფუძველზე შემოქმედების პროცესში ბუნება (სამყარო) პოტენციური შესაძლებლობიდან სინამდვილედ განასახიერაო. ამიტომ ბუნების შემეცნება ადამიანს აახლოებს ღმერთთან; ღმერთის სრული შემეცნება და ღმერთამდე ამაღლება კი შესაძლებელია მხოლოდ რწმენის ნიადაგზე და ღვთაებრივი გამოცხადების საფუძველზე.

იოანე დიაკონი თავის შეხედულებებში ღვთისმეტყველების საკითხებთან ერთად გარკვეულ ადგილს უთმობს კოსმოლოგიურ საკითხებსაც. მისი აზრით, კოსმიური სხეულების საფუძველია სტიქიონები (მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი), რომლებიც ერთმანეთის საპირისპირო თვისებების მატარებელია და ამიტომაც კოსმიური სხეულები, რომლებიც სტიქიონების გარკვეული წესით შეერთების საფუძველზე წარმოიშვნენ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულია.

იოანე დიაკონი, ბუნების მოვლენების საკითხების განხილვის დროს, გარკვეულად გადაუხვევს საეკლესიო დოგმატიკიდან და აღნიშნავს, რომ ბუნების მოვლენების ათვისების საქმეში ყოველთვის ვერ გვშველის წმიდა წერილთა ჰერმეტიკიანი, საჭიროა მოვლენებზე უშუალო დაკვირვება ვაწარმოოთ და ამ გზით შევიმეცნოთ. შემეცნება მთელი თავისი სისრულით ფილოსოფიის საგანია. ფილოსოფია ახდენს სინამდვილის შემეცნებას და ამ გზით ავლენს ღვთაებრივი შემოქმედების სიბრძნეს. ამიტომ ჰერმეტიკი ფილოსოფია არ ეწინააღმდეგება თეოლოგიას; პირიქით, ფილოსოფია ხელს უწყობს, ამტკიცებს და ემსახურება თეოლოგიას.

XIII საუკუნის სომხური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელია ვაჰრამ რაბუნი. იგი იყო კილიკიის სომხეთის მეფის ლეონ მესამის მდივანი. დაწერა რუბენიდების დინასტიის ისტორია. სახელი გაითქვა როგორც პოეტმა, ორატორმა, ისტორიკოსმა და ფილოსოფოსმა.

რაბუნის თვალსაზრისით, „პირველსაზე და პირველი იდეა (სუბს-

ტანცია) არის ლმერთი“ (68, 165). ამ თვალსაზრისიდან ამოსული რაბუ-
ნი ცდილობს. ერთი მხრივ, დაამტკიცოს, რომ გვარი როგორც ზოგადი
პირველადია და წინ უსწრებს ცალკეულსაც და ერთეულსაც. მაგრამ,
მეორე მხრივ, იგი გვარის გაგებაში პლატონსაც არ ეთანხმება, რადგან
პლატონისათვის გვარებს წარმოადგენენ სიმწვანე, სითეთრე, სიტკბო და
მათი რანგის თვისებრიობანი. ამის გარდა, პლატონის გაგებით, გვარები
არ წარმოადგენენ საგანთა განსაზღვრულობებს. არისტოტელესთან კი—
პირიქით, გვარები საგანთა განსაზღვრულობებს წარმოადგენენ და გა-
მოხატავენ იმ საერთოს, ზოგადს, რომელიც სხეულისთვის თვისებრიობაშია
მოცემული. რაბუნის თვალსაზრისით, პლატონმა გვარის თვისებრიო-
ბასთან გატოლების გამო ვეღარ შეძლო გვარის საზღვრების დადგენა.
არისტოტელე კი — მსგავს შეზღუდულობათაგან თავისუფალია და ამი-
ტომაც მისი სიმბათიები არისტოტელეს მოძღვრებისაყენ გადაიხარა.
მაგრამ დასმული პრობლემის გადაწყვეტაში წინააღმდეგობას თავი
მიანიც ვერ დააღწია.

რაბუნის მიხედვით, გვარი — სახეთა გვარია და სახე — გვარის სა-
ხეა. მაშასადამე, გამოდის, რომ ისინი ისეა ერთმანეთთან დაკავშირებუ-
ლი, რომ ერთი მეორის გარეშე არც მოიაზრება. მაგრამ მათი კავშირი
იგივეობა არ არის, რადგან სახეს ჩვენ ვეძახით იმას, რაც არ შეიძლება
გვარად გადაიქცეს. გარდა ამისა, გვარისა და სახის კავშირი მათსავე იგი-
ვეობას რომ წარმოადგენდეს, მაშინ ისინი ერთიმეორისაგან განურჩე-
ველნი იქნებოდნენო. ამის გამო ჩვენ ვიცით, რომ „გვარი არ არის სახე
და სახე არ არის გვარი“. მაშასადამე, გვარისა და სახის კავშირი არც აბ-
სოლუტური დაპირისპირებაა და არც იგივეობა, არამედ არის ერთიან-
ობა და ამის გამო „გვარი და სახე ერთმანეთს განსაზღვრავენ“ (68, 165).

გვარი და სახე განუყრელ კავშირშია და ერთიანობას წარმოადგენს,
მაგრამ ამ კავშირის წევრებიდან რომელს შეიძლება მიეკუთვნოს
უპირატესობა? რომელია პირველადი? გვარი თუ სახე? რაბუნს საკი-
თხის ამგვარად დასმის მართებულებაში ეჭვი შეაქვს, მაგრამ ამის გამო
იგი წინააღმდეგობაში ეჭვება მის მიერ ადრე მიღებულ დებულებასთან
იმის შესახებ, რომ გვარი როგორც სუბსტანცია პირველადია.

რაბუნი აღნიშნული სიძნელის გადაწყვეტას ცდილობს იმით, რომ
გვარისა და სახის დაპირისპირება, როგორც ეს არისტოტელემაც აღნიშ-
ნა, არ უნდა გავიგოთ გვარისა და სახის ერთიმეორისაგან შექანიკურ
ნოწყვეტად, და, მაშასადამე, დებულება მათი ერთიანობის შესახებ ძა-
ლაში რჩება. აღნიშნულის გამო რაბუნი იძულებულია მიიღოს საკითხის
არისტოტელესებური გადაწყვეტა — სახის პირველადობა გვარის მი-
მართ. მაშასადამე, რაბუნმა სახე მიიღო, როგორც „პირველი არსება“,
მაგრამ სახეც ხომ ზოგადია? ამიტომ კვლავ წამოიჭრება საკითხი იმის
შესახებ, თუ რაშია სახის როგორც ზოგადის საფუძველი? — ინდივიდუ-

ალურში (ერთეულში) — უპასუხებს რაბუნი. ამის გამო გვარისა და სახის მიმართების საკითხის გარკვევისას უნდა ამოვიღეთ ინდივიდიდან (ერთეულიდან), როგორც პირველადიდან, როგორც ქვემდებარედიდან. „ქვემდებარის გარეშე მათი (გვარისა და სახის) ყოფიერება შეუძლებელია“ (68, 166). ამრიგად, როგორც გაირკვა, რაბუნმა გვარისა და სახის დამოკიდებულების გარკვევისას უპირატესობა სახეს მიაკუთვნა და ნომინალიზმისკენ გადაიხარა.

რაბუნს არ არის თანმიმდევარი. იგი ფიქრობს, რომ „გვარი და სახე არ შეიძლება ინდივიდის გარეშე წარმოიშვას; ინდივიდი კი თავის არსებობისათვის არ საჭიროებს გვარისა და სახის არსებობას; როცა მხოლოდ ადამი არსებობდა, მაშინ არ იყო არავითარი სახე. ვინაიდან სახე ადამიანთა სიმრავლისაგან წარმოიშობა, ამიტომ სახე—სიმრავლეა და არა ერთეული“. ეს ნომინალიზმისაკენ აშკარა გადახრაა და ოფიციალური სარწმუნოებისაგან დაშორებაც, მაგრამ, მეორე მხრივ, რაბუნის თვალსაზრისით, ღმერთი არის უზოგადესი, საყოველთაო გვარი და სუბსტანცია. ამ შემთხვევაში იგი მთლიანად უარყოფს ნომინალიზმს და რეალიზმის ნიდაგზე დგება, მაგრამ მხოლოდ ღმერთთან მიმართების გაგებაში. რეალურ საგნებზე მსჯელობისას ისევ თავს იჩენს ნომინალიზმი. იოანე დიაკონის და რაბუნის მიერ საეკლესიო დოგმატიკიდან გადასვევამ და ფილოსოფიისა და მეცნიერების როლის აღიარებამ გააღრმავა სომხური რენესანსი, მაგრამ შემდეგ მონღოლების შემოსევით გამოწვეულმა უბედურებამ არა მარტო რენესანსი შეაჩერა, არამედ საერთოდ ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარებაც.

თუ ბიზანტიური და ქართული რენესანსი უმთავრესად პროკლესა და მისი მეშვეობით პლატონის ფილოსოფიაზე ამახვილებდა ყურადღებას, ამ პერიოდის სომხურ ფილოსოფიაში აშკარად შეიმჩნევა არისტოტელეს ფილოსოფიის პრიმატი.

2. ბიზანტიური თეოლოგიის ისტორიული და თეორიული წანამძვრები

დასაბუთებულ ევროპის ფილოსოფიურ აზროვნებას, რომლის საფუძველს ბერძნულ-რომაული სამყარო წარმოადგენდა, IV საუკუნიდან გვერდში ამოუდგა რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნახევარში, ბიზანტიაში განვითარებული ფილოსოფია.

ბიზანტიური ფილოსოფიის აღმავლობისათვის საფუძველი შემზადდა აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურის, ბერძნული ფილოსოფიისა და ქრისტიანობის ურთიერთადაჯაჭვით; სწორედ ბიზანტიაში გაგრძელდა ბერძნულსავე ენაზე კლასიკური ფილოსოფიის შემდგომი ათვისება და განვითარება მართლმადიდებლურ-ქრისტიანულ თეოლოგიურ აზროვნებასთან შესაბამისობაში.

ბიზანტიური ფილოსოფიის განვითარება ისტორიულად განსაზღვრული იყო ფეოდალიზმის განვითარების სამი ეტაპით — ფეოდალიზმის წასახვისა და განვითარების, აღორძინებისა და რღვევის დასაწყისით, რაც საბოლოოდ იმით დამთავრდა, რომ თურქების მიერ 1453 წელს დაპყრობილი ბიზანტია მსოფლიო რუქაზე წაიშალა და მისი ფილოსოფიის განვითარებაც შეწყდა. ეს თარიღი საერთოდ შუა საუკუნეების სოციალ-ეკონომიკური და კულტურულ-ისტორიული აღსასრულის მანუშყებელი აღმოჩნდა. ამის შესახებ წერს ენგელსი: „კონსტანტინეპოლის დაკეპისთან განუყრელად არის დაკავშირებული შუა საუკუნეთა დასასრული“ (1, 195). ქრისტიანობა, როგორც ცნობილია, ჩვენს წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში რომის იმპერიის აღმოსავლეთ პროვინციებში აღმოცენდა და გავრცელდა. მალე ის ოფიციალურ იდეოლოგიურ მიმართულებად გაფორმდა. IV საუკუნიდან ქრისტიანობაში დოგმატთა დადგენის თაობაზე უთანხმოება გაჩნდა. ამ საუკუნის დამდეგს რომის იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში, კერძოდ ალექსანდრიაში, მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონდა ორიგენეს თვალსაზრისს, რომელიც მოითხოვდა ქრისტიანული მოძღვრების ლოგიკურ დასაბუთებას, და კერძოდ, მამა-ღმერთისა და ძე-ღმერთის მიმართებაში მათი სხვაობის რაციონალისტურ გააზრებას. ამ თვალსაზრისს ემყარებოდა ალექსანდრიელი მღვდელი არიოზი, რომლის მიხედვით, თუ ძე-ღმერთი წარმოქმნილია მამა-ღმერთისაგან, ეს უკანასკნელი კი მარადიული არსებაა, მაშინ ლოგიკურად კეთდება დასკვნა მათი ბუნების განსხვავების შესახებ. ამიტომ, არიოზის აზრით, ძე-ღმერთი არ არის მამა-ღმერთის ერთარსი („ჰომოუსია“), არამედ მხოლოდ მისი მსგავსი არსია („ჰომოიოუსია“), აქედან კი, თავის მხრივ, გამომდინარეობდა ქრისტეს ორბუნებოვნების მტკიცება, საიდანაც ადვილად შეიძლებოდა ქრისტეს აღამიანური ბუნების მნიშვნელობის გაზვიადება.

არიანელობის ამ ერეტიკული მიმართულების წინააღმდეგ გაბოვრდა რომის წარმართი იმპერატორი კონსტანტინე. მან რამდენიმე ედიქტი მიუძღვნა ქრისტიანობის დაკანონებას, რომელთა ძალით ჯერ ქრისტიანობა სცნო თანაბარ უფლებიანად სხვა სარწმუნოებებთან ერთად, შემდეგ კი მისი უპირატესობა დააწესა. 325 წელს კონსტანტინემ მოიწვია ე. წ. ნიკეის მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომელმაც დაგმო არიანელობა და დაკანონა დოგმატი ქრისტეს ორბუნებოვნებისა, მასში ღვთაებრივისა და აღამიანურის თანაბარი ერთიანობისა. ამის შემდეგ ერესად ცხადდებოდა ერთ-ერთი ბუნების უპირატესობის მტკიცება ე. წ. სუბორდინაციის თვალსაზრისით.

325 წლიდან ქრისტიანობა რომის მთელ იმპერიაში ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადდა და, ბუნებრივია, ამ დროიდან მისი, გავლენის ჭკვემე მყოფი ქვეყნების იდეოლოგიური ცხოვრება ამ სარწმუნოე-

ბასთან დამოკიდებულებაში წარიმართა. სოციალ-ეკონომიკური განვითარების მიხედვით ეს, მონათმფლობელობის რღვევის საფუძველზე, ფეოდალიზმის წარმოშობისა და დამკვიდრების ხანა იყო.

ბიზანტიაში ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების პირველი პერიოდი არსებითად შეესატყვისება დასავლეთის შუა საუკუნეების ფილოსოფიის დასაწყისს. თავისი სპეციფიკური თავისებურებების გათვალისწინებით, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ დასავლეთში პლატონის მოძღვრების ათვისება და აღორძინება წარმართული ნეოპლატონიზმის სახით დაიწყო, ხოლო ბიზანტიაში ქრისტიანული ნეოპლატონიზმით, ხოლო ეკლესიის მამათა მოღვაწეობა, დასავლეთში ცნობილი პატრისტიკად, აღმოსავლეთში — „წმინდა მამების“ ანუ „ეკლესიის მნათობთა“ მოღვაწეობად განვითარდა. მაშასადამე, ამ პერიოდის ბიზანტიური ფილოსოფიის სპეციფიკური განმასხვავებელი ჩიშანი იყო ბიზანტიაში ნეოპლატონიზმის იმთავითვე ქრისტიანიზებული ფორმით გავრცელება, და წმინდა მამათა მოღვაწეობის დაქვემდებარება მართლმადიდებლური რწმენისადმი დასავლეთის კათოლიციზმისაგან განსხვავებით.

1. „წმინდა მამათა“ თეორიულ-ფილოსოფიური მოღვაწეობა. „წმინდა მამათა“ მოძრაობის პირველი პერიოდი ალექსანდრიელი მამების მოღვაწეობას უკავშირდება. ალექსანდრიაში ჩაისახა ფილონის მისტიციზმიცა და ნეოპლატონიზმიც. ადრინდელი ქრისტიანობის გავრცელებისათვის აქ იყო შემზადებული ყოველი პირობა და სწორედ ამიტომ II საუკუნის დასასრულიდან ალექსანდრიის ეკლესია ერთ-ერთი უძლიერესთაგანი გახდა. აქ მოღვაწეობდნენ ალექსანდრიელი „მამების“ სახელით ცნობილი კლემენსი (150—216) და ორიგენე (186—255). რომელთაც პირველობა მიეკუთვნებათ ქრისტიანულ სარწმუნოებასთან ბერძნული ფილოსოფიის მისადაგების ცდაში.

„წმინდა მამათა“ მოღვაწეობაში მეორე პერიოდი შექმნეს კაპადოკიელმა მამებმა, გრიგოლ ნაზიანზელმა (ლეთისმეტყველმა) (329—390), ბასილ დიდმა (კესარიელმა) (330—379), და გრიგოლ ნოსელმა (331—394), რომელთაც კაპადოკიის ეკლესიის „სამი დიდი მნათობი“ ეწოდათ. ეს სამი „მნათობი“ ფილოსოფიაში პლატონის ხაზის დამცველები არიან და მასზე აფუძნებენ ქრისტიანულ ორთოდოქსალურ დოგმატიკას ერეტიკოსების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

დასახელებულმა საეკლესიო მამებმა დიდი გავლენა მოახდინეს ქართულ მწერლობასა და აზროვნებაზე. მ. გოგიბერიძის აზრით, „ადრინდელი ქართული საეკლესიო აზროვნება და მწერლობა თითქმის მთლიანად კაპადოკიელების ზეგავლენას განიცდის“ (10. 222). ძირითადი საკითხი, რასაც მართლმადიდებლური ეკლესიის ეს სამი „მნათობი“ ეხება, ღმერთის პიროვნულობის საკითხია. ისინი იკვლევენ იმას, თუ

როგორ არის „სამარსება“ ერთიანი. როგორც ცნობილია, ნიკეის მსოფ-
ლიო კრებამ ეს საკითხი გადაწყვიტა და დააკანონა ყველაზე „მარტი-
ვი“ გაგება, გამოხატული მოკლე ფორმულაში, რომელიც ევსებოზის
მიხედვით ასე იკითხება: „გვწამს ერთიანობა მამალმერთისა, ყოვლის
მეუფის, ყოველი ხილულისა და უხილავის შემოქმედისა და ერთიანო-
ბა უფალი იესო ქრისტესი, ძისა ღვთისა, ღმერთისა ღმერთისგანისა,
ნათელისა ნათელისგანისა, ცხოვრებისა ცხოვრებისგანისა, ძისა ერთ-
გვაროვანისა და სულისა წმინდისა“ (96, 13).

ნიკეის კრების შემდეგ ღმერთის სამპიროვნებისა და ჰიპოსტასთა
შესახებ მოძღვრების საბოლოო დამუშავება კაპადოკიელ მამებს ეკუთხ-
ნის. ამ დროს ძირითად სადავო საკითხად იდგა ღმერთის სამპიროვნე-
ბის (ტრინიტის) პრობლემა. ქრისტიანობის ორთოდოქსალური დამც-
ველების მიერ ღმერთი აღიარებული იყო სამი ჰიპოსტასის (სამსახოვანი
არსების) ერთიანობად, რომლის ერთ-ერთ ჰიპოსტასს წარმოადგენდა
ქრისტე — ადამიანში განხორციელებული ღმერთი, მიწაზე ადამიანთა
ცოდვების გამოსასყიდად მოვლენილი და მათთვის მსხვერპლად შე-
წირული. თუ რაოდენ ცხოველი საყოველთაო კამათის საგანი იყო
იმდროინდელ ბიზანტიაში ჰიპოსტასის საკითხი, ეს ნათლად ჩანს გრი-
გოლ ნოსელის ცნობიდან, რომლის მიხედვით ქუჩებსა თუ ბაზარში,
მოედნებსა თუ ზაჯვარედინებზე ტრინიტარის პრობლემა გახდა მსჯე-
ლობის უმთავრესი საგანი. გინდა გაიგო პურის ფასი — გიპასუხებენ:
„მამა ღმერთი აღმატებულია ძეზე“. მიაკითხავ მზად არის თუ არა
აბანო, — გიპასუხებენ: „ძე წარმოქმნილია არარასაგან“ (96, 13).

კაპადოკიელი მამების თეორიულ ფილოსოფიურ დასაყრდენს, რო-
გორც უკვე ითქვა, პლატონის მოძღვრება წარმოადგენს. ამის საფუძ-
ველზე ცდილობდნენ ისინი ქრისტიანული დოგმის გამართლებას და
ე. წ. ტრინიტარის პრობლემაც მათთან ამ საფუძველზეა გარკვეული.

ბასილ დიდის (ცესარიელის) სახელთანაა დაკავშირებული კაპადო-
კიაში „წმინდა მამათა“ მოღვაწეობა, რომელშიც შედიოდნენ მისი ძმა
გრიგოლ ნოსელი და უახლოესი მეგობარი გრიგოლ ნაზიანზელი. ეს
იყო იმ დროისათვის უაღრესად განათლებულ პიროვნებათა, „წმინდა
მამათა“ ვიწრო წრე, რომელიც ნეოპლატონურ დიალექტიკას იშვიათი
გონიერებით იყენებდა ქრისტიანული თეოლოგიური პრობლემების გა-
დასაწყვეტად. მათთან ჯერ კიდევ ძლიერი იყო ტრადიციული ფილო-
სოფიური აზროვნებისადმი, წარმართული ანტიკური ფილოსოფიისადმი
ერთგულება. როგორც ს. ავერინცევი წერს, მათ ტექსტებში „არც კი
გვხვდება გამოთქმები „ჩვენი რწმენა“ — ამის ნაცვლად ისინი უკუ-
ლელად ამბობენ „ჩვენი ფილოსოფია“. რამდენადაც მათ შემდეგ ეს
ერთგულება ფილოსოფიის მიმართ კლებულობს, დოგმათა რწმენის
გაძლიერების შესაბამისად, ამ ფონზე „კაპადოკიელების შემოქმე-

დება — ქრისტიანული ეკლესიის მიერ წარმართული ფილოსოფიური კულტურის ათვისების მწვერვალია“ (96, 45).

ბასილ დიდმა, ცნობილი რიტორის შვილმა, ჩინებული განათლება მიიღო კონსტანტინეპოლისა და ათენის რიტორიკულ სკოლებში. მან ათენში გაიცნო გრიგოლ ნაზიანზელი და სამუდამოდ დაიმეგობრა. თავდაპირველად ბასილი საერო პიროვნება იყო, იურისტი. შემდეგ გაქრისტიანდა, ეგვიპტე-სირიის უდაბნოები შემოიარა და ბოლოს მცირე აზიაში დააარსა მონაზონთა თემი. მას იმთავითვე საოცარი ორგანიზატორული ნიჭი და არაჩვეულებრივი შრომისუნარიანობა გამოუვლენია. მალე იგი ეპისკოპოსმა ეგსებიოსმა თავისთან მიიწვია, რომლის გარდაცვალების შემდეგ ბასილმა ეპისკოპოსის ადგილი დაიჭირა. კესარიაში ბასილმა ფართო მოღვაწეობა გაშალა, ააშენა დიდი საეკლესიო კომპლექსი, შეზღუდა საერო ხელისუფლება და თავისი მონაწილეობის გარეშე აკრძალა რომელიმე სახელმწიფოებრივი აქციის განხორციელება. იგი გადაიქცა ორთოდოქსული ეკლესიის ლიდერად აღმოსავლეთში.

ბასილ დიდის შემოქმედებითი მოღვაწეობა ძირითადად პრაქტიკულ ამოცანებს ექვემდებარებოდა. იგი რიტორიკის განვითარებაზე იმდენად ზრუნავდა, რამდენადაც ქადაგებათა ეფექტური ზეგავლენის გზით მსმენელთა რწმენისაკენ მოქცევა შეიძლებოდა, ე. ი. პრაქტიკული მიზნით. ბასილის დასაფლავებაზე წარმოთქმულ სიტყვაში გრიგოლ ნაზიანზელს იგი დაუხასიათებია, როგორც „ეცესლისებური ძალის“ მქვერმეტყველი, თავისი სიბრძნით გამოიჩნული იმ რიტორთაგან, რომელნიც არ ერიდებიან არც უშვერ გამოთქმებს, არც ბოროტებას და „არცა მევაჭრეობა მტყუყარებათ“. იგი „რიტორი იყო ყოველთავე რიტორებრივთა უპირატესად სრულმყოფელი თვინიერ ჩვეულებისა მათისა“ (36, 97; 26, II, 224). ბასილ დიდის შრომებში თეორიული ღირებულების თვალსაზრისით გამოირჩევა ტრაქტატი „სული წმინდას შესახებ“, რომელიც აგებულია პლოტინის მიხედვით ლოგიკურ-დიალექტიკურ ანალიზზე. ამ „წმინდა მამის“ მემკვიდრეობაში მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ღირებულება აქვს ყრმათათვის სახელმძღვანელოდ დაწერილ ტრაქტატს, რომელშიც გარკვეულია წარმართულ ფილოსოფიასთან დამოკიდებულების საკითხი. ამ ნაწარმოებმა დიდი ყურადღება მიიქცია აღორძინების ხანაში, მას იყენებდნენ კამათში, დეტალურად სწავლობდნენ და მიაჩნდათ „წარმართული კლასიკის ავტორიტეტულ რეაბილიტაციად“ (96, 46).

ტრაქტატში ბასილი აღიარებს ორგვარ სიბრძნეს, ჰეშმარიტ სიბრძნესა და წარმართულს ანუ „გარეშე სიბრძნეს“. საერთო სიბრძნე სულისათვის სასარგებლოა, იგი გვაახლოებს ჰეშმარიტებას, მაგრამ უნდა გაირკვეს თუ რა ზომითაა იგი გამოყენებადი: „რაკი ავითვისებთ

მათგან („ძველ ბრძენთაგან“) სასარგებლოს, უნდა შეგვეძლოს ისიც რომ რაღაც უარყოთ კიდევ“. „ჩვენ აუცილებლად უნდა მივმართოთ პოეტებს, მწერლებს, ორატორებს და ყველა ადამიანს, რომელთაგან შესაძლოა მივიღოთ რაღაც სასარგებლო ჩვენ სულზე ზრუნვისათვის“ (31, 55). ეს ანალოგიურია იმისა, რომ ვიდრე ჩვენ მზეს უშუალოდ აღვიქვამდეთ, მანამდე, სასარგებლოა დაეინახოთ მისი ანარეკლი წყლის ზედაპირზე. აქ თავისებურადაა გამოყენებული პლატონური თეა-ლსაზრისი. საერო სიბრძნე, ფილოსოფია, მწერლობა ანარეკლია, აჩრდილია, ჭეშმარიტი არსს, ღმერთის და ამდენად არის იგი სასარგებლო, ხოლო ჭეშმარიტი სიბრძნე პირდაპირ კავშირშია მასთან. წარმართული თეორიების გამოყენების დროს უნდა გაიჩვენოს, ხომ არ არის მათ შორის შინაგანი კავშირი და თუ ასეთი არის, მაშასადამე. ეს ურთიერთის დამმოწმებელი თეორიები სასარგებლოა, ხოლო თუ თეორიებს შორის სხვაობაა, მაშინ, ბასილის აზრით, უნდა შევარჩიოთ ყველაზე საუკეთესო (98,55). სპეციალისტი მკვლევარები დიდად აფასებენ ბასილ დიდის წერილებსა და ჰომილეტიკურ შრომებს. ამ უკანასკნელს მიეკუთვნება მისი „ექუსთა დღეთა“, შედგენილი 9 ჰომილიისაგან („სიტუისაგან“). ეს არის კომენტარები „ქვეყნის გაჩენის“ ისტორიაზე, რომელშიც ქრისტიანული დებულებების კვალდაკვალ მრავალი ფილოსოფიური აზრი და ბუნებათმეტყნიერული მასალაა გადმოცემული. ეს ნაწარმოები იმთავითვე მრავალ ენაზე ითარგმნა, თარგმნილია ქართულ ენაზეც გიორგი მთაწმინდელის მიერ. ბასილ დიდი წიგნის ცხრა ნაწილში, „ძველი აღთქმის წიგნთა“ შესაბამისად, ქვეყნის ქმნალობის ისტორიის განხილვისას (36, 100) მკითხველს პირდება, რომ ამის შემდეგ გადმოცემული იქნება ადამიანის შექმნის შესახებ. ეს ნაწილი უკვე მისმა უმცროსმა ძმამ გრიგოლ ნოსელმა დაწერა, რომელიც ძველ ქართულ ლიტერატურაში ცნობილია სახელწოდებით „კაცისა შესაქმნისათვის“.

თუ უფროსმა ძმამ ბასილმა უფრო მეტად საეკლესიო-პოლიტიკური მოღვაწეობითა და მკვერმეტყველებით გაითქვა სახელი, უმცროსი ძმა გრიგოლ ნოსელი თავისი ეპოქის ქრისტიანულ თეოლოგიაში სპეკულატური ფილოსოფიური აზრის ყველაზე უფრო თვალსაჩინო წარმომადგენლად ითვლება. გრიგოლმაც ბრწყინვალე საორატორო განათლება მიიღო. შეისწავლა ფილოსოფია და ერთხანს მკვერმეტყველებას ეწეოდა. შემდეგ ძმის გავლენით საეკლესიო ცხოვრებას ეზარა. მისი დიდი მისწრაფება ფილოსოფიისადმი ბავშვობის წლებშივე გამოვლინდა, რაზედაც თვით ნოსელი აღნიშნავს, რომ იგი ხშირად სკოლადაა თავისი ღვთისმოსავი დის მაკრინეს წინაშე, როცა ლოცვანის ნაცვლად ფილოსოფიურ თხზულებებს კითხულობდა. გრიგოლს

ეს დიდი მიდრეკილება ფილოსოფიისადმი ბოლომდე შერჩენია და ძნელად ეგუებოდა ეპისკოპოსის მძიმე მოვალეობას.

გრიგოლ ნოსელმა ანტიკური მემკვიდრეობის უდიდესი გავლენა განიცადა (პითაგორელები, პლატონი, ნეოპლატონიზმი). გრიგოლი დიდი გულმოდგინებით სწავლობდა ფილონ ალექსანდრიელის პლატონურ იდეებს და ცდილობდა მისი მიზაძვით ალევგორიული გაგების მეტოდი გადაეტანა ქრისტიანობაში იმ მიზნით, რომ საღმრთო ტექსტები ანტიკური ფილოსოფიის პრობლემების მიხედვით გაეაზრებინა. გრიგოლი ბოლომდე ფილოსოფიის ერთგული დარჩა, რაც იმაში ჩანს, რომ ქრისტიანობის აღორძინების ხანაში მან ვაბედა ეთქვა ფილოსოფიის ავტონომიურობის შესახებ, თეოლოგიისა და წმინდა ფილოსოფიის გამიჯვნის შესახებ. მისი ერთ-ერთი ნაშრომის „ძიებაჲ სულისათვის“ მიზანია ქრისტიანიზებული პლატონური იდეების განვითარება. იგი პლატონის „ფედონის“ ქრისტიანულ სტილიზაციას წარმოადგენს (17, V, 27—29). დიალოგის ფორმით დაწერილი ეს ნაწარმოები შინაარსის მხრივ დოგმატიური ტრაქტატია¹. პლატონის დიალოგის „ფედონის“ მოქმედ პირებს გრიგოლ ნოსელის დიალოგში ცვლის მხოლოდ ორი პირი, თვით გრიგოლი და მისი სულიერი მოძღვარი, დაი მისი მაკრინე. ნაწარმოების ამგვარი ფორმა იმაზე მიუთითებს, რომ გრ. ნოსელი ანტიკური ფილოსოფიის საფუძვლიან გამოყენებას ცდილობს ქრისტიანობის დაფუძნებისათვის. ნაწარმოების მთავარ თემად ავტორი იღებს პლატონის „ფედონის“ უმთავრეს საკითხს — სულის უკვდავების შესახებ. თუ „ფედონში“ სოკრატეს სიკვდილის დასჯის წინა დროა აღწერილი, როცა ბუნებრივად წამოიჭრა კამათი სიკვდილსა და უკვდავებაზე, გრ. ნოსელის დიალოგში ამ პრობლემაზე საუბრის მიზეზი ხდება მოქმედი პირების ძმის, ბასილი დიდის, გარდაცვალების ამბავი.

ამ ნაწარმოებში რომ კარგად არის ასახული წარმართული ფილოსოფიის ქრისტიანიზაციის პროცესი, ფილოსოფიისათვის ჯერ კიდევ დიდი მნიშვნელობის შენარჩუნებით, ეს მკვეთრად ჩანს გრ. ნოსელის მიერ ქრისტიანული სარწმუნოების ერთ-ერთი დოგმის, სულის უკვდავების, მსჯელობისა და კამათის საგნად ქცევის ფაქტში. გრ. ნოსელა წარმატებით იყენებს „ფედონის“ ტექსტში ჩამოყალიბებულ არაგუქმენტებს სულის უკვდავების დასაბუთების შესახებ, ასევე დიდი მონღომებითაა გამოყენებული სულის მიწიერიდან ამაღლების, პლატონური თვალსაზრისი, განთავისუფლებული პითაგორულ-მისტიკური და მითოლოგიური სახეებისაგან.

ფილოსოფიის თეორიული პრობლემების განხილვის თვალსაზრი-

¹ ნოსელის ეს შრომა რამდენჯერმე უთარგმნიათ ქართულ ენაზე. ეველაზე სრული ვერსია, სპეციალისტების აზრით, გიორგი ათონელს უნდა ეკუთვნოდეს. დიალოგის ანალიზი, რომელსაც ჩვენ ვემყარებით, შესრულებულია რ. სირაძის მიერ (31).

სით მეტად საინტერესოა გრიგოლ ნოსელის „განმარტებათაგან“ ფსალმუნი „მუსიკის საზრისის შესახებ“. ავტორი აქ თითქოს ვიღაცა მესამე პირის ნათქვამს გადმოსცემს, რომელსაც უთქვამს: „აღამიანი მიკროკოსმოსია, თავისთავში მომცველი ყოველივე იმისა, რაც კი მაკროკოსმოსში იმყოფება. ამასთან ერთად, სამყაროს კანონზომიერება მუსიკალური ჰარმონიაა, თავისი გამოვლენის დიდ მრავალფეროვნებაში დამორჩილებული გარკვეულ წყობასა და რიტმს, იგი თავის თავთან თანხმობაში მომყვანი და თავის თავთან თანახმოვანი, არასოდეს არ გამოდის ამ თანაშეწყობიდან; სულ მცირედაც არ ირღვევა ეს თანახმოვანება, თუმცა სამყაროს ცალკეული ნაწილები მრავალფეროვან განსხვავებებს ქმნიან“ (3, 85). როგორც მელოდია არის სხვადასხვა მუსიკალური ბგერების შეერთება, სწორედ ასევე სამყაროს მთლიანობა საგანთა კრულ ნარევს ერთმანეთთან ნაწილებად აკავშირებს. მთელში ნაწილები ურთიერთდაქვემდებარებით ქმნიან მსოფლიო მელოდიას. იგი მიიწვედომება გონებით, „რომელიც, ყოველგვარი მიწიერისაგან გათავისუფლებული, ამაღლებული გრძნობად აღქმულზე, ზეციერ მუსიკას ისმენს“ (98, 85). „ქვემარტივად მსოფლიო თანაშეწყობიდან იბადება ჰიმნი ღმერთის მიუწვედომელი და გამოუთქმელი დიდებისა: ეს ჰიმნია შეთანხმება სამყაროს წყობისა თავის თავთან, შედგენილი დაპირისპირებულთაგან. მართლაც უძრაობა და მოძრაობა დაპირისპირებანი არიან და ამავე დროს ისინი შერწყმულნი არიან არსის ბუნებაში. უფრო მეტი, დასაწყისშივე უძრაობასა და მოძრაობაში შეიძლება დანახვა დაპირისპირებულთა მიუწვედომელი შერწყმისა. ასე რომ, მოძრაობაში ჩანს უძრაობა, ხოლო უძრაობაში შეუჩერებელი მოძრაობა“ (98, 85).

აქ გამოთქმულია ანტიკური სიბრძნე (პითაგორელთა) სამყაროს ჰარმონიულობისა და დაპირისპირებულთა თავისებური ერთიანობისა; ასევე ნათლად ჩანს სამყაროში დაპირისპირებულთა დიალექტიკური მონაცვლეობის პლატონური თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით „ყველაფერი, რაც იბადება, თავისი მოპირისპირისაგან იბადება მხოლოდ და მხოლოდ“ (29, 28). ანტიკური სიბრძნე გრიგოლ ნოსელს სჭირდება იმისი დამტკიცებისათვის, რომ მთელი ეს კოსმიური ჰარმონია ღმერთის ხოტბად გამოაცხადოს, ღმერთის ხოტბაა „ზეცის ძალები“, ვარსკვლავთა ნათებაც, მზეც, მთვარეც, ზეციურიცა და წყალიც“, ყველგან სრული ჰარმონია სუფევს და ამიტომაც, რომ „ჩვენ სიამოვნებით ვეძლევიტ ფსალმუნთ გალობას“ (98, 86). ეს არის ფილოსოფია გამოვლენილი მელოდიაში და ნოსელის აზრით იგი უფრო „ღრმა საიდუმლოებას“ შეიცავს, ვიდრე ბრბოს ჰგონია (98, 85).

მესამე „მნათობი“ წმინდა მამათა ტრიადისა გ რ ი გ ო ლ ნ ა ზ ა ა ნ ზ ე ლ ი (ღვთისმეტყველი) ათი წელი სწავლობდა რიტორიკას გა-

მოჩენილ ორატორებთან. იგი პოეტური ბუნების პიროვნება ყოფილა, ფსიქოლოგიური თვითანალიზით დაუწერია ავტობიოგრაფიული პოეტური ნაწარმოებები: „საკუთარი ცხოვრების გარშემო“, „საკუთარ თავგადასავალზე“, „ცრემლი საკუთარი სულის ტანჯვათა შესახებ“. ავერინცევის აზრით, ასეთი თვითანალიზით მან უთუოდ გავლენა მოახდინა ავგუსტინეზე, რაც ყველაზე ნათლად მის ცნობილ „აღსარებაში“ ჩანს (98, 85). გრიგოლ ნაზიანზელს, როგორც წმინდა მამათა ტრიადის დიდ წარმომადგენელს, ახასიათებს, აგრეთვე, ანტიკური ფილოსოფიისა და კულტურის ღრმა ცოდნა, მას უცდია წარმართული სიბრძნის ქრისტიანული გადამუშავება, კლასიკური ნორმების გადმოცემა ქრისტიანული დოგმების შინაარსებთან სინთეზში.

ძველ ქართულ ლიტერატურაში საკმაოდ პოპულარულია გრიგოლ ნაზიანზელის სახელი. მისი შრომები, პროზაულიცა და პოეტურიც, ითარგმნებოდა ქართულ ენაზე, ზოგიერთი რამოდენიმეჯერ არის თარგმნილი (მას თარგმნიდნენ გრიგოლ ოშკელი, ექვთიმე მთაწმინდელი, დავით ტბელი, ეფრემ მცირე). ამ თარგმანებით ქართველ მკითხველს საშუალება ჰქონდა სცოდნოდა გრიგოლის თვალსაზრისი ფილოსოფიის კლასიფიკაციის შესახებ, რომელიც მას არისტოტელეს მიხედვით ჰქონდა წარმოდგენილი (ფილოსოფია იყოფა პრაქტიკულ, თეორიულ და მხატვრულ სახეობით დარგებად). გარდა ამისა, ქართველი მკითხველი გრიგოლისაგან იმასაც სწავლობდა, რომ ფილოსოფოსობა „აღმავალია“, ე. ი. ემსახურება უმაღლეს არსამდე ამაღლების მიზანს¹.

გრიგოლ ნაზიანზელი უპირატესად პოეტია. ფილოსოფიის თვალსაზრისით საყურადღებოა ნეოპლატონური იდეებით გამსჭვალული მისი თეოლოგიური ლექსები, მიძღვნილი ქრისტიანული დოგმატიკებისა და მორალის საკითხებისადმი. ს. ყაუხჩიშვილი გამორჩეულად მიიჩნევს ეთიკური შინაარსის ლექსებს „ვნომიკურ ტეტრასტიხებს“ და საგალობლებს „საღამოს ჰიმნი“, „ხოტბა ქალწულს“.

„ეკლესიის სამი დიდი მნათობის“ თანამედროვეა იოანე ოქროპირი (ანტიოქიელი), აქტიური პოლიტიკური და საზოგადოებრივი მოღვაწე. იგი დაურიდებლად ებრძოდა საერო ხელისუფლებას და სასულიერო პირებისათვის ფუფუნება დაუშვებლად მიიჩნდა. იგი ორჯერ გადააყენეს თანამდებობიდან და ბოლოს ბიზანტიიდან გააძევეს. საბოლოო მისი გადასახლების ადგილი ბიჭვინთა იყო, მაგრამ მას აქამდე ვეღარ მიუღწევია და გზაშივე გარდაცვლილა.

იოანე ოქროპირის მოღვაწეობაში აღსანიშნავია მისი ეთიკური შეხედულებანი. მან, ს. ავერინცევის აზრით, ეგზეგეტიკა მორალური ქა-

¹ „ფილოსოფოსობაა ნამდვლვე მაღალი იგი და აღმართმავალი; რაოდენი საქმიით არს და ხედვითი და რაოდენი სიტყუათა გამომაჩინებელი და განწყობითი, რომელსა სიტყვსებად სახელდებენ“. იხ. კ. კეკელიძე (18, 302), აგრეთვე რ. სირაძე (30, 222).

დაგების ფორმად აქცია. ადამიანის ზნეობრივი გარდაქმნა იოანე ოქროპირს ქრისტიანული ეკლესიის თეორეტიკოსთა უპირველეს ამოცანად მიაჩნია: ეთიკური აღზრდის მეთოდად იგი იყენებდა რიტორიკას, რომელსაც შეეძლო ადამიანთა გრძნობებზე უშუალოდ ემოქმედა და ზნეობრივი გარდაქმნის საფუძველი მოემზადებინა. ზნეობრივი აღზრდის მიზანია ადამიანთა განთავისუფლება მიწიერი ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი პომპეზურობის, ფუფუნებით გატაცების, უქმად ყოფნის, მუქთახორობის ჩვევათაგან. იოანეს „ეთიკა ღრმად ინდივიდუალისტურია — იგი ისწრაფვის შეცვალოს ინდივიდის ქცევა და ამავე დროს ხელუხლებელს ტოვებს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემას“ (98, 88). ინდივიდუალური ეთიკის პრინციპების წამოყენებით იოანე ოქროპირი არისტოტელური მოძღვრებისადმი მისწრაფებას ავლენს და აქ უკვე ჩანს, რომ პლატონური იდეალიზმი ქრისტიანობისათვის არ არის საკმარისი, საჭირო ხდება არისტოტელეს გამოყენება.

ბიზანტიური ფილოსოფიის ისტორიაში წმინდა მამათა მოღვაწეობის მეორე დიდ ეტაპად ჩამოყალიბდა განხილული ოთხი მოღვაწის მიერ შექმნილი რელაგიურ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. რომელთა დამსახურება იმაში მდგომარეობს, რომ მათ მკიდრო კავშირი აქვთ ანტიკურ ფილოსოფიასთან, განსაკუთრებით პლატონთან, იყენებენ ნეოპლატონურ იდეებს და ქრისტიანულ დოგმატიკას ფილოსოფიური პრობლემების მიხედვით ამუშავებენ.

3. მახსიმე აღმსარებელი

ბიზანტიურ ფილოსოფიაში წმინდა მამათა მოღვაწეობის დამატავრებელია მ ა ქ ს ი მ ე ა ღ მ ს ა რ ე ბ ე ლ ი (580—662). ტასაულეთში პროფესორად წოდებული მრავალმხრივი მოაზროვნე, რომელმაც სცადა ქრისტიანული დოგმატიკური აზროვნების მიერ მოპოვებული შედეგები ერთიანად შეეჯამებინა და ამ საფუძველზე გაერკვია ზნეობრივ-პრაქტიკული საკითხები.

ავგუსტინემ, როგორც ცნობილია, დაამთავრა პატრისტიკის ხანა დასავლეთის ფილოსოფიაში და მოამზადა საფუძველი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის განვითარებისათვის, ხოლო მახსიმე აღმსარებელი წმინდა მამათა მოღვაწეობის დამსრულებელი და აღმოსავლური სკოლასტიკის (იოანე დამასკელი) წინამორბედი.

ნიკეის კრების შემდეგ ღმერთის სამპიროვნების დოგმა საბოლოოდ დადგენილად ითვლებოდა და მე-5 საუკუნიდან იგი მოიხსნა როგორც თეორიული მსჯელობის საგანი, ამ დროიდან დავის საგნად იქცა საკუთრივ ქრისტეს ორბუნებოვნების საკითხი. ამ საუკუნის შუა პერიოდში წარმოშობილი მონოფიზიტობა უარყოფდა ქრისტეს ადა-

მიანურ ბუნებას, ამტკიცებდა მხოლოდ მის ღვთაებრივ, სულიერ ბუნებას. ჩვენ მიერ განხილული „წმინდა მამები“ დიოფიზიტები იყვნენ, ამტკიცებდნენ ქრისტეს ორბუნებოვნებას, მათი ერთგული გამგრძელებელია მაქსიმე აღმსარებელი, რომელიც ქრისტეს მხოლოდ ორ ბუნებაზე კი არ მსჯელობს, არამედ მის ორ ნებაზე, რაც არეოპაგიტის იდეებით იყო შთაგონებული.

ძველ ქართულ აგიოგრაფიულ წყაროებში მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრების ორი რედაქცია არსებობს: ვრცელი და მოკლე ანუ სვინაქსარული. მოკლე რედაქცია მოცემულია სვინაქსარში, რომელიც XI ს. შუა წლებში ბერძნული ორიგინალიდან უთარგმნია გიორგი მთაწმინდელს. ვრცელი რედაქციის მასალები დაცულია ჯრუჭისა და მარტვილის მონასტერში. მარტვილის ხელნაწერებში დაცულია ცნობა, რომ მაქსიმე აღმსარებლის „ცხოვრება“ უთარგმნია ექვთიმე მთაწმინდელს (იოანე მთაწმინდელის შვილს). ექვთიმე მთაწმინდელს უთარგმნია აგრეთვე მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა ერთი ნაწილი, კერძოდ: „სწავლებანი“ და „განმარტებანი დიონისე არეოპაგელის თხზულებისა“.

„ცხოვრების“ ვრცელი რედაქცია ბერძნულ წყაროსთან შედარებით გავრცობილია. ამ რედაქციის მიხედვით მაქსიმე დაბადებულია კონსტანტინეპოლში (მამა იოანე, დედა ანა). მაქსიმე სამეფო კარზე მოუწვევია მეფე ირაკლის, კონსტანტინეპოლში სპარსეთიდან გამარჯვებით დაბრუნების შემდეგ. ეს იყო დიოფიზიტებისა და მონოფიზიტების მწვავე ბრძოლის ხანა, როცა საჭირო გახდა საერო ხელისუფლების ჩარევა. ჯერ მეფე მარკიანემ მოიწვია ქალკედონის საეკლესიო კრება, რომელმაც დააკანონა ქრისტეს ორბუნებოვნება (სრულქმნილი ღმერთისა და სრულქმნილი ადამიანისა, როგორც ღმერთისა უცნებელის, როგორც ადამიანის ტანჯულისა და ხსნილის). ბრძოლა კვლავ გრძელდებოდა, რამაც აიძულა იმპერატორი იუსტინე მოეწვია კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრება, რომელმაც ერეტიკოსებად გამოაცხადა მონოფიზიტები. „ცხოვრებაში“ დეტალურადაა აღწერილი წმინდა მაქსიმეს მოვზაურობა, მისი ტანჯვა-წამება და ბოლოს მისი გასახლება პონტოს ზღვის სანაპიროზე და სიკვდილი 90 წლის ასაკში¹. აქვე ვრცლად მოთხრობილია მოჭრილი მარჯვენა მკლავის გამრთელების სასწაულის შესახებ, ხოლო ტრინიტეტის საკითხზე. ამ ტექსტში მაქსიმეს აღსარება ასე იკითხება: „მწამს ერთიანობა მამაღმერთისა, დაუბადებელისა,

¹ ცნობილ იერუსალიმურ პორტრეტზე შოთა რუსთაველი მავედრებელ პოეზიაში მაქსიმე აღმსარებლის წინაშე. ამავე პორტრეტზე მაქსიმეს გვერდით გამოხატულია იოანე დამასკელი. მკვლევრები ფიქრობენ, რომ მაქსიმე გარდაიცვალა პუარის ციხეში და დაუკრძალავთ მურისავე მოედანზე, ლეჩხუმში. იხ. ვახ. „კოპკონსტი“, 26. VII. 1976 წ., № 200.

ერთიანობა ძისა, — ღვთის სიტყვისა, მამისაგან დაბადებულისა და ერთიანობა სული წმინდისა, მამისაგან წარმოშობისა, — სამება სამი ჰიპოსტასისა, დაყოფილი ჰიპოსტასთა თვისებებად და რიცხვებად, დაუყოფელი ღვთაებრივად. განიყოფებიან განუყოფელნი და ერთიანდებიან გაუერთიანებელნი. ვალიარებ სამ ჰიპოსტაზს და ერთიანობას, ღმერთის ერთ ბუნებას. სამება ერთიანია, ერთი და იგივე ღვთაებრივი ბუნება აქვს, მაგრამ ყოველ ჰიპოსტასს თავისი თვისებები აქვს: მამალმერთს მამისა, — დაუბადებელისა, ძეს—ძისა, — დაბადებულისა და სული წმინდას—დაბადებულისა. მამალმერთი არ იცვლება მამასა და სულში, სული არ იცვლება მამასა და ძეში. სამპიროვანი სახეები უცვლელნი არიან და თითოეული მათგანი არის ღმერთი: მამა ღმერთი — სრული ღმერთი, ძე ღმერთიც — სრული, სული წმინდაც—სრული. არა სამი ღმერთი, არამედ ერთი, სამ ერთობის სახეებში, ჰიპოსტასში. ისინი არ იყოფიან არც ბუნებით, არც ადგილით... ვალიარებ უსაწყისო და უსასრულო ღვთაებას და უბადებელს, აღუწერელს, მიუწვდომელს, უსაზღვროს, უცვლელს, უკვდავს, უვნებოს, ყოვლის შემოქმედს, ყოვლის მფლობელსა და ყოვლის მწარმოებელს“... (17, V, 44).

მაქსიმე აღმსარებლის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებები გადმოცემულია ეგზეგეტიკურ, დოგმატურ, მორალურ-ასკეტიკურ და ლიტურგიულ თხზულებებში. მისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებები სინთეზია არეოპაგიტის, ანტიკური ფილოსოფიისა და მართლმადიდებლური საეკლესიო დოგმატიკისა. მასზე განსაკუთრებით დიდი გავლენა მოახდინა გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიურმა იდეებმა, რომლითაც მან შეავსო არეოპაგიტის სპეკულატურ-მეტაფიზიკური პრინციპები.

მაქსიმე აღმსარებლის ქრისტიანიზებული ფილოსოფიის მთავარი საგანი ღმერთია. ღმერთი თავისი განუსაზღვრელი არსებობით თავისთავად მიუწვდომელია ადამიანისათვის, იგი საწვდომია მხოლოდ მისი გამოვლინებების შემეცნების გზით. ხოლო რადგან მისი გაცხადება ორგვარად ხდება: ქვეყნიერებაში და საღმრთო წიგნებში, ამიტომ ღმერთი გაშუალებულიად ამ ორი გზით შეიშეცნება. მაქსიმე ნეოპლატონურ იდეებზე დამყარებით ახსნის, თუ როგორ არის შესაძლებელი გრძნობადი ქვეყნიერების შემეცნების გზით ღმერთის წვდომა. შექმნილი სამყარო ღვთაებრივი ლოგოსის გაცხადებაა, ყოველ საგანს სამყაროში თავისი მიზანი ანუ იდეა აქვს. ცალკეულ საგანთა იდეები ერთიანდებიან უმაღლესში, უფრო ზოგადში, როგორც სახეები გვარში. ყველა საგნის იდეა ლოგოსშია, იგი ყოველივეს საბოლოო მიზანი და მიზნია. საგანთა შემეცნების დროს ზედაპირული შემეცნებიდან არსების წვდომისაკენ დაფარული საზრისის შემეცნება ხორ-

ციელდება, ხოლო ეს არის ლოგოსისაკენ მიმართული შემეცნების გზა. ჭეშმარიტება, მიღებული საგანთა არსების შემეცნებით, მაქსიმე აღმსარებლის აზრით, იგივეა, რაც საღმრთო წიგნებში გაცხადებული ჭეშმარიტება. ხილული სამყაროც თავისებური წიგნია და ორივე ამ წიგნს წამკითხველი უნდა.

გრძნობად საგნებში განხორციელებული ღვთაებრივი ლოგოსი თითქოს ეთამაშება ადამიანებს. იგი ისევე დაინტერესებს მათ საგნების სილამაზითა და მრავალფეროვნებით, როგორც მშობლები აინტერესებენ ხოლმე ბავშვებს, თამაშით ჩართავენ საქმეში, უვითარებენ მათ უნარს და ამზადებენ უფრო სერიოზულ ვითარებებში გარკვევისათვის. ლოგოსი საგნების საშუალებით აღვიძებს ადამიანებში შემეცნებით უნარს, რათა ისინი თანდათან განელტვენ გრძნობადს და ჩასწვდნენ საგანთა საიდუმლო საზრისს, მისწვდნენ თვით ლოგოსს. მაგრამ ყველას როდი შეუძლია საგნებიდან ლოგოსისაკენ შემეცნების გზაზე იაროს, ზოგი საგანთა სამყაროში გრძნობით საწვდომის მეტს არაფერს ხედავს (ისინი რჩებიან წარმართების, ძველ ბერძნების დონეზე, რომელნიც მხოლოდ საგნებში ეძებდნენ საზრისს). ვინც ჭეშმარიტებას მეორე წყაროთი, საღმრთო წიგნებით ეძებს, ისიც შეიძლება ვერ გასცდეს ტექსტს, ასოების იქით ვერაფერი დაინახოს და მიუწვდომელი დარჩეს ნამდვილი საზრისი, ლოგოსი.

რადგან ლოგოსი უსაზღვროა, ამიტომ საღმრთო წიგნთა საზრისი ასევე უსაზღვრო უნდა იყოს, მისი ამოწურვა რაიმენაირი განმარტებით შეუძლებელია. ტექსტში მოთხრობილი ისტორიული ფაქტები, თუ მოხსენიებული პირები საშუალებანია მარადიული ჭეშმარიტების გამოთქმისა, მათ მხოლოდ ზოგადმეტაფიზიკური და მორალური მნიშვნელობა აქვთ. მაქსიმე იყენებს ფილონ ალექსანდრიელისა და გრიგოლ ნოსელის მეთოდს საღმრთო წიგნთა ალეგორიული წესით გაცხადებისათვის.

ლოგოსის წვდომის ამ ორ გზას, როგორც გაშუალებულს, მაქსიმე უმატებს მესამეს — უშუალო წვდომის გზას გაცხადების სახით მისტიკური ჰერეტიკის აქტში. ჩვეულებრივ ადამიანებს შემეცნების ეს გზა ღვთაებრივი მადლის სახით ეძლევათ მომავალში გარკვეული საზღაურის ფასად, ხოლო აწმყოში გაცხადების გზით ღმერთთან უშუალო კავშირში არიან მხოლოდ წმინდანები და ანგელოზები. წმინდანები ამას აღწევენ გრძნობების დათრგუნვით, ხილული სამყაროს დაგმობით. საგანთაგან ასეთი განყენებით ისინი არ კარგავენ არაფერს, შეიძენენ კი ყოველივეს, მათ აქვთ შესაძლებლობა ყოველივე შეიცნონ ლოგოსში.

როგორც მზე გრძნობადი სამყაროს წყვდიადს განანათებს და შესაძლებელს ხდის თვალისათვის საწვდომი გახდეს საჭკრეტი სა-

გნები, ასევე ლოგოსი — ქრისტე, სულიერი სამყაროს მზე, წმინდა არსებათა გონებას განანათებს და გაუცხადებს, რომ იგია სწორედ მიზეზი ყოველისა და ყოველივე მასში არსებობს. ჩვეულებრივი ადამიანებისათვის დაფარულია ქვეშარიტება, ანუ ლოგოსი (სალმრთო წიგნთა ანბანისა და ბუნების საგნებით) და ეს ხდება იმისათვის, რომ მას არ მისწვდეს უღირსი, არ მიიტაცოს მან, ვისაც ეს არ დაუმსახურებია, ამიტომ არის საჭირო დიდი გულმოდგინება, ნებისყოფა ღმერთის შემეცნებისაკენ მიმავალ გზაზე.

შემეცნების შედეგების მიხედვით მაქსიმე აღმსარებელი პრინციპულად არ ასხევეებს შემეცნების გაშუალებულსა და უშუალო ფორმებს, იგი მათ შორის განსხვავების მხოლოდ ხარისხობრივ ნიშანზე მიუთითებს. ორივესათვის შემეცნების საგანი და მიზანი ლოგოსია.

მაქსიმე აღმსარებლის მეტაფიზიკურ-თეოლოგიური თვალსაზრისი არეოპაგიტის დაცვასა და განვითარებას წარმოადგენს. აქ ნათლად ჩანს აპოფატისა და კატაფატის გამოყენება, ნეგატიური და პოზიტიური თეოლოგიის ერთიანობა. მაქსიმეს აზრით, ღმერთი თუმცა ვაცხადდება საგნებსა და სალმრთო წიგნებში, მაგრამ თავისი არსებით იგი გაუცხადებელი რჩება. თუკი ჩვეულებრივი საგნის შემეცნება არ დაიყვანება მისი არსების შემეცნებაზე, მით უმეტეს ეს ითქმის ღმერთზე. ღმერთის არსება მხოლოდ მისი არსებობით გამოითქმის. ღმერთის დასახასიათებლად გამოყენებული ეპითეტები: უსაზღვრო, უპირობო, განუსაზღვრელი და სხვ. გამოხატავენ მხოლოდ იმას, თუ რა არ არის ღმერთი და არა იმას, თუ რა არის იგი. ღმერთს ერთნაირად მიეწერება დადებითი და უარყოფითი განსაზღვრებანი, რადგან ისინი დაამოწმებენ, რომ იგი არის და რომ იგი არ არის ისეთი, რაც ჩვენი შემეცნებით დადგინდა. იგი ყოველივეა და ამავე დროს განუსაზღვრელი, იგი უზენაესია.

ღმერთის განუსაზღვრელობა იმას ნიშნავს, რომ იგი განსაზღვრულზე უმაღლესია. მას არა აქვს არც საწყისი, არც ბოლო, არ მოძრაობს, არ გააჩნია გამომდინარეობა „რაიმედან“ და მისწრაფება „რაიმესაკენ“. როცა ვამბობთ „მოძრაობს“, ეს ნიშნავს შექმნილს, მოძრავეს სამყაროს. სულ სხვას ნიშნავს ღმერთის მიმართ პრედიკატი — მოძრაობა: „იგი მოძრაობს და ამოძრავებს“ — ნიშნავს იმას, რომ ღმერთი თავისთავისადმი სიყვარულს უნერგავს და ყოველივეს თავისთავისკენ მოასწრაფებს.

შექმნილი სამყარო ლოგოსის შექმნილია, თავისი თვითგაცხადება და ეს ხდება იმ იდეების საფუძველზე, რომელიც იმთავითვეა ლოგოსში, როგორც შექმნილის იდეები. საგნების წარმოქმნა არ შეიძლება გაგებულ იქნეს იმ მდგომარეობიდან, რომლის დროს ღმერთისა და საგნების პირვანდელი ერთიანობა იყო და შემდეგ თითქოს დაიშალა

ეს ერთიანობა, ასეთი ერთიანობა არასოდეს არ არსებულა. სასარულო საგნები იმთავითვე არსებობდნენ როგორც განსხვავებულნი და დამოუკიდებელნი ლოგოსისაგან და მათ მისწრაფება აქვთ მასთან ერთიანობისაკენ, როგორც მიზეზისა და მიზნისაკენ. შექმნილი არსება მის გვერდით მყოფ სხვა არსებებზეა დამოკიდებული, მათგან წარმოიშვის, იცვლება, მოძრაობს და სხვ. მაგრამ საბოლოოდ იგი თავისი არსებით ღმერთზეა დამოკიდებული. საგნები დროში და სივრცეში არსებობენ, რომელნიც თავისი ბუნებით იდეალურნი არიან.

მაქსიმე აღმსარებელი როგორც აქ, ისევე მოძრაობის გაგების დროს არისტოტელეს მოძღვრებას ფართოდ იყენებს. მოძრაობა მისი აზრით, არის განსხვავება, სიმრავლე, გადასვლა ერთი ფორმიდან მეორეში, თვისებრივი ცვლა. მოძრაობაა ისიც, რომ არსება იყოფა გვარად, სახედ, ინდივიდად.

1. მოძღვრება ადამიანზე. ადამიანის ცნებას უკავშირდება გონიერი არსების ცნება, რაც, მაქსიმეს აზრით, აღნიშნავს არსებას, რომელიც ყოფიერებს ბუნებრივი ძალით და მიისწრაფვის გარკვეულ მიზნისაკენ. იგი კავშირშია ბუნების საგნებთან და თავისუფალი არჩევანის ძალაც აქვს. მას დასახული აქვს მოქმედების მიზანი და ეს არის სიკეთე, რომელიც თვითმიზნად, თვითსრულყოფად გადაიქცევა და თვითმოძრაობის განმსაზღვრელი ხდება.

ადამიანი დამოკიდებულია გარემომცველი გრძნობადი სამყაროსაგან, მაგრამ ამავე დროს ადამიანი პოტენციურად შეიცავს თავისთავში სამყაროს, როგორც შემეცნებელი არსება; მას შეუძლია მისი შემეცნება შეგრძნებებითა და გონებით და მაშინ პოტენციური აქტუალურად იქცევა, შესაძლებლობა—სინამდვილედ. შემეცნება საზოგადოდ. მაქსიმეს განსაზღვრებით, ობიექტურად არსებული ქეშმარიტების განკვერტა და მასთან ერთიანობაა. ყოველი საგანი, როგორც შემეცნების საგანი, შთაბეჭდილებებს იწვევს სულში და თითქოს მის ბუნებაშივე იჭრება. გონება შემეცნების დროს პასიურად კი არ კვერტს საგანს, არამედ მას განიცდის და ერთიანობაში ღებდა მასთან. ამიტომ ქეშმარიტების წვდომას სულისათვის გარდამქმნელი მნიშვნელობა აქვს, მისი ძალით ხდება გონებისადმი არაგონითის დამორჩილება, გრძნობადი მისწრაფებების მოთოკვა.

