К(2)
8-32

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები

II

1(03)-94/14 შ-93

თბილისის შრომის წითელი დროშის ორდენოსანი სახელმწიფო
უნივერსიტეტი

ფილოსოფიის ისტორიის კათედრა

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები

ნაწილი II

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1984

87.3
1 (09)
შ 93

წიგნი გამოდის ორ ნაწილად. პირველში (თბილისი, 1981 წ.) განხილული იყო შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები XII საუკუნემდე. წინამდებარე მეორე ნაწილი იწყება არაბულენოვანი ფილოსოფიით და მთავრდება ნიკოლოზ კუზანელის მოძღვრების ანალიზით.

მეორე ნაწილის ავტორები არიან: რ. გორდეზიანი, გ. თევზაძე, ვ. კილაძე, ნ. კილაძე, მ. ჯელიძე.

ნაშრომი განკუთვნილია ფილოსოფიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი გ. თევზაძე
რეცენზენტი ნ. ნათაძე

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1984

10500
П
м 608 (06)-84

თავი 4. სქოლასტიკა არაბულენოვან ფილოსოფიაში

V საუკუნე ქრისტიანული იდეოლოგიის საბოლოო გამარჯვების თარიღად არის მიჩნეული. როგორც ცნობილია, 529 წელს იმპერატორ იუსტინიანეს ედიქტის შედეგად ათენის დახურული ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლები სირიაში გადაიხვეწნენ. ფილოსოფოსთა სირიული სკოლა უკვე საკმაოდ ცნობილი იყო. მან დიდად შეუწყო ხელი აღმოსავლეთში ბერძნული ფილოსოფიის გავრცელებას.

ბერძნულ ფილოსოფიას, ქრისტიანულის გარდა, მეორე მონოთეისტური რელიგია—ისლამი იყენებს თავისი მიზნებისათვის. ქრისტიანული და მაჰმადიანური რელიგიების სპეციფიკის შესაბამისად ქრისტიანული და მაჰმადიანური სქოლასტიკა გარკვეულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ბერძნული ფილოსოფიის შეფასებაშიც. არაბები უფრო ახლოს არიან არისტოტელესთან. ისინი ზოგჯერ ურევენ კიდეც არისტოტელიზმს და ნეოპლატონიზმს, მაგრამ საბოლოოდ მაინც პერიპატეტიკოსთა თაყვანისმცემლებად გვევლინებიან. რაც მთავარია, აღმოსავლური აზროვნება, როგორც ჰეგელი შენიშნავს, შედარებით თავისუფალია და ამიტომ ისტორიულ არისტოტელესთან ახლოს დგას. ამ გარემოებას განაპირობებს ისიც, რომ არაბებს უმთავრესად აინტერესებთ არისტოტელეს საბუნებისმეტყველო მეცნიერული მემკვიდრეობა, მაშინ როდესაც შუა საუკუნეების ქრისტიანულ სამყაროში „ფიზიკას“ გმობენ. მუსულმანური სამყარო იცავდა და ავითარებდა ანტიკურ სამყაროში წამოჭრილ მეტაფიზიკურ პრობლემებსაც. სავსებით სამართლიანად შეინიშნავს მოსე გოგიბერიძე: „სქოლასტიკა იყო კათოლიკური ეკლესიის სიბრძნე და ამიტომ მთელი საშუალო საუკუნეების აზროვნებას იგი ვერ ამოწურავს. საშუალო საუკუნეების პერიოდში წარმოიშვა აგრეთვე არაბული და ახალი ებრაული ფილოსოფია, რომლებმაც (განსაკუთრებით არაბულმა მეცნიერებამ და ფილოსოფიამ) ძალიან დიდი როლი ითამაშეს კაცობრიობის აზროვნების ისტორიის განვითარების საქმეში“.

არაბების უპირატესობა იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი სირიელების მეოხებით ნამდვილ არისტოტელეს ეცნობიან და მის ფიზიკას

აქვითარებენ. ეს სავსებით ორიგინალურ სახეს აძლევს არაბულ აზროვნებას (ტერმინი არაბული აზროვნება, ან არაბული ფილოსოფია სადავოა, ზოგიერთი მკვლევარი ხმარობს არაბულენოვანი აზრის ან საზოგადოებრივი აზრის ისტორიას, უმჯობესია ტერმინი — არაბულენოვანი ფილოსოფია. მაგრამ რამდენადაც მკითხველი უფრო შეჩვეულია არაბულ ფილოსოფიას, შეიძლება მისი დატოვებაც). არაბული ფილოსოფიის ღირსებები კარგად იცის ჰეგელმა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი არაბულ ფილოსოფიას არ თვლის ფილოსოფიის ისტორიის განსაკუთრებულ საფეხურად და სპეციალურადაც არ განიხილავს, რადგან, მისი აზრით, იგი ძირითადად ემთხვევა სქოლასტიკურ ფილოსოფიას. არაბების ფილოსოფიური განვითარება, ქრისტიანობის მსგავსად, განსაზღვრული იყო რელიგიური დოგმებით, შენიშნავს ჰეგელი და დასძენს: მართალია, ისინი, შედარებით ქრისტიანებთან, უფრო თავისუფალნი იყვნენ კვლევა-ძიებაში, მაგრამ მათ აზროვნების ისტორია წინ ვერ წასწიეს, ანტიკური ფილოსოფიური შრომების მაოლოდ კომენტატორებად დარჩნენ, რადგან მათი ფილოსოფიაც გარკვეულ ჩარჩოებში იყო მოქცეული. კიდევ უფრო სამწუხაროა, რომ ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარიც ლაპარაკობს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურულ ურთიერთობაზე და ამტკიცებს, რომ „ისტორიულ სარბიელზე გამოსვლისას არაბებს მხოლოდ სინკრეტული რელიგია — ისლამი გააჩნდათ". მართალია, ცივილიზებული ქვეყნების დაპყრობამ ხელი შეუწყო არაბული კულტურის განვითარებას, მაგრამ თავისთავად ის ფაქტი, რომ მათ შეეძლოთ ანტიკური ტრადიციების მიღება, მიუთითებს ამ ხალხის გარკვეულ კულტურულ დონეზე.

საკაცობრიო აზრის ისტორიის მთლიანობაში გააზრება ყველა კულტურულ ხალხს თავის ადგილს მიუჩენს კაცობრიობის კულტურაში. ამ შემთხვევაში ბერძნები არც პირველნი იქნებიან და არც უკანასკნელნი. საყოველთაოდ ცნობილია მათი მემკვიდრეობითი კავშირი აღმოსავლეთის ქვეყნებთან, განსაკუთრებით ეგვიპტესთან. თავის მხრივ აღმოსავლეთის ხალხები ერთმანეთთან კავშირში ვითარდებოდნენ. საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურებზევე სხვადასხვა ხალხები ერთმანეთთან ურთიერთკავშირში გამოდიან. ბერძნების სულიერი ცხოვრება ჩამოყალიბდა იმ კულტურული ელემენტების ათვისების შედეგად, რომლებიც ეგვიპტიდან საქართველომდე გადაჭიმულ ტერიტორიაზე წარმოიშვნენ.

ბერძნების ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე, სხვადასხვა პირობების შერწყმის საფუძველზე. შესაძლებლობა მიეცათ აზროვნების ისტორიაში ისეთი ადგილი მოეპოვებინათ, რომლებმაც წარმართა სხვა ხალხების და, საერთოდ, კაცობრიობის კულტურული

განვითარება. დიდი როლი შეასრულა მონათმფლობელობის იმ ფორმამ, რომელიც ანტიკურ საბერძნეთში არსებობდა, — ასევე, საეჭრო, ეკონომიკურმა, კულტურულმა ურთიერთობამ, რომელიც ბერძნებს აღმოსავლეთის ხალხებთან ჰქონდათ და ბოლოს, ალექსანდრეს მიერ შექმნილმა იმპერიამ, რომელმაც ბერძნულ კულტურას მსოფლიო აღიარების მოპოვების შესაძლებლობა მისცა. კაცობრიობის განვითარების შემდგომ ეტაპზე ბერძნულ-რომაული კულტურა ბიზანტიის გზით აღმოსავლეთის ქვეყნებს სწვდება. არაბულენოვანი ხალხები აღმოჩნდნენ იმ დონეზე, რომ შეძლეს ქრისტიანობის მიერ შევიწროებული ფილოსოფიისათვის თავშესაფარიც მიეცათ და თარგმანები და კომენტარებიც გაეკეთებინათ სირიულ-არაბულ ენებზე. ამ ხალხთა საუკეთესო წარმომადგენლები მუსულმანური სარწმუნოების ჩასახვისთანავე ამჩნევენ გარკვეულ ხარვეზებს, ხედავენ, რომ ახალი რელიგია არ არის საკმარისი მსოფლიო ბატონობისათვის. ამან წარმოშვა მუთაზილების მთელი პლეადა. ამ გზით შეიქმნა ე. წ. არაბული ფილოსოფიაც,. რომელსაც მძიმე ხვედრი ხვდა წილად — ფილოსოფიის მორიგება მაჰმადიანიზმთან, ყურანის მოძღვრებასთან. არაბები, ერთი მხრივ, ბერძნების და, საერთოდ, საკაცობრიო კულტურის და ფილოსოფიის თაყვანისმცემლები არიან, მეორე მხრივ კი მაჰმადიანიზმის დამცველნი (ეს რელიგია თავისი სინკრეტული ხასიათით ამის შესაძლებლობას იძლევა). პირველი ხალიფები თვითონ იყვნენ თავისუფალი აზროვნებისა და ფილოსოფიის მეცნიატები, მაგრამ შემდეგ რაც მათი ბატონობა შეირყა, ისინი მხოლოდ ორთოდოქსული ისლამის მიმდევრები გახდნენ და ამ გზით ჩამოყალიბდა მუსლიმანური სქოლასტიკა. არაბების მხოლოდ ანტიკური ნააზრევის კომენტატორებად გამოცხადება არ იქნება მართებული—არაბულ კომენტარებში არის ახალი აზრებიც და, რაც მთავარია, საბუნებისმეტყველო, მათემატიკური ძიებანი, რაც არ დარჩენილა უცნობი შუა საუკუნეების ევროპისათვის. თუ ეს გარემოება შემდეგ, მეცნიერებისა და კულტურის მაღალ საფეხურზე, დაივიწყა ევროპამ, ამაში არაბები არ არიან დამნაშავენი. სამაგიეროდ, ამჟამად ყველგან გულისხმიერებით სწავლობენ ამ ხალხის მიერ აყვავების ხანაში შექმნილ ნააზრევს. ქრისტიანულ დასავლეთს არაბები დაეხმარნენ ნამდვილი არისტოტელეს გაცნობაში და ხელი შეუწყვეს ევროპული მეცნიერებისა დაკულტურის აღორძინებას განსაკუთრებით X—XII საუკუნეებში.

ალ-ქინდი და არაბული ფილოსოფია

1. ალ-ქინდის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ზოგადი მიმოხილვა. აბუ იუსუფ იაკუბ იბნ ისჰაკ ალ-ქინდი (800—879) ცნობილია მეტსახელით—„არაბთა ფილოსოფოსი" („ფაილასუფუ ალ-არაბ"). მის ფი-

ლოსოფიას ხშირად უწოდებენ „ბერძნულ ფილოსოფიას მუსლიმანებისათვის“. არაბული, ან უფრო ზუსტად არაბულენოვანი ფილოსოფიის მოძღვარი ალ-ქინდი წარმოშობით ერთადერთი წმინდა სისხლის არაბია სპარსულ, თურქულ, ბერძნულ და სხვა გენეალოგიის მუსლიმან მოაზროვნეთა შორის. არაბ ავტორთა მიხედვით იგი ქინდის იემენ მეფეთა შთამომავალია. ამ აზრს მრავალი ევროპელი მეცნიერი იზიარებს. ცნობილია, რომ ალ-ქინდის ოჯახის წევრებს საპატიო თანამდებობანი ეჭირათ, მათ შორის ქუფის მმართველისაც. თავად ალ-ქინდიმ სოლიდური განათლება მიიღო ქ. ბაღდადში, სადაც ალ-მუთასიმის, ისლამის თეოლოგიის მეცნატის, გამგებლობისას (833—842) გახდა მისი შვილის მეურვე და მასწავლებელი. ეს გარემოება მოწმობს, რომ ალ-ქინდი ძირითადად ახლოს იდგა და იზიარებდა ისლამის თეოლოგიის პრინციპებს, უფრო ზუსტად, იგი აღმავლობის გზაზე მდგარი ისლამის თეოლოგიური მიმდინარეობის — მუთაზილიზმის პრინციპებს ემხრობოდა. მუთაზილების თეოლოგიამ IX საუკუნიდან სისტემური ხასიათი მიიღო და დაახლოებით საუკუნის მანძილზე ვითარდებოდა. იგი გარკვეულ ეტაპზე სახელმწიფოს ოფიციალური რელიგიური მოძღვრებაც იყო. მუთაზილები მუთაქალიმების ერთ-ერთ განშტოებას წარმოადგენენ. ქმნიან შედარებით თავისუფალი აზროვნების შესაძლებლობას, განსხვავებით აშარიელებისაგან, რომელთა დოგმატიზმი თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ ყურანს შეუქმნელად და მარადიულად თვლიდნენ.

მუთაზილები, რამდენადაც ისინი რელიგიურ დოგმებს გონით დასაბუთებას უფარდებდნენ, რეაქციონერთა აზრით, მკრეხელობდნენ. ეს გამოხატულია მათ სახელშიც: „მუთაზილ“ ზუსტად იმასვე ნიშნავს. რასაც ბერძნული „სხიზმატიკოსი“. ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ შუა საუკუნეების დიდი მოაზროვნეები ალ-ღაზალი და იბნ რუშდი თავიანთ ძირითად ტრაქტატებში მოიხსენიებენ მათ, როგორც „მუთაქალიმებს ჩვენი სარწმუნოების ხალხთაგან“, ე. ი. ისლამის სარწმუნოების თეოლოგებს. მაგრამ ამის გამო ალ-ღაზალი და იბნ რუშდი არ ცდილობენ მათ შენიღბვას. უფრო მეტიც, ისინი გამოავლენენ მუთაზილებს, როგორც მუთაქალიმების ორთოდოქსული ხაზის მოწინააღმდეგეებს. იბნ რუშდს გათვალისწინებული აქვს მუთაზილების მიერ ხაზგასული და ტერმინად შემოტანილი „სიფათუნის“, ე. ი. ატრიბუტის ცნებასთან დაკავშირებული თეორია „ტერმინ ტრანსცენდენტალეს“ სახელწოდებით. ძირითადად იგი თვითმიზეზის უარყოფით გამოიხატება, თვისებების ან ატრიბუტთა არსზე დამატების გარეშე წარმოდგენის გამო. აღნიშნული თეორია განუყრელად არის შეერთებული ამქვეყნიური ცხოვრების შესაძლებლობისა („მუმქინ“) და ტრანსცენდენტურის გარდუვალობის („ვაჯიბ“) დაპირისპირებას-

თან, სადაც გამოიკვეთება შესაძლებელის, როგორც ნამდვილად შესაძლებელის („ალ-მუმქინუ-ლ-ჰაკიკი") არსებობა. სამყაროს მთლიანობაში წარმოდგენამ ბიძგი მისცა ზოგიერთი მუთაზილის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ სამყარო შეიძლება ერთბაშად გახდეს უპოვარი გახრწნის შედეგად. ეს მიუღებელი აღმოჩნდა არა მარტო იბნ რუშდისათვის, არამედ იბნ რუშდის მოწინააღმდეგე ისლამის დიდ აპოლოგეტ ალ-ღაზალისთვისაც. განსაკუთრებით გამოკვეთილად ჩანს ეს შეძღვრება ერთ-ერთ მუთაზილთან—აბუ ჰაშიმთან. სწორედ მას კიცხავენ ალ-ღაზალი და იბნ რუშდიც. ამ უკანასკნელს მხოლოდ ციტატების სახით მოჰყავს ალ-ღაზალის დაპირისპირება აბუ ჰაშიმთან, რადგან თავად უაზრობად მიაჩნია ამ საკითხზე მსჯელობა. იგი აღნიშნულ საკითხს მხოლოდ მაშინ განიხილავს, როდესაც არ უშვებს არსებობის შესაძლებლობას, ე. ი. ამ შემთხვევაში უარყოფს შესაძლებლობას ისეთი არსებობისათვის, რომელიც არისტოტელეს „სტერესის", ე. ი. უპოვრობას („ადამუნ") შეესატყვისება. ასეთი შეხედულება ადასტურებს, რომ იბნ რუშდი არ ეთანხმება მუთაზილიზმის ერთ-ერთ ძირითად პრინციპს, რომელსაც ასე თანმიმდევრულად, სხვა არაბულ წყაროებთან შედარებით, წარმოადგენს თავის ძირითად ტრაქტატში. იბნ რუშდი ხრწნას და უპოვრობას სინონიმებად თვლის, სამყაროს მთლიანი გახრწნა დაუშვებელია. კერძოდ, ხრწნა არსებულიც რომ იყოს, იქნება აქციდენცია, რომელსაც სუბსტრატი დასჭირდება. მაგრამ სუბსტრატი უპოვრობა ვერ იქნება, რადგან იბნ რუშდი ეწინააღმდეგება მუთაზილებს, რომ უპოვრობა არის გარკვეული სახის არსი („ზათუნ მა"), რომელიც უპირისპირდება არსებობას.