ადამიანის მოქმედებათა შორის მაქსიმე აღმსარებელმა განასხვავა პრაქტიკული მოქმედების საფეხური, რომლის მიზანია სიკეთის გამოვლენა (პრაქტიკული ფილოსოფია), მეორე საფეხურია შემეცნება (ბუნების თეორია) და ყველაზე მაღლა დგას მესამე—მისტიკური კვერტა (მისტიკური თეოლოგია). შემეცნების უნარი გონიერ არსებებს ღმერთმა შთაუწერა იმისათვის, რომ მათ შეიცნონ წესები ღმერთისადმი მისწრაფებისა და ამაღლებისა. ამ მხრივ გამოირჩევა

ფილოსოფოსი, რომელსაც სწორედ ამ წესების ცოდნა აქვს და მას შეუძლია კეშმარიტებას დაეუფლოს.

მაქსიმე აღმსარებელმა იკვლია თეორიული მოქმედების სფერო მისი შესაბამისი უნარებით. პირველი უნარია გონება (νοῦς) როგორც სულის ძალა, მეორეა — აზროვნება (νόησις) — გონების მოძრაობა, მესამეა (νόημα) აზროვნების შედეგი, რაც ნიშნავს მოაზრებულს, ენერჯიის შედეგს, რომელიც თავის მხრივ გარე ობიექტებში გასვლას, ობიექტებთან მიმართებას მოითხოვს (62, 205).

ადამიანის ნამდვილი არსება ღვთაებრივ ლოგოსშია იღვის სახით (ისევე როგორც ყოველი არსებულის არსება), ე. ი. ადამიანს თავისი არსების საწყისი (მიზეზი) და მიზანი ლოგოსში აქვს, რომლის გამო მას უნდა შეიცნოს მთელი სამყარო (ლოგოსში იდეალურად არსებული), რათა საბოლოოდ შეუერთდეს მას. აქედან მაქსიმეს გამოჰყავს ადამიანის დანიშნულების ორი ფორმულა: ჰენოზისი და თეოზისი. პირველი ფორმულის მიხედვით გარე სამყაროს შემეცნების გზით ადამიანი თავისთავში აერთიანებს ყოველ არსებულს, მეორე ფორმულის მიხედვით კი თვით ხდება ერთიანი, ადამიანი თავისთავთან მიმართებაში ერთიანი ხდება, რაც ნიშნავს გაღმერთებას (თეოზისს). ორივე ხორციელდება ერთიანი მიზნისაკენ ლტოლვით, ღმერთისადმი სწრაფვით.

მაქსიმეს აზრით, სამყარო 5 სფეროდ იყოფა და მის ცენტრში ადამიანი დგას. ეს სფეროებია: შექმნილი ბუნება, მისგან გამოყოფილი გრძნობადი ბუნება, მისგან გამოყოფილი დედამიწა, მიწისაგან გამოყოფილი სამოთხე და ბოლოს ადამიანი თავისი მიწიერი ყოფით — მღვდრობითი და მამრობითი სქესით. ადამიანი თავისი დანიშნულების შესრულებას სწორედ ამ უკანასკნელი განსხვავების მოხსნით იწყებს. სქესებად დაყოფა არ შეესაბამება ადამიანური არსების იდეას; ადამიანის შემდეგი დანიშნულებაა მიწიერი გადააქციოს სამოთხედ, მოემზადოს იმისათვის, რომ ამაღლდეს მიწიერიდან და საერთოდ წაიშალოს განსხვავება მიწიერსა და ზეციერს შორის. ეს არის შემეცნების გზით შესრულებული გრძნობადიდან გასვლის და ზეგრძნობადში გადასვლის მოვალეობა; როცა ადამიანი შემეცნებით იერთებს ყოველს და ტრანსცენდენტური აღარაფერი რჩება გარდა თვით ღმერთისა, მაშინ ადამიანი ეტრფის ჯერ საკუთარ არსებას და ამ გზით თავად ღმერთს. იგი ყოველივეს სწირავს ღვთაებრივ სიყვარულს და ღმერთიც ყოველივე ამის საზღაურად მას თავისთავს აძლევს.

ადამიანისა და ღმერთის ამგვარი დამოკიდებულების დეტალურ ანალიზს იძლევა მაქსიმე აღმსარებლის თხზულება „სიყვარულის შესახებ“. ეს ნაწარმოები თავისი სტრუქტურით, ლოგიკური წყობით,

განსაზღვრებების სიზუსტით მეტად ახლოს დგას სქოლასტიკის ეპოქის თხზულებებთან. ისევე, როგორც შემდეგში იოანე დამასკელთან, აქაც განსაზღვრებებში მეტად ფრთხილად და მოხერხებულადაა დამოწმებული სახარებათა ტექსტი, რითაც საკმაოდ მაღალ დონეზეა ნაჩვენები ფილოსოფიური დასაბუთების ლოგიკურობისა და სახარებათა დებულებების თავისებური სიმბიოზი. სტრუქტურის მხრივაც ნაშრომი მკაცრად განსაზღვრულ წყობას ექვემდებარება: ოთხი სახარების შესაბამისად აქაც ოთხი კარია წარმოდგენილი, რომელთაგან თითოეული შედგება ასი დასაბუთებული დებულებისაგან. მაქსიმე წინასიტყვაობაში დამასკელის მსგავსად აღნიშნავს, რომ ეს წიგნი მისი „გონების ნაყოფი არ არის“, არამედ „წმინდა მამათა წიგნების წაკითხვის დროს“ ამოკრებილია კვლევის საგანთან დაკავშირებული აზრები და გადმოცემულია მოკლე და უფრო გასაგები ფორმით (90, IV).

თხზულებაში ავტორი საგანგებოდ იკვლევს ქრისტიანული ეთიკის ისეთ კარდინალურ საკითხებს, როგორიცაა ადამიანის მიერ ღმერთის სიყვარული, მისი მიზეზები და საფეხურები, ადამიანთა ურთიერთსიყვარული ანუ მოყვასთა სიყვარული როგორც ღვთაებრივი სიყვარულის წინა საფეხური, ადამიანის მოვალეობა, მისი მოქმედების მორალური კოდექსი.

მაქსიმე აღმსარებლის აზრით, ღმერთის სიყვარულის აუცილებელი წინამძღვარია ადამიანთა ურთიერთსიყვარული, რაც ასეთი სილოგისტური დასკვნით საბუთდება; ის, ვისაც ღმერთი უყვარს, მის აღთქმას უნდა მისდევდეს, აღთქმა მოითხოვს „გაიყვარდე ერთმანეთი“. მაშასადამე, ადამიანთა ურთიერთსიყვარულიდან გამომდინარეობს ღვთაებრივი აღთქმისადმი ერთგულება, ხოლო აქედან კეთდება დასკვნა ღმერთის სიყვარულის შესახებ. უარყოფითი ფორმით ეს ასე გამოითქმება: „ის, ვისაც მოყვასი არ უყვარს, არ მისდევს აღთქმას, ვინც არ მისდევს აღთქმას, არც შეუძლია უყვარდეს ღმერთი“ (90, 8).

არც რწმენაა ღმერთის სიყვარულის გარეშე და არც შემეცნება. „ისე როგორც ცეცხლის გახსენებით სხეული არ გაგვითბება, ასევე რწმენა სიყვარულის გარეშე ვერ შეიქმს სულში ცოდნის სინათლეს“ (90, 14). „როგორც მზის სინათლე მიმზიდველია ჯანსაღი თვალისთვის, ასევე წმინდა გონება ბუნებრივი სიყვარულით მიისწრაფვის ღმერთის შემეცნებისაკენ“ (90, 14). როგორც მზე ანათებს და გამოაველენს ქვეყნიერებასაც და თავისსავე თავს, ასევე სიმართლის მზე, ქვეშარიტება წმინდა გონებაში ამოსული გამოაველენს თავის თავსაც და ყველა საგანს (90, 48).

ღმერთს ჩვენ შევიცნობთ არა თავისი არსებით, არამედ მისი ღიადი საქმეებით და შექმნილთა შესახებ ჩვენი განაზრებებით. მათში,

როგორც სარკეში, ჩანს მისი უსაზღვრო სიკეთე, სიბრძნე და ძალა. გონება სამი სახით იმეცნებს. გონების ამ სამ მოქმედებას შორის ის განსხვავებაა, რომ ხილულ საგანთა ჭერეტის დროს, გონება იკვლევს მათ ბუნებრივ თვისებებს, მათ მიზეზებს, უხილავთა, სულიერ არსებათა შემეცნების დროს მათ განიხილავს როგორც ბუნებრივი თვისებების მქონეთ და იკვლევს მათი არსებობის მიზეზს, ასევე ღმერთის როგორც მიზეზის შესახებ. ღმერთის შემეცნების დროს კი გონება მხურვალე სიყვარულით ცდილობს მისწვდეს მის არსებას, მაგრამ ვერასდროს იღებს სრულ კმაყოფილებას ე. ი. სრულ შემეცნებას, რადგან შეუძლებელია შექმნილმა არსებამ ამოწუროს შემოქმედი, სრულიად შეიცნოს მარადიულობა, უსაზღვრობა, სიკეთე, სიბრძნე, ყოვლის მოქმედი ძალა, ყოვლის მწარმოებელი და ყოვლისგანმსჯელი. როგორც გრიგოლ ლეთისმეტყველი და დიონისე არეოპაგელი ამტკიცებდნენ ღმერთის შემეცნება აღემატება გონებით შემეცნებას (90, 48—50).

ღმერთის სიყვარულისათვის აუცილებელია მიწიერისაგან განთავისუფლება. „ვისი გონებაც მიწიერ საგნებზეა დამოკიდებული, მას არ უყვარს ღმერთი“ (90, 52).

აღამიანი სიკეთისაკენ განწყობილია სამი მიზეზით: 1. საკუთარი ბუნებით, 2. სულის სიწმინდით და 3. ღვთაებრივი ძალის მოწოდებით. საკუთარი ბუნებით კეთილი მოქმედების ფორმულირება ასეთი კატეგორიული იმპერატივის სახეს იღებს: „სხვას ისე მოექცე, როგორც გსურს, რომ სხვები შენ მოგექცნენ“.

გონება, რომელიც ღმერთისკენაა მიპყრობილი, თავისუფალი უნდა იყოს მიწიერი მისწრაფებისაგან. რადგან „როგორც დაბნულო ფრინველი იქამდე ფრენს, ვიდრე თოკის ძალა მას ძირს არ დასცემს, ასევე გონება თუ მიწიერთაა შეპყრობილი, ღვთაებრივისაკენ მისწრაფების დროს მიწაზე დაენარცხება“ (90, 42—44). სამაგიეროდ გონება მხოლოდ ღვთაებრივისკენ მიმართული „ლოცვითა და სიყვარულით“ ხდება ბრძენი, კეთილი, ძლიერი, კაცთმოყვარე, შემწყალებ, მომთმენი, ერთი სიტყვით, მიითვლის თითქმის ყველა ღვთაებრივ თვისებებს“ (90, 86). მაგრამ როგორც კი განერიდება ღმერთს აღამიანი თავისი ცხოველური მისწრაფებით ან პირუტყვის, ან უფრო მეტიც — ნადირის მდგომარეობაში ვარდება.

მაქსიმე აღმსარებელი სიკეთის გვერდით გრძნობადში აუცილებლად თვლის ბოროტების არსებობას, წმინდა სულებთან ერთად დემონების მოქმედებას და ეს ისეთივე გარდაუვალია, მისი აზრით, როგორც დღის შეცვლა ღამით და ზაფხულისა ზამთრით (90, 94). ბუნებრივია, რომ ასეთ დაპირისპირებათა პირობებში უნდა ახსნილიყო, რა როლს ასრულებს ბოროტება, რატომ დაუშვა ღმერთმა იგი სიკე-

თესთან ერთად. მაქსიმე ამისათვის ხუთი სახის მიზეზს ასახელებს: 1) იმისათვის, რომ გავარჩიოთ სიკეთე ნაკლისაგან, 2) რომ შრომითა და ბრძოლით მივალწიოთ სიკეთეს, 3) სიკეთის მოპოვებით არ დავიწყოთ ქედმაღლობა, არამედ მივეჩვიოთ მორჩილებას, მოთმინებას, 4) ნაკლის განცდის შემდეგ გვძულდეს იგი, 5) რომ არ დავავიწყდეს ჩვენი უმწეობა და ის ძალა, რომელიც მარად გვეხმარება ჩვენ. ამ საკითხთან დაკავშირებით ბუნებრივად დგება ბოროტების სუბსტანციულობის პრობლემა და მაქსიმე აღმსარებლის აზრი ამ შემთხვევაში სრულიადაც არ არის ორიგინალური, იგი ნეოპლატონურ-არეოპაგისტულ თვალსაზრისს იზიარებს. ბოროტება არ არსებობს სუბსტანციურად, მისი ფაქტობრივი არსებობა ახსნილია ადამიანური ნების გრძნობადისადმი მორჩილებით. ბოროტების ფაქტის მიზეზი გრძნობების ბატონობაა სულზე და ეს დაიწყო პირველი ცოდვის ჩადენით, რომელიც შემდეგ სხეულთან ერთად მემკვიდრეობით გადადის ადამიანებზე. სწორედ ბოროტების აღსაკვეთად მოვევლინა ქრისტე მიწიერ სამყაროს, მან ამხილა ეშმაკეული, გაუცნობიერა ადამიანებს მათი დანიშნულება, რომ ბოროტისაგან ხსნა სწორედ გრძნობადის დაძლევაში, მისგან განთავისუფლებაშია.

მაქსიმე აღმსარებელი დიდ მნიშვნელობას აძლევს პრაქტიკული ფილოსოფიისათვის ცოდნას, ცნებებისა და საგნების გონივრულ გამოყენებას; მისი აზრით, ეს არის საფუძველი სიბრძნის, სიყვარულის, ჭეშმარიტი შემეცნებისა და ბოროტებისაგან განრიდებისა. თავისთავად აღებული არც საქმელი, არც ფული, არც ბავშვის გაჩენა არ არის ბოროტება, მაგრამ ბოროტება ჩნდება მათი არაგონივრული გამოყენებით. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ღმერთის ქმნილებაა.

ცოდნა აქვს ღმერთსაც, მან იცის თავისთავი და თავისი შექმნილნი, ასევე წმინდა ძალებსაც აქვთ ცოდნა ღმერთისა და ღმერთის შექმნილისა, მაგრამ მათ ცოდნაში დიდი განსხვავებაა. რადგან ღმერთმა იცის თავის თავი თავისი „ნეტარი არსების“ მიხედვით და თავისი შექმნილნი თავისი სიბრძნით, წმინდა ძალებმა კი იციან ღმერთი როგორც ზეარსი. ღმერთს არა აქვს არაფერი თავის საპირისპიროდ. იგი არის თვითსიკეთე, თვითსიბრძნე, ხოლო შექმნილნი მხოლოდ მასთან მონაწილეობით არიან არსებულნი, მათ აქვთ დაპირისპირებაში თავისი ყოფიერება, აქ არის არსი და არარსი, სიკეთე და ბოროტება, სიბრძნე და უმეცრება. შექმნილ არსთა მონაწილეობა სიკეთესა და სიბრძნეში დამოკიდებულია მათ ნებაზე.

ძველი ბერძნები, მაქსიმეს აზრით, ამტკიცებდნენ, რომ შექმნილი არსი მარადიულად იყო ღმერთთან ერთად, ამიტომ მისი საპირისპირო არაფერი იყო, დაპირისპირება არსებობდა მხოლოდ მის თვისებებში. თუმცა ბოროტება გამორიცხავს სიკეთეს და უმეცრება არის არარ-

სებობა ცოდნისა, არარსი კი არსის არარსებობაა, მაგრამ ეს არ ეხება ღმერთს. ბოროტება და უმეტრება ვერ იარსებებს შექმნილ აოსთა ნებით, მაგრამ მეორე დაპირისპირებათა — სიკეთისა და სიბრძნის არსებობა დამოკიდებულია შემოქმედის ნებაზე, რომელსაც თავისი სიკეთით სურს არსებული დაადგინოს და მუდმივ გაიღებდეს მისთვის სიკეთეს, მოწყალებას. ყოველი შექმნილი ან გონიერია, წინააღმდეგობრივია, ერთიანობაა სიკეთისა და ნაკლის, ცოდნის და უმეტრების — ან სხეულია, შედგენილი ისეთ დაპირისპირებათაგან, როგორცაა მიწა, ჰაერი, ცეცხლი და წყალი. პირველი არასაგნობრივია, უსხეულო, მეორე ნივთიერისა და ფორმისაგანაა შედგენილი. ყველა სხეული თავისი ბუნებით უძრავია, მამოძრავებელია სული, ერთისათვის — გონიერი, მეორეთათვის — არაგონიერი, მესამეთათვის — არამგრძნობიარე; ამის მიხედვით არჩევენ მასაზრდოებელს — მცენარეულს, მგრძნობიარეს ანუ წარმომსახველს და მოაზროვნეს — გონიერს. აქაც, როგორც ნათლად ჩანს, მაქსიმე იმარჯვებს არისტოტელეს მოძღვრებას სულის შესახებ.

გონებას თავისი მსჯელობანი ისევე ეჩვენება ბრძნულად, როგორც მშობელს ჰგონია, რომ ყველაზე კარგი ბავშვი ჰყავს. ბრძნის გონება კი ასე არ არის დაბრმავებული თავისი მსჯელობებით, იგი არ ენდობა საკუთარ მსჯელობას და მოითხოვს მათ განსჯას სხვა ბრძნთა მიერ და მათთან შეთანხმებით ასაბუთებს თავის მსჯელობათა კეშმარიტებას (90, 152).

მაქსიმე აღმსარებელი მოუწოდებს ადამიანს ეძებოს საგნებში ის, რაც გონებისათვის დაფარულია და როცა იგი აღმოაჩენს მათში მრავალ უცნობ რაიმეს, გაოცდება საკუთარი უმეტრებით და დათმობს ქედმაღლობას. ეს უკვე გზაა თვითშემეცნებისა, გზა ადამიანის სიძლიერისა და დიდებისაკენ მიმავალი.

შემეცნების საფუძველი რწმენაა, მაგრამ რწმენას და იმედს საზღვარი აქვს. სიყვარული კი უსაზღვროსთანაა დაკავშირებული და თვითონაც უსასრულოა, ამიტომ სიყვარული აღემატება ყველაფერს, აღემატება თვით დროსაც კი (90, 176).

მაქსიმე აღმსარებელი კეშმარიტი ცოდნის საწყისს, არისტოტელეს მიბაძვით, გაკვირვებას უკავშირებს. საერთოდ გონებას ახასიათებს გაკვირვება, მაგრამ ეს განსაკუთრებით მაშინ ვლინდება, როცა ღმერთის შემეცნება იწყება. ჯერ ერთი, გაკვირვებას იწვევს ღმერთის უსაზღვრობა, მეორე ის, რომ ღმერთმა არარაღან შექმნა არსი; მესამე, რომ მისი სიბრძნე მიუწვდომელია. როგორ არ გაჩნდება გაკვირვება განუზომელი სიკეთის ჰერეტის დროს, ან იმის გარკვევის დროს, თუ როგორ და საიდან წარმოიშვნენ გონიერი და მეტყველი არსებანი, ოთხი ელემენტი, რამ აამოქმედა ყოველივე? გონებას შეუძლია

იმის გარკვევა თუ ღმერთმა რისთვის შექმნა რაიმე, მაგრამ როგორ? ამისი შემეცნება შეუძლებელია, ეს არ ექვემდებარება გონიერ აზსნას. ამიტომ ზოგი რამ მისაწვდომია ღვთაებრივის შესახებ, ზოგი კი სრულიად მიუწვდომელი რჩება (90, 180—182).

ქრისტიანისათვის სამი გზა არსებობს: აღსარება, ცოდნა და რწმენა; აღსარება გონებას გრძნობადისაგან ათავისუფლებს, ცოდნას იგი არსის შემეცნებასთან მიჰყავს, ხოლო რწმენა წმინდა სამების ჰერეტის გზაა (90, 200). ყველა ამ გზათა წანამძღვარია სიყვარული ღმერთისადმი, რომელიც მოითხოვს მოყვასის სიყვარულს, მაგრამ არსებითად განსხვავებულია მისგან. მოყვასის სიყვარული ადვილად ირღვევა ან შურით, ან შეურაცხყოფით, ან გრძნობებით, ღვთაებრივი სიყვარული კი ისევე მარადიულია როგორც თვით ღმერთი, ქრისტიანს ყველა უნდა უყვარდეს, მაგრამ ყველას როდი უყვარს იგი. ამ დებულებაზეა აგებული მაქსიმე აღმსარებლის მიერ ფორმულირებული ქრისტიანული ეთიკის ცნობილი მაქსიმა: „შეეცადე რამდენადაც შესძლებ გიყვარდეს ყოველი ადამიანი. თუკი ეს ჭერ კიდევ ვერ შესძელი, უკიდურეს შემთხვევაში არ შეიძლო არავინ“. განიწმინდე წყევისა და ბოროტისაგან, სიძულვილისა და შურისგებისაგან, თუ ერთ ლოყაში გაგაწნეს, მეორეც მიუშვირე. ქრისტიანული მორალის ამგვარი მოწოდებებით ამთავრებს მაქსიმე თავის ტრაქტატს „სიყვარულის შესახებ“.

თეოზისის პრობლემა მაქსიმე აღმსარებელმა თუმცა არეოპაგიტის მიხედვით გაიაზრა, მაგრამ ორიგინალურად გადაჭრა, კერძოდ ლოგოსში დაბრუნებულ არსსა და თვით ლოგოსს შორის აღარ არის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი და არც არსში გასხეულებული ქრისტე-ღმერთის (ლოგოსის) მიზეზი არ შეიძლება იყოს სხეულებრივი. მიწაზე დაშვებული ლოგოსი თავისთავს ქმნის ქალწული მარიამის სხეულში, მასთან შეერთებული ჰიპოსტასის წესით და აქ არავითარი შედეგი მიზეზით არ არის განსაზღვრული და არც მიზეზი შედეგით. თავის მხრივ, ყველა არსთათვის ლოგოსი ერთადერთი ქეშმარიტი მიზანია, მიზნობრივი მიზეზი (არისტოტელური) აღემატება ყველა მიზეზს. ყოველი არსი თავისი არსებობით ისწრაფვის ლოგოსისაკენ. თეოზისი ხდება სულის მიერ სხეულის შთანთქმით, ხოლო თავის მხრივ სული ღმერთში შთანთქმდება. ვინც ამისათვის არ ემზადება, მისთვის ეს პროცესი მარადიული ტანჯვის წყაროა, ვინც მზად არის, ამ მისწრაფებით იგი მარადიულ ნეტარებას ეძლევა. თეოზისი ღმერთის გამოცხადებაა ყოველივეში, ყველაფერში ღმერთია, მაგრამ მაქსიმე აღმსარებელი ყოველი სისრულის სუბსტანციური არსობის შენარჩუნებას იცავს. თეოზისი იმას კი არ ნიშნავს, რომ აღარაფერი იქნება, ღმერთის გარდა; ეს ის მდგომარეობაა, როცა ყოველი-

ვე დამორჩილებულია ღმერთის ნებისადმი, და ამ აზრით მასთან გაი-
ვივებული და მისგან განურჩეველია, მაგრამ ამ აქტშივე ყოველივე
არსებობს სუბსტანციურად. რამდენადაც ჩანს ღმერთში, ხდება
ღმერთი. ასეთი სუბსტანციური არსებობა შეგვრანებებისთვის არარსე-
ბობაა, მაგრამ აზრისთვის, სულიერისთვის კეშმარიტი არსებობის მო-
პოვებაა. მაქსიმეს შედარებით ეს ისევეა როგორც: 1. ჰაერით გა-
ვრცელებული მზის სინათლე, ჰაერი სინათლედ ქცეული, ჰაერი რა-
მელიც უხილავია, შეუგრძნობია, მაგრამ სუბსტანციურად არსებობს;
2. როგორც ერთნაირი ხდება ცეცხლი და მასში მოთავსებულ
გავარვარებული რკინა; 3. როგორც ვარსკვლავები აღარ ჩანან დღის
სინათლეზე, თუმცა საგნობრივად არსებობენ და მხოლოდ ჩვენი შე-
გრძნებებისათვის არიან მიუწვდომელნი.

ა. ბრილიანტრვის აზრით, განსხვავებით მაქსიმესაგან, ავგუსტინეს
მოდღვრებისათვის უცხოა თეოზისის პრობლემა. თუმცა დასა-
ვლეთში არის ტერმინი *deificatio*, მაგრამ მას არსებითი თეორიული
ღირებულება არ მოუპოვებია. ეს მკვლევარი ფიქრობს, რომ ჰა-
ტრიისტიკის ხანის აღმოსავლეთის და დასავლეთის თეოლოგიურ სპე-
კულაციებს შორის განსხვავება დაპირისპირებაში გა-
დადის (62, 219). ერთ მხარეს დგას ავგუსტინე, ხოლო მეორე მხარეს
დიონისე არეოპაგელი, გრიგოლ ნოსელი, მაქსიმე აღმსარებელი. ამ
ორ მხარეს შორის განსხვავებაა ძიების გზებშიც, მიზნის მიღწევის
მეთოდშიც.

ღმერთისა და ადამიანის დამოკიდებულების გაგებაში მაქსიმე აღ-
მსარებელსა და ავგუსტინეს შორის მართლაც პრინციპული დაპირის-
პირებაა. პირველისათვის ამოსავალია გრძნობად-ყოფიერი, მისი შე-
მეცნება ადამიანის მიერ, ცოდნის წყარო გარეთაა გატანილი, მატე-
რიალური სინამდვილის ზემოქმედებით იქმნება ცოდნა და ეს არის
ღმერთამდე ასვლის გზა. თუ ადამიანის დანიშნულება ჰენოზისი და
თეოზისია, ამისი საწყისია გრძნობად-მატერიალურიდან ამოდება.
მაქსიმე აღმსარებელის პოზიციას ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მო-
ძღვრების აგების დროს ობიექტურობის თვალსაზრისი შეიძლება ეწ-
ოდოს, რაც უპირისპირდება ავგუსტინეს პოზიციას, როგორც სუბ-
ექტურობის, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის თვალსაზრისს.

ნ ა წ ი ლ ი III

ს კ ო ლ ა ს ტ ი კ ა

ზოგადი დახასიათება

სკოლასტიკა შუა საუკუნეების კულტურის ყველაზე მნიშვნელოვანი ეპოქაა. გაბატონებული რელიგიის მიერ ფილოსოფიის ოფიციალურმა დამორჩილებამ, მისთვის არსებობის უფლების მიცემამ მხოლოდ იმ პირობით, თუ იგი „თეოლოგიის მსახური“ იქნებოდა, ვერ ჩაკლა შემოქმედებითი აზროვნება და ვერც ძირითად მიმართულებათა ბრძოლას მოუღო ბოლო. ქრისტიანობა არ არის ლოგიკურად ჩამოყალიბებული მოძღვრება. თვით ახალ აღთქმაში (არაფერი რომ არ ეთქვათ წმინდანად გამოცხადებულ თეოლოგების შრომებზე) ადვილად ნახულობდნენ თეორიულ საყრდენს ერთმანეთს სავსებით დაპირისპირებული თეორიები. მაგრამ გაბატონებული ეკლესია, ან მისი ოფიციალური წარმომადგენელი თეოლოგი, როცა არგუმენტები არ ყოფნიდა, მოურიდებლად მიმართავდა ცეცხლსა და მახვილს.

აზრი ყოველთვის აზრია ნამდვილი ან გასახორციელებელი საგნის შესახებ. საგანი კი აზროვნებას ყოველთვის საზოგადოებრივი ცხოვრებით გაშუალებული მოეცემა. ამიტომ აზრთა ბრძოლა რეალური ბრძოლის და დაპირისპირებულობის ანარეკლია. მისი საბოლოო მიზანი ყოველთვის რეალობაა. ასე იყო შუა საუკუნეების ფილოსოფიაშიც. გაბატონებული ეკლესია საპირისპირო შეხედულებას ერესად აცხადებდა. საწინააღმდეგო აზრის უარყოფის საუკეთესო საშუალებად მას ამ აზრის მატარებელთა განადგურება მიაჩნდა. მაგრამ ამ საერთო ბნელ ფონზე იქმნებოდა სიტუაციები, როცა საგარეო პოლიტიკური ვითარება, საშინაო ბრძოლა ეკლესიასა და სამეფო ზელისუფლებას შორის აზრის შედარებით თავისუფლების საშუალებას იძლეოდა და შედეგიც არ აყოვნებდა. შუა საუკუნეების კულტურის ეს წარმტაცი კუნძულები, რომლებიც ზოგჯერ რენესანსის და აღორძინების დიად სახელსაც იმსახურებენ, წარმომადგენენ ამ ეპოქის გამართლებას. ამ ეფემერული პოლიტიკური სიტუაციების დროს მარა-

დიული კულტურული ღირებულებანი იქმნებოდა. ამგვარ სიტუაციებში იყო შესაძლებელი ფლორენციაში ეპიკურელთა საკმაოდ ძლიერი პარტია შექმნილიყო, რომელიც 1115 წ. სისხლისმღვრელი ბრძოლის შედეგად დაამარცხეს; ანდა XIII ს. ფრიდრიქ მეორე (1194—1250) სულთანს დამეგობრებოდა და იერუსალიმში წვეოდა; ეკაპათა მუსლიმან მეცნიერებთან, დაეცინა დოგმატებისათვის. ეკლესიამ ყოველი ღონე იხმარა ამ ადამიანის სახელის გასატეხად. პაპი გრეგორ IX მას მიაწერდა არარსებული წიგნის— „სამი ცრუმოდღარი“ (იგულისხმება მოსე, ქრისტე, მაჰმადი) — აეტორობას, ხოლო დანტეკ იმპერატორი თავის „ღვთაებრივ კომედიაში“ ჯოჯოხეთში მოაქცია გვიდო კავალანტის და ფარინატა დე უვერტის გვერდით. ეს-ის ფარინატაა, რომელიც გიბელინების მეთაური იყო და ეპიკურესავით ფიქრობდა, რომ სამოთხე ადამიანმა მხოლოდ ამქვეყნად უნდა ეძიოს. კავალანტის შესახებ კი ბოკაჩო გადმოგვცემს, რომ როცა მას მოსე-ირნეს დაინახავდნენ, ფლორენციელები ამბობდნენ: არგუმენტებს ეძებს ღმერთის არარსებობის დასასაბუთებლადო. უფრო ადრე მსგავსი სიტუაცია, თუმცა ნაკლებ ექსტრემული, იქმნება საქართველოშიც დავით აღმაშენებლის ეპოქაში, როცა პეტრიწს საშუალება აქვს ოფიციალურად გელათის აკადემიის მსმენელებისათვის საკითხავ წიგნში დასვას კითხვა: არის თუ არა ღმერთი და ამ დებულების უარყოფლებს ჯოჯოხეთით კი არ დაემუქროს, არამედ „დაუმტკიცოს“, რომ ისინი „უჭერობამდე“ ე. ი. ლოგიკურ წინააღმდეგობამდე მიდიან (26, 2, 10).

ახლო ასტი თავდაპირველად ეწოდებოდა შვიდი თავისუფალი დისციპლინის (ქვადრიუმის: არითმეტიკა, ასტრონომია, გეომეტრია, მუსიკა, და ტრივიუმის: გრამატიკა, რიტორიკა, დიალექტიკა) ან ზოგი მათგანის მასწავლებელს კარლოს დიდის მიერ დაარსებულ საეკლესიო სკოლებში. შემდეგ ის გავრცელდა საერთოდ თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მასწავლებლებზე (159, 158—159). შუა საუკუნეებში ეს ტერმინი, რომელიც პირველად თეოფრასტესთან გვხვდება, გავრცელდა რომის საშუალებით ბიზანტიაში, ფ. უსპენსკის აზრით, ამ ტერმინს ადრეც იცნობდნენ. მას ვხვდებით ანა კომნენთან და თანაც ზემოაღნიშნული აზრით (19, 161).

1. იოანე დამასკელი — სქოლასტიკის
ფუძემდებელი

იოანე დამასკელი აღმოსავლეთში სქოლასტიკის დამფუძნებლადაა შიხნული. მან დასავლეთთან შედარებით ერთი საუკუნით ადრე დაიწყო არისტოტელური ლოგიკის მიხედვით ქრისტიანული თეოლოგიის განმტკიცება. დამასკელის შრომები „თეოლოგიურ ენციკლოპედიაში“ ექვს ჯგუფადაა დაყოფილი: დოგმატური, პოლემიკური, ასკეტური, ეგზეგეტიკური, პომილეთიკური და ლიტურგიკული (106,9).

იოანე დამასკელის შემოქმედებითი ცხოვრება VIII ს. პირველ ნახევარს ემთხვევა. მიუხედავად დიდი პოპულარობისა, მისი ცხოვრების საფუძვლიანი აღწერილობა მხოლოდ XII ს. შეორე ნახევარს მიეკუთვნება.

იოანეს მამა იბნ სერჯუნ მანსური დიდი გავლენით სარგებლობდა დამასკოს ხალიფატში. იგი ხალიფატის მთავარი ლოგოთეტი (ე. ი. პირველი მინისტრი ანუ ქალაქის თავი) ყოფილა და მაინც ახერხებდა აქტიურად ებრძოლა ქრისტიანობის გაძლიერებისათვის. მან იოანე ქრისტიან სწავლულს კოზმას დაუმოწაფა (17, VII, 153). მამის გარდაცვალების შემდეგ იოანეს ხალიფის კარზე მამის თანამდებობა დაუკავებია. ეს პერიოდი ბიზანტიის ისტორიაში ქრისტიანული იდეოლოგიის წიაღში ორი მიმართულების—ხატთაყვანისმცემლებისა და ხატთმებრძოლების ძლიერი დაპირისპირების ხანაა. ბიზანტიის იმპერატორმა ლეონ ისავრიელმა ხატთმებრძოლების მხარე დაიჭირა და 730 წლის ედიქტით აკრძალა ხატები. ხატთაყვანისმცემლობა კი კანონს გარეშე გამოაცხადა. ამ ბრძოლაში აქტიურად მონაწილეობს იოანე დამასკელი, როგორც ხატთაყვანისმცემელთა იდეოლოგი. იგი გამოდის პოლემიკური სიტყვებით ხატთმებრძოლთა წინააღმდეგ. რადგან იმპერატორს ხალიფის გავლენიანი მოხელის იოანეს დასჯა არ შეეძლო, ამიტომ ხერხი იხმარა: შეადგინა ყალბი წერილის ტექსტი, რომელშიც თითქოს იოანე ხალიფას ღალატობდა და იმპერატორს აქეზებდა. ეს წერილი, ვითომც იოანეს ხელმოწერილი, მან ხალიფას გაუგზავნა. ხალიფამ ბრძანა იოანესათვის მოეკვეთათ ხელი (რომლითაც თითქოს ეს წერილი იყო დაწერილი). მას მარჯვენა მოკვეთეს და ხეზე ჩამოკიდეს. ლეგენდის თანახმად, რომელსაც ეფრემ მცირე გადმოსცემს, იოანემ ითხოვა მარჯვენა ჩამოეხსნათ და მისთვის დასამარხავად მიეცათ. როგორც კი მიიღო, მკლავზე მიიკრა და შეევედრა ღვთისმშობელს „კუალად აგე ესე პირველისავე სიმართელისა მიმართ“ და

ამით აჩვენებ, რომ შენ „ძალგიც ყოველი“ (17, VII, 161). იოანეს ხელი გაუმრთელდა. ხალიფას ამბავი მიუტანეს: ხელი არ ჰქონოდა მოკვეთილი, ქრთამი მისცა და სხვას მოკვეთეს ხელიო. მან თვითონ დაათვალიერა იოანეს მარჯვენა და როცა ნახა გამრთელეულის ადგილზე — „ბრძვალის იგი მოკვეთილისაი“, გაოცებულმა ჰკითხა, რომელმა მკურნალმა გაგიმთელაო (17, VII, 163).

ამის შემდეგ იოანემ მთელი თავისი ჭონება ღარიბებს დაურიგა და წმინდა საბას ლავრას (იერუსალიმის მახლობლად) ბერად აღიკვეცა კოზმასთან ერთად. აქ თავისი მოღვაწეობით იოანემ იერუსალიმის პატრიარქის იოანე V-ს ყურადღება მიიპყრო, რომელმაც მას წოდება უბოძა. საბას მონასტრიდან იოანე სიკვდილამდე არსად წასულა. სიკვდილის შემდეგ, 754 წ. კონსტანტინოპოლში ხატმებრძოლთა მიერ მოწვეულმა საეკლესიო კრებამ იოანე შეაჩვენა სხვა ორ ქრისტიან მოღვაწესთან ერთად. ხოლო ნიკეის საეკლესიო კრებამ 787 წელს ეს დადგენილება გააუქმა. განსაკუთრებით აღინიშნა იოანეს ღვაწლი და მას ეწოდა „იოანე ოქრონქტარი“ (იოანე ოქროპირისაგან განსხვავებით)¹.

იოანე დამასკელის დოგმატურ თხზულებებს მიეკუთვნება: „წყაოროდ ცოდნისად“, „წიგნაკი სწორი აზროვნების შესახებ“, „წმინდა წამების შესახებ“, „სამწმინდა ჰიმნის შესახებ“, „მარტივი შესავალი დოგმატიკისა“. მისი პოლემიკური ნაწარმოებებია: „წმინდა ხატების უარყოფელთა მიმართ“, „დარაიელ იაკობიტ ეპისკოპოსის მიმართ“, „დიאלოგი მანიქეველთა წინააღმდეგ“, „კამათი სარკინოზსა და ქრისტიანს შორის“, „რთულისათვის ბუნებისა“, „ორთა ნებათათვის ქრისტესა“, „ნესტორიანელების წვალებათა წინააღმდეგ“, „იოანე მართლმადიდებლის კამათი მანიქეველებთან“, „ნესტორიანელების წინააღმდეგ რწმენისათვის“ (22, 16—17).

ქართული მწერლობისა და ფილოსოფიის წარმომადგენლებს დიდი ინტერესი გამოუჩენიათ იოანე დამასკელის მემკვიდრეობის მიმართ. X საუკუნემდე რამდენიმე ნაწარმოები უკვე თარგმნილია და დამასკელი ცნობილია ქართველი მკითხველისათვის. კერძოდ, თარ-

¹ იოანე დამასკელი — ხატთაყვანისმცემელი — ცნობილი რუსი პოეტის ა. ვ. ტოლსტოის პოემის („იოანე დამასკელი“) მთავარი გმირია. პოემაში დამასკელი წარმოდგენილია ხელოვნების მეხოტბედ, ხატმებრძოლების წინააღმდეგ „ხატთა“ დამკველად, შგალობლად და პოეტად. ხელოვნების მარადიულობის, მშვენიერების როგორც უმადლესი ღირებულების აპოლოგეტად. პოემის მიხედვით, დამასკელს ხატმებრძოლთაგან მხსნელად თვით ღვთისმშობელი ევლინება და მის ბავთაგან ბუნების მშვენიერების ხობტა ისმის, ღმერთიც კი ტკბება მშვენიერებით, მასაც კი არ ძალუძს დაუპირისპირდეს თავისუფალ აზრს (107, 100).

გმნილი იყო ლიტერატურული ნაწარმოებები და აგრეთვე ექვთიმე ათონელის შემოკლებული თარგმანი თხზულებისა „წყაროჲ ცოდნისაჲ“.

„წყაროჲ ცოდნისაჲ“ დამასკელის უმთავრესი ფილოსოფიური თხზულებაა, იგი ექვთიმე ათონელის შემდეგ ქართულად უთარგმნათ ეფრემ მცირესა და არსენ იყალთოელს, რითაც ის საქართველოში პოპულარული გაშხდარა, დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲ“-ს ასწავლიდნენ და იმოწმებდნენ სულხან-საბა, ანტონ კათალიკოსი, იოანე ბატონიშვილი და სხვ. აღსანიშნავია, რომ უფრო მეტი გამოყენება არსენ იყალთოელის თარგმანს ჰქონდა.

იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲმ“ დიდი გავლენა მოახდინა ქრისტიანულ სამყაროზე ფილოსოფიური პრობლემების არისტოტელური განხილვის სიღრმითა და სერიოზულობით. დამასკელი პირველი თეოლოგი-ფილოსოფოსია, რომელმაც არისტოტელეს მოძღვრებაზე სცადა დაეფუძნებინა თეოლოგია. სწორედ ამიტომ ითვლება იგი სქოლასტიკის დამწყებად აღმოსავლეთში.

1. იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲ“. ლიტერატურის ისტორია იოანე დამასკელს იცნობს როგორც პოეტს. საეკლესიო საგალობლების ავტორს, პოლემისტს. საუკუნეების მანძილზე დამასკელის პოეტური ნაწარმოებები საგალობელთა ბრწყინვალე ნიმუშებად ითვლებოდა, რაც თუნდაც იქიდანაც ჩანს, რომ კარლოს დიდს უბრძანებია, დასავლეთის ეკლესიებში მღვდელთმსახურების დროს სავალდებულოდ გაეხადათ მათი შესრულება.

იოანე დამასკელის დიდება და პოპულარობა მაინც დაკავშირებულია მის ფილოსოფიურ ნაშრომთან „წყაროჲ ცოდნისაჲ“. ეს ნაწარმოები განსაკუთრებული დანიშნულებისაა. ავტორის მიზანია წარმართული მეცნიერებისა და თეოლოგიური აზროვნების შედეგების ურთიერთშეჭერება. წარმართობაში დამასკელი ეძებს თეოლოგიისათვის პოზიტიურს, ცდილობს „ფუტკარივით ამოკრიბოს“ ჭეშმარიტი, გონებისათვის მისაღები, ე. ი. სწორედ ის, რაც ქრისტიანობას გამოადგება და გაათავისუფლოს გონება იმისგან, რასაც გრიგოლ ნაზიანზელი „ემშაკბოროტის“ მიერ გონებასთან „შეწყმასნილად“ მიიჩნევდა. „უწარჩინებულესთა მოძღვართა ნამუშავევი“, გამოყენებული იოანე დამასკელის მიერ, პირველ რიგში არის არისტოტელეს ლოგიკური თხზულებების — „კატეგორიები“, „განმარტების შესახებ“, „ანალიტიკები“, — კომენტატორთა ნაწარმოებები. აქედან დიდი ადგილი ეთმობა ნეოპლატონიკოსი პორფირეს (III ს.) შრომას „არისტოტელეს „კატეგორიების“ შესავალი“. დამასკელი იყენებს აგრეთვე ალექსანდრიული სკოლის კომენტატორების ამონიოს ერმიასის (V ს.), ელიასის (VI ს.), დავით უძლეველის (V ს.), სტეფანე ალექსანდრიელის (VII ს.) ნაშრომებს. ბუნებრივია ისიც, რომ სირიელი ავტორი, იოანე

ნე დამასკელი იყენებდა აგრეთვე სირიულ კომენტატორულ ლიტერატურას. ეს ლოგიკური კომენტატორული ლიტერატურა „დიალექტიკის“ საფუძვლად იქცა, ხოლო, რაც შეეხება „გარდამოცემას“, აქ ფართო ადგილი ეთმობა საეკლესიო მწერალთა შრომების გამოყენებას, და იგრძნობა არეოპაგიტისა და კაპადოკიელი, მამების დიდი გავლენა (13, 6). ავტორის აზრით, უმიზნოდ საქმის დაწყება წყვილადში ხეტიალს ნიშნავს, უმიზნო მოღვაწე ყოველივეში ხელმოცარულია, ამიტომაც საჭიროა თხზულების მიზნის წინასწარი გარკვევა, ამით გაადვილდება კიდევ მისი შინაარსის ათვისება, წიგნის მიზანია ფილოსოფიით დაწყების დროს წინასწარვე მოკლედ განისაზღვროს ყოველივე შესაძლებელი ცოდნა. ამიტომ ეწოდა მას „წყაროა ცოდნისაჲ“. დამასკელი ეპისტოლეში მკითხველს ჰპირდება შეკრიბოს მთელი ის სიბრძნე, რაც „ელენთა ბრძენთა“ ჰქონიათ და თავის მხრივ არაფერი დაუმატოს. ეფრემ მცირე ამ ადგილს ასე თარგმნის: „... ვიტყოდი სიტყვათა, რომელნი არაა გონებისა ჩემისა იყვნეს ნაყოფი. არამედ ნაყოფი ბრმათა განმპარძნობელისა მის სულისა, რამეთუ არარას თავით ჩემით ვიტყოდი, არამედ ყოველთავე მას, რაოდენი იგი მოცემით მივიღო“. დამასკელის აზრით, წარმართებს ღმერთისაგან ჰქონდათ მინიჭებული ეს სიბრძნე და ამიტომ ის ისევ ღმერთს უნდა დაუბრუნდესო. ბერძნული ფილოსოფიის გარდა დამასკელი მკითხველს იმასაც ჰპირდება, რომ ღვთისმეტყველთა სიბრძნეიდან ამოკრებს „განშვნიერებულს“ აზრებს (13, 72). მაშასადამე, მე არაფერს არ ვიტყვი ჩემსას („ვთქვა ჩემი არარა“, 13, 74). მე მხოლოდ შევკრიბე და გადმოვეცი რაც ჩემამდე უთქვამთ „უწარჩინებულესთა მოძღვართა“ ღვთაებრივსა (წმინდა მამებს) და ბრძენ კაცთ (ფილოსოფოსებს).

„წყაროა ცოდნისაჲ“ სამი ნაწილისაგან შედგება. პირველი ნაწილი „დიალექტიკადაა“ წოდებული¹, ბერძნული ტექსტის მიხედვით კი ეწოდება „ფილოსოფიური თავები“, მეორე ნაწილს — „წვალებათათვის“ (ანუ ერესების შესახებ), ხოლო მესამე ნაწილი ქართულ ლიტერატურაში ცნობილია „გარდამოცემის“ სახელით, მთლიანი სახელწოდება კი ასეთია: „გარდამოცემა უცილობელი მართლმადიდებელისა სარწმუნოებისა“. მკვლევრების მიერ ნაწარმოების ნაწილებს შორის მიმართება ასეა შეფასებული: ნაწარმოების ძირითადი ნაწილი ავტორის მიზნის მიხედვით მესამე ნაწილია, — „გარდამოცემა“, პირველი ნაწილი — „დიალექტიკა“ ფილოსოფიურ შესავალს წარმოადგენს,

¹ „დიალექტიკად“ იწოდა პირველ ლათინურ გამოცემაში 1548 წელს. დიალექტიკა შეასაუკუნებრივი მნიშვნელობით ლოგიკური აზროვნების ხელოვნებაა, რაც ეყრდნობა დიალექტიკის პლატონურ გავებას, დიალექტიკას როგორც კანონის ხელოვნებას, კეშარიტების მტკიცებისა და მიღწევის მეთოდს.

მეორე ნაწილი — „წვალეზათათვის“, — ისტორიულ შესავალს, რამდენადაც აქ დახასიათებულია ერესების წარმოშობის ისტორია. აქ განხილულია 103 ერესის თავისებურებანი და ისტორია, აქედან 20 წინაქრისტიანული, 83 — ქრისტიანული ხანისა; გამოყენებულია საკმაოდ მდიდარი ისტორიული და დოქსოგრაფიული წყაროები.

დამასკელი ერესების წარმოშობის მიზეზებს ოთხ საწყისში ეძებს: ბარბარიზმი, სკვითიზმი, ელინიზმი და იუდაიზმი. ესენი ისტორიულად ერთიმეორის მომდევნო პერიოდებია და განსაზღვრავენ ერესთა თავისებურებებს: ბარბარიზმი ადამის დროს წარმოიშვა და გრძელდებოდა ნოეს დრომდე, სკვითიზმი — ნოეს დროიდან ბაბილონის გოდოლის დამხობამდე, ელინიზმისათვის დამახასიათებელი იყო კერპთთაყვანისმცემლობა. პირველად თაყვანს სცემდნენ ტირანებს და სასწაულმოქმედებს, შემდეგ თაყვანს სცემდნენ წინაპრებს. კერპთთაყვანისმცემლობა ჯერ ეგვიპტეს, ბაბილონსა და ფინიკიაში განვითარდა, შემდეგ კი ელინებშიც გავრცელდა. აქ მოგვიანებით შეიქმნა კულტი კრონოსის, რეასი, ზევსისა და სხვათა, ხოლო ბოლოს ელინიზმი გადაიზარდა პითაგორელთა, სტოელთა, პლატონელებისა და ეპიკურელების ერესში; მეოთხე პერიოდი — იუდაიზმი, დაიწყო აბრამის დროიდან.

ბერძნული ერესებიდან დამასკელი ახასიათებს პითაგორელების, პლატონიკოსების, სტოელებისა და ეპიკურელების მოძღვრებებს სულზე და ღმერთზე.

დამასკელის ფილოსოფიური მოძღვრების ჩამოყალიბების თვალსაზრისით „წყაროა ცოდნისა“ I და III ნაწილის მიხედვით უნდა დახასიათდეს. I ნაწილი — „დიალექტიკა“ არისტოტელეს „მეტაფიზიკისა“ და „ორგანონის“ ძირითად დებულებათა გავლენითაა დაწერილი და მთელი მსჯელობა შემეცნების რაობაზე, ფილოსოფიური შემეცნების თავისებურებაზე, სუბსტანციასა და აქციდენციასაზე, გვარსა და სახეზე, ფორმისა, თვისებისა, ინდივიდის და სხვა ცნებების შესახებ არისტოტელეს მიხედვითაა წარმართული.

„დიალექტიკის“ ცნებათა განსაზღვრების შინაარსობრივი მხარე და წყობა პირდაპირ აღებულია პორფირიუსის „არისტოტელეს კატეგორიების შესავლიდან“ (IX—XXX), ასევე თვით არისტოტელეს კატეგორიებიდან (XXXI—LXI).

სქოლასტიკის სპეციფიკური ნიშნები დამასკელს მეტად ნათელი შტრიხებით აქვს გადმოცემული „დიალექტიკის“ დასაწყისში, როცა არკვევს შემეცნების რაობას.

ქრისტიანული ფილოსოფიის განვითარებაში გაირკვა, რომ უძლური აღმოჩნდა ტერტულიანეს დებულება „მწამს, რადგან აბსურდია“; რწმენამ თავისთავადობა ვერ გაიმართლა, საჭირო გახდა ქრის-

ტიანული რწმენის საფუძვლისმდებელი დებულებების ნათელი ლოგოკური ფორმულირება, მათი დასაბუთება. დამასკელი მაღალი რიტორული ტონით იწყებს ცოდნის ხოტბას: „არა არის რა ცოდნაზე მეტად ღირებული, ცოდნა სინათლეა, უმეტრება კი სიბნელე“ (79, 5). რადგანაც შემეცნებისაკენ სწრაფვა გონიერ არსებათ ახასიათებთ, ამიტომ ცოდნის გარეშე გონიერი მეტად იტანჯვის, უგუნური არსებანი კი ნაკლებად. შემეცნება არსების ცოდნაა. იგი ჰეშმარიტებით მიიღწევა, ჰეშმარიტება კი ქრისტეა, იგია ყოველად სრული სიბრძნე, ამიტომ მოეუხსმინოთ მას, ვინც საღმრთო წერილით გვესაუბრება. დიდი სიბეჯითე და წმინდა გულია საკუროო, გონების თვალმა რომ ჰეშმარიტების კარიბჭეს იქით გაიხედოს. საღმრთო წერილია კარიბჭე, იმის იქით დაყარულია აზრთა მშვენიერება და უმაღლესი ჰეშმარიტება. გულმოდგინებით უნდა შეუდგეს გონება ცოდნის განძის აღმოჩენას, მან უნდა ეძიოს, იკვლიოს, კითხვა დასვას (79, 6). სწორედ ამ მიზნებში და კვლევაში გონებამ უნდა მიმართოს აგრეთვე წარმართ ბრძენთა მოძღვრებას. ფილოსოფია ისევე სჭირდება ქრისტიანულ რწმენას. გვასწავლის დამასკელი, როგორც მხატვარს გაფორმებისათვის ინსტრუმენტები. როგორც დედოფალს სჭირდება მხევალი (79, 7).

აქ უკვე სქოლასტიკის უმაღლესი პრინციპია ფორმულირებული — „ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია“.

დამასკელი ამონიუს ერმიასის და დავით ანჰალთის კვალად ფილოსოფიის ექვს განსაზღვრებას იძლევა და განსაზღვრებათა ეს ლოგიკური რიგი იწყება ზოგადით და მიემართება კერძოსაკენ. პირველი განსაზღვრების მიხედვით, ფილოსოფია ცოდნაა არსის შესახებ. არსის შინაგანი ბუნების შესახებ — ამიტომ ფილოსოფია არის მოძღვრება ღვთაებრივ და ადამიანურ არსთა შესახებ, ე. ი. ხილულთა და უხილავთა შესახებ. ამავე დროს ფილოსოფია არის ზრუნვა სიკვდილისათვის, როგორც უნებლიესი, ისე ბუნებრივისა, რადგან სიკვდილი ორი სახისაა: ბუნებრივი, როცა სული შორდება სხეულს, და თვითნებური, როცა ჩვენ უარვყოფთ აწმყო ცხოვრებას და უპირატესობას ვაძლევთ მომავალს. ამ აზრით ფილოსოფიის უფრო დაზუსტებული განმარტება იქნება ის, რომ ფილოსოფია არის ღმერთისადმი მიდარება, მიმსგავსება, რაც ხდება სიბრძნით, ე. ი. სიკეთის ჰეშმარიტი ცოდნით. აგრეთვე სამართლიანობით (99, 272).

მთელ ამ მსჯელობაში დამასკელი დასაბუთების დედუქციურ მეთოდს მისდევს. წანამძღვარი, რითაც დასაბუთება დაიწყო, არისტოტელური დებულებაა და ენება ფილოსოფიას როგორც არსის შესახებ, მოძღვრებას, ხოლო დანასკეში, ქრისტოლოგიის შესაბამისად, მტყიცდება, რომ ფილოსოფია „ღმერთისადმი მიმსგავსებაა“, ჰეშმარიტი სიკეთის, ღმერთის ცოდნაა.

ამის შემდეგ გრძელდება ფილოსოფიის განსაზღვრება უკვე ხელოვნებასთან მიმართებაში და ეს მსჯელობაც მთავრდება იმით, რომ კემშარიტი ფილოსოფია განსაზღვრულია როგორც ღმერთისადმი სიყვარული. ამ მსჯელობას ასეთი სახე აქვს: „ფილოსოფია ხელოვნებაა და მეცნიერებათა მეცნიერებაა, რადგან ფილოსოფია არის ყოველი ხელოვნების საწყისი, საფუძველი და საზრისი. თუ ხელოვნება შეცდომას უშვებს, რაღაცაში სცოდავს, მეცნიერება კი არ უნდა სცოდავდეს, მაგრამ შეცდომა აქ მაინც არ არის გამორიცხული, ფილოსოფიაა მხოლოდ ერთადერთი უცოდველი. აქ შეცდომა უნდა გამოირიცხოს, რადგან საგნის მხრივ ფილოსოფია უზენაესი სიბრძნეა. ხელოვნება ხელის საქმიანობას უკავშირდება, მეცნიერება კი გონებას. იგი ისეთი გონიერი ხელოვნებაა, როგორცაა: გრამატიკა, რიტორიკა და მისი მსგავსნი. ფილოსოფია კი სიბრძნის სიყვარულია, კემშარიტი სიბრძნე ღმერთია, ამიტომ ღმერთისადმი სიყვარული არის კემშარიტი ფილოსოფია“¹.

დამასკელის მიხედვით, „ფილოსოფია იყოფა თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად. თეორიული ფილოსოფია მოიცავს თეოლოგიას, ფიზიოლოგიას (ბუნების ფილოსოფიას) და მათემატიკას, პრაქტიკული — ეთიკას, ეკონომიკას, პოლიტიკას. თეოლოგიას ახასიათებს უსხეულოსა და უსაგნოს განხილვა, უწინარეს ყოვლისა კი ღმერთისა — კემშარიტად უსაგნოსი, შემდეგ ანგელოზებისა და სულებისა. ფიზიოლოგია არის ცოდნა საგნობრივის და ჩვენთვის უშუალოდ წვდომილის შესახებ, ე. ი. ცხოველების, მცენარეების, ქვებისა და მათთა მსგავსთა შესახებ. მათემატიკა არის ცოდნა იმისი, რაც თავისთავად უსხეულოა, მაგრამ მიუხედავად ამისა შეიძლება სხეულში შეინიშნოს რიცხვი, ბგერათა ჰარმონია, ფიგურები, მნათობების მოძრაობა. რიცხვებს შეისწავლის არითმეტიკა, ბგერებს — მუსიკა, ფიგურებს — გეომეტრია, მნათობებს — ასტრონომია. ამათ საშუალო ადგილი უჭირავთ სხეულებრივ საგნებსა და უსხეულოს შორის. მართლაც, რიცხვი თავისთავად უსხეულოა, მაგრამ განიხილება სხეულთან მიმართებაში.

„პრაქტიკული ფილოსოფია, — დამასკელის აზრით, — ეხება სიკეთეს, რამდენადაც იგი არეგულირებს ზნე-ჩვეულებებს და გვასწავლის, თუ როგორი ცხოვრებაა მისაღები; ამასთან ერთად, თუ იგი იძლევა კანონებს ერთეული ადამიანებისათვის, — იწოდება ეთიკად,

¹ დასკენითი მეექვსე განსაზღვრება ასე იკითხება: „მეექვსედ, ფილოსოფია არის სიყვარული სიბრძნისაჲ, ხოლო სიბრძნე კემშარიტი ღმერთი არს, აწ უკუ სიყვარული ღმერთისა მიმართ — ესე არს კემშარიტი სიბრძნე“ (13, 172, 51, 6).

თუ მთელი მეურნეობისათვის — ეკონომიკად, თუ ქალაქებისა და ქვეყნებისათვის — პოლიტიკად“ (13, 173).

მთელი ეს ნააზრვეი დამასკელთან სხვა არაფერია თუ არა არისტოტელეს განსაზღვრებების პერიფრაზირება. მან კარგად იცის, რომ ეს არ არის ის, რისი ჩამოყალიბებაც და დაცვაც მის მიზანს წარმოადგენს, მაგრამ დამასკელის უდიდესი დამსახურება ის არის, რომ მან ფილოსოფია წინ წარუმძღვარა დასასაბუთებელს, თეოლოგიურ დოგმატებს და შეეცადა ლოგიკურად დასაბუთებითი სახე მიეცა იმისათვის. რაც აქამდე ქრისტოლოგიის ისტორიაში დაუსაბუთებლად იყო სარწმუნო. ე. ი. დამასკელმა, როგორც სქოლასტიკის მამამთავარმა, თეოლოგია ღმრთეობით მეთოდებს დაუქვემდებარა და ამ გზით სცადა ერთიანობაში მოეყვანა სიბრძნე და ქრისტიანულ-რელიგიური დოგმები. დამასკელმა ფილოსოფიაში თეოლოგიისათვის მეტად ღირებული ცოდნა დაინახა და სცადა მათი სრული შეთანხმება. ფილოსოფიის ღირებულების ღრმად გაცნობიერების გამოა, რომ იგი ასე თავგამოდებით ებრძვის წარმართული ფილოსოფიის უარყოფელთ, იმათ, ვინც ცდილობდა უარყოფა ფილოსოფია, ვისაც უთქვამს, რომ ფილოსოფია არ არსებობს, არ არის არც არავითარი ცოდნა და რაიმეს გაგება. ასეთებს ფილოსოფოსი დამასკელი ეკითხება: რატომ ამბობთ, რომ არ არის ფილოსოფია, ცოდნა, გაგება? ან იმიტომ, რომ თქვენ იგი იცით და გესმით, ანდა იმიტომ, რომ თქვენ არ იცით და არ გესმით. თუ იმის გამო უარყოფთ, რომ თქვენ იგი გესმით, მაშინ ფილოსოფია არსებობს და მის უარყოფას ცდილობთ, ხოლო თუ იმის გამო, რომ არ იცით, თქვენ არავინ არ დაგიჭერებთ, რადგან თქვენ მსჯელობთ რაიმეზე ისე, რომ იგი არ შეგიმეცნებიათ (99, 273). დამასკელის მიზანია, რომ ფილოსოფია გადალახოს თეოლოგიამ, მაგრამ ეს უნდა მოხდეს მისი დაძლევით, შინაგანი უარყოფით; მხოლოდ ფილოსოფიის ღრმა ცოდნის საფუძველზე შეიძლება მისი უარყოფა და დაცვა — გეასწავლის დამასკელი.

გადნოსცა რა ფილოსოფიის ზოგადი განსაზღვრების ყოველი შესაძლებელი ვარიანტები და მიუსადაგა რა ისინი ქრისტიანობას, ამის შემდეგ „დიალექტიკის“ ტექსტი ლოგიკური სტრუქტურის მიხედვით იწყება არსების, სუბსტანციისა და აქციდენციის ცნებათა განსაზღვრებით. „ყოველ საგანში არსებად იწოდება ის, რაც მის ბუნებას შეადგენს“. გარკვეულია ცნების ბუნება, სახისა და გვარის დამოკიდებულება. „გვარია ის, რასაც ექვემდებარება სახე“, „გვარი იყოფა სახეებად, არის უფრო ზოგადი, ვიდრე სახე, მოიცავს სახეებს და მათთან შედარებით უმაღლესი ცნებაა“. ამ გზით დამასკელი სუბსტანციისა და აქციდენციის ცნებების განმარტებასთან მიდის. იგი ცდილობს განმარტებები იყოს უფრო მარტივი და ნათელი, ვიდრე არისტოტელე-

ლესთან ან პორფირიუსის „შესავალში“ გვხვდება. სიმარტივე მან სჭირდება თეოლოგიურ დოგმებზე მოხერხებული გადასვლისათვის. ამასთან ერთად, დამასკელი ხშირად ცვლის არისტოტელეს ცნებებს, მათ ახალი ქრისტიანული შინაარსით ხმარობს. მაგ., როცა სუბსტანციისა და აქციდენციის მიმართებას ადგენს, იგი მსჯელობს „ჰიპოსტასისა“ და „ინდივიდის“ შესახებ.

არსი („მყოფი“ — არსენის მიხედვით, „არსობა“ — ეფრემის მიხედვით) განსაზღვრულია როგორც ყოველივეს ზოგადი სახელი. არსის ცნება გაყოფილია სუბსტანციისა და აქციდენციის ცნებებად (ეფემარიტ არსად და შემთხვევითად). სუბსტანცია სრული არსია, თავისი არსებობის თვით თავისთავში მომცველია და არა სხვაში, ხოლო აქციდენციაა ის, რაც არ არსებობს თავის თავში, არამედ სხვაში (სუბსტანციაში). სუბსტანცია „ქუეშდება“ რა, ისევე როგორც ნივთთათვის მატერია, მაგ., თავლი და სანთელი სუბსტანციურია, ხოლო ფორმა, ფიგურა, ფერი აქციდენციებია. სხეული სუბსტანციაა, ფერი აქციდენცია, სხეული კი არ არის ფერში, არამედ ფერი სხეულში, სული კი არ არის ცოდნაში, არამედ ცოდნა სულში; მამასადამე, სული სუბსტანციაა, ცოდნა — აქციდენცია, სუბსტანცია არ იცვლება, იცვლება აქციდენციები (ფერი, ფორმა, ცოდნა).

აზრთა ასეთი ლოგიკურ-დედუქციური გამომდინარეობა დამასკელს მიმართული აქვს ქრისტიანული რწმენის დოგმათა გამართლებისათვის, ამ შემთხვევაში ღმერთის სუბსტანციურობისა და სულის უკვდავების მტკიცებისათვის, რადგან სუბსტანცია, არისტოტელეს მიხედვით, თვითმყოფი არსია, რომელიც თავისი არსებობისათვის სხვას არ საჭიროებს, ამიტომ ღმერთი და მის მიერ შექმნილი ინდივიდუალური სუბსტანციურ არსს დაემთხვევა, მაგრამ დამასკელი სუბსტანციურ არსთა შორის გამოყოფს ზესუბსტანციურს და მას ღმერთს უწოდებს.

დამასკელი ლოგიკას განსაზღვრავს, როგორც დასაბუთების შესახებ მეცნიერებას, ხოლო დასაბუთებას სილოგიზმს უწოდებს. აღწერს სილოგიზმის სტრუქტურას, წესებს, განსაზღვრავს წინამძღვარებსა და დანასკევებს (99, 276, 277). მეტად მოხერხებულადაა სილოგიზმში მოქცეული სულის უკვდავების მტკიცება, რომლის საფუძველი პლატონის „ფედონში“ მოიძებნება:

„სული მარადის მოძრავი არსია
მარადის მოძრავი უკვდავი არსია
სული უკვდავი არსია“

დამასკელის ტექსტის მეტად ზოგადი ანალიზიდანაც კი თვალნათლივ ჩანს, რომ მან დააყენა საკითხი არისტოტელეს მოძღვრების,

მისი დასაბუთებითი-ლოგიკური მეთოდის უპირატესობაზე ქრისტიანობისათვის და თვითვე აჩვენა ამისი განხორციელების მისაბაძინიმუში. ამ მხრივ იოანე დამასკელთან შედარებით ლოგიკური დასაბუთების სიმკაცრის თვალსაზრისით უფრო შეზღუდული ჩანს დასავლეთის სქოლასტიკის აღიარებული მეთაური იოანე სკოტი ერიუგენა, რომელთანაც არისტოტელეს გავლენასთან ერთად საკმაოდ მძლავრადაა ნეოპლატონური, განსაკუთრებით არეოპაგიტული ელემენტები.

თუმცა აჭვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფიური აზრის პროგრესის თვალსაზრისით უთუოდ სწორი იყო ერიუგენა, როცა იოანე დამასკელის მიერ კომპილაციებზე აგებული თეოლოგიურ-ქრისტიანული თვალსაზრისი ყურადღების გარეშე დატოვა და ერთი საუკუნის შემდეგ ნეოპლატონური დიალექტიკისა და პანთეიზმის განვითარებით ააგო ორიგინალური ქრისტიანულ-ფილოსოფიური მოძღვრება.

2. იოანე სკოტ ერიუგენას ფილოსოფიური მოძღვრება

შუა საუკუნეებში პროგრესული იდეებისა და კონსერვატიული ოფიციალური საეკლესიო დოგმატიკის დაპირისპირება, ერთი მხრივ, ნომინალიზმისა და რეალიზმის ბრძოლაში გამოიხატა, როცა საკითხი შეეხო ზოგადის (უნივერსალიების) არსებობას. მეორე მხრივ კი მან პანთეისტური თეოლოგიისა და თეისტური ორთოდოქსულ-საეკლესიო მსოფლმხედველობის დაპირისპირების სახე მიიღო, ღმერთის სამკაროსთან მიმართების ანუ ერთისა და სიმრავლის დამოკიდებულების პრობლემის საფუძველზე. ეს იყო ფეოდალური ეპოქის იდეოლოგიური ბრძოლის თავისებური გამოძახილი. ამ ბრძოლის თვალსაზრისით არის მნიშვნელოვანი იოანე სკოტ ერიუგენას მოძღვრება, რომელიც ფილოსოფიური აზრის პროგრესულ ნაკადს მიეკუთვნება და ამის გამო რომის კათოლიკური ორთოდოქსალური ეკლესია მას ებრძოდა სიცოცხლეშიც და გარდაცვალების შემდეგაც. IX საუკუნეში მისი მოძღვრება ერეტიკულად გამოაცხადეს ფრანკონიის ეკლესიებმა, ხოლო წიგნი „ბუნების დანაწილების შესახებ“ 1685 წელს აკრძალულ წიგნთა ინდექსში შეიტანეს; საეკლესიო ხელისუფლებამ ფილოსოფოსი შეაფასა როგორც ერეტიკოსი, რაციონალისტი და პანთეისტი.

1. ცხოვრება და მოღვაწეობა. იოანე სკოტი ერიუგენა წარმომავლობით კელტების ტომს ეკუთვნოდა, რომელიც ირლანდიაში სახლობდა. მისი კელტობის მათწყებელი სახელია სკოტი (შოტლანდი-

ელი), ხოლო რაც შეეხება სახელს ერიუგენა, ზოგი ცნობით ამითი აღნიშნულია ქალაქი, სადაც იოანე სკოტი დაიბადა.

იოანე სკოტ ერიუგენას დაბადების თარიღად სავარაუდოდ მიჩნეულია 810 წ., ხოლო მისი გარდაცვალების თარიღად ითვლება 877 წ. მან კარგად იცოდა პლატონის „ტიმაიოსი“ (ქალკიდიუსისა და ციცერონის ვერსიით), არისტოტელეს „კატეგორიები“ და მისი კომენტარები (ყერძოდ პორფირიუსის „ისაგოგე“), იცნობდა არეოპაგტიკას, ბოეციუსის, აეგუსტინეს შრომებს. დაახლოებით 843 წელს საფრანგეთის მეფემ კარლოს დიდის შვილიშვილმა კარლმს მელოტმა ერიუგენა სამეფო კარის უმაღლესი სკოლის მოძღვრად მიიწვია. ცნობების მიხედვით, ამ მეფის კარზე თითქმის მთელი ირლანდიის სწავლულებმა მოიყარეს თავი. ერიუგენა მეფესთან მეტად დაახლოებული პირი გახდა. ვილჰელმ მალმსბერის ცნობით, ფილოსოფოსი მეფის თანამესუფრე, განუყრელი თანამგზავრი და მოსაუბრე ყოფილა. ერიუგენაც თავის მხრივ ღრმა პატივისცემის გრძნობით პასუხობდა მეფისა და დედოფლის ყურადღებას, რაც აღწერილია მათდამი მიძღვნილ ლექსებში.

ერიუგენას თეორიული მოღვაწეობა საფრანგეთში დაიწყო 851 წელს დაწერილი შრომით „განგებისათვის“, რომელიც შესრულებული იყო საეკლესიო წრეებისა და მეფის დავალებით ამ დროს მიმდინარე დავის ავტორიტეტულ დონეზე გადასაწყვეტად. შრომას უნდა გაებათილებინა განგების შესახებ გოტშალკის თვალსაზრისი და საკითხი გადაეწყვიტა კათოლიკური ეკლესიის პრაქტიკული ინტერესების შესაბამისად. მაგრამ ერიუგენამ ვერ გაამართლა ეს იმედი: განგების საკითხი შრომაში განხილული იყო არა ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციიდან, არამედ აბსტრაქტულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით. ავტორი იმოწმებდა ბერძნულ ფილოსოფიას და, ამის გარდა, თავისებურ ინტერპრეტაციას აძლევდა აეგუსტინეს მოძღვრებას.

ერიუგენა აღნიშნულ ნაშრომში სილოგისტური დასკვნის სახით სამ ძირითად დებულებას ადგენს:

1. რადგან ყოველივე ღმერთია და ღმერთშია, ნება, რომლის მიხედვით ღმერთი განაგებს, ერთიანობაშია ღმერთის არსებასთან, მაგრამ ღმერთის არსება აბსოლუტურად მარტივია, ამიტომ ღმერთის განმგებელი ნებაც მხოლოდ მარტივი შეიძლება იყოს. მაშასადამე, არსებობს მხოლოდ მარტივი განგება.

2. დაპირისპირებული ქმედებანი გულისხმობენ დაპირისპირებულ მიზეზთა არსებობას. ერთსა და იმავე მიზეზს არ შეუძლია გამოიწვიოს დაპირისპირებულნი, მაგრამ სიკეთე და ბოროტება, ნეტარება და ტანჯვა დაპირისპირებულნი არიან; მაშასადამე, ყოველად ერ-

თიანი ღმერთი არ შეიძლება იყოს მიზეზი. ე. ი. არ შეიძლება იყოს ორგვარი განგება, არამედ მხოლოდ ერთი და მარტივი.

3. ღმერთს შეუძლია განაგებდეს, წინასწარ განსაზღვრავდეს იმას, რასაც შეიცნობს. ღმერთი არ შეიცნობს ბოროტებას, რადგან ცოდნა შეიძლება ეხებოდეს მხოლოდ არსებულს. ბოროტება არ არის რაღაც რეალური, მას არა აქვს არსი; მაშასადამე, ღმერთი ვერ შეიცნობს ბოროტებას და ამიტომ არც განაგებს მას. ღმერთი წინასწარ განსაზღვრავს, განაგებს სიკეთესა და ნეტარებას (120, 83—85).

ერიუგენას ამ დებულებათა გაცნობის შემდეგ საეკლესიო დავა არამც თუ შენელდა, უფრო გაღრმავდა კიდევ; თავდასხმის საგანი ამჯერად ერიუგენას თვალსაზრისი გახდა, დაიწყო მისი განხილვა ეკლესიაში და აღმოაჩინეს კათოლიციზმის საპირისპირო პრინციპები, რის გამოც ეს მოძღვრება „უღვთო სიცრუედ“ გამოაცხადეს, დასკვნები კი წარმართულად და ერეტტიკულად. ამგვარად, ფრანკონიის ეკლესიებში ერიუგენას შესახებ ასეთი ალტერნატიული აზრი შემუშავდა: ან ერეტტიკოსია, ან უგუნურიო და საქმე მივიდა პაპი ნიკოლოზ I-მდე. ერიუგენამ თავის შეკავება გადაწყვიტა და ამტყდარ აურზაურს დუმილით შეხვდა. ამის შემდეგ საეკლესიო დავას იგი ყურადღებას არ აქცევდა, კმაყოფილი იყო მეფის კეთილგანწყობილებით და ინტენსიურად მუშაობდა. მან მეფის დავალებით თარგმნა ბერძნულიდან ლათინურზე არეოპაგელის თხზულებანი, რომლის განხილვა მოითხოვა რომის პაპმა, გამწყრალმა იმის გამო, რომ ნაწარმოები წინასწარი აპრობირების გარეშე ითარგმნა.

ამ თარგმანს მოჰყვა ერიუგენას მიერ მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებათა კომენტარები და თარგმანები, კომენტარები გრიგოლ ნოსელის, ავგუსტინესა და ბოეციუსის შრომებზე. აღნიშნულმა თარგმანებმა და კომენტარებმა იმ დროისათვის აღმოსავლურად წოდებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა გაცნობით დიდი როლი შეასრულეს შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიაში. ამას მოჰყვა ერიუგენას საკუთარი სისტემური მნიშვნელობის ნაშრომი ხუთ წიგნად „ბუნების დანაწილების შესახებ“. ნაწარმოების ხუთივე წიგნში დაალოგია გაშლილი მასწავლებელსა და მოწაფეს შორის. ერიუგენას ამ ნაშრომს უდიდესი გავრცელება და აღიარება მოუპოვებია XI—XII სს-ში. მაგრამ სქოლასტიკის აღორძინების პერიოდში, როცა ეკლესიებში გამოყენებული ლიტერატურის საფუძვლიანი შემოწმება დაიწყო, რომის პაპს ჰონორის III-ეს მოუთხოვია ერიუგენას ამ თხზულების გამოცემათა შეგროვება და გაგზავნა რომში. პაპის ბულამ წიგნი აკრძალა და საჯაროდ დაწვა მიუსაჯა, რაც ორი კვირის ვადაში უნდა განხორციელებულიყო.

საქმაოდ გვიან, 1681 წელს, ერიუგენას ეს ნაშრომი თუმცა გამო-

ქვეყნდა (ოქსოფორდში), მაგრამ კვლავ აიკრძალა, რადგან პაპის გრიგოლ XIII მიერ აკრძალულ წიგნთა ინდექსში აღმოჩნდა.

ერიუგენა ავტორია, აგრეთვე, ეგზეგეტურის, შრომების, მათ შორის დიონისეს ზეციური იერარქიის კომენტარების, იოანეს სახარების განმარტებანისა და კომენტარებისა. ერიუგენას დაუწერია ლექსები ლათინურსა და ბერძნულ ენებზე.

საყურადღებოა ერიუგენას ორი ლექსი „დიონისე არეოპაგელზე“ და „ჯვარცმულ ქრისტეზე“ (რუსულად თარგმნილია ს. ავერინცევის მიერ). ლექსს „ჯვარცმულ ქრისტეზე“ ავტორი ასეთ შესავალს ურთავს: ოდესღაც ელინებს ჰომეროსი უმღეროდა ტრაელების დიდებაზე, ვერგილიუსმა მიუძღვნა სიმღერები იტალიელ გმირებს, ჩვენ კი ვუგალობთ ზეითნობილ ჯვარცმულ ქრისტეს. აქ ხაზგასმულია, რომ პოეტი „არ უმღერის“ წარმართულ სიუჟეტებს, მაგრამ მინიშნებულია მის სულიერ სიახლოვეზე კლასიკურ წარმართობასთან. ს. ავერინცევის აზრით, ერიუგენა არამც თუ არ ავლენს უარყოფით დამოკიდებულებას წარმართობისადმი, არამედ სიმპათიასა და გულთბილ განწყობას ავლენს მისადმი. ასევე მეორე ლექსი „დიონისე არეოპაგელზე“, აღსავსე ბერძნული გამოთქმებით, გამოხატავს ანტიკურობისადმი უდიდეს სიყვარულსა და აღტაცებას გონების თავისთავადი, თვითმიზნური „თამაშით“. იგი პოეტის სულიერი ნოსტალგიის გამოთქმაა ელინური სამყაროსადმი (54, 359—360)

2. არსის თეორია იოანე სკოტ ერიუგენას მოძღვრებაში. ერიუგენა დასავლეთის ფილოსოფიაში სქოლასტიკის მამამთავარია. სქოლასტიკა თეოლოგიზირებული ფილოსოფიის სპეკულატურ-ლოგიკური ფორმაა. ქრისტიანული ფილოსოფია, რომელიც უშუალოდ მოჰყვა პატრისტიკის პერიოდს ფილოსოფიაში, ორგვარი მიმართულებით განვითარდა: სქოლასტიკისა და მისტიკის სახით. ჯერ კიდევ პატრისტიკაში ჩანდა ქრისტიანობის ფილოსოფიურ-ლოგიკური დასაბუთებისა და მისი საპირისპირო მისტიკურ-ჰერეტიკით, ირაციონალური ტენდენციების დაპირისპირება. ისინი სრულად განვითარდა IX ს-დან და ამ მიმართულებათა ბრძოლაში ნათლად ვლინდება ქრისტიანული ფილოსოფიის წინააღმდეგობანი, სიძნელეები, რომელთა თანდათანობითმა გართულებამ მისი უარყოფა გახადა აუცილებელი.

რამდენადაც სქოლასტიკური ფილოსოფიის განვითარება სპეკულატურ ლოგიკურ ფორმაში ხდება, გარკვეულ ლოგიკურ თანმიმდევრობას, ერთგვარ სკოლურ აზროვნებით წესრიგს, გამომდინარეობას ემყარება, ამიტომ მას უთუოდ მკიდრო კავშირი უნდა დაემყარებინა პერიპატეტელობასთან, არისტოტელეს ლოგიკასთან. სქოლასტიკა იყენებს პლატონსა და ნეოპლატონიზმს, მაგრამ ემყარება არისტოტელეს ფორმალიზმსა და მის თავისებურ თეოლიციასაც.

ერიუგენა, როგორც დასავლეთის სქოლასტიკის დამწყები, კარგად იცნობს პატრისტიკის კლასიკოსის ავრელიუს ავგუსტინეს მოძღვრებას, მაგრამ უფრო მეტი ყურადღებით ეკიდება ნეოპლატონიზმს და მის ნიადაგზე წარმოშობილ არეოპაგეტიკას. ამიტომ ერიუგენას მოძღვრებაში ორი ნაკადი, აღმოსავლური, ბერძნული და დასავლური, კათოლიკურ-რომაული ერთმანეთთან მჭიდროდ არის შერწყმული.

ყველა მკვლევარი ერთხმად აღიარებს, რომ ერიუგენამ სისტემა ააგო და ეს იყო პირველი სრული სისტემა, რომელიც აკმაყოფილებდა შემდგომ გერმანულ იდეალიზმში შემუშავებული სისტემის მოთხოვნებს. ერიუგენას არსის თეორიაში საწყისი და ბოლო ერთმანეთს ემთხვევა, მიიღება შეკრული, დასრულებული მონისტური სისტემა. ეს სისტემური თეორია გადმოცემულია შრომაში „ბუნების დანაწილების შესახებ“.

ყოველი არსი, ყველაფერი, რაც კი გონებით გაიაზრება ან არ გაიაზრება, ცნობიერებისათვის არსებულია, თუ არარსია, „ბუნებად“ იწოდება. ამ ცნების ქვეშ გაერთიანებულია ყოველივე, აბსოლუტური არსიც — ღმერთი და სასრული არსიც—შექმნილ საგანთა სიმრავლე. „ბუნების“ ცნების ქვეშ იგულისხმება არა მხოლოდ ღმერთის მიერ საგანთა წარმოქმნა, არამედ ღმერთის გამოვლენაც საგნებში, შემოქმედი იდეები, ღმერთიდან წარმოქმნილი ყოველივეში გამოვლინებული პირველმიზეზი, „შექმნილიცა და შემოქმედნიც“. ამ ცნებაში მოიაზრება, აგრეთვე, ღმერთი როგორც ყოველი არსის მიზანი, შეუქმნელი და თავადაც როგორც საბოლოოდ ქმნადობას მოკლებული მიზანი.

ამგვარად, ბუნება უზოგადესი ცნებაა. იგი აერთიანებს უკიდურესად დაპირისპირებულებსაც, არსსა და არარსს, — და ეს დაპირისპირება, დაყოფა არ არის საბოლოო. „ჩემი აზრით, — წერს ერიუგენა, — ბუნების დანაწილება ოთხი განსხვავების მიხედვით იღებს ბუნების ოთხ სახეს“ (54, I, 1, 441 A). პირველია შემოქმედი და შეუქმნელი (ღმერთი როგორც უმაღლესი შემოქმედი მიზეზი); მეორეა შემოქმედი და შექმნილი (ღმერთის იდეები, შემოქმედი პოტენციები, პრიმორდიალური მიზეზები); მესამეა შექმნილი და ქმნადობას მოკლებული (გრძნობადი საგნები და ინდივიდები); მეოთხეა შეუქმნელი და ქმნადობას მოკლებული (ღმერთი როგორც ყოველი არსის საბოლოო მიზანი, ყოველივეს თავის თავში დამბრუნებელი). ეს დანაწილება. ერიუგენას მიხედვით, ხდება ინტელექტუალური ინტუიციის აქტში, როცა მთლიანობა არ ირღვევა, ნამდვილი დანაწილება არ ხდება. აქ არ გამოიყენება დაყოფა გვარისა და სახის, ან მთელისა და ნაწილისა. აბსოლუტი თავისთავად ყოვლისმომცველია, ყოველივეში გამოვლენილი შეუძლებელია არსის რომელიმე ფორმაში გამო-

იყოს, დაიყოს ფორმებად (54, II, 1,525 B—C). ზემოაღნიშნული დანაწილება აბსოლუტის გააზრებისათვის სრულდება გონების მიერ. გონება წარმოსახავს მის დაყოფას ფორმებად, არსის ნაწილებად, რომელთაც ნამდვილად თავისი არსებობით ერთიანი ბუნება აქვს. ამიტომ „დაყოფის“ აქტს ჩვენს გონებაში ყოველთვის თან ახლავს გაერთიანების აქტი. „ბუნების“ ცნების ფორმების გონებითი განხილვა ნათელს ხდის, რომ ისინი ერთიანი არიან ცნების ნიშანთა ერთიანობითაც. პირველი და მეოთხე, „ბუნება შეუქმნელი და ქმნადი“ — „ბუნება შეუქმნელი და არაქმნადი“, — იგივეობრივნი არიან, აღნიშნავენ სხვადასხვა თვალსაზრისით განხილულ ერთსა და იმავე აბსოლუტს. მეორე და მესამე ფორმაც, — „შექმნილი და ქმნადი“ — „შექმნილი და არაქმნადი“ — ერთიანი არიან, რადგან მათ საერთო აქვთ შექმნილად ყოფნა, ე. ი. შემოქმედით არიან გამთლიანებულნი. ამასთან ერთად, საერთო აქვთ ისიც, რომ საგნები სხვა არაფერია თუ არა იდეების გამოვლენა. ასევე ერთიანდებიან ღმერთი და შექმნილი. რადგან არ არის შემოქმედი შექმნილის გარეშე და, პირუტყუ, ღმერთი თავის თავს ავლენს შექმნილში. დასკვნა: ერთიანი საყოველთაო ბუნება ღვთაებრივი ბუნებაა. ყველაფერი არის ერთი, ანუ ღმერთი, და ღმერთი არის ყველაფერი. ღმერთი ყოველივეს საწყისია, ყოველივეს შუა და ბოლო ანუ მიზანია, იგი ყოველივეში თანაარსებულა.

ერიუგენას ნაშრომის ხუთივე ნაწილში ორი უმთავრესი პრობლემა დგას. მოძღვრება ღმერთზე ანუ არსზე, მისგან ყოველივეს, მათ შორის ადამიანის წარმოშობაზე და მოძღვრება ადამიანის ღმერთში დაბრუნებაზე.

თუ რა არის ღმერთი ანუ შეუქმნელი და შემოქმედი „ბუნება“ თავისთავად, ამის ახსნას იძლევა ორი გზა: ადამიანური გონების მიერ მისი მომზადებისა და ღმერთის მიერ თავისთავის ცნობისა. ეს არის დიონისე არეოპაგელის მიერ დახასიათებული აპოფატეკური და კატაფატეკური გზა. „... ჩვენ თავდაპირველად მივდევთ კატაფატეკას, ე. ი. მტკიცებას, რომ ღმერთს მიეწერება სხვადასხვა პრედიკატები ან არსებით სახელთა, ან ზედსართავთა, ან ზმნის საშუალებით, მაგრამ არა პირდაპირი, არამედ გადატანითი აზრით. ამის შემდეგ გადავდივართ აპოფატეკაზე, ე. ი. უარყოფაზე და უარყოფთ ყველა მტკიცებით პრედიკატს, ამასთან ერთად არა გადატანითი აზრით, არამედ პირდაპირი მნიშვნელობით. უფრო კეშმარტივა იმის უარყოფა, რომ ღმერთი არის რაღაც იმათთაგანი, რაც მას მიეწერა, ვიდრე იმის მტკიცება, რომ იგი არის რაიმე ამისდაგვარი. დაბოლოს, ზეარსული ბუნება, რომელიც ქმნის ყოველივეს და თვით არ არის შექმნილი, უნდა იყოს ზეარსულად ზეაღმატებული (54, 76, 522 A—B). საკითხშია, თუ როგორ მოიაზრება ღმერთი ადამიანის გონების მიერ, ერიუგენა

არეოპაგელის მოძღვრებას მისდევს: ღმერთის შესახებ მხოლოდ ის ითქმის, რომ იგი არის, მაგრამ არ ითქმის თუ რა არის. მართალია, თეოლოგები ღმერთს ახასიათებენ როგორც მიზეზს, ყოვლად ბრძენს, სამებას და ა. შ., მაგრამ ესენი მხოლოდ მეტაფორებია, რაც ღმერთს კი არ ეხება, არამედ მისი გამოხატვის ფორმებს.

ღმერთის არსება ვერ გამოითქმება ვერავითარი სახელით. სიბრძნე, ჭეშმარიტება, სიკეთე და ა. შ. მეტაფორული მნიშვნელობისაა. თუმცა ბერძნულ ენაზე გამოინახა ღმერთის დასახასიათებლად სანკობრიუს ნიშანზე დამატებული „ზე“: ზეარსი, ზეკეთილი და ა. შ., მაგრამ ეს ნიშნები მხოლოდ ერთი შეხედვით არიან დადებითნი, არსებითად ისინი უარყოფითი შინაარსისაა, რადგან გამოთქვამენ მხოლოდ იმას, რომ ღმერთი არ არის არსება, არ არის კეთილი და ა. შ.

ღმერთს არ მიეწერება, ავრეთვე, არც ერთი კატეგორია-კატეგორიები, ერიუგენას აზრით, სასრულ არსთა განსაზღვრულობანი არიან, ე. ი. ღმერთი ვერ დახასიათდება როგორც არსება, რაოდენობა, თვისებრიობა, მას არ მიეწერება არც მიმართება (თუმცა მას სამპიროვნულობის გამო გარკვეული მიმართებებიც უნდა ჰქონდეს), არც მდგომარეობა, ვითარება, დრო, ადგილი, მოქმედება ან ვნება. ა. ბრილიანტოვის აზრით, ერიუგენა ღმერთის აპოფატკურ დახასიათებაში თვით დიონისე არეოპაგელზე უფრო მკაცრია (62, 268). თუ ეს უკანასკნელი სამ. ცნებას εἶναι, ὄντας და εὐχρηστίας-ს მაინც უშვებს როგორც ღმერთის მიმართ გამოყენებადს, ერიუგენა მათ უარყოფს იმ საფუძვლით, რომ საღმრთო წერილში ღმერთისადმი მიწერილი ეს განსაზღვრებანი გონებამ უნდა დაამტკიცოს, როგორც არაპირდაპირი მნიშვნელობის მქონე, როგორც მხოლოდ გადატანითი საზრისის მატარებელი, მაგ., როცა მსჯელობა ეხება ღმერთის ქმედითობას, რომ იგი ყოველივეს აწარმოებს, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ღმერთმა შეიძინა ქმედითობის აქციდენცია, არამედ „როცა ჩვენ ვისმენთ, ღმერთმა ყოველივე შექმნაო, ამაში უნდა გავიგოთ შემდეგი: ღმერთი არის ყოველივეში, რომ იგი არსებობს როგორც ყველა საგანთა არსება“ (54, I, 72, 514 D—A). ანდა გამოთქმა: „ღმერთს უყვარს“, ან „ღმერთი სიყვარულის საგანია“, სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა ყოველივეს არსებობას ღმერთში, ღმერთსა საწყისად ყოფნას, რადგან ღმერთის სიყვარული ნიშნავს მისწრაფებას, მიზიდულობას მისადმი, ისე, როგორც მაგნიტი იზიდავს რკინას. დიონისესა და მაქსიმე აღმსარებლის დამოწმებით, ერიუგენა ღმერთს სიყვარულს მიზიდულობად განმარტავს. „ამგვარად, ღმერთში არ არის განსხვავება მის არსსა და ნებას, ან შემოქმედებას, ან სიყვარულს, ან მოწყალებას, ან თვალთახედვისა ან სმენადობის და სხვა ამგვარ მოქმედებათა შორის, რომელნიც, როგორც ვთქვით,

შეიძლება მიეწეროს მას. უნდა შევთანხმდეთ, რომ ყოველივე ეს მასში ერთი და იგივეა და თანაარსებობენ მის გამოუთქმელ არსებაში იმავე საზრისით, როგორც მას თვით მოენებება“ (54, I, 73, 518 C—D). მაშასადამე, ღმერთის თავისთავადობის წვდომა გამორიცხულია, ღმერთის შემეცნება მხოლოდ მის გამოვლინებებში, თეოფანიებშია შესაძლებელი.

უარყოფილია, აგრეთვე, ღმერთის თვითშემეცნება კატეგორიების საშუალებით. თუმცა კატეგორიები მასში არსებობენ, ღმერთის მიერ თავისთავის გაუცნობიერებაში ერიუგენა არაფერს უცნაურს არ ხედავს, რადგან თვითშემეცნებით ღმერთი განსაზღვრავდა თავისთავს, ე. ი. გახდებოდა განსაზღვრული არსი, იგი აღმოჩნდებოდა განსაზღვრული თავისთავთან მიმართებაში, განუსაზღვრელი საგნებთან დამოკიდებულებაში (54, II, 28, 587 B).

ღმერთი განუსაზღვრელია და ამ ცნებასთან სრულიად შეუთავსებელია, რომ ღმერთმა განსაზღვროს საკუთარი არსება, „მაშასადამე, ღმერთმა არ იცის თავისთავის შესახებ „რა“ არის იგი, რადგან იგი არ არის არავითარი „რა“; იგი მიუწვდომელია თვით თავისთავისა და რაიმე გონიერისათვისაც“ (54, II, 28, 589 B). ამ თემაზე მოწაფისა და მასწავლებლის დიალოგში ირკვევა, რომ ღმერთი ცოდნას, თვითშემეცნებას კი არ არის მოკლებული, არამედ იმას, რომ მას არ შეუძლია საკუთარი განუსაზღვრელი არსი განსაზღვრულ „რად“ აქციოს. მოწაფის კითხვაზე: როგორ არის შესაძლებელი ღმერთს მიეწეროს არცოდნა, მაშინ, როცა მისგან დაფარული არა არის რა, არც თვით მასში და არც მის გარეშე, — მასწავლებელი ასეთ პასუხს იძლევა: „ღმერთის არცოდნა არის გამოუთქმელი წვდომა“ (II, 28, 593 C), უფრო ზუსტად „არცოდნად უნდა გავიგოთ სხვა არაფერი, თუ არა მიუწვდომელი განუსაზღვრელი ღვთაებრივი ცოდნა“. ერიუგენა იმოწმებს ავგუსტინეს და დიონისეს განსაზღვრებებს: „ღმერთი უფრო კარგად შეიმეცნება არცოდნით“ (ავგუსტინე), „არცოდნა არის ჰემარიტი სიბრძნე“ (დიონისე არეოპაგელი). ამისი საზრისი იმაშია, რომ რამდენადაც ღმერთი არ წვდება თავისთავს, როგორც რაღაც თავის მიერ შექმნილ საგნებში არსებულს, იმდენად იგი წვდება თავისთავს როგორც უზენაეს არსს და ამიტომ არცოდნა არის მისი ჰემარიტი წვდომა; რამდენადაც არ იცის თავისი თავი გრძნობად საგნებში, იმდენად იცის სწორედ თავისი თავი როგორც მათზე ამაღლებული. არცოდნა საფუძველია ცოდნისა, ღმერთმა თავისთავის არცოდნიდან უკეთ იცის თავისი თავი (54, II, 29, 597 C—598 A).

აკოფატისკური გზით ერიუგენამ ღმერთის ერთი დადებითი ატრიბუტი მაინც დაადგინა — ღმერთი როგორც მოაზროვნე, ყოველი მოაზროვნე არსის საფუძველი, ღმერთი თვით თავის თავის

არმცოდნე, მაგრამ ამავე დროს მცოდნე, განმასხვავებელი საკუთარი არსისა თავისავე ცნობიერების ყოველგვარი შინაარსისაგან.

კატაფატრიკური თეოლოგია ღმერთის მიმართ ყველა დადებით განსაზღვრულობათა მიწერას ამართლებს და ღმერთი ამ შემთხვევაში წარმოდგენილია როგორც სამპიროვანი. მამა ღმერთის სახელს უკავშირდება არსების ცნება, ძეს — სიბრძნის, სულიწმინდას — ცხოვრების ცნება.

ამგვარად, ღმერთი როგორც პირველი ბუნება — მიუწვდომელი და გამოუთქმელი არარაა, „არა-რა“, „რას“ საპირისპირო, ყოველი რაიმეს „ზე“ და „გარე“ მდგარი. ღმერთი თავისთავთან მიმართებაში აცნობიერებს, რომ იგი „არის“, მაგრამ „რა“ არის, ამის ცნობიერება არა აქვს, მან მხოლოდ ის იცის, რომ არ არის „რა“, ე. ი. მისი საპირისპიროა, გამოყოფს თავისთავს ყოველი არსისგან, რაიმესგან. ღმერთისადმი მიწერილი პრედიკატები ვონებაში უნდა გავიგოს მხოლოდ ვადატანითი მნიშვნელობით, ღმერთის შემეცნება არცოდნაა, კეშმარიტი სიბრძნე ღმერთის არცოდნაში მდგომარეობს.

თუმცა ღმერთი ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელია, მაგრამ იგი ბოლომდე მთლიანად არ არის დაფარული. ღმერთის გამოვლენაში, ანუ თეოფანიები, ერთი მხრივ, გრძნობადი საგნები არიან, ჩვენი შეგრძნებებითაა მიღწეული, მეორე მხრივ კი, ღვთაებრივი სიკეთის შინაგანი გამონათებაში არიან. სწორედ თეოფანიების საშუალებით ღმერთი გვეცხადება სამების მხრივაც. ამიტომ თეოფანიებიდან შეიძლება ღმერთის სამპიროვნების შეცნობა. თეოლოგები საგანთა არსებობის შემეცნების საფუძველზე ასკვნიან ღმერთის არსებობის შესახებ, ხოლო იმის საფუძველზე, რომ საგნები გარკვეული წესრიგის მიხედვით არიან გაყოფილი გვარებად და სახეებად, კეთდება დასკვნა ღმერთის სიბრძნის შესახებ, დაბოლოს, ყველგან ამჩნევენ უძრაობაში გადასულ მოძრაობას და მოძრაობაში გადასულ უძრავს — მიდიან დასკვნამდე: „ღმერთი ცხოვრობს“. ასე შეიცნობა ღმერთის სამპიროვნება: არსებობაში, სიბრძნესა და ცხოვრებაში (მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმინდა).

ერიუგენას მოძღვრება არსზე პირველი ბუნების ანუ ღმერთის გარდა ეხება მეორე ბუნებასაც, იდეალურს, ღმერთში არსებულ პირველ საფუძვლებს, პირველ ფორმებს, შემოქმედ პოტენციებს, რომელთა მიხედვით ხდება გრძნობადი საგნების გაფორმება. მათ ეწოდეთ პროტოტიპებიც და თეოფანიებიც. ისინი ღმერთის მიერ შექმნილია, მასთან ერთ მთლიანობას შეადგენენ და ღმერთის სიტყვად ანუ ლოგოსადაც იწოდება. მათი არსებობა ღმერთში იმას ნიშნავს, რომ მასში საგნები იდეალურად უკვე არსებობენ, მაგრამ როგორც განურჩეველ ერთიანში, ე. ი. ამ იდეალურში ჯერ არ არის სიმრავლე და

მრავალფეროვნება. იდეალურის მეორე თავისებურება ზედროულობაა, ე. ი. იგი არსებობს ღმერთში იმთავითვე და მარადიულად. ღმერთს რომ იგი შეექმნა, მაშინვე მასში წარმოიქმნებოდა სუბსტანციისა და აქციდენციის დიფერენციაცია, მაგრამ, როგორც ცნობილია, ღმერთს არა აქვს აქციდენციები. მესამე მომენტი, რაც სპეციალური განხილვის საგანია, ღმერთისა და იდეალურის, ლოგოსის განსხვავებას ეხება მარადიულობის თვალსაზრისით. იდეალურის მარადიულობა როდღი ემთხვევა ღმერთის მარადიულობას, არამედ მათ შორის შემოქმედისა და შემოქმედების განსხვავების გამო მარადიულობის განსხვავებაც ჩნდება. რამდენადაც აქ დროის მომენტი არ მონაწილეობს, რადგან ღმერთის ქმნადობა არ არის დროული აქტი, — ზედროულში ხდება იდეალურის ქმნადობა ღმერთის მიერ, ამდენად დროულობის თვალსაზრისით არ არის განსხვავება ღმერთსა და იდეალურს შორის, — ორივე ამ ასპექტით განხილული მარადიულია, ე. ი. ზედროულია. მაგრამ ღმერთის მარადიულობა ზედროულში განსხვავებულია იდეალურის მარადიულობისაგან შემდეგი საფუძვლის გამო: ღმერთი მარადიულია, რადგან იგი არ არის შექმნილი, ხოლო იდეალური არსებანი, თეოფანიები და ა. შ. მარადიულნი არიან, რამდენადაც ისინი მარადიულად იქმნებიან ღმერთის მიერ.

მაშასადამე, ღმერთი არ უსწრებს წინ იდეალურს, დროში არ გამოიხატება მათი მიმართება, ჯერ ერთი და მერე მომდევნო; მათი გარჩევა შეიძლება მხოლოდ „ბუნების“ („ნატურის“) მიხედვით და ამ წესით განხილული ღმერთი „ბუნებით“ არის იდეალურის წინ, ხოლო იდეალური თავისი „ბუნებით“ არის მომდევნო. საკითხი კვლავ გასარჩევია: როგორ ხდება იდეალურის მარადიული ქმნადობა? იდეალური არსებანი, ერიუგენას აზრით, „არარადან“ არიან შექმნილი, მაგრამ ეს „არარა“ არარაობა კი არ არის ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ — „არა-რა“ როგორც ღმერთის აპოფატეკური მახასიათებელი. ქმნადობა ამ თვალსაზრისით ნიშნავს ღმერთის მიერ იდეალურის წარმოებას თავისი თავიდან, ღვთაებრივი არსიდან. რომელიც უპირისპირდება საგნობრივ არსს, როგორც „რას“. ღმერთი როგორც შეუქმნელი და შემოქმედი არ შეიძლება არ ქმნიდეს, ამაშია მისი სიცხველე, ცოცხალი შემოქმედებითი ბუნება და იგი ქმნის არც რაიმედან და არც აბსოლუტური არარაობიდან, არამედ თავისავე იდან, როგორც „არა-რა“-დან, განუსაზღვრელი არსიდან.

• აქედან ნათლად ჩანს ერიუგენას მოძღვრების დიალექტიკურობა. ღმერთი უნდა გავიდეს თავისი თავიდან, თავისთავისათვის მისაწვდომი გახდეს, შეიცნოს თავისთავი. დაძლიოს არცოდნის ინდიფერენტობა. იდეალური შეიქმნა ღმერთის განუსაზღვრელი არსიდან, მაგრამ მას ჯერ კიდევ არა აქვს გარკვეულობა, მასში ჯერ არ არის დი-

ფერენციაცია, სიმრავლე, მრავალფეროვნება, ამიტომ უნდა გაგრძელდეს ქმნადობის აქტი უკვე იდეალურის საფუძველზე, უნდა აიხსნას სიმრავლე, სამყაროს მრავალფეროვნება და ამით ღმერთის ბუნების სრულყოფილი წვდომაც განხორციელდება. ერიუგენა იწყებს ღვთაებრივი არსიდან იერარქიულ დაბლა სვლას, რომლის დროს იდეალურიდან კიდევ ერთი დაბალი საფეხური განხორციელდება. იმავე აუცილებლობით, როგორც ღმერთმა შეუქმნელმა და შემოქმედმა თავისთავი გაიტანა იდეალურში, შექმნილში, თვით იდეალურის ბუნება (შექმნილი და შემოქმედი) მოითხოვს კვლავ გარეთ გასვლას, პოტენციების მიხედვით გრძნობადი სინამდვილის შემოქმედებას, იდეალური სახეების, ფორმების მიხედვით საგნების წარმოქმნას. იდეალურის ბუნება ორმხრივადაა გახსნილი, — ღმერთისკენ და საგნებისკენ; იგი ღვთაებრივიდან გამომდინარე საგნობრივ ქმნადში უნდა გადავიდეს.

მეორე „ბუნების“ თავისებურება — ქმნადობა — გრძნობად საგანთა შექმნაში ხორციელდება. იდეალურიდან რეალურზე, საგნობრივზე გადასვლა რომ ახსნას, ერიუგენა ცნების რეალისტური თეორიის დაფუძნებას მიმართავს. ღმერთში არსებობს იდეალური, არსებობს არსების, თვისებრიობის და ა. შ. ცნებები, ისინი რეალობანი არიან და მათგან ინდივიდუალური ისევე გამომდინარეობს ლოგიკური წესით, როგორც ლოგიკურად ზოგადიდან — გვარობითი ცნებებისაგან კერძო სახეები. ამ თვალსაზრისით, ყველა საგანთა პირველი საწყისია განუსაზღვრელი არსი, „უსია“; მასში ლოგიკურადაც და რეალურადაც გაერთიანებულნი არიან ინდივიდუალური საგნები, იგი მათთვის სუბსტანციაა. „უსია“ როგორც რეალურად არსებული იდეალური, როგორც ცნება, თავისთავში ნაწილდება სახეებად ისე, რომ ინარჩუნებს თავის სუბსტანციურ ერთიანობას. ეს არის დანაწილება ზოგად ცნებად ანუ გვარებად და სახეებად. სახეებს შეესაბამებათ ინდივიდუალური საგნები და ეს უკანასკნელი არსებობენ მხოლოდ მათი იდეალური საფუძვლის, ცნების ანუ სახის მიზეზით. იმ რთული საკითხის ახსნისათვის თუ როგორ ხდება ზოგადის ინდივიდუალიზაცია, როგორ მიიღებს ცნება იდეალურ საგნობრივ სახეს, ერიუგენა თვით საგნობრივი სინამდვილის იდეალიზაციას ახდენს. ერიუგენას მტკიცებით ყოველი ინდივიდუალური საგანი დაიყვანება განსაზღვრულობებზე. რომელთაც გონებით საწვდომი, იდეალური არსებობა აქვთ, ე. ი. ყოველი საგანი არის სიდიდის, თვისების, ფერის, მდებარეობის და ა. შ. განხორციელება, მაგრამ ყველა ეს განსაზღვრულობა აზროვნებითია, იდეალურის რიგისაა, ცნებებია. თუ ამ განსაზღვრულობისაგან საგნის იზოლირება მოხდება, მაშინვე ქრება საგანი როგორც ასეთი.

მაშ. რა არის საგანი? აქციდენციების შეერთების შედეგი; აქცი-

დენციები? გონებით საწედომი ცნებები, იდეალური. საიდან წარმოდგება სხეულებრიობა, საგანთა მატერიალურობა? მხოლოდ აქციდენციების შეერთებიდან, მათი ურთიერთშერწყმიდან, როცა ერთად მოიყრის თავს რამდენიმე აქციდენცია, მიიღება შესაბამისი საგნის სტრუქტურა. სხეულებრივი იდეალურის მოჩვენებითი სახეა. აქციდენციები, განსაზღვრულობანი შემოსაზღვრავენ რაიმეს, მის სახეს აყალიბებენ, სასრულ ფორმას აძლევენ. სწორედ ამიტომ მიიჩნია ერიუგენამ შეუძლებლად ღმერთისათვის აქციდენციები მიეწერა, თუმცა ღმერთს თავისთავში აქვს ისინი როგორც იდეალური, მაგრამ აქციდენციები არ არიან მისი მახასიათებელი.

აქციდენციები თავისთავად მარადიულნი არიან, მარადიულია არსება „უსიაც“, მაგრამ როგორც კი აქციდენციები არსის გაფორმებას დაიწყებენ, მაშინვე ჩნდება ცვალებადობა და წარმავლობა. აქციდენციათა შეერთება უკვე აღარ არის მარადიული, მათი თანაყოფნა გულისხმობს გამოყოფას, დაშლას და ამიტომ არის საგანთა სამყაროში მარადიული ცვალებადობა და გარდაქმნის პროცესი. აქციდენციათა კავშირი განსაზღვრავს, აგრეთვე, მრავალფეროვნების წარმოქმნას, სიმრავლის ფაქტს, ინდივიდუალობას. ინდივიდუალური საგნები დროში და სივრცეში არიან გაშლილნი, დრო არ ეხება იდეალურ არსებებს, ისინი ზედროულნი არიან, მაგრამ იდეალური როგორც მწარმოებელი მიზეზი, როგორც აქციდენციების ერთიანობის განმსაზღვრელი, დროული რიგის სათავეა, დრო მისი მოქმედებით იქმნება. ამავე მოქმედებით განისაზღვრება საგანთა რიგი, როგორც ამ მოქმედების გამოვლენა, იდეალურის განხორციელების შედეგი. ღმერთი არ მოქმედებს, ამიტომ იგი უშუალოდ არ ქმნის საგნებს, იდეალური — მეორე „ბუნება“ — ქმნის საგნებს მოქმედებით, ხოლო მოქმედება დროს მოითხოვს, დროში გაშლილი აქტია; ეს აქტი წესრიგის დროში გაშლის სათავეა.

ამგვარად, გრძნობადი სამყარო, მესამე „ბუნება“, შექმნილი და თვით არაქმნადი — თავისი არსებით ისევე იდეალურია, ღვთაების გამოვლენაა, მეორე „ბუნებით“, იდეალურით გამოსხივებული. მეორე და მესამე „ბუნება“ თავისი არსებით ერთია, განსხვავებულია მხოლოდ მათი არსებობის ფორმა. მათი მდგომარეობა.

ერიუგენა არეოპაგელის მიხედვით დამუშავებულ ნეოპლატონური ემანაციის იდეას იყენებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის, ანუ არსის ერთიანობის დასაბუთებისათვის. ღმერთი ტრანსცენდენტურიც არის და იმანენტურიც, რამდენადაც იგი ყოველივეს არსებაა, მაგრამ ამავე დროს არც არის არსება (არ მიეწერება არსების განსაზღვრულობა). იგი საგანთათვის თანაარსებულიცაა და თავისი არსებობით გაუცხოებულიც საგნებისაგან. ღმერთი თავისებური დაპირის-

პირებულთა ერთიანობა აღმოჩნდა, იგი არის საგანთა სამყაროში და არც არის, მასში გამოვლენილია და როგორც თავისთავადი განუხაზღვრელი, დაპირისპირებულიცაა საგნებისადმი. ამ დიალექტიკური კონცეფციის საფუძველი ერიუგენას პანთეიზმშია საძებნი, ხოლო ეს თეოლოგიური პანთეიზმი ნეოპლატონიზმიდან და დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებიდან მომდინარეა.

მესამე „ბუნებისათვის“ დამახასიათებელი საგნობრიობა, მატერიალურობა ღვთაებრივი საფუძვლით არ აიხსნება; ღმერთს არ შეეძლო შეექმნა თავისი უარყოფა, თავისი საპირისპირო, მაგრამ გრძნობადი არის ფაქტი. იგი ღმერთის თავისუფალი შემოქმედების შედეგად არ არის, არამედ ღმერთისაგან განდგომის, შეცოდების შედეგად. ეს განდგომილი უნდა მოიხსნას, გრძნობადი სამყარო ისევე უნდა მოუბრუნდეს პირველ საწყისს და ამით ღმერთი გახდება ყოველი ყოველში. ღმერთი როგორც ასეთი ყოველი ყოველში უკვე აღარ არის შემოქმედი, მას აღარაფერის შექმნა აღარ სჭირდება, იგი ხდება მეოთხე „ბუნება“. მეოთხე მდგომარეობაში ღმერთი არსია, რომელიც შეუქმნელია და თვითაც არაფერს ქმნის. ასე შეიკრა სისტემა ერიუგენას მოძღვრებაში; ღმერთი როგორც არსი დასრულდა თავის თავში, ყოველივე მოიცვა, ემანაციით თავისთავიდან გაშლილი სამყარო უკან მოიბრუნა. ამით ერიუგენამ პანთეისტური სისტემა აავო. მისი მოძღვრების პანთეისტურ ხასიათზე მსჯელობს მკვლევარების უდიდესი უმრავლესობა. თვით შტოკლიც კი, რომელიც ერიუგენასთან ქრისტიანული ფილოსოფიის ჭეშმარიტ საწყისებს ეძებდა, იძულებული გახდა ელიარებინა, რომ ამ სისტემაში ნათლად ჩამოყალიბებულია „ემანაციური პანთეიზმი ნეოპლატონურ იდეალისტურ ფორმაში“ (120, 97).

3. მოძღვრება ადამიანზე და შემეცნებაზე. თუ ერიუგენას არსის თეორია არსებითად ნეოპლატონურ-არეოპაგისტული მოძღვრების განვითარებას წარმოადგენდა, ადამიანის შესახებ ერიუგენას მოძღვრება უმეტეს წილად ავგუსტინეს ფილოსოფიურ თეორიას ემყარება და იგი ძირითადად განხილულია „ბუნების დანაწილების“ მეოთხე წიგნში.

ადამიანში გაერთიანებულია ორი საწყისი — ცხოველური და ღვთაებრივი, საგნობრივი და იდეალური; ეს ორბუნებოვნება არ ართულებს ადამიანის არსებას, რომელიც მისი შემოქმედი ღმერთის ბუნების დარად მარტივია. ღმერთმა ადამიანი თავისი სახისა და ხატის მსგავსად შექმნა. ხოლო რაც ცხოველურია მასში. ისიც ღმერთის ქმნილებაა და ამიტომ ერიუგენამ ადამიანის უმაღლესი ბუნების მომენტად განიხილა უდაბლესი, სულის მომენტად ჩათვალა სხეული. ადამიანი დახასიათებულია ღმერთის მიხედვით, როგორც ღმერთია ყველაფერში და ამავე

დროს აღმატებულია ყოველივეზე, ასევე ადამიანური ბუნება მთელს მის სხეულებრივ არსებობაზე ვრცელდება და აღმატება კიდევ მას. უფრო მეტი, როგორც ღმერთშია ყოველივე, ასევე ადამიანშია მთელი სამყარო. ამ დებულებას ის საზრისი აქვს, რომ ადამიანის ცნობიერებაშია ასახული ყოველივე. ადამიანის აზროვნებას აქვს უნარი აწარმოოს ცნებები და წარმოდგენები გარესინამდვილის შესაბამისად. ცნობიერებაში ადამიანს ყოველივე ასახული აქვს გარკვეული სახით, სუბსტანციურადაც და აქციდენციურადაც. ამის საფუძველი აზრისა და არსის იგივეობაა. ადამიანის აზროვნებაში ყველაფერია, შემეცნების ფორმალური უნარიც და შინაარსიც, ამიტომ ყოველი მოვლენის შესახებ შესაძლებელია მსჯელობა, დასაბუთება.

არსისა და აზრის იგივეობა ერიუგენასთან გაგებულია აბსოლუტური მნიშვნელობით ღმერთთან მიმართებაში და შეფარდებითი მნიშვნელობით ადამიანთან როგორც მის სახეობასთან მიმართებაში. გონება, მისი აზრით, შემეცნებისა და თვითშემეცნების უნარია. ადამიანის გონებაში მოცემულია თანშობილი ცოდნა, რომელსაც მოგონება. აღმოჩენა უნდა, მაგრამ იგი ყოველთვის როდი ახერხებს ამას. აზროვნება მიმართებაშია ან თავისთავად ცოდნასთან, თანაშობილად მოცემულთან ან ცოდნის საგანთან. ცოდნა ერიუგენამ თავის საგანზე უფრო მალა დააყენა; საგანი, მისი აზრით, ცოდნაში უფრო ჭეშმარიტ არსებობას მოიპოვებს, ვიდრე მის გარეშე თავისთავად არსებობის პირობებში. ამ მსჯელობის საფუძველი ის არის, რომ ყოველივე, რაც არსებობს, თავისი არსებით ღმერთის აზრს წარმოადგენს, და მაშასადამე, საგნები მხოლოდ იმდენად არსებობენ, რამდენადაც არსებობს მათი მომთაბარებელი, მათი მკოდნე აბსოლუტური შემოქმედი გონი. თვით ადამიანის გონებაც ღმერთის აზრია ანუ ცნებაა. მაგრამ სხვა არსებულთაგან განსხვავებით თვითცნობიერი აზრია და მას შეუძლია გამოიჩინოს თავისი თავი სხვათაგან.

რამდენადაც ადამიანის აზროვნების საგანი ყველაფერი ის შეიძლება იყოს, რაც წარმოებულია, ამდენად ყოველივე შეიძლება არსებობდეს ადამიანის აზროვნებაში სუბსტანციურადაც და აქციდენციურადაც. მასშია სახეები და გვარები ცხოველთა და მცენარეთა. სტიქიათა და მოვლენათა, რომელთაგან წარმოიქმნება არაორგანული და ორგანული ბუნება.

ერიუგენას აზრით, გადმოცემული თვალსაზრისი შესაძლებელია ძნელად გასაგები იყოს, შესაძლოა ვინმემ არ დაიჯეროს გრძნობადი სამყაროს, საგნების ადამიანურ გონებაში არსებობა, მაგრამ ვინც შეცნობიერებას გაეცნობა, მისთვის ეს სარწმუნო და გასაგები ვახდება; მეცნიერებას დაუფლებული ადვილად მიხვდება, რომ გარე საგანთა ვრცელ განსაზღვრულობათა საფუძველი გონებაა, რომელიც თუმ-

ცა არავრცეულ კანონებს ფლობს, მაგრამ გონების წარმოდგენებით აწესრიგებს სივრცით მიმართებებს, რის შედეგიცაა, მაგ., გეომეტრიული ფიგურები. ამგვარად, ყოველი მატერიალური არამატერიალურზე, იდეალურზე, აზროვნებითზე დაიყვანება.

ამგვარად, ასეთი იერარქია მიიღება: ღმერთის აზრში არსებობს ადამიანური გონება, გონებაში მოცემულია ყოველი ქვევით მყოფი, საგნობრივი და მიმართებითი, ცოცხალი და არაცოცხალი თავისი განსაზღვრულობებით, რაც მათი ლოგიკური განსაზღვრების თანაფარდია. ჩვეულებრივ ადამიანს გრძნობადი საგნები საგნობრივად რაღაცაში მოთავსებული ჰგონია, მაგ., ჰაერში, წყალში, ეთერში (კოსმიური სხეულები), ნამდვილად კი საგნებს ამ წესით არ ექნებოდათ თავისთავადი განსაზღვრულობანი და მას ისინი ვერც გვაშეცნობდნენ. გარდა ამისა, საგანთა წარმავლობის, ცვალებადობის გამო შეუძლებელია მათ თვით მოეპოვებინათ ვრცეულობითი გარკვეულობა.

ეროიუგენას მოძღვრებაში ჩნდება ასეთი სიძნელებები:

1) თუ არსისა და აზრის ორგვარი იგივეობა არსებობს, ერთი ადამიანთან მიმართებით და მეორე ღმერთთან, თავის მხრივ როგორ მიმართებაში არიან ისინი ერთმანეთთან? 2) როგორ არის შესაძლებელი ადამიანის ცოდნა თავისთავზე და საგნებზე იყოს არსება თვით ადამიანისა და მისი ცოდნის საგნებისა, მაშინ როდესაც ყოველივეს არსება ღმერთში უკვე არსებობს? ხომ არ შეიძლება ორი არსება ჰქონდეს ერთსა და იმავეს? 3) როგორ არის შესაძლებელი ადამიანური „ბუნება“, როგორც ერთიანი, განხორციელდეს მრავალ ცალკეულ ინდივიდში?

ამ სიძნელების გადასაწყვეტად ეროიუგენა ნეოპლატონური ემანაციის პრინციპს იყენებს. ერთი და იგივე ობიექტი არსებობს ადამიანურ აზრშიც და ლეთაებრივ აზრშიც. განსხვავება მხოლოდ სინათლის ინტენსივობაშია; ღმერთის მხრიდან აბსოლუტური ინტენსიობაა, ადამიანის ცნობიერების მხრივ შეუდარებლად უფრო მცირე ხარისხია სიციხადისა და სინათლისა. ასე გრძელდება ემანაცია ცოცხალი არსებებიდან არაცოცხალისაკენ, სულიერიდან მატერიალურისკენ. „თუ უმნიშვნელო ჰქონდა სული უფრო მაღალია, ვიდრე მთელი ქვეყნის მანათობელი მზის სხეული, როგორც ამას წმინდა მამა ავგუსტინე გვასწავლის, და თუ უპირატესობა ეძლევა თავისი არსების მიხედვით ყველაზე უდაბლესს ცოცხალთა შორის სხეულებს შორის უმაღლესზე, მაშინ რა გასაკვირია, რომ ყველა სხეული, მთელი სამყარო ადამიანური გრძნობიერების ქვემდებარედ განიხილებოდეს?“ (62, 326). ამგვარი სუბორდინაციის თანახმად აზრი კი არ არსებობს საგნების გამო, არამედ საგნებია აზრის გამო, არა შეგრძნება გრძნობად საგანთა გამო, არამედ საგნებია შეგრძნების გამო. როგორც ღმერთის მიერ შექმნილი სამყაროს ინტელიგიბელური საფუძველი

ადამიანისათვის მისაწვდომია გონების საშუალებით, აზროვნებით და მასში არსებობს, ასევე გრძნობადი (რაოდენობა, თვისება, საერთოდ ჩვენი შეგრძნებებით საწვდომი) ადამიანის შეგრძნებებში არსებობს.

ყოველივე, რაც ზევით ითქვა ადამიანზე და საგნებთან მის მიმართებაზე, შეეხება იდეალურ მდგომარეობას; ადამიანის ზემოხსენებული დახასიათება მისი ცნების მიხედვით იყო წარმოდგენილი, რასაც არ ემთხვევა ადამიანის ნამდვილი ემპირიული ყოფა. ემპირიულ ადამიანში კი არ არის მოცემული გრძნობადი სამყარო და იგი კი არ ბატონობს მასზე, არამედ პირიქით, სამყარო როგორც რალაც გარეშე გარს არტყია ადამიანს და განსაზღვრავს მას. თვით ადამიანის სხეულიც კი განსაზღვრავს სულს და ეს უკანასკნელი დამოკიდებული გამოდის სხეულზეც და გარეშე საგნებზეც. მაგრამ თეოლოგიამ გაარკვია, რომ ადამიანის დღევანდელი მდგომარეობა არ არის ნორმალური, რომ ეს შედეგია ადამიანის ცოდვისა, მისი გადახრისა თავისი პირველი სახისაგან. ცოდვის შემდეგ გადაიქცა ადამიანი გარეებულ არსებად, შერჩა ღვთაებრივი სახე და ამავე დროს თავისი ბუნებით დაემსგავსა ცხოველს.

ერიუგენა იღებს ადამიანის ცოდნის თეორიულ ახსნას გრიგოლ ნოსელისა და მაქსიმე აღმსარებლისაგან და უარყოფს აეგუსტინეს მოძღვრებას პირველ ადამიანზე, როგორც იმთავითვე ბოროტი ნების მქონესა და ცოდვილზე. აეგუსტინემ ადამიანში თავისუფალი ნება დაუშვა როგორც ღმერთის კეთილი ქმედების შედეგი. თავისუფალი ნება ადამიანს სიკეთის არჩევისათვის მიენიჭა, მაგრამ ადამიანმა იგი ბოროტებისაკენ მიმართა. აქედან გამომდინარეობდა ადამიანის პირვანდელი მდგომარეობის ისეთი გაგება, რომლის მიხედვით ადამიანის შექმნა და მისი შინაგანი დაცემა, შეცოდება ერთად მოხდა, მათ შორის დროული სხვაობა არ არის დაშვებული.

ერიუგენა მკვეთრად ასწავავს ადამიანის ყოფიერების ორ პლანს, წმინდა სულიერს, იდეალურში (ანუ სახარების მიხედვით სამოთხეში) ყოფნისას, არსებობას ღროისა და სივრცის გარეშე და მის ცოდვილ არსებობას მიწაზე, დროში და სივრცეში, გრძნობად სამყაროში. როგორ მოხდა ყოფიერების პირველი პლანიდან მეორეში გადასვლა? რამ განსაზღვრა ადამიანის დაცემა, ცოდვა? გარეგანმა მიზეზმა? (გველმა? ქალმა?).

ერიუგენა ღრმა თეოლოგიურ ახსნას აძლევს ამ გადასვლის აქტს, და აქ აეგუსტინეს თეოსოფიას უპირისპირებს პანთეისტურ თვალსაზრისს. მისი აზრით, ადამიანის მეორე, გრძნობად ყოფიერებაში ჩაგდება არ შეიძლება გარეგანი მიზეზით აიხსნას, მისი მიზეზი ადამიანისათვის იმანენტურია, დაცემის აქტი შინაგანი აქტია, დროში

გამოყოფილია ადამიანის შექმნის აქტისაგან. ადამიანის ბუნება ღვთაების სამპიროვნების განსახიერებაა და ეს სამი პირი ელინდება: აზროვნებაში, ნებასა და შინაგან გრძნობაში. ადამიანი იდეალურ მდგომარეობაში თავისთავში შეიცავს გარკვეული სახით ადამიანური არსების დაბალ სახეს, სხეულებრივს. ადამიანის სულს იმთავითვე დაჰყვა უნარი გაცოცხლებინა მატერია, სხეული, ამიტომ შინაგან გრძნობებთან ერთად სულში იმთავითვე იყო რალაცნაირი სახით გარეგანის შეგრძნებები, როგორც მხოლოდ შინაგანის მომენტი. ეს იმითი საბუთდება, რომ ღმერთში იმთავითვე იდეალური სახით მოცემულია ადამიანიცა და გრძნობადი სამყაროც, თვით ადამიანს გრძნობადი შინაგანი გრძნობით ჰქონდა იმთავითვე მოცემული, მაგრამ რამდენადაც გრძნობადი შინაგან გრძნობის ობიექტი იყო (თუნდაც შინაგანის), ამის მიხედვით იგი გარეგანიც უნდა გამხდარიყო. ამის მიხედვით გახდა შემდეგ საგნობრივი სამყარო გრძნობადი ადამიანისათვის გარეგანად და გრძნობადად მოცემულად.