ამდენად, იბნ რუშდი უარყოფს მის მიერვე ზუსტად ფორმულირებულ მუთაზილების ძირითად მრწამსს: უპოვრობა არის გარკვეული არსი, როდესაც საგნის უპოვრობა წარიხოცება, ის, რაც მას მოსდევს, იქნება არსებობა. ხოლო როდესაც მისი არსებობა წარიხოცება, რჩება უპოვრობა. მართლაც, აშკარაა, რომ ამ ორი არსის კონტრადიქტორულ ცელას მესამე არ სჭირდება, მაგრამ იბნ რუშდი ცდილობს გვერდის ავლას მესამისაგან ისე, რომ მუთაზილების გაკიცხვას თავი აარიდოს, რადგან მათი დაკავშირება სურს მუსლიმან ფილოსოფოსებთან, ან ე. წ. „ფალასიფასთან". სწორედ „ფალასიფა" არის ის მიმდინარეობა ისლამის სამყაროში, რომელიც ყველაზე მეტად არეგულირებს ბერძნული ფილოსოფიის შეთავსებას ისლამთან. მაგრამ საყურადღებოა ისიც, რომ VII—VIII საუკუნეებიდან მოყოლებული, საერთოდ, ანტიკურ ფილოსოფიასთან, და კერძოდ ბერძნულ ნააზრევთან, დაკავშირება განსაზღვრავს ყოველგვარი მიმდინარეობის და მის წარმომადგენელთა მრწამსს. ბუნებრივია, რომ ნათქვამი პირველ რიგში ეხება ე. წ. „ულამაებს" (სიტყვასიტყვით „განსწავლულთ"),

რომლებიც ჯერ კიდევ ერთმანეთისაგან გამოუყოფელ ისლამურ იურიდიულ და თეოლოგიურ მეცნიერებათა უფალნი არიან VII—VIII საუკუნეებში. მხოლოდ მოგვიანო ხანაში ისლამის სამყაროში მათ გამოეყოფიან „ფუკაჰაები“, ე. ი. სამართლის მეცნიერები და თითქმის იმავე დროს ისლამის თეოლოგები უკვე მუთაქალიმების სახელწოდებით გამოდიან ასპარეზზე. მუთაქალიმების გამოცალკევება, ძირითადად „ულამაებისაგან“, განპირობებულია ბერძნული ნააზრევის შესახებ დაგროვილი ცოდნის დიალექტიკური კვლევით. ამ შემთხვევაში იგულისხმება დიალექტიკის ის მნიშვნელობა, რომელიც ეწყარება სიტყვის აზრობრივ შინაარსს, ფლობს კამათისა და საუბრის ხელოვნებას („დიალექტიკა ტენნე“). ამ მოაზროვნეთა არაბული სახელწოდება ზუსტად ასახავს კამათისა და სავარაუდო მსჯელობის უნარის მქონე მოაზროვნეებს. სწორედ მათ შორის გამოირჩევიან აშარიელები, როგორც დიალექტიკური მწვერვალების ფლობელნი, თავის უდიდეს წარმომადგენელ ალ-ღაზალთან ერთად. ამგვარად, არაბ სქოლასტიკოსებში, რომლებიც თეოლოგიური და ლოგიკური დასაბუთებებით განმტკიცებენ ისლამის მოძღვრებას, იგულისხმებიან აგრეთვე მუთაზილებიც, რომლებიც იზოლირებულნი არიან ორთოდოქს სქოლასტიკოს მუთაქალიმებისაგან, რწმენის დაცვისაგან განსხვავებით ისინი გონებაჭვრეტითი დასაბუთებების აღიარებითაც გამოირჩევიან. უკანასკნელი მომენტით არის განპირობებული ის, რომ მუთაზილებს, ძირითადად ტრადიციებით მიღებული ელინური განათლების მქონეთ, ხშირად ბერძნული ფილოსოფიისა და მეცნიერების მეგზურებს უწოდებენ. ანტიკური ფილოსოფიის მეგზურობა არის ნიშანი, რომლითაც ისინი ზემოხსენებულ „ფალასიფასთან“ ერთიანდებიან. მაგრამ ამ ორ მიმდინარეობას, ან როგორც ზოგჯერ უწოდებენ, მუსლიმანური სამყაროს ორ სექტას შორის ის განსხვავებაა, რომ „ფალასიფა“ ბერძენ მოაზროვნეთა კვალდაკვალ ცდილობს სამყაროს შესახებ გონებაჭვრეტით აზროვნებას და მის მთლიანობაში წარმოდგენას, თუნდაც რწმენის საწინააღმდეგოდ. „ფალასიფა“ ხშირად მუსლიმან ნეოპლატონიკოსთა სინონიმიცაა, ნეოპლატონიკოსებს კი, როგორც ცნობილია, ახასიათებთ პლატონის იდეალისტური მოძღვრების მისტიკური გაგება. მაგრამ მუსლიმანი ნეოპლატონიკოსები საერთო ნიშნების მიუხედავად სხვებისაგან განსხვავებულნიც არიან. აქ იგულისხმება მუსლიმანური ნეოპლატონიზმის სინკრეტიზმი, რომელშიც ჭარბობს არისტოტელეს იდეები, ამიტომ ხშირად „ფალასიფა“ მუსლიმანური არისტოტელიზმის სახელსაც ატარებს. მაგრამ ასეთი სახელწოდება არ გულისხმობს ანტიკური აზრის სხვა წარმომადგენელთა გაუქმების უარყოფას მასზე, თუნდაც არისტოტელეს გზით.

ზემოგანხილული საერთო მიმდინარეობანი ყველაზე მეტად დაკავშირებულია სწორედ ალ-ქინდის სახელთან. როგორც აღინიშნა, ალ-ქინდი ახლოს იდგა მუთაზილების მოძღვრებასთან, ამდენად, იგი, გარკვეული თვალსაზრისით, მუთაქალიმიც იყო, მისი მოღვაწეობის ეპოქაში ხომ „ულამაებს“, მუსლიმან სწავლულებს, სწორედ მუთაქალიმები შეენაცვლნენ. ამას გარდა თავად ალ-ქინდი უკვე ადგა „ფალისიფას“ სახელწოდებით ჩამოყალიბებული მიმდინარეობის გზას და გარკვეულად იზიარებდა ავრეთვე არაბული სქოლასტიკის თეორიებს, თუნდაც ამარიელებისას, რომლებიც უფრო მოგვიანებით გამოვიდნენ ასპარეზზე. და მაინც, უმთავრესად იგი მუთაზილების იდეებს მისდევდა. გადმოცემის მიხედვით ალ-ქინდი ზედმიწევნით ფლობდა ბერძნულ ენას, ხშირად სწორედ ეს გარემოება მიაჩნდათ იმის საფუძვლად, რომ საკმაოდ მოკლე დროში ალ-ქინდიმ მოამზადა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“, პტოლემეოსის „გეოგრაფიის“ თარგმანები, განაახლა და გამოსცა ევკლიდეს გეომეტრიის არაბული ვერსია, შეასრულა არისტოტელეს „პოეტიკისა“ და „ჰერმენეეტიკის“, პორფირიუსის „ისაგოგეს“ და სხვათა არაბული შემოკლებული თარგმანები. ამას გარდა მან დაწერა კომენტარები არისტოტელეს „I და II ანალიტიკაზე“ და „კატეგორიებზე“, აპოკრიფულ აპოლოგიაზე, პტოლემეოსის „ალმაჯესტაზე“ და ევკლიდეს „ელემენტებზე“. ალ-ქინდი იყო, ავრეთვე, საკუთარი ნაწარმოებების ავტორიც. მან შექმნა ორიგინალური თხზულებები, რომელთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ტრაქტატები: „ინტელექტის შესახებ“ და „ხუთი არსის შესახებ“. ისინი ევროპამ ადრევე გაიცნო ლათინური თარგმანების მიხედვით. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ სწორედ ალ-ქინდიმ მიიჩნია პლოტინის „ენეადების“ უკანასკნელი სამი წიგნი არისტოტელეს თხზულებად, „არისტოტელეს თეოლოგიად“, და ეს შეცდომა ასე დიდხანს დარჩა. შუა საუკუნეების ყველა დიდმა მოაზროვნემ ფსევდო-არისტოტელეს ამ თხზულებით ისარგებლა. მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ალ-ქინდიმ ბერძნულ ორიგინალს („ენეადებს“) შეუდარა არაბული თარგმანი და შეასწორა ტერმინოლოგია ორიგინალის სიზუსტით გადმოცემისათვის. მას ეჭვიც არ ეპარებოდა, რომ საქმე ჰქონდა არისტოტელეს ორიგინალურ თხზულებასთან, ე. ი. მან არ იცოდა, ეს თხზულება პლოტინს თუ ეკუთვნოდა. ამიტომ ფიქრობდა, დამსახურებულად მოექცა დიადი არისტოტელეს ნააზრევის. კერძოდ მისი თეოლოგიის, გავლენის ქვეშ. მაგრამ, როგორც მკვლევრებმა დააზუსტეს, ალ-ქინდი მაშინაც, როდესაც დიდ სტაგირელს მისდევს, უფრო მეტად ალექსანდრე აფროდისიელის მიერ კომენტირებული არისტოტელეს თანამოაზრეა. ასეთი გავლენა განსაკუთრებით გამოკვეთილია ტრაქტატში „ინტელექტის შესახებ“. მიუხედავად იმისა, რომ ხსენებული ტრაქტატი დაფუძ-

ნებულია არისტოტელეს „დე ანიმას“ გარკვეულ მონაკვეთზე, აფროდისიელის მიერ კომენტირებული არისტოტელეს გავლენა ალ-ჭინდიზე საბუთდება სულის ძალების აღწერისას, რომლის მიხედვით სულის ინტელექტუალური ძალა ოთხი სახისაა. მათგან სამი აქტიურად და აუცილებლად არსებობს ადამიანის სულში, მეოთხე კი მიღმურია და სულისაგან დამოუკიდებელი. სწორედ ეს უკანასკნელი ითვლება „აქლ ფაალის“ ტოლფასად, რაც მოქმედ ინტელექტს გამოხატავს ალ-ჭინდისთან და, საერთოდ, არაბულენოვანი საზოგადოებრივი აზრის წარმომადგენლებთან. ალ-ჭინდის მიხედვით იგი ითვლება ინტელექტად, რომელიც მომდინარეობს ღმერთისაგან ემანაციის გზით და, მიუხედავად სხეულის ძალებზე მოქმედებისა, არ არის დამოკიდებული სხეულზე, რადგან მისი ცოდნა შეგრძნებებს არ ექვემდებარება.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან გამომდინარე, ალ-ჭინდი ამჯერადაც გვეულინება იმ მასალის შემგროვებლად, რომელიც არისტოტელეს ფსიქოლოგიას მოიცავს ალექსანდრე აფროდისიელის მიერ გადმოცემული „დე ანიმას“ მიხედვით. საერთოდ, ნეოპლატონიზმის საწყისები ალექსანდრე აფროდისიელთან და მისი საბოლოო ჩამოყალიბება პლოტინთან მიჩნეულია იმ სისტემად, რომელიც მთლიანად შეესატყვისება ყურანის მოძღვრებას და ან მის დამატებად გვეულინება. ალ-ჭინდისთან ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ ხშირად განიხილება ადამიანში ცხოველური და რაციონალური სულის ერთად არსებობის ფაქტი, რომელთაგან მეორე უშუალოდ ღმერთისაგან მომდინარე და უკვდავია და არ არის დამოკიდებული სხეულზე. არათანმიმდევრულობა, რომელიც თან ახლავს ამ თეორიას გამოცხადებასთან მიმართებისას, მიჩქმალულია ალ-ჭინდისთანაც ისევე, როგორც შემდგომში საერთოდ. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ალ-ჭინდი ყოველთვის არათანმიმდევრულია ამ საკითხებთან დაკავშირებით. იგი, ისევე როგორც საერთოდ არაბები, ბერძნული ნააზრევის ათვისებაში ახერხებს ზოგიერთი კორექტივის შეტანას და ეს განსაკუთრებით ეხება არისტოტელეს ლოგიკის მოძღვრებას. ცნობილია, რომ, სირიელებისაგან განსხვავებით, არაბებთან ლოგიკას მეორე ადგილი ეკავა გრამატიკის შემდეგ, მიუხედავად ამისა, იგი არანაკლები მნიშვნელობისა იყო, ვიდრე გრამატიკა. ფაქტია, რომ არაბულენოვან ფილოსოფიაში ლოგიკა ხშირად განუყრელია მეტაფიზიკური და თუნდაც ფსიქოლოგიური პრობლემებისაგან. როგორც აღინიშნა, ფსიქოლოგიაში ალ-ჭინდიმ ალექსანდრე აფროდისიელზე დამყარებით განავითარა ის ჯაჭვი, რომელსაც სირიელმა ცოდნის მაძიებლებმა მისცეს დასაბამი. მეტაფიზიკურ პრობლემებთან დაკავშირებით საკითხი ასე მარტივად არ წყდება — დამტკიცებულად ითვლება ის ფაქტი, რომ ალ-ჭინდიმ

აზიარა მუსლიმანები მეტაფიზიკას, მაგრამ კატეგორიული უარყოფა არ შეიძლება იმისა, თითქოს ალ-ქინდის ნათლად არ ჰქონდა გააზრებული მეტაფიზიკა საერთოდ, და, კერძოდ არისტოტელეს მეტაფიზიკის არსი. ხშირად ბიუთითებენ, რომ ალ-ქიხდის მიერ შედარებით ნათლად გადმოცემული მოძრაობის, დროისა და ადგილის პრობლემებთან დაკავშირებული საკითხები განხილულია არისტოტელეს „ფიზიკის“ ან, უფრო ზუსტად, „სმენა ბუნებისას“ IV, V და VII წიგნებში, რომლებიც სხვა წიგნებთან ერთად ალ-ქინდის თანამედროვე ჰუნაინ იბნ ისჰაკის მიერ იყო თარგმნილი. ამდენად, ალ-ქინდის შეეძლო მისი გამოყენება, ან ორიგინალთან შედარება. რაც შეეხება „მეტაფიზიკას“, იგი არ იყო ალ-ქინდის დროისათვის თარგმნილი და ამიტომ მეცნიერები ფიქრობენ, რომ ალ-ქინდი მხოლოდ ორიგინალს ეყრდნობოდა, რომელსაც. როგორც ჩანს, ხშირად სწორად ვერ იაზრებდა. აღნიშნულის შემდეგ კიდევ უფრო მტკიცდება შეხედულება, რომ ალ-ქინდის თხზულება „ხუთი არსის შესახებ“, რომელშიც განხილულია მატერიის, ფორმის. მოძრაობის, დროისა და ადგილის ვითარებანი, იმსახურებს ყველაზე მეტ ყურადღებას მის ნაწარმოებებს შორის. ჩამოთვლილ ცნებებს სამეცნიერო ლიტერატურაში ალ-ქინდის მიხედვით შემდეგნაირად განსაზღვრავენ: ა) მატერია არის ის, რაც ითვისებს სხვა არსებას, თავად კი, როგორც ატრიბუტი, შეუთვისებელია; ბ) ფორმა ორგვარია — მატერიისაგან განუყოფელი და არისტოტელეს ათი კატეგორიის სახისა. ფორმა არის ძალა, რამეთუ საგანი („შაი“) უფორმო მატერიისაგან წარმოიშობა ისევე, როგორც სიმშრალითა და სიმხურვალით, ე. ი. უფორმო მატერიისაგან წარმოიშობა ცეცხლის ფორმა. ფორმის გარეშე მატერია არის აბსტრაქტული ცნება, ნამდვილად საგანი იგი ფორმის მიღების დროს ხდება; გ) მოძრაობა არის ექვსი სახის: მათგან ორი მიღმურია და განსხვავებულია სუბსტანციის მიხედვით, ორი განსხვავებულია რაოდენობის მიხედვით, ერთი თვისებრიობის და ერთიც პოზიციის შეცვლის შედეგად მიიღება; დ) დრო განიხილება როგორც მოძრაობის მონათესავე ცნება, რომელიც ყოველთვის ერთი მიმართულებით მიმდინარეობს; ე) ადგილი, ზოგიერთი ვარაუდით, არის სხეული, რაც არისტოტელესთან უარყოფილია, რადგან იგი მასთან უფრო სხეულით გარშემორტყმული ზედაპირია. ზემოჩამოთვლილი ცნებების და მასთან დაკავშირებული საკითხების განხილვა მიჩნეულია იმ მიმართულების განმაპირობებლად, რომელიც შემდგომში განვითარდა საერთოდ სამყაროს შექმნის შესახებ მოძღვრების ჩამოყალიბებასთან ერთად არაბულენოვანი საზოგადოებრივი აზრის ისტორიაში. ალ-ქინდის მიერ წამოჭრილი საკითხების მოკლე მიმოხილვაც. ვფიქრობთ, ადასტურებს, რომ იგი ნეოპლატონიკოსი,

უფრო ზუსტად, ნეოპლატონისტურად წაკითხული არისტოტელეს მიმდევარი იყო.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მართებულად მიუთითებენ, რომ არისტოტელეს ასეთნაირი დანახვა, როგორც ალ-ჭინდის დროს, ასევე მის შემდეგ, თითქმის მთელი შუასაუკუნეობრივი არაბულენოვანი აზრის განვითარების პროცესში, განპირობებული იყო დროის ფაქტორით. ჰეშმარიტებასთან ახლოსაა, აგრეთვე, ის შეხედულება, რომ გვიანდელი ბერძნული ფილოსოფია, როდესაც მუსლიმანები გაეცნენ მას, თავად კითხულობდა წინამორბედებს ნეოპლატონისტურად (66, 37).

ხშირად ხაზს უსვამენ, რომ ალ-ჭინდის ტრაქტატები წინასწარმეტყველთაგან გამოცხადებულ ჰეშმარიტებებს მეტაფიზიკურ მოძღვრებებს უტოლებს. ამით საბუთდება მეტაფიზიკისა და ზეშთაგონების მორიგების შესახებ ალ-ჭინდის მოძღვრება და გამოცხადებასთან ერთად არაფრისაგან სამყაროს მომდინარეობის შეუვალობა. უკანასკნელი ფაქტორი დიდ როლს ასრულებს ალ-ჭინდის აღიარებაში იმ მოაზროვნედ, რომელმაც შექმნა ბერძნული ფილოსოფიის ვერსია მუსლიმანებისათვის. მაგრამ აღნიშნული მისია უფრო მეტად წარმოაჩენს მას, როგორც ბერძნული ფილოსოფიის გზამკვლევს ისლამის სამყაროში. მაგალითად, პლატონის „რესპუბლიკისა“ და „კანონების“ მიხედვით ალ-ფარაბის მიერ პოლიტიკური თეორიის ჩამოყალიბება სამართლიანად არის მიჩნეული იმ ხაზის განვითარებად, რომელსაც ალ-ჭინდი მისდევდა. ალ-ჭინდის შემოქმედება დიდხანს იყო შეუსწავლელი, მაგრამ თანდათან დასავლეთში და აღმოსავლეთში გაჩნდა გამოცემები, რომლებიც ალ-ჭინდის ტრაქტატების სახელწოდებას ატარებენ. მათ შორის ყველაზე ხელმისაწვდომია კაიროში აბუ რიდის მიერ გამოცემული ორტომეული, რომლის მიხედვითაც შესრულებულია რუსული თარგმანებიც, კერძოდ ის ნაწარმოებები, რომლებშიც მოთხრობილია არისტოტელეს თხზულებათა რაოდენობაზე და იმაზე, თუ რა არის ეპოქალებელი ფილოსოფიის შეთვისებისათვის — პირველ ფილოსოფიაზე, ხუთი არსის ცნებაზე, წარმოშობასა და ხრწნაზე, მოქმედი მიზეზის განმარტებაზე. მაგრამ რუსულ თარგმანებზე უფრო მრავალრიცხოვანია ევროპულ ენებზე შესრულებული თარგმანები — განსაკუთრებით გერმანულზე. მნიშვნელოვანია აგრეთვე არაბულენოვანი ფილოსოფიის შესახებ ამ ენებზე დაწერილი ზოგადი ხასიათის გამოკვლევები, რომელთაც ხშირად ეყრდნობიან და რომელთა მიხედვით შესაძლებელი ხდება ზოგიერთი დასკვნის გაკეთება. მაგალითად, შეიძლება იმის მტკიცება, რომ ტრაქტატში — „ცის სფეროს ბუნების შესახებ“ — მოძღვრება ბუნებრივ საგნებზე გატოლებულია მოძღვრებასთან მოძრავ საგნებზე, რადგან საგნის ბუნებად მიჩნეულია ღმერთის მიერ ყველაფრის არსად და მიზეზად მოძრავი საგნების შექ-

შნა. შეიძლება აგრეთვე იმის მტკიცება, რომ ალ-ჭინდის ტრაქტატში, რომელიც ეხება სხეულებრივი სამყაროს დასასრულის ნათელყოფას, ჩამოყალიბებულია რამდენიმე ძირითადი დასკვნა: 1. ერთგვაროვანი და ერთგანზომილებიანი სიდიდეები ერთნაირნი არიან; 2. მაგრამ როდესაც ერთ-ერთი მათ შორის დამოკიდებულია მეორეზე, სიდიდეები ერთნაირი აღარ არის; 3. შეუძლებელია, რომ ერთ-ერთი ორი ერთგვაროვანი სიდიდიდან იყოს უფრო პატარა, ვიდრე მეორე; 4. სასრული ერთგვაროვანი სიდიდეები თავიანთ მთლიანობაშიც სასრულია და ბოლოს, შეიძლება მატერიის განსაზღვრების ჩამოყალიბება ალ-ჭინდის ტრაქტატის მიხედვით, რომელიც საგნის განკერძოებასაც ეხება. კერძოდ, ალ-ჭინდის მიხედვით მატერია განისაზღვრება როგორც ის, რასაც ფორმის მიღების შესაძლებლობა აქვს. მიუხედავად ყოველივე ზემოაღნიშნულისა, რაც ალ-ჭინდის იდეების მნიშვნელობაზე მიუთითებს და რასაც ემატება ალ-ჭინდის ზოგადი ენციკლოპედიური განათლება და მოღვაწეობაც, იგი სამეცნიერო ლიტერატურაში მაინც უფრო ცნობილია როგორც გზის გამკვალავი და წინაპარი. ამ შემთხვევაში იგულისხმება თავკაცობა იმ ნეოპლატონისტური მიმდინარეობისა, რომელიც ისლამის სამყაროში განვითარდა.

2. ალ-ჭინდი პირველი არაბი არისტოტელიკოსია. როგორც აღვნიშნეთ, პირველი „არაბი ფილოსოფოსის" მეცნიერულ-ფილოსოფიური მოღვაწეობა მჭიდროდ უკავშირდება მისი დროის პროგრესულ მოაზროვნეებს — მუთაზილებს. ამ უკანასკნელთ მფარველობდა ხალიფა ალ-მამუნი (813—833) და მისი ძმა ხალიფა ალ-მუთასიმი (833—842). ამ დროს ჯერ კიდევ შესაძლებლად მიაჩნდათ მუსულმანური რელიგიის თავისუფალი ინტერპრეტაცია. მაგრამ შემდეგში ხალიფა ალ-მუთავაქილი (847—861) მთლიანად მხარს უჭერს სუნიტების „მართლმორწმუნეობას" — ისინი უპირისპირდებიან მუთაზილების თავისუფალ აზროვნებას. ამიერიდან მუსლიმანურ სამყაროში თავისუფლად მოაზროვნე მეცნიერებისა და ფილოსოფოსების წინაშე დგას შეცნიერული აზრისა და მაჰმადიანური სარწმუნოების მორიგების საკითხი.

არაბულენოვანი ხალხების ისტორია მუთაზილების სამ თაობას იცნობს. ალ-ჭინდი მეორე თაობის ეპოქაში მოღვაწეობს. იგი მათ იდეებს იზიარებდა, მაგრამ შემდეგ ბერძნული ფილოსოფიის შესწავლის საფუძველზე გაცილებით წინ წავიდა.

ალ-ჭინდი ყოველმხრივ განათლებული ადამიანი იყო. მისი ნაშრომები, რომელთა რიცხვი თანამედროვეთა გადმოცემით 238-ს აღწევდა, ცოდნის ყველა დარგს მოიცავდა. სამწუხაროდ, ჩვენამდე მხოლოდ რამდენიმე მათგანმა მოაღწია. მის ნაშრომებს დიდი გავლენა ჰქონდათ არა მარტო არაბულენოვან ხალხებზე, არამედ დასავლეთი ევროპის

ხალხებზეც. მისი ტრაქტატების თარგმანები ევროპისათვის ჯერ კიდევ X—XI საუკუნეებში იყო ცნობილი. მისგან სწავლობდნენ როჯერ ბეკონი და იტალიელი მეცნიერი და ფილოსოფოსი იერონიმო კარდანო. ამ უკანასკნელმა ალ-ქინდი მსოფლიოს გამოჩენილ მოაზროვნეთა შორის დაასახელა.

ალ-ქინდის ტრაქტატების დიდი უმრავლესობა უკანასკნელ დრომდე დაკარგულად ითვლებოდა. მაგრამ ჩვენი საუკუნის ოცდაათიან წლებში გერმანელმა აღმოსავლეთმცოდნემ ჰ. რიტერმა აღმოაჩინა მისი 29 ტრაქტატი, რომელთა უმეტესობა ეხება „პირველ ფილოსოფიას", ლოგიკას და გნოსეოლოგიას. სწორედ ამ აღმოჩენის შემდეგ მთავარ შრომებად მიიჩნიეს: „ტრაქტატი არისტოტელეს წიგნების რაოდენობის შესახებ", „გონების შესახებ", „პირველი ფილოსოფიის შესახებ", „საგნების აღწერისა და განსაზღვრების შესახებ", „მსჯელობა სულის შესახებ", „წიგნი ხუთი არსის შესახებ".

მარტო შრომების ჩამოთვლაც საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, თუ რაოდენ დიდი გავლენა ჰქონდა ანტიკურ ფილოსოფიასა და მეცნიერებას არაბული ფილოსოფიის ფუძემდებელზე, რომელმაც დასაბამი მისცა და განსაზღვრა შუა საუკუნეების არაბულენოვანი ფილოსოფიის შემდგომი განვითარება. მართალია, არაბულ ფილოსოფიაში ანტიკური აზროვნება წარმოდგენილია არისტოტელეთი. მაგრამ არაბი ფილოსოფოსები იცნობდნენ ანტიკური სამყაროს სხვა ფილოსოფოსებს და მეცნიერებს, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ, როგორც ზემოთ კონკრეტული მაგალითით ილუსტრირდა, ისინი ხშირად ურევდნენ ერთმანეთში არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსთა შრომებს. არისტოტელეს ფილოსოფიისადმი განსაკუთრებული ყურადღება და სიმპათიები სრულებით არ ნიშნავს, თითქოს არაბები ანტიკური ფილოსოფიის ტყვეობაში იმყოფებოდნენ. მარტო ის ფაქტი, რომ მათ არისტოტელეს მოძღვრებიდან საბუნებისმეტყველო, მათემატიკური მეცნიერული ტენდენციების განვითარება შეძლეს, უარყოფს ჰეგელის მოსაზრებას არაბული ფილოსოფიის შესახებ.

გარკვეული სიძნელე, რომელიც მეცნიერებისა და მუსულმანური რელიგიის მორიგებამ წარმოშვა, ხშირად ალ-ქინდის ფილოსოფიურ ნააზრევს დუალისტურ ხასიათს აძლევს. ამაზე მიზეზით ფიქრობენ, რომ იგი ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიასაც ქმნის — არ უარყოფს არაფრიდან ყველაფრის წარმოქმნის ყურანისეულ დებულებას, მაგრამ ყოველგვარი სასრულოვანი საგნის წარმოშობისა და მოსპობის მიზეზს ხედავს ცის ქვეშ არსებულ სამყაროში.

ალ-ქინდის აზრით, მოქმედი მიზეზი შეიძლება იყოს უახლოესი და შორეული. რაც შეეხება შორეულ მოქმედ მიზეზს, მისი წყალობით არსებობს ყოველივე, რაც წარმოიშობა და ისპობა. ყოველივეს

პირველმიზეზი, რისი აღქმაც შეიძლება გრძნობითა და გონებით, არის ალაჰი, იგია ყოველივე არსებულის მიზეზი, ყოველივე მოქმედის მიზეზთა მიზეზი. ღმერთმა შექმნა არაფრიდან ყველაფერი. ამ შემთხვევაში იგი იზიარებს ყურანისეულ დებულებას, რომ სამყარო შექმნილია დროში და სივრცეში, ე. ი. რომ მას აქვს დასაბამი და არა აქვს დასასრული. ადამიანურ შემეცნებას არ შეუძლია შეიმეცნოს ღმერთი, მას მისი რწმენა შეუძლია მხოლოდ. შემეცნების საგანს წარმოადგენს გრძნობადი საგნების უახლოესი მიზეზების შეცნობა. იმ კანონზომიერებისა და ცვალებადობის შეცნობა, რომელიც ახასიათებს ბუნებრივ საგნებს, სულ ერთია, მიწიერი იქნება იგი თუ ზეციერი, ალ-ჭინდის მიერ გამოცხადებულია ფილოსოფიისა და მეცნიერების საგნად. აქ სამყაროს შემოქმედი, მისი შორეული მიზეზი ვერაფერს გვიშველის. ალ-ჭინდიმ ისიც კარგად იცის, რომ ბუნებისა და საზოგადოების კანონზომიერების ამოხსნა არ არის ადვილი. ამ მიზნის მიღწევა არ შეუძლია არც ერთ ადამიანს და არც რომელიმე ცალკე აღებულ ხალხს. იგი კაცობრიობის საქმეა, მხოლოდ კაცობრიობის საერთო გონებისა. ჩვენ არ უნდა გვრცხვენოდეს, ჰეშმარიტება მივიღოთ ჩვენგან განსხვავებული და შორეული ხალხის ტომისაგან. ჰეშმარიტების მაძიებლისათვის არაფერია მასზე ძვირფასი. არ შეიძლება არ დავაფასოთ ის, ვინაც ჰეშმარიტი აზრი გამოთქვა, არ შეიძლება ზემოდან ვუყუროთ იმას, ვინაც იგი მოიპოვა და გადმოგვცა — ჰეშმარიტება არავის არ ამცირებს, იგი ყოველ ადამიანს აკეთილშობილებს. სამართლიანად ამბობდა არისტოტელე, — წერს ალ-ჭინდი, — რომ არა მარტო ისინი უნდა ვადიდოთ, ვინც რაიმე ჰეშმარიტი აზრი მოიპოვა, არამედ მათი მშობლებიც, რადგან ეს უკანასკნელნი მათი არსებობის მიზეზნი არიან, ხოლო თავად ესენი არიან მიზეზნი იმისა, რომ ჩვენ ჰეშმარიტების მფლობელნი ვართ. აუცილებელია ცოდნა შევავსოთ უკვე მოპოვებულით. ალ-ჭინდის აზრით, ჰეშმარიტებასთან მისასვლელი სხვა გზა არ არსებობს. საგანზე მსჯელობის დროს აუცილებელია ყველაფრის გათვალისწინება, რაც მასზე ძველ მოაზროვნეებს უთქვამთ. მათი მოსაზრებები უნდა გადმოვცეთ გასაგებად და დავუმატოთ ის, რაც ჩვენი ეპოქისა და ჩვენი ენის შესაბამისად არ იყო ნათქვამი. ყველას, რა თქმა უნდა, არ შესწევს ამის უნარი, თუმცა ბევრი ეტანება მას სხვადასხვა მოსაზრებით. ასეთი ადამიანები დაუმსახურებლად ეპოტინებიან დიდების გვირგვინს. ისინი ვაჭრობენ რწმენით და ურწმუნოების ბრალდებას უყენებენ იმას, ვინც ცდილობს საგანთა ჰეშმარიტი ბუნების შესწავლას, — ურწმუნოებს ცოდნის მაძიებლებს უწოდებენ.

აშკარაა, რომ ორთოდოქსული ისლამის მიმდევრებისგან შეეწროებული ალ-ჭინდი ცდილობს, წინასწარ გაუსწოროს ანგარიში თავის

მოწინააღმდეგეთ. ცდილობს გაამართლოს მუსლიმანური სარწმუნოების პატრონობის ეპოქაში წარმართული ფილოსოფიისა და მეცნიერებისადმი პატივისცემა. მისი „კოსმოპოლიტიზმი“ ამ შეშთხვევაში გამართლებულია არამუსლიმანური ხალხების მიერ ჭეშმარიტების ძიებაში მიღებული შედეგების გამოყენების აუცილებლობით. მართალია, იგი ღებულობს ყურანის ამოსავალ დებულებას სამყაროს შექმნის შესახებ, მაგრამ აღსანიშნავია ისიც, რომ ცდილობს ჭეშმარიტი მეცნიერული ძიების ღუთაებრივ საქმედ გამოცხადებას და ამ გზით ნიადაგს აშზადებს თეოლოგიიდან ფილოსოფიისა და მეცნიერების გამოყოფისათვის. ყოველმხრივ ამართლებს მათ დამოუკიდებლობას. ეს მოსაზრებები უფრო ნათლად მისმა მემკვიდრეებმა წარმოაჩინეს.