რატომ იყო აუცილებელი ადამიანის დაპირისპირება გრძნობადი სამყაროსადმი როგორც შემეცნების ობიექტისადმი? გრძნობადი სამყარო ღმერთის ქმნილებაა, იგი არსებობს თავდაპირველად ღმერთის იდეებში და, როგორც ღმერთის შემოქმედება, მშვენიერია. ადამიანი, როგორც აგრეთვე ღმერთის ქმნილება, აუცილებლობით მიმართულია ამ მშვენიერებისკენ, მისი შემეცნებისკენ. ადამიანს გრძნობადი სამყაროს შემეცნების დროს პირველ რიგში უნდა მიემართა ღმერთისათვის, რათა მასში და მისი შეწვევებით შეეცნო გრძნობადი თავის ქეშმარიტებაში. მოკლედ რომ ვთქვათ, ადამიანს თავისთავად სიბრძნე არ ჯააჩნია, სიბრძნე მან ღმერთისაგან უნდა მიიღოს. მაგრამ ადამიანს შეეძლო ან ღმერთის საშუალებით შეემეცნებინა გრძნობადი სამყარო, ან არ მიექცია მისთვის ურადლება და პირდაპირ გრძნობადი საგნების შემეცნება დაეწყო. ადამიანში ორი ისეთი ძირი მოქმედებდა, რაც მას ღმერთს აშორებდა და ერთგვარ დამოუკიდებლობას, ანუ დაცემას, მის გრძნობად ყოფიერებას განსაზღვრავდა: ერთია ნება არ დამორჩილებოდა თავისზე უმაღლეს არსებას, ერთგვარი სიამაყე, მეორეა მისწრაფება გრძნობადი ცხოვრებისადმი, სიამოვნებისადმი. ამ მიზეზებით დაარღვია ადამიანმა ღვთაებრივი წესრიგი. გაეთიშა ღმერთს და თითქოს ღმერთისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერით დაიწყო ცხოვრება. ეს იყო დაცემა, ცოდვა. ადამიანის სულს მხოლოდ ღმერთთან მორჩილებაში შეეძლო ებატონა თავის გრძნობებზე და საერთოდ გრძნობად სამყაროზე. მაგრამ როგორც კი იგი თავისი ნებით უარს ამბობს შემოქმედისადმი მორჩილებაზე, მაშინვე გრძნობადი ბუნებაც აღარ ემორჩილება მას, ისიც დამოუკიდებელი და დაპირისპირებული ხდება. ასე განხორციელდა გრძნობების

ემანსიპაცია სულისაგან, ინტელექტისაგან და გრძნობებს მიწიერი სამყარო დაუპირისპირდა როგორც მიზეზობრივად აუცილებელი.

ფილოსოფოსი იმითი განსხვავდება ემპირიული ადამიანისაგან, რომ იგი გონებით, ანალიზის მეთოდით მუშაობს და გრძნობადი მისთვის სულიერის სფეროშია მოქცეული. მისთვის ჭეშმარიტი არსებობა მხოლოდ იმას აქვს, რაც გონებითაა მიღწეული, ხოლო ის, რაც წარმავალია, — მატერიალური, არარსი, დროში და სივრცეში გაშლილი გრძნობადი საგნები ჭეშმარიტი არსის მხოლოდ აჩრდილებია, მისი ეჭოა, გამოძახილი და წარმავალი სახეა.

ადამიანის გრძნობად-სხეულებრივი არსის წარმოშობის ახსნას ერიუგენა ემანაციის პრინციპით ცდილობს. ადამიანის გრძნობადი სხეული არ არის ღმერთის შემოქმედება, მან შექმნა მხოლოდ შინაგანი, იდეალური სხეული და იგი შექმნა ყველა ინდივიდისათვის ერთი. ემპირიული სხეული, გარეგანი, რაც ცხოველების მსგავსად ფიზიკური დაბადებით იშობა, წარმოქმნილია ადამიანის გრძნობადი სულისაგან და ასე მომდინარეობს თაობიდან თაობაზე. სულის მიერ ადამიანის სხეულის ფორმირებაში აისახება შემოქმედის სახე, რადგან სული ღმერთის სახეა, და ამგვარად, სხეული „სახის სახე“ იქნება. ცოდვა, დაცემა, ადამიანის გაორება ღვთაებრივად (სულიერად) და მიწიერად (სხეულებრივად), გაორება კაცად და ქალად, ერთნაირად შეეხო ყველა ინდივიდს. ეს საკაცობრიო მოვლენა იყო, ისევე როგორც მხოლოდ ერთმა ღმერთმა შექმნა ყველა ინდივიდი, მთელი კაცობრიობა.

ჭეშმარიტი შემეცნება, ერიუგენას აზრით, აუცილებელია დაიწყოს ადამიანური ბუნების შემეცნებით ე. ი. თვითშემეცნებით. ეს ავგუსტინესეული იდეა ერიუგენასთან ასეთ დასაბუთებას ემყარება: „თუ ადამიანურმა ბუნებამ არ იცის რა ხდება თვით მასში, როგორ შეძლებდა იგი იმის შემეცნებას, რაც მისთვის ზეარსია“ (II, 32, 610D—611A). ის ვინც თავისთავის შესახებ არაფერი იცის, იგი ცხოველის მდგომარეობაშია. ადამიანმა წიგნივით უნდა წაიკითხოს თავისი „სულის მოქმედების ისტორია“ და ამ გზაზე თვითშემეცნებისა გაირკვევა მიზეზი ჩვენი არსობისა, გაირკვევა ის, რაც ჩვენზე უფლობს (ზეარსი). არ არსებობს პირველსახის, პირველმიზეზის წმინდა ჰერეტის-სხვა გზა, გარდა მისი ყველაზე უფრო უახლოესი მსგავსი ხატების ზუსტი შემეცნებისა. პირველსახისა და მისი მსგავსის, — ღმერთისა და ადამიანური ბუნების გამაშუალებელი ხომ სხვა არა არის რა (V, 31, 941 B).

ერიუგენამ გაბედულად დააყენა საკითხი გონებისა და ავტორიტეტის დამოკიდებულების შესახებ და ასევე გაბედულად დადგა რაციონალიზმის მხარეს, გონებას მიანიჭა პრიორიტეტი. „ჭეშმარიტი ავტორიტეტი არ ეწინააღმდეგება სწორ განსჯას, ისევე როგორც სწორი განსჯა — ჭეშმარიტ ავტორიტეტს“ (I, 66, 511 B). მათ ორივეს თუმცა სა-

თავე ერთი აქვთ, — ლვთაებრივი სიბრძნე, მაგრამ გონება ბუნებით პირველადია, ავტორიტეტი კი მხოლოდ დროში შეიძლება იყოს პირველადი. „ცნობილია, რომ ბუნებით პირველადს მიეკუთვნება მეტი ღირსება, ვიდრე დროში პირველადს“. გონების უპირატესობა ის არის, რომ იგი წარმოიშვა „ბუნებასა“ და დროსთან ერთად პირველადი მიზეზიდან. ავტორიტეტი წარმოიქმნება კეშმარიტი გონებიდან, მაგრამ გონება არასოდეს არ წარმოიქმნება ავტორიტეტიდან, ყოველი ავტორიტეტი სუსტია, თუ არ არის დადასტურებული კეშმარიტი გონების მიერ. კეშმარიტი გონება კი — ურღვეველი და მტკიცე თავისი საკუთარი ძალით, არ საჭიროებს არავითარ მხარდაჭერას ავტორიტეტის მხრივ, ამ საკითხზე საბოლოო პასუხს წარმოადგენს მასწავლებლისა და მოწაფის დიალოგში მასწავლებლის შემდეგი მსჯელობა: „ჩვენ წინაშე მდგარი ამოცანების გადაწყვეტისათვის უნდა მივმართოთ უწინარეს ყოვლისა გონებას და მხოლოდ შემდეგ ავტორიტეტს“ (I, 69, 513A).

დასაბუთებითი აზროვნების პრიორიტეტი სქოლასტიკური ფილოსოფიის დასაწყისში აუცილებელი ამოსავალი პრინციპი გახდა. ერიუგენას სქოლასტიკური მოძღვრება ქრისტიანული ფილოსოფიის ლოგიკურად მოწესრიგებული სისტემის ის ცდაა, რომლის შინაარსია ერთისა და სიმრავლის, ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულების ნეოპლატონური გაგება. სისტემის მთლიანობამ, მისმა სიმწყობრემ მოითხოვა ერიუგენას დიალექტიკური და პანთეისტური აზროვნების მომენტების ურთიერთშერწყმა, იმ პროგრესული მემკვიდრეობითი მეცნიერული იდეების ახალ საფეხურზე ამაღლება, რაც ასე ძლიერად იყო განვითარებული წარმართულსა და შემდეგ ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში.

ერიუგენას მოძღვრება თავისი სპეციფიკური სირთულისა და წინააღმდეგობრივი ბუნების გამო განსხვავებულ შეფასებებს იმსახურებდა როგორც წარსულში, ისე დღეს.

ერიუგენას მოძღვრების შეფასებაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი პოზიცია. პირველი იმ თვალსაზრისს იცავს, რომ ერიუგენამ ნეოპლატონიზმის იდეებზე დიალექტიკური პანთეისტური მოძღვრება აავო და ქრისტიანობასთან მისი შეთავსება მხოლოდ ფორმალურია, — მეორე პოზიცია ამოდის დებულებიდან, რომ ერიუგენას მოძღვრებაში წამყვანია ქრისტიანული იდეები. ერიუგენას მოძღვრების ცნობილი ბკვლევრის ა. ბრილიანტოვის აზრით, გერმანულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ნათლად გამოიკვეთა ასპექტი, რომლის მიხედვით ერიუგენა არის გერმანული კლასიკური იდეალისტური დიალექტიკის წინამორბედი. ეს ასპექტი წარმოდგენილია XIX ს. 20-იან წლებში ბაადერის, უფრო სრულად კი შლუტერის გამოკვლევებში. თუ ბაადერი ერიუგენას პანთეისტად მიიჩნევს და სამართლიანად თვლის ეკლესიის მიერ მის უარყოფას. შლუტერი გაოცებას გამოთქვამდა ჰეგელის მიმართ, რო-

მელმაც „ასე მცირე ყურადღება დაუთმო დიდ დიალექტიკოსს“ და პანთეისტს. შლუტერი ერიუგენას მოძღვრებას უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე სპინოზას პანთეიზმს. პუბერის მიხედვით ერიუგენა განსაკუთრებული სახის პანთეისტიკა, ღმერთი მასთან თვითცნობიერი სუბიექტიკა (62, X XV), თ. ვოჩკეს აზრით კი ერიუგენას სისტემა ფიხტეს სისტემის პრინციპითაა აგებული, ოღონდ პირველი პანთეისტურია, რითაც იგი წინააღმდეგობაში ვარდება ქრისტიანულ დოგმებთან. ჰეგელიანელი ფ. ბაური ერიუგენას მოძღვრებას ჰეგელის აბსოლუტური სისტემის მომამზადებელ საფეხურად განიხილავს. „პირველ ბუნებას“, თავისთავადობაში მოცემულ ღმერთს ჰეგელის წმინდა არსის კატეგორიას უფარდებს, რომელიც სისტემის ბოლოს თავისთავთან იგივეობრივი ხდება. ამ მხრივ უფრო წინ წავიდა ქრისტილიზმი, რომელმაც ერიუგენასთან ჰეგელის ლოგიკის აღმოჩენაც კი სცადა. ქრისტილიზმი ერიუგენას ორპიროვან იანუსს ადარებდა, რომელიც ერთი პირით ელნური მეცნიერებისკენაა მიმართული, მეორეთი კი — დასაუღეთისკენ.

ჰეგელიანელი ვ. ნოაკი, ერიუგენას „ბუნების დანაწილების“ მთარგმნელი, წინასიტყვაობაში აღნიშნავდა, რომ ერიუგენას სისტემაში იგი „შორეული სინათლის ციმციკში მე-9 საუკუნის ჰეგელს ხედავდა“, რომელიც „მრავალგზის საოცრად ახლოს მიდიოდა მე-19 საუკუნის ჰეგელთან და მის წინამორბედებთან“.

კროიც ჰეგეს ინტერპრეტაციით ერიუგენა თუმცა უახლოვდება პანთეიზმს, მაგრამ არ გადადის საზღვარს და არა თუ არ ლალატობს ქრისტიანულ მოძღვრებას, არამედ (რომა აკვინელის გარდა ასეთი დიდი სიმალლისათვის სქოლასტიკურ ფილოსოფიაში არავის მიულწეფია. ამ მხრივ უფრო მეტად რადიკალისტიკა თეოლოგიის პროფესორი შტაუდენმაიერი, რომელსაც ერიუგენა მიანიჭა სპეკულატური თეოლოგიის, სქოლასტიკისა და მისტიკის მამამთავრად, საიდანაც თითქოს საზრდოობდა მთელი შუა საუკუნეების აზროვნება. მემარჯვენე ჰეგელიანელი ა. ჰელფერიხი ცდილობს გაათავისუფლოს ერიუგენა ერეტიკოსობაში „ბრალდებისაგან“. მისი აზრით, ერიუგენამ უკან ჩამოიტოვა თავისი მასწავლებელი დიონისე არეოპაგელი და მასზე უფრო ახლოს მივიდა ჰეშმარიტ ქრისტიანობასთან. ცნობილი ფილოსოფიის ისტორიკოსი პ. რიტერი არსებითად ამავე აზრს იზიარებს, როცა აღნიშნავს, რომ ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულ ნიადაგზე დანერგვის თვალსაზრისით დიონისე არეოპაგელს აშკარად გადააქარბა ერიუგენამ ქრისტიანობასთან მეტი სიახლოვით (62. XX XII).

ა. შტოკლის აზრით, ერიუგენას მოძღვრება „პირველი სრულიად დამუშავებული ფილოსოფიური სისტემაა შუა საუკუნეებში, რომელიც ნეოპლატონიზმს ემყარება“. ეს „ემანაციური იდეალისტური სისტემა“

თუმცა ქრისტიანობას იყენებდა, მაგრამ „მუდამ ამახინჯებდა და მას სხვაგვარ გაგებას აძლევდა ნეოპლატონური ფორმულების მიხედვით, რის შედეგადაც ქრისტიანული იდეები მის სისტემაში თავის „კემმარიტ საზრისსა და ნამდვილ მნიშვნელობას კარგავენ“ (120, 82, 83). ბოლოს შტოკლი დასძინს: „ერიუგენას სისტემას შეიძლება ეწოდოს გენიალური, მაგრამ მას არ შეიძლება ეწოდოს ქრისტიანული“ (120, 103), რადგან იგი ნეოპლატონური ტიპის იდეალისტური პანთეისტური თეორიაა.

ი. ტატარსკის აზრით, ერიუგენამ გადალახა ნეოპლატონური დუალიზმი, მან შეძლო აღმოსავლეთის ქრისტიანი მწერლების გავლენით მიეღწია მონიზმისათვის, ამას გარდა ერიუგენას ღირსება ნეოპლატონიკოსებთან შედარებით იმაშიც გამოჩნდა, რომ ქრისტიანობიდან აღებული იდეების წყალობით გაურკვეველი, უსახო, მიუწვდომელი, განურჩეველ არსად მყოფი ნეოპლატონური ღმერთი გაიზარა სამპიროვნად, ჩვენი შემეცნებისათვის თეოფანიებში გაცხადებულად (106, 294).

კარლ ზამსტაგის სადისერტაციო გამოკვლევაში ერიუგენას დიალექტიკის შესახებ ნაცადია იმისი დასაბუთება, თუ როგორ ვანვითარდა პლატონის დიალექტიკის ორი მომენტი (დაყოფა და გაერთიანება) ოთხ მომენტად, რომელთაც განსაზღვრეს ერიუგენას სისტემის მთლიანი დიალექტიკური სტრუქტურა (დაყოფა, განსაზღვრება, დასაბუთება, გადაწყვეტა) (149, 15, 16), — ერთიანის დანაწილება და მათი სინთეზირება ერთ მთელში. აქ საკმაოდ დეტალურადაა განხილული არსის, შემეცნების და აჯამიანის ბუნების დიალექტიკა.

ერიუგენას მოძღვრება უნდა შეფასდეს როგორც დიალექტიკურ-ლოგიკური მეთოდით აგებული პანთეისტური სისტემა, რომელშიც მაღალ საფეხურზეა აყვანილი და სისტემურის დონეზეა განვითარებული ნეოპლატონიზმში მოცემული პანთეიზმისა და დიალექტიკის მომენტები.

3. ანსელმ კენტერბერიელი

შუა საუკუნეების ფილოსოფოსი, კათოლიკური ეკლესიის თვალსაჩინო მოღვაწე, სკოლასტიკოსი ანსელმ კენტერბერიელი (დაიბ. 1033 წ., აოსტაში) თავიდანვე აღიზარდა ქრისტიანული სარწმუნოების სულსკვეთებით. 1060 წელს იგი შედის ქრისტიანულ მონასტერში (ბეკი, საფრანგეთი), სადაც ხდება აბატი, ხოლო თავის საეკლესიო კარიერის უმაღლეს საფეხურს აღწევს 1093 წ., როცა ხდება ქ. კენტერბერიის (ინგლისი) არქიეპისკოპოსი. ანსელმ კენტერბერიელი ამ თანამდებობაზე გარდაიცვალა 1109 წ. იგი მთელ ძალებს ახმარს ინგლისური ეკლესიის გარდაქმნის საქმეს. იგი იცავდა პაპის გრიგოლ VII (1073—1085 წწ.) პრინციპებს და სურდა ამ პრინციპების ინგლისის საეკლესიო ცხოვრე-

ბაში განხორციელება, რის გამოც დიდი უთანხმოება ჰქონდა იმდროინდელ ხელისუფლებთან.

ანსელმ კენტერბერიელის უმნიშვნელოვანესი შრომებია:

1) „მონოლოგიუმი“ — ნარკვევი თეოლოგიის შესახებ.

2) „პროსლოგიუმი“, რომელშიც გადმოცემულია ლმერთის არსებობის დამსაბუთებელი ე. წ. ონტოლოგიური არგუმენტი. ამ შრომას ახლავს დამატება, სადაც ანსელმ კენტერბერიელი პასუხობს ბერს გაუნილოს ონტოლოგიური არგუმენტის კრიტიკის თაობაზე.

3) „რატომ იქცა ლმერთი ადამიანად“.

4) „დილოგი ქეშმარიტების შესახებ“, რომელშიც განხილულია ქეშმარიტების ცნება და სხვ. საერთოდ, ანსელმ კენტერბერიელის შრომები ამა თუ იმ კერძო მიზეზით დაიწერა და ამიტომაც რელიგიური ფილოსოფიის ცალკეულ, სპეციალურ პრობლემებს ეხებიან.

ანსელმ კენტერბერიელს მეორე ავგუსტინეს უწოდებდნენ, რადგან მის ფილოსოფიურ ნააზრევს ბევრი რამ აქვს საერთო ავგუსტინეს შეხედულებებთან, განსაკუთრებით იმასთან, რაც ავგუსტინემ პლატონისაგან აიღო. ანსელმ კენტერბერიელი სქოლასტიკური ფილოსოფიის იმ შტოს ეკუთვნის, რომელიც პლატონის ფილოსოფიის ტენდენციებით იკვებებოდა.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემა იყო რელიგიური რწმენისა და ფილოსოფიური შემეცნების მიმართების საკითხი. როგორც ცნობილია, ამ პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნება მეტწილად ეყრდნობოდა თეოლოგიურ დოგმებს. ფილოსოფიას თავისუფლება აკლდა. ანსელმ კენტერბერიელი, ერთი მხრივ, ცდილობდა რწმენის აუცილებლობის დასაბუთებას და, მეორე მხრივ, რელიგიური რწმენის დოგმების რაციონალური ახსნაც სურდა. რწმენისა და ფილოსოფიური შემეცნების მიმართების საკითხში ანსელმ კენტერბერიელს ავგუსტინესთან ერთად მიაჩნდა, რომ რწმენა ქმნის აუცილებელ საფუძველს მეცნიერული შემეცნებისათვის. იგი მისდევდა მის მიერ ფორმულირებულ პრინციპს: „მწამს, რათა შევიმეცნო“ — (Credo, ut intelligam). მაგრამ ანსელმ კენტერბერიელის აზრით, ცოდნის დონეზე უნდა მოხდეს იმის გააზრება-დასაბუთება, რაც ადრე რწმენის საგანს შეადგენდა. „მე მეჩვენება დაუდევრობად ის, რომ ჩვენ მტკიცედ გვწამს რაიმე და არ ვცდილობთ მის გაგებას“, — წერს იგი. სულს, იმის შემდეგ, რაც იგი რწმენას დაემყარება. შეუძლია ამაღლდეს რწმენის საგნის მეცნიერულ შემეცნებაზე. უფრო მეტიც, მას არა მხოლოდ შეუძლია, არამედ იგი აუცილებლად უნდა ამაღლდეს რწმენის საგნის გაგებაზე. ეს არის სულის განვითარების სწორი გზა და ამ გზიდან გადახვევა უდიდესი შეცდომა იქნებოდა.

გამოდიოდა რა პრინციპიდან — „მწამს, რათა შევიმეცნო“ — ანსელმ

კენტერბერიელმა თავის ცხოვრების მიზნად გაიხადა რწმენის უმთავრესი საგნის — ღმერთის არსებობის რაციონალური გააზრება და დასაბუთება. ამ მიზნისაკენ იყო მიმართული მთელი მისი მცდელობა, რაც იმით დამთავრდა, რომ მან შეიმუშავა რამდენიმე არგუმენტი, რომლითაც თითქოს და ღმერთის აუცილებელი არსებობა მტკიცდება. ეს არგუმენტები ორგვარი ხასიათისაა: ცდისეული (აპოსტერიორული) და არაცდისეული (აპრიორული). ამ უკანასკნელმა არაცდისეულმა არგუმენტმა, რომელიც ონტოლოგიური არგუმენტის სახელწოდებით არის ცნობილი, ანსელმ კენტერბერიელს დიდი სახელი შეუქმნა ფილოსოფიის ისტორიაში.

ღმერთის არსებობის დამსაბუთებელი ცდისეული არგუმენტები, რომელიც ანსელმ კენტერბერიელს განხილული აქვს ნაშრომში — „მონოლოგიუმი“ — შემდეგია:

სამყაროში, წერს ანსელმ კენტერბერიელი, არსებობს ურიცხვი სხვადასხვა სახის სიკეთე. სიკეთეთა ეს სხვადასხვაობა შესაძლებელია იმის გამო, რომ ისინი თავისი მიზეზით არ არიან სიკეთეები და სხვადასხვა ხარისხით ეზიარებიან რაღაც სხვა სიკეთეს. ეს უკანასკნელი უნდა არსებობდეს, ამასთან, იგი უნდა იყოს უმაღლესი სიკეთე, რადგან სიკეთე, რომელიც სხვისი მეშვეობით არის სიკეთე, ვერ იქნება უფრო მაღლა მდგომი, ვიდრე სიკეთე, რომელიც თავისი მეშვეობით არსებობს. ასეთი თავისთავადი და თავისთვის არსებული უმაღლესი სიკეთე კი არის ღმერთი. სწორედ ამ უმაღლესი სიკეთისადმი ზიარება არის სამყაროში მყოფ ურიცხვ სხვადასხვა სახის სიკეთეთა არსებობის მიზეზი (122, 43—45).

მეორე არგუმენტში მსჯელობა ეხება შექმნილ საგანთა პირველ მიზეზს. სამყაროში არსებობს შექმნილი საგნები, რომელთა არსებობა იმაზე მიგვიჩივებს, რომ უნდა არსებობდეს მათი შემქმნელი პირველი მიზეზი. ეს პირველი მიზეზი, რომელმაც მისცა შექმნილ საგნებს არსებობა, უნდა იყოს ერთიანი, ერთი. საწინააღმდეგო შემთხვევაში ე. ი. იმ შემთხვევაში, თუკი ეს პირველი მიზეზი მრავალი იქნებოდა, მაშინ ისინი როგორც ასეთნი თავისი მიზეზით არ იარსებებდნენ და კვლავ მოითხოვდნენ ერთს ანუ პირველ მიზეზს. ამრიგად, უნდა არსებობდეს ურიცხვ საგანთა არსებობის ერთი, თავისი მეშვეობით არსებული მიზეზი. სწორედ ამგვარ მიზეზს ეწოდება ღმერთი. ანსელმ კენტერბერიელი ამგვარ პირველ მიზეზს, რომელიც უმაღლესი სიკეთეა და თავისთავის მიზეზია, ნეოპლატონიკოსების მსგავსად, სინათლეს ადარებს. ჩვენ ეს თავისთავის მიზეზი, უმაღლესი სიკეთე, სინათლის ანალოგიურად უნდა გავიგოთ: სინათლე ხომ ანათებს და ამ ნათებაში. ნათებით არის თავისთავის მეშვეობით და თავისთავიდან არსებული. ამგვარი უმაღლესი ნათების დროს ადგილი აქვს სინათლეს, ნათებას და განათებულს. ანუ

მყარდება მათ შორის მიმართება. ამის ანალოგიურად გაიგება ღმერთის უმაღლესი არსება, მისი არსებითობა, ყოფიერება და ყოფიერი. ღმერთი არის უმაღლესი არსება, არსებითობა, უმაღლესი ყოფიერება და უმაღლესი ყოფიერი, რომელიც არ შეიძლება რაიმე სხვა მიზეზით არსებობდეს. იგი როგორც ყოველივეს სუბსტანცია არ შეიძლება იყოს წარმომდგარი არარას მეშვეობითაც, ანდა არარადან. ღმერთი არის უმაღლესი არსება, რომელიც თავისთავის და ყოველივეს პირველი მიზეზი და მხოლოდ თავისთავიდან და თავის მეშვეობით არსებობს (122, 57).

მესამე ცდისეული არგუმენტის გადმოცემისას ანსელმ კენტერბერიელი ეხება სამყაროში მყოფ საგანთა სხვადასხვა ხარისხის სისრულეებს: სამყაროში არსებობს სისრულეთა სხვადასხვა ხარისხი, ნაკლები, მეტი, უფრო მეტი და ა. შ. სისრულეთა ეს გრადაცია არ შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს. სისრულეთა ეს აღმავალი ხაზი უნდა სრულდებოდეს უსასრულოდ სრული არსებით. რომელიც ყოველგვარ გრადაციაზე მაღლა დგას და არის სწორედ მისი არსებობის მიზეზი. უსასრულოდ სრული არსება (ე. ი. ყოვლად სრული არსება) თავისი ბუნებით ერთიანია, ერთია. იგი არ შეიძლება მრავალი იყოს, თორემ სიმრავლის დაშვებისას ჩვენ კვლავ დავდგებოდით ერთი მიზეზის მიღების წინაშე. ამგვარად, ერთი უსრულესი არსების დაშვება აუცილებელია. სწორედ ამგვარ ერთ უმაღლეს სისრულეს ეწოდება ღმერთი, ფიქრობს ანსელმ კენტერბერიელი.

ანსელმ კენტერბერიელის მიერ გამოთქმული ცდისეული არგუმენტები ადრეც ბევრჯერ იყო გამოყენებული. ამ მხრივ იგი ორიგინალური არ არის. ამასთან ეს არგუმენტები იწვევს საწინააღმდეგო მოსაზრებებს: მაგ., პირველ არგუმენტში ღმერთი წარმოდგენილია როგორც მრავალ კერძო სიკეთეთა მიმართ ზოგადი სიკეთე. მაგრამ თუ ამ ზოგად სიკეთეს (ღმერთს) ცალკე არსებულად წარმოვიდგენთ, მაშინ, როგორც ამას ჯერ კიდევ არისტოტელე პლატონის წინააღმდეგ ამბობდა, ზოგადი კარგავს ზოგადობას და თვითონ იქცევა კერძოდ; ჩვენს შემთხვევაში კი ეს სიკეთე ზოგადობის დაკარგვასთან ერთად კარგავს სიკეთედ ყოფნის უნარსაც, რადგან „ხელიდან გვეცლება თვითონ სიკეთის ცნება, რომელსაც ზოგადობა უნდა ახასიათებდეს“ (6, 18). მეორე არგუმენტის განხილვისას ანსელმ კენტერბერიელი წინასწარ დაუსაბუთებლად ლებულობს იმას, რაც შემდეგ უნდა დაასაბუთოს. კერძოდ, იგი სამყაროს საგნებს წინასწარ მიიჩნევს „შექმნილად“ და არა ბუნებისგან წარმოშობილად, რის გამოც ეძებს შექმნის პირველ მიზეზს. მესამე არგუმენტის მიმართ უნდა ითქვას იგივე, რაც პირველის მიმართ, და აგრეთვე

ის, რომ ამ მტკიცებისას ანსელმ კენტერბერიელს დოგმატურად აქვს მიღებული უსასრულო გრადაციის არსებობის შეუძლებლობა (იქვე).

ცდაზე დაყრდნობილი არგუმენტები თვითონ ანსელმ კენტერბერიელს არასაკმარისად მიაჩნდა, რადგან ისინი გონებიდან არაა გამოყვანილი. ამიტომ იგი ცდილობს მონახოს ღმერთის არსებობის დამსაბუთებელი ისეთი დამაჯერებელი, რაციონალური არგუმენტი, რომელიც ზედმეტს გახდიდა ზემოთ მოყვანილ ცდისეულ არგუმენტებს. ანსელმ კენტერბერიელის მიერ გამოგონებული ეს აპრიორული დასაბუთებაა ე. წ. ონტოლოგიური არგუმენტი, რომლითაც იგი ცდილობს ღმერთის არსებობა თვითონ ღმერთის ცნებიდან გამოიყვანოს. ამ ონტოლოგიური არგუმენტის ძირითადი ასპექტები შემდეგია: 1) ღმერთის შესახებ ცნება არის ყოვლადსრული არსების შესახებ ცნება; როცა ჩვენ ღმერთის შესახებ ვაზროვნებთ, ჩვენ ვიცით, რომ საქმე ეხება ისეთ უმაღლეს სისრულეს, რომელზე უფრო სრულის მოაზრება შეუძლებელია. ნებისმიერ ადამიანს — სულ ერთია იგი თეისტი იქნება თუ ათეისტი — ღმერთი ესმის როგორც ყოვლადსრული არსება. ათეისტი, მაგ., უარყოფს ღმერთის არსებობას, მაგრამ მან იცის რასაც უარყოფს, კერძოდ ის, რომ ღმერთი უსრულესი არსებაა და მასზე უფრო სრულის მოაზრება ადამიანის გონების მიერ შეუძლებელია. მაგრამ რადგან ადამიანს ესმის, რომ ღმერთზე მსჯელობისას საქმე ეხება იმ უსრულეს არსებას, რომელზე უფრო სრულის მოაზრება შეუძლებელია, ფიქრობს ანსელმ კენტერბერიელი, ეს უკვე ნიშნავს ღმერთის რაღაცნაირი არსებობის აღიარებას, კერძოდ, ღმერთის ჩვენს გონებაში არსებობის აღიარებას. თუმცა ადამიანს ჯერ კიდევ არ უცვნია ღმერთის ობიექტურ სინამდვილეში არსებობა, მაგრამ, რადგან ადამიანს შეუძლია და ფაქტიურად კიდევ აზროვნებს ღმერთის შესახებ, როგორც ყოვლადსრული არსების შესახებ, ამიტომ ადამიანმა ისიც უნდა ცნოს, რომ ღმერთი არსებობს მის გონებაში. 2) მაგრამ ახლა, ზემოთ ნათქვამის შემდეგ, შეიძლება დაისვას კითხვა: ეს ყოვლადსრული არსება მხოლოდ ჩვენს გონებაში შეიძლება არსებობდეს, თუ მას ობიექტურ სინამდვილეში არსებობაც აქვს? თუ დავუშვით, რომ ჩვენ გვაქვს ყოვლადსრული არსების შესახებ ცნება და დავუშვათ, რომ ეს არსება მხოლოდ ჩვენს გონებაში არსებობს, მაშინ წინააღმდეგობაში აღმოვჩნდებით: ჩვენ მიერ მოაზრებული არსება, ერთი მხრივ, ყოვლადსრული გამოვა და, მეორე მხრივ, არასრული, რადგან ობიექტურ სინამდვილეში არსებობის ნიშანს იქნება მოკლებული; ამ წინააღმდეგობაში რომ არ აღმოვჩნდეთ, ამიტომ უნდა ვაღიაროთ ღმერთის ცნების ქვეშ მოაზრებული ყოვლადსრული არსების ობიექტურ სინამდვილეშიც არსებობა. თუ ცნებაში ყოვლადსისრულეა მოაზრებული, ე. ი. ისეთი სისრულე, რომელზე უფრო სრული არსების მოაზრება ადამიანის გონებას არ შეუძლია, მაშინ ეს

ყოვლადსისრულე როგორც ადამიანის გონებაში, ასევე რეალურადაც უნდა არსებობდეს. 3) ანსელმ კენტერბერიელის აზრით, ყოვლადსრული არსება არამც თუ არსებობს ობიექტურ სინამდვილეში, არამედ ისეთი აუცილებლობით არსებობს, რომ მას არც შეუძლია არ არსებობდეს. ჩვენ შეგვიძლია სამყაროში მყოფ ნებისმიერი არსებულის არარსებობა წარმოვიდგინოთ, მაგრამ ასეთი რამ შეუძლებელია ყოვლადსრული არსების (ღმერთის) მიმართ. ისეთი არსება რომ არ არსებობდეს, რომელზე უფრო სრულის მოაზრებაც შეუძლებელია, მაშინ ეს არსება იქნებოდა ის, რომელზე უფრო სრულის მოაზრებაც შესაძლებელია ყოფილა. ამ წინააღმდეგობაში რომ არ აღმოვჩნდეთ, ამიტომ უნდა მივიღოთ ყოვლადსრული არსების ობიექტურ სინამდვილეში აუცილებელი არსებობა. ეს ყოვლადსრული არსება აუცილებლობით არსებობს და არ შეუძლია არარსებობა, რადგან ეს არარსებობა მისი არასისრულის მაჩვენებელი იქნებოდა.

ამგვარად, იმ ფაქტიდან, რომ ადამიანს აქვს ცნება ყოვლადსრული არსების შესახებ, ანსელმ კენტერბერიელი აკეთებს დასკვნას — ამ ცნების შესატყვისი საგანი ობიექტურ სინამდვილეში აუცილებლობით უნდა არსებობდეს. მისი აზრით, ამჟამად, რომ ღმერთის ცნებიდან გამომდინარეობს ღმერთის არსებობა როგორც ჩვენს გონებაში, ასევე ობიექტურ სინამდვილეში.

იმან, რომ ანსელმ კენტერბერიელს ღმერთის ცნებიდან ცნების შესატყვისი საგნის არსებობა გამოჰყავს, ცხარე კამათი გამოიწვია. ჯერ კიდევ ანსელმ კენტერბერიელის სიცოცხლეშივე ონტოლოგიური არგუმენტის წინააღმდეგ გამოვიდა ბერი გაუნილო. უნდა ითქვას, რომ ღმერთის არსებობის დამტკიცებისათვის გამოყენებულ არგუმენტებს შორის, რომელიც კი იდეალისტურ ფილოსოფიას წამოუყენებია (კოსმოლოგიური, ტელეოლოგიური, ეთიკური, ფსიქოლოგიური, ვოლუნტარისტული), ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიური არგუმენტი უძლიერესია, მაგრამ იგი შეიცავს მთელ რიგ არადაამაჯერებელ ასპექტებს. სწორედ ამ მხარეებზე გაამახვილა ყურადღება გაუნილომ. ონტოლოგიური არგუმენტი გაუნილოს გაკრიტიკებული აქვს ნაშრომში — „წიგნი შემშლილის დასაცავად“. გაუნილო იცავს „შემშლილს“, რომელსაც მიმართავს ანსელმ კენტერბერიელი ონტოლოგიური არგუმენტის გადმოცემის დროს.

გაუნილო წერს, რომ ანსელმ კენტერბერიელის მიერ შემუშავებული ონტოლოგიური არგუმენტი არ არის დამაჯერებელი; ჯერ ერთი იწინააღმდეგობა, რომ ღმერთის ცხადი გააზრება სრულიადაც არ არის საკმარისი საფუძველი ადამიანის გონებაში ღმერთის არსებობის ცნობისათვის. ის გარემოება, რომ ჩვენ ღმერთის როგორც ყოვლადსრული არსების შესახებ ნათელი იდეა, ცნება გვაქვს, არ მოწმობს იმას, რომ ღმერთი

ჩვენს გონებაში არსებობს. თუ ჩვენ ღმერთის ცნებიდან ინტელექტში ღმერთის არსებობას გამოვიყენებთ, მაშინ ნებისმიერი საგნის მიმართაც ეს წესი უნდა გამოვიყენოთ. ჩვენ, როგორც მოაზროვნე არსებას, მრავალი რაიმეს შესახებ ვვაქვს ნათელი იდეა და თუ ამ წესს გავყვებით, მაშინ ყველა ეს მოაზრებადი საგანი ჩვენს გონებაში არსებულად უნდა მივიჩნიოთ. ეს კი არ იქნება სწორი. მეორე: თუმცა უნდა დავეთანხმოთ აზრს, ფიქრობს გაუნილო, რომ არსება, რომელზეც უფრო სრულის მოაზრება შეუძლებელია, რეალურადაც უნდა არსებობდეს, მაგრამ ჩვენი ეს გაგება არ არის საკმაო საფუძველი დასკვნისათვის, რომ ეს არსება რეალურადაც არსებობს. ყოველადსრული არსების გონებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეში არსებობა სხვა გზითაც უნდა იყოს პირველ რიგში ცნობილი. როცა ღმერთის რეალური არსებობა სხვა გზით ვახდებთ ცნობილი, მაშინ შეიძენს ჩვენი სპეკულატური აზროვნება ღმერთის შესახებ თავის ძალას, მაშინ გვეცოდინება, რომ ღმერთი არის სწორედ ის აუცილებელი არსებული, რომელიც თავისთავად და თავისთვის არსებობს. მესამე: თუ ჩავთვლით, რომ ანსელმ კენტერბერიელის დასაბუთება მართებულია, მაშინ მართებულად უნდა ჩაითვალოს იმ ნებისმიერ საგანთა გონებისგან დამოუკიდებელ სინამდვილეში არსებობაც, რომლებიც სრულ არსებულებადაა მოაზრებული. მაგ., შეიძლება არსებობდეს ცნება დაღუპული კუნძულის შესახებ, რომელსაც ყოველგვარი სისრულე მიეწერება. ამგვარი სრული კუნძულის წარმოდგენიდან მის რეალურ არსებობაზე ვერ დავასკვნით იმის გამო, თითქოს კუნძულის სისრულე მოითხოვდეს აგრეთვე მისი რეალური არსებობის აღიარებასაც, რადგან საწინააღმდეგო შემთხვევაში იგი სრული არ იქნებოდა. საბოლოოდ, გაუნილოს უსაფუძვლოდ და გაუმართლებლად მოაჩნია ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიური არგუმენტი.

ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიური არგუმენტი სუსტი მხარეების გამო უარყო შემდგომი დროის სქოლასტიკამ. ქრისტიანული ეკლესიის წარმომადგენლებს განსაკუთრებით არ მოეწონათ ის, რომ ანსელმ კენტერბერიელი თავისი „დიალექტიკური სოფიზმებით“ იმის მტკიცებას გამოუდგა, რაც მათი აზრით ყოველგვარ მტკიცებაზე მალა მდგომია (9, 310). თეოლოგებს შორის ამ არგუმენტს წარუმატებლობა ზედა; მათ ეს ონტოლოგიური არგუმენტი არ გაუზიარებიათ. მაგრამ თეოლოგების საწინააღმდეგოდ შემდეგში ამ ონტოლოგიურ არგუმენტს დიდი ყურადღება მიაქციეს ფილოსოფოსებმა. ახალ ფილოსოფიაში გაუნილოსა და თ. აკვინელის მიერ სახელგატეხილ ონტოლოგიურ არგუმენტს დიდი ქებით იხსენებს რ. დეკარტი. რ. დეკარტმა გაუმჯობესებული სახით აღადგინა ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიური არგუმენტი და თავისი ფილოსოფიური სისტემის აგების დროს გამოიყენა. მან ონტოლოგიურ არგუმენტს კოსმოლოგიური არგუმენტი დაუ-

კავშირა და ამ გზით შეეცადა ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. რ. დე-კარტის გარდა ახალ ფილოსოფიაში ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიური არგუმენტი გაიზიარეს აგრეთვე რაციონალიზმის წარმომადგენლებმა ბ. სპინოზამ და გ. ლაიბნიცმა. რაც შეეხება კანტს, ცნობილია, რომ მან ონტოლოგიური არგუმენტის გამანადგურებელი კრიტიკა აწარმოვა. კანტის აზრით, ფილოსოფიის ისტორიაში წამოყენებული ღმერთის არსებობის დასაბუთებები საბოლოოდ დაიყვანება ონტოლოგიურ არგუმენტზე, ხოლო ეს უკანასკნელი უშინაარსოა და უნიადაგოა. მან თავისებურად აღადგინა გაუნილოს მოსაზრებები. კანტის აზრით, იდეა ყოვლადსრულის შესახებ არის გონების იდეა, რომელსაც არა საგნის ამგები, კონსტიტუციური მნიშვნელობა აქვს, არამედ რეგულატორული, მომწესრიგებელი. გონება არ აფართოებს განსჯას ახალი საგნებით, არამედ შემოსაზღვრავს მას და მიუთითებს მიულწეველ სისრულეებზე. მხოლოდ ცნება არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ მისგან ცნების შესატყვის საგნის არსებობაზე გადავიდეთ. ცნების შინაარსის მიხედვით არ არის განსხვავება შესაძლებელსა და ნამდვილს შორის. ასი შესაძლებელი ტალერის ცნება არაფერს ნაკლებს არ შეიცავს ვიდრე ასი ნამდვილი ტალერის ცნება. მხოლოდ ცნებებში სინთეზი არ ხორციელდება. ცნებაში მოაზრებული საგნის არსებობის ცოდნა მხოლოდ ცდის მეშვეობით არის შესაძლებელი, ფიქრობს კანტი, მე შეიძლება მქონდეს ასი ტალერის ცნება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მაქვს თვითონ ასი ტალერი. მე მაქვს ყოვლადსრული არსების შესახებ ცნება, მაგრამ ამ ცნებიდან მის არსებობაზე ვადასვლა ვაუშართლებელია. კანტის აზრით, თუმცა არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ცდის სფეროს იქით არსებობა აბსოლუტურად გამორიცხულია, მაგრამ ასეთი არსებობის დასაბუთებაც შეუძლებელია. საერთოდ, არსებობის მსჯელობები სინთეზური ხასიათისა უნდა იყოს, ყოვლადსრული არსების ცნებიდან კი არსებობაზე დასკვნა არის უშინაარსო ტავტოლოგია.

ანსელმ კენტერბერიელის ონტოლოგიურ არგუმენტს ახალ ფილოსოფიაში ღიდი დამცველი გამოუჩნდა ჰეგელის სახით. ჰეგელი ანსელმ კენტერბერიელის შრომებს „ღრმააზროვანსა და გონებამახვილურს“ უწოდებს. მის უდიდეს დამსახურებად ჰეგელი თვლის იმას, რომ ანსელმ კენტერბერიელის ფილოსოფიაში „აზროვნებისა და ყოფიერების უდიდესმა წინააღმდეგობამ ერთიანობას მიაღწია“ (70, 132). ჰეგელი წერს, რომ ვერც გაუნილომ და ვერც კანტმა ვერ გაიგო ონტოლოგიური არგუმენტის აზრი, კერძოდ ის, რომ ღმერთი, ყოვლადსრული არსება არის მხოლოდ ის ერთადერთი საგანი, რომლის ცნებაც მისი ცნების საგნის არსებობასაც შეიცავს. სასრული საგნების ცნება და არსებობა განსხვავებულია. სასრული საგნის ცნებაში საგნის არსებობა არ იგულისხმება აუცილებლობით (მაგ., ასი ტალერი), მაგრამ ღმერთი, ყოვ-

ლადსრული (უსასრულო) არის ის, რომლის ცნება და არსებობა განუყოფელია, ერთიანია.

ანსელმ კენტერბერიელის ფილოსოფიის ცენტრალური ცნებაა ღმერთის ცნება. მიიჩნევს რა, რომ მან თავისი ონტოლოგიური არგუმენტი უნაკლოდ დაასაბუთა ღმერთის არსებობა. ანსელმ კენტერბერიელი შემდეგ ცდილობს დაახასიათოს ღმერთის ბუნება, რაობა. მოძღვრება ღმერთის შესახებ მას გადმოცემული აქვს ნაშრომში „მონოლოგიუმი“. ვიდრე უშუალოდ ღმერთის იმ განსაზღვრულობებს გადმოვცემდეთ, რაც მოცემული აქვს ანსელმ კენტერბერიელს, წინასწარ ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ გარემოებას, კერძოდ იმას, რომ ანსელმ კენტერბერიელის აზრით, ღმერთს სხვადასხვა განსაზღვრულობები მიეწერება არა როგორც თვისება, არამედ არსებითად. ეს დებულება უნდა გავიგოთ ისე, რომ ანსელმ კენტერბერიელის ფილოსოფიის მიხედვით, ღმერთს სხვადასხვა სისრულეები (გარკვეულობები) კი არ მიეწერება; არამედ ღმერთი თვითონაა ეს სისრულეები. მაგ., ღმერთს ისეთი გარკვეულობები, როგორცაა სიცოცხლე, სიბრძნე, სიკეთე, ნეტარება და სხვა, როგორც თვისება კი არ ახასიათებს, არამედ ღმერთი თვითონაა ცოცხალი, ბრძენი, კეთილი, ნეტარი და სხვა. თუ სიკეთე, სიბრძნე, ნეტარება და სხვა რამ იქნებოდა, ვიდრე თვითონ ღმერთი, მაშინ მსჯელობა „ღმერთი კეთილია, სამართლიანია, ბრძენია“ და სხვა იმის აღმნიშვნელი იქნებოდა, რომ ღმერთს ეს გარკვეულობები მიეწერება როგორც თვისება. სინამდვილეში კი, ფაქტობს ანსელმ კენტერბერიელი, ღმერთი იგივეა რაც სიკეთე, სამართლიანობა, სიბრძნე და სხვა. ანდა პირიქით, სიკეთე, სამართლიანობა, სიბრძნე და სხვა არის თვითონ ღმერთი.

ღმერთის ერთ-ერთი უპირველესი დაახასიათებაა ის, რომ ღმერთი არის უმაღლესი სისრულე. ღმერთი ყოველადსრულია. იგი არის არსება, რომელზე უფრო სრული არსების მოაზრებაც შეუძლებელია. ონტოლოგიური არგუმენტი, რომელიც ანსელმ კენტერბერიელმა წამოაყენა, სწორედ ამ ვითარებას ეყრდნობა. ღმერთი არის სისრულეთა სავსეობა. ყოველგვარი სისრულე, რომელიც ღმერთის უპირატესობას აძლიერებს და არა ამცირებს, ღმერთში მდგომარეობს, ღმერთს მიეწერება. ღმერთის უპირატესობა იმაში კი არაა, რომ მას დიდი რაოდენობის გარკვეულობები მიეწერება, არამედ იმაში, რომ ისეთ გარკვეულობებს შეიცავს, რომლებიც მის უპირატესობას ზრდის. მაგ., ღმერთს სხეულებრიობა (განფენილობა) არ მიეწერება, რადგან უფრო მეტი სისრულეა სულიერი ყოფიერება. ვიდრე სხეულებრივი ყოფნა. ღმერთი ხასიათდება მრავალი ისეთი გარკვეულობებით, როგორცაა ყოველადძლიერება, სიბრძნე, ნეტარება, სამართლიანობა და ა. შ. იმიტომ, რომ ამ გარკვეულობების ქონება მეტი სისრულეა, უპირატესობაა, ვიდრე მათი არქონება.

ლმერთის არსებითი დახასიათებაა ის, რომ იგი რაიმე სხვა მიზეზით კი არ არსებობს, არამედ იგი თავისთავად და თავისთვის არსებობს. ლმერთი რომ სხვისი მიზეზით არსებობდეს, მაშინ ეს იქნებოდა ლმერთის ცნების საწინააღმდეგო: ასეთ შემთხვევაში ლმერთი აღარ იქნებოდა ყველაზე სრული არსება, რადგან თავისი წარმოშობით სხვაზე იქნებოდა დამოკიდებული. მაშინ ეს სხვა პირველმიზეზი იქნებოდა ლმერთი. ლმერთი ვერ წარმოიშობოდა ვერც თავისი თავის მიზეზით, რადგან ასეთ შემთხვევაში იგი უნდა არსებულებოდა უფრო ადრე, ვიდრე იგი არსებობას დაიწყებდა. ლმერთი თავის თავის მიზეზით რომ წარმომდგარიყო, მაშინ იგი თავის თავზე ადრე უნდა არსებულებოდა, რაც უაზრობაა. ლმერთი ვერ წარმოიშობოდა ვერც არააზობიდან, ვერც მატერიისაგან, რადგან იგი სხვა მიზეზით იქნება განსაზღვრული. ლმერთი რომ სხვა მიზეზით იყოს განსაზღვრული. მაშინ იგი ყოველადსრული აღარ იქნებოდა. ამგვარად, ლმერთი არსებობს თავისთავად და თავისთვის; იგი თავისი მეშვეობით არსებობს.

ლმერთი მარადიულია. ესეც ლმერთის უძირითადესი გარკვეულობაა. ლმერთის მარადიულობა ნიშნავს იმას, რომ მას არა აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული. ლმერთი არც წარმოშობილა და არც მოისპობა. იგი ზედროულია, დროზე მაღლა მდგომია. ლმერთს არ შეიძლება ასევე ჰქონდეს ბოლო, რადგან იგი უმაღლესი ხარისხის უკვდავებაა. ლმერთს მოკვდავობა რომ ახასიათებდეს, მაშინ იგი საერთოდ აღარ იქნებოდა უმაღლესი სისრულე, ყოველადსრული. ლმერთი არავრცეულობს, ზევრცეულობს. ამიტომაცაა იგი განუზომელი. მიუხედავად იმისა, რომ ლმერთი ზედროული და ზევრცეულია, იგი მაინც ყველაფერშია, მთლიანადაა სივრცის ყველა ნაწილში, ისევე როგორც მისი ყოფნის ყოველი წამი შეიცავს მის მარადიულობას.

ლმერთი, ფიქრობს ანსელმ კენტერბერგიელი, არის აბსოლუტური სიმარტივე. ლმერთი მარტივია და არ შეიძლება იყოს რთული იმიტომ, რომ რთული შედგენილია და გულისხმობს თავის შემადგენელი ნაწილების წინასწარ არსებობას. რთული დამოკიდებულია თავის ნაწილებზე ე. ი. დავალებულია მათგან. ამიტომაც ნაწილები უფრო მაღლა დგას, ვიდრე მათგან შემდგარი მთელი. რთული თავისი არსებობით არის დავალებული ნაწილებისაგან და ლმერთი რომ რთული იყოს ე. ი. ნაწილებისაგან იყოს აგებული, მაშინ იგი აღარ იქნებოდა უმაღლესი სისრულე, მაშინ იგი აღარ იარსებებდა თავისივე მეშვეობით. გარკვეულობები, რომლებიც ლმერთის მიმართ გამოითქმება (სიბრძნე, სიკეთე, ნეტარება და სხვა) ლმერთის როგორც მთელის ნაწილები კი არ არის, არამედ ისინი გამოხატავენ ლმერთის სრულ არსებას, მის აბსოლუტურ სიმარტივეს.

ლმერთის კიდევ ერთი გარკვეულობაა ის, რომ იგი აბსოლუტურად

უცვლელია. ღმერთი აბსოლუტურად უცვლელია იმის გამო, რომ იგი ერთხელ და სამუდამოდ აბსოლუტურად დასრულებულია. ამიტომ ღმერთის არსებობის შესახებ უნდა ითქვას ის, რომ იგი თანმიმდევარ არსებობას კი არ შეიცავს, მას კი არ აკლდება და ემატება რაიმე, არამედ იგი რაც არის ის არის ერთ განუყოფელ აქტში.

იმის შემდეგ, რაც ანსელმ კენტერბერიელი მიიჩნევს, რომ ღმერთის არსებობა დაასაბუთა და ღმერთის ბუნება დაახასიათა, იგი ცდილობს მოგვეცეს სამყაროს საგანთა შექმნის პრინციპები; ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის სურათი კიდევ უფრო უკეთ დაგვიხასიათებს თვითონ ღმერთის ბუნებას.

ანსელმ კენტერბერიელი იზიარებს ქრისტიანული რელიგიის უმთავრეს პრინციპს: სამყარო შექმნა ღმერთმა. რადგან ღმერთი ყოვლისმომცველია, ერთიანია, ამიტომ ყოველგვარი არსებული თავის სათავეს ღმერთისგან ღებულობს. ყველას და ყველაფრის საწყისია ყოვლისმომცველი ღმერთი. ანსელმ კენტერბერიელი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა მცდარად არ გავიგოთ. ეს პროცესი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ღვთაებრივი სუბსტანცია არის მატერია, რომელიც თითოეული შექმნილი საგნის არსებობას უდევს სუბსტრატად. ღმერთი რომ მატერიის სახით ედოს თითოეულ შექმნილ საგანს სუბსტრატად, მაშინ საგანთა უმაღლესი არსება ცვალებადობასა და ნგრევას იქნებოდა დაქვემდებარებული, რაც ღმერთის ბუნების საწინააღმდეგო იქნებოდა. ანსელმ კენტერბერიელს ამით იმის თქმა უნდა, რომ მატერია არ შეიძლება იყოს ღვთაებრივი სუბსტანცია და სამყარო ღმერთს მატერიისაგან არა აქვს შექმნილი. საგნები ღმერთისაგან იღებენ სათავეს იმით, რომ ღმერთმა ისინი შექმნა არაარადან. დებულება — „ღმერთმა სამყარო შექმნა არაარადან“ — არ უნდა იქნას ისე გაგებული, თითქოს ეს არაა რაღაც არსებულია, მაგ., მატერიაა, რომლისვანაც შეიქმნებოდა საგნები. არაა სამყაროს არსებობის არამატერიალური პირობაა. ღმერთის მიერ სამყაროს არაარადან გაჩენა ნიშნავს იმას, რომ გაჩენამდე სამყაროს არავითარი რეალური ყოფიერება არ ჰქონდა. მან ეს ყოფიერება ღმერთის მეშვეობით, გაჩენის აქტით შეიძინა. ანსელმ კენტერბერიელი ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას ადარებს ხელოვანის მიერ ნაწარმოების შექმნას. ნაწარმოებს ხომ წინ უსწრებს მისი მხატვრული იდეა ხელოვანის გონებაში. ანსელმ კენტერბერიელი იმ თვალსაზრისზე დგას, რომ მართალია სამყაროს საგნებს გაჩენამდე რაიმე რეალური ყოფიერება არ ახასიათებდათ, მაგრამ მათ რეალურ ყოფიერებას წინ უსწრებს საგანთა იდეალური ყოფიერება ღმერთის გონებაში. მისი აზრით, შექმნილ რეალურ საგნებს წინ უსწრებს ამ საგანთა მარადიული იდეალური ყოფიერება ღვთაებრივ გონებაში. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა შემოქმედებითი პროცესია.

იგი ბრმა პროცესი კი არაა, არამედ გონიერი. ეს გონიერება ნიშნავს იმას, რომ ღმერთი ყოველთვის აზროვნებს შექმნილი საგნების შესახებ და ეს აზრი საგანთა შესახებ არის სწორედ ის პირველსახე, რომლის მიხედვითაც არის შექმნილი საგანი. თუ საგანთა რეალური, ამქვეყნიური ყოფნა დროებითი ხასიათისაა, სამაგიეროდ ღვთაებრივ გონებაში მათი იდეალური არსებობა მარადიულია, ფიქრობს ანსელმ კენტერბერელი.

ნომინალიზმსა და რეალიზმს შორის გამართულ კამათში ანსელმ კენტერბერელი რეალიზმის პოზიციებს იცავს. იგი ებრძვის ნომინალიზმს და უკიდურესი რეალიზმის დიდი წარმომადგენელია. მისი აზრით, ზოგად ცნებებში გვეძლევა საგანთა იდეალური არსებანი, სწორედ ის იდეალური სახეები, რომლებიც შექმნილ საგანთა პირველსახენი არიან. ღმერთი არის სამყაროს შექმნილ საგანთა იდეალური ყოფნის სახე, ხოლო საგანთა ღვთაებრივი იდეები ღმერთის, ასე ვთქვათ, თავისთავთან შინაგანი საუბარია. ღვთაების სიტყვა, თავისთავთან შინაგანი საუბარი, არის სამყაროს საგანთა სახე, მათი პირველსახე და ეს შინაგანი სიტყვა ღმერთისგან განსხვავებული რამ კი არ არის, არამედ თვითონ ღმერთი, ღმერთის ბუნება. ეს სიტყვა არსებითად არ განსხვავდება ღვთაებრივი სუბსტანციისაგან და ღმერთისთვის იმანენტურია.

მართალია, ღმერთი იდეალური პირველსახეებით აზროვნებს შექმნილი სამყაროს შესახებ, მაგრამ ღვთაებრივი სიტყვის შინაარსი ამით არ ამოიწურება. ეს რომ ასე იყოს ე. ი. ღმერთის შინაგანი სიტყვა მხოლოდ სამყაროს საგანთა შესახებ აზროვნება იყოს, მაშინ სამყაროს არარსებობის შემთხვევაში ღვთაებრივი შემეცნება უსაგნოდ დარჩებოდა. საჭმე ესაა, ფიქრობს ანსელმ კენტერბერელი, რომ ღმერთის შემეცნებითი ხედვა უფრო ფართოა, ვიდრე შექმნილ სამყაროს საგანთა ხედვა: ღმერთი აზროვნებს, იმეცნებს თავის თავს, ღმერთის შემეცნების ობიექტია აგრეთვე თვითონ ღმერთი. ყოვლადსრული ღმერთი მარადიულად იმეცნებს თავის თავს თავის უსასრულობაში. ღმერთი თავისი უსასრულო ბუნების მარადიული შემეცნების პროცესში იმყოფება და რადგან ღმერთი მარადიულად იმეცნებს თავის თავს, ამიტომ მარადიულადვე ასახავს თავის თავს. ამიტომაც მისი შინაგანი სიტყვა არსებობს მარადიულად და იარსებებდა მარადიულად იმ შემთხვევაშიც, თუგინდ შექმნილი სამყაროს საგნები საერთოდ არც არსებობდეს.

ზემოთ ნათქვამმა არ უნდა წარმოშოს გაუგებრობა, კერძოდ ის, თითქოს ღმერთში არსებობდეს ორგვარი შინაგანი სიტყვა: სამყაროს ამსახველი და თავის თავის ამსახველი. ანსელმ კენტერბერელის აზრით, ეს ასე არ არის, რადგან სინამდვილეში ღმერთი ერთი და იმავე სიტყვაში ასახავს თავის თავსაც და ამავე დროს აზროვნებს შექმნილი საგნების შესახებ. ღვთაებრივი სუბსტანცია ხომ მარტივია, ერთიანია

და ამ აბსოლუტურ სიმარტივეში ღმერთის შინაგანი სიტყვის მოჩვენებითი ორგვარობა ქრება იმით, რომ ღმერთის შინაგანი სიტყვის ორივე მხარე ერთმანეთს ემთხვევა.

ღმერთის ერთიანობას ეყრდნობა აგრეთვე ანსელმ კენტერბერიელის მოძღვრება სამების შესახებ. ანსელმ კენტერბერიელი ცდილობს მამა ღმერთის, ძე ღვთისას და სული წმინდას ერთიანობის დასაბუთებას. ძე ღვთისა სხვა რამ კი არ არის, არამედ ღმერთის პირადი სიტყვაა. მისი ჯაგება შესაძლებელია მამა ღმერთთან არსებით ერთიანობაში. მამა ღმერთი და ძე ღვთისა მათი ერთიანობის ნიადაგზე სრულიად იგივეობრივნი არიან. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ პიროვნულობაშია. ასევე სული წმინდა ანსელმ კენტერბერიელს ესმის როგორც მამა ღმერთისაგან და ძე ღვთისაგან მომდინარე ღვთაებრივი სიყვარული და რადგან ღმერთს უყვარს თავისი თავი თავის უსასრულობაში, ამიტომ სული წმინდა როგორც ღვთაებრივი სიყვარული მამა ღმერთისა და ძე ღვთისას თანატოლია (120, 126).

ანსელმ კენტერბერიელი იზიარებს სულის უკვდავების თეორიას, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში წარმოიშვა (122, 205). მისი აზრით, ადამიანის სული შექმნილია ღმერთის შემეცნებისა და ღმერთის მარადიული სიყვარულისათვის. ამიტომაცაა ადამიანის სული უკვდავი. უკვდავი არიან როგორც უცოდველ ადამიანთა სულები, ასევე ცოდვილ ადამიანთა სულები. ცოდვილი სულების მიმართ, რომლებმაც საკუთარი მიზეზით ვერ მიაღწიეს თავის დანიშნულებას, ღვთაებრივი სამართალი მოითხოვს სამართლიანობის აღსრულებას ე. ი. სასჯელს, რაც უსაფუძვლო იქნებოდა ცოდვილ სულთა მოკვდაობის დაშვების შემთხვევაში. საერთოდ ადამიანთა საბოლოო მიზანია მარადიული ბეტარება. ხოლო გზა ამისკენ არის საკუთარი ნების ღმერთის ნებისადმი დაქვემდებარება ე. ი. სამართლიანობის განხორციელება. ამასთან დაკავშირებით, საინტერესოა ანსელმ კენტერბერიელის მოსაზრებები თავისუფლებაზე, სამართლიანობაზე (სიკეთეზე), ბოროტებაზე. ანსელმ კენტერბერიელის აზრით, ბოროტის არჩევა არ შედის თავისუფლების ცნების განსაზღვრებაში. ბოროტებასა და სიკეთეს შორის არჩევის უნარი რომ ნების თავისუფლება იყოს, მაშინ ამ თავისუფლებას მოკლებული იქნებოდა ღმერთი და ანგელოზები, რომლებიც ბოროტებას გამორიცხავენ. ამდენად ბოროტების ჩადენის უნარი არც თავისუფლებაა და არც თავისუფლების ნაწილი და საერთოდ უნარი ცოდვისა ან სიკეთის არჩევისა არ არის თავისუფალი ნების უნარი. თავისუფლება არის ნების უნარი შეინარჩუნოს სამართლიანობა თვითონ სამართლიანობისათვის. თავისუფლების ასეთი განსაზღვრება რომ გავიგოთ, ამიტომ უნდა განვასხვავოთ ორგვარი ნება: 1) ნება, რომელსაც ობიექტად აქვს სამართლიანობა და 2) ნება, რომელიც ესწრაფვის სასარგებლოს.