საგანთა ბუნების ჭეშმარიტი ცოდნა ალ-ქინდის ღუთაებრივი ძლიერებისა და ყოველგვარი სიკეთის აუცილებელ პირობად მიაჩნია. ჭეშმარიტების მოწინააღმდეგენიც იძულებულნი არიან განიხილონ საკითხი: სასარგებლოა თუ არა ჭეშმარიტების ძიება, უნდა ვეძიოთ, თუ არა ის. თუ უარს იტყვიან, ამისათვის საჭირო საბუთებიც უნდა მოიტანონ და დაამტკიცონ თავიანთი მოსაზრებები. მაგრამ მიზეზების აღმოჩენა და დამტკიცება სხვა არაფერია, თუ არა გარკვეული ცოდნის შეშავება საგანთა ბუნების შესახებ. ცოდნისა და რწმენის მორიგების საძნელე კარგად ესმის არაბ ფილოსოფოსს, მაგრამ იგი მაინც მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სასარგებლოდ წყვეტს საკითხს.

ალ-ქინდი სპეციალურ ტრაქტატში, რომელიც ეხება არისტოტელეს წიგნების რაოდენობასა და იმას, თუ რა არის აუცილებელი ფილოსოფიის შესათვისებლად, ერთმანეთისაგან ასხვავებს მეცნიერულ და ფილოსოფიურ ცოდნას. იგი თანმიმდევრულად განიხილავს არისტოტელეს შრომებს, მიუთითებს, თუ რა მიზანს ისახავს ცალკეული შრომა—წიგნი, და ასკვნის: ვისაც უნდა, გახდეს ნამდვილი ფილოსოფოსი, უნდა შეისწავლოს არისტოტელეს შრომები ისეთი თანმიმდევრობით, როგორც მოცემულია ამ ტრაქტატში.

ალ-ქინდი ოთხ ჯგუფად ყოფს არისტოტელეს შრომებს: I. წიგნები ლოგიკაში; II. ფიზიკაში: III. წიგნები იმის შესახებ, რაც არსებობს თავისთავად, რასაც არ სჭირდება სხეულები, მაგრამ არსებობს სხეულებთან ერთად, რომლებიც შეერთებულნი არიან მასთან გარკვეული წესით: IV. წიგნები იმის თაობაზე, რასაც არ სჭირდება სხეულები და სრულებით არ არის შეერთებული მასთან. იმის შესახებ, რასაც არ სჭირდება სხეულები და არ არის დაკავშირებული სხეულებთან, არისტოტელე მოგვითხრობს წიგნში, რომელმაც შემდგომში მიიღო სახელწოდება „მეტაფიზიკა“. ამ წიგნისა და მასში გადმოცემული პირველი ფილოსოფიის შესახებ ალ-ქინდიმ სპეციალური ტრაქტატი დაწერა — „პირველი ფილოსოფიის შესახებ“. სწორედ ამ ტრაქტატში

შეეცადა იგი გაემიჯნა ერთმანეთისაგან, ერთი მხრივ, თეოლოგია და, მეორე მხრივ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ყურანის ამოსავალი დებულებების შებღალვის გარეშე, ფილოსოფია და მეცნიერება.

ტრაქტატი „პირველი ფილოსოფიის შესახებ" განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ადამიანური შემეცნების საზღვრების გამოკვლევას. ალ-ქინდის აზრით, იმ ხელოვნებათა შორის, რომელთაც ადამიანი ფლობს, ყველაზე კეთილშობილი და ამაღლებული არის ფილოსოფია, რომელიც შეიმეცნებს საგანთა ჭეშმარიტ ბუნებას ადამიანური უნარის ფარგლებში. ფილოსოფოსისა და ფილოსოფიის მიზანს წარმოადგენს ჭეშმარიტების წვდომა, ჭეშმარიტების აღმოჩენით მთავრდება ადამიანის თეორიული ძიება, შემდეგ მას მოსდევს პრაქტიკული საქმიანობა. ამ დარგში ადამიანის მიზანია შეუთანხმოს პრაქტიკული მოქმედება ჭეშმარიტებას. ადამიანის მოქმედება ზღვარდებულია ჭეშმარიტებით.

აღსანიშნავია, რომ ალ-ქინდი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს არისტოტელეს შრომების მიზანდასახულობის გარკვევას, რადგან ჭეშმარიტების ძიების საქმეში არა მარტო იმ მეცნიერებათა საფუძვლიან შესწავლას აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რომელთა გარეშე ფილოსოფოსობა შეუძლებელია, არამედ მიზნის გარკვეულობასაც. ყველა მეცნიერება საგანთა ბუნების შესწავლას ემსახურება, ხოლო ფილოსოფია იმ საერთო საფუძვლების გამოკვლევას მისდევს, რომელიც ადამიანს საბოლოო მიზანდასახულობას აძლევს. „ვინაც იცის მიზანი,— წერს ალ-ქინდი, — რომლისკენაც იგი მიისწრაფვის, თავის ენერგიას და ძალას წარმართავს ამ მიზნის განხორციელებისათვის". მიზნის განხორციელება, ე. ი. სამყაროს კანონზომიერების შეცნობა მოითხოვს იმ მეცნიერებათა საფუძვლიან შესწავლას, რომლებიც არისტოტელეს მიერ არის გათვალისწინებული. ალ-ქინდი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მათემატიკურ მეცნიერებებს. იმას, ვინც არ შეითვისა მათემატიკური მეცნიერებანი, როგორიც არის რიცხვის, ფართობის, ზომის, ვარსკვლავთმრიცხველობის და ჰარმონიის მეცნიერებანი და იმას, ვისაც არა აქვს რაოდენობრიობისა და თვისებრიობის ცოდნა, არ გააჩნიათ სუბსტანციის ცოდნაც: რაოდენობრიობის, თვისებრიობის და სუბსტანციის ცოდნის გარეშე კი არც ფილოსოფიის ცოდნა ექნება. ვისაც აქვს სურვილი, იცოდეს ფილოსოფია, წინასწარ უნდა გაეცნოს მათემატიკურ წიგნებს ჩვენ მიერ წარმოდგენილი თანმიმდევრობით,— წერს ალ-ქინდი, და ჩამოთვლის წიგნებს ლოგიკაზე, ბუნებრივ საგნებზე, მეტაფიზიკაზე, ეთიკაზე და ბოლოს წიგნებს სხვა მეცნიერებათა შესახებ. მაშასადამე, ცალკეულ მეცნიერებათა შესწავლა მეტაფიზიკური პრობლემის ძიების აუცილებელ პირობას წარმოადგენს. მისი აზრით, ყველაზე უფრო კეთილშობილ

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ბიბლიოთეკა

ერება არის პირველი ფილოსოფია, რომელიც პირველ მიზეზს იკვლევს, რაც, ამავე დროს, ყოველგვარი ჭეშმარიტების მიზეზსაც წარმოადგენს.

მაშასადამე, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საბოლოო დასკვნა კვლავ ის არის, რომ, ალ-ქინდის აზრით, ფილოსოფია ყოველ ხელოვნებაზე ამაღლებული და კეთილშობილი ხელოვნებაა, რომლის მიზანს წარმოადგენს საგანთა ჭეშმარიტი ბუნების შეცნობა ადამიანის უნარის შესაბამისად. ფილოსოფოსის მეცნიერული ძიების მიზანია ჭეშმარიტების დადგენა-მიღწევა, პრაქტიკულ მოქმედებაში კი თავისი მოქმედების შეთანხმება ჭეშმარიტებასთან. ამდენად, მისი მოქმედება არ არის უსასრულო; იგი ჩერდება ჭეშმარიტების მიღწევისას. საძიებელი ჭეშმარიტების შემეცნება მთავრდება მისი მიზეზის პოვნით. ჭეშმარიტება მისაწვდომია და ის საგანი, რომელიც ნამდვილად არსებობს, შემეცნებადია.

შემეცნება გულისხმობს — ვუპასუხოთ კითხვებზე: არსებობს თუ არა ესა თუ ის საგანი? როგორია იგი? რა არის და რატომ არის ასე? —ე. ი. რაიმეს არსებობის საერთო მიზეზის გამოკვლევას. თუ ჩვენ გამოვიკვლევთ საგნის არსებობის საერთო მიზეზს, როგორც ალ-ქინდი ამბობს, ელემენტს, დავადგენთ მის გვარს; ხოლო როდესაც ჩვენ მის ფორმას ვიკვლევთ, სახეს ვსწავლობთ (სახის გამოკვლევაში იგულისხმება ამა თუ იმ საგნის განმასხვავებელი ნიშნების გამოკვლევა). მაშასადამე, თუ ჩვენ საგნის ელემენტი, მისი ფორმა და ენტელეხიური მიზეზი ვიცით, საგნის განსაზღვრაც შეგვიძლია. ადამიანური ცოდნის საზღვრები სასრულოვანი საგნების შემეცნებით მთავრდება. ჭეშმარიტება კი არის საგნის განსაზღვრება. აქ იგი ჭეშმარიტების არისტოტელესეულ განსაზღვრებას იზიარებს და არისტოტელესავით ფიქრობს საგნის შესახებ: ჭეშმარიტია განსაზღვრულობა, თუ იგი ისე გადმოგვცემს საგანს, როგორც სინამდვილეში არსებობს. მაშ, ამ შემთხვევაში ალ-ქინდი იმეორებს არისტოტელეს კლასიკურ დებულებას — სახელმძღვანელოს მთელი მომდევნო შუა საუკუნეებისათვის.

ალ-ქინდის ჩვენამდე მოღწეული ტრაქტატებიდან ცხადია, რომ იგი არისტოტელეს ფილოსოფიური შრომების კომენტირების დროს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა პირველ ფილოსოფიას. მაშინ როდესაც მისი მომდევნო ფილოსოფოსი ალ-ფარაბი უმთავრესად არისტოტელეს ლოგიკური შრომებით იყო გატაცებული და აქცენტი სოციალური მოვლენების შესწავლაზე გადაჰქონდა. მაგრამ როგორც პირველი, ისე მეორე ფილოსოფოსი ზოგიერთ შემთხვევაში არაზუსტად და თავისებურად კითხულობდნენ არისტოტელეს დებულებებს. სწორედ ამიტომ მათი მომდევნო არაბი კომენტატორები, განსაკუთრებით იბნ სინა და იბნ რუშდი, ცდილობდნენ წინაპართა დაშვებული

შეცდომების გამოსწორებას, განსაკუთრებით კი ალ-ჭინდის შეცდომებისას, რაც არისტოტელეს არაზუსტ გაგებაში გამოიხატებოდა.

3. შემეცნების ბუნება და მისი საფეხურები. ალ-ჭინდი ზოგიერთ შემთხვევაში მნიშვნელოვნად დაშორდა არისტოტელეს, უპირველეს ყოვლისა, ეს ითქმის პირველი მიზეზის გაგებაზე. როდესაც ალ-ჭინდი არისტოტელეს პირველ მატერიაზე ლაპარაკობს, მას ხედავს როგორც განუსაზღვრელს, უფორმოს, რომელსაც შეუძლია ნებისმიერი ფორმის მიღება. მატერია განისაზღვრება, როგორც რაღაც პასიური მიმღები, რომელსაც ყოფიერების გარეშე სხვა ატრიბუტები არა აქვს, მხოლოდ ფორმა აძლევს მას გარკვეულობას და თვისებრიობას. მაგრამ ალ-ჭინდის მიხედვით ყოველგვარი მატერია ყოველგვარ ფორმას არ იღებს. ფორმა, რომელიც მატერიაშია, მიჰყვება მატერიას, მაგრამ პირიქით არ ხდება. ფორმა არის უნარი, რომლის საშუალებითაც საგანი მიიღება უფორმო მატერიისაგან, ისე როგორც ცეცხლი მიიღება სიმხურვალისა და სიმშრალის შემთხვევითი დამთხვევისაგან. ამ შემთხვევაში მატერია არის სიმხურვალე და სიმშრალე. ფორმის გარეშე მატერია იქნება აბსტრაქტული, ხოლო რეალური საგნად გადაიქცევა მაშინ, როდესაც ფორმას მიიღებს. მატერია ფორმის სუბიექტია, ე. ი. ქვეშდებარე საგანი, რომელზეც ხდება ზემოქმედება. იგი პასიურია და ალ-ჭინდის ალაჰის შექმნილად მიაჩნია. ფორმა და მატერია მთვარის ქვეშ არსებულ სამყაროში არსებობენ. პირველ შემქმნელს მატერიის თვისებები არა აქვს, იგი ღვთაებრივია, მარადიულია და არ არის დაკავშირებული არავითარ ფორმასთან და მატერიასთან. იგი არის პირველი მოქმედი და ყველაფრის მამოძრავებელი, თვით კი უძრავია. მის იქით არაფერი არ არსებობს, მაგრამ მის ქვეშ არის ყველაფერი, მათ შორის ცის სფეროც, თავისი ტრანსცენდენტალური ადგილიდან მართავს და აკონტროლებს იგი სამყაროს. მატერია და ფორმა კი მისი ძირითადი სუბსტანციებია. პირველი შემქმნელი არ იღუპება, მას აქვს ფორმის მიცემის უნარი, სხეული და მატერია სავსებით იდენტურნი არ არიან. მართალია, ფორმას მატერია ღებულობს და ამ გაგებით იგი პირველია, მაგრამ ფორმა მატერიისაგან არ გამოიყვანება, იგი თავისთავად არსებულია და უერთდება მატერიას. ყოველგვარი საგნის არსებობის დასაბამი — საწყისი არის ფორმა და მატერია. ფორმა და მატერია საწყისთა საწყისია. ისინი არიან არამატერიალური და, იმავე დროს, ყოველგვარი მატერიალურის საწყისიც. მაგრამ გადაულახავ სიძნელედ რჩება, თუ როგორ უკავშირდება არამატერიალური საწყისი მატერიალურ საგნებს; ფორმა მზამზარეულად ეძლევა საგნებს, თუ იგი თავისთავად არსებობს.

საგნები ალ-ჭინდის ფილოსოფიაში დაყოფილია სამ კატეგორიად:

I. საგნები, რომლებიც განუყრელნი არიან მატერიისაგან; II. საგნები, რომლებიც მატერიისაგან დამოუკიდებლად არსებობენ; III. საგნები, რომლებიც მატერიასთან შეიძლება იყვნენ დაკავშირებულნი, მაგრამ მისი იდენტურნი არ არიან და ამდენად მისგან გამოიყოფიან. სხეული არის სასრული და მისი სასრულობიდან გამოიყვანება სხვა კატეგორიები. სხეული არის სუბიექტი. მისი პრედიკატებია მოძრაობა, დრო, სივრცე. რადგან სუბიექტს, რომელიც სხეულია, არ შეუძლია უსასრულო არსებობა, ასევე არ შეუძლიათ მის პრედიკატებს განხორციელების მიხედვით უსასრულობა. სხეული და მისი პრედიკატები არსებობენ მხოლოდ ერთად. „არ არსებობს სხეული დროის გარეშე", ხოლო „მოძრაობა არის სხეულის მოძრაობა", მაშინ როდესაც „დრო არის მოძრაობის რიცხვი". დრო რომ არ იყოს, არ იქნებოდა დროის მონაკვეთი, რომელიც მოძრაობას ითვლის გარკვეული მონაკვეთიდან გარკვეულ მონაკვეთამდე. აქ ალ-ჭინდი, როგორც ვხედავთ, შორდება არისტოტელეს, რომელიც დროისა და მოძრაობის წარმოშობას უარყოფდა. დრო და სივრცე არისტოტელესთან ისევე მუდმივია, როგორც მატერია და პირველი მამოძრავებელი. ადვილი დასანახია, რომ ალ-ჭინდისთან დაბნეულობის შემომტანი არის არაფრიდან ყველაფრის შექმნის ყურანისეული დებულება. სამყაროს აქვს არა მარტო დასაწყისი, არამედ დასასრულიც. ალაჰს შეუძლია ყოველგვარი მოძრაობის დამთავრება, რადგან მას მის მიერ შექმნილის მოსპობაც შეუძლია. ბუნებაში ყველაფერი აუცილებლობის მიხედვით არსებობს და მოქმედებს, უმიზეზო არაფერია და ყოველივეს საფუძველი ალაჰის ნებაში აქვს. ამ შემთხვევაშიც ალ-ჭინდი შორდება არისტოტელეს, რადგან საგნის მოქმედებას ღმერთს უმორჩილებს, მაშინ, როდესაც არისტოტელესთან ნივთის დამოკიდებულება პირველ მამოძრავებელთან შედარებით თავისუფალია. შარადიული საწყისი არც იცვლება და არც ისპობა. მას არ ახასიათებს გარდაქმნა არასრულყოფილიდან სრულყოფილისაკენ, რადგან იგი სრულყოფილია. იგი არ არის სხეულებრივი (მატერიალური). სხეულს აქვს გვარი და სახე, იგი ცვალებადია. ხოლო ყველაფრის საწყისს არა აქვს გვარი და ამდენად იგი უცვლელია. ბუნებრივი მოვლენები მუდმივ ცვალებადობაშია — ისინი მატერიალურია და ყოველგვარი მატერიალური მუდმივ ცვალებადობასა და მოძრაობაში იმყოფება. რაც შეეხება მეტაფიზიკურ საგნებს, ისინი უცვლელია. ამდენად მეტაფიზიკა არის მეცნიერება უცვლელის, უმოძრაოს, შარადიულის შესახებ, ხოლო ფიზიკა მოძრავისა და ცვალებადის შესახებ. შემეცნების საგნის ბუნებით არის განსაზღვრული ჩვენი ცოდნის ხასიათი და რამდენადაც შემეცნება მოვლენათა მიზეზების პოვნას გულისხმობს და რადგანაც მთვარის ქვეშ არსებულ სამყაროში ყველაფერი მუდმივ ცვალებადობასა და განვითარებაშია,

ამდენად ცვალებადი მოვლენების მიზეზების ძიება შეიძლება უსაზღვროდ გავრცელდეს, თუ არ ვიპოვით ცვალებადი მოვლენების უცვლელ მიზეზს. ბუნებრივ საგანთა შემეცნება შეუძლებელია, თუ ჩვენ საგანთა პირველი საწყისი — მიზეზი არ აღმოვაჩინეთ. მარადიულია ის, რაც ყოველთვის არსებობს, მის არსებობას არაფერი არ უსწრებს წინ, ამიტომ მას არც მიზეზი სჭირდება და არც მიზანი. ის არ არის რაიმეთი განსაზღვრული, მას არც სუბსტრატი გააჩნია და არც ატრიბუტი; იგი არის ყოველგვარი არსებულის საწყისი, ცვალებადობის უცვლელი მიზეზი; შემეცნების საგნის ამგვარი განსხვავება არის საფუძველი გრძნობადი აღქმისა და გონებითი აღქმის არსებობისა, რომლებიც ერთნაირად აუცილებელია სამყაროს სრულყოფილი შემეცნებისათვის.

ალ-ჭინდი განასხვავებს სხეულებრივი სამყაროს ორ საფუძველს — შორეულ ალაჰს და უახლოეს ცის სფეროს. უსასრულობა ალაჰს მიეწერება, სასრულობა ბუნებრივ საგნებს. არისტოტელეს მსგავსად ალ-ჭინდი მიზეზებს ყოფს ოთხ ჯგუფად: მატერიალურ, ფორმალურ, მოქმედების და მიზნის მიზეზად. არისტოტელეს ათი კატეგორია მან დაიყვანა ხუთზე: მატერია, ფორმა, მოძრაობა, დრო და სივრცე. ამათგან მთავარია, როგორც ალ-ჭინდი შენიშნავს, მატერია და ფორმა. მატერია არის ის, რაც იღებს, მაშინ როდესაც თავად არ არის მისაღები; აკავებს, მაშინ როდესაც თავად არ არის შესაკავებელი. მატერია ისეთია, რომ თუ იგი გაუქმებულია, გაუქმებულია ისიც, რაც შემდგომი არის, მაგრამ თუ გაუქმებულია შემდგომი, იგი არ უქმდება. მატერიისაგან შედგება ყოველი საგანი. მატერია არის ის, რაც არ ჭრება და ისე იღებს საპირისპიროებს. მატერიას არავითარი განსაზღვრება არა აქვს. ასეთია ალ-ჭინდის აზრი მატერიის შესახებ. რაც შეეხება ფორმას, იგი ალ-ჭინდისთან არის სახეობრივი განსხვავება, რომლის წყალობითაც ესა თუ ის საგანი რეალურად განსხვავდება სხვა საგნებისაგან. ამასთანავე, ხედვა აქ ცოდნას ნიშნავს და ალ-ჭინდი დასძენს — ასეთია განსაზღვრება, რომელიც გამოყოფს ფორმას სხვა საგნებისაგან.

განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო ალ-ჭინდიმ ერთიანისა და სიმრავლის ერთიანობის საკითხს; არ არსებობს ერთიანობა სიმრავლისა და სიმრავლე ერთიანობის გარეშე; და, რაც მთავარია, ამ საკითხის გარკვევა „არაბთა ფილოსოფოსმა“ დაუკავშირა შემეცნების პროცესში ორი საფეხურის — გრძნობადისა და აზროვნებითის — ურთიერთმიმართებას. რომ არ არსებობდეს ერთიანობა და არსებობდეს მხოლოდ სიმრავლე, მაშინ არც ცოდნა იქნებოდა, რადგან ცოდნა წარმოადგენს არაასახვითის ასახვას ამსახველის სულში, ე. ი. ცნობიერებაში, ეს კი ხორციელდება ერთდროულად — მომენტურად და ემყარ-

ება შემმეცნებლისა და შესამეცნებლის ერთიანობას. ერთიანობა რომ არ არსებობდეს, არ იქნებოდა არავითარი ცოდნა, ე. ი. ცოდნა — შემეცნება ემყარება ასახავისა და ამსახველის ერთიანობას, ეს რომ არ იყოს, არ იქნებოდა ცოდნა. ცოდნის არსებობა გულისხმობს ერთისა და სიმრავლის ერთიანობას. მხოლოდ სიმრავლე და ცვალებადობა რომ იყოს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა ცოდნა.

სამყაროს აგებულებისა და ბუნებრივი საგნების, მოვლენების ურთიერთშეპირობების შემეცნება სრულებით არ ეწინააღმდეგება რელიგიას. პირიქით, მათი შემეცნება წარმოადგენს აუცილებელ პირობას ალაჰის ყოვლისშემძლეობისა და სიკეთის ჰეშმარიტი გაგებისათვის. ყოველივე არსებულის ერთიანი და საბოლოო მიზეზის შესახებ მოძღვრება ალ-ჭინდიმ შეგნებულად დაუკავშირა ცოდნას, მაგრამ იქვე შენიშნა, რომ ღმერთის ყოვლისშემძლეობა არ არის დამოკიდებული მრავალფეროვან მოვლენებზე. ერთიანი მიზეზი ამ გაგებით არ არის დაკავშირებული სიმრავლესთან. იგი ერთიანია და არსებობს მრავალში, როგორც მიზეზი შედეგში.

ყოველგვარი შემეცნება იწყება ცალკეული სხეულებრივი სუბსტანციის გამოკვლევით, ცოდნა კი გულისხმობს სუბსტანციისა და მისი ატრიბუტების ცოდნას. მაგრამ ბუნებაში აღსაქმელ საგნებს ასეთი გარკვეულობა, ე. ი. გარკვეული ფორმით არსებობა, არ ახასიათებს, თუმცა გრძნობადი აღქმა მას ყოველთვის გარკვეული სახით აღიქვამს. ყოველივე, რაც გრძნობებით აღიქმება, მატერიალურია, რადგან იგი ყოველთვის გარკვეული სხეულის სახით არსებობს. ალ-ჭინდი ერთმანეთისაგან ასხვავებს მეტაფიზიკურ და ფიზიკურ (გრძნობად) საგნებს, შესაბამისად არჩევს ადამიანური შემეცნების ორ სახეს: შემეცნების პირველი სახე ახლოა ჩვენთან, მაგრამ შორსაა საგანთა არსებისაგან. ეს არის გრძნობადი შემეცნება. მას არ ახასიათებს ხანგრძლივობა, არ შესწევს უნარი მოვლენათა არსების დანახვისა, რასაც ადვილად აკეთებს გონებითი აღქმა. სინამდვილის ორივე — გრძნობადი და გონებითი — აღქმა ერთნაირად აუცილებელია სინამდვილის ყოველმხრივი შემეცნებისათვის. არსების გრძნობითი აღქმა არავის არ შეუძლია, მაგრამ გონებით—ლოგიკური არგუმენტებით მისი დამტკიცება საესებით შესაძლებელია. ინდივიდუალური საგნის აღქმას შესაბამისი სახეების შექმნა სდევს თან, მეტაფიზიკურ სინამდვილეს სახეებით ვერასოდეს ვერ აღვიქვამთ. ვინც ცდილობს მეტაფიზიკური სინამდვილის გრძნობადი სახით წარმოდგენას, იგი შეგრძნებას ავალებს ისეთ საქმეს, რომლის შესრულება მას არ შეუძლია. როგორც ღამურას არ შეუძლია დღის სინათლეზე საგნების დანახვა, ასევე

გრძნობებს არ შეუძლია არამატერიალური—მეტაფიზიკური სინამდვილის აღქმა, რაც გონებითი აღქმისათვის სავსებით ბუნებრივია.

მეტაფიზიკურ საგნებში ალ-ჭინდი გულისხმობს საგნებს, რომლებიც არ არიან დაკავშირებული მატერიასთან და არავითარ მატერიალურს არ შეიცავენ. ასეთი სინამდვილის აღქმა არასოდეს არ შეიძლება გრძნობებით, რადგან მისი სახეებით წარმოდგენა შეუძლებელია. მისი აღქმა მხოლოდ გონებითაა შესაძლებელი, რადგან გონებას არ სჭირდება შემეცნების საგნის შესაბამისი სახეების შექმნა, ხოლო ადამიანებს, რომლებსაც უნდათ მეტაფიზიკური საგნები წარმოიდგინონ სახეებით. ალ-ჭინდი ადარებს ბავშვებს, რომლებიც მხოლოდ გრძნობად სახეობრივ წარმოდგენებს ფლობენ. ამ შემთხვევაში ფილოსოფოსს გრძნობად აღქმაში გაერთიანებული აქვს ყველა ის თვისება, რომელიც გრძნობადი შემეცნებით შეიძლება მიიღოს ადამიანმა. ამის საფუძვლად გამოცხადებულია ის ფაქტი, რომ პირველ ეტაპზე გრძნობები შეიცნობენ საგანს. ამ ეტაპზე საგნის შემეცნება ახლოა ჩვენთან, მაგრამ შორს არის მისი არსებისაგან, იმეორებს ალ-ჭინდი. არისტოტელეს მეორე სახის შემეცნება ალ-ჭინდის ფილოსოფიურ სისტემაშიც ახლოა საგნის არსებასთან, მაგრამ შორს არის ჩვენგან—ეს არის გონითი შემეცნება.

შემეცნების ამგვარ—გრძნობად და გონით—დაყოფას ალ-ჭინდი სავსებით სამართლიანად მიიჩნევს, რადგან სინამდვილეში შემეცნების საგნები არის ინდივიდუალური — კერძო და საყოველთაო — ზოგადი. არ უნდა ავურიოთ ალ-ჭინდისთან საგნები, რომლებსაც არა აქვთ მატერია, ე. ი. არ არიან შეერთებულნი მატერიასთან და ზეგრძნობად ცალკეული საგნები, რომლებიც პირველი მეტაფიზიკური საგნებია და რომელთა აღქმა სახეებით ყოვლად შეუძლებელია, რადგან ადამიანი მათ გონებით აღიქვამს. აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ ზოგადობაში „არაბთა ფილოსოფოსი“ გულისხმობს გვარს და მის მიმართებას სახესა და ერთეულთან, რომელსაც ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მიწვდება გრძნობადი აღქმა. ცალკეულ კერძოებში იგი გულისხმობს ცალკეულ საგნებს სახეებთან მიმართებაში.

ცალკეული საგანი ადამიანის სულში გრძნობადი აღქმის საშუალებით გარკვეულ — საგნის შესაბამის — სახეს ქმნის. რაც შეეხება სახეს და მასზე მაღლა მდგომ გვარს, მათი შესაბამისი სახე არ იქმნება ადამიანის გონებაში. სამაგიეროდ მათი ჰეშმარიტება და ურთიერთმიმართება ხორციელდება ადამიანის სულში არსებული გონიერების ძალით. ადამიანის გონებას მსჯელობისა და დასკვნის საშუალებით შეუძლია საგანთა და მოვლენათა არსებითი კავშირი აღმოაჩინოს.

მსჯელობა ადამიანის ისეთი თვისებაა, რომელიც სრულებით არ საჭიროებს ჰეშმარიტების დასადგენად გრძნობად სახეებს. ამ სახის შემეცნებას არ ახასიათებს სახეობითი აღქმა. მატერიალურ საგანს გრძნობადი აღქმა გარკვეული ფორმით აღიქვამს. ასევე მატერიალურში არსებულ არამატერიალურსაც გრძნობადი აღქმა გარკვეული სახით წარმოადგენს. საგნის ფერს ამ საგნის გარკვეული ფორმის სახის ფარგლებში აღიქვამს თვალი. ადამიანის სულში კი არის გარკვეული ძალა, ენერგია, რომელიც მთლიანობაში აღიქვამს საგანს. ამიტომ ჰეშმარიტების მიღწევა ამ ორი მიზეზით ადვილიც არის და ძნელიც. ჰეშმარიტების მთლიანობაში წარმოდგენა ძნელია, რადგან იმას, რასაც ჩვენ ლოგიკურად ვამტკიცებთ ან უარვყოფთ, სრულებითაც არ სჭირდება ადამიანის სულში შესაბამისი საგანი. მეტაფიზიკურ საგნებს ადამიანის გონება ყოველგვარი სახისა და ფორმის გარეშე განიხილავს. ჰეშმარიტების მიღწევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში არის ადვილი, თუ ერთმანეთისაგან განსხვავებით შევიმეცნებთ ორ უნარს, რომელიც ადამიანის სულში ან გონებაში არსებობს. მაგრამ ძნელია და ყველაფერი ერთმანეთში აგვერევა, თუ არ განვასხვავებთ იმას, რაც დასკვნისათვის არის მისაღწევი, იმისაგან, რაც სულის გრძნობად აღქმით უნარს შეუძლია მოგვცეს.

გრძნობადი აღქმისათვის დამახასიათებელია საგნების სახეებით წარმოდგენა, რასაც მოკლებულია ადამიანის სულის გონიერი ნაწილი. ამ უკანასკნელს შეუძლია იმსჯელოს მეტაფიზიკურ საგნებზე, რომლებსაც არავითარი ფორმა და სახე არ გააჩნიათ. მაგრამ ზოგიერთ ადამიანს უნდა იმსჯელოს მეტაფიზიკურ საგნებზე და უნდა დაინახოს ისინი ისე, როგორც ცალკეულ ფიზიკურ საგნებს ხედავს. ამდაგვარი ჩვევა ადამიანს მოსდგამს ბავშვობიდან — როდესაც მას გრძნობების გასავითარებლად უყვებიან ზღაპრებს ან სხვადასხვა ამბებს, იგი ადვილად ითვისებს, რადგან წარმოიდგენს მათ. შემდეგ თანდათან უმუშავდება მოვლენათა ნათლად დანახვის ჩვევა და, ბოლოს, ასევე მოისურვებს დაინახოს მეტაფიზიკური საგნები, მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ეს იმას ჰგავს, რომ ღამურამ თავისი თვალით დღის სინათლეზე საგნების დანახვა მოისურვოს. გრძნობიერებამ არ უნდა გადალახოს თავისი საზღვარი.

ამ დებულებას ალ-ქინდი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. მისი აზრით, გრძნობადი სახეებით წარმოდგენის სურვილი, გრძნობადი თვალით დანახვა იმის, რაც შეიძლება მხოლოდ მოვიაზროთ, არის ყოველგვარი გაუგებრობის საფუძველი. მეტაფიზიკური საგნების სახეებში აღქმა ყოვლად შეუძლებელია, რადგან ის არ არის მატერიალური და

მას არც ერთი ის თვისება არ ახასიათებს, რომელიც დამახასიათებელია ფიზიკური საგნებისათვის. მაგალითად, მეტაფიზიკურ საგანს არ ახასიათებს მოძრაობა. ამიტომ არის მეტაფიზიკა მეცნიერება უძრავის შესახებ, მაშინ როდესაც ფიზიკა არის მეცნიერება ცვალებადობაში მყოფი მოძრავი საგნების შესახებ. მეტაფიზიკაში, ისევე როგორც მათემატიკაში, ჩვენ უნდა მივყვეთ დასაბუთებას და მეცნიერულ ცოდნად მივიჩნიოთ საძიებელი მოვლენის საბოლოო მიზეზის აღმოჩენა. მათემატიკაში, ისევე როგორც მეტაფიზიკაში, უნდა ბატონობდეს მტკიცების მეთოდი და არა დარწმუნებისა და რწმენის. თუ ჩვენ მათემატიკაში მივმართავთ რწმენას, მტკიცების ნაცვლად, მაშინ გვექნება არა მეცნიერული შემეცნება, არამედ შეხედულება. მტკიცება ეხება არა განცალკევებულ საგნებს, არამედ საგანთა გარკვეულ ჯგუფს და საგანთა გარკვეულ თვისებებს, რომლებიც დამახასიათებელია ამა თუ იმ საგნებისათვის. არ არის საჭიროდებულო ყოველგვარ მტკიცებას წინ უსწრებდეს სხვა მტკიცება, მაგრამ თუ საგნის შესწავლისას ვერ აღმოვაჩენთ მის პირველ საწყისებს, მაშინ არ გვექნება ამ საგნის შესახებ სრული ცოდნა. მაგალითად, თუ ჩვენ გვინდა ადამიანის შესწავლა და მოვყვებით მტკიცებას — ადამიანი არის გონიერი, ცოცხალი, მოკვდავი არსება — ისე, რომ არ გვეცოდინება, რა არის ცოცხალი არსება ან გონიერი მოკვდავი, ვერაფითარ შემთხვევაში ვერ გავიგებთ, თუ რა არის ადამიანი. ამიტომ კვლევა პირველ მიზეზებამდე უნდა მივიყვანოთ.