თუ სამართლიანობის ნება არ არის აუცილებელი, სამაგიეროდ სასარგებლოსავე სწრაფვა აუცილებელია, რამდენადაც ადამიანებს აუცილებლობით სურთ თავიანთვის სასარგებლო.

ამდენად, გასაგებია, რომ მხოლოდ სამართლიანობის სურვილის სფეროში შეიძლება ჰქონდეს ადგილი თავისუფლებას, ხოლო რაც შეეხება სასარგებლოსადმი სურვილის სფეროს, იქ თავისუფლება გამოცხადდება.

აღსანიშნავია, რომ თავისუფალი ნება სამართლიანია არა სიკეთისა და სამართლიანობის მოსურნეობისათვის, არამედ ამ უკანასკნელთ ადგილი აქვს იმის გამო, რომ თავისუფალი ნება თვითონაა სამართლიანი და კეთილი. ნება სამართლიანია და ამიტომ სურს სამართლიანობა და სიკეთე, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ მას ეს სამართლიანობა თავისთავად კი არა აქვს, არამედ ღმერთისგან აქვს გადმოცემული. ნების ამოცანა სწორედ ისაა, რომ ღმერთისაგან გადმოცემული სამართლიანობა შეინარჩუნოს. და ეს შენარჩუნება უნდა მოხდეს თვითონ სამართლიანობისათვის. სამართლიანია (კეთილია) არა ის, ვინც სამართლიანად იქცევა იმ მიზნით, რომ თავისი უპირატესობა გამოაჩინოს, არამედ ის, ვინც ამას თვითონ სამართლიანობისათვის (სიკეთისათვის) ჩადის. თავისუფლების ცნება სწორედ ამას გამოხატავს და ამგვარი თავისუფალი ნება დაუძლეველია. მასზე ვერ იმარჯვებს ვერაუკითარი გარეგანი ძალა, თუ თვითონ მან არ მოინდომა სამართლიანობაზე ხელის აღება. ანსელმ კენტერბერიელის აზრით, ბოროტების სათავე ღმერთიდან არ შეიძლება მომდინარეობდეს; ბოროტების მიზეზი ადამიანის თავისუფალი ნებაში უნდა დავინახოთ. ბოროტების ჩადენა ე. ი. სამართლიანობის დაკარგვა შესაძლებელია თვითონ ადამიანის ნებით. ეს ნება ბოროტების მიზეზიც და შედეგიც. საერთოდ ბოროტება—(იგიც ორგვარია 1) უსამართლობის ანუ ზნეობრივი ბოროტება და 2) უბედურების ბოროტება) — დადებითი ხასიათის არაა, იგი რაიმე პოზიტიური ფენომენი კი არაა, არამედ იგი მიგვითითებს, რომ სამართლიანობას, სიკეთეს არა აქვს ადგილი (ზნეობრივი ბოროტება) ანდა სასარგებლოს არა აქვს ადგილი (უბედურების ბოროტება). ზნეობრივი ბოროტება მაშინ გვაქვს, როცა ნებას ის სურს, რაც არ უნდა სურდეს, კერძოდ კი ის, რომ ეს ნება ღმერთის ნების შეუსაბამოა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თითქოს ანსელმ კენტერბერიელი ცდილობს ქრისტიანული რელიგიის დოგმები მხოლოდ გონებიდან გამოიყვანოს და რაციონალურად დაასაბუთოს. ეს აშკარად ჩანს ღმერთის არსებობის დამასაბუთებელი არგუმენტების, სამყაროს შექმნის, ღმერთის დახასიათების, ღვთაებრივი სამების, სამართლიანობის, ბოროტების და სხვა საკითხებზე მსჯელობის დროს. მაგრამ სინამდვილეში ანსელმ კენტერბერიელი, ერიუგენას საწინააღ-

მდეგოდ, იმ თვალსაზრისზე დგას, რომ საბოლოოდ რაციონალური დასკვნები მხოლოდ ვარკვეული პირობით არის მისაღები. ეს საბოლოო პირობა და კრიტერიუმი კი მისთვის არის საღვთო წერილი. ანსელმ კენტერბერიელისათვის საბოლოოდ ის არის აუცილებელი კეშმარიტება, რაც გონებითაა დასაბუთებული და ეთანხმება საღვთო წერილს, ხოლო რაც საღვთო წერილთან შეუთანხმებელია, თუგინდ იგი რაციონალურად დასაბუთებულიც იყოს, მთლიანად არ არის მისაღები მანამ, სანამ ღმერთი ამ კეშმარიტებას ჩვენთვის სხვა გზით არ გახდის ნათელს (120, 116—117). უნდა ითქვას, რომ ერთი შეხედვით წინააღმდეგობრივი ხასიათისაა ის მრავალრიცხოვანი გამოთქმები, რომლებითაც ანსელმ კენტერბერიელი ქრისტიანული რწმენის და რაციონალური ცოდნის დაპოკიდებულებების საკითხის გაშუქებას ცდილობს. ერთი მხრივ, ანსელმ კენტერბერიელი სრულიად აშკარად მოითხოვს, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური კვლევა-ძიების დროს დავეყრდნოთ მხოლოდ ერთადერთ აუცილებელ წყაროს—სად აღამიანურ გონებას, როგორც ითქვა, მას თავის ცხოვრების მიზნად გაიხადა ქრისტიანული რელიგიის ძირითადი დოგმების, ქრისტიანული რწმენით ნაქადაგები ვითარების რაციონალური დასაბუთება, ახსნა-განმარტება. ამ საქმეში მას რაციონალისტური პოზიცია უკავია და საღვთო აღამიანური განსჯის იმედი აქვს. ეს პოზიცია განსაკუთრებით ნათლად ჩანს მის „მონოლოგიუმში“, მაგრამ, მეორე მხრივ, მისი ამოსავალი პრინციპი — „შწამს, რათა შევიძენო“ თითქოს ეწინააღმდეგება მის რაციონალისტურ პოზიციას. ეს პრინციპი, თავის მხრივ, როგორც ცნობილია, თანხმობაშია ქრისტიანული თეოლოგიის ოფიციალურ გაბატონებულ თვალსაზრისთან და რწმენის უპირატესობას აღიარებს რაციონალურ ცოდნასთან შედარებით. ანსელმ კენტერბერიელი ამ პრინციპის თანხმად მიიჩნევდა, რომ ყოველგვარ რაციონალურ ცოდნასთან შედარებით რწმენას, კერძოდ ქრისტიანულ რწმენას უფრო უპირატესი, ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს. ჯერ წინასწარ უნდა გვემდეს, გვეჩინდეს რწმენა, რომ შემდეგ ამ რწმენის საგანი გავიგოთ. მხოლოდ რწმენის საფუძველზე ხდება შესაძლებელი რაციონალური კვლევა-ძიება. სხვათა შორის რწმენას მიიჩნევს იგი აგრეთვე სიყვარულის და იმედის აუცილებელ წინაპირობადაც (128, 9, 207). „საღვთო წერილი“, ქრისტიანული რწმენა არის ანსელმ კენტერბერიელისათვის საბოლოო ანგარიშით უკანასკნელი ინსტანცია. რაციონალური დასკვნები მისაღებია საბოლოოდ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი არ ეწინააღმდეგება „საღვთო წერილს“. „ჯერ რწმენა, შემდეგ ცოდნა“—ანსელმის ამ პოზიციას ადასტურებს მრავალი მკვლევარი (მათ შორის პროფ. მ. გოგიბერიძე, იმოწმებს რა იუბერვეგს, 10, 308—309). ამგვარად, ანსელმ კენტერბერიელის ეს ორგვარი გამოთქმები წინააღმდეგობის შთაბეჭდილებას ატუნს და თითქოს მისი ავტორის არათანმიმდევრობაზე მიუთითებენ,

მაგრამ გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება, რაც ამ წინააღმდეგობრიობას თუ არათანმიმდევრობას მოჩვენებითად ხდის. საქმე ისაა, რომ ანსელმ კენტერბერიელს ერთგვარი შუალედური პოზიცია უკავია ქრისტიანული რწმენისა და რაციონალური ცოდნის მიმართების საკითხში. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ამ ორი რაიმეს რწმენისა და ცოდნის შერიგებას, ორგანულ დაკავშირებას ცდილობს. ანსელმ კენტერბერიელათვის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური კვლევა-ძიების დროს არც ისეთი უკიდურესი რაციონალიზმია, როგორც პ. აბელიარი პრინციპით — „ჯერ გავივით, მერე ვიწამოთ (ჯერ ცოდნა, შემდეგ რწმენა)“ და არც რწმენის მნიშვნელობას აზვიადებს იმ ზომამდე, როცა იგი შეიძლება გამორიცხავდეს რაციონალურ დასაბუთებას (ავგუსტინე). ანსელმ კენტერბერიელის პოზიცია შუალედურია ამ ორ უკიდურესობას შორის: პ. აბელიარი ქრისტიანული რელიგიის დოგმების აუცილებელ რაციონალურ დასაბუთებას მოითხოვდა, მისთვის ქრისტიანული რწმენის საგნები მხოლოდ იმ შემთხვევაში იყო სარწმუნო და მისაღები, თუ მისი გააზრება-გაგება მოხდებოდა სალი ადამიანური გონების მხრიდან. რწმენას ამის გარეშე არ ჰქონდა ძალა პ. აბელიარისათვის. იგი მკაცრად გამორიცხავდა ყოველგვარ „ბრმა რწმენას“. ცნობილია, რომ მისი ეს პოზიცია, უკიდურესი რაციონალიზმი, ქრისტიანული რელიგიის ოფიციალურ პოზიციას ეწინააღმდეგებოდა და სწორედ ამის გამო, როგორც ერეტიკული, არაერთგზის იყო უარყოფილი. არ არსებობს ზეგონებითი, ირაციონალური რწმენა პ. აბელიარის აზრით, ღმერთმა შექმნა სამყარო და ადამიანები, მაგრამ იგი არ დაუშვებდა ისეთი რელიგიური საიდუმლოებების არსებობას, რომელთა რაციონალური წდღომა შეუძლებელი იყოს. ამ პოზიციის უკიდურესობაა ავგუსტინეს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანული რწმენის სფერო რაციონალური გააზრების საზღვრებს სცილდება. ავგუსტინე ისეთი რაიმეს აუცილებელ რწმენასაც ქადაგებს, რის რაციონალური მოსაზრებაც პრინციპულად ადამიანს არ შეუძლია. მაგ., ადამიანი უმწეოა ჩაწვდეს ღვთაებრივი სამების ნამდვილ აზრს და მისი გონებითი გააზრების მაგივრად იგი უშუალოდ უნდა ირწმუნოს. ანსელმ კენტერბერიელი, პ. აბელიარივით, რაციონალიზმის პოზიციას იცავს რწმენისა და ცოდნის დამოკიდებულების საკითხში. მისთვის ისევე, როგორც პ. აბელიარისათვის, არ არსებობს პრინციპულად ადამიანური გონებით მიუწვდომელი რწმენის საგნები, ზეგონებრივი ქრისტიანული დოგმები; ამით იგი აბელიართან ერთად უარყოფს ავგუსტინეს პრინციპს, მაგრამ პ. აბელიარისაგან განსხვავებით იგი მეთოდურად რწმენას გაგების წინაპირობად მიიჩნევს და უშვებს ქრისტიანული რწმენის არსებობას, განსაკუთრებით ისეთ შემთხვევებშიც, როცა ამ რწმენის შესაბამისი ვითარებები ადამიანური გონების მიერ სათანადოდ არ არის გამოკ-

ულუელი, როდესაც არაა ცნობილი თუ როგორ უნდა განხორციელდეს ამა თუ იმ ქრისტიანული პრინციპის (დოგმის) გონებითი დასაბუთება, მაშინ რწმენა ძალაში რჩება ამ პრინციპების მიმართ (122, 17). მართალია, ეს რწმენა მოცემულ ვითარებაშია მხოლოდ დაუსაბუთებელი და იგი პრინციპულად შეიძლება დასაბუთებულ იქნას, მაგრამ მას მაინც უნდა ჰქონდეს ადგილი, როცა საქმე „საღვთო წერილის“ ქეშმარიტებას ეხება. მართალია, ყველა ქრისტიანული დოგმა დასაბუთებადი, მაგრამ სანამ ეს არ განხორციელებულა, მანამ ადგილი უნდა ჰქონდეს რწმენას ჯერ კიდევ დაუსაბუთებელი საგნების მიმართ. ცხადია, ეს არ არის ზეგონებითის, ირაციონალურის რწმენა, რასაც ადგილი აქვს ავგუსტინესთან, არამედ ქრისტიანული სქოლასტი-თეოლოგის შინაგანი თანხმობაა „საღვთო წერილთან“. ანსელმ კენტერბერიელი „შინაგანად რწმენას ერთი წამითაც არ შორდებოდა. მის უკან იდგა როგორც მმართველი „საღვთო წერილის“ უმაღლესი ავტორიტეტი“. იგი მხოლოდ მეთოდურად გამოიციხავს მას, როგორც ითქვა, დასაბუთების დროს. მაგრამ თავისი სპეკულაციების დროს მას არც ერთ მომენტში არ ჰკარგავდა მხედველობიდან (158, 5. 18). გასაგებია, რომ ქრისტიანული ეკლესიისა და „სქოლასტიკის მამა“ საეკვოდ ვერ გახდიდა რწმენას „საღვთო წერილის ქეშმარიტებების“ მიმართ. მაგრამ მისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მოღვაწეობის სპეციფიკა მდგომარეობდა არა ამ გარემოებაში, არამედ რწმენის ზეგონებითი ხასიათის უარყოფით მისი მკაცრი რაციონალური დასაბუთების მოთხოვნაში, რომლის წინაპირობადაც გამოცხადებულია მეთოდურად აღიარებული, ჯერ-ჯერობით დაუსაბუთებელი, მაგრამ პრინციპულად დასაბუთებადი რწმენა. რაც შეეხება პ. აბელიარს, იგი ყოველგვარ რწმენას გამოიციხავს როგორც წინაპირობას და ცნობს მას მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როცა რაციონალურად დასაბუთებულია ამ რწმენის შესაბამისი ვითარებები. გასაგებია, რომ ანსელმ კენტერბერიელის მიერ მკაცრი რაციონალური დასაბუთებების მოთხოვნას ქრისტიანული რელიგიის უმაღლესი ქეშმარიტებისათვის მოწონებით არ შეხვედრილან მაღალი სქოლასტიკის თეოლოგები და კერძოდ თ. აკვინელი, რომელიც ანსელმ კენტერბერიელის ზოგიერთ „დასაბუთებებს“, მათ შორის ლმერთის არსებობის ონტოლოგიურ არგუმენტს, ზედმეტად თვლიდა.

თავი 2. სქოლასტიკა ბიზანტიაში

ბიზანტია, რომელიც თავს საბერძნეთისა და რომის მემკვიდრედ აცხადებდა, იშვიათად თუ ახერხებდა ხანგრძლივი დროით სტაბილური მდგომარეობის მიღწევას და შენარჩუნებას. შინაგანი კლასობრივი

ბრძოლები, მეზობელ სახელმწიფოებთან განუწყვეტელი ომები. გაუ-
თავებელი ბრძოლები ხელისუფლებისათვის, ცხადია, არ ქმნიდნენ სა-
სარგებლო ატმოსფეროს სერიოზული კულტურის შესაქმნელად. თვით
მონასტრებიც არ წარმოადგენდნენ მყუდრო სამყოფელს. ეკლესია
პოლიტიკური ბრძოლების აქტიური მონაწილე იყო და მონასტრებიც
ისევე შეუბრალებლად ინგრეოდნენ ხოლმე, როგორც დამარცხებულ
ფეოდალთა ციხე-დარბაზები.

მშრომელ. მასების უკმაყოფილება თავს იჩენდა ხან ერთკუთხედი
მოძრაობის სახით და ხანაც აშკარად იყო მიმართული გაბატონებული
წყობილების წინააღმდეგ. გლეხთა ყველაზე მნიშვნელოვან აჯანყებას
ადგილზე ჰქონდა ოფსიკიაში დაახლოებით 932 წ. მაკედონელი ბასილის
ხელმძღვანელობით. მას ადრე აჯანყებაში მონაწილეობისათვის ხელი
მოკვეთეს. ბასილმა სპილენძის ხელი გააკეთებინა, მასზე უზარმაზარი
ხმალი მიადლდებინა და ახალ აჯანყებას ჩაუდგა სათავეში. რიგი წარ-
მატებების შემდეგ იგი დაამარცხეს, ტყვედ ჩაიგდეს და კონსტანტი-
ნეპოლში საჯაროდ დაწვეს (78, 184).

X ს. დასასრულისათვის და XI ს. დასაწყისისათვის ენერგიულმა
იმპერატორმა ბასილ II ბულგართმელეტმა გაუგონარი სისასტიკით
შეძლო როგორც შინაგანი მდგომარეობის სტაბილიზება, ისე მეზობ-
ლების დაპყრობა ან დაშინება. 1014 წ. მან ბრძანა დაებრძავებინათ 14
ათასი ტყვე ბულგარელი, ყოველ 100 კაცს ერთი, ცალი თვალით დაბ-
რძავებული მიუჩინა მგებურად და სამშობლოში გაუშვა (78, 223).
ბასილ II გააფართოვა სამეფო მცირე აზიის სახელმწიფოების, ასევე
სომხეთისა და საქართველოს ხარჯზე. 40 წელი მეფობდა ბასილ II.
ასეთი ძლიერებისათვის ბიზანტიას შემდეგ არასდროს მიუღწევია (78,
225), არც ამდენი განძი ყოფილა იმპერატორის სალაროში ოდესმე. მი-
სი სიკვდილისთანავე მეზობლებმაც შეუტყეს ბიზანტიას და შინაგანი
არეულობაც დაიწყო. მაგრამ ბიზანტიელთა შეგნებაში ინერციით
გრძელდებოდა საკუთარი სიძლიერის და უპირატესობის გრძნობა. ბა-
სილ II მიერ დაგროვილი სიმდიდრე იმპერატორებს საშუალებას აძ-
ლევდა კულტურის განვითარებისათვისაც შეეწყობოდა ხელი. ეს განსა-
კუთრებით ნათლად გამოჩნდა კონსტანტინე მონომახის დროს (1042—
1055), რომელმაც სამხედრო ხარჯების შემცირების მიზნით დაშალა
50 000-ანი ივერთა თემის ხარჯზე დაქირავებული ჯარი (66, 179), მაგ-
რამ გახსნა მანგანის მონასტერში, ე. წ. კონსტანტინეპოლის აკადემია
და არაფერს იშურებდა მონასტრების მშენებლობისათვის (78, 270).
კონსტანტინე მონომახის დროს დიდი გავლენით სარგებლობდა ბიზან-
ტიური მაღალი სქოლასტიკის ფუძემდებელი, ცნობილი ფილოსოფოსი
და პოლიტიკური მოღვაწე მიქელ პსელოსი.

1. მიქელ პსელოსი

ბიზანტიელი დიდკაცი, პოლიტიკოსი, რიტორი, ისტორიკოსი, თეოლოგი და ფილოსოფოსი მიქელ პსელოსი (1018—1078) ეპოქის სულის შესაბამისად მიიჩნევა, რომ ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია, მაგრამ ამ მსახურს მასთან მეტი უფლება ენიჭება, ვიდრე მის წინამორბედებთან. პსელოსი დასცინის თავის წინამორბედებს, რომელთაც, მისი აზრით, სერიოზულად არ ესმოდათ არც პლატონი და არც არისტოტელე, კამათობდნენ ისეთ საკითხებზე, როგორცაა ქალწულობის და ჩასახვის, ანდა ქალწულობის და ნაყოფის ურთიერთშეთავსება. პსელოსის უაღრესად მრავალმხრივი მემკვიდრეობა ხშირად აშკარა ურთიერთსაწინააღმდეგო პოზიციას შეიცავს. ძნელია იმის დადგენა, თუ თავად პსელოსისათვის პიროვნულად რა იყო ძირითადი და როდის იყო იგი გულწრფელი. ჩვენთვის პსელოსი საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც ფილოსოფიის პროგრესს შეუწყო ხელი.

პსელოსი თვლის, რომ მას ფილოსოფია ჩამკვდარი დახვდა, თუმცა ფილოსოფოსის სახელს მრავალი ატარებდა. მე თვით მოვძებნე და ავალორძინე სიბრძნის „ჩაქცეული წყაროები“, გვაუწყებს იგი. ცნობილია, რომ პსელოსი თავმდაბლობით არ გამოირჩეოდა, მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ მას XI ს. ბიზანტიური კულტურის ელიტაში პირველადგილს აკუთვნებენ (95, 125).

მიქელ (ერობაში — კონსტანტინე) პსელოსმა საფუძვლიანად აითვისა მაშინდელი კულტურა. იგი ჯერ პოეზიას ეზიარა, შემდეგ დაეწაფა რიტორიკას. ლოგიკას, ბუნებისმეტყველებას და მათემატიკის, როგორც სხეულებრივისა და წმინდა აზრის შესახებ მეცნიერებათა შორის საშუალოს, გზით გადადის უმაღლესი ფილოსოფიის, ანუ მეტაფიზიკის შესწავლაზე. ეს პროცესი, პირველ ორ საფეხურს გარდა, პედაგოგიურ დაწესებულებაში არ მიმდინარეობდა. 19 წლის მიქელ პსელოსი ჩინოვნიკია პროვინციაში. 1041 წ. უკვე იმპერატორის მდივანია. 1042 წ. მიქელ V ზეობის დროს პსელოსი შინაურულად გრძნობს თავს სასახლეში, მეფის ერთგულად ითვლება, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის მას, რომ აჯანყების შიშით სტუდიის მონასტერში გაქცეულ მეფეს მოურიდებლად მოეკლინოს როგორც ბრალმდებელი. მალე პსელოსი კონსტანტინე მონომახის „უახლოესი თანამემწე“ ხდება (92, 73). ყოვლისშემძლე დიდებული — კონსტანტინე ლიხუდი მას მფარველობს, მრავალმხრივი ნიჭიც ხელს უწყობს. პსელოსს ირჩევენ სენატში, შემდეგ სინკლიტის წევრიც ხდება. ახლა თავად შეუძლია სხვებს მფარველობა გაუწიოს. იგი არ ივიწყებს თავის მეგობრებს. თავისი ყოფილი მასწავლებელი იოანე მავროპოდი დაუახლოვა სასახლეს. ეს ის მავროპოდი. რომელიც კონსტანტინეპოლის უნივერსიტეტის ერთ-ერთი

ორგანიზატორი გახდა. სასახლეში ყურადღებას იქცევს მისი მეორე მეგობარი — იოანე ქსიფილინიც.

კონსტანტინე მონომახის მიერ გახსნილ უნივერსიტეტში ორი ფაკულტეტი იყო: იურიდიული და ფილოსოფიური. იურიდიულს ქსიფილინი მეთაურობდა, ხოლო ფილოსოფოსთა მეთაურად (იპატოსად) ახალგაზრდობის მოთხოვნით, მიქელ პსელოსს ირჩევენ. ამის გარდა კონსტანტინეპოლში მოქმედებდა უმაღლესი საპატრიარქო სკოლა და სემინარიც წმინდა მოციქულთა ტაძარში. არსებობდა, აგრეთვე, მრავალი კერძო სკოლაც (83, 65—66). აქვე უნდა აღინიშნოს. რომ ეს არ იყო პირველი უმაღლესი სასწავლებელი კონსტანტინეპოლში. უნივერსიტეტი აქ არსებობდა უკვე 390 წ. ცნობილია ისიც, რომ კეისარმა ფოკამ (602—610) კონსტანტინეპოლში ზოგადი განათლების სკოლა გახსნა. უსპენსკის აზრით, ეს სკოლა აღადგინა კონსტანტინე მონომახმა. აქ, კონსტანტინეპოლის უნივერსიტეტში მიიღეს განათლება ცნობილმა პატრიარქმა ფოტიოსმა და სლავთა განმანათლებლებმა: კირილემ და მეთოდემ (19, 23—24).

კონსტანტინე მონომახის კარზე ინტელექტუალისტთა ჯგუფი: პსელოსი, მავროპოდი და ქსიფილინი, კონსტანტინე ლიხუდის მეთაურობით, დიდი გავლენით სარგებლობს. ისინი ნერგავენ იმ დროისათვის შესაძლებელ, თავისუფალ აზროვნებას და ჰუმანურობას, მაგ., პროპაგანდას უწევენ ადამიანთა შორის ამქვეყნიური მეგობრობის დიდ ღირებულებას. ცდილობენ, ადამიანებს ხედვის ფართო პორიზონტი განუვითარონ. როგორც ამბობენ, პსელოსი სტუდენტებს რიტორობის უნარის გასაუფლებლად ავარჯიშებდა ისეთ თემებზე, როგორიცაა, მაგ., „ბაღლინჯოს ქება“ და სხვ. (92, 218).

ბიზანტიური კულტურის ელიტაში გაბატონებული მდგომარეობა, გარკვეული ხნის განმავლობაში, პსელოსს და მის თანამოაზრეებს ეკავათ, მაგრამ ამ ვითარების შესანარჩუნებლად მუდმივი და დაძაბული ბრძოლა იყო საჭირო, რომელიც, როგორც წესი, მაღალ კულტურასა და ჰუმანურობასთან შორს მდგარ საშუალებებს მოითხოვდა. პსელოსის მომხრეებს უპირისპირდებოდა ანტიინტელექტუალისტების ძლიერი ჯგუფი პატრიარქ მიქელ კერულარიოსის მეთაურობით. ამ ჩიუტი ასკეტის სახელთანაა დაკავშირებული განხეთქილება (სქიზმა) დასავლეთის და აღმოსავლეთის ეკლესიებს შორის¹. კერულარიოსი პრინციპულად უარყოფდა ამქვეყნიურის რაიმე საკუთრივ ღირებულებას. არა თუ მეგობრობა, რაც პსელოსის აზრით, ადამიანთა შორის ურთიერთობის ნორმად უნდა ქცეულიყო, არამედ უბრალო კეთილგანწყო-

¹ 1054 წ. ერთმანეთი დაწყევლეს ბერძენმა და რომაელმა პატრიარქებმა. 1965 წ. ეს აქტი ვატიკანის II კრების დეკლარაციით ისტორიულ შეცდომად იქნა მიჩნეული და გაუქმებულად გამოცხადდა.

ბილება მოყვასის მიმართ, კერულარიოსის აზრით, დასაგმობია, რადგან იმკვეყნიურობისაგან აცილებს ჩვენს ფიქრს. იგი უარყოფდა ყოველგვარ რაციონალურ ცოდნას. მეცნიერებას ცარიელ ლაყბობად მიიჩნევდა (88, 84). ამ ბრძოლაში ინტელექტუალისტები დამარცხდნენ, წინასწარი შეთანხმების მიხედვით მეგობრები მონასტერში წავიდნენ. ბერობა სხვაზე უფრო პსელოსს უჭირდა. ყველაზე გვიან დატოვა სასახლე და, როგორც კი შესაძლებლობა მიეცა, მყისვე დაუბრუნდა მას. იგი კვლავ გავლენას იძენს. კვლავ ერთმანეთის მომდევნო და ერთმანეთის მოსისხლე იმპერატორების დაახლოებული პირია. მისი ხელი ჩანს მიქელ კერულარიოსის დამხობაში და პატრიარქად კონსტანტინე ლიხუდის არჩევაში, ხოლო ლიხუდის შემდეგ კი იოანე ქსიფილინისა (1064—1075). პსელოსი იმპერატორ მიქელ VII (ბაგრატ IV ქალიშვილის მარიამის პირველი ქმარი) აღმზრდელია. მის წინაშე მართავდა იგი ფილოსოფიურ დისპუტებს თავის მოწაფე იოანე იტალოსთან (88, 32). სიციოცხლის ბოლო წლებში პსელოსი კარგავს გავლენას. გარდაიცვალა რომელიღაც მონასტერში 1078 წ¹.

პ ს ე ლ ო ს ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი უ რ ი შ ე ხ ე დ უ ლ ე ბ ა ნ ი.
 პსელოსის შესახებ აზრთა დიდი სხვადასხვაობა არსებობს. ზოგი მას შექსპირს, ვოლტერს, დოსტოევსკის ადარებს, ზოგი უბრალო კომპილატორად თვლის. ზოგისათვის დამოუკიდებელი მეტაფიზიკური სისტემის შემქმნელია, ზოგისათვის მხოლოდ პლატონის ამპლორძინებელი, ზოგისათვის რენესანსული სულის წინამორბედი (88, 10—18).

თავად პსელოსს თუ დაუუყვრებთ და მისი მემკვიდრეობის პროგრესულ მომენტთა სისტემურ ერთიანობას წარმოვიდგენთ, იგი უნდა ჩაითვალოს განვითარებული სქოლასტიკის წარმოშადგენლად, რომელიც მიზნად ისახავს ქრისტიანობის სამსახურში ჩააყენოს არა მარტო არისტოტელეს ლოგიკური თხზულებანი, არამედ პლატონიც, ნეოპლატონიკოსებიც. მთელი ანტიკური მეცნიერება; იბრძვის პიროვნების აქტივობის დასაბუთებისათვის, უარყოფს ასტროლოგიას, მაგიას, ბედისწერას (92, 152). როგორც მოსალოდნელი იყო, ამგვარი მიზნის გასამართლებლად პსელოსი გრიგოლ ნაზიანზელის ავტორიტეტს იშველიებს². იგი არ ხედავს წინააღმდეგობას ცოდნას და რწმენას შორის. ცოდნას რწმენის შესავლად თვლის.

პსელოსს მიაჩნია, რომ პრინციპულ დებულებათა ანალიზისას საბოლოო ანგარიშში არისტოტელესთან და პლატონთან მიედივართ, რომლებიც ყველა წინამორბედ და მომდევნო მოაზროვნეებზე მაღლა დგანან. მათი შესწავლის შემდეგ მიზანშეწონილია პლოტინის, პორფი-

¹ ზოგი მკვლევარი გარდაცვალების თარიღს 1097 წლამდე გადასწევს (92, 34).

² პსელოსს ეუთვნის ნაზრომი: „გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილ დიდის, ოქროპირის და გრიგოლ ნოსელის სტილი“ (92, 261).

რიუსის, იამბლიხოსის, დაბოლოს „უბადლო პროკლეს“ შესწავლა. მისგან ვისწავლო ზუსტი აზროვნების ხელოვნება, გვაუწყებს პსელოსი. მთელი ეს ცოდნა, მათემატიკის დართით, აუცილებელია პირველი ფილოსოფიის საგნის კვლევისათვის, ხოლო იგი, თავის მხრივ, საპიროა „ზეარსი“ და ზეგონიერი სფეროს შესწავლისათვის, რაც თეოლოგიის საგანია. ეს არაა მისტიკის სფერო. მისტიკა ამ ეპოქაში გავრცელებული იყო. მასზე პსელოსი აცხადებს, რომ გაიცნო მისტიკოსთა „საიდუმლო წიგნები“, მაგრამ მათი ცოდნით ვერ დაიკვებინს და ვერც სხვას დაუჭერებს, რომ ამგვარი ცოდნა გააჩნიათ (92, 80—81).

თეოლოგია როგორც ფილოსოფიის უმაღლესი სფერო, თავის მხრივ, იყოფა ორ ნაწილად. ერთი ემყარება ლოგიკური დასაბუთების საფუძველზე მიღებულს, მეორე კი ადამიანს ღმერთის წყალობით მიეცემა, რაც მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია¹. პსელოსი გვარწმუნებს, რომ იგი თეოლოგიაში უფრო მეტს შრომობდა, ვიდრე საკუთრივ ფილოსოფიაში. ამ დროს ნაწილობრივ წმინდა მამების კომენტარებს ბაძავდა. ნაწილობრივ კი პრეტენზია ჰქონდა საკუთარ წვლილზე ამ საქმეში (92, 82). რაოდენობის თვალსაზრისით, ალბათ, პსელოსის თეოლოგიური და ეგზეგეტიკური ნაშრომები ძალზე ბევრი იყო. ისინი პსელოსს დასჭირდებოდა როგორც თავდასაცავად, ასევე როგორც მანგანის აკადემიის ლექტორს და იმპერატორის აღმზრდელს. ალბათ ერთ-ერთი ამგვარი შრომაა არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი „პირშმოისათვის“ (20, 134), რომელშიც პსელოსის პროგრესულობა კვალიც არა ჩანს.

პსელოსს თანამედროვენი საყვედურობდნენ პლატონით ზედმეტ გატაცებას, ქრისტიანს წინ წამოწევას და საერთოდ რაციონალისტური მეთოდებისათვის დიდი მნიშვნელობის მინიჭებას. როცა არ ეშინოდა, პსელოსი არ უარყოფდა ამას. პირიქით, ასაბუთებდა, რომ ეს ქრისტი-

¹ პსელოსი ლაპარაკობს თეოლოგიის კიდევ ერთი სახით დანაწილებაზე: „ბუნებით და დროის მიხედვით“ (92, 82), რომლის განმარტებას არ იძლევა. საყურადღებოა პსელოსის დებულება იმის თაობაზე, რომ თეოლოგია ფილოსოფიის ნაწილია. ნაწილია და მთელს შორის გარკვეული აუცილებელი მიმართება არსებობს, რაც არ ამოიწერება ფილოსოფიის მხოლოდ იმ გარეგნული საქმიანობით თეოლოგისათვის, რაზელიც დამასკელმა დააკანონა. თეოლოგიის როგორც საერთოდ დასაბუთებული, თეორიული ცოდნის უმაღლესი საფეხურის გაგება არისტოტელედან მოდის. იგი ალბათ პსელოსმა აღადგინა გრიგოლ ღვთისმეტყველსა და ბასილ დიდზე დამყარებით. პსელოსი თეოლოგიას „სხვაგვარ ფილოსოფიას“ უწოდებს, „რომელიც ჩვენი მეცნიერების იდუმალ შინაარსს“ შეადგენს. ალბათ აზროვნების ამ ნაკადის გავლენით იყო, რომ პეტრიწი, არისტოტელეს „ლოკიკასა“ და „ფიზიკაზე“ შიითთებით, თეოლოგისა და ფილოსოფიას „ორის მიმართებას განიხილავს, როგორც მიმართებას „უსრულთა სრულისა“ მიმართ. აქ თეოლოგიის, როგორც „უსრულის“, ე. ი. ნაწილისათვის მთელის, ე. ი. ფილოსოფიის, როგორც „სრულის“ აუცილებლობა გამოხატული (26, 11, 134).

წული ეკლესიის მიზნებს შეესაბამება. გამოთქმას „ჩემი პლატონი“ ერთ-ერთ წერილში იგი სამჯერ იმეორებს. არც „ქალაქური ცხოვრებით“ გატაცებას უარყოფს და მიუთითებს, რომ მონასტერში ცხოვრება თავისთავად არაა ადამიანის სიწმინდის გარანტია. იგი პირდაპირ აცხადებს, რომ უმაღლესი ცოდნის — „ნათელხილვის“ მიღწევა და გაცემა შეუძლებელია მიწიერ მეცნიერებათა დაუფლების გარეშე. ადამიანი ჯერ იმას უნდა დაეუფლოს, რისი მიღწევაც სილოგიზმის ძალითაა შესაძლებელი და შემდეგ შეიძლება მხოლოდ ეზიაროს იმას, რაც სილოგიზმისათვის მიუწვდომელია (95, 139). ამრიგად, აღიარებულია სილოგიზმისათვის, ე. ი. ლოგიკისათვის მიუღწეველი ცოდნა. მაგრამ ის პსელოსისათვის (ადამიანური შემეცნების თვალსაზრისით) აუცილებელ კავშირშია ლოგიკურთან. ამავე დროს ის არც მისტიკაა, რადგან მისტიკა მაინც თეორიული პოზიციაა. სილოგიზმისათვის მიუწვდომელი პსელოსისათვის არის ქრისტიანული დოგმები, რომელთა ეგზეგეტიკა შესაძლებელია და საჭირო, მაგრამ ლოგიკური გამართლება შეუძლებელია. ფილოსოფია იმდენადაა თეოლოგიის მსახური, რამდენადაც ამგვარი ცოდნის ზღურბლთან მივყავართ. ეს წმინდა ელიტარული პოზიციაა. პსელოსი არ ფიქრობდა იმაზე, რომ მორწმუნეთა დიდ უმრავლესობას არა აქვს საშუალება მეცნიერებას ეზიაროს, მაგრამ ქრისტიანობა მათ უარს ვერ ეტყოდა რწმენაზე.

როგორც ჩანს პსელოსს ამას გაახსენებდნენ ხოლმე, და თუ სიტუაცია მისი სასარგებლო არ იყო, პსელოსი მუისვე უკან იხევდა. იგი იქამდისაც კი მიდის, რომ ერთ-ერთ წერილში გარდაცვილილ მეგობარს — კონსტანტინე ლიხუდის ნაკლად უთვლის, რომ იგი ქალდეველებისა და, არისტოტელეს ფიზიკურ და ონტოლოგიურ თეორიებს სწავლობდა¹. მკვლევართ უკვირთ პსელოსის საქციელი, რადგან ადრესატმა — იოანე ქსიფილინმა ძალიან კარგად იცოდა, რომ ყველაზე უფრო ამ საქმეს თვით პსელოსი მისდევდა. ეს არ შეიძლებოდა არ ხსომებოდა პსელოსს, მაგრამ მან, როგორც ჩანს, თავის ყოფილ თანამოაზრეს, ამჯერად დაპირისპირებულს, საკუთარი კაპიტულაცია შეატყობინა, რისი დარღვევაც პსელოსს არ გაუჭირდებოდა, თუკი სიტუაცია მის სასარგებლოდ შეიცვლებოდა (95, 140).

ბ. ტატაკისი შრომაში „ბიზანტიური ფილოსოფიის ისტორია“ პსელოსის პოზიციას შეზღუდულ რაციონალიზმს უწოდებს. სამართლია-

¹ პსელოსი ჩვეულებრივ პლატონსა და არისტოტელეს ერთად ახსენებს და აღიარებს ორ წყაროს, რომელთაც სიამოვნებით ეწაფება (88, 147). მ. გოგიბერიძე შენიშნავს, რომ თუ დამასკელმა პლატონი სტოიციზმთან და ეპიკურიზმთან ერთად ეკლესიას დაუპირისპირა (პლატონი ცოლთა ერთობას ასწავლის), პსელოსთან იწევბა პლატონის გამოყენება ქრისტიანობისათვის და ამდენად, ახალი საფეხური ქრისტიანობის განვითარებაში (26, L. IXX XVIII).

ნად აღნიშნავს იგი იმასაც, რომ პსელოსის ეკლექტიკურ სისტემას ერთიანობას აძლევს მისწრაფება კაცობრიობის მთელი მონაპოვარი ქრისტიანობას შეუგუოს, თავისი კერპები — პლატონი და ნეოპლატონიკოსები კი გაუცნობიერებელ ქრისტიანებად გამოიყვანოს (88, 13). ყოველივე ეს ხელს უწყობდა გონებისადმი პატივისცემას, მისი ავტონომიური უფლებების გაცნობიერებას, ავტორიტეტისადმი ბრმა ნდობის შერყევას¹. ამგვარმა მოძღვრებებმა მოამზადეს ნიადაგი ორმაგი ჰუმარიტეტების თეორიის მისაღებად. ეს ის პოზიციას, რომელიც იტალოსის შემდეგ იოანე პეტრიწმა გააგრძელა. ხოლო ფლორენციის პლატონურ აკადემიაში სრული ძალით გაიშალა და ნეოპლატონიზმი არა მარტო ბიზანტიური ჰუმანიზმის (93, 50), არამედ აგრეთვე, იტალიური ჰუმანიზმის ფილოსოფიური საფუძველი გახდა. ნიკოლოზ მეთონელს (გარდ. 1166 წ.), რომელიც არისტოტელეს მიერ პლატონის კრიტიკას იმორწმებდა, სულაც არ ღალატობდა ორთოდოქსის ალლო, როცა დაწერა წიგნი: „პლატონური ფილოსოფოსი პროკლეს კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის უარყოფა“. აქ იგი ამტკიცებდა, რომ ამ განსაკუთრებულ პატივში მყოფი შრომის ყოველი თავი ეწინააღმდეგება რწმენას (113, 330).

მიქელ პსელოსის ყველაზე პოპულარულ ნაშრომში — „ქრონოგრაფია“ — ტერმინი „ფილოსოფოსი“ ორნაირი აზრით იხმარება. ფილოსოფოსებს უწოდებს იგი ცხოვრების მოძულე ასკეტებს. რომელთაც ყველაფერი შესწირეს სულის გადარჩენის საქმეს (92, 45). ფილოსოფოსი მასთან ეწოდება ტრადიციულად იმათაც, ვინც იკვლევს სამყაროს საფუძვლებს, ყოფიერების არსს. ამ აზრით თვლის ის თავის თავს ფილოსოფოსად და არ ფარავს, რომ არ შეუძლია ტკივილი ტკივილად არ ეჩვენებოდეს და ავადმყოფობა ავადმყოფობად. მიუხედავად იმისა, რომ ბერი ვარ, ამის წინააღმდეგ „ჩანყდება ჩემი ბუნება“. ცხადია, მას არც სხეულებრივისადმი სულიერის დამონება მოსწონს და თავისად საშუალო გზა მიაჩნია (88, 102). ფიქრობს, რომ ადამიანი ასეთად არის შექმნილი. მას აქვს გონება, რომელიც საკმარისაა სხეულებრივ სამყაროში გასარკვევად და მიუთითებს იმჭვეყნიურზე, და მას აქვს სული, რომელიც მოწოდებულია იმჭვეყნიური სამყაროს საწვდომად (92, 80).

სხეულებრივ სამყაროში, პსელოსის აზრით, ყველაფერი თავის მიზეზზე მიუთითებს. მიზეზობრიობა ავტონომიურია იმ აზრით, რომ დაცულია სასწაულის ჩარევისაგან. ღმერთს, რომელიც სამყაროს შემქმნელია, არ მიეწერება თვითნებობა. ნეოპლატონიკოსი პსელოსი ამტკი-

¹ თითო პსელოსისათვის ამას ხელი არ შეუშლია, როცა დასკირდა, მიქელ კარულარიოსის სასიამოვნოდ სპირიტუზმის სენასი ისე აღწერა, თითქოს იგი სჯეროდა (ამ დროს პატრიარქის წინაშე ორი ბერი თითქოს ცხოველებად აქციეს, (93, 156—157).

ცებს, რომ ღმერთი უშუალოდ არ ქმნის სამყაროს. სამყაროსა და ღმერთს შორის არის ბუნება. სამყაროს ქვეშ სხეულებრივი სამყარო იგულისხმება, ბუნება კი ალბათ, გაგებული უნდა იქნეს, როგორც სხეულებრივი სამყაროს კანონზომიერება. ყოვლის შემოქმედი ღმერთი ბუნების თარგზე ქმნის სამყაროს. ბუნება ღმერთის მარჯვენას ჰგავს. იგი, როგორც პირველმიზეზი, თავად უძრავი, ბუნების საშუალებით მართავს სამყაროს. ამდენად სხეულებრივ სამყაროში ზებუნებრივი არ შეიძლება არსებობდეს, ე. ი. აქ ყველაფერს თავისი აუცილებელი მიზეზი აქვს. ზებუნებრივი მიზეზის ჩარევა არ უნდა დაეუშვათ, თუნდაც ბუნებრივი მიზეზი ვერასგზით ვერ დავადგინოთ (83, 199). ღმერთი, რასაკვირველია, მიწისძვრის საბოლოო მიზეზია, მაგრამ მისი უშუალო მიზეზი ბუნებაა, რომელიც გაბნეულია სამყაროში. როგორც უხილავი ძალა, რომელიც გონებით იწვდომება. სამყაროში განფენილის (გეომეტრიის საგნის) და განუფენელის (მათემატიკის საგნის) ერთიანობა, პსელოსის აზრით, აისახება მათემატიკის და გეომეტრიის ერთიანობაში (109, III, 467). როგორც ვხედავთ, პსელოსისათვის უსხეულო არ ნიშნავს ზებუნებრივს. ზებუნებრივი უსხეულოს სპეციალური სახეა, რომელიც ჩვენი სულის უმაღლესა უნარისათვის არის მისაწვდომი. სულის ეს უნარი, განსხვავებით მეორისაგან, სხეულს ოდნავ ეხება და ზებუნებრივისაკენ მიისწრაფის. ბუნების პსელოსისეული გაგება, როგორც მთელ სამყაროში გაბნეული კანონზომიერებისა, მოგვიანებით თავს იჩენს „შემოქმედი ბუნების“ ცნების შინაარსში. და საერთოდ პსელოსის გავლენა გადაეჭაპება არეოპაგიტკული ნეოპლატონიზმის გავლენას.

ბუნებას დაქვემდებარებულ სამყაროში ყველაფერი მოძრაობას და ცვლილებას განიცდის. ყველაფერს ახასიათებს კეთილი და ბოროტი მხარე, მაგრამ ბოროტება სუბსტანციური არ არის. პსელოსი მისტიკას ექვით უყურებდა, მაგრამ დიდ ინტერესს იჩენდა ალქიმისადმი. იგი მას მეცნიერებად მიაჩნდა, ისევე როგორც გაცილებით გვიან როჯერ ბეკონს. პსელოსმა გამოკვლევაც კი დაწერა იმის თაობაზე. თუ „როგორ გავაკეთოთ ოქრო“ (88, 81).

თვალსაჩინო ადგილი უკავია პსელოსს არისტოტელეს ლოგიკის კომენტატორებს შორის. აქ იგი ბოეციუსის ტრადიციის საინტერესო გამგრძელებელია. ორიგინალურად ითვლება მის მიერ არისტოტელეს „ფიზიკის“ ინტერპრეტაცია.

პსელოსი არა მარტო დიდად განათლებული ფილოსოფოსი და უნარიანი კომენტატორი იყო, არამედ ძალზე საინტერესო სოციოლოგი და ისტორიკოსიც. იგი საზოგადოებაზე ზემოქმედების მიხედვით მოსახლეობას ოთხ ჯგუფად ყოფს: უმაღლესი ჩინოვნიკები (სინკლა-

ტიკები), მონაზრობა, ქალაქის მდაბიონი და ისინი, ვინც მიწათმოქმედებას და ვაჭრობას ეწევიან (83, 57). ისევე როგორც ბუნების კვლევისას, საზოგადოების და მისი ისტორიის განხილვისასაც პსელოსი არ მიმართავს ზებუნებრივ მიზეზებს, არ სკერა, რომ ჩვენი ცხოვრება ვარსკვლავების მოძრაობაზე იყოს დამოკიდებული (82, 58). ადამიანები საკუთარი ინტერესების მიხედვით თვით ქმნიანო თავიანთ ისტორიას, ისტორიულ მოღვაწეებს იგი იხილავს კონკრეტულად, მათი ბუნების წინააღმდეგობის ხაზგასმით. უნაკლო ადამიანი მისთვის არ არსებობს. სანამ შეაფასებდეს, იგი ყოველთვის ადარებს ერთმანეთს პიროვნებებს დადებით და უარყოფით მხარეებს.

3. ვ. ბეზობრაზოვმა ნაშრომში — „ბიზანტიელი მწერალი და სახელმწიფო მოღვაწე მიქელ პსელოსი“ (მოსკოვი, 1890 წ.) პსელოსს უპირინციპო, „სიტყვის მრუში“ და უიდეალო ადამიანი უწოდა. პსელოსის დაცვა მორალური თვალსაზრისით ძნელია, მაგრამ ისიც ძნელია, რომ მის შრომებში იდეალი არ დაინახო. ოღონდ მას შეუძლებლად მიაჩნდა სხვაგვარად განეხორციელებინა თავისი იდეალი. დიქტატურის და თვითნებობის ეპოქაში პსელოსმა 30 წელი შეინარჩუნა გავლენა იმპერატორის კარზე, მისი უფრო გულწრფელი და ამაყი მოწავე იოანე იტალოსი კი უფრო მალე გახდა რეაქციის მსხვერპლი.

2. იოანე იტალოსი

ბიზანტიის სამეფო კარზე კონსტანტინე ლიხუდის გარშემო შემოკრებილ ინტელექტუალისტთა დამარცხების შემდეგ მიქელ პსელოსი მონასტერში წავიდა. ფილოსოფოსთა იპატოსად დანიშნეს მისი მოწავე, ჭაბუკობისას სიცილიიდან გადმოსახლებული იტალიელი, იოანე იტალოსი. ეს იყო 1055 წ. როგორც ჩანს, ინტელექტუალისტთა მარცხი სასახლეში ტოტალური არ იყო. იგი უფრო გარკვეულ პიროვნებათა გავლენის წინააღმდეგ იყო მიმართული, ვიდრე მათი მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ. სხვაგვარად გაუგებარია, რატომ დანიშნეს იტალოსი მისი მასწავლებლის ადგილას. გაუგებარია, ავრთვევ, თუ როგორ მოხდა, რომ პსელოსი მალე დაბრუნდა მონასტრიდან სასახლეში და ძველებური გავლენა მოიპოვა, ხოლო კონსტანტინე ლიხუდი პატრიარქი გახდა.

მონასტრიდან დაბრუნების შემდეგ ბიზანტიის ფილოსოფიაში გავლენას იყოფდნენ მოწავე და მასწავლებელი, პსელოსი და იტალოსი. პსელოსი დიდად აფასებდა იტალოსის ნიქს, მაგრამ საკუთარი უპირატესობისათვის ხაზგასმაც არ ავიწყებოდა. იტალოსი მხოლოდ ფილოსოფოსი იყო, პსელოსი კი თავს მთელი მაშინდელი კულტურის სინთეზად თვლიდა, და არც თუ უსაფუძვლოდ. სანამ პსელოსს სასახლეში

გავლენა ჰქონდა, როგორც ჩანს, იგი ახერხებდა თავისი ჯიუტი მოწაფისათვისაც აეცილებინა საფრთხე. იტალოსი, როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ სწავლის პერიოდში არ ეთანხმებოდა თავის მასწავლებელს. შემდეგაც, როცა იპატოსი გახდა, იმპერატორების წინაშე ხშირად გაუმართავთ დისპუტი პსელოსს და იტალოსს. ალბათ მათი კამათი არსებითად ეხებოდა პსელოსის მოძღვრების ძირითადი პრინციპებიდან გამომდინარე შედეგებს. პსელოსი ფრთხილი პოლიტიკოსი იყო და წინდახედულად ზღუდავდა როგორც თავის რაციონალიზმს, ისე თავის გატაცებას პლატონითა და არისტოტელეთი. იტალოსი ყველაფერი იყო პოლიტიკოსის გარდა. იტალოსთან პსელოსის მიერ აღორძინებული ნამდვილი პლატონი და არისტოტელე დამოუკიდებელ ღირებულებას იძენენ. თუ პსელოსი ცდილობდა ნეოპლატონურად გაგებული პლატონი და არისტოტელე შეეგუებინა ქრისტიანობისათვის, იტალოსი ცდილობს საკუთრივ პლატონი და არისტოტელე შესთავაზოს ქრისტიანობას და როცა აღმოჩნდება, რომ მათი ქრისტიანობასთან შეთავსება შეუძლებელია, იტალოსი უკან არ დაიხევს და ორთოდოქსის მსხვერპლი ხდება. პსელოსი ცოცხალი რომ ყოფილიყო 1082 წ. იტალოსის პროცესის დროს, ის მას ალბათ აღარ დაიცავდა ასეთ გამწვავებულ სიტუაციაში, მანამდე კი, რამდენადაც შეეძლო, ჩქმალავდა თავისი მოწაფის პლატონიზმს (რომელიც ალბათ, გულის სიღრმეში, მისთვისაც სასურველი იყო) და მის დაპირისპირებას ქრისტიანულ დოგმებთან. პსელოსისთანა ფრთხილი კაცი, რომელიც ათასჯერ აწონიდა, სანამ იტყოდა, აღნიშნავს, რომ იტალოსის მსჯელობა გვაიძულებს დავემორჩილოთ. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ხედავდა იტალოსის თანმიმდევრულობას და სიმართლეს, მაგრამ უფრთხოდა მას. „უნდა ვაპატიოთ იტალოსს, რომ იგი ყველაფერში მშვენიერი არ არის,—წერდა პსელოსი,—იგი თავისი საქმის ოსტატია, მაგრამ მშვენიერება არ ეძლევა მას. მას არ ენაღვლება მსმენელი, მისი გულახდილი სიტყვა არასასიამოვნოა, ის ხომ წინათქმებისგანაა შედგენილი, ხოლო გულდაგულ ჩამოქნილი სიტყვა არ შეიძლება იყოს აუწყობელი და წყვეტილი, მისი სიტყვები სულს არ ატკბობს, მაგრამ გვაიძულებს ვიპატიოთ და გვახსოვდეს ნათქვამი, ის გვარწმუნებს არა ლაუბობით, არა სიამოვნებით (იგი ხართათა დახმარებით როდი გვატყვევებს), არ გვიპყრობს სილამაზით, არამედ თითქოს ძალით გვიმორჩილებს მსჯელობით“ (88, 137). შეიძლება პლატონის თაობაზე გამოთქმულ ერთ-ერთ დებულებაშიც პსელოსი შეფარულად მიუთითებს იტალოსსა და მის მრავალრიცხოვან მიმდევრებს პლატონით გატაცების საფრთხეზე. „პლატონი ღვთაებრივია, მაგრამ მისი მიბაძვა შეუძლებელია. თითქოს ადვილია მის სიცხადესთან მიახლოება, სინამდვილეში კი ეს ციკაბო კლდეა, რომელზედაც ძნელია ასვლა“ (88, 134).

იტალოსის შრომები ნაკლებადაა შესწავლილი. მათგან განსაკუთრებით საყურადღებოა: 1. „პასუხები მალალ პირთა—მიქელ პარაპინაკეს და ანდრონიკე დუკას შეკითხვებზე“, რომელშიც არისტოტელეს მეტაფიზიკური დეფინიციების განმარტებაა მოცემული; 2. „არისტოტელეს „ტოპიკის“ II, III და IV წიგნების კომენტარები“, სადაც კამათის ზოგადი წესების თავისებური დაფუძნებაა ნაცადი; 3. „არისტოტელესა და პლატონს შორის არა უთანხმოებისათვის“; 4. „აქვს თუ არა გვარს არსებობა?“ ნაშრომთა ერთი ნაწილი სულის პრობლემებს ეხება. იტალოსის ნაშრომები საქართველოში გამოიცა გრიგოლ წერეთლის და ნათელა კეკელიძის მიერ ბერძნულ ენაზე. ქართულად თარგმნილია მხოლოდ ერთი — „წერილი აბაზე გრამატიკოსს...“ — ნ. კეკელიძის მიერ (19, 149).

1. იტალოსი და მისი სკოლა. ათენის პლატონური აკადემიის უკანასკნელი მეთაურის პროკლეს შემდეგ იტალოსი ალბათ პირველი პროფესიული ფილოსოფოსი იყო, რომელმაც თავისი ეპოქისათვის არა მარტო თეორიულად, არამედ სოციალურადაც დიდმნიშვნელოვანი სკოლა შექმნა. იტალოსს არა მარტო იმპერატორები უსმენდნენ და არა მარტო საერო დიდებულები იყვნენ გატაცებული მის მიერ წამოწყებული საქმით — პლატონის საფუძველზე ანტიკური ფილოსოფიის აღორძინებით და ქრისტიანულ კულტურაში მისი შემოყვანით — არამედ გავლენიანი სასულიერო პირებიც პატრიარქი ევსტრატე გარიდას ჩათვლით (52, 175).

იტალოსი 1049 წ. ჩამოჰყვა მამას კონსტანტინეპოლში. 6 წლის შემდეგ იგი ფილოსოფოსთა იპატოსია. ეს მარტო მის დიდ ნიჭზე კი არ მიუთითებს. არამედ იმაზეც, რომ მას სოლიდური ცოდნა ჩამოჰყვა ბიზანტიაში. ანა კომნენე იტალოსს, როგორც არაბერძენს, ბარბაროსს უწოდებს, კულტურას უწუნებს, იმასაც აღნიშნავს, როცა კამათში გაცხარდებოდა, მოწინააღმდეგეს წვერში წვდებოდა და ცემდაო, მაგრამ კამათში იგი უძლეველი იყო (52, 174). ანამ თავისი „ალექსიდა“ მამის—ალექსი კომნენოსის სადიდებლად დაწერა. იტალოსი კი ალექსის საშინაო პოლიტიკის ერთ-ერთი მსხვერპლი იყო.

ალექსი კომნენოსმა, რომელმაც საუფლოდ დასუსტებული იმპერია მიიღო და დასაწყისში ბედი არც თუ სწყალობდა (რამდენჯერმე დამარცხდა რობერტ გვიკარისა და მისი უმცროსი ვაჟის ბოემუნდის წინააღმდეგ ბრძოლაში, დიდ გასაკირში ჩაეარდა პირველი ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს, ასევე თურქებთან და პეჩენეგებთან ბრძოლაში), მოხერხებული საშინაო და საგარეო პოლიტიკით ყველაფერი სახელმწიფო ძალაუფლების განმტკიცების ინტერესებს დაუმორჩილა, მალე მოახერხა მდგომარეობის განმტკიცება. იგი პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეს ქრისტიანობის დალატს დააბრალებდა ხოლმე და სასტიკად უს-

წორდებოდა, თავად კი რელიგიის დამცველის როლში გამოდიოდა. ბიზანტიაში ძალზე გავრცელებული იყო ბოგომილობა. ბოგომილებმა ერთ-ერთ ბრძოლაში უღალატეს ალექსი კომნენოსს (19, 34). ამის შემდეგ ალექსი თავად ჩაუდგა სათავეში ბოგომილობა წინააღმდეგ ბრძოლას და გაანადგურა ეს სექტა. როცა დასუსტებულ და გაღარიბებულ იმპერიას სახსრები არ ჰქონდა სკვითებთან საბრძოლველად, იმპერატორმა ეკლესიის ძვირფასეულობა წაიღო და ხატების სამკაული ოქრო-ვერცხლი გადაადნო (52, 159). ქალკედონის ეპისკოპოსი ლეონი წინ აღუდგა მეფეს და მისი საქმე მკრეხელობად ჩათვალა. ალექსი კომნენოსმა სასულიერო პროცესი წამოიწყო მის წინააღმდეგ, ხატთაყვანისცემა დააბრალა და მიადწია ლეონის შეჩვენებას (19, 33). იოანე იტალოსს კი კომნენოსის კომისია ხატთმებრძოლობას დააბრალებს. იტალოსი არ აწყობდა მეფეს, რადგან იგი წინა იმპერატორების დაახლოებული პირი იყო და თანაც მისთვის არასასურველ დიდებულთა მეგობარი.

ანა კომნენე ზიზლით ლაპარაკობს იტალოსის მოწაფეებზე. ისინიც გაუნათლებლად მიაჩნია (იოანე სოლომონი, იასიტი, სერვილია), მაგრამ ობიექტური რომ არ არის. მისივე შრომიდან ჩანს. „იტალოსი — წერს იგი — ყვაოდა ზემოხსენებულ მოწაფეებში, ყველაფერს აგდებულად უყურებდა, მრავალი სულელი წააქეზა აჯანყებისაკენ, არა ერთი და ორი ტირანი აღზარდა თავისი მოწაფეებიდან“ (52, 175). იტალოსის ერთ-ერთი მოწაფე იოანე სოლომონი ძალზე გავლენიანი პირი იყო და სინკლიტის შემადგენლობაშიც შედიოდა. იგი ანემადების შეთქმულებას მიემხრო და ტახტის დაუფლების იმედიც ჰქონდა (52, 330). იტალოსის მოწაფედ თვლიდა უსპენსკი ნიკეის არქიეპისკოპოსს ევსტრატეს, რომელმაც 1117 წ. საჯაროდ უარყო თავისი შეხედულებები. ევსტრატეს აპატიეს (19, 170). მაგრამ საყურადღებო ისაა, რომ იტალოსის პროცესიდან 35 წლის შემდეგაც ძალაშია მისი პრინციპები და ეკლესია აგრძელებს მათ წინააღმდეგ ბრძოლას. ისტორიკოსებიდან მარტო ანა და პსელოსი როდი ეხებიან იტალოსს. ნიკიტა ხონიატი მისი ლექციების დიდ შემოქმედებაზე ლაპარაკობს (19, 41), ხოლო ნიკიტა აკომინატი, გარდა ამისა, იმასაც აღნიშნავს, რომ იტალოსმა ერთ-ერთი წარმართი გააქრისტიანა (19, 159).