მეცნიერული შემეცნება რთული პროცესია და მისი სრულყოფილი განხორციელებისათვის აუცილებელია არა მარტო ადამიანის შემეცნებითი უნარის ყველა ძალისა და ხასიათის, არამედ თვითონ შემეცნების საგნის ბუნების გათვალისწინებაც. ალ-ქინდი სპეციალურად იკვლევს შეცდომათა შესაძლებელ ტიპებს. იგი შეიძლება განვიხილოთ, აგრეთვე, როგორც ფრ. ბეკონის მიერ იდოლების კრიტიკის თავისებური პროტოტიპი. შეცდომაში შეიძლება შეგვიყვანოს მსჯელობათა სახეების ერთმანეთში არევამ, იმ გარემოებამაც, თუ ყველაფრის სახეებით წარმოდგენას მოვინდომებთ. შეცდომის მიზეზი შეიძლება გახდეს, აგრეთვე, მტკიცების საგნის შეცვლა, ან ის, რომ მხოლოდ მტკიცებას დავეყრდნოთ და სინამდვილეში არ განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან მტკიცების საგნები. ზოგიერთი ცდება იმიტომ, რომ ეყრდნობა სხვის მიერ მოწოდებულ ცნობებს, ზოგიერთი კი — მხოლოდ გრძნობად მონაცემებს. შეცდომა ხშირად იმითაც არის გამოწვეული, რომ ზოგიერთი ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი მეთოდის ერთდროულად გამოყენებასაც ცდილობს. საჭიროა, როგორც ამას ალ-ქინდი გვასწავ-

ლის. ყოველი კონკრეტული მოვლენის შესწავლისას შემეცნების საგნის ბუნებისათვის შესაბამისი შემეცნების მეთოდის, ანუ ხერხის, გამოყენება. არ უნდა მიეშართოთ მათემატიკაში დარწმუნების ხერხს, ხოლო მეტაფიზიკაში გრძნობად აღქმას ან წარმოდგენას, ბუნების საწყისების ძიებისას — სილოგიზმებს, რიტორიკაში — მტკიცებას. დასახელ ამოცანას, ე. ი. მოვლენათა შემეცნებას ვერ განვახორციელებთ, თუ ამ პირობებს არ დავიცავთ. მთელი ამ ვრცელი მსჯელობის აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ შესამეცნებელი საგნის სრულყოფილი შემეცნებისათვის ალ-ქინდი მოითხოვს არა მარტო შემმეცნებელი სუბიექტის. ადამიანის შემეცნებითი უნარის ყოველმხრივ შესწავლას და მისი შემეცნებითი თვისებების გათვალისწინებას, არამედ შესამეცნებელი საგნის, ცოდნის საგნის თავისებურების გათვალისწინებას. ის, რაც გამოდგება ბუნებათმეცნიერებაში, შეიძლება არ გამოდგეს მეტაფიზიკაში.

4. ფილოსოფიის უმაღლესი საგანი და ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სისტემა. ფილოსოფიას საქმე აქვს ისეთ საგნებთან, რომელთა ჭეშმარიტი ბუნება შეიძლება ამომწურავად შეეიმეცნოთ, მაშინ როდესაც მისი შემეცნების საგანი შეიძლება იყოს მხოლოდ ზოგადი, სახელდობრ. სასრულოვანი ზოგადი. ამგვარად, უსასრულო ზოგადი „არაბთა ფილოსოფოსმა“ ღმრთისმეტყველებას დაუტოვა, ხოლო ცალკეული საგნები და მათი ბუნება ფიზიკაში გააერთიანა. საკუთრივ ფილოსოფია ალ-ქინდიმ ორ ნაწილად დაყო—თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად და ამას შემდეგნაირად ასაბუთებს: ადამიანის სული შედგება ორი ნაწილისაგან — გონებისა და გრძნობისაგან. შესაბამისად ფილოსოფიაც საკუთრივ ცოდნად და მოქმედებად იყოფა. ცოდნა სულის გონიერ ნაწილთან არის დაკავშირებული, მოქმედება კი—გრძნობასთან. თავის მხრივ სულის გონიერი ნაწილი იყოფა ღვთაებრივ და ხელოვნურ ცოდნად, რადგან ზოგიერთი საგანი მატერიისაგან განუყოფელია, ე. ი. თვითონ წარმოადგენს მატერიას. ზოგიერთი არსებობს მატერიის წყალობით, მაგრამ მისგან განცალკევებით. არის ისეთი საგნებიც, რომლებიც არავითარ კავშირში არ არიან მატერიასთან. საგნები, რომლებიც არსებობენ მატერიისაგან განუყოფლად, არიან სუბსტანციური ანუ სხეულებრივი, ხოლო საგნები, რომლებიც სრულებით არ უკავშირდებიან მატერიას, არიან ღვთაებრივნი და ღვთისმეტყველების საგანს წარმოადგენენ. ღვთისმეტყველების საგანი ყოველგვარ გრძნობადობას მოკლებულია, ხოლო საგნები, რომლებიც სუბსტანციებში არსებობენ და რომლებიც შეიძლება ადამიანებმა იცოდნენ, ხუთგვარია: მატერია, ფორმა, ადგილი, მოძრაობა და დრო.

ზუთიე ერთდროულად შეიძლება არსებობდეს ერთსა და იმავე სუბსტანციაში. მაგრამ, არისტოტელეს მსგავსად, ალ-ჭინდი ყოველგვარი საგნის საწყისად მატერიასა და ფორმას თვლის, მატერია და ფორმა ოთხი ელემენტის საწყისია. ისინი საწყისთა საწყისები, მარტივნი არიან და არაფერი უსწრებთ წინ. ოთხი ელემენტი: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი სხეულებია იმ დროს, როდესაც მატერია და ფორმა არ არის სხეული, მაგრამ არის ის, რაც სხეულს შეადგენს. ეს ოთხი ელემენტი რთული შედგენილობისაა. ისინი რაღაცისაგან შედგებიან, მატერია და ფორმა კი არაფრისაგან არ შედგება, მარტივნი არიან — წმინდა მატერია და წმინდა ფორმა. მატერია უმაღლესი გვარობითი ცნებაა, მას არა აქვს და არც წინ უსწრებს არავითარი გვარი. ამიტომ არავითარ განსაზღვრებას არ ექვემდებარება, რადგან მატერიას არავითარი განსაზღვრება არა აქვს, იგი უნდა დავახასიათოთ სხვა საგნებისაგან განსხვავებული ნიშნებით (67, 93).

მთვარის ქვეშ არსებული სამყარო, არსებითად განსხვავდება ციურისაგან, რომელიც გარდამავალი საფეხურია ზეციურსა და მთვარის ქვეშ არსებულს შორის. მთვარის ქვეშ არსებული მრავალფეროვანი საკნების არსებითი მიზეზი თვით ამ საგნებში არ შეიძლება ეძიოთ. მათ გააჩნიათ გარკვეული ერთიანი მიზეზი. მოვლენათა ერთიანობას მივყავართ ერთიანი მიზეზის არსებობამდე, რომელიც ყველაფრის მიზეზია, თავად კი არავითარი მიზეზი არ სჭირდება. ალ-ჭინდისთან ჰეშმარიტი ერთი არც გონისმიერია და არც ელემენტი, არც გვარია, არც სახე, არც განმხოლოება, არც სახეობითი განსხვავება, არც საკუთარი თვისება, არც საერთო აქციდენცია, არც მოძრაობა, არც უძრაობა, არც სული, არც გონი, არც მთელი, არც ნაწილი. ჰეშმარიტი ერთი არის არამიმართებითად ერთი, რომელიც ვერ გადაიქცევა რაღაც მრავლობითად. იგი არც რაღაც რთულია, არც რაღაც სიმრავლე, არც რაღაც ერთი იქიდან, რაშიც, როგორც ჩვენ ვამბობთ, არის ყველა ჩვენ მიერ ჩამოთვლილი ერთის სახეები. ჰეშმარიტ ერთთან არ არის დაკავშირებული არაფერი, რაც დაკავშირებულია მის სახეებთან, რადგან ყველაფერი, ჩვენ მიერ ჩამოთვლილი, გამოთქმულია ყველაზე მარტივ, ჰეშმარიტ ერთზე, ხოლო ის, რაც შეიძლებოდა კიდევ გვეთქვა, არის მრავლობითი. ჰეშმარიტ ერთს არ გააჩნია არც მატერია, არც ფორმა, არც რაოდენობა, არც ხარისხი, არც მიმართება; იგი არ შეიძლება იყოს აღნიშნული არც ერთი მყარი ცნებით; არ შეიძლება იყოს აღნიშნული რაიმეთი, რაც მის არსებობას უარყოფდა ჰეშმარიტად ერთის ხარისხში. აქედან გამომდინარე, ჰეშმარიტად ერთი არის წმინდა ერთი, ე. ი.

რაღაც ერთის გარდა, და ყველა სხვა ერთი მრავლობითია. ამგვარად, როგორც ზემოთ იყო ნათქვამი, ყველა სხვა ერთი მრავლობითია და ერთობა არის იმდენად, რამდენადაც იგი არის აქციდენცია ყველა საგანში, მაგრამ არ არის ჰეშმარიტად ერთი. ჰეშმარიტად ერთი არის რაღაც ერთი თავისთავად, რომელიც არავითარ მიმართებაში არ არის მრავლობითობასთან, რაც გაყოფის არავითარ სახეს არ ექვემდებარება არც თავისთავად და არც სხვასთან მიმართებაში.

ასეთია ალ-ქინდის მიერ განმარტებული ჰეშმარიტი ერთი, რომლის სახეცვლილებად შეიძლება ჩაითვალოს ამავე ცნებასთან დაკავშირებული კიდევ ერთი განმარტება: ჰეშმარიტი არსებობა არის ის, რომელიც არასოდეს არ იქნება და არ იყო არარსებობა, იგი მარადიულია და გაუხრწნელი. იგი არის ერთი ცხოველი, რომელსაც არაფერი აკავშირებს მრავლობითთან. სწორედ იგი არის პირველი მოქმედი მიზეზი, რომელსაც არა ჰყავს შემოქმედი და არა აქვს ენტელეხიური მიზეზი, ე. ი. რომელსაც ენტელეხია არ გააჩნია. იგი არის შემქმნელი სამყაროსი არაფრისგან, ე. ი. ის, რომელმაც სამყაროს ერთი ნაწილა შეორეს მიზეზებად და პირობებად გადააქცია, აქ კიდევ ერთხელ ხაზი გაესმის იმას, რომ ჰეშმარიტი ერთი, ერთი თავისთავად, რომელიც არავითარ მიმართებაში არ არის სიმრავლესთან, არ ემორჩილება არავითარ გვარობით და სახეობრივ დაყოფას არც თავისთავად და არც სხვა საგნებთან მიმართებაში. ჰეშმარიტი ერთი არ არის არც დრო, არც ადგილი, არც სუბსტანცია, არც აქციდენცია. იგი არ ექვემდებარება არც გაყოფას და არც დანაწევრებას — განუყოფელი ერთია და ყოველი ერთისაგან განსხვავდება ჩამოთვლილი ნიშნებით. ჰეშმარიტი ერთი არის სამყაროს არსებობის საფუძველი ისე, რომ სამყაროში არსებული საგნები ამ ერთის გარეშე გაქრებოდნენ.

ალ-ქინდი გრძნობს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც არსებობს ყურანსა და ფილოსოფიას შორის—როგორც ყოველთვის, რელიგიასთან შეთანხმების სურვილი წინააღმდეგობას ბადებს ფილოსოფიაში. ამიტომ დაუშვა მან სამყაროს შექმნა დროში, როდესაც უსასრულობა აღიარა. მისი აზრით, ალაჰი არის უსასრულო, ხოლო სხეულთა სამყარო სასრული. სასრულის და უსასრულოს ახსნას განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს „არაბთა ფილოსოფოსი". იგი თავის შრომებში, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, პრინციპულად ასხვავებს ბუნებრივ საგნებს იმ ერთისაგან, რომელმაც არაფრისაგან ყველაფერი შექმნა და ბუნებას ახასიათებს როგორც მუდმივ მოძრავ, ე. ი. ცვლებად სინამდვილეს. უმოძრაობა ახასიათებს იმ გარეშე ძალას, რომელმაც შექმნა ყოველი სასრული. ბუნებრივ საგანთა შესახებ მოძღვრება არის

მოძღვრება მოძრავ საგანთა შესახებ, მაშინ, როდესაც ღვთაებრივი ერთი არის ყოველგვარ ცვალებადობას მოკლებული ერთი. ამ გზით აცლებს ალ-ქინდი პრინციპულ საზღვარს ღვთაებრივ და ბუნებრივ სამყაროებს შორის.

პლოტინთან ბუნება ერთის გამოვლინების უკანასკნელ და უდაბლეს საფეხურს წარმოადგენს, ალ-ქინდისთან კი იგი არის ღვთაებრივი აქტის შედეგი; ალაჰის მოღვაწეობის შედეგია არაფრისაგან ყველაფრის შექმნა. ეს ნამდვილად უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო არისტოტელესთან და ნეოპლატონიზმთან შედარებით. ალ-ქინდიმ უძრავი პირველმამოძრავებლის გვერდით დაუშვა უფორმო მატერია და დებულება სამყაროს შექმნის შესახებ უსაფუძვლოდ არ ჩათვალა, პლოტინთან მატერიაც ერთიდან და არარასაგან გამომდინარეობს. აშკარაა ალ-ქინდის უკან დახევა ფილოსოფიაში თეოლოგიის სასარგებლოდ, მაგრამ არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ მასთან ბუნებრივ მოვლენებსა და შემეცნების პროცესში ღვთაებრივი გონება აღარ მონაწილეობს. აქ ადამიანური შემეცნება სავსებით დამოუკიდებელია. მართალია, ერთგვარი დუალიზმი ძალაში რჩება, მაგრამ ვერ დავასახელებთ შუა საუკუნეების ვერცერთ მოაზროვნეს, რომელიც საბოლოოდ გათავისუფლებული იქნებოდა ამგვარი წინააღმდეგობისაგან.

ალ-ქინდის ჩვენამდე მოღწეულ ტრაქტატებში სოციალური პრობლემები სპეციალურად არ არის განხილული, მაგრამ მისი პროგრესული მოსაზრებები საგრძნობია მარტო იმითაც, რომ მას დიდი სიმპათიები აქვს სხვა ხალხებისადმი, განსაკუთრებით იმ ერებისადმი, რომლებმაც მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარებაში თავი ისახელეს. როგორც აღვნიშნეთ, მას არ მიაჩნია ჭეშმარიტება და ფილოსოფია რომელიმე ხალხის კუთვნილებად. საინტერესოა, რომ ხალხთა ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ბუნებასა და გარეგნობას იგი გეოგრაფიული გარემოთი ხსნის.

ალ-ქინდის აზრით, ქვეყნებში, რომლებიც ძდებარეობენ ციურ ეკვატორთან, ძლიერი სიცხის გამო, მცხოვრებლები შავდებიან ისე, რომ ცეცხლით დამწვრებს ჰგვანან, თმები ეხვევათ და უმოკლდებათ, ისე, როგორც ემართებათ თმის ცეცხლთან სიახლოვისას, სხეულის ქვემო ნაწილი უწვრილდებათ, თვალები უდიდდებათ და გადმოყარკლული უხდებათ, ტუჩები უსქელდებათ, უფრო მაღლები ხდებიან, ფიცხები და ავები არიან, რადგან განიცდიან ჭარბი სიცხისა და სიმშრალის გავლენას; მათ ძალიან ეცვლებათ სახე, როდესაც ვნება ან რისხვა შეიპყრობთ. ჩრდილოეთელ მოსახლეობაში კი, განაგრძობს ალ-ქინდი, სრულიად საწინააღმდეგოს ვხვდებით: მაგალით-

ად, მათ წვრილი თვალები, თხელი ტუჩები და ცხვირი, თეთრი კანი, სწორი თმები აქვთ; ისინი სერიოზულები, მრისხანენი, მომთმენნი და არავნებიანნი, ცნობისმოყვარენი და გონიერნი არიან.

დასკვნა. ალ-ჭინდის ფილოსოფია არსებითად თეოლოგიური და დუალისტურია. მართალია, არაბები მანამდეც იცნობდნენ ანტიკურ ფილოსოფიას და თავიანთ მსჯელობებში იყენებდნენ მას, მაგრამ მაინც დოგმატიკოსებად რჩებოდნენ. არისტოტელეს ისინი მხოლოდ ღმერთის დასაბუთებისათვის იყენებდნენ. მის ბუნებისმეცნიერულ ნაშრომებს, მის მიერ პრობლემების კრიტიკულ ანალიზს ყურადღება არ ექცეოდა.

არაბი ხალხების აზროვნებაში არისტოტელეს მოძღვრების საფუძველზე იდეალიზმის განვითარება მუთაჭალიმებით დაიწყო, მეცნიერულ-მატერიალისტური ელემენტების წინ წამოწევა და განვითარება კი არაბთა ფილოსოფოსის ალ-ჭინდის სახელს უკავშირდება. ამიტომ ითვლება იგი პირველ პერიპატეტიკოსად შუა საუკუნეების არაბულენოვან ფილოსოფიაში. მართალია, არისტოტელეს მოძღვრების ინტერპრეტაცია პირველ ხანებში არაბებს გზას უბნევდა, მაგრამ ბოლოს და ბოლოს არაბი კომენტატორები გაერკვნენ საქმეში და არისტოტელეს ფილოსოფიის ღრმა აზრს ჩასწვდნენ. ჩ.სინი გაემიჯნენ თეოლოგებს და დაიწყეს „ფილოსოფოსთა მეფის“ მოძღვრებიდან საბუნებისმეტყველო მეცნიერული ტენდენციების განვითარება. როგორც ცნობილია, თეოლოგიური მოძღვრების თავისუფალი გადმოცემა ახასიათებდათ მუთაზილებს, რომლებსაც ალ-ჭინდი გაემიჯნა და ფილოსოფიის საფუძვლიან შესწავლას შეუდგა, რითაც გზა გაუხსნა არაბულენოვან სამყაროში ჰეშმარიტ არისტოტელიზმს. ამ აზრის დამცველები ემყარებიან ალ-ჭინდის ტრაქტატებს: „პირველ ფილოსოფიას“ და „წარმოშობა-მოსპობის უახლესი მოქმედი მიზეზების ახსნას“. მართალია, ამ შრომებში იგი ყოველივე არსებულის თავდაპირველ მიზეზად ალაჰს თვლის, მაგრამ, როგორც კი გადადის მთვარის ქვეშ არსებული სამყაროს კანონზომიერებათა ახსნაზე, ალ-ჭინდი სავსებით უყურადღებოდ ტოვებს ღვთაებრივ სიბრძნეს და ეძებს მოვლენათა ენტელეხიურ მიზეზებს. ღვთაებრივი სიბრძნე, როგორც თავისთავად არსებული და ყოველგვარი ცვალებადობისა და განვითარებისაგან თავისუფალი უცვლელი მარადიული საფუძველი, ადამიანური შემეცნების სფეროში არც კი შემოდის.

ცვალებადობა და განვითარება ეხება მთვარის ქვეშ არსებულ სამყაროს და მის ზემოთ არსებულ ციურ მნათობებს. ციური სხეულების სიახლოვე თუ სიშორე განაპირობებს იმ განსხვავებასა და თავისებუ-

რებას, რომელიც ახასიათებს მთვარის ქვეშ არსებულ საგნებს. ამ შემთხვევაში იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მზეს, რომლის სიახლოვე თუ სიშორე ცვალებადი საგნების წარმოშობა-მოსპობის უახლოესი მიზეზია. ადამიანს საქმე აქვს ფორმათა იმ მარადიულ ცვალებადობასთან, რომელიც მატერიალურ სამყაროს ახასიათებს. მოძრაობა და ცვალებადობა მატერიალური სამყაროს განუყრელი თვისებაა—რაკი არსებობს სხეული, არსებობს მოძრაობა და რაკი არსებობს მოძრაობა, არსებობს სხეული. სხეული არ შეიძლება მარადიული იყოს, რადგან მას ახასიათებს ცვალებადობა. ცვლილებათა ხანგრძლივობის საზომი არის დრო. დრო და სივრცე მატერიისა და მოძრაობის არსებობის პირობაა. შემეცნებას ამ სასრულოვან საგნებთან აქვს საქმე. ამ მიმართულებით მისი მოღვაწეობა, საერთოდ, იყო უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა შუა საუკუნეების აზროვნებაში. არისტოტელეს შრომების მეცნიერული შესწავლით ალ-ჭინდიმ საფუძველი ჩაუყარა უაღრესად საყურადღებო ეპოქას, საერთოდ, აზროვნების განვითარების ისტორიაში. ამიტომაა, რომ მისი შრომები საინტერესოა არა მარტო შუა საუკუნეების არაბული სამყაროსათვის, არამედ ევროპული აზროვნებისთვისაც. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ალ-ჭინდით იწყება არაბული აზრის ისტორიაში მეტაფიზიკური პრობლემების შესწავლა. სწორედ მან წამოჭრა ახალი პრობლემები და შეწყვიტა ფილოსოფიაში მათი შემოფარგლა თეოლოგიით. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ალ-ჭინდის მიერ ბუნებათმეცნიერებასა და მათემატიკაზე ყურადღების გამახვილება უაღრესად მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო სამყაროზე მატერიალისტური თვალსაზრისის განვითარებისათვის.

ალ-ჭინდი არა მარტო ასხვავებს ადამიანურ და ღვთაებრივ ცოდნას, არამედ თიშავს მათ ერთმანეთისაგან. ღვთაებრივი ცოდნა არ საჭიროებს ძიებასა და შრომას, მას არც ლოგიკა და მათემატიკა სჭირდება, იგი ადამიანის ბუნებისათვის მიუწვდომელია. „არაბთა ფილოსოფოსი“ ამ გზით უპირისპირებს რწმენას მეცნიერებას და ყოველმხრივ ცდილობს მეცნიერული ცოდნის უპირატესობის დაცვას, მაგრამ ვერ ახერხებს ნეოპლატონური მისტიკისაგან თავის დაღწევას. საკმარისია მარტო იმაზე მითითება, რომ იგი, ღვთაებრივი სიბრძნის საფუძვლად აღიარებს ყოვლისშემძლე ალაჰს, რომელმაც შექმნა სამყარო „არაფრისაგან“. ამ შემთხვევაში ალ-ჭინდი შორდება არისტოტელეს, სამაგიეროდ ბუნების მოვლენების შემეცნების საქმეში მტკიცედ იცავს არ-

ისტოტელეს „ფიზიკას“. ამიტომ იგი სამართლიანად ითვლება მუსლიმანური პერიპატეტიზმის ფუძემდებლად.

ალ-ფარაბის ფილოსოფიური შეხედულებანი

1. ალ-ფარაბის ცხოვრებისა და ლიტერატურული მოღვაწეობის ზოგადი მიმოხილვა. მუჰამედ იბნ მუჰამედ იბნ თარხან აბუ ნასრ ალ-ფარაბი (870 — 950) მუსლიმანურ სამყაროში ცნობილია, როგორც თერჭული წარმოშობის მოაზროვნე და „მეორე მასწავლებელი“—პირველად ითვლებოდა არისტოტელე. დასტურდება, რომ ალ-ფარაბი ბერძნულ ფილოსოფიას და მეცნიერებას ბაღდადში სწავლობდა. იბნ ხალიკანის აზრით, რომელიც საკმაოდ გავრცელებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ალ-ფარაბი იყო ბრწყინვალე ფილოსოფოსი, უდიდესი მუსლიმთა შორის. არც ერთ ავტორიტეტს მანამდე არ მიუღწევია მისი სიმაღლისათვის. ასეთი აღიარება განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ თურქესტანიდან ჩამოსულ ალ-ფარაბის კარგად არაბული ენაც არ სცოდნია. მისი ბიოგრაფიიდან აღსანიშნავია აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ მისი პირველი მასწავლებელი ქრისტიანი მოძღვარი ყოფილა. ამ კაცს ზოგიერთი ბიოგრაფი ალექსანდრიის ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლად თვლის, რომელმაც ბერძნული ფილოსოფიის გავრცელებლად სახალიფოს ქალაქებს მიაშურა. მოძღვრის საკითხს ალ-ფარაბის მკვლევარნი ძალზე ხშირად განიხილავენ დაწერილებით, რადგან სწორედ ამ მოძღვარმა, სხვა მასწავლებლებთან ერთად, დააკავშირა ალ-ფარაბი იმდროინდელ ცნობილ მმართველს და მეცნატს საიფ ად-დაულას, რამაც დასაბამი მისცა „მეორე მასწავლებლის“ დიდ წარმატებას.

ჯ. დამასკოში დამკვიდრებამდე ალ-ფარაბის უკვე იცნობენ, როგორც ზედმიწევნით კარგად გარკვეულს არისტოტელეს ფილოსოფიაში და საერთოდ ლოგიკაში. მის მიერ „დე ანიმას“ 200-ჯერ და „ფიზიკის“ 40-ჯერ წაკითხვის ფაქტიც არის ფიქსირებული სამეცნიერო ლიტერატურაში, მაგრამ განსაკუთრებით ხაზგასმულია დამასკოში მოღვაწეობა. როგორც შემოქმედებითი აღმავლობის პერიოდი. ვარაუდობენ, რომ ალ-ფარაბის მიხედვით სწავლობდა იბნ რუშდი „ორგანონის“ ნაწილებს, „რიტორიკას“ კი მთლიანად. ამას გარდა იგი ემყარებოდა აგრეთვე ალ-ფარაბის მიერ გამოცემულ „ფიზიკის“, „ცისთვის“, „მეტე-

ოროლოგიის“, „ნიკომახეს ეთიკის“ ნაწილებს, რომელიც პორფირიუსის მიერ კომენტირებულ დაკარგულ ორიგინალზე დაფუძნებულად მიაჩნიათ. დაკარგული ბერძნული ორიგინალისა და ალ-ფარაბის კომენტარების ურთიერთკავშირი სხვა შემთხვევებშიც აღინიშნება. ამას გარდა არსებობს ვარაუდიც, რომ შემდგომში ზოგიერთი მოაზროვნის მიერ კომენტირებული გარკვეული ბერძნული ტექსტი ხშირად მთლიანად ემყარება ალ-ფარაბის იდენტურ ნაშრომს. განსაკუთრებით გამოკვეთილად ეს იბნ რუშდის პლატონის „რესპუბლიკის“ კომენტართან დაკავშირებით აღინიშნება. ალ-ფარაბის მიერ კომენტირებულად მიიჩნევენ აგრეთვე პატარა მონოგრაფიათა მსგავს შრომებს, მაგალითად, „ტოის ეისაგომენოის“. პირველ რიგში მისი ორიგინალური ნაწარმოებებიდან ასახელებენ ლოგიკურ თხზულებებს, რომლის საკმაოდ სოლიდური გამოცემა არსებობს თურქულ ენაზე. საერთოდ, უველაზე მეტად ალ-ფარაბის ლოგიკისადმი მიძღვნილი ტრაქტატები არის შესწავლილი და გამოცემული მრავალ ენაზე. ლოგიკის შემდეგ ტრაქტატების არანაკლები რაოდენობა გამოქვეყნდა ფიზიკის პრობლემებზე. შედარებით ნაკლებია ეთიკაზე და პოლიტიკაზე დაწერილ ნაშრომთა პუბლიკაცია, მაგრამ კიდევ უფრო მცირერიცხოვანია მეტაფიზიკური საკითხებისადმი მიძღვნილი ნარკვევების გამოცემები. ისინი ზოგჯერ სხვადასხვა ლიტერატურულ ნარკვევებთან ან პოლემიკური ხასიათის ტრაქტატებთან ერთად არიან გამოქვეყნებული.

ზემოჩამოთვლილ თხზულებებს შორის ზოგჯერ სპეციალურად გამოყოფენ ალ-ფარაბის უმნიშვნელოვანეს ტრაქტატებს და მათ გამოცემებს (იგულისხმება ალ-ფარაბის თხზულებათა თარგმანები და კომენტირებანი, რაც უველაზე საყურადღებო მასალაა ამ მოაზროვნის შემოქმედების შესწავლისათვის). მაგრამ სპეციალურ გამოკვლევებს გარდა, ალ-ფარაბის ცხოვრებისა და შემოქმედების სრულყოფილი წარმოდგენისათვის მნიშვნელოვანია აგრეთვე სამეცნიერო ლიტერატურაში ალ-ფარაბისადმი მიძღვნილი საერთო ხასიათის კვლევა-ძიებანი.

ალ-ფარაბიმ ისლამის სამყარო ფილოსოფიის ახალ სავანედ გადააქცია. სწორედ მან ჩაუყარა საფუძველი იდეას, რომ ადამიანური აზროვნება უმაღლესია რელიგიურ რწმენაზე. მანვე ბერძნული ფილოსოფია მიიჩნია იმ განმარტების საფუძვლად, რომელიც ისლამის მნიშვნელოვან პრობლემებს ახლებურად წარმოაჩენდა. განსაკუთრებით საყურადღებოა ბერძნული ფილოსოფიის მოშველიების შედეგად თავად მუსლიმანური ღმერთის ზეშთაგონების, როგორც ადამიანური გონების უზენაესი, მიღმური და უმაღლესი სრულყოფილების, ინტერპრეტაცია. ფილოსოფია მისთვის არის „მაჯისტა ვიტალ“, რომელიც ცხოვრების სწორ გზას აკანონებს. ამიტომ სახალიფოს სწორი რეფორმები მხოლოდ ფილოსოფოსის საშუალებით შეიძლება განხორციელ-

დეს. ამ შემთხვევაში იგულისხმება ალ-ფარაბის მიერ წარმოდგენილი სრულყოფილი სახელმწიფოს შემქმნელი სრულყოფილი ერის შესაძლებელი არსებობის ფაქტი. მან ამითაც ახალი სული შთაბერა ისლამის მეცნიერებას და უწოდა მას „ლეგალური თეოლოგია“. ფარაბი აზოგადებდა რა ფილოსოფოსის ცნებას, შედარებით უფრო ადვილად აიგივებდა პლატონისა და არისტოტელეს შეხედულებებს, ვიდრე მისი წინაპრები და მემკვიდრენი. მაგრამ, მიუხედავად იდენტურობისაკენ სწრაფვისა, იგი აშკარა უპირატესობას აძლევდა პოლიტიკურ მეცნიერებებში პლატონის შეხედულებებს, ხოლო ლოგიკას, ბუნებისმეტყველებას და ფსიქოლოგიას ძირითადად არისტოტელეზე დაყრდნობით ავითარებდა. რაც შეეხება მეტაფიზიკას, იგი ნეოპლატონისტურად კითხულობდა არისტოტელეს და ყველაზე მეტად აქ ახერხებდა არისტოტელესა და პლატონის შეთანხმებას. ეს წაკითხვა, როგორც აღინიშნა, ემყარებოდა ჩვენთვის უცნობ კომენტარებსა და ორიგინალებს.

ალ-ფარაბი უპირველეს მიზეზს პლატონის ერთის თანაბარ ცნებად, მარადიული სამყაროსა და არისტოტელეს ღვთიური გონების მარადიულ შემოქმედად თვლიდა. ამიტომ არისტოტელეს „ნუს პოეტიკოს“ ალ-ფარაბისთან შეცდომით განიხილება, როგორც ტრანსცენდენტალური ცნება, შუამავალი უმაღლესსა და ადამიანურ სულს შორის. თუმცა ზოგჯერ ასეთი შეხედულება მიჩნეულია გვიანდელი ბერძნული ინტერპრეტაციის განვითარებად, რაც ზოგჯერ დაკარგული ბერძნული ორიგინალების გავლენასაც მიეწერება. დაკარგული ორიგინალების საფუძველზე განიხილება აგრეთვე ალ-ფარაბის შეხედულება წარმოსახვასა და წინასწარმეტყველებაზე. კერძოდ, ეს ეხება შეხედულებას ღვთაებრივ ზეშთაგონებაზე, რომლითაც გამორჩეულია, ალ-ფარაბის აზრით, სრულყოფილი ადამიანი, ე. ი. ადამიანი, რომელიც უმაღლეს ფილოსოფიურ დონესთან ერთად წინასწარმეტყველების უმაღლეს ფორმას აღწევს.