იტალოსის წინააღმდეგ საჩივარი ჯერ კიდევ მიქელ დუკას დროს აღუძრავთ. იმპერატორს არ სურდა საქმის გახმაურება. ეკლესიამ განკვეთა ის შეხედულებანი, რომელსაც იტალოსს აბრალებდნენ, მაგრამ იტალოსის სახელი არ უხსენებიათ. ცხადია, იტალოსს მოწინააღმდეგეები მრავალნაირად აგრძნობინებდნენ, რომ სწორედ მისი შეხედულებანი დაიწყევლა. იტალოსმა მოითხოვა საქმის საჯაროდ გარჩევა. რაც არ იქნა განხორციელებული. ალექსი კომნენოსის გამეფების შემდეგ კი

იტალოსის გარშემო ატმოსფერო თანდათან მძიმდებოდა და, როგორც ჩანს, იტალოსი აიძულეს ხელახლა მოეთხოვა თავისი საქმის გარჩევა. ამჯერად „თხოვნა“ შეისმინეს და თავად იმპერატორი ჩაუდგა სათავეში ძიებას. პატრიარქი ევსტრატე გარიდა, რომელიც პირველი ბრალდების დროს, იტალოსთან საუბრების შედეგად, თავად გახდა მისი თანამოაზრე, უძლური იყო დახმარებოდა იტალოსს. მოწინააღმდეგეებმა, ალბათ იმპერატორის თანხმობით, ბრბო აამხედრეს იტალოსის წინააღმდეგ და აია სოფიას ტაძარში პატრიარქთან მყოფი იტალოსის გადაცემა მოათხოვნინეს. ბრბო მზად იყო ის ჩაექოლა. პატრიარქმა იგი ტაძარში დამალა, თუმცა იტალოსის შეხედულებათა დაწყევლაზე თავის შეკავება ვერ გაბედა (52, 175). იტალოსის პროცესიდან ორი წლის შემდეგ იმპერატორმა აიძულა ევსტრატე გარიდა უარი ეთქვა პატრიარქობაზე.

რაში მდგომარეობდა იტალოსის შეცოდება ქრისტიანული ეკლესიაა წინაშე?

იმპერატორის და პატრიარქის მიერ გამოყოფილმა კომისიამ გულმოდგინედ შეისწავლა იტალოსის შრომები, შემდეგ თავად იტალოსს ჩამოაყალიბებინა მისი შეხედულებანი დოგმებზე. იტალოსმა აღიარა, რომ მისთვის ქრისტე თანადროულია, თანაშარადიულია მამასთან, არსებით ერთია, ჰიპოსტაზით სხვა და ა. შ. მაგრამ მისი აღსარება არ მიიღეს, რადგან თურმე იტალოსს ზმნა *ϣϣοϋεν* უხმარია ქრისტეს მიმართ, მისი ხმარება კი დოგმატიკის მიხედვით მხოლოდ შექმნილებზეა შესაძლებელი. თავდასაცავად იტალოსმა აღნიშნა, რომ წმინდა კირილე ხმარობს ამ სიტყვას ღმერთის პირშმოს მიმართ. კომისიამ კი მიუთითა, რომ წმინდა კირილე სწორედ კრძალავს ამ ზმნის ამგვარ გამოყენებას. იტალოსს ბრალად დასდეს, რომ მას ქრისტეს მამისადმი დაბრუნება პროკლესა და იამბლიხოვის ემანაციის თეორიის მსგავსად ჰქონდა გაგებული. ფ. უსპენსკის აზრით, იტალოსს, როგორც ჩანს, ბერძნული არც ისე ღრმად სცოდნია, მაგრამ ეს ასე არ უნდა იყოს. საქმე ბერძნულის ცოდნა არაა, რადგან იტალოსის ბერძენ მოწაფეებს ხომ ეცოდინებოდათ ბერძნული. იტალოსს ალბათ უმტკივნეულოდ შეთანხმებადად მიაჩნდა ემანაციის თეორია და სამყაროს წარმოშობის ქრისტიანული გაგება. სინამდვილეში კი აქ პრინციპული სხვაობა იყო და ეკლესიის მესვეურნი ბეჭითად იცავდნენ ამას. ბრალდების მეორე პუნქტიც გამოთქმას ეხებოდა, ასევე შესამეც. იტალოსმა თურმე ზმნა *(ἐσθεν)* ქრისტეს ორი ბუნების აღსანიშნავად იხმარა. ამით კი შეილი მამის მეორედ, მის შემდგომად გამოდის, ის კი ერთი წამითაც არ არის მამაზე უმცროსი. ბრალდების V პუნქტი ეხებოდა იტალოსის სიტყვებს: „მწამს წმინდა ქალწული მარიამი, რომ იგი ჰეშარიტი ღვთისმშობელია და შობის შემდეგაც ქალწული დარჩა“. თითქოს აქ არაფერი იყო

სადავო, მაგრამ თურმე გრიგოლ ღვთისმეტყველი არჩევს გამოთქმებს: „მწამს რაიმე“ და „მწამს ვინმე“. ეს უკანასკნელი მარტო ღმერთზე ითქმის, იტალოსს კი ღვთისმშობლის მიმართ აქვს ნახმარი, ე. ი. ღვთისმშობელს ზედმეტი პატივი მიაგო (12, 740). ბრალმდებლები აღნიშნავენ, რომ აქ არაა დაცული „საეკლესიო სიზუსტე“. იტალოსმა აღიარა, რომ ეს მართლაც ასეა და უარყო თავისი ფორმულირებანი. როგორც ჩანს, მისთვის ეს არ იყო არსებითი. იტალოსმა ცილისწამებად ჩათვალა მხოლოდ ერთი პუნქტი, სადაც ვინმე კასპაკი ფიცით ამტკიცებდა, რომ იტალოსმა ჭვა ესროლა ქრისტეს ხატს.

გარდა ამისა იმპერატორის ბრძანება ამ საქმის თაობაზე ბრალს სდებდა იტალოსს იმაში, რომ იგი აღიარებს ელინურ და უღმრთო დოგმატებს. იტალოსმა განაცხადა მეფის წინაშე, რომ მას არასგზით არ შეუძლია ამ მოძღვრებებზე უარის თქმა. როგორც ნ. კეკელიძემ აღნიშნავს, კონფესიონალური პუნქტები იტალოსისათვის არ ყოფილა იმდენად არსებითი, ღანსხვავებით ფილოსოფიურისაგან (19, 5). აი ამ ბერძნული წარმართული მოძღვრებების ერთგულებისათვის გადასახლეს იტალოსი შორეულ მონასტერში გამოსასწორებლად. ანა კომნენეს ცნობით, მოგვიანებით იტალოსმა უარყო თეორიული შეხედულებანიც: უარი თქვა მეტემფსიხიზის თეორიაზე, „იდებზე“, თავისი მოძღვრებაც შეუსაბამა მართლმადიდებლობას (52, 176). ამის მეტი იტალოსის ცხოვრების შესახებ არაფერია ცნობილი. იტალოსის მოწაფეებმა: დასავლეთის მონასტრების ეგზარხოსმა მიქელ მაცუმ, დოქსოპატრმა, ციროსმა, იოანე გაგრონმა სამართლიანად სცნეს იტალოსის ანათემა და ისინი განთავისუფლებულ იქნენ (19, 6). დადგენილებაში ანათემას ეძლეოდა ყველა: ვინც აღიარებდა გარეშე ფილოსოფოსთა ე. წ. სიბრძნეს, ვინც ჭეშმარიტად ცნობდა სულთა გადასახლების და გარდასახვის შესახებ მოძღვრებას, ვინც „დაუსაბამო მატერიის“ და იდეების შესახებ მოძღვრებას აღიარებდა ან საერთოდ რაიმე ყოფიერებას ცნობდა, რომელიც შემოქმედის თანამარადიული იქნება: ვინც აღიარებდა სამყაროს უსაწყისობას და მარადიულობას. ერთი სიტყვით, ვინც უარყოფდა, რომ შემოქმედმა ყოველივე არარსიდან არსად აქცია. ეს დადგენილება 11 პუნქტს შეიცავს. ა. ლოსევის აზრით, აქ პლატონიზმის სამი საფუძველია ანათემირებული: I. იდეებზე მოძღვრება, II. სამყაროს შექმნა მარადიული მატერიისაგან და III. სულთა გარდასახვის და გადასახლების თეორია (86, 847). ეს იყო ნამდვილი პლატონიზმი და იტალოსიც მტკიცედ იცავდა ამ პრინციპებს. ანა კომნენეს ცნობა, რომ მან მოგვიანებით ეს პრინციპებიც უარყო, საეკლეია მისივე განცხადების გამო იმის თაობაზე, რომ იტალოსმა, აგრეთვე მოგვიანებით უარი თქვა ხატების შეურაცხყოფაზე. იტალოსს არასდროს

არ აუღიარებია, რომ იგი ხატებს შეურაცხყოფდა და ამიტომ „მოგვიანებით“ მისი უარყოფის საფუძველიც არ ექნებოდა.

იტალოსის მოძღვრებას აქ აღნიშნული სამი პრინციპის მიხედვით განვიხილავთ.

2. მოძღვრება იდეების შესახებ. იოანე იტალოსის ზოგი მკვლევარ ნეოპლატონიკოსად თვის (ბ. ტატაკისი, ი. ლუბარსკი), ზოგი არისტოტელიკოსად (კ. პრანტი, კ. კრუმბახერი, ს. ყაუხჩიშვილი). პროკლეს და არისტოტელეს გავლენა იტალოსზე უდავოა, მაგრამ საკითხს იმის თაობაზე, თუ რომელ მიმართულებას მიეკუთვნება ფილოსოფოსი, ვერ გადაწყვეტს მხოლოდ ის, თუ რაოდენობრივად ვისი სახელი უფრო მეტად გვხვდება მასთან, ანდა ვისი შრომების ანალიზს ეწევა. მთავარია, რა მიზნით და როგორ ატარებს ის ამ ანალიზს. მ. გოგიბერიძე, რომელიც პსელოსს სამართლიანად მიიჩნევდა „უფრო პლატონიკოსად, ვიდრე არისტოტელულად“ (10, 326), იტალოსის შესახებ ასეთ გარკვეულ პოზიციას არ იკავებს. იტალოსი მისთვის, ისევე როგორც ფ. უსპენსკისათვის, „მაღალი სქოლასტიკის ნამდვილი წარმომადგენელია“, რომელიც, განსხვავებით დამასკელისაგან, „თვითონ არისტოტელეს“ აცნობს კაცობრიობას (26, 1, XX XVIII). მ. გოგიბერიძე იქვე აღნიშნავს, რომ იტალოსის ბრალდებათა შორის ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი იყო მისი გამოცხადება იდეების რეალურად არსებობის პლატონისეული თეორიის მომხრედ. ამდენად იტალოსი, მ. გოგიბერიძის აზრით, შუასაუკუნეობრივი რეალიზმის მამამთავარი გამოდის. რამდენადაც ეს ასეა, იტალოსის არისტოტელიკოსობა ძნელი მისაღები ხდება. იდეების ღმერთის გონებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა ხომ შუა საუკუნეებში მკრეხელობად იყო მიჩნეული და ორთოდოქსები არისტოტელეს მიერ პლატონის იდეების თეორიის კრიტიკას იყენებდნენ პლატონის წინააღმდეგ? უფრო შორსმჭვრეტელი თეოლოგები კი ხედავდნენ პლატონის საჭიროებას და მის მოდერნიზაციას ახდენდნენ. (თომა აკვინელმა ასე შეაჯამა ეს დავა: იდეათა დამოუკიდებელი არსებობის ერთადერთი საფუძველია საგანთა შემეცნებისათვის, ან შექმნისათვის მათი დაშვება, მაგრამ როგორც დიონისე არეოპაგელი გვასწავლის, ღმერთს არ სჭირდება იდეები საგნების შემეცნებისათვის, ასევე არც საკუთარი თავის შემეცნებისათვის და არც სამყაროს მათ მიხედვით შექმნისათვის. მეორე მხრივ, ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ იდეების გარეშე შეუძლებელია რაიმეს ცოდნა. არც ერთი წმინდანის დებულების უარყოფა არ შეიძლება. გამოსავალი თომას აზრით ასეთია: იდეები არსებობენ არა ღმერთისაგან დამოუკიდებლად, როგორც ამას პლატონი უშვებდა, არამედ თავად ღმერთის გონებაში, ისევე როგორც სახლის ფორმა არსებობს მშენებლის თავში სახლის შექმნამდე (153, IV, 63—65). იტალოსის არისტოტელიკოსობის საწინააღმდეგოდ

ლაპარაკობს, აგრეთვე, მის მიერ მეტემფსიხოზის თეორიის აღიარება, ასევე, გარკვეული აზრით, მისი მოძღვრების მესამე ძირითადი პუნქტი — სამყაროს შექმნა მარადიული მატერიისაგან. არისტოტელესთან მარადიული მატერია, მართალია, გვაქვს, მაგრამ მისგან სამყაროს დროში გარკვეული განზრახვით შექმნას იგი არ უშვებს. ამავე მიზეზის გამო იტალოსი პროკლეს მიმდევრადაც ვერ ჩაითვლება, რადგან პროკლე არც სამყაროს დროში შექმნას ცნობს და არც მატერიის მისგან დამოუკიდებლად არსებობას. როგორც ჩანს, არისტოტელესაც და პროკლესაც იტალოსი პლატონური დუალიზმის დასასაბუთებლად იყენებდა. მიუხედავად მისი სკოლის დარბევისა ბიზანტიაში, პლატონის გავლენა არ შემწყდარა და მისი უკიდურესი გამოვლინება იყო გემისტო პლეთონის ბრმა თაყვანისცემა პლატონისადმი, რომელსაც იგი გულმოდგინედ ავრცელებდა 1438—1439 წწ. იტალოსის სამშობლოში, ფლორენციაში, საეკლესიო კრების მუშაობაში მონაწილეობის დროს (109, IV, 275).

იტალოსის ფილოსოფიური მოძღვრების მკვლევრის დ. ბრიანცევის მიერ დადგენილია, რომ იტალოსის ფილოსოფიის ცენტრი იყო მოძღვრება იდეებზე როგორც რეალურად არსებულებზე და მოძღვრება მატერიაზე, როგორც ღმერთის თანამარადიულზე, თვითარსზე და უსასრულოზე (63, 5, 153).

ფილოსოფია, იტალოსის აზრით, არის ცოდნის ცოდნა, რადგან იგი შეისწავლის არსებულზე, ყოფიერზე მალლა მყოფს, იმას, რაც თავის ამხსნელიცაა და სხვებისაც: ფიზიკა სწავლობს არსებულს და მის შინაგან საწყისებს; მათემატიკა — სქემებს და რიცხვებს, რომლებიც არ არსებობენ, არც ფიზიკის, არც ფილოსოფიის საგნების მსგავსად (63, 5, 155). ისინი გრძნობადი არ არიან, მაგრამ არც იდეალურ ყოფიერებას ფლობენ. პლატონური ტრადიციის თანახმად, იტალოსი თვლის, რომ მათემატიკის საგანი გარდამავალია გრძნობადსა და იდეალურ არსებობას შორის. არსებულად მოაზრებადის საფეხურებში რაც უფრო მალლა მივდივართ, მატერიისაგან მით უფრო ცთავს-უფლდებით და მით უფრო მარტივთან გვაქვს საქმე. უმაღლესი, რომელიც ფილოსოფიის საგანია, არის „საჭსებით მარტივი მონადა“. მარტივი და გამარტივების პროცესი აქ კვლავ პლატონური ტრადიციის მიხედვითაა გაგებული. უმარტივესი მონადა ყველაზე უფრო მდიდარია შინაარსით, მაგრამ მარტივია იგი, რამდენადაც განსხვავებულნი მასში სრულ ერთიანობას ქმნიან. უპირობო არსებობა მხოლოდ ამ მარტივ მონადას ანუ ღმერთს აქვს, ყოველივე დანარჩენი გარკვეულ ნაკლს შეიცავს და ამდენად მათში „არის რალაც არარსისაგან“.

იტალოსი ცდილობს. ერთი მხრივ, პლატონი და არისტოტელე შეათანხმოს პლატონის საფუძველზე, მეორე მხრივ, ქრისტიანული ეკლე-

სიის დოგმებისათვის მისაღებად წარმოადგინოს აკადემიის დამაარსებელი. იდეები მისთვის საგანთა მიზეზებია. არისტოტელე კი უარყოფდა საგნის არსების საგნის გარეთ არსებობის შესაძლებლობას. იტალოსი განასხვავებს მიზეზსა და არსებას. მიზეზი საგნის გარეთ და მანამდე არსებობს, როგორც საგნის წარმოშობი ძალა. არსება კი საგანშია. მის სპეციფიკას ქმნის და არ შეიძლება მისგან დამოუკიდებლად არსებულად წარმოვიდგინოთ. საგანში არ შეიძლება იმაზე მეტი იყოს რაიმე, რაც იდეაშია, რადგან მიზეზი არ შეიძლება შედეგზე ნაკლები იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში არაარობიდან რაიმეს წარმოშობის დაშვება მოგვიხდება. ამ გზით შეიძლება თვით ღმერთის აბსოლუტურ სისრულეშიც ეპკვი იქნეს შეტანილი. ღმერთის ცვალებადობა, მისი სრულყოფის შესაძლებლობა, თუნდაც მისი ცოდნის თვითგანვითარება იტალოსისათვის ისევე მიუღებელი იყო, როგორც ყოველი ევროპელი ფილოსოფოსისათვის იაკობ ბოემემდე. ღმერთში ყველაფერია, რაც არსებობს და რაც შეიძლება არსებობდეს, ოღონდ ნივთობრიობის გარეშე და ეს იძლევა მისი მარტივობის გარანტიას. მაგრამ როგორ შეეთანხმება ამ პოზიციას პლატონის კოსმოლოგია? პლატონთან ხომ დემიურგი განსხვავებულია როგორც სიკეთის იდეისაგან ისე სხვა იდეებისაგანაც და მათი ნიმუშის მიხედვით აგებს მატერიიდან სამყაროს? იტალოსს უკვე ნეოპლატონიკოსების მიერ მონისტურად გააზრებული პლატონი დახვდა. ნეოპლატონიკოსებმა მოხსნეს დემიურგის და უმაღლესი მონადის, სიკეთის იდეის განსხვავება. თვითკმარი ძალა და სისრულე უმაღლეს ერთში მოაქციეს, მატერიაც როგორც არარსი მას დაუქვემდებარეს. იტალოსიც ამტკიცებს, რომ პლატონმა ბერძნებიდან პირველმა თქვა: „არსებათა იდეები ღმერთში არის“. დემიურგმა სამყარო შექმნა თავისში არსებული იდეების მიხედვით (63, V, 159). ღმერთსა და მატერიალურ სამყაროს შორის არის შექმნილთა რიგი ისე, რომ ღმერთი როგორც აბსოლუტური სიწმინდე, არ შეიძლება უშუალოდ ეხებოდეს მატერიალურ სამყაროს. ამიტომ იტალოსი უარყოფს ქრისტეს სასწაულებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი ვერ იმოქმედებს თვითნებურად, ის განსაზღვრულია, თუმცა საკუთარი არსების, მაგრამ მაინც ურყევი აუცილებლობით.

არისტოტელეს და პლატონის შესათანხმებლად იტალოსი განასხვავებს ერთმანეთისაგან ზოგადსა და იდეას. ცნება „გვარი“, ამტკიცებს იტალოსი, პლატონსა და არისტოტელეს ერთნაირად არ ესმით. ზოგადი ანუ გვარი პლატონისათვის არის არსი. არისტოტელესათვის კი—ომონიმი, ე. ი. განსხვავებული საგნების ერთი და იგივე სახელით აღნიშვნა. პლატონისათვის გვარი, როგორც იდეა, ღმერთშია. ხოლო არისტოტელესათვის ზოგადი, როგორც გვარი, მხოლოდ სიმრავლეშია. იგა

არსებათა სახეა, რომელიც უცვლელი რჩება საგანში მისი ცვალებადობის დროს, საგნის ცვალებადობის თავისებური საზღვარია და საგნების გარეშე არ არსებობს. მაგრამ თუ საერთოდ უარვყოფთ იმას, რის საფუძველზეც გვარი, როგორც ზოგადი, საგნებში არსებობს, მაშინ დარჩება არსებული საგნები და მათში ძალის მქონე საერთო, მაგრამ არარსებული. იტალოსისათვის არსებული საერთოდ განაპირობებს არარსებულს. აქედან გამომდინარე, იგი ამტკიცებს, რომ თუ გვარები საერთოდ დამოუკიდებლად არ არსებობენ, ისინი საგნებზე უნდა იყონ დამოკიდებული, მათთან ერთად წარმოიშვებოდნენ და ისპობოდნენ. გარდა ამისა, ერთეული საგნები ეწირებიან გვარს, შეუძლებელია არსებული არარსებულს შეეწიროს (63, V, 164). ამიტომ თუ გვარს მნიშვნელობა აქვს საგნებისათვის, რასაც არისტოტელეც აღიარებს, მას საგნებისაგან დამოუკიდებელი არსებობაც უნდა ჰქონდეს, ანდა ემყარებოდეს საგნების არსებობისაგან განსხვავებულ უფრო მაღალი რანგის არსებობას, როგორიცაა „გვარი“ პლატონისეული გაგებით.

გვარებისა და სახეების ურთიერთმიმართების და არსებობის საკითხს იტალოსი პორფირიუსის გავლენით დიდ ყურადღებას აქცევდა (19, 57). იგი ცდილობს ამოწუროს გვარის გაგების შესაძლებელი ვარიანტები. მან განიხილა გვარები ანუ იდეები ღმერთში საგნებამდე და საგნებისაგან დამოუკიდებლად, გვარები როგორც ზოგადები საგნებში. იტალოსი ფიქრობს, რომ დარჩა გვარის კიდევ ერთი შესაძლებელი გაგება: გვარი სიმრავლესთან მიმართებაში. ეს განზოგადების გზით მიღებული ცნებებია, რომელნიც გამოხატავენ საერთოს როგორც ერთის, ისე სიმრავლისათვის, როგორც იდეისათვის, ისე საგნებისათვის. ასეთი რამ არ შეიძლება საკუთარ არსებობას ფლობდეს და ამიტომ იგი, იტალოსის აზრით, არც არის გვარი საკუთრივი მნიშვნელობით. იგი ზოგადი ცნებაა. რომელიც ადამიანის ცნობიერებაში არსებობს (63, V, 166). საყურადღებოა, რომ დასაბუთების დროს იტალოსი, პსელოსისაგან განსხვავებით, არ მიმართავს საღმრთო წერილს. პ. ბეზობრაზოვის აზრით, იტალოსი ამ მხრივ პსელოსზე გაცილებით შორს წავიდა (19, 58).

თუ იტალოსი ამტკიცებდა, რომ იდეები ღმერთის გონებაში არსებობენ. მაშინ რატომაა აღნიშნული ბრალდებებში, რომ იგი პლატონის მსგავსად იდეების ღმერთისაგან დამოუკიდებელ არსებობას აღიარებდა? როგორც ბრიანცევი აღნიშნავს, კომისიამ საგულდაგულოდ იმუშავა ქრისტიანული თეოლოგიის ინტერესების დასაცავად. გარდა ამისა, ეს ბრალდება არც იტალოსს უარუყვია. საქმე, ალბათ, იმაშია, რომ იტალოსის ღმერთს თავისუფალი ნება არა აქვს, იგი იძულებულია მასში არსებული იდეების მიხედვით აავოს სამყარო. გარდა ამისა, ემანა-

ციის თეორიის თანახმად, რომელსაც იტალოსიც იზიარებდა, ღმერთსა და სამყაროს შორის იყო ყოფიერებათა სხვადასხვა ხარისხის რიგი, და ისევე როგორც ნეოპლატონიკოსებთან, პლატონის იდეებს ამ იერარქიაში განსახლურული, ღმერთისაგან განსხვავებული ადგილი მიეკუთვნებათ. იდეების ღმერთში არსებობის დებულება და მათ მიხედვით სამყაროს შექმნა მის მიერ, არ ეგუება ემანაციის თეორიას, რომლის გავლენა იტალოსზე, ისევე როგორც პსელოსზე, აშკარაა, მაგრამ იტალოსის ნეოპლატონიზმი, თავის მხრივ, პლატონიზმითაა შეზღუდული, რამდენადაც იგი მატერიას ღმერთის თანამარადიულად მიიჩნევს როგორც მისგან დამოუკიდებლად არსებულს.

3. მოძღვრება მატერიის შესახებ. მატერია იტალოსთან არ არის მხოლოდ სტერესისი, ე. ი. მხოლოდ კლება ღვთაების ძალისა ღვთაებისაგან დაშორების გამო. აქ იგი აშკარად უბრუნდება პლატონს და არისტოტელეს. მატერიის დამოუკიდებლობა მათთან არა მარტო იმაში იჩენდა თავს, რომ მატერია პასიური მასალაა სამყაროს ასაგებად, რომელიც ღმერთს არ შეუქმნია, არამედ თავად სამყაროში მიზნობრიობისაგან განსხვავებული აუცილებლობის არსებობის სახითაც. ეს იმას ნიშნავდა, რომ მატერია არაა წმინდა პასიურობა, რომ მას თავისი წვლილი შეაქვს სამყაროს კანონზომიერებაში. მატერიის გავების ეს მხარე, რომელიც გამოკვეთილი არ იყო პლატონთან და არისტოტელესთან, სავსებით ნათელი გახდება იტალოსთან.

იტალოსისათვის მატერია მარადიულია, იგი კი არ იქმნება, არამედ მხოლოდ ფორმდება ღმერთის მიერ. მატერიას გარკვეული გავლენა აქვს იდეალურზე, რაც იმაში გამოიხატება, რომ იგი იმორჩილებს, ზოგჯერ ღუპავს კიდევ სულს (63, VI, 193). პლატონთან სულის შეცდომა და მატერიალურში „ჩამოვარდნა“ მატერიის ძალაზე მიუთითებდა, რადგან სულს, სხვა ამოსარჩევი რომ არ ჰქონოდა, არასდროს მოაცილებდა თვალს იდეათა რიგს. იტალოსი თვლის, რომ სულის ხეტიალი ერთი სხეულიდან მეორეში მატერიალურის მიზიდულობის საბუთია, რომელიც კვემარტი ფილოსოფიით უნდა იქნეს გადალახული. ამ მოძღვრებაში მატერია არარსია, რაც არაერთარ შემთხვევაში არ ნიშნავს არარობას, ამიტომ იტალოსი იტყვის, რომ არარსი არის. იგი დაწვრილებით ახსნის, თუ როგორ ესმის პლატონს არსის და არარსის ცნებები: ისინი რელატიური ბუნებისაა. როცა მატერიალურ საგანს არსს ეუწოდებთ, მაშინ მასთან შედარებით მისი მიზეზი, როგორც მისგან თვისებრივად განსხვავებული და იდეალური, იწოდება არარსად. როცა პლატონი იდეას ეუწოდებს არსს, მაშინ მატერიალურ საგანს არარსის სახელი ერგება. არარსის (μη ὄν) ცნებას მიუყენებს იტალოსი პირველმატერიასაც და აღნიშნავს, რომ იგი სავსებით არარსი კი

არაა არამედ მხოლოდ გარკვეული აზრით. ამასთანავე იტალოსი ზოგჯერ არარსს იყენებს პირდაპირი აზრით, რაიმეს ყოველგვარი არსებობის უარსაყოფად (63, VI, 195). ამ ცნების შესაძლებელი გაგებანი იოანე პეტრიწსაც ზუსტად ასე აქვს გამოხატული, თუმცა მას, განსხვავებით იტალოსისაგან, მხოლოდ სტერესისად, ლეთების ემანაციის უკანასკნელ საფეხურად მიიჩნია მატერია.

მატერიას იტალოსიც სტერესისს უწოდებს. იგი რეალურია, მაგრამ არავითარი თვისება არა აქვს, სრული სიბუნელია, მარადიულად იცვლება, არაფერი მყარი არა აქვს თავისში. ასევე იცვლება ყველაფერი, რაშიც მატერია შედის. იგი ბოროტებაა, ღუპავს ყველაფერს, რაც მასში ზდება და ა. შ. ყოველივე აქედან, წინააღმდეგ იტალოსის სურვილისა, მატერიის საკმაოდ ნათელი თვისებრივი დახასიათება მივიღეთ. მეტიც, განსხვავებით სხვა ფილოსოფოსებისაგან, იტალოსის მიერ მატერიის დახასიათება ნათელყოფს, რომ მატერია თვითმოძრავი ყოფილა და ყოველივეში მოძრაობის შემტანი. ეს მოძრაობა უპირისპირდება ღმერთისაგან გამომდინარე მოძრაობას, როგორც მიზნობრივს. მატერიას იტალოსი უთვისებოს უწოდებს იმიტომ, რომ თავისთავად წმინდა რელატივობაა, მოძრაობაა ყოველგვარი კონკრეტული ფორმის (რომელიც მხოლოდ იდეისაგანაა) გარეშე. ისიც აღსანიშნავია, და იტალოსის დებულებიდან გამომდინარეობს, რომ იდეისადმი დაქვემდებარება, ე. ი. პირველმატერიის გაფორმება დემიურგის მიერ კავერ იმორჩილებს. არამედ მხოლოდ ანელებს პირველმატერიის თანარს განუწყვეტელ მოძრაობას და ცვალებადობას. იტალოსს უნდოდა აქაც თანმიმდევრული დარჩენილიყო და ამიტომ იგი აღიარებს რა მატერიის მარადიულობას, უარყოფს (არისტოტელეს წინააღმდეგ და პლატონის თანახმად) სამყაროს მარადიულობას. იტალოსი ფიქრობს, რომ რაკი სამყარო მატერიალურია, ამიტომ იგი დროში შეიქმნება, როგორც ამას პლატონი ამტკიცებდა. სამყარო აუცილებლად დაილუპება. რადგან იგი მატერიალურია. მაგრამ ისევ, შეიქმნება, რადგან ღმერთის შემოქმედებითი ძალაც ამოუწურავია. იტალოსს სურს ახალი სამყაროები წარმოიდგინოს, როგორც სრულყოფილების ამაღლების საფეხურები. იგი, როგორც ჩანს, ყურადღებას არ აქცევდა აქედან წარმოშობილ ახალ სიძნელეს: თუ სამყარო, რომელიც არსისა და არარსის ნაერთია, ილუპება და ღმერთის ძალით ხელახლა უფრო უკეთესი შეიქმნება, გამოდის, რომ ეს დალუპვა არაა უკვალო, რომ, ამ დალუპვის შემდეგ მატერიისა და იდეების გარდა რალაც რჩება, რომელიც შემდგომი შემოქმედების დროს გამოიყენება, ანდა თვით ღმერთი იძენს გამოცდილებას და უკეთესს აგებს. ეს უკანასკნელი დაშვება თუ სწორია. იგი ღმერთის განცხადების, მისი სრულყოფის აღიარება იქნება, რაც არც პლატონს, არც ხეოპლატონიზმს, არც ქრისტიანობას არ ეგუება

და განსხვავებულ პრინციპებს მოითხოვს თავის საფუძვლად. ასეა თუ ისე, იტალოსი უშვებს, რომ ამ პროგრესირების გზით სამყარო ოდეს-ღაც ბოროტებისაგან თავისუფალი იქნება (63, VI, 203). გაუგებარია, თუ როგორ ასაბუთებდა იტალოსი ამ აზრს, რადგან ბოროტებისაგან თავისუფალი სამყარო მატერიისაგანაც თავისუფალი უნდა იყოს. ალბათ ამიტომ წამოაყენა იტალოსმა ანტინომიის სახით სამყაროს მარადიულობა-დროულობის პრობლემა, მისი გადაჭრა კი დამაჯერებელი არ გამოუვიდა, თუმცა გამოსავალის ძიების პროცესში რიგი საინტერესო პრობლემა დააყენა.

4. მოძღვრება სულის შესახებ. იტალოსის მოძღვრება სულის შესახებ აერთიანებს შემეცნების თეორიას და მეტემფსიხოზის თეორიას. აქაც პლატონი, არისტოტელე და ნეოპლატონიზმი პლატონის საფუძველზეა გაერთიანებული. იტალოსის შრომებიდან სულის ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ პრობლემებს საკმაოდ დიდი ნაწილი ეხება. არისტოტელეს მოძღვრება სულის შესახებ პლატონის შეხედულებათა ორიგინალურ სისტემატიზაციას წარმოადგენდა, სადაც სულთა გადასახლების თეორია, ისევე როგორც ინდივიდუალური სულის უკვდავება, აშკარად იყო უარყოფილი. არისტოტელესადმი იტალოსის დამოკიდებულება ნათელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ იგი უხვად იყენებს არისტოტელეს, მაგრამ აღიარებს მეტემფსიხოზის თეორიას, ამავე დროს ცდილობს გაამართლოს ინდივიდუალური სულის უკვდავების ქრისტიანული თეორია.

არისტოტელესათვის ადამიანის სული სამი უნარისაგან შედგება: ზრდის, შეგრძნებისა და აზროვნების. პირველი ორი უნარით ადამიანში თავისებურად მოხსნილი და შენახულია როგორც აზროვნების უნარს დაქვემდებარებული მკენარეული და ცხოველური სული. ყველა საგნის ფორმა მისი „სულია“. ფორმა კი, როგორც ცნობილია, არაა ვრცეული. მისი სხეულისაგან დამოუკიდებლად არარსებობა (რამდენადაც იგი საგნის ენტელექია, მისი მასშივე არსებული მიზანია), არაა მისი ვრცეულობის საფუძველი. აქედან გამომდინარე, იტალოსი ლაპარაკობს სულის ორფენიანობასა და სამფენიანობაზე და არა ორ და სამგანზომილებიანობაზე (19, 49). თუმცა განფენილობაც (მაგ., მათემატიკური) არაა მატერიალურობის ნიშანი.

როგორც პლატონთან და ნეოპლატონიკოსებთან, იტალოსთან სული აკავშირებს იდეალურ და მატერიალურ სინამდვილეს. პლატონი ზოგჯერ სულის ორ ნაწილზე ლაპარაკობდა, იმავეს ვხვდებით იტალოსთან. სულის ნაწილებია გონება და ინდივიდუალური სული. პირველი შემოქმედი და უკვდავია ადამიანში, მისით იგი თვით ღმერთს ემსგავსება, მეორე სხეულის კონკრეტული ფორმაა, მისი ენერგიაა და სხეულთან ერთად ქრება. ამრიგად, სული მოკვდავიცაა და უკვდავიც: ასე

აერთებს იგი თავის ორი ნაწილით ორ სამყაროს: იდეალურს და მატერიალურს. გონითი ნაწილით ადამიანის სული ღმერთსა ჰგავს. მასში ყველა საგნის იდეაა შესაძლებლობის აზრით. ღმერთისაგან განსხვავებით მას ამ იდეებით საგნების შემეცნება შეუძლია და არა შექმნა. სულთა გადასახლება და შესაძლებელი დალუპავც, ცხადია, იტალოსისათვის ინდივიდუალურ სულს ეხება და არა გონებას. ის შეიძლება გადადიოდეს სხეულიდან სხეულში. დაიღუპოს და აღდგეს. მაგრამ აღდგომა იმავე სხეულით შეუძლებელი იქნება, რადგან სხეული მუდმივ ცვალებადობაშია და ამ დროისათვის აღარ იარსებებს (63, VI, 207). იტალოსი მაინც ქრისტიანული ეპოქის მოღვაწეა. მასთან ვხვდებით მსჯელობას საიქიოში სულთა არსებობის ხასიათზე. იგი ამტკიცებს, რომ სული საიქიოში არ ვითარდება, რადგან განვითარება ცვალებადობას და მოძრაობას გულისხმობს, მოძრაობა კი სივრცეს. საიქიოში კი სივრცე არ არის, ისევე როგორც დრო. გარდა ამისა, სულის განვითარება თუ დაეუშვით. იგი შეიძლება ღმერთს დაემგვანოს და გაუტოლდეს, რაც მკრეხელობაა. ადამიანის სული იდეალურის იერარქიაში უმდაბლესი საფეხურია, სადაც იდეალური მატერიალურს ეხება და მასში ბატონდება. რამდენადაც მატერია ადვილად არ მორჩილდება იდეალურს, ამის შედეგია სულის ინდივიდუალური სახე, მისი ხეტიალი სხეულიდან სხეულში, მაგრამ მატერიის ძალა დიდხანს არ შეიძლება გაგრძელდეს და იდეალური იმარჯვებს როგორც სულში, ისევე საერთოდ სამყაროში. ეს ოპტიმისტური დასკვნა ძნელად ეგუება იტალოსის მოძღვრებას მატერიის შესახებ, მაგრამ ნათელს ხდის მის ცდას როგორმე შეეგუოს ეკლესიის მოთხოვნებს.

იტალოსს მასზე არა ნაკლებ გაბედული მოწაფეები ჰყავდა. მათ შორის გამოირჩეოდა ევსტატე ნიკეელი: რომლის კომენტარებს არისტოტელეს ნაშრომებზე დიდი მოწონება ჰქონდა დასავლეთში. იგი ამტკიცებდა, რომ ქრისტე ყველა თავის სიტყვაში მოისმარდა ლოგიკის კანონებს და იყენებდა სილოგიზმს. ევსტატე საღვთისმეტყველო საკითხებზე მსჯელობისას საჭიროდ არ ცნობდა საღვთო წიგნების და ეკლესიის მამების დამოწმებას. მეორე მოწაფე, სოტირიუს პანტევეგენი ამტკიცებდა, რომ ქრისტეს შესახებ საეკლესიო მოძღვრებაში ლოგიკური წინააღმდეგობაა (ქრისტემ თავისი თავი თავის თავს შესწირა მსხვერპლად) და ამიტომ იგი სხვაგვარად უნდა იქნეს გაგებული. ერთ-ერთი მოწაფე, მიქელ გლიკა დააბრმავეს, რადგან ასაბუთებდა, რომ შეუძლებელია მკვდრებით აღდგომა ადამიანური ფორმით (88, 200).

იტალოსის სკოლის დარბევით ნაძალადევად იქნა შეწყვეტილი ბიზანტიური მაღალი სქოლასტიკის განვითარება აღორძინებისაკენ, ისევე როგორც იუსტინიანეს ედიქტით შეწყვეტილ იქნა წარმართული ნე-

ოპლატონიზმის არსებობა. მაგრამ თუ ნეოპლატონიზმს წარმართობის საფუძველზე თავისი სათქმელი უკვე ამოწურული ჰქონდა, ბიზანტიური ფილოსოფიის მთავარი სათქმელი ჯერ კიდევ წინ იყო. ამ სათქმელის ძიება, ერთი მხრივ, საქართველოში გავრცელდა და წარმატებით მიმდინარეობდა მონგოლთა შემოსევამდე, მეორე მხრივ, XV საუკუნის იტალიაში, ფლორენციის პლატონურ აკადემიაში.

სქოლასტიკის მიზანი იყო სარწმუნოების საპირობისათვის გამოყენებინა ფილოსოფიური არგუმენტაცია. არგუმენტაციისათვის ღირებულების, თუნდაც შეზღუდულის მინიჭებამ თანდათან ძალა დაუკარგა დაუსაბუთებელ დოგმებს, მოითხოვა საწყაროსა და ღმერთს შორის აუცილებელი კავშირის დაშვება, რაც პანთეიზმისაკენ უბიძგებდა თეოლოგებს. ამ აზრით სწორი იყო ფოიერბახი, როცა წერდა, რომ „პანთეიზმი“ თეოლოგიის აუცილებელი შედეგია — თანმიმდევრული თეოლოგიაა. „ათეიზმი“ კი „პანთეიზმის“ აუცილებელი შედეგია, ე. ი. თანმიმდევრული „პანთეიზმი“ (110, 105). ალბათ, ამ აუცილებელი პროცესის გარკვეული გაცნობიერების ბრალი იყო ის, რომ გაბატონებულმა ეკლესიამ ირჩია არაბეთიდან შემოტანილი ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას დათანხმებოდა, ვიდრე დაუსაბუთებელი დოგმების ერთადერთ ჭეშმარიტებად გამოცხადებით გონებას აშკარად დაპირისპირებოდა და რწმენისათვის ავტორიტეტი დაეკარგა.

ბიზანტიური სქოლასტიკის იმ პერიოდს, როცა მის რაობას პსელოსი და იტალოსი განსაზღვრავდნენ, ზოგი მკვლევარი „ბიზანტიურ რენესანსს“ უწოდებს. სხვები, ეთანხმებიან რა რენესანსთა სიმრავლის გავრცელებულ თეორიას, ბიზანტიაში ოთხ რენესანსს ითვლიან (ფოტიოსის, პსელოსისა და იტალოსის, პლანუდის, პლიფონის). ზოგი ბიზანტიაში ხუთ რენესანსსაც ხედავს. მათთვის ყველგან რენესანსია, სადაც ბერძნული კულტურის შესწავლასთან გვაქვს საქმე (93, 5—7), ამით რენესანსის სპეციფიკური გაგება იკარგება. ამ სპეციფიკურის შენარჩუნებას, განსხვავების გათვალისწინების საფუძველზე, წარმოადგენს შ. ნუტუბიძის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია, რომელიც შესაძლებლობას იძლევა მთლიანობაში წარმოვიდგინოთ რენესანსისაკენ დასავლეთის და აღმოსავლეთის კულტურათა განვითარება.

თავი 3. სქოლასტიკა საქართველოში

საქართველოში ფილოსოფიურ აზროვნებას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ამის უდავო საბუთია ქართულ ენაზე არსებული სპეციალური ფილოსოფიური ტრაქტატები, როგორც ორიგინალური, ისე თარგმნილი, ასევე უტყუარი ცნობები ქართული კულტურის შესახებ, რომელ-

ნიც შემონახულია მეზობელი ერების ლიტერატურაში. რა უნდა ეწოდოს ქართული კულტურის ამ ნაკადს: ქართული ფილოსოფიის ისტორია თუ ფილოსოფიური აზრის ისტორია საქართველოში?

ერთნი ფიქრობდნენ, რომ ფილოსოფია მეცნიერებაა, ეროვნული მეცნიერება კი, როგორც ეს იგულისხმება ცნებაში — „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, შეუძლებელია. ჩვენ არ ვამბობთ: ქართული ფიზიკა, ქართული მათემატიკა, არამედ ფიზიკა ან მათემატიკა საქართველოში. ეს მოსაზრება გულისხმობს, რომ ფილოსოფია საერთოდ და კერძოდ, საქართველოშიც, წარმოშობის დღიდანვე მეცნიერული იყო, ისევე როგორც, მაგ., მათემატიკა. ეს კი არაა სწორი. ფილოსოფიას იმთავითვე მიზნად ჰქონდა დასახული ყოფილიყო მეცნიერული მსოფლმხედველობა. ე. ი. დასაბუთებული პასუხი გაეცა კითხვებზე სამყაროს რაობის და მასში ადამიანის ადგილის, მისი ცხოვრების საზრისის შესახებ. მაგრამ ერთია მიზანი და მეორეა მისი განხორციელება. ამ კითხვებზე მეცნიერული პასუხი, ე. ი. ფილოსოფიის მეცნიერებად ქცევა განხორციელდა ფილოსოფიის წარმოშობიდან 24 საუკუნის შემდეგ, დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის სახით.

ეს მიზანი, დასაბუთებულ მსოფლმხედველობად ყოფნა. ან როგორც იონელ ფილოსოფოსთა მოწაფე დიოგენე აპოლონიელი ამბობდა: არა უკრიტიკოდ მიღებული ფაქტიდან. არამედ კამათის შედეგად მიღებული უდავო დებულებიდან ამოსვლის ცდა, განასხვავებს მითოლოგიას ფილოსოფიისაგან. ქართულ კულტურაში ეს ცვლილება, ყოველ შემთხვევაში, IV საუკუნეში ფაქტია. ესაა კოლხეთის ფილოსოფიური სკოლის არსებობა.

გერმანელი ფილოსოფოსი ი. გ. ფიხტე ამბობდა, რომ ენა გამოხატავს ერის სულს, მის უძირითადეს მსოფლმხედველობას, როგორც მის პირველად პოზიციას სამყაროში. ამიტომ ამ ენაზე შექმნილი რაიმე ფილოსოფიური აზრი, მიუხედავად მისი ზოგადსაკაცობრიო შინაარსისა, ამ ერის სახელს იმსახურებს. ამდენად, მას გამართლებულად მიაჩნდა ცნებები: „გერმანული ფილოსოფია“, „ბერძნული ფილოსოფია“, „ინგლისური ფილოსოფია“. ენის როლი საერთოდ ფილოსოფიის, თუ მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში უდავოა. მაგრამ ერთსა და იმავე ენაზე სულ სხვადასხვა ფილოსოფიური სისტემები წარმოიშობა ხოლმე. ამიტომ ერის კულტურაში ფილოსოფიის განვითარების სპეციფიკურობის გასაგებად ალბათ, უფრო მყარი საზომია ფილოსოფიური პრობლემემატიკის ზღვა მასალიდან პრობლემათა შერჩევის პრინციპი და ამ პრინციპის მდგრადობა. ამ მხრივ ფილოსოფიური აზროვნება საქართველოში გარკვეულ თანმიმდევრობას ამჟღავნებს, თავისი განვითარების არსებითად განსხვავებულ ეტაპებზე. მაგ., მისთვის უცხოა სეპტიციზმი ანტიკურობაში, ბრმა რწმენისათვის ცოდნის უარ-

ყოფა შუა საუკუნეებში, პოზიტივიზმი და ირაციონალიზმი ახალ პერიოდში. საპირისპირო თეორიების ბრძოლაში აშკარად ჩანს ეს ძირითადი ხაზი.

ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია საქართველოში გვიჩვენებს პრობლემათა მემკვიდრეობას, პრობლემატიკის განვითარებას და, რაც მთავარია, ამ პრობლემატიკის შინაგანობას ქართული კულტურისათვის. ეს ნათლად ჩანს „სიბრძნე ბალაჰვარისა“-ში, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, „თამარიანში“, „აბდულ-მესიაში“; „ვეფხისტყაოსანში“ და სხვ. ყოველივე ამან შესაძლებლობა მისცა აკად. შ. ნუცუბიძეს შეექმნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია როგორც მეცნიერების დარგო (24, I, II). აქ დასაბუთებულია, რომ ჩვენ უფლება გვაქვს ვილაპარაკოთ ქართულ ფილოსოფიაზე, მისი განვითარების კანონზომიერებაზე და მის სპეციფიკაზე, ისევე როგორც ვლაპარაკობთ ბერძნულ, გერმანულ, რუსულ ან სომხურ ფილოსოფიებზე, მიუხედავად იმ დიდი განსხვავებისა, რომელიც არსებობს მათ ღირებულებათა შორის. მსოფლიო ფილოსოფიური კულტურის განვითარების თვალსაზრისით.

შ. ნუცუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიით“ წარმატებით დამთავრდა საქართველოში ფილოსოფიური კულტურის ისტორიის სისტემური კვლევის პირველი ეტაპი, რომელიც, შეიძლება ითქვას, სულხან-საბა ორბელიანიდან დაიწყო და ანტონ კათალიკოსმა, სოლომონ დოდაშვილმა, ნ. შარმა, ს. გორგაძემ და სხვებმა ვააგრძელეს. შეადეგი ეტაპიც შ. ნუცუბიძემ დაიწყო. აქ იგულისხმება ქართული ფილოსოფიის საკვანძო პუნქტების ისტორიული, ფილოლოგიური და ფილოსოფიური კვლევის კიდევ უფრო გაღრმავება, დასავლეთის და ახლო აღმოსავლეთის კულტურის საგანძურთან იმ ძეგლთა თარგმნა, რომელნიც კავშირშია ქართულ ფილოსოფიასთან, ცნობილ ხელნაწერთა სათანადო დონეზე გამოქვეყნება და ახალი ძეგლების მიკვლევა, როგორც ჩვენს ხელნაწერთა ფონდში ისე სხვა ქვეყნების ბიბლიოთეკათა საგანძურებში.

გამოიკა ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლი, როგორიცაა „შატბერდის კრებული“, დამასკელის „დიალექტიკის“ ქართული თარგმანები, „სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი“ და სხვ. უფრო გამოიკვეთა ქართული სქოლასტიკის დიდი სამუშაო: ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის და იოანე პეტრიწის ნაღვაწი და მათი ურთიერთმიმართებაც. მიუხედავად ამისა, დიდი ხარვეზი ჩვენს ცოდნაში ქართული ფილოსოფიური კულტურის შესახებ V—IX საუკუნეებში ძალზე აძნელებს ქართული სქოლასტიკის მშობლიური კულტურის წარსულთან მიმართების საკითხის ვარკვევას. ეს სიძნელე კი გავლენას ახდენს მთელ რიგ სხვა პრობლემაზე. როგორც ჩანს, ეს სიძნელე XI—XII საუკუნეების ქართული ფილოსოფოსებისათვისაც არსებობდა. ისინი, სათავეში უდგ-

ნენ რა აღორძინების გზაზე. დამდგარ ქართულ ფილოსოფიას, თვლიდნენ, რომ პირველნი იწყებენ ამ საქმეს საქართველოში.

ამის დაშვების უფლებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ ეფრემ მცირეს უხდება თავის მართლება იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროს“ ფილოსოფიური ნაწილის თარგმნისათვის. ცნობილია, რომ ეს წიგნი ადრეც იყო ქართულად ნათარგმნი, ოღონდ ფილოსოფიური ნაწილის. — „დიდაქტიკის“ გარეშე. საგულისხმოა, რომ არსენ იყალთოელმაც, ეფრემის შემდეგ ამ წიგნის მთარგმნელმა, გამოტოვა სპეციფიკურად ფილოსოფიური თავები, რომელნიც ეხებიან ფილოსოფიას, არა როგორც მხოლოდ დასაბუთების საშუალებას, არამედ როგორც მსოფლმხედველობას. ესენია: შემეცნების საფეხურები, ჰერაკლიტეს და პარმენიდეს ფილოსოფიური პოზიციები, რაც მთავარია, ფილოსოფიის ექვსი განსაზღვრება (13, 169—177). არსენმა თავად თარგმნა თეოდორე აბუკურას ნაშრომი — „თუ ვითარ სათანადო არს გულისხმის ყოფი საღმრთოესა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაი“. იგი, ალბათ, ფიქრობდა, რომ აბუკურას წიგნში სწორედ ის საზღვრებია დაცული, რაც ეკლესიამ მიუჩინა ფილოსოფიას.

გაბატონებულმა ქრისტიანობამ მსოფლმხედველობად ყოფნის უფლება წაართვა ფილოსოფიას. ძველი ფილოსოფიიდან დასაბუთების ხელოვნება მიიღეს მსახურის თანამდებობაზე და ისიც დიდი კოჰმანის შემდეგ. ქრისტიანული ეკლესია კარგახანს ფიქრობდა, რომ იგი მხოლოდ რწმენის ძალით იარსებებდა, ფილოსოფიის დახმარების გარეშე. იოანე დამასკელიდან დაიწყო იმის ოფიციალური აღიარება, რომ ფილოსოფია აუცილებელი მსახურია რწმენისათვის. მაგრამ კამათი ამ მსახურის მოვალეობის და უფლებების შესახებ არასდროს შეწყვეტილა. XI საუკუნის საქართველოშიც ჩანს ამ კამათის ანარეკლი.

ეფრემი დარწმუნებულია, რომ დამასკელის შრომის ფილოსოფიური თავების ქართულ ენაზე თარგმნა აუცილებელია (13, 66). არაა საკმარისი ღვთისმსახურების ქართულ ენაზე ჩატარება და ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა. საკიროა, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დასაცავი არგუმენტაცია ქართულადვე იყოს შესაძლებელი. ეფრემი ჩივის, რომ „სხვადა არარაა ოდეს თარგმნილა საფილოსოფოსოთა წიგნთაგანი“ ქართულ ენაზე (13, 66). ეს, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ ქართველი თეოლოგები მანამდე არ იცნობდნენ ფილოსოფიას. ამგვარი აზრის გასაბათილებლად საკმარისია თუნდაც „სიბრძნე ბალაჰვარისა“-ზე მითითება, სადაც გამოკვეთილია ღმერთის არსებობის ფიზიკურ-თეოლოგიური და კოსმოლოგიური დასაბუთებანი (40, 288).

„ცხოვრებაჲ გრიგოლ ხანძთელისაჲ“-ში აღნიშნულია, რომ ქართველი საეკლესიო მოღვაწენი ფილოსოფიას გამორჩევით სწავლობდნენ.

გრიგოლ ხანძთელმა „სიბრძნეა იგი ამა სოფლისაჲ ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად, და ლომელი პოვის სიტყვაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჭერკუალი განაგდის... ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა ბასრობნ სიტყვისაებრ მოციქულისა, ვითარმედ „გან-რაჲ-მე-აცოფა ღმერთმან სიბრძნეა იგი ამა სოფლისაჲ“ (40, 100). ნიშანდობლივია, რომ გრიგოლ ხანძთელი ეკლესიისათვის მიუღებელ ფილოსოფიას უარყოფს პავლე მოციქულივით, ე. ი. უკუაგდება ისე, რომ უარყოფის ღირსად არ მიაჩნია¹. ეფრემ მცირე აზროვნების განვითარების სხვა ეტაპის წარმომადგენელია. მოწინააღმდეგის არგუმენტირებული კრიტიკა აუცილებლად მიჩნეული და დამასკელის დიალექტიკაც ამისთვისაა საჭირო, როგორც მსოფლმხედველობის დაცვის იარაღი.

ეს კულტურის განვითარების ბუნებრივი პროცესი იყო. ქართველები უკვე დიდი ხანია თავიანთ სახელმწიფოებრივ და კულტურულ ერთობას ენის ერთობით განსაზღვრავდნენ. „ქართლად ფრიადი ქვეყანა აღირაცხების,—გვამცნობს გიორგი მერჩულე,—რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ეამი შეიწირვის და ლოცვაჲ ყოველი აღესრულების“ (40, 132). ეფრემმა ყველაფერი გააკეთა იმისათვის, რომ ქართულ ენაზე ფართოდ გაშლილიყო ფილოსოფიური კვლევა-ძიება. ამ მხრივ დამასკელის „დიალექტიკა“ მართლაც შეუცვლელი იყო. იგი შეიცავდა ყველა ძირითადი ცნების ანალიზს და იმ დროისათვის ფილოსოფიის კარგ შესავალს წარმოადგენდა. ამ გზაზე შემდგომი ნაბიჯია „არეოპაგეტიკის“ ქართული თარგმანი და არსენ იყალთოელის თარგმანები. ყოველივე ამან უფრო სიღრმისეული კვლევის შესაძლებლობა შექმნა, რაც იოანე პეტრიწის სახელთანაა დაკავშირებული.

ქართველ ფილოსოფოსებს შუა საუკუნეებში მსოფლმხედველობა, ცხადია, ერთი ჰქონდათ, მაგრამ ფილოსოფია, როგორც რელიგიური მსოფლმხედველობის დასაბუთების საშუალება, სხვადასხვაა. ეს განსხვავება მაშინაც ჩანს, როცა მხოლოდ თარგმანებთან გვაქვს საქმე. ჩვენმაგ, არსენ იყალთოელის ფილოსოფიური თხზულება არ შემოგვრჩენია, მაგრამ მის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე ლაპარაკის უფლებას.

¹ პავლე მოციქულის სიტყვები: „სიბრძნეა იგი ამა სოფლისაჲ“ ეხებოდა საერთოდ წარმართულ ფილოსოფიას. მერჩულე იცავს კლიმენტი ალექსანდრიელის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ქრისტიანობისათვის წარმართულ ფილოსოფიასთან კავშირი აუცილებელია. „გარეშეს“ ერთჯერადი მოძღვრებების აღმნიშვნელად გავება ძნელი დასასაბუთებელია, თუნდაც იმის გამო, რომ ეპიკურელთა მოძღვრებისადმი ასეთივე ნეგატიური დამოკიდებულება არსებობდა. მასში გამოსარჩევს არაფერს ხედავდნენ. გამორჩევით შესასწავლი პლატონი და არისტოტელე იყო. „გარეშე“-ს ასეთივე გავება არსენ იყალთოელის შიერ თარგმნილ თეოდორე აბუკერას ნაშრომში — „თუ ვითარ სათანადოა არს გულისხმის ყოფა საღმრთოთასა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“ (39, 37—39).

გვადღევს აურაცხელი თეოლოგიური ლიტერატურიდან სათარგმნელის ამორჩევის პრინციპი და თარგმნელის კომენტარები. არსენის მიერ შედგენილი ვრცელი კრებული — „დოგმატიკონი“ საორიენტაციოდ გამოდგება იმის დასადგენად, თუ მსოფლმხედველობითი პრობლემების რაგვარ დასაბუთებას უჭერდა მხარს იგი. ამგვარი მიდგომა არსენს არისტოტელიკოსობის დაშვების შესაძლებლობას იძლევა. არსენის მიერ თარგმნილ წყაროებში, განსხვავებით პეტრიწისეულისაგან, პლატონი და მისი მიმდევრები სულაც არაა სათაყვანებელი. აქ ლაპარაკია ხალხზე, რომელნიც „პლატონის მსგავსად“ მეზღაპრეობენ (20, 13მ). არსენი, ალბათ, „დოგმატიკონში“ არ შეიტანდა პეტრიწის მიერ თარგმნილ ნემესიოს ემესელის ნაშრომს — „ბუნებისათვის კაცისა“, სადაც უარყოფილია არისტოტელეს მოძღვრება სულის შესახებ და სადაც მკითხველი ეცნობა გალენის მიერ არისტოტელეს ეფექტურ კრიტიკას.

ეფრემი, არსენი და პეტრიწი თავისებურად ინაწილებდნენ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის აუცილებელ სამუშაოს. ისინი სამ განსხვავებულ მიმართულებას წარმოადგენენ სქოლასტიკურ აზროვნებაში: არეოპაგიტულს (ეფრემ მცირე), არისტოტელურს (არსენ იყალთოელი) და პლატონურს (იოანე პეტრიწი). ეს მიმართულებანი ერთმანეთს უკავშირდებიან, ურთიერთდაკვემდებარებას ცდილობენ, ხშირად ესესხებიან ერთმანეთს, მაგრამ მაინც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დასაბუთების განსხვავებულ ცდებს წარმოადგენენ, რომელნიც ერთნაირად როდი ეგუებოდა გაბატონებული საეკლესიო მსოფლმხედველობის ინტერესებს.

1. ეფრემ მცირე ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მიმართების შესახებ

ეფრემ მცირე საქართველოში სქოლასტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი და თვალსაჩინო წარმომადგენელია. იგი შესანიშნავი მეცნიერია და მისი ღრმა განსწავლულობა აშკარად გამოვლინდა მრავალ დარგში, განსაკუთრებით კი, მთარგმნელობით საქმიანობაში. მან შექმნა საკუთარი თეორია მთარგმნელობისა, რომელიც საფუძვლად დაედო შემდგომი დროის ქართულ მთარგმნელობას და მნიშვნელობა დღემდე არ დაუკარგავს. ეფრემის თვალსაზრისით, თარგმანება უნდა წარმოებდეს „ზედწარწერილის“ ანუ სათაურის შეუცვლელად და იქ, სადაც ტექსტის სიტყვების პირდაპირი მნიშვნელობით თარგმნა შეუძლებელია, შინაარსობლივ გადმოღებას მიმართავს, რომ ტექსტის საზრისი ზუსტად იყოს გადმოცემული. ეფრემ მცირე, როგორც მთარგმნელი, უმთავრესად ბერძნული საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ

ტექსტებზე მუშაობდა და აღნიშნავდა, რომ „მთარგმნელს მუდამ უნდა ახსოვდეს თვისება ქართული და ბერძნული ენისა და იმას კი არ უნდა ზრუნავდეს, რომ სიტყვა-სიტყვით გადმოიღოს დედანი, მაშინ თარგმანი უხეში და უღაზათო გამოვა, არამედ იმას, რათა სიტყვა იმდენად დაახლოებული იყოს დედანთან, რომ არსებითი და „მართებითი“, ესე იგი საჭირო, არ აკლდეს თარგმანსო“ (16, 11). თვითონ ის ჯერ გულმოდგინებით არკვევდა დედნიდან ძნელად სათარგმნი სიტყვის აზრს (საზრისს) და შემდეგ ეძებდა მის ქართულ შესატყვისს. თუ ასეთი შესატყვისის მოძებნა არ ხერხდებოდა, მაშინ ბერძნული სიტყვის უთარგმნელად მიღებას ამჯობინებდა და აზრის ნათელსაყოფად არშიებზე ურთავდა განმარტებებსა და სქოლიოებს, რითაც ნათელს ჰყენდა ნათარგმნ თხზულებას.

ეფრემი ნაყოფიერი მწერალია და მისი ნათარგმნი და ორიგინალური შრომების რიცხვი, ცოდნის სხვადასხვა დარგში, ასამდე აღწევს. ეფრემის ნათარგმნი ლიტერატურიდან საქართველოში, ქრისტიანული ფილოსოფიის განვითარების საქმეში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებებისა და იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲ“-ს თარგმანებს, რომელთაც საკუთარი კომენტარ-განმარტებანი დაურთო. მნიშვნელოვანია აგრეთვე ეფრემის ორიგინალური ნაშრომი „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიხსენების“. ეს გამოკვლევა მას დაუწყებია შავი მთის ქართველთა საგანგებო შეკვეთით და ეძღვნებოდა ანტიოქიის საპატრიარქოში ქართველთა საეკლესიო დამოუკიდებლობის კანონიერების შესახებ ბერძნების მიერ ატეხილ დავას. ანტიოქიის და შავი მთის ბერძნები, ქართველთა საეკლესიო დამოუკიდებლობას სხვადასხვა მიზეზების (რომელთა შორის ძირითადი, რა თქმა უნდა, იყო პოლიტიკური) გამო არ ცნობდნენ. ეფრემს ამ გამოკვლევაში ბერძნულ წყაროებზე დამყარებით (რადგან ბერძნები ქართულ წყაროებს არ ენდობოდნენ) უნდა გაებათილებინა და უარეყო ბერძნების მიერ წამოყენებული არგუმენტები, რაც მან ბრწყინვალედ შეასრულა

ეფრემმა ანტიოქიაში კარგად ცნობილ ისტორიკოსებზე — თეოდორიტე კვირელზე და ევაგრეზე დამყარებით ბერძნებს დაუმტკიცა, რომ ქართველების მოქცევა, ე. ი. გაქრისტიანება მოხდა ნინოს მიერ კონსტანტინე დიდის დროს და რომ მათი მქადაგებლნი და მოციქულები იყვნენ ანდრია პირველწოდებული და ბართლომე. ამასთან ერთად, ეფრემი იმოწმებს ანტიოქიურ ქრონოგრაფს, სადაც ნათქვამია, რომ ქართველებს საეკლესიო დამოუკიდებლობა მიანიჭა მერვე საუკუნეში ადგილობრივმა საეკლესიო კრებამ პატრიარქ თეოფილაქტეს თავმჯდომარეობით, ხოლო მირონის შემზადება ქართველებს დაუღვინა ამაზე ადრე ჯერ კიდევ ქალკედონის კრებამო. ყოველივე ეს

სრულიად ჰეშმარიტად იქნა მიჩნეული ანტიოქიაში და დავა ქართველების სასარგებლოდ გადაწყდა.

საქართველო რომელიმე სარწმუნოების ფანატიკური მომხრე არასოდეს ყოფილა, მაგრამ მისთვის ქრისტიანობას რომ თავისებური და ზოგჯერ გადამწყვეტი პოლიტიკური მნიშვნელობა ჰქონდა, ამის უარყოფა არ შეიძლება. საქართველო, როგორც წინა აზიის ქვეყანა, მაჰმადიანურ და ქრისტიანულ სამყაროთა მიჯნაზე მდებარეობდა. იგი საუკუნეთა მანძილზე აგრესიული მაჰმადიანური ქვეყნებით იყო გარშემორტყმული და ხმალამოწვდილი შეუსვენებელი იცავდა ფიზიკურ არსებობასა და ეროვნულ დამოუკიდებლობას. დროდადრო, როცა ამოსუნთქვისა და წელში გამართვის საშუალება მიეცემოდა, მოწინავე ცივილიზებულ ერებს უსწორდებოდა და საკაცობრიო კულტურის საგანძურში თავისი მოკრძალებული წვლილი შექონდა.

იმ ავბედითი მდგომარეობისა და ცსოვრების ჩარხის უკულმა ტრიალის გამო ქართველებისათვის ქრისტიანობას პოლიტიკური ორიენტაციის, ეროვნული დამოუკიდებლობისა და, თუ გნებავთ, კულტურული განვითარების მნიშვნელობაც ჰქონდა. დავას არ უნდა იწვევდეს ის გარემოება, რომ თავის დროზე ქრისტიანული სამყარო კულტურის თვალსაზრისით მაჰმადიანურზე მაღლა იდგა და თვით ქრისტიანობაც მაჰმადიანობასა და იუდაიზმთან შედარებით აშკარად პროგრესული იყო. ამიტომ ქრისტიანობაზე ორიენტაციის საკითხში ქართველებს ორკოფობა არ გამოუჩენია და ბერძნულ-ბიზანტიურ სამყაროსთან თანამშრომლობდნენ.

ეფრემ მცირეს შესახებ ბიოგრაფიული ცნობები ნაკლებად არის შემონახული, არც მისი დაბადებისა და გარდაცვალების წლებია ზუსტად ცნობილი. ვიცით რომ მეთერთმეტე საუკუნის მეორე ნახევრის მოღვაწეა და ძირითადად ანტიოქიის მახლობლად, შავ მთაზე მოღვაწეობდა.

მეთერთმეტე საუკუნის პირველ ნახევარში ბიზანტიასა და საქართველოს შორის მწვავე დავა ატეხილა ე. წ. „ზემო ქვეყანათა“, ანუ ტაო-კლარჯეთის მიწების თაობაზე. ეს მიწები მეთერთმეტე საუკუნის 70-იანი წლების ბოლოს ბიზანტიის იმპერატორს დავით კურაპალატისთვის (დავითის სიცოცხლის მანძილზე) დაუთმია იმ სამსახურისათვის, რომელიც მას იმპერატორისათვის გაუწევია ბარდა სკლიაროსის აჯანყების განადგურების საქმეში. დავითის გარდაცვალების შემდეგ იმპერატორმა ბასილ მეორემ ეს ადგილები დროებით გურგენსა და ბაგრატს ჩააბარა. ბაგრატმა და შემდეგ მისმა შვილმა გიორგიმ ამ მიწების საეხებით შემომტკიცება განიზრახეს, რისთვისაც ბასილ მეორემ იარაღით გამოილაშქრა, დაიბრუნა ეს მხარე და შექმნა ცალკე ივერიის თემი. ამ ამბავს ადგილობრივ მკვიდრთა შორის, განსაკუთრებით არის-

ტოკრატიულ წრეებში არევ-დარევა და განხეთქილება გამოუწვევია. ერთი ნაწილი ქართველ მეფეთა პოლიტიკას მიემხრო, ხოლო მეორე ნაწილმა ბიზანტიაზე ორიენტაციის აღება ამჯობინა. შექმნილი მდგომარეობით ისარგებლეს ბერძნებმა და ისინი აღარავითარ საშუალებას, მოსყიდვასა და ქრთამსაც კი არ თაყილობდნენ იმისათვის, რომ ქართველი დიდებულები იმპერატორის მხარეზე გადაებირებინათ. მათ ისინი ბიზანტიაში ეპატრებოდნენ და იქ ადგილ-მამულებს ურიგებდნენ, რომ სამაგიეროდ საქართველოში მათს ჭონებასა და მიწაწყალს მთლიანად და სამუდამოდ დაპატრონებოდნენ. ასეთ ვერაგულ მოქმედებას ბერძნების მხრივ განსაკუთრებით თავი უჩენია მცირეწლოვანი ბაგრატის გამეფებისას. 1027 წელს ბერძნების მიერ მოსყიდული ივერიის თემის გამგებელი ნიკიტას შეგონებით, „წარვიდეს აზნაურნი ტაოელნი საბერძნეთს: ვაჩე კარიჭისძე და ბანელი ეპისკოპოზი იოანე, მათთანა სიმრავლე აზნაურთა ტაოელთა“ (34. I, 291). ეფრემი, რომლის გვარი, ფიქრობენ, კარიჭისძე იყო, აკად. კ. კეკელიძეს მიაჩნია ამ ვაჩე კარიჭისძის შვილად. ეფრემ მცირემ კონსტანტინეპოლში მიიღო თავისი დროის შესაფერისი განათლება და საფუძვლიანად შეისწავლა ბერძნული ენა. ამის შემდეგ, დაახლოებით მეთერთმეტე საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში, ტოვებს კონსტანტინეპოლს, მიდის შავი მთის ქართველთა მონასტერში და იქ იწყებს სამწერლო და ფილოსოფიურ მოღვაწეობას. საქმიან კავშირს ამყარებს გამოჩენილ ადამიანებთან: ფილოსოფოსებთან, მეცნიერებთან, ღვთისმსახურებთან, თვით ანტიოქიის პატრიარქთან. რომლის ნებართვითა და დახმარებით ინტენსიურად სარგებლობდა სვიმონ წმინდის უდიდესი და უმდიდრესი წიგნთსაცავით. ექვს გარეშეა აგრეთვე ეფრემის კავშირი და ნაცნობობა ბიზანტიის მწერლობის ისტორიაში კარგად ცნობილ კანონისტ ნიკონ შავმთელთან. მისა ასეთივე დამოკიდებულება სავარაუდოა იოანე დამასკელის ცხოვრების არაბულად აღმწერელ მიქაელ ბერთან და სხვ.

მეთერთმეტე საუკუნიდან მოყოლებული შავი მთის ქართულ კოლონიაში გაჩაღებული იყო ინტენსიური სამეცნიერო, ლიტერატურული, ფილოსოფიური, მთარგმნელობითი და სხვა ხასიათის მუშაობა. დასახელებული დროისათვის, აქ შემდგარა მთელი წრე, რომელიც განსაკუთრებით მწერლობითა და მისი განვითარებისათვის ზრუნვით ყოფილა გატაცებული. ამ წრეს ეკუთვნოდნენ: გიორგი მთაწმინდელი, კვირიკე ბერი, ანტონ ტბელი, საბა სულაისძე თუხარელი, ეფრემ დიდი ოშკელი, იოანე მთავარაისძე. რომელმან „თვინიერ მცირედთა წიგნთაჲსა ყოველნივე მისითა სახმარითა და წარსაგებლითა ათარგმნინა“ მას, კირილე ალექსანდრიელი და სხვ. განათლებული, ენერგიული და მომზადებული ეფრემი მათ ჯეროვნად გამოუყენებიათ, მისთვის წიგნების თარგმნა დაუვალებიათ. მთარგმნელობას ეფრემს ასწავლიდნენ საბა

თუხარელი და ანტონ ტბელი, რომელნიც გულმოდგინედ ადევნებდნენ თვალყურს მის სამწერლო მოღვაწეობას და სხვადასხვაგვარი ტექნიკური რჩევა-დარიგებით ეხმარებოდნენ მას. პუნქტუაციის წესის შემოღება მას ურჩია „სალმრთო ფილოსოფოსმა“ იოანე (პატრიკ-ყოფილწა) ფარნაქელმა, რომელსაც ანტონ კათალიკოსის სიტყვით, ეფრემი თავის მასწავლებლად თვლიდა და რომელიც შემდეგი დროის მკვლევართა იოანე პეტრიწად მიიღეს. ვაბრიელ მღვდელი მას ამოურჩევდა ხოლმე სხვადასხვა თხზულებას გადმოსათარგმნელად. შავი მთა, სადაც 1091 წლის ახლო ხანებში ის კასტანას მონასტრის მამად ან წინამძღვრად იყო, ეფრემს სიკვდილამდე არ დაუტოვებია (18, 252—253). ეფრემ მცირეს გარდაცვალების ზუსტი თარიღი დღემდე არ არის დადგენილი. ვარაუდობენ, რომ იგი გარდაიცვალა დაახლოებით მეთერთმეტე საუკუნის მიწურულს ან მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისში. ყოველ შემთხვევაში 1103 წლის რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების აქტები მას მიცვალებულთა რიცხვში იხსენიებს; ამის გამო, ის მოსაზრება, რომ თითქოს ეფრემ მცირე 1114 წლის ახლო ხანებში სხვა ქართველ მოღვაწეებთან ერთად შავი მთიდან სამშობლოში დაბრუნებულ იყოს, სწორი არ არის.

X—XII სს. ქართველთა სამონასტრო ცხოვრების კულტურის მაღალი დონე და საქართველოს ფარგლებს გარეთ არსებული ქართველთა კოლონიების: ათონის, შავი მთის, პეტრიწონის და სხვათა ინტენსიური სამეცნიერო ფილოსოფიური საქმიანობა, რომელიც მაშინდელი მსოფლიოს მოწინავე ქვეყნების კულტურის დონეს უსწორდებოდა, მთლიანად განსაზღვრული იყო საქართველოს მაშინდელი სოციალ-ეკონომიკური ვითარებით. დავით აღმაშენებლის, გიორგი მესამისა და თამარის შორსგამიზნული ბრძნული სახელმწიფოებრივი და ეროვნული პოლიტიკა ქართველებს საშუალებას აძლევდა მოლონიერებულ იყვნენ, მოძალადე მრისხანე დამპყრობლებისაგან საკუთარი მიწა-წყალი გაეთავისუფლებინათ და ერთიან ძლიერ ცენტრალიზებულ სახელმწიფოდ გაერთიანებულ იყვნენ. ეკონომიკურად და პოლიტიკურად გაძლიერებულმა და აღორძინების გზაზე შემდგარმა საქართველომ კულტურის განვითარებაშიც დიდ წარმატებებს მიაღწია. „ჩვენ ებლა ვიცით, რომ ქართველმა მოღვაწეებმა და მწერლებმა IX—XI საუკ. თავისი დაუღალავი და ნაყოფიერი მუშაობით იმდენი შეძლეს, რომ თავიანთი ერი და ქვეყანა იმდროინდელი ერებისა და ქვეყნების დაწინაურებული ყოფაცხოვრებისა და გონებრივი საუნჯის თანამოზიარეთ გახადეს, ქართული მწერლობა, მეცნიერება და ხელოვნება განავითარეს და ძლიერი ეროვნული თვითშემეცნება შექმნეს... მეთერთმეტე საუკუნეს თუ ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელთა მოქალაქე-

ობა და სამწერლობო ნამუშევარი ამშვენებდა, — დავით აღმაშენებლის, დემეტრე I, გიორგი მეფისა და დიდებული თამარის მეფობაში ისეთი გამოჩენილი მეცნიერ-ფილოსოფოსნი ბრწყინავდნენ, როგორიც იყვნენ თუნდ მარტო ეფრემ მცირე, არსენ იყალთოელი, იოანე ტარქისძე და იოანე პეტრიწი. მათგან „ეფრემ მცირე და მეტადრე იოანე პეტრიწი წმინდა საფილოსოფიო მწერლობას ეტანებოდნენ სათარგმნელად, როგორიც იყო მაგალითად, „პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“, არისტოტელეს „პერი ერმინიას“ და „ტა ტოპიკა“, ან კიდევ „ნემესიოს ემესელ მთავარ ეპისკოპოსისა „ბუნებისა-თვის კაცისა“. მაგრამ თავი და თავი ის გარემოება არის, რომ ეფრემ მცირეცა და იოანე პეტრიწიც თავიანთ თავს ფილოსოფიაში იმდენად დახელოვნებულადა გრძნობდნენ, რომ ნათარგმნს თხზულებებს მრავალს საყუთარს საფილოსოფიო განმარტებასა და მსჯელობას ურთავდნენ, მაშასადამე, ამ დროს ქართული ორიგინალური საფილოსოფიო მწერლობაც ჩნდებოდა“ (41, 298—300).

საქართველოს ძლიერების ხანა სხვა მხრივაც არის განსაკუთრებით საყურადღებო და საინტერესო. ჯერ ერთი, რენესანსს დასავლეთ ევროპულ აზროვნებაზე ერთი საუკუნით ადრე საქართველოში ჩაეყარა საფუძველი და, მეორეც, ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა განვითარებამ აზროვნების მაღალ საფეხურს მიაღწია და უშუალოდ ანტიკურ ფილოსოფიაზე ყურადღების გამახვილების საფუძველზე ქართული ნეოპლატონური მწერლობა ჩამოყალიბდა. „ქართველი მეცნიერები იმგვარივე რთული საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიანთა ერებს ალღევებდა როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში“, მაგრამ ამავე დროს ქართველებს, როგორც სამართლიანად ამბობს პროფ. ნ. მარი, ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ ისინი „სხვებზე, მაგ., ევროპიელებზე უფრო ადრე ეწაფებოდნენ ხოლმე საფილოსოფიო აზრის ყოველს უახლოესს მიმართულებას და იმ დროისათვის სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებით აღჭურვილნი პირდაპირ ბერძნული დედნების შესწავლაზე აიყარებდნენ თავიანთ ნაყოფიერს მუშაობას“ (41, 302).

უაღრესად საყურადღებო ფაქტს წარმოადგენს ის გარემოება, რომ იოანე პეტრიწმა ევროპელ მოაზროვნეებზე გაცილებით ადრე დაარღვია სქოლასტიკის ტრადიცია და ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების, კერძოდ, არისტოტელესა და პროკლეს ნაშრომები უშუალოდ დედნებიდან თარგმნა და ხმარებაში შემოიტანა. ყურადღების ღირსია აგრეთვე ისიც, რომ საქრისტიანო აღმოსავლეთში საშუალო საუკუნეებში ცოტას თუ ჰქონდა საერო პოეზია მაშინ, როცა ქართველმა ხალხმა მსოფლიო პოეზიას რუსთაველი მისცა.

განსაკუთრებით დიდა ეფრემ მცირეს დამსახურება ქართული ფილოსოფიური ენისა და ტერმინოლოგიის განვითარების საქმეში. მან შექმნა მთელი სისტემა ქართული ფილოსოფიური ცნებებისა და ტერმინებისა, რომლითაც ფასდაუდებელი სამსახური გაუწია ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებას. ის ქმნიდა ახალ ტერმინებსა და სიტყვებს იმისათვის, რომ ბერძნული დედანი სისწორით გადმოეცა და თარგმანი ორიგინალს მაქსიმალურად მიახლოებოდა. დღეს ძნელია იმაზე კამათი, ფილოსოფიური ცნებებისა და ტერმინების ის სისტემა, რომელიც ეფრემისეულ თარგმანებსა და მის ორიგინალურ ნაშრომებში გვხვდება, მთლიანად მას ეკუთვნის თუ არა, მაგრამ ის კი უდავოა, რომ ამ სისტემის უმეტესი ნაწილი მის მიერ არის შექმნილი, თუმცა ამ საქმეში ექვთიმე და გიორგი ათონელთა ღვაწლიც დიდი იყო. მათ, ერთ-ერთი მწერლის თქმით, „ნაკულოვანება ენისა ჩვენი აღავსეს“ და თვით ბერძნებიც აიძულეს ელიარებინათ: „დალაცთუ ნათესავი ხართ ქართველნი, სხვთა ყოვლითა სწავლულებითა სრულად ბერძენი ხართ“ (17, 22).

ქართული ფილოსოფიური ცნებებისა და ტერმინების სრული ჩამოთვლა და დახასიათება, რომელიც ეფრემ მცირეს მიერ იქნა შექმნილი და მისივე თარგმანებსა და შრომებშია გამოყენებული, უაღრესად შრომატევადია და ერთ სტატიაში მისი მოთავსება შეუძლებელია და ამიტომ შევეხებით რამდენიმეს. უწინარეს ყოვლისა, აღსანიშნავია ეფრემის მიერ არისტოტელეს ფილოსოფიური კატეგორიების შესაბამისი ქართული ტერმინებით გადმოცემა: „ესე უკუე იწოდებიან შესმენად და კატილორიად, ვითარცა ვიეთდადმე სათქმელობისაგან, ... ხოლო სახმარ არს ცნობად, ვითარმედ თითოეული ათთა ამათგანი ნათესავთან ნათესავი არს. ამათ უკუე ათთა შესმენათა ნათესავთანა ნათესავთგანი ერთი ვიდრემე არსებაჲ არს, ხოლო ცხრანი—შემხოხუვეითნი, რომელ არიან ესენი: არსება, რაოდენობაჲ, ვითარება, რაჲსამიმართობაჲ, სადაობა, ოდესობა, მდებარეობა, ქონება, ქმნა, ვნება“ (13, 179). ეს კატეგორიები თანამედროვე ტერმინოლოგიაში ასე გამოითქმებიან: „არსება, რაოდენობა, თვისებრიობა, დრო, სივრცე, მიმართება, მდგომარეობა, ქონება, მოქმედება, ვნება“ (40, 408). ეფრემის ტერმინთაგან ზოგიერთი დღესაც უცვლელად იხმარება. ზოგ კატეგორიას იგი სხვადასხვა ტერმინებით გადმოსცემს. ასე მაგალითად, არსების კატეგორია გადმოცემულია სუბსტანციის, ბუნების და ზოგჯერ ზოგადის ტერმინითაც. ეფრემი წერს—„არსება და ბუნება ერთ არსს“ (13, 179). ფილოსოფიური ლიტერატურაში თითქმის უცვლელად დამკვიდრდა ეფრემის შემოღებული ტერმინები (ცნებები): მყოფობა—ყოფიერება, არსებობა—„მყოფი ზოგადნი სახელი არს ყოველთა მყოფთა“; არ მყოფობა (არ არსი);

ბუნება (ზოგადად არსებული, არსებითი ნიშნების ერთობლიობა): ბუნებითი (ფიზიკური); სახე (ფორმა, წესი); წიაჭმა (დადებითი, პოზიტიური); უკუთქმა (უარყოფითი, ნეგატიური); საცნაურობა (ცნობა, შეცნობა, შემეცნება); გავონება (გონება, აზრი); ქუემდებარე (სუბსტრატი, საფუძველი); სახიერი — სახიერება (კეთილი, სიკეთე, ღვთაება); ღვთისმეტყველება (თეოლოგია); ხედვა (თეორია) და მრავალი სხვა. განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე აღმოჩნდა ეფრემის მიერ განმარტებული ტერმინი — იეროთეოსი — „შეისწავე, ვითარმედ იეროთეოს ტაძრად ღმრთისა გამოითარგმნების ენისაგან ბერძნულისა“. ცნობილია, რომ ფსევდო-დიონისე აეროპაგელის შრომების მიხედვით იეროთეოსი მიჩნეულია დიონისეს მოძღვრად, ე. ი. პიროვნებად. ეფრემი კი გვეუბნება, რომ იორეთოსი არის ფსევდონიმი და არა ვინმეს ნამდვილი სახელი. როგორც შემდეგ გაიკვია, „იეროთეოსი“ იყო პეტრე იბერის მასწავლებლის იონე ლაზის ფსევდონიმი. ეფრემის ამ შენიშვნამაც აკად. შ. ნუკუბიძეს მასალა მისცა ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტობის მტკიცებისათვის.

ი. დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲ“-ს ეფრემისეული თარგმანი ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ფილოსოფიის ცნების განმარტებისა და ფილოსოფიის რაობის დადგენის თვალსაზრისითაც. ნაშრომში მოცემულია ფილოსოფიის ექვსი განსაზღვრება.

აქ მოტანილი განსაზღვრებებიდან მხოლოდ პირველი და მეექვსეა მიმსგავსებული არისტოტელესეულ განსაზღვრებასთან; მიმსგავსებულს ვამბობთ იმიტომ, რომ არისტოტელური თვალსაზრისი ნეოპლატონურთან არის შეგუებული.

დანარჩენი ოთხი განსაზღვრებიდან მხოლოდ მესამე ემსგავსება პლატონურს, ხოლო მეორე და მეოთხე არეოპაგეტიკული ნეოპლატონიზმიდან არის აღებული. საერთოდ კი — ექვსივე განსაზღვრება მეტნაკლებად ნეოპლატონურია. ამის გამო შესაძლებლობა გვეძლევა დავასკვნათ: 1. ქრისტიანობის ბატონობის პერიოდში, ე. წ. მაღალ სქოლასტიკამდე წესად არ იყო პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიაზე უშუალოდ მსჯელობა და მათი გამოყენება, არამედ ეს კეთდებოდა და მიღებული იყო ნეოპლატონური გადამუშავებით. 2. დასახელებული პერიოდის ქართულ საეკლესიო ლიტერატურაში მთავრობს ნეოპლატონიზმი და პლატონი და არისტოტელე ხმარებაშია მხოლოდ ნეოპლატონური გადამუშავებით. ამასვე ვვაუწყებ ს. პეტრიწი, როცა ამბობს: ჩემს მოწინააღმდეგეებს ხელი რომ არ შეეშალათ ვიარისტოტელურებდი და ნივთისაგან „მიუხებელ“ მეტაფიზიკას შეეკმნდიო. ეს მეტაფიზიკა რა თქმა უნდა, ვერ იქნებოდა არისტოტელეს „მეტაფი-

ზიკის“ განმეორება, არამედ უფრო მოსალოდნელი იყო არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ ნეოპლატონური გადამუშავება.

იოანე დამასკელის აღნიშნული ნაშრომი ქრისტიანობის ყველაზე დიდი ორთოდოქსული და დოგმატური საფუძველი იყო. იგი ამავე დროს წარმოადგენდა ქრისტიანულ დოგმატიკასთან სავსებით შეთანხმებულ და ყოველგვარი გადახრისა და მწვალებლობისაგან გაწმენდილ ერთგვარ ენციკლოპედიას. ერთი სიტყვით, „ამ წიგნით დამასკელმა საფუძველი ჩაუყარა იმ დამოუკიდებელ ქრისტიანულ ფილოსოფიას, რომელიც სქოლასტიკის სახელწოდებით არის ცნობილი. სქოლასტიკის სამივე დამახასიათებელი პრინციპი წამოაყენა ამ წიგნში დამასკელმა ბერმა: 1) მიიჩნია აუცილებლად ქრისტიანულ დოგმატიკონში ფილოსოფიის (ლოგიკისა და ონტოლოგიის) შესავლის სახით შეტანა; 2) დაასაბუთა, რომ ფილოსოფია და ყოველივე მდამიო ცოდნა ტექნიკური ხელსაწყოა და ამიტომ თეოლოგიისათვის სამსახურის გაწევა შეუძლია და ამისათვის შეიწყნარა, 3) შეიცვალა ტრადიცია IV—VI საუკუნეების გამოჩენილ ქრისტიან თეოლოგთა, რომლებიც თავიანთ აზრებს ფარულად თუ ნათლად პლატონისაგან სესხულობდნენ, და ქრისტიანობისათვის სანდო მოკავშირედ დიდ ბერძენ ფილოსოფოსთა შორის არისტოტელე აღიარეს“ (10, 140). იოანე დამასკელმა, თავისი შრომის პირველ ნაწილში, რომელსაც შემდეგ დიალექტიკა უწოდა, მოგვცა ამონაკრები არისტოტელეს ლოგიკური და ონტოლოგიური მოძღვრებიდან. არისტოტელეს ლოგიკური მოძღვრება მთლიანად სქოლასტიზირებულად, შინაარსისაგან დაცლილი და ფორმალისტურ სტილშია წარმოდგენილი. ხოლო არისტოტელეს ონტოლოგიური მოძღვრებიდან აღებულია შინაარსი, რომელსაც თვით არისტოტელე თეოლოგიას უწოდებდა. ამ გზით დამასკელმა არისტოტელე მთლიანად ქრისტიანობას დაუმორჩილა და ქრისტიანობის სამსახურში ჩააყენა. არისტოტელეს ქრისტიანობისადმი დაქვემდებარება ამავე დროს, საერთოდ, ფილოსოფიის დამორჩილებაც იყო თეოლოგიისადმი, მაგრამ გარკვეული აზრით ეს თეოლოგიის უძღურებასა და დამარცხებასაც ნიშნავდა.

აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძეს იოანე დამასკელის დასახელებული წიგნის მნიშვნელობა ამომწურავად აქვს დახასიათებული. „იოანე დამასკელის წიგნი „წყაროვ ცოდნისაჲ“ შეიცავდა ორ ძირითად ნაწილს: ლოგიკურ-საფილოსოფოსო და საღვთისმეტყველოს. ეპოქალური მნიშვნელობა ჰქონდა ეგრეთ წოდებულ „ფილოსოფიურ თავებს“. მთავარი აქ იყო არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა გადამუშავება სპეციალური ხასიათის დასაბუთებისათვის, რომელიც ფაქტიურად მანამდეც იყო ხოლმე გამოყენებული თეოლოგიური დისკუსიების დროს და რის სისტემური, სასკოლო დალაგება შეიქმნა საკირო ფართო ხმა-

რებისათვის. ეს იყო ის, რასაც ქართულ ფილოსოფიაში „სიტყვისგება“ ეწოდა. ი. დამასკელის ლოგიკა, ცხადია, ენათესავებოდა პორფირეს სწავლას „ხუთთა ხმათათვის“, ბოეციუსის მიერ დასავლეთისათვის შემუშავებულ სპეციალურ კომპენდიუმს, არისტოტელეს ლოგიკურ მოძღვრებათა თავმოყრილად გარდაქმნას და სხვ. მაგრამ დამასკელის ლოგიკას უფრო სპეციალური მიზანდასახულობა ჰქონდა: ლოგიკის გამოყენება ვადამუშავებელი სახით, თეოლოგიის მიზნებისათვის“ (21, I, 381).

ქრისტიანობის ისტორიას თუ გადავავლებთ თვალს, ადვილად შევამჩნევთ, რომ მისი ბატონობის ადრინდელ საწყის პერიოდებში, იგი ორიენტაციას მთლიანად შიშველ, ბრმა რწმენაზე იღებდა და სავსებით გამორიცხავდა დარწმუნების ანუ დოგმების რაიმეგვარი დასაბუთების საჭიროებას. ამის გამო იგი საერთოდ მიუღებლად თვლიდა სარწმუნოების საქმეში მეცნიერებისა და ფილოსოფიის რაიმეგვარ გამოყენებას. იმ დროს თეოლოგიის საკითხებში ფილოსოფიის გამოყენება საშიშ ელინობად. მწვალებლობად და ერეტიკოსობად ითვლებოდა. შემდგომ პერიოდში, ყოველ შემთხვევაში იოანე დამასკელის დროს, ცხოვრებისა და გონების განვითარება იმ გზით წარიმართა. რომ ეკლესიისათვის აუცილებელი გამხდარა რწმენის დარწმუნებით ანუ თეოლოგიის ფილოსოფიით გაძლიერება, რაც ჩვენი აზრით, მომასწავებელი იყო იმისა, რომ რელიგია ვეღარ გაუმკლავდა ფილოსოფიასა და მეცნიერებას და იძულებული გახდა მათთან კომპრომისზე წასულიყო, მაგრამ ისე, რომ ამით გაბატონებული მდგომარეობა არ შერყეოდა. ამ გარემოებამ განაპირობა ქრისტიანული ფილოსოფიის ანუ სქოლასტიკის ჩამოყალიბება. რომელიც მოწოდებული იყო გაემართლებინა ქრისტიანული რელიგია და შეძლებისდაგვარად დაესაბუთებინა ქრისტიანული დოგმატიკა, რათა იგი გონებისათვის მისაღები გაეხდა.

იოანე დამასკელის ამ შრომის მიზანი, როგორც ზემოთაც ითქვა, არის ქრისტიანული იდეოლოგიის დაცვა ლოგიკური მეთოდებითა და ფილოსოფიური არგუმენტებით, რადგან მეცნიერების სხვადასხვა დარგის განვითარებისა და გონების გამოფხიზლების გამო ეკლესიის მსახურთათვის ნათელი გახდა, რომ შეუძლებელი იყო მხოლოდ რწმენისადმი აპელირება და აუცილებელი გახდა ფილოსოფიურ-მეცნიერული არგუმენტებით ძირითადი ქრისტიანული დოგმების დასაბუთება.

იოანე დამასკელისა და მისი თხზულების „წყაროჲ ცოდნისაჲს“ მიზანდასახულობასთან სავსებით თანხმობაშია ამ თხზულების პირველი ქართველი მთარგმნელი ეფრემ მცირე. ამ მხრივ ძალზე დამახასიათებელია ის განმარტება აღნიშნული ნაწარმოების მნიშვნელობისა, რომელსაც ეფრემი იძლევა. იგი წერს: „ესევეითარი არს საფილოსოფო-

სომ სწავლად, რომელი იგი აქაცა საჭიროდ საკმარად შემოუღებებს წმი-
დასა იოანე დამასკელსა, რადთა ამათ მიერ წინაღუდგებოდინ შეილ-
ნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრი-
თა განკვეთმერდენ მათ, რამეთუ თვნიერ ამათ სიტყვათასა, სხუებრ
შეუძლებელ არს სიტყვს-გებაჲ წინააღმდგომთაჲ, სიტყუა-გვგებდნენ
რად [გარეშენი იგი განუკუთელისათვს, რომელ არს გუამი და ბუნე-
ბისათვს“ (13, 67). ესე იგი, ეფრემი გარკვევით გვეუბნება, რომ და-
მასკელის მიერ მოწოდებული ფილოსოფია არსებითად განსხვავებუ-
ლია გარეშეს ანუ არაქრისტიანული ფილოსოფიისაგან და გამოიყე-
ნება სწორედ მის დასაძლევად და რომ ამ ფილოსოფიის მეშვეობით
შეილნი ეკლესიისანი წინაღუდგებიან მათ საერო ე. ი. არაქრისტიან
ფილოსოფოსებს და განგმირავენ მათივე, ე. ი. ფილოსოფიისავე ის-
რით. ეფრემს, როგორც სქოლასტიკოსს, ფილოსოფია ფილოსოფიის
დამოუკიდებლობაზე პრეტენზიების დასაძლევად და თეოლოგიის
განსამტკიცებლად და დასაცავად ესაჭიროება. ამიტომაც აღნიშნავს
იგი, რომ დამასკელს ქრისტიანული ფილოსოფია შეუქმნია და „ამი-
თითა ეკლოვნებითა მოუზღუდავს ვენახისა იმის თვისისა ნაყოფთა
შუენიერებაჲ“-ო. გამოდის, რომ ეფრემის აზრით, ფილოსოფია
ეკალია, მაგრამ იგი აუცილებელია მშვენიერი ბაღის შესაკავებლად
და მისი მტრებისაგან დასაცავად. ამის დამწერი, როგორც ვხედავთ,
ფილოსოფიაზე უარს არ ამბობს, მის მნიშვნელობას არ აუქმებს, მაგ-
რამ მხოლოდ იმიტომ, რომ მასში ძირითადი ქრისტიანული დოგმების
დასაბუთების, ქრისტიანობის მოწინააღმდეგეთა განადგურებისა და
ქრისტიანობის დაცვის იარაღს ხედავდა. შეიძლება ითქვას, რომ იმ
დროისათვის სქოლასტიკის ძირითადი პრინციპი და მისი ისტორიუ-
ლი დანიშნულება ასე მკაფიოდ და ნათლად, ეფრემისებურად, არც
აღმოსავლეთში და არც დასავლეთში არავის გამოუთქვამს.

მნიშვნელოვანი და საინტერესოა აგრეთვე ფილოსოფიისა და თე-
ოლოგიის მიმართებისა და ურთიერთდამოკიდებულების ეფრემისე-
ული გადაწყვეტა. იგი წერს: „აჰა ესერა გქონან ასნი თავნი საეკლე-
სიონი ორმოცდაათთა თავთა მიერ საფილოსოფოსთა გარე-შეზ-
ღუდვილნი და არცა ესენი სრულ არიან უამათოდ, არცა იგინი უამა-
თოდ“ (13, 67), ე. ი. გამოდის, რომ, ეფრემის აზრით, საეკლესიო სწავ-
ლება ფილოსოფიის გარეშე ვერ არის სრული და პირიქით, ფილოსო-
ფიური მოძღვრება საეკლესიოს გარეშე, ან კიდევ სხვანაირად რომ
ვთქვათ — ფილოსოფია ისევე აუცილებელია თეოლოგიისათვის,
როგორც თეოლოგია ფილოსოფიისათვის და მაშინ თითქოს გამოვა,
რომ ფილოსოფია თეოლოგიის სწორია და ტოლფასოვანია, რისი
თქმა არც სურდა და არც შეეძლო ეფრემ მცირეს. ერთი მხრივ, თუ
გავითვალისწინებთ იმას, რომ, ეფრემის აზრით, ფილოსოფიით შეი-ა-

რალებულნი შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა მათითავე ისრით ფანჭველმერდენ, ხოლო მეორე მხრივ, თუ გველის მიერ დაშხამულს გველის შხამითვე ჰკურნავენ, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ეფრემისათვის მისაღებია არა ყოველგვარი ფილოსოფია საერთოდ, არამედ მხოლოდ დამასკელის მიერ გაკეთებული ქრისტიანული ფილოსოფია, რომელსაც იგი იყენებდა „გარეშეთა“ ფილოსოფიის გასახადგურებლად, და, რაც მთავარია, შინაარსი და დასაცავი, რომელიც იარაღსაც აზრს და მნიშვნელობას აძლევს, თეოლოგია არის. ე. ი. გამოდის არა ფილოსოფიის თეოლოგიასთან გატოლება და სწორღირებულება, არამედ ძალაში რჩება სქოლასტიკის ძირითადი პრინციპი — ფილოსოფია არის თეოლოგიის მსახური.

ამიტომ ეფრემ მცირეს იდეოლოგიური მრწამსი სავსებით გარკვეულია. იგი არის ორთოდოქსური ქრისტიანული თეოლოგიისა და სქოლასტიკის ადრინდელი ეტაპის წარმომადგენელი. მისი ფილოსოფია სავსებით ქრისტიანულია და ამიტომ სრულიად უსაფუძვლო იყო ეფრემის თანამედროვე ზოგიერთ საეკლესიო მოღვაწეთა უარყოფითი განწყობილება, მის საფილოსოფიო საქმიანობას ეკვის თვალთ რომ უცქეროდნენ.

იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲ“-ს ეფრემისეულ და არსენი იყალთოელისეულ ქართულ თარგმანებში ცნებების გაგების განსხვავებათა მაგალითები არცთუ იშვიათია. ამიტომ ნიადაგს მოკლებული არ იქნება ვიფიქროთ, რომ განსხვავება „წყაროჲ ცოდნისაჲ“-ს ეფრემისეული და არსენისეული ქართული თარგმანებისა გამოიწვია არა იმდენად მათ ხელთ არსებულმა განსხვავებულმა ტექსტებმა, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, არამედ მთარგმნელთა განსხვავებულმა პოზიციებმა. ეფრემი ნეოპლატონიზმის პოზიციებიდან მიუდგა დამასკელის დასახელებული წიგნის თარგმნას, ხოლო არსენი — არისტოტელიკოსთა პოზიციებიდან. ამითვე უნდა იყოს გამოწვეული „ცოდნის წყაროს“ ეფრემისეული თარგმანის მიყოლებით არსენისეული თარგმანი და არა იმით, რომ თითქოს ეფრემისეულმა თარგმანმა ტექსტი ვერ გადმოსცა, ხოლო არსენისეული უფრო ზუსტი იყო — თუმცა მთლად გამორიცხული არც ეს უკანასკნელი მოსაზრებაა, რადგან ზოგიერთი უზუსტობა მართლაც შეიმჩნევა.

ეფრემ მცირეს მიერ ნეოპლატონურად გადამუშავებული პლატონური იდეებით გატაცება და მისი ქრისტიანობისათვის გამოყენების საჭიროება იმითაც გამოიხატა, რომ მან პირველმა თარგმნა ქართულად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი და საეკლესიო ხმარებაში შეიტანა. ამავე დროს ეფრემი ეკლესიის მიზნებისათვის არც

არისტოტელეს გამოყენებაზე ამბობს უარს, მაგრამ მას ნეოპლატონურად ამუშავებს და პლატონთან აახლოებს.

დამასკელის მიერ განმტკიცებული მიმართება ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის, ეფრემს, მართალია, სავსებით ჰეშმარითად მიაჩნდა, მაგრამ თვლიდა, რომ ქართული კულტურისათვის საჭიროა ნაშრომი, სადაც განხორციელებული იქნებოდა მისი იდეალი — ქრისტიანული მსოფლმხედველობის სრული ფილოსოფიური სისტემა, სადაც ცოდნის მიმართ რწმენის პრიმატი და, ამასთანავე, სიკეთის მონიშმი იქნებოდა დასაბუთებული. ასეთად მან დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი შრომები მიიჩნია.

თუ დავეუშვებთ იმას, რომ ეფრემმა „არეოპაგიტკა“ დამასკელის დიალექტიკის შემდეგ თარგმნა, ამ ფაქტში მისი ფილოსოფიური ორიენტაციის ცვლილებაც შეიძლება დავინახოთ, კერძოდ, დამასკელის არისტოტელიკოსობიდან „არეოპაგიტკის“ ქრისტიანულ ნეოპლატონიკოსობაზე გადასვლა. ამგვარი მიმართება ამ ორ თარგმანს შორის იმითმაც შეიძლება დავუშვათ, რომ „არეოპაგიტკის“ თარგმანი გაცილებით უფრო მაღალი დონისაა, ვიდრე „დიალექტიკის“. ეფრემი ალბათ იმასაც ფიქრობდა, რომ დიონისეს მიერ გაცხადებული ჰეშმარითება გააქარწყლებდა წარმართული ნეოპლატონიზმის გავლენას, რომელიც უკვე ფეხს იკიდებდა ბიზანტიაში და საქართველოში. დიონისეს მოციქულისებური ავტორიტეტი კიდევ უფრო ძლიერდებოდა იმით, რომ მაშინ იგი დროში გაცილებით უფრო აღრინდულად იყო მიჩნეული, ვიდრე რომელიმე ნეოპლატონიკოსი. ეფრემისათვის. რასაკვირველია, „არეოპაგიტკა“ ნეოპლატონური არ იყო. ჩვენ არც იმისი თქმა შეგვიძლია, ამჩნევდა თუ არა იგი მსგავსებას დიონისეს სახელს ამოფარებული ავტორის და პროკლეს ნაშრომებს შორის. ფაქტია, მას უდავოდ მიაჩნდა, რომ ქრისტიანული თეოლოგიის ყველა პრობლემა დასმული და თავისებურად გადაჭრილია არეოპაგელთან. მას არ შეიძლებოდა ვერ შეემჩნია, რომ „არეოპაგიტკა“, განსხვავებით დამასკელის „დიალექტიკისაგან“, არ იყო არისტოტელური ორიენტაციის ნაშრომი. ეს უფლებას გვაძლევს დავუშვათ, რომ არსენ იყალთოელმა გააგრძელა და განავითარა მასწავლებლის არისტოტელიზმი, რომელიც დამასკელის თარგმანით გამოიხატა, თავად ეფრემი კი „არეოპაგიტკის“ პლატონიზმის, ე. ი. ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმის პოზიციას იკავებს.

2. ანალოგიის პრინციპი იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში

„შენ ფილოსოფოსთ საქმენი მოსაშინანი,
შენ სტოიკებრნი, სიტყვთ სპეკალ შინანი,
შენ პერიპატოს ცნობანი საღბინანი,
მოაქართულენ, ქართლი ჰქმენ ათინანი“ (1, 173).

ახტოხ ბაგრატიონმა (1720 — 1788) პეტრიწის ეპოქიდან 6 საუკუნის შემდეგ ასე შეაჯამა მისი გავლენა ქართულ კულტურაზე. ანტონი პეტრიწს მართო მთარგმნელად როდი თვლის, იგი მისთვის ორიგინალური ფილოსოფოსია, ბრძენთა შორის უბრძენესი, რომელიც ბერძენი ნეოპლატონიკოსი პროკლეს მსგავსად, ღირსეული დიადოხია, ე. ი. მონაცვლეა პლატონის.

ანტონი საზს უსვამს პეტრიწის მიერ საქართველოში ქართულ ენაზე ფილოსოფიის დანერგვის მნიშვნელობას. ამავე ნაშრომში იგი სხვა მთარგმნელებსა და ფილოსოფოსებსაც ასახელებს, თვით ბერძენთა შორის სახელგანთქმულებსაც, მაგრამ საქართველოს ფილოსოფიის ქვეყნად ქცევას სწორედ პეტრიწს უკავშირებს.

ანტონი პირველი არ არის, ვინც ქართულ კულტურაში თვისებრივი ცვლილებების შესახებ ლაპარაკობს. ელინი ფილოსოფოსი თემისტოისი (317 — 388) კოლხეთის ფილოსოფიური სკოლის უცნობ მოღვაწეს თუ დამაარსებელს შიანერს „კოლხებისა და არმენიელების“ ქვეყნის „ელინურად“ და „მუზეების ტაძრად“ ქცევას (35, 86). აქ ლაპარაკია ელინური კულტურის ცენტრზე საქართველოში, სადაც ევგენიოსი და თემისტოისი, „არმენიელებთან“ ერთად ქართველების გვერდით სწავლობდნენ. მას შემდეგ ქართულმა კულტურამ პეტრიწამდე დიდი გზა განვლო. შესაძლებელი გახდა არა მარტო ერთეულთა მიერ ქართულ ენაზე ფილოსოფოსობა, არამედ ერის კულტურისათვის არსებითი მნიშვნელობის ფართო ფილოსოფიური კვლევა-ძიების გაშლა. მესამე თვისებრივი საფეხური ქართული ფილოსოფიის განვითარებაში დაკავშირებულია შ. ნუცუბიძის სახელთან.

იოანე პეტრიწის შემდეგ ფილოსოფია, როგორც დასაბუთებელი, შეცნიერული მსოფლმხედველობის ძიება ქართული კულტურის განუყოფელი ნაწილი ხდება. საერო თუ სასულიერო ლიტერატურაში სულ უფრო მეტად ჩანს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გავლენა.

არავითარი კულტურა არ არსებობს მსოფლმხედველობის გარეშე. მსოფლმხედველობა შეიძლება იყოს რელიგიური, ფილოსოფიური ან ორივე მათგანის შეერთების ცდა — თეოლოგიური. ცხადია, ყველაზე ნათლად იგი მხატვრულ ლიტერატურაში აისახება. ლიტერატურაში ფილოსოფიური იდეების ასახვა, როგორც წესი, მიგვიყვანს ამ ენაზე არსებულ ორიგინალურ თუ თარგმნილ ფილოსოფიურ ძეგ-

ლებთან. ამის ნათელი მაგალითია XII საუკუნის ქართული მწერლობა, რუსთაველი და მისი თანამედროვენი. არაა გამორიცხული, რომ პოეტი ან მწერალი ამავე დროს ფილოსოფოსი იყოს. არც ის, რომ სხვა ერის ფილოსოფიური მონაპოვარი აითვისოს. იგი ამ დროს საკუთარ კულტურას ემსახურება როგორც ფილოსოფოსი, რაც სულაც არ ნიშნავს ამ ორი სახის სულიერი მოღვაწეობის გაიგივებას ან აღრევას. ლიტერატურასა და ხელოვნებაში ფილოსოფიის მხოლოდ ასახვაა შესაძლებელი, ისევე როგორც ფილოსოფიაში პოეტური სახის, ან ახალი ხედვის ცნებითი აპარატით გადამუშავება და დასაბუთების სისტემაში მოქცევა. ამგვარი კავშირი ერის სულიერი კულტურის განვითარების დიდი სტიმულია. სხვაგვარად თითოეული მათგანი თავის სპეციფიკას დაკარგავდა, კულტურის საზიანოდ. რუსთაველი მხატვრულ ნაწარმოებში ფილოსოფიის გამოყენებაშიც სამაგალითოა. პეტრიწი ფილოსოფიაში ხელოვნების გამოყენების შესანიშნავ ნიმუშებს იძლევა. ამავე დროს ცდილობს ქართულ ენაში ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობის ესა თუ ის ასპექტი ცნებით შინაარსში მოაქციოს (26, 11, 63).

ამგვარად, ჩვენი მიზანია პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთი-სმეტყველებითნი“-ს პეტრიწისეული კომენტარების საფუძველზე განვსაზღვროთ ქართველი ფილოსოფოსის ადგილი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემის — ანალოგიის პრობლემის ისტორიაში. ანალოგიის მეთოდი აზროვნების თანაარსი დიალექტიკურობის თავისებური გამოვლენაა, რომლის დროსაც ნაცადია მსგავსებისა და განსხვავების ერთდროული შეგნებული ფიქსირება.

ანალოგია დასკვნის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც განსხვავებით იხლუქციისა და დედუქციისაგან, საშუალებას იძლევა გარკვეული ცოდნა მივიღოთ ისეთი საგნის შესახებ, რომელიც უშუალო შესწავლის ობიექტი არ შეიძლება გახდეს ჩვენთვის. დასკვნა ამგვარი შემეცნების ობიექტის შესახებ ემყარება მის მიმართებას სხვა ჩვენთვის ცნობილ საგნებთან. შემეცნების ამ ფორმის ფართო სფერო მოიცავს, როგორც არისტოტელეს მიერ დადგენილ არსის ანალოგიას, ასევე მათემატიკიდან ნასესხები შესატყვისობის ანალოგიას, და მეტაფორას ანალოგიის მიხედვით, ცხადია, აგრეთვე დასკვნას საგანთა ნაწილობრივი მსგავსებიდან გამომდინარე, რომელიც ტელეზიომ (1508 — 1588) ბუნებისმეტყველებათა ძირითად მეთოდად გამოაცხადა.

მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ გვაინტერესებს ანალოგიის ის ფორმები, რომლებიც გამოიყენებოდა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში და მათი გენეზისი.

ანალოგია თავისი წარმოშობით მათემატიკური ცნებაა. იგი პითა-

გორელთა სკოლაში წარმოიშვა. შემორჩენილ წყაროებში ეს ცნება პირველად გვხვდება პლატონის მეგობართან, პითაგორელ არხიტა ტარენტელთან. აქ ნათლად ჩანს, რომ ანალოგიის ცნებას უკვე თავისი ისტორია აქვს. არხიტა ლაპარაკობს მათემატიკური ანალოგიის სამ სახეზე: $არითმეტიკულზე$ (მაგ., $10-6=6-2$), $გეომეტრიკულზე$ (მაგ., $8-4=4-2$) და $პარმონიულზე$, როგორც არითმეტიკულის და გეომეტრიულის სინთეზს წარმოადგენს (მაგ., $6-4=3$, მომდევნო წინაზე ნაკლებია ერთი მესამედით) (141, 218).

ფილოსოფიურ ტექსტებში ანალოგია პირველად გვხვდება პლატონის „ტიმეოსში“ (31c, 69b) და „სახელმწიფოში“ (509 — 511, 508c). „სახელმწიფოში“ მოცემულია ცნობილი ანალოგია, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში. სიკეთის იდეის რაობის გასაგებად პლატონი მას ადარებს მზეს ხილულ სამყაროში: სიკეთემ მზე თავის თავის მსგავსად წარმოშვა, წერს პლატონი. რაც სიკეთეა გონებით საწვდომ სფეროში, გონებისა და გონებით საწვდომთან მიმართებაში, იგივე იქნება ხილულ სამყაროში მზე, ხედვასა და ხედვით საწვდომ საგნებთან მიმართებაში (100, 315). „ტიმეოსში“ პლატონი ანალოგიას უწოდებს იმ კავშირთა შორის უმშვენიერესს, რომელთა საშუალებითაც დემიურგი ქაოსიდან ქმნის კოსმოსს, როგორც ერთიან ცოცხალ არსებას (100, 472). ამ ანალოგიას პლატონი უწოდებს გეომეტრიულ ანალოგიას. ამასთანავე, ანალოგია პლატონთან ღებულობს წმინდა გნოსეოლოგიურ მნიშვნელობასაც. არსება ისეთსავე მიმართებაშია ქმნადობასთან, ამტკიცებდა იგი, როგორც აზროვნება შეხედულებასთან (100, 345). პლატონი აქ ამტკიცებს არა სიკეთისა და გონებითსაწვდომი სამყაროს მნიშვნელობას, ან არსებისა და ქმნადობის რაობას, არამედ მხოლოდ პრინციპულად განსხვავებულ სფეროებში ობიექტთა მიმართების იგივეობას. ეს არის ცდა არსებითად განსხვავებულ სფეროთა ისეთი დაკავშირებისა, რომლის დროსაც განსხვავება სრული სიცხადითაა გაცნობიერებული.

საყურადღებოა აღინიშნოს, რომ პლატონი, ამავე დროს, აფრთხილებდა მკითხველს ანალოგიით გატაცებისაგან, ან უფრო ფართოდ, მსგავსების საფუძველზე დასკვნისაგან: წინდახედული ადამიანი ყველაზე ფრთხილად მსგავსებას უნდა მოექცეს, ეს ყველაზე მოლიბული გზაა. ძალსაც ჰგავს მგელი, ყველაზე ველური ცხოველი — ყველაზე თვინიერს (99, 342).

¹ ციკერონმა „ანალოგია“ ლათინურად თარგმნა სიტყვით „პროპორცია“. როგორც ჩანს, ამ ტრადიციას მისდევს პლატონის რუსულად მთარგმნელი. მაგრამ სექსტ ემპირიკოსის რუსულად თარგმნის დროს ა. ფ. ლოსევი ხმარობს სიტყვას — „ანალოგია“ (103, 308).

ენოსეოლოგიური მიზნებისათვის ასე გადამუშავებული ანალოგია, ისევე როგორც მარტივი ანალოგია, ფილოსოფიაში თანდათან უფრო და უფრო მეტ მნიშვნელობას იღებს. თუმცა მათემატიკურ და ფილოსოფიურ ანალოგიათა განსხვავების ფიქსირება და ფორმულირება, გაცილებით გვიან, სახელდობრ კანტთან გვხვდება: კანტს აინტერესებს ცდის ანალოგიები, როგორც წმინდა გონების ძირითადი დებულებები, რომლებიც შესაძლებელს ხდიან ცდას. ანალოგიის კონსტიტუციური ხასიათი მათემატიკაში, წერს კანტი, საშუალებას იძლევა აგებულ იქნეს პროპორციის მეოთხე წევრი, თუ მისი სამი წევრი მოცემული გვაქვს. „მაგრამ ფილოსოფიაში ანალოგია არის არა ორი კვანტიტატური, არამედ კვალიტატური მიმართებების ტოლობა, სადაც მე სამი მოცემული წევრის საშუალებით შემძლია შევიმეცნო და a Priori მივიღო მხოლოდ მიმართება მეოთხესთან და არა თვით ეს მეოთხე წევრი“ (142, 222). ამით მე ვიძინ წესს, ეს მეოთხე წევრი ცდაში მოგვებნო და ნიშანსაც მის საცნობად. კანტისეულ განსაზღვრებაში, მართალია, ანალოგიის ფილოსოფიური გამოყენების ყოველი სახე არ მოექცევა, მაგრამ აქ მითითებულია მთავარზე: ორ თვისებრივად განსხვავებულ მიმართებათა ტოლობაზე.

არისტოტელემ შემოიტანა ფილოსოფიაში „ანალოგიის მიხედვით ერთიანობის“ ცნება. იგი გავრცელდა არსის ანალოგიის სახელით და აღნიშნავს, რომ პრედიკატი „არსი“ (არსებული) სულ სხვადასხვა სფეროს ვითარებებს მიეწერებათ და მიეწერებათ სხვადასხვა მნიშვნელობით, მაგრამ ამავე დროს მაინც ამ ცნების ფარგლებში ვრჩებით. მაგ., სხვადასხვა მნიშვნელობით ვუწოდებთ არსებულს უზოგადესს და კონკრეტულს. „მეტაფიზიკაში“, სადაც არისტოტელე პითაგორელებს აკრიტიკებს, ლაპარაკია იმაზე, რომ მხოლოდ ანალოგიით შეიძლება დავადგინოთ კავშირი იქ, სადაც სხვადასხვა კატეგორიებს დაქვემდებარებულ საგნებს ვეხებით. კატეგორიული აზრით შეფასებული ეს მსგავსებანი შემთხვევითი ჩანს, მაგრამ მათ მაინც აქვთ რაღაც საფუძველი, რაც შესაძლებლობას გვაძლევს ყოველივეს ანალოგიურ ერთიანობაზე ვილაპარაკოთ. მაგ., რაც ხაზისათვის არის პირდაპირი, სიბრტყისათვის არის სწორი, რიცხვებში მას ალბათ, შეესაბამება კენტი, ფერის სფეროში კი — თეთრი. არსებულის ამ განსხვავებულ სფეროებში ამგვარ მიმართებათა დადგენა ქმნის ერთიანობას ანალოგიის მიხედვით (123, 1093b). ჰაიდელგერმა ამას არისტოტელეს აღმოჩენა უწოდა და თვლიდა, რომ ამით არისტოტელემ პლატონის ონტოლოგიისაგან მთელი მისი დამოკიდებულების მიუხედავად, „ყოფიერების პრობლემა პრინციპულად ახალ საფუძველზე დააყენა“ (139, 3).

სახელწოდება „სილოგიზმი ანალოგიის მიხედვით“ თეოფრასტესაგან მოდის. არისტოტელე „ანალიტიკებში“ ამ ვითარებას უწოდებდა „დასაბუთებას მაგალითების საშუალებით“, ანუ პარადიგმას და განასხვავებდა მას ინდუქციისაგან (59, 68b—69a). „პოეტიკაში“ არისტოტელე ლაპარაკობს მეტაფორაზე ანალოგიის მიხედვით (56, 109).

სექსტ ემპირიკოსი წიგნში „მეცნიერთა წინააღმდეგ“ უარყოფდა რა ისეთი სიგრძის ცნების შესაძლებლობას, რომელსაც არა აქვს სიგანე, აღნიშნავდა, რომ ამგვარი სიგრძე არ გაიაზრება არც ერთი მეთოდით, ანალოგიის მეთოდის ჩათვლითაც (100, 30), რადგან იმასაც, რაც ანალოგიით გაიაზრება, რაღაც უნდა ჰქონდეს საერთო იმასთან, რის საფუძველზედაც ხდება მისი მოაზრება. აი ეს რაღაც ასპექტით საერთო მართლაც აუცილებელია ანალოგიის ყოველი სახისათვის.

როგორც შეკვლევრები აღნიშნავენ, ანალოგია პლოტინთან არასდროს არაა თემატიზირებული, ე. ი. არ ხდება მისი ანალიზი, როგორც სპეციფიკური მეთოდისა, მაგრამ შინაარსეულად ანალოგიის ცნება მასთან ახალი ასპექტით და ფუნქციით გამოდის: პლოტინთან, ერთი მხრივ, შეინიშნება ანალოგიის დაახლოება ომონიმიასთან, მეორე მხრივ, იწყება ანალოგიის გაგება როგორც მთელი იმ მეტაფიზიკური პროცესის სტრუქტურისა, რომელშიც გამოვლინდება ერთი (დმერთი). საყოველთაოდ ცნობილია, რომ პლოტინის მოძღვრების ძირითადი ცნება — გამოსხივების ანუ ემანაციის ცნება — არსებითად ანალოგიური ბუნების ცნებაა. სამყაროს ერთიდან გამოსხივება ანალოგიურია შვიდან სინათლის გამოსხივებისა.

პროკლეს ფილოსოფიაში, სახელდობრ, პლატონის „ტიმეოსის“ კომენტარებში აღდგენილია ანალოგიის პლატონისებური გაგება, როგორც დემიურგის ხელში კოსმიური სტრუქტურული კავშირისა. მისი საშუალებით ცდილობს პროკლე ახსნას ემანაციის საფეხურთა კავშირი და, ასევე, ერთთან დაბრუნებაც ყოველივე წარმოშობილისა. ერთი აღებულია როგორც ტრანსცენდენტური ყოველივე დანარჩენისადმი. ანალოგიის ამგვარი გაგება ქრისტიანობაში შემოტანილი იქნა არეოპაგიტული შრომების ავტორის მიერ. მიუხედავად ყოველივე ამისა, გ. შვარცის აზრით, პროკლე მაინც არსად ლაპარაკობს ანალოგიაზე ორ მიმართებას შორის, თუმცა ძალიან ახლოს მივიდა მასთან (141, 219). ანალოგიის სწორედ ეს გაგება ითვლება შუა საუკუნეების ფილოსოფიის შენაძენად.

პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი შესანიშნავ მასალას წარმოადგენენ ამ ჰიპოთეზის შესამოწმებლად. იგი ხომ პროკლეს კომენტატორია, რომელიც, შვარცის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ძალიან ახლოს მივიდა ამგვარ გაგებასთან. ჩვენთვის ძნელი არ არის დავად-

გინოთ, თუ რა დამოკიდებულება აქვს ანალოგიის პეტრიწისეულ გაგებას მის მიერ კომენტირებულ პროკლეს ტექსტთან (ამასთან ერთად არ უნდა დავივიწყოთ, რომ პეტრიწი იცნობს პროკლეს სხვა შრომებსაც პლატონის შესახებ). პეტრიწის კომენტარების ანალიზი საშუალებას იძლევა დავადგინოთ, ჭერ ერთი, ის, რომ შვარცის ჰიპოთეზა ამ მასალაზე მართლდება (26, 11, 161). გარდა ამისა, საკირო ხდება არსებითი შესწორების შეტანა ანალოგიის გაგების ისტორიის გავრცელებულ სქემაში. ჩვენ ვკულისხმობთ იმ შეხედულებას, რომლის თანახმადაც შუა საუკუნეებისათვის სპეციფიკური გაგება ანალოგიისა ჩამოყალიბდა XIII საუკუნეში, უფრო კონკრეტულად, იგი ფიქსირებულია ნაშრომში „Summa fratris Alexandri“. მისი ავტორია ბონავენტურას მასწავლებელი ცნობილი ინგლისელი თეოლოგი ალექსანდრე ჰალელი (1186 — 1245).

ალექსანდრე ჰალელი უნივოკალურ შესატყვისობას უპირისპირებს შესატყვისობას ანალოგიის მიხედვით. ეს უკანასკნელი, მისი აზრით, საშუალებას იძლევა ერთი ცნების — „არსებულის შინაარსში გაჯეროთიანოთ, როგორც სუბსტანცია, ისევე აქციდენცია, ცნება „კეთილის“ შინაარსში როგორც ღმერთი, ასევე მისგან შექმნილი. თუმცა ღმერთი კეთილად ანდა არსებულად იწოდება იმიტომ, რომ ასეთია მისი ბუნება, ყოველი შექმნილი კი ასეთია ღმერთთან ზიარების გამო. მეტაფიზიკისათვის და თეოლოგიისათვის არსებითი იყო ასეთი, უნივოკაციისაგან განსხვავებული პრედიკაციის შესაძლებლობის დადგენა, რადგან იგი ღმერთისა და სამყაროს გარკვეული გაერთიანების საშუალებას იძლეოდა. მიღებულია, რომ ანალოგიის ამგვარი გაგება წარმოადგენს მალალი სქოლასტიკის მამათა მიერ არისტოტელეს ორიგინალურ ინტერპრეტაციას და იგი XIII საუკუნის დასაწყისამდე არ გვხვდება, არც არაბებთან და არც არისტოტელეს რომელიმე სხვა კომენტატორთან. კონკრეტული პირველწყარო ამ ინტერპრეტაციისა დაუდგენელია (141, 220).

მართალია, აქ წარმოქმნილი პრობლემის ამომწურავი ანალიზის პრეტენზია სულაც არა გვაქვს, მაგრამ იმის ჩვენებას კი ვფიქრობთ, რომ „ყოფიერის“ ანუ არსებულის და „კეთილის“ ისეთივე გაგება, როგორც ალექსანდრე ჰალელთან იყო, სრული სახითაა მოცემული იოანე პეტრიწის მოძღვრებაში, ე. ი. არა XIII საუკუნის, არამედ XII საუკუნის დასაწყისში. პეტრიწი თავის კომენტარებში განასხვავებს ერთს საკუთრივი აზრით („ქეშმარიტებით თვთერთი“ 31, 11, 28) და ერთს ზიარების საფუძველზე. პროკლეს შრომის 87-ე თავის კომენტარებში პეტრიწი განასხვავებს იდეალურ არსებობას, როგორც ნამდვილ მყოფს, მარადიულს ქეშმარიტი აზრით და მარადიულს „ოდენ ზუელვით და სეხნიაობით“. ანალოგიის მიხედვით, ერთს უწოდებს

პეტრიწი თვით უფორმო მატერიას, რამდენადაც იგი თუმცა „უსახო, მაგრამ ერთ და შორის საზღვარსა ერთობისასა“ (31, II, 124, 170—171). აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ პეტრიწისათვის „კეთილობა და ერთი ერთ და იგივე“ არს (31, II, 159). ეს კიდევ უფრო ნათელია პროკლეს „კავშირის“ 52-ე თავის კომენტარში, სადაც პეტრიწი „ღმრთივი პლატონის“ დამოწმებით ამტკიცებს, რომ ცვალებად სინამდვილეს არც კი უნდა ეწოდოს მყოფი, ხოლო თუ ვუწოდებთ „ოდენ სეხნიაობით და ნუ არსებით“, ისევე როგორც ცოცხალ არსებას და მის სურათს ორივეს ერთსა და იმავე სახელს ვუწოდებთ (26, II, 115)¹.

როცა ვლაპარაკობთ პეტრიწის კომენტარებში ანალოგიის როლის შესახებ, მკაცრად უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან პეტრიწის მიერ ანალოგიის, როგორც ბერძნული სიტყვის ქართულად თარგმანი და ანალოგია, როგორც შემეცნების მეთოდი, დამყარებული ორ თვისებრივად განსხვავებულ სფეროთა წევრებს შორის მიმართებათა იგივეობაზე. *μυαλογεια, μυαλογειν* ხშირად გვხვდება პროკლეს ტექსტში და პეტრიწი მათ თარგმნის სიტყვებით: რაბამობა, რაბამი, შესაბამი (31, I, 132). სიტყვა „შესაბამი“ არ ემთხვევა თავისი მნიშვნელობით სიტყვა „მსგავსს“. „მსგავსებით“ ქართველი მოაზროვნე ზუსტად გადმოგვცემს ბერძნული სიტყვის — *σμοιότης* მნიშვნელობას (26, I, 158).

პეტრიწის კომენტარებში ვხვდებით ანალოგიურ ხერხთა მთელ სისტემას: არსის ანალოგია, შესატყვისობის ანალოგია, მეტაფორა ანალოგიის შიხედვით. ისინი არა მარტო ერთმანეთთან სისტემურ კავშირში უნდა გავიგოთ, არამედ აგრეთვე პეტრიწის მიერ გამოყენებულ შემეცნების სხვა მეთოდებთანაც. ანალოგია სამყაროსა და ღმერთის მიმართების გაგების ყველა მეთოდში იგულისხმება. მათი მჭიდრო კავშირით სურდა პეტრიწს აეგო „ღმრთისმეტყველებად ნივთისაგან მიუხებელი“ (26, II, 222).

ანალოგიის პრობლემის დიდი მნიშვნელობა შუა საუკუნეების ფილოსოფიისათვის მკვლევართა შორის არავითარ ექვს არ იწვევს. საკმარისია იმაზე მითითება, რომ ბევრი მას თომა აკვინელის ფილოსოფიის ცენტრალურ პრობლემად თვლის (141, I, 221). ანალოგიის გაგებაში პეტრიწისა და თომას პოზიცია ბევრით გავს ერთმანეთს, რაც აიხსნება მათი საერთო წყაროებით: პლატონი, არისტოტელე, პროკლე და საერთო ამოცანით: დაასაბუთონ ღმერთის ტრანსცენდენტობა, მისი არაკორელატურობა სამყაროსადმი და ამავე დროს სამყაროსათვის აუცილებელი კავშირი მათ შორის. თუმცა პეტრიწი,

¹ პეტრიწი აქ ალბათ პლატონის „პარმენიდეს“ გულისხმობს, სადაც ლაპარაკია საგნების სახელდებაზე იღებთან მსგავსების შიხედვით და ამავე დროს მათგან არსებით განსხვავებაზე (133 d).

განსხვავებით თომასაგან, პლატონიკოსი იყო და არა არისტოტელი-
კოსი და მისი ნეოპლატონიზმი განისაზღვრებოდა არა არეოპაგატი-
კით, როგორც პროკლეს ქრისტიანული გადამუშავებით, არამედ უშუ-
ალოდ პროკლეთი.¹

პეტრიწის კომენტარებში ერთ-ერთი ცენტრალური ანალოგიაა
ერთის (ლმერთის) შედარება მზესთან, ერთი და ღვთაებრივი არსება-
ნი ისეთივე მიმართებაშია ღმერთთან, როგორც მზე გრძნობად საგნე-
ბთან, ამბობს პეტრიწი. მზე მხოლოდ ანათებს საგნებს, წყალობს მათ
სინათლეს, მაგრამ არავითარი აუცილებლობით არ არის დაკავშირე-
ბული ნათთან. უფრო ზუსტად, ეს კავშირი არ ამცირებს ერთის ტრან-
სცენდენტობას და სიწმინდეს. აქ მოცემულია ორი მიზეზობრივი რი-
გი, რომელნიც თანაზომადია, ანალოგიურია. ეს ანალოგიურობა უფ-
ლებას არ გვაძლევს წარმოვიდგინოთ ერთი, ანდა ღვთაებრივი არსნი,
როგორც გრძნობადი მზე, მაგრამ მაინც გარკვეულ ცოდნას გვაძლევს
იდეალურის და თავად ერთის ბუნების შესახებ სამყაროსთან მათ მი-
მართებაში. ეს ისეთი ცოდნაა, რომელიც არ შეიძლება მოგვეცეს არც
დადებითმა, არც უარყოფითმა თეოლოგიამ. იგი, რასაკვირველია, გან-
სხვავდება, აგრეთვე, ღმერთთან მისტიკური შეერთებისაგანაც.

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ მიზეზის ტრანსცენდენტობის აღმ-
ნიშნულ პროკლეს ტერმინს — ἀσκησις — პეტრიწი თარგმნის
როგორც შეუხებელს (მიუნაქუსი, 26, II, 75), და მეტი სიზუსტისათ-
ვის მიმართავს ჰენდიადისს: „ასქეტოდ და მიუნაქუსად“ (იქვე). ამ
სიტყვის ზუსტი შესატყვისის მოძებნა მართლაც ძნელია და ალბათ
ამიტომ ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი ა. ფ. ლოსევი მისი თარგმანი-
სას პეტრიწივით იქცევა: „безотносительно (aschetos)“ (102, 111).
როგორც ჩანს, პეტრიწი არ იყო კმაყოფილი თარგმანით და ამავე თა-
ვის კომენტარებში ქართული ასოებით წერს ბერძნულ სიტყვას („უს-
ქეტოდ“: მხოლოდ უარყოფის ნიშანი თარგმნა ქართულად).

ანალოგიის მეთოდის ხვედრითი წონის გასაგებად პროკლესთან
და პეტრიწთან საყოველთაოდ ის გარემოება, რომ 122-ე თავში პრო-
კლეს ზემოაღნიშნული ანალოგია არა აქვს, კომენტარებში კი იგი ნა-
თელია. ასეთი შემთხვევა გამონაკლისი სულაც არ არის.

უარყოფითი თეოლოგიისაგან განსხვავებით ანალოგიის მეთოდის
დანიშნულებაა მოგვეცეს ერთის შესახებ რაღაც დადებითი, თუმცა
არა კატეგორიალური ცოდნა. რაც შეეხება დადებით თეოლოგიას,
ანალოგიის მეთოდი მასაც „აზუსტებს“, ასაბუთებს, რომ ღმერთისად-
მი მიწერილ ყველა დადებით პრედიკატს მხოლოდ ანალოგიური ბუ-
ნება მიეწერება. პეტრიწი ანალოგიას იყენებს არა მარტო ერთისა და

¹ თომასთან ანალოგიის, უნიოკაიკის და ეკვიოკაიკის შესახებ იხ. ნ. ნათაძე,
თომა აქვინელის ფილოსოფია, თბ., 1973, გვ. 18—19.

ქვეყნის კავშირის გასაგებად, არამედ თითქმის ყველგან, სადაც საქმე ეხება შიდასამყაროული პროცესისაგან თვისებრივად განსხვავებულ სფეროთა კავშირს. პლატონის კვლად პეტრიწსაც შეეძლო ეთქვა, რომ ანალოგია „უშვენიერესია კავშირთა შორის“.

ასალოგიური მიმართების დადგენისას პეტრიწი ყოველთვის გამოდის სხვადასხვა გარემოებათა ჩვენთვის ცნობილი თანაფარდობიდან (იგი ცნობილი შეიძლება იყოს ან დაკვირვებით, ან გადმოცემით, ან მეცნიერულად) და მიუთითებს ანალოგიურ თანაფარდობაზე საძიებელი სფეროდან. მაგ., რათა გავვაგებინოს, რომ ეშმაკნი, რამდენადაც ისინი არსებობენ, წარმოშობილი არიან ღმერთისაგან, ე. ი. სიკეთისაგან და იდეალური სფეროს ღმერთებისაგან მხოლოდ სპეციფიკური დახელოვნებით განსხვავდებიან. პეტრიწი გვეუბნება, რომ ის, რასაც ჩვენ „ეშმაკებრივად სულად“ ვთვლით, ისეთსავე მიმართებაში არიან ღვთაებრივ სულებთან, როგორ მიმართებაშიც იყო ჰერმესი კრონოსთან (26, II, 165). მეორე მაგალითი, როცა პეტრიწს სურს განმარტოს აზრი იმის თაობაზე, რომ ყოველ სულს სჭირდება თავისი მატარებელი, იგი ანალოგიის გამოსავალ პუნქტად იღებს ინდივიდუალური სულის („ნაწილებითა სულთა“) და კონკრეტული სხეულის მიმართებას. ამ მიმართების ანალოგიურია „სული საყოველთაოა“ს (პროკლესთანაა „საღმრთოესა სულისა“) მიმართება ცის სხეულთან (26, II, 203). თუმცა ამ თანაფარდობათა კორელატები, ცხადია, არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ეს უკანასკნელი ანალოგია პროკლესთანაა შოცემული, თუმცა, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, კომენტარებში ანალოგია უფრო აშკარად ჩანს. ამ ასპექტით პეტრიწის თავისებურება უნდა ვეძებოთ არა იმ ანალოგიებში, რომლებიც სამყაროს პროცესებისა და სფეროების მიმართებას ეხებიან, არამედ ანალოგიების ერთისადმი, ღმერთისადმი მიყენებაში. ეს საერთოდ შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნების უმნიშვნელოვანესი ასპექტია.

პროფ. მ. გოგიბერიძე სავსებით სწორი იყო, როცა პეტრიწის ორიგინალურობას სწორედ ამ ასპექტით ეძებდა. სამწუხაროდ, პეტრიწის ტექსტიდან მის მიერ შერჩეული ადგილი არ გამოდგება მისი დებულების დასადასტურებლად, რაზედაც მიუთითა პროფ. რ. სირაძემ თავის საინტერესო წიგნში (30, 269). პროფ. მ. გოგიბერიძის მიერ მიითითებული ანალოგია: ყოველი, რასაც დასაბამი აქვს, თავისში ატარებს დასაბამის ბუნებას (ისევე როგორც შენობა საშუალებას გვაძლევს მასში ხურო ამოვიკითხოთ), არ ეხება ერთს, როგორც უმაღლესს, რომელიც კორელაციის გარეთაა. მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს, რომ პეტრიწი შეუძლებლად თვლის ანალოგიის მეტოდის ღმერთისა-

დმი მიყენებას? (30, 296). ვფიქრობთ, რომ ამგვარი დებულებაც შეუსაბამოა პეტრიწის ტექსტთან.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში ანალოგიის მეთოდის ძირითადი დანიშნულება იყო ერთის, ღმერთის გასაგებად მისი გამოყენება. მას უნდა მიეცა ელასტიურობა მიზეზის, მსგავსების, განსხვავების და სხვ. კატეგორიებისათვის, რათა შენარჩუნებულიყო სამყაროსა და ღმერთის კავშირი და ამავე დროს მათი პრინციპული განსხვავება. ანალოგიის მეთოდში აზრი უდავოდ უფრო დიალექტიკურია, ე. ი. უფრო ითვალისწინებს, რომ დაპირისპირებულები აუცილებელ კავშირშია ერთმანეთთან, ვიდრე ნეგატიური, ან პოზიტიური თეოლოგიის მეთოდებით ოპერირებისას.

„არსის ანალოგიის საშუალებით — ვკითხულობთ ჰერდერის ლექსიკონში — კათოლიკური თეოლოგიისათვის შესაძლებელი ხდებოდა პოზიტიური, თუმცა მხოლოდ ანალოგიური გამოთქმები ღმერთზე და გადაილახებოდა წმინდა ნეგატიური თეოლოგია“ (140, 12). პეტრიწის კომენტარებში არსის ანალოგია, მის კლასიკურ (არისტოტელისეულ) სახით აკავშირებს ემანაციის სხვადასხვა საფეხურებს. ემყარება რა არისტოტელეს, პეტრიწი ამტკიცებს, რომ ყოველი არსი, რამდენადაც ისინი არსებობენ, ერთმანეთის ტოლია, მაგრამ თვისებრივად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან საწყისთან მათი სიახლოვის მიხედვით (26, II, 126). ეს ანალოგია პეტრიწთან არსის ანალოგიის მხოლოდ ერთ-ერთი ვარიანტია, მისი მეორე ვარიანტია მარტივის ანალოგია. მარტივია, პეტრიწის აზრით, ყოველივეს უმიზეზო მიზეზი, მაგრამ მარტივია, აგრეთვე, ემანაციის უმდაბლესი საფეხური, მატერია, „რომელსა ვიტყვთ ნივთად უმორფოდ“ (26, II, 126). ყოველი არსებული რთულია, ეს ორი, სამყაროულ არსებულთან შედარებით არარსია, მაგრამ პირველი განუზომლად მაღლა დგას ყოველ შედგენილზე. მეორე — განუზომლად დაბლა.

ანალოგიის ამოცანის ამგვარი გაგება იშვიათობაა რომ არაა, ამის საბუთად დავიმოწმებთ თანამედროვეობის ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან თეოლოგს კ. რანერს: „ანალოგია როგორც აზროვნებისა და გამოთქმის ფორმა ღმერთის შესახებ, მის მიმართებაზე ჩვენთან და სამყაროსთან, როდია ლოგიკური ხრიკი, რომელიც საშუალებას გვაძლევს ადამიანური აზროვნების საშუალებით დავეუფლოთ ღმერთს, არამედ იგი არის ადამიანური შემეცნების ძირითადი მოცემულობის აღწერა. სახელდობრ იმისი, რომ იგი იმთავითვე და მუდამ მიმართულია აბსოლუტურ საიდუმლოებაზე, რომელიც მას არასაგნობრივად მიეცემა, ისე რომ თვით მოცემულობის იდუმალი ხასიათი ანდა ღმერთის შეუმეცნებლობა არ მოიხსნება“ (146, 17 — 18).

ასეთივე იყო თომა აკვინელის მიზანიც, როცა იგი აუცილებლად

თვლიდა გამიჯვნოდა პლოტინისა და სოლომონ მაიმონიდეს დებულებებს იმის თაობაზე, რომ მიზეზობრივი კავშირი ერთსა და სამყაროს შორის წმინდა ეკვივოკურია, რომ ყოველივეს მიზეზი თავად არაფრით არა ჰკავს იმას, რასაც იგი ქმნის, რომ ღმერთი მართალია. ყოველივე სიკეთის მიზეზია, მაგრამ მასზე არ შეიძლება ითქვას, რომ სიკეთეა. თომას სურს ისე გამოიყენოს ანალოგიის მეთოდი, რომ აცილოს როგორც უნივოკაცია, ისე ეკვივოკაცია, რათა შეინარჩუნოს როგორც ღმერთის ტრანსცენდენტობა, ისე სამყაროსთან მისი კავშირი.

პეტრიწიცი ასეთსავე კავშირს იცავს. იგი ასაბუთებს, რომ სამყაროში (სიმრავლეში) ყოველგვარი კავშირი და კანონზომიერება ერთისაგანაა. თუ სიმრავლე მათ ერთისაგან არ იღებს, სხვა წყარო მათი არსებობისა, ისევე როგორც თვით სიმრავლის არსებობისა, მოუაზრებელია. მაგრამ სიმრავლის თვისებები არასაკმარისია ერთის შემეცნებისათვის, თუმცა აუცილებლობით მიუთითებენ მასზე, როგორც თავის მიზეზზე. მაგრამ ერთი, როგორც მიზეზი, განსხვავებულია ყველა სხვა მიზეზისაგან. სხვა მიზეზთაგან განსხვავებით, შედეგი არ ასახავს მის არსებას. სიმრავლე ერთისაგან იღებს არა იმას, რაც არსებითია ერთისათვის, თუმცა ყოველივე ის, რაც მოცემულია სიმრავლეში, არსებობს ერთში ჩვენთვის გაუგებარი სახით (26, II, 16). ამგვარი დამოკიდებულების გასამართლად პეტრიწი მიმართავს ანალოგიას.

ყოველი სიმრავლე, ამტკიცებს პეტრიწი, პროკლეს ნაშრომის პირველივე თავის კომენტარებში, „დაინახების“ ერთში, მაგრამ „დაინახების“ არა როგორც შედგენილი, არამედ როგორც შედგენილობის გარეშე არსებული, „ერთებრივი“. ეს ერთობა უნდა გავიგოთ, როგორც შავი, თესლი შიშისა მომავალი ადამიანის გული, ტვინი, ღვიძლი, ძარღვები, ძვლები და სხვ., ასევე, ხორბლის მარცვალში მცენარის ნაწილები. ამ ორ მიმართებას (ერთი—სიმრავლე, თესლი—ადამიანი) შორის პრინციპული განსხვავება იმაშია, რომ თესლი ადამიანში განვითარებული სახითაა მოცემული, იგი „უსრულობისაგან სრულებად მოვალს“. ერთი კი არა თუ არ ვითარდება სიმრავლეში გადასვლით, არამედ არც შეიძლება, რომ ასე დაკნინდეს და შებღალოს თავისი სიწმინდე. ეს მაგალითები კი, განაგრძობს პეტრიწი, „იგადად ოდენ ესახებიან და ეიგავებიან მას ერთებრივსა რიცხუსა და ზესთაობასა ერთისასა“. თესლიში შესაძლებლობაა, რომელიც სინამდვილედ („მოქმედებად“) უნდა იქცეს, ერთში (ღმერთში) კი არ არსებობს განსხვავება შესაძლებლობასა და სინამდვილეს შორის) (26, II, 14).

პეტრიწი ყურადღებას არ აქცევს იმ გარემოებას, რომ მის მიერ მარჯვედ შერჩეული მაგალითი (არც ეს მაგალითი და არც ანალოგია პროკლესთან არ არის) თესლის განვითარების შესახებ ეწინა-

აღმდეგება ემანაციის თეორიას, რომელიც ამტკიცებს, რომ შედეგ-ში მხოლოდ მიზეზის ძალის და ღირებულების კლება შეიძლება გვეჩვენოს. მიზეზის განვითარება არ ხდება არც ემანაციის შებრუნებულ პროცესში, ერთისავე დაბრუნების დროს, რადგან აქ მიზეზია არა ის ვითარება, რომელიც გადაილახება ზეალსვლის პროცესში, არამედ მხოლოდ ზემოთა საფეხური, როგორც მიზანი.

პეტრიწისათვის ჩაცნობია მათემატიკური ანალოგია — „შესატყვისობა“ ორი რაოდენობრივი მიმართების: „რომელი სიტყუაი აქუს რვასა ოთხისა მიმართ, იგივე ოთხსაცა ორისა მიმართ. რამეთუ ორწილობისა აქუს და წინა-უკუმო“ (26, II, 225). ქართველ ფილოსოფოსს არ ავიწყდება ავტორიტეტისადმი მიმართვა, როცა ეს მისი განზრახვისათვის ხელსაყრელია. ამჯერად ასეთი ავტორიტეტია ბასილ დიდი, რომელიც მეცნიერებათა შინაარსს ანალიზებდა და მხოლოდ იმას ტოვებდა, რაც ქრისტიანობისათვის მისაღები იყო. ამ თვალსაზრისით მან მათემატიკიდან ამოიჩინა მოძღვრება ანალოგიის („შესატყვისობა“-ს) შესახებ. ხოლო დებულებები იმის თაობაზე, რომ რიცხვები საღმრთო ძალას წარმოადგენენ, და ღმერთიც მათ მიერ იმართება ანდა შექმნილთა შექმნა რიცხვების თანახმად ხდება, უარყო როგორც უარყო. პეტრიწიც იმ აზრისაა, რომ ბასილმა ამ მეცნიერებიდანაც „უკეთესნი შემოიკრიბნა“ და „უდარესნი დაუტევნა“ (26, II, 225). პეტრიწის კომენტარებში მათემატიკური ანალოგია არ მიეყენება ღმერთს, ისევე როგორც არ მიეყენება მას მიზეზობრიობა კატეგორიული მნიშვნელობით, რადგანაც ორივე შემთხვევაში ნაგულისხმევი იგივეობრივი შინაარსი მიყენების სფეროთა შორის, რაც ღმერთის ტრანსცენდენტობასთან შეუსაბამობაშია. მიზეზობრიობის ის სახე, რომელიც პეტრიწთან ღმერთს მიეყენება, მხოლოდ ანალოგიური შეიძლება იყოს.

როცა პეტრიწი ღმერთს მიუყენებს ანალოგიის მეთოდს, როგორც ორი პროპორციის შესატყვისობის მეთოდს, ეს უკვე ფილოსოფიური ანალოგიაა. აქ საქმე გვაქვს ორ თვისებრივად განსხვავებულ პროპორციასთან, ისევე როგორც არსის ანალოგიის გამოყენების დროს. შესატყვისობის ანალოგიას ვხვდებით პეტრიწის კომენტარების პირველსავე გვერდებზე, სადაც ღმერთი იწოდება „მამად“. თანაც აქვე აღნიშნულია, რომ ამ შეუუმცნებელ ერთს, ანუ სიტყვით „მამის“ სახელს იმითმ ვკადრებთ, რომ გვსურს ჩვენს მასთან კავშირს გაუუსვათ ხაზი (26, II, 8. აგრეთვე, 32, 62, 78). მამობისა და შვილობის შესატყვისობის ანალოგიას პეტრიწი მიუყენებს, როგორც მამა ღმერთისა და ქრისტეს კავშირს (26, II, 78), ასევე ჭეშმარიტად არსებულთა იდეალურ სფეროს. შესატყვისობის მეორე რიგი ორივე შემთხვევაში მამისა და შვილის რეალური მიმართებაა. ამ

უკანასკნელისაგან განსხვავებით იდეალურ სფეროში ეს მიმართება დროის გარეშეა. სხეულებრივი, პეტრიწისათვის თავისთავად კი არ არის მიზეზი და მამა რაიმესი, ე. ი. მასში თავისთავად, მისი როგორც სხეულის ბუნებიდან კი არ გამომდინარეობს მისი აქტიურობა, არამედ მასში მოქმედი უსხეულოსაგან: „რამეთუ მამანი და მიზეზნი უსხეულონია და უსხეულოთა შორის განიცდების მამობა და ძეობა უხრწნელად და სამარადისოდ და არა წარმატებით გინა მოკლებით“. ეს შატერა და კლება ახასიათებს იმ საგნებს, რომელთაც „დასაწყისი-არაობისგან ქონდის“ (26, II, 85).

პეტრიწის ნააზრევში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ერთისა და შზის ანალოგიას.¹ ერთს, როგორც სიკეთეს ისეთივე ადგილი უკავია იდეალური არსებების მიმართ, როგორც მზეს გრძობად არსებებთან მიმართებაში. ერთი იდეათა შორის ისეა, როგორც მზე (26, II, 49, 59, 63, 126, 166, 199, 213). ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს პეტრიწი „მზეს“ მხოლოდ ერთთან მიმართებაში იყენებდეს. შზისა და ძისი სათების („შარავანდნია“) ერთდროულობას პეტრიწი იყენებს გონების არსებისა და მოქმედების ურთიერთდამოკიდებულების ნათელსაყოფად. გონებაში ისინი ემთხვევიან ერთმანეთს, განსხვავებით განსჯისაგან, რომელშიც ისინი ე. ი. შესაძლებლობა და სინამდვილე განსხვავებულია ერთმანეთისაგან. განსჯის მოქმედება პეტრიწს ესმის ადამიანის მიერ მიზნამდე მანძილის თანდათანობითი გადალახვის ანალოგიურად (26, II, 7, 9). შზისა და მისი შარავანდელის მიმართება იყენებს პეტრიწი, აგრეთვე ღმერთისა და ძის მიმართების გასამართლად (26, II, 2, 9).

პეტრიწის კომენტარებში ვხვდებით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მრავალსართულიან ანალოგიებს. წამოაყენებს რა ზოგად დებულებას იმის თაობაზე, რომ შემეცნების საგანი ყოველთვის შემეცნებელზე მაღლა დგას, პეტრიწი დასაბუთებას იწყებს ადამიანური განსჯის და მისი საგნის მაგალითზე. ამ მიმართების უკვე ცნობილი ბუნება შემდეგ გამოიყენება სხვა. არსებითად განსხვავებული სფეროების ანალოგიური შემეცნებისათვის. ეს სფეროებია: გონება და მისი საგანი, ე. ი. იდეები („ნამდვილ მყოფი“), შემდეგ, ნამდვილ მყოფი და მისი საგანი — „საღმრთო და ერთებრივი რიცხვ“. ამ უკანასკნელის საგანი იქნება „პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვროობაი“, ამ ვითარებისათვის კი შემეცნების საგანია, ე. ი. „გასაგონო“ არის ღმერ-

¹ ეს ანალოგია, როგორც ცნობილია, სათავეს იღებს პლატონის „სახელმწიფოდან“ (508c). იგი უფრო გამწვანებული სახითაა მოცემული „არქიტექტიკაში“ (წ. 1, თ. 4, § 4). პეტრიწი „ბოლოსიტყვა“-ში სპეციალურადაც აღნიშნავს, რომ ამ ანალოგიაში შზის გამოყენება მოხერხებულია საძიებელი აზრის გამოსახატვად (26, II, 213).

თი, ანუ „უცნაური ერთი და კეთილობაჲ“, რომელსაც აღარა აქვს შემეცნების საგანი, რადგან თავად წარმოადგენს უმაღლესს (26, II, 7—8).

როგორც ანალოგია, ისევე რაციონალური შემეცნების სხვა მეთოდები, სქოლასტიკოსების აზრით, შესაძლებლობას იძლევიან, რომ ადამიანი მხოლოდ მიხვდეს რაიმეს ერთს ბუნების შესახებ. ამის გაცნობიერება უფლებას იძლევა დაეუშვათ ღმერთი როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, მაგრამ ამ ერთიანობის ბუნების გასაგებად აუცილებელია ღმერთთან მისტიკური შეერთება. ასეა პეტრიწთანაც. აქაც მეორდება სქოლასტიკური ფილოსოფიისათვის გადაულახავი პრობლემა: ადამიანმა უნდა შეიმეცნოს ღმერთი, მაგრამ ამისათვის აუცილებელია, რომ ის აღარ იყოს ადამიანი, გადალახოს თავისი კონკრეტულობა. ეს პრობლემა თემატიკურად სოკრატედან იწყება და წითელ ზოლად გასდევს მთელს იდეალისტურ ფილოსოფიას.

დაბოლოს, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ პეტრიწის კომენტარებში გვხვდება ანალოგიის კიდევ ერთი სახე—მეტაფორა, აგებული ანალოგიის წესით. ამ ანალოგიაზე ლაპარაკობს არისტოტელე თავის „პოეტიკაში“. არისტოტელე ლიტერატურიდან იღებს მაგალითს, სადაც ორი წყვილიდან მეორე ისეთ მიმართებაშია პირველთან, როგორც მეოთხე მესამესთან (56, 1457b). ეს გვაძლევს უფლებას ვილაპარაკოთ თასზე. როგორც დიონისეს ფარზე, ხოლო ფარზე — როგორც არესის თასზე, რადგან „თასი ისეთსავე მიმართებაშია დიონისესთან, როგორც ფარი არესთან“. „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“-ს 206-ე თავის განმარტებისას პეტრიწი ეხება ცნობილ თეოლოგიურ საკითხს ინდივიდუალური სულის შესაძლებლობაზე, რომ იგი შეიძლება დამდაბლდეს შატერიალურ, ქმნადობის სფერომდე და ასევე ამაღლდეს ქმნადობიდან იდეალურ სფერომდე. პეტრიწი გაიხსენებს ცნობილ ანალოგიას პლატონის „ფედროსიდან“, სადაც სული „შეღარებულია ფრინველს, რომელსაც შეცდომის ჩადენის გამო დასცივდა ფრთები. პლატონი გონებას უწოდებს სულის მესაჭეს, რომელიც მიმართავს სულს ზეციური სფეროსაკენ, როგორც ნამდვილად არსებულისაკენ, რომელსაც მხოლოდ გონება ხედავს (447c). პლატონი დაწვრილებით ლაპარაკობს იმის შესახებ, თუ როგორ ამოიზრდებიან ხელახლა ფრთები სიყვარულის ზემოქმედებით (249a, 251b). აქედან გამომდინარე, ახსნილი და გარკვეულად გამართლებულია ერთ-ერთი ჰემერიდის ლექსი, რომლის თანახმადაც ღმერთები ეროსს უწოდებენ პტეროტს, რადგანაც იგი ფრთების ამოზრდას უწყობს ხელს (99, 252c). პეტრიწი გონებას უწოდებს სულის ფრთებს, რომელსაც იგი კვლავ შეიძენს შემეცნებითა და სათნოებით (26, II, 204). ამრიგად, ანალოგია ასეთია: რა მიმართებაშიც ფრთები არის ფრინველთან, იმავე მიმარ-

თებაშია გონებითი შემეცნება სულთან, ამიტომ შეიძლება ვთქვათ, რომ გონება სულის ფრთებია.

მასალები, რომლებიც ამჟამად ჩვენს ხელთაა, არ იძლევიან იმის მტკიცების უფლებას, რომ ანალოგიის მეთოდის სპეციფიკური შუასაუკუნეობრივი გაგება იოანე პეტრიწის დამსახურებაა. მას ალბათ, ამ საქმეში ჰყავდა წინამორბედები ბიზანტიაში, ანდა თვით საქაროლელოში. მაგრამ ერთი ნათელია, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შეხედულებათა შესწავლა ერთ-ერთი აუცილებელი რგოლია შუასაუკუნეობრივი ფილოსოფიური აზროვნების უმნიშვნელოვანესი პრობლემის — ანალოგიის პრობლემის ისტორიისა და მისი რაობის დასადგენად.

მიტითავული ლიტერატურა

1. შარქსი კ., ენგელსი ფ., რჩეული ნაწერები ორ ტომად, თბ., 1950.
2. შარქსი კ., კრიტიკული ბრძოლა ფრანგული მატერიალიზმის წინააღმდეგ, თბ., 1971.
3. ენგელსი ფ., ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1950.
4. ლენინი ვ. ი., მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თხზ., გამ. IV, ტ. 14.
5. ლენინი ვ. ი., ფილოსოფიური რევულები, თხზ., გამ. IV, ტ. 38.
6. ათეიზმის ფილოსოფიური საკითხები, თბ., 1966.
7. ალექსიძე ა., ბერძნული სარაინდო რომანის საყარო, თბ., 1976.
8. ანტონ ბაგრატიონი, წუობილიტყვაობა, თბ., 1972.
9. გოგიბერიძე მ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. III, თბ., 1972.
10. გოგიბერიძე მ., რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბ., 1961.
11. დანელია ს., ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიიდან, თბ., 1978.
12. თევზაძე გ., იოანე პეტრიწის „ბოლო სიტყუას“ ერთი ადგილის გაგებისათვის, საქ. მეცნ. აკად. „შოაშბე“, ტ. 16. № 9, თბ., 1955.
13. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბ., 1976.
14. ინგოროყვა პ., ქართული მწერლობის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, ეურნ. „მნათობი“, № 2, 1939.
15. იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, თბ., 1961.
16. კეკელიძე კ., ბარამიძე ა., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1969.
17. კეკელიძე კ., ეტიუდები, ტ. IV, თბ., 1957; ტ. V, თბ., 1957; ტ. VI, თბ., 1960; ტ. VII, თბ., 1961.
18. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.
19. კეკელიძე ნ., იოანე იტალოსის შემოქმედება, თბ., 1970.
20. ლოლაშვილი ი., არსენ იყალთოელი, თბ., 1978.
21. მელიქსეთ-ბეგია ლ., დავით უძლეველი და დავით გარეჯელი (აკად. კ. კეკელიძისადმი მიძღვნილ კრებულში), თბ., 1959.
22. შიშინოშვილი რ., გარდამოცემის ქართული თარგმანები, თბ., 1966.
23. ნეშესიოს ეშესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ტფ., 1914.
24. ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, თბ., 1956; ტ. II, თბ., 1957.
25. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ. IV, თბ., 1976; ტ. V, თბ., 1975.
26. პეტრიწი იოანე, შრომები, ტ. 1, თბ., 1941, ტ. 2, თბ., 1937.
27. პეტრიწი ბერიძე (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961.
28. პლატონი, ნაღიში, თბ., 1968.

29. პლატონი, ფედონი, თბ., 1966.
30. სირაძე რ., ძველი ქართული ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975.
31. სირაძე რ., გრიგოლ ნოსელის „ძიებაჲ სულისათვის“, „მაიკე“ (ლიტერ.), თბ., 1971.
32. უხტანესი, ისტორია გამოყოფისა ქართველთა სომეხთაგან, თბ., 1975.
33. ფილოსოფიის ისტორია (ავტ. კოლ.), თბ., 1962.
34. ქართლის ცხოვრება, ტ. I, თბ., 1955; ტ. 2, თბ., 1959.
35. ყაუხჩიიშვილი ს., ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 2, თბ., 1949.
36. ყაუხჩიიშვილი ს., ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973.
37. ყაუხჩიიშვილი ს., გეორგიკა, ტ. III, თბ., 1936.
38. ძველი ქართული ლიტერატურის ჰესტორიათა, ტ. I, თბ., 1946.
39. ძველი ქართული ლიტერატურა (კრებული), თბ., 1977.
40. წერეთელი ს., ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968.
41. ჭავჭავიძე ი., ქართველი ერის ისტორია, ტ. II, თბ., 1965.
42. ხინთიბიძე ე., ნარკვევები ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობიდან, თბ., 1968.
43. ხიდაშელი შ., იოანე პეტრიწი, თბ., 1956.
44. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., Изд. II, т. I, М., 1955.
45. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., Изд. II, т. 2, М., 1955.
46. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., Изд. II, т. 3, М., 1955.
47. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., Изд. II, т. 20, М., 1956.
48. Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., Изд. II, т. 21, М., 1957.
49. Августин, Христианская наука или основание святой герменевтики, Киев, 1835.
50. Августин, Путь к познанию свойств божеских и человеческих, М., 1783.
51. Августин, Избранные сочинения, М., 1886.
52. Анна Комнина, Алексада, М., 1965.
53. Анахт Давид, Соч., М., 1975.
54. Антология мировой философии, т. I, ч. 2, М., 1969.
55. Аракеლ Сюнаци, Толкования «определении философии» Давида, Ереван, 1955.
56. Аристотель, Поэтика, М., 1957.
57. Аристотель, Физика, М., 1937.
58. Аристотель, Соч. т. I, М., 1976.
59. Аристотель, Аналитики, М., 1952.
60. Бартольд В., Соч., т. IV, М., 1966.
61. Болотов А., Христианские чтения, М., 1903.
62. Бриллиантов А., Влияние восточного богословия на западное..., СПб., 1899.
63. Брянецев Д., Иоани Итал-византийский философ конца XI в. («Вера и разум», № 5. 6. 7, Харьков, 1905).
64. Бичков В., Corpus Aneoragium, как один из философских источников восточно-христианского искусства, М., 1977.
65. Виндельбанд В., История древней философии, СПб., 1898.
66. Вопросы истории, № 9, М., 1969.

67. Габитова Л., Человек и общество в немецком экзистенциализме, М., 1971.
68. Габриелян Г., История армянской философии, Ереван, 1972.
69. Гегель Г., Соч., т. II, М—Л., 1935.
70. Гегель Г., Соч., т. XI, М—Л., 1935.
71. Герье В., Блаженный Августин, М., 1910.
72. Герье В., Философия истории от Августина до Гегеля, М., 1915.
73. Дanelия С., К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита, «Византийский временник», VIII, 1956.
74. Дanelия С., Нуцубидзе Ш., Руставели и Восточный ренессанс («Советская книга», № 2, 1950).
75. Журавковский Г., Очерки из истории античной педагогики, М., 1911.
76. Ейкаловч И., Псевдо-Дионисий Ареопагит, Буэнос-Айрес, 1958.
77. Зубов В., Аристотель, М., 1963.
78. История Византии, т. 2, М., 1967.
79. Иоанн Дамаскин, Полное собрание творений, СПб., 1913.
80. История философии, т. I, М., 1941.
81. История философии, М., 1957.
82. История философии, СПб., 1901.
83. Каждан А., Византийская культура, М., 1968.
84. Конрад Н., Запад и Восток, М., 1966.
85. Лей Г., Очерк истории средневекового материализма, М., 1962.
86. Лосев А., Очерки античного символизма и мифологии, М., 1930.
87. Лосский Н., Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, Прага, 1929.
88. Любарский Я., Михаил Пселл, М., 1979.
89. Льюис И., История философии, СПб., 1865.
90. Максим Исповедник, О любви, СПб., 1919.
91. Максим Исповедник, Толкование на молитву, М., 1855.
92. Михаил Пселл, Хронография, М., 1978.
93. Медведев И., Византийский гуманизм XIV — XV вв., Л., 1978.
94. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I, М., 1955.
95. Палестинский сборник, Выпуск 23/86, Л., 1971.
96. Памятники средневековой латинской литературы, IV — IX вв., М., 1970.
97. Памятники средневековой латинской литературы, X — XII вв., М., 1972.
98. Памятники Византийской литературы, IV — IX вв., М., 1968.
99. Платон, Соч., т. 2, М., 1970.
100. Платон, Соч., т. 3, ч. I, М., 1971.
101. Православная богословская энциклопедия, т. VII, 1906.
102. Прокл, Первоосновы теологии, Тб., 1972.
102. Рассел Б., История западной философии, М., 1959.
103. Секст Эмпирик, Соч., т. I, М., 1976.
104. Стяжкин А., Формирование математической логики, М., 1964.
105. Соколов В., Средневековая философия, М., 1979.

106. Татаринский И., Сущность и происхождение философии Иоанна Скота Эригены («Вера и разум», т. 2, ч. II, 1885).
107. Толстой А. К., Иоанн Дамаскин (см. «Стихотворения», М., 1972).
108. Трахтенберг О., Очерки по истории западно-европейской средневековой философии., М., 1957.
109. Философская энциклопедия, т. 1—5, М., 1960 — 1970.
110. Фейербах Л., Основы философии будущего, М., 1936.
111. Фулье А., История философии, СПб., 1901.
112. Фулье А., Схоластика и Возрождение (см. Виндельбанд В., История древней философии, СПб., 1892).
113. Филарет, Учение отцов церкви, СПб., 1892.
114. Хидашели Ш., Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии, Тб., 1962.
115. Хонингман Э., Петр Ивер и сочинения псевдо-Дионисия Ареопагита («Труды» ТГУ, т. 59).
116. Чалоян В., Развитие философской мысли в Армении, М., 1974.
117. Чалоян В., Философия Давида непобедимого, Ереван, 1946.
118. Чалоян В., Восток-Запад., М., 1968.
119. Чалоян В., Армянский ренессанс, М., 1963.
120. Штекль А., История средневековой философии, М., 1912.
121. Anonim Valesius, Monumenta Germanica Historica, Autores antiquissimi, v. IX.
122. Anselm von Cantenbury, Monologien. Fromman Verlag, 1964.
123. Aristoteles in der neueren Forschung. Hrg. P. Moraux, Darmstadt, 1968.
124. Baltasar H., Herrlichkeit, 3/1, Johannes Verlag, 1965.
125. Bahr W., The Legend of Boethius Martyrdom. „Speculum“, №3, 1946.
126. Bardenhewer O., Geschichte der altkirchliche Literatur, IV B. Freiburg, 1924.
127. Boethius, The Consolation of Philosophy. by V. E. Watts.
128. Boethius The Theological Tractates. by H. F. Stewart and F. K. Land, London, 1953.
129. Baemker., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Berlin, 1897.
130. Burnet G., Esseys and Adresses, London, 1929 (in-Patch S., The Tradition of Boethius).
131. Cassiodores Variar., I. 40. Monumenta Germanica historica. Aurores Antiquissimi, v. XII, 1894.
132. Ceurelle J., Sent Augusti et Boe'ce, Paris. 1868.
133. Dionisius The Areopagite. W. J. Sperron-Simpson, London, 1940.
134. Encyclopadie Britanica, V. 2., 1968.
135. Gilbert D. H., Porretae, Commentaria in Librum Boethii—De Trinitate. (Migne, Patrologiae Latina. 64).
136. Gootes FAUST kommentiert von E. Trunz, Hamburg, 1968.
137. Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode, I. Berlin, 1931.
138. Handbuch theologischer Grundbegriffe, B. 1—4. München, 1970.
139. Heidegger H., Sein und Zeit, Tübingen, 1968.

140. Herders kleines philosophisches Wörterbuch, Wien, 1961.
141. Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrg. J. Ritter. B. 2, Basel, 1972.
142. Kant J., Akademie Textausgabe, B. III, Berlin, 1911.
143. Kobusch Th., Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandria, München, 1976.
144. Krumbacher K., Geschichte der byzantinischen Literatur, München, 1897.
145. Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. B. I—III, Wien, 1964—1967.
146. Rahner K., Vorgründer H., Kleine theologisches Wörterbuch, Wien, 1961.
147. Römische Philosophie, Darmstadt, 1976.
148. Roque R., Structures Theologiques, Paris, 1962.
149. Samstag K., Die Dialektik des Joannes Skottus Erigena, Wartheim, 1929.
150. Shrade J., Musik in the philosophy of Boethius (in — "Musical Quarterly", V. XXIII, №2, 1947).
151. Störig J., Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Meinz, 1970.
152. Thomae de Aquino S., Expositio super Librum Boethii: „De Trinitate“. Leiden, 1955.
153. Thomas von Aquin. Summa theologiae, V. 1—4, London, 1964.
154. Thomas von Aquin. Summa gegen die Heiden. I B, Darmstadt, 1974.
155. Totok W., Handbuch der Geschichte der Philosophie. II B., Frankfurt a/M., 1970.
156. Vasoli K., La philosophia medioevale, Milano, 1911.
157. Vorländer K., Philosophie des Mittelalters, München, 1964.
158. Wallis R. T., Neuplatonism, London, 1972.
159. Überweg Fr., Grundriss der Geschichte der Philosophie, Teil II. Berlin, 1905.
160. Wohlfart K., Der metaphysische Ansatz bei Augustinus. Meisenheim a/Glan, 1969.
161. Ziegenfuss B., Philosophisches Lexikon, I B., Berlin, 1949.

პირთა სპიჯიანი

ბბელიარი 17, 70, 185, 186
 აგათანგელოსი 93
 აგუსტინე, ავრელიუსი 11, 17—38, 63,
 65, 66, 77, 83, 87, 88, 90, 125, 126,
 138, 151, 152, 154, 157, 162, 164,
 165, 167, 171, 185, 186, 201
 აგერინევი, ს. 16, 120, 125, 153
 აგეროესი 12, 17, 72
 აკობ პარკაცი 112
 აღარბი 18
 აღბერტ დიდი 17, 70, 89
 აღუქსანდრე მაკედონელი 96
 აღუქსანდრე პალელი 232
 აღუქსი კომენი 197, 198
 აღუიბიადე 90
 აღ-ფარაბი 65
 აღფრედ დიდი 90
 ამონიოს ერშიასი 143, 146
 ანა 127
 ანა კომენი 140, 197, 198, 200
 ანანია შირაკაცი 110, 111
 ანაქსაგორა 35
 ანაქსიმანდრე 34
 ანაქსიმენე 28, 34
 ანდრია პირველწოდებული 215
 ანდრონიკე დუკა 197
 ანელმ კენტურბერიელი 14, 15, 17, 70,
 170—186
 ანტისტენე 35
 ანტონ მაკრატონი (კათალიკოსი) 143,
 211, 218, 227
 ანტონ ტბელი 217, 218
 აპულეოსი 36
 არაქელ სიუნეცი 100, 101
 არეოპაგელი, ფსევდო-დიონისე 7, 39,
 40, 45—64, 79, 80, 88, 89, 103, 127,
 134, 138, 152, 153, 155—157, 161,
 162, 169, 201, 215, 221, 225, 226
 არიოზი 118

არისტოპე 35
 არისტოტელე 6, 11—13, 27, 35, 36,
 44, 63, 65—73, 77, 39, 83—88, 91,
 95, 96, 98, 99, 101, 105, 106, 109,
 110, 114—117, 125, 126, 131, 136,
 137, 141, 143, 145, 146, 148—151,
 153, 173, 188, 190—194, 196, 197,
 201—208, 213, 214, 219—223,
 226, 228, 230—234, 236, 240
 არსენ ივალთოელი 143, 149, 191, 211—
 214, 219, 225, 226
 არხელაოსი 35
 არხიტა ტარენტელი 226
 ასოლიკი 112
 ბადერი, ფ. 168
 ბაკრატ IV 190, 216, 217
 ბაკურ დიდი 10, 41
 ბარდა სკლოაროსი 216
 ბარდენჟევერი ო. 63
 ბართლომე 215
 ბასილ დიდი (ყესარიელი) 10, 11, 119—
 123, 190, 191, 238
 ბასილ მეორე (ბულგარომელტი) 187,
 216
 ბასილი (მაკედონელი) 187
 ბაური, ფ. 169
 ბეატრიჩე 89
 ბეზობრაზოვი, პ. ვ. 195, 204
 ბეკონი, როჭერ 17, 38, 194
 ბეკონი, ფრ. 5.
 ბენედიქტე ნურსიელი 7
 ბერკლი, ჟ. 13
 ბიხოვსკი, ბ. 16
 ბოგე, იაკობ 203
 ბოგმუნდი 197
 ბოეციუსი 7, 13, 17, 40, 49, 63—
 90, 151, 152, 194, 223

ბოკაჩო 90, 140
 ბონავენტურა 232
 ბრიანცევი, დ. 202, 204
 ბრილიანტოვი, ა. 138, 156, 168
 ბრუნო, ჯ. 12
 ბუზშირი (მეფე) 41

 ბაბრეილიანი, ტ. 101
 გაბრიელ მღვდელი 218
 გალენი 214
 გარაგაშაიანი 100
 გაუნილო (ბერა) 171, 175—177
 გემისტო პლეტონი 202
 გიორგი (მაგრატის ძე) 216
 გიორგი ათონელი (მთაწმინდელი) 122, 123, 127, 217, 218, 220
 გიორგი მერჩულე 213
 გიორგი შესაშე 218, 219
 გოგიბერძემ, შ. 16, 119, 184, 192, 201, 235
 გორგაძე, ს. 211
 გორდენიანი, რ. 17
 გორფუნკელი, ა. 16
 გოტშალკი 151
 გრეგორ IX 140
 გრიგოლ VII 170
 გრიგოლ XIII 153
 გრიგოლ შავისტროსი (ფაქალაუნი) 112—114
 გრიგოლ ნაზიანზელი (ღვთისმეტყველი) 10, 11, 119—121, 124, 125, 134, 143, 190, 191, 200
 გრიგოლ ნარეკელი 113
 გრიგოლ ნოსელი 49—51, 119, 120, 122—124, 128, 129, 138, 152, 165, 190
 გრიგოლ ოშკელი 125
 გრიგოლ პალამა 50
 გრიგოლ ხანძთელი 211—213
 გურგენი 216

 დავით ანპალთი (უმღვდელი) 92, 97, 99—110, 114, 115, 143, 144
 დავით აღმაშენებელი 140, 218, 219
 დავით გარეჯელი 100
 დავით კურაპალატი 216
 დავით ტბელი 125
 დავით ჰარკაცი 97, 98

დანელია, ს. 48
 დანიელი 61
 დანტე 78, 89, 140
 დეკარტი, რ. 5, 176, 177
 დემეტრე I, 219
 დემოკრიტე 6, 88
 დიოგენე აპოლონიელი 35, 210
 დიოკლეთიანე 74
 დოდაშვილი, სოლომონ 211
 დოლგერი, ფ. 48
 დოსტოვესკი, ფ. 190
 დოქსოპატრი 200
 დუნს სკოტი 5, 13, 38, 72

მავარე 215
 ეგვიპტის 227
 ევლოკია 41
 ეკლოდე 69
 ევრიპიდე 77
 ევსებოსი 120, 121
 ევსტატე ნიკეელი 208
 ევსტრატე (ნიკეის არქიეპისკოპოსი) 178
 ევსტრატე გარიდა (პატრიარქი) 197, 199
 ევტიხი 65, 71
 ეზნიკ კოლბაცი 92—95, 97
 ეკპარტი, შავისტერ 15
 ელიასი 143
 ელისაბედ დედოფალი 90
 ემპედოკლე 92
 ენგბერდინგი, ი. 48
 ენგელსი, ფრ. 7, 118
 ენოსი 43, 44, 47
 ენოქი 61
 ენუქაშვილი, ს. 48
 ეპიკურე 10, 34, 79, 140
 ერაზმუს როტერდამელი 39
 ერიუგენა, იოანე სკოტი 17, 150—165, 167—170, 183
 ეფრემ დიდი ოშკელი 217
 ეფრემ მცირე 11, 17, 46, 47, 125, 141, 143, 144, 149, 211—221, 223—226
 ექვიმიე ათონელი (მთაწმინდელი) 125, 127, 143, 218, 220
 ელიშე 92, 94—97

შალა, ლორენცო 39
 ვალეზიუსი (ანონიმი) 75
 ვანინი, ლ. 12

ვარდი, ხაიმ 48
 ვარონი 66, 78
 ვანე კარიკისძე 217
 ვაჰრამ რაბუნი 115—117
 ვერგილიუსი 77, 153
 ვიონი, ფ. 90
 ვილქელმ მალშპერი 151
 ვოლტერი 190
 ვონკე, თ. 169

ზაშტაგი, კარლ 170
 ზარეჰავენელი 113
 ზაქარია რიტორი 42, 44, 45
 ზაქარია ქართველი 41, 42, 44
 ზენონი (ყვისარი) 43

შალესი 4, 34
 თამარი 218, 219
 თევზაძე, გ. 17
 თემისტოსი 227
 თეოდორე აბუკურა 212, 213
 თეოდორი (ეპისკოპოსი) 44
 თეოდორიტე კვირელი 215
 თეოდორიზი 7, 75, 76
 თეოკრიტე 84
 თეოდოსე მეორე 41
 თეოფილაქტე (პატრიარქი) 215
 თეოფილე ანტიოქელი 8
 თეოფრასტე 140, 231
 თომა აკვინელი 14, 63, 65, 70—74, 87,
 89, 169, 176, 186, 201, 233, 234, 236

ნამბლიხოსი 36, 76, 77, 84, 86, 191,
 199
 იასიტე 198
 იერემია წინასწარმეტყველი 36
 იეროთეოსი (იხ. იოანე ლაზი) 46—48,
 221
 იერონიმე 10
 იოანე (მანელი ეპისკოპოსი) 217
 იოანე (მაქსიმე აღმსარებლის შამა) 127
 იოანე (პაპი) 76
 იოანე (მოციქული) 153
 იოანე ალექსანდრიელი (სოფისტი) 44
 იოანე ბატონიშვილი 143
 იოანე გაგრონი 200
 იოანე დამასკელი 11, 12, 17, 72, 126,
 127, 133, 141—150, 191, 192, 201,

211—213, 215, 217, 221—226
 იოანე დიაკონი (სოფისტი) 115, 117
 იოანე იტალოსი 65, 190, 193, 195—209
 იოანე (მითრიდატე) ლაზი (ევნუხი) 41,
 42, 45—48
 იოანე მავროპოლი 188, 189
 იოანე მაირავანდელი 112
 იოანე V 142
 იოანე მთავარისძე 217
 იოანე მთაწმინდელი 127
 იოანე ოქროპირი 10, 61, 125, 126, 190
 იოანე პეტრიწი 11, 17, 46, 51, 65,
 140, 191, 193, 206, 211, 213, 214,
 218, 219, 221, 227, 228, 231—241
 იოანე სოლომონი 198
 იოანე ტარივისძე 219
 იოანე (პატრიკ-ყოფილი) ფარნაქელი 218
 იოანე ქსიფლინი 189, 190, 192
 ირაკლი (მეფე ზიზანტიისა) 127
 ისააკ სირიელი 8
 ისაი 43, 44, 47
 იუბერვეგი 184
 იუვენალი 77
 იულიანე განდგომილი 10
 იულიანე შვევერმეტყველი 93
 იუსტინე 127
 იუსტინიანე 6, 70, 97, 208

 მავალკანტი, გვილო 140
 კანტი 6, 12, 177, 230
 კარლოს დიდი 140, 143, 151
 კარლოს მულოტი 151
 კასიოდორე 66, 75, 77
 კასპაკი 200
 კატონი 77
 კეკელიძე, კ. 41, 48, 125, 217
 კეკელაძე, ნ. 197, 200
 კენტილიანე 66
 კვირიკე ბერი 217
 კირილე (ეპისკოპოსი) 10
 კირილე (წმინდა) 189, 199
 კირილე ალექსანდრიელი 39, 217
 კირილე იერუსალიმელი 61
 კლემენსი 119
 კლემენტ ალექსანდრიელი 7, 10, 50, 213
 კლოიტნერი, ი. 63
 კლოტიკინი 100

კონა (ი. დამასკელის მასწავლებელი)

141, 142

კონსტანტინე (იმპერატორი) 77, 118

კონსტანტინე დიდი 215

კონსტანტინე ლიხუდი 188—190, 192, 195

კონსტანტინე მონომახი 187—189

კობო, ვირჯილიო 45

კორონი 94

კრუმბახერი 201

ლაიზნიცი 6, 177

ლალიანი, ე. 100

ლაო-ძი 4

ლეი, პ. 16

ლეონ (ეპისკოპოსი) 198

ლეონ ისაერიელი 141

ლეონ მესამე 115

ლიბანიოსი 10

ლოლაშვილი, ი. 48

ლოსევი, ა. ფ. 200, 229, 234

ლუბარსკი, ი. 201

ლუკიანე 77

ლუკრეციუსი 77

ლუცილუსი 76

მაიმონიდე, სოლომონ 237

მაკრინე 122

მაკრობიუსი 64

მანსური, იბნ სერჯუნ 141

მარი, ნ. 211, 219

მარიამი (მაგრატ IV ქალიშვილი) 190

მარიტენი, ი. 16

მარიუს ვიქტორიანუსი 65, 72

მარც ვარონი 34

მარკვარტი 41

მარკიანე 127

მარქსი, ე. 5

მარციანუს კაპელა 64, 66, 78

მაქსიმე აღმსარებელი 17, 126—138, 152, 156, 165

მაშტოცი, მესროპ 92—94

მაკუარიანი, მ. 17

მაპაეირა 4

მეთოდე 189

მელიქსეთ-ბეგი 48, 100

მირანდოლა, პიკო დელა 39, 65

მიქაელ ბერი 217

მიქელ გლიკა 208

მიქელ დუკა 198

მიქელ კერულარაოსი 189, 190, 193

მიქელ მაკუ 200

მიქელ V 188

მიქელ VII 190

მიქელ პარაპინაკე 197

მიქელ (კონსტანტინე) ჰსელოსი 65, 187—196, 198, 201, 204, 205, 209

მონიკა 18

მორი, თომას 90

მოსე ხორენელი 94, 96

მხითარ გოში 114

მხითარ ჰერატი 114

ნათაძე, ნ. 234

ნემესიოს ემესელი 65, 214, 219

ნემსაძე, მ. 17

ნერსეს შწორპალი 114

ნესტორი 65, 71

ნიკიტა (ივერიის თემის გამგებელი) 217

ნიკიტა აკომინატი 198

ნიკიტა ხონიატი 198

ნიკოლოზ კუზანელი 15, 17, 63, 70

ნიკოლოზ მეთონელი 193

ნიკოლოზ I (პაპი) 152

ნიკომახე 66, 77

ნიკონ შავმთელი 217

ნინო (წმინდა) 215

ნოაყი, ვ. 169

ნოტყერი 70

ნუცუბიძე შ. 16, 40, 41, 44—48, 100, 209, 211, 221, 222, 227

ოვიდიუსი 77

ოზნეცი 112

ოლიმპიოდორე (უმეროსი) 100

ოკამი, უილიამ 13, 14

ორბელიანი, სულხან-საბა 143, 211

ორიგენე 7, 10, 11, 50, 118, 119

პაულე მოციქული 9, 10, 39, 40, 46, 213

პარმენიდე 77, 212

პარუირ ჰაიკაზი 93

პატრიციუსი 18

პეტრე იბერი 41—48, 100, 102, 221

პეტრონიუსი 78

პეტროს სიუნეი 97—99

პითაგორა სამოსელი 34, 35, 69

პლანუდი 209

პლატონი 6, 9, 11, 13, 19, 27—29, 33, 35, 36, 44, 51, 52, 58, 60, 63, 65, 70, 73, 75, 77, 79—81, 83, 85, 87, 91, 95, 101, 104—106, 109, 110, 114, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 126, 144, 149, 151, 153, 170, 171, 173, 188, 190—193, 196, 197, 201—207, 213, 214, 219, 221, 222, 225—227, 229—235, 239, 240

პლიფონი 209

პლოტინი 10, 12, 19, 36, 49, 50, 59, 84, 97, 121, 190, 231, 237

პლუტარქე 66

პორფირიუსი 11, 12, 13, 19, 36, 65, 72, 98, 99, 109, 143, 145, 149, 151, 190, 204, 223

პრანტილი 201

პროკლე დიადოხოსი 39, 40, 46, 47, 52, 80, 84, 86, 117, 191, 193, 197, 199, 201, 202, 219, 226—228, 231—235, 237

პტოლემეოსი 69

პშივარა, ე. 16

შელსონი, ე. 16

რანდი, ე. 79

რანერი, კ. 236

რემი დოქსერი 90

რიტერი, პ. 169

რობერტ გეისკარი 197

როკი, ე. 48

როსცელინი 70

რუსთაველი, შოთა 58, 127, 219, 228

საბა სულაის ძე თუხარელი 217, 218

სენეკა 34, 66, 76, 78

სერგი რეშაინელი 11, 13, 42, 46

სერვილია 198

სექსტ ემპირიკოსი 229, 231

სიდოროვი, ი. 48

სიმპლუსი, აგრელიუს გემეუსი 74—76, 78

სირაძე, რ. 123, 125, 235

სებატ ზარეპეიანელი 112

სოკოლოვი, ვ. ვ. 16

სოკრატე 9, 20, 29, 35, 82, 88, 123, 240

სოტირის პანდეგენი 208

სპინოზა, ბ. 169, 177

სტეფანე ალექსანდრიელი 143

ტაბაკისი, ბ. 192, 201

ტატარსკი, ი. 170

ტელეზიო 228

ტერტულიანე 7, 9, 49, 65, 145

ტოლსტოი, ა. კ. 142

ტრაბტენბერგი, ი. 16

უზენერი 77

უოტსი, ვ. 84, 89

უსპენსკი, ფ. 140, 189, 198, 199, 201

შარინაბა დე უვერტა 140

ფილონ ალექსანდრიელი 7, 29, 50, 119, 123, 129

ფიჩინო, მარსელიო 39

ფიხტე, ი. ვ. 169, 210

ფოიერბაბი 209

ფოკა (ყეისარი) 189

ფოტოზი(პატრიარქი) 189, 209

ფრიდრიხ შეორე 140

ჭალკიდიუსი 151

ჭრისიპე 191

ჭრისტლიბი 169

შაუზნიშვილი, ს. 48, 125, 201

შექსპირი, უ. 90, 190

შვარცი, გ. 231, 232

შლუტერი 168, 169

შტაუდენშაიერი 169

შტოკლი, ა. 16, 162, 169, 170

ჩოსერი 90

ციპროსი 200

ციცერონი 18, 32, 64, 65, 69, 76, 77, 89, 151, 229

წერეთელი, გრიგოლ 197

შალიოანი, ვ. კ. 100, 101

კელიძე, მ. 17

ხალკიდუსი 64

ხიდაშელი, შ. 16, 48

ჰაგე 169

ჰიდლეგერი, შ. 15, 230

ჰაუზერი, ე. 48

ჰეგელი 6, 12, 52, 168, 169, 177

ჰელფერიხი, ა. 169

ჰერაკლიტე 6, 34, 111, 212

ჰერდერი 236

ჰიპათია 10

ჰიპათიოსი (არქიეპისკოპოსი) 39

ჰოვანეს იმასტასერი 114

ჰოვანეს სარკავეგი 115

ჰონიგმანი, ერნესტ 41, 45, 47, 48

ჰორაციუსი 77

ჰოლდერი 77

ჰომეროსი 153

ჰონორის III 152

ჰუმბერი 169

ს ა რ ჩ ე ვ ი

შესავალი. ფეოდალური საზოგადოების ანუ შუა საუკუნეების ფილოსოფია	3
ნ ა წ ი ლ ი I. ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გადასვლის პერიოდის ფილოსოფია	18
1. აგრელიუს ავესტინე	18
2. „არეოპაგიტის“ პრობლემები	39
3. ბოეციუსი და მისი „ნუგეში ფილოსოფიისაგან“	63
ნ ა წ ი ლ ი II. აღრინდელი შუა საუკუნეები	92
1. დავით ანჰალითი და შუა საუკუნეების სომხური ფილოსოფია	92
2. ბიზანტიური თეოლოგიის ისტორიული და თეორიული წინამძღვრები	117
3. შაქსიმე აღმსარებელი	126
ნ ა წ ი ლ ი III. სკოლასტიკა	139
ზოგადი დახასიათება	139
თ ა ვ ი 1. სკოლასტიკის ჩამოყალიბება	141
1. იოანე დამასკელი — სკოლასტიკის ფუძემდებელი	141
2. იოანე სკოტ ერიუგენას ფილოსოფიური მოძღვრება	150
3. ანსელმ კენტერბერეელი	170
თ ა ვ ი 2. სკოლასტიკა ბიზანტიაში	186
1. შიქელ პსელოსი	188
2. იოანე იტალოსი	195
თ ა ვ ი 3. სკოლასტიკა საქართველოში	209
1. ეფრემ მცირე ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მიმართების შესახებ	214
2. ანალოგიის პრინციპი იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში	227
მითითებული ლიტერატურა	242
პირთა საძიებელი	247

გამომცემლობის რედაქტორი ჟ. ჭირია
ტექნოლოგიური ო. ხუციშვილი
კორექტორი ნ. ქანთარია

სბ 663

გადაეცა წარმოებას 14.11.80. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 30.11.81.
უე 15101 საბეჭდი ქაღალდი № 1. 60X90¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი
თაბახი 16. სააღრ.-საგამომც. თაბახი 15,26.

ტირაჟი 3 000. შეკვეთის № 1099.

ფასი 1 მან. 80 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი 380028, ო. კავკავიძის პროსპექტი, 14
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი 380028, ო. კავკავიძის პროსპექტი, 1
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1

**ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

ч. I

(на грузинском языке)

**Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 1981**