2. ალ-ფარაბის შემეცნების პრობლემათა შესახებ. ალ-ფარაბი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ბერძნული ტერმინების შესატყვისის შექმნას. უპირველეს ყოვლისა ეს ეხება არისტოტელეს ტერმინოლოგიას იგი მყარად აფუძნებს „ნუსის“ არაბულ შესატყვისს—„აკლ“, რადგან ფიქრობს, რომ აღნიშნული ტერმინი, განსაკუთრებით სხვა ტერმინებთან ურთიერთობისას, მოითხოვს უზუსტეს განმარტებას. „აკლ ჰაიულანის“ იგი განმარტავდა როგორც პასიურ ინტელექტს და მეტ-ნაკლებად არისტოტელეს „საერთო შეგრძნების“ ტოლფასად მიაჩნდა. ასევე ცალ-ცალკე განიხილავდა და განმარტავდა ალ-ფარაბი „აკლ ბი-ლ ფილს“, „აკლ ფაალსა“ და „აკლ მუსთაფადს“. პირველ შთაგანს იგი უტოლებდა პოტენციურ ძალას, მეორეს—ამ ძალის მოქმედებაში მომყვანს, ხოლო მესამე ძალა მისთვის არის შემოქმედი ინ-

ტელექტის ზეშთაგონებით განვითარებული ძალა, რომელიც სრულყოფს პირველი ორის მიერ შესრულებულ მოქმედებას. ამდენად, მოქმედი ინტელექტი პოტენციურთან ისეთსავე მიმართებაშია, როგორც ფორმა მატერიასთან, ხოლო შემოქმედი ინტელექტი მათზე მაღლა დგას როგორც მიღმური საწყისი, რომელიც ინტელექტს უმაღლესი მოქმედებისაკენ წარმართავს.

ალ-ფარაბის ფსიქოლოგიური საკითხები ხშირად წარმოდგენილი აქვს მეტაფიზიკისაგან განუყოფლად. ამ მხრივ მნიშვნელოვან ფაქტორად აღიარებულია იმის რწმენა, რომ საგანი ცოცხლობს მანამ, სანამ არსებობს სული, მაგ. ისარს აქვს სული მანამ, სანამ იგი მოძრაობს. სწორედ ამ აზრის განვითარებად არის მიჩნეული შეხედულება, რომ სიცოცხლე თვითმყოფადი სუბსტანციის სახეობაა. აღნიშნულს ემატება ისიც, რომ გონი, როგორც რაციონალური სული, მიღმურია და არსებობს ადამიანში, როგორც უკვდავი საწყისი. ალ-ფარაბი უარყოფს ინდივიდუალური სულის განცალკევებულ არსებობას, მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ ამგვარი მოსაზრების გამო, ფიქრობენ, რომ ალ-ფარაბი ბოლომდე ვერ ჩასწვდა არისტოტელეს მოძღვრების სიღრმისეულ შესაძლებლობებს, იგი არ უშვებს არისტოტელეს გადახრებს ორთოდოქსულობისაგან და ამიტომ სრულიად თავისუფლად ასაბუთებს ღმერთის არსებობას პირველი მასწავლებლის მოძღვრების მიხედვით. ამ პრობლემასთან დაკავშირებით ალ-ფარაბი ხაზს უსვამს პირველი პიზეზის ან გარდუვალი არსებულის მარადიულობის მტკიცებას, ე. ი. „ალ-ილათუ ალ-ულასა“ და „ალ-ვაჯიბუ-ლ-ვუჯუდის“ გაერთიანებას ცდილობს მარადიულობის ანუ ცნება „კადმის“ მეშვეობით, რაც ალაჰის ან ღმერთის მარადიულობის ტოლფასია. მიზეზთა უსასრულობის („ღაირ ნიჰია“) უარყოფა აღნიშნული მოსაზრების საფუძველია, რადგან სხვაგვარად „ენს პრიმუმის“ არსებობა, რომელიც თავად უმიზეზოა, წარმოუდგენელია. სწორედ ამ უკანასკნელი ვითარების შემეცნება მიჩნეულია ალ-ფარაბის მოძღვრების მიხედვით ფილოსოფიის საბოლოო მიზნად, რადგან უპირველესი მიზეზის ან ღმერთის შემეცნება ყოველი სახით შემეცნების საერთო საფუძველია. ალ-ფარაბის არისტოტელეს დარად მიაჩნია, რომ ყველაფერი უნდა ემყარებოდეს ნამდვილ ცოდნას („იაკინ“). ამ მიზნით იგი არკვევს ისეთ საკითხებს, როგორიცაა იმ სახეობათა ძიება, რომელთაც ნამდვილ ცოდნასთან აქვთ კავშირი. იგი ეძებს სწორ გზას, რომელიც დაზღვეულია შეცდომებისაგან. ეს საკითხი დაწვრილებით არის გადმოცემული მის ტრაქტატში — „არისტოტელეს ფილოსოფია“, თუმცა ამავე ტრაქტატში არის თავი, სადაც აღინიშნება ისეთი ცოდნის არსებობაც, რომელიც არც ნამდვილი ცოდნის მიღწევის გზით და არც ლოგიკური განსჯით არ მიიღება, არამედ ზეშთაგონებითია; იგი თავდაპირველ წარ-

მოსახვასთან არის დაკავშირებული. „არისტოტელეს ფილოსოფიაში“ ერცლად არის წარმოდგენილი არა მარტო გნოსეოლოგიური საკითხები, არამედ მეტაფიზიკისაგან განუყოფელი ბუნებისმეტყველების პრობლემებიც: ასევე, საბოლოო უკიდურეს ხარისხთან, ან უკიდურეს საზღვართან, როგორც მიზანთან, დაკავშირებული მსჯელობანი, რომელიც ალ-ფარაბისათვის არის ყველაფრის დასაბამი და ამოსავალი, დასასრულთან ერთად.

აღიარებულია, რომ ალ-ფარაბი ადვილად ახერხებს არისტოტელეს ნეოპლატონისტური მოძღვრების შეთავსებას ყურანის ფრაზეოლოგიასთან, ადვილად აერთიანებს ალაჰის რწმენისა და პირველი მიზეზის ცნებას, მაგრამ, უდავოდ, უპირს ყურანისა და ნეოპლატონისტური არისტოტელეს დამაჯერებელი დაკავშირება მატერიის განხილვისას. ამიტომ იძულებულია დააბრალოს არისტოტელეს, რომ მას არ სწამდა მატერიის მარადიულობა; რომ იგი არათანმიმდევრული იყო და ვერ უთავსებდა აღნიშნულ მოსაზრებას შექმნის („ფილ“) ცნებას. სამყაროს შექმნის პრობლემა მატერიის მარადიულობაზე მნიშვნელოვანი იყო ალ-ფარაბისათვის. არისტოტელეს ასეთი წაკითხვა ქმნის საფუძველს, რომ ალ-ფარაბი, მისი დიდი მემკვიდრეების: იბნ სინასა და იბნ 'რუშდისგან განსხვავებით, გამოცხადდეს არაბულენოვანი სქოლასტიკის ისეთ წარმომადგენლად და ისლამის სამყაროს იმ მოაზროვნედ, რომელმაც ვერ შეძლო დაენახა არისტოტელესა და მუსლიმანური მოძღვრების შეერთების სრული შეუძლებლობა.

ალ-ფარაბის ფილოსოფიას ზოგიერთი მკვლევარი ახასიათებს, როგორც არისტოტელიზმის საფუძვლის ნეოპლატონისტურ მეტაფიზიკას, რომელსაც ემატება პლატონის „რესპუბლიკასა“ და „კანონებზე“ დაფუძნებული პოლიტიკური თეორია. ამასთან, უკანასკნელი ელემენტი, რომელსაც იგი ავითარებდა ალ-ჭინდის საფუძველზე, მიჩნეულია გაცილებით უფრო ორიგინალურად, ვიდრე წინა ორი. ალ-ფარაბის მეტაფიზიკის ამოსავალ წერტილად ასახელებენ პირველ რიგში უპირველესს არსებულთა შორის, ანდა აბსოლუტურ ერთს, რომელიც მუსლიმანური ღმერთის იდენტურია. მისგან იერარქიული რიგით მომდინარეობს ყველა სხვა არსებული საგანი. რაც შეეხება სახელმწიფოს, აქ ყველაფრის ამოსავლად ალ-ფარაბი ასახელებს „რაისს“, რომლისგანაც მომდინარეობს ყველა ოფიციალური პირთა განაწილება რიგის მიხედვით. სახელმწიფოს პრინციპის მიხედვით. უმთავრესად თავკაცს, „რაისს“ მიეწერება აგრეთვე ყველას კონტროლი, მაშინ როდესაც თავად არ ემორჩილება არავითარ კონტროლს. ამ მხრივ მისი სრული ანტითეზაა ყველაზე დაბალი რანგის ოფიციალური პირი, რომელიც თავად არავის აკონტროლებს, მაშინ როდესაც მას ყველა უწევს

კონტროლს. აღნიშნულ ორ ოფიციალურ წარმომადგენელს შორის იმყოფებიან ის პირნი, რომლებსაც სხვებიც აკონტროლებენ და თავადაც აკონტროლებენ სხვებს. ზემოგანხილულ სახელმწიფოებრივ პრობლემებთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში განსაკუთრებით ხაზგასმულია ის ფაქტი, რომ ალ-ფარაბიმ გამოიყენა დაუზუსტებელი, განყენებული ტერმინოლოგია. ამის ილუსტრაციად გამოდგება ზემოხსენებული „რაისი“, რომელიც გამოყენებულია იმამისა და ავრეთვე ხალიფას ნაცვლად. ამდენად, ალ-ფარაბის მიერ დახასიათებული სახელმწიფო მიუდგება ყველანაირს, მაგრამ იგი, უპირველეს ყოვლისა, მაინც გულისხმობს ისლამის სამყაროს. ხშირად სპეციალურად გამოყოფენ იმ ფაქტს, რომ ალ-ფარაბის იდეალური სახელმწიფოს თავკაცი არის წინასწარმეტყველი, უპირველესი პირველთა შორის, რომელიც ხასიათდება აგრეთვე ჰეშმარიტი ფილოსოფოსის საუკეთესო თვისებებით. უკანასკნელი შეხედულება, რომელსაც ემატება მეორე — შედარებით მიწიერი, ყოველმხრივად სრულყოფილი თავკაცის ძიება, საჭიროების შემთხვევაში კი მისი რამდენიმე პირით შეცვლაც, მიჩნეულია მეტად მნიშვნელოვან ფაქტორად სახელმწიფოს კეთილმოწყობისათვის. სწორედ ზემოაღნიშნული თვისებების მქონე პიროვნებებს მიეწერება უპირატესობა სახალიფოს ვითარებათა სასიკეთოდ შეცვლაში. ისინი თავიანთი მოღვაწეობით ამტკიცებენ ფილოსოფიის სრული გამოყენების შესაძლებლობას სახელმწიფოს სრულყოფილების დროს.

ფიქრობენ, რომ ალ-ფარაბის შემოქმედებაში აქცენტი სახელმწიფოს პრობლემაზე გამოწვეულია სახალიფოს იმდროინდელი მდგომარეობით, კერძოდ, სახალიფოს ცხოვრებაში შიიზმისა და ნაწილობრივ ისმაილიზმის წინა პლანზე წამოწევით, მაგრამ ალ-ფარაბის სიდიადე ძირითადად მის ლოგიკურ შრომებს ემყარება. იგი არ არის შეზღუდული პერიპატეტიკოსი, რასაც მოწმობს მისი ტრაქტატი „ორი ფილოსოფოსის — ღვთაებრივი პლატონისა და არისტოტელეს — შეხედულებათა ერთობლიობის შესახებ“, რომელიც წარმოადგენს საბუთს, რომ ალ-ფარაბისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს საერთოს გამოკვლევას ამ ორი დიდი მოაზროვნის შემოქმედებაში. რაც მთავარია, ეს ტრაქტატი ადასტურებს, რომ ალ-ფარაბი ნეოპლატონიკოსთა დიდ გავლენას განიცდის. სწორედ ამიტომ იგი ძალიან ხშირად პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებას მთლიანობაში წარმოადგენს. მაგრამ ზოგჯერ ალ-ფარაბის მიერ ამ ორი მოაზროვნის განუყოფელი განხილვის საფუძველი, რომელიც ძირითადად „არისტოტელეს თეოლოგიას“ ეყრდნობა (სამწუხაროდ, ალქინდის მსგავსად, ალ-ფარაბიმაც ე. წ. „არისტოტელეს თეოლოგია“ მის ნამდვილ ნაშრომად მიიჩნია), ნაყალბევია. მართალია, ალ-ფარაბი თვითონ

ცდილობს ბერძნული ფილოსოფიის მატერიალისტური ტენდენციების განვითარებას, მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, იგი არისტოტელეს „ფიზიკას“ უხამებს ყურანს; მის რეალისტურ თვალსაზრისს იცავს ისე, რომ ყურანს არ ეწინააღმდეგებოდეს. უფრო კონკრეტულად, ალ-ფარაბიმ არისტოტელეს მტკიცება — სამყაროს არა აქვს დასაბამი და მაშ არც დასასრული დროსა და სივრცეში — შეუთავსა სამყაროს შექმნის რელიგიურ მოძღვრებას“, მაგრამ ოფიციალურ რელიგიას (ყურანს) ეწინააღმდეგებოდა გონითი აუცილებლობის და ინდივიდუალური სულის უკვდავების უარყოფა, რომელიც დაკავშირებული იყო საყოველთაო გონების აღიარებასთან.

შუა საუკუნეების ისტორიული სინამდვილე ალ-ფარაბის არ აძლევდა საშუალებას, მის წინაშე წამოჭრილ ყველა საკითხზე თანმიმდევრული მატერიალისტური პასუხი გაეცა, ამიტომ იგი ხშირად მერყეობდა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის, მაგრამ ეს მერყეობა და ცალკეულ შემთხვევებში მატერიალისტური ტენდენციების განვითარება მის ფილოსოფიურ სისტემას პროგრესულ ხასიათს აძლევდა. ალ-ფარაბი თავისი ეპოქის შვილია, რომელიც ხშირად მოელენებს ისე ვერ ხედავს, როგორც ისინი სინამდვილეში არსებობენ. იგი ნამდვილი პერიპატეტიკოსია, რომელიც საბოლოოდ იცავს იდეალიზმს — თეოლოგიას და ღმერთს თვლის სამყაროს შემოქმედად. ალ-ფარაბი პირველი მამოძრავებლის ცნებას არისტოტელესაგან იღებს, მაგრამ რამდენადაც მის ფილოსოფიურ ნააზრევში დიდ როლს ასრულებს პლატონი, და განსაკუთრებით ნეოპლატონიკოსები, ამდენად პირველი მამოძრავებელი, რომელსაც ალ-ფარაბი მოქმედ გონებას უწოდებს, არ წარმოადგენს უკანასკნელ მიზეზს, იგი მხოლოდ მამოძრავებელია სამყაროსი, რომელიც ორგანულად დაკავშირებულია და განუყოფელია მისგან. ამიტომ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ „მოქმედი გონების“ ცნება, რომელიც არაბ პერიპატეტიკოსს შემოაქვს, მისი ფილოსოფიაში შემოქმედებითი მოღვაწეობის შედეგია. მისი ცდა, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის მთლიანობაში გაგებისა, თავისებურ სახეს აძლევს არაბი ფილოსოფოსის ნააზრევს. იმ წინააღმდეგობას, რომელიც არსებობს მასწავლებელსა და მოწაფეს — პლატონსა და არისტოტელეს — შორის, იგი თვლის არაარსებით, მოჩვენებით წინააღმდეგობად, რაც, მისი აზრით, გამოიწვია იმან, რომ ისინი სხვადასხვა მხრიდან სხვადასხვა დონეზე განიხილავდნენ ერთსა და იმავე სა-

---

* ჭარბობა, რომ არაბები ფანატიზმითა და პოეზიით იყვნენ გატაცებულნი, მაგრამ თუ შუა საუკუნეების ირანულ-არაბულ ფილოსოფიას საფუძვლიანად გავეცნობით, ამ აზრის შესწორება აუცილებელი გახდება, რადგან არაბი ფილოსოფოსები განსაკუთრებით ავითარებდნენ და ამეშაველებდნენ არისტოტელეს „ფიზიკას“; მათი დიდი უმრავლესობა ეჭვში იყო.

კითხს — პეშმარიტება ერთია, მისი მოპოვების გზა კი მრავალფეროვანი. აქ იგი პლატონსა და არისტოტელეს შორის დიდ განსხვავებას ვერ ხედავს. ამ ჯანსაღ ფილოსოფიურ ტენდენციას, რომელსაც შედარებით მჭიდრო კავშირი აქვს ცხოვრებისა და მეცნიერების განვითარებასთან, ებრძოდა ორთოდოქსული რელიგიის საფუძველზე შექმნილი მისტიკურ-რელიგიური ფილოსოფია. ალ-ფარაბი ალ-ღაზალის მიერ ერეტიკოსად არის გამოცხადებული.

აქტიური გონების ცნება ალ-ფარაბისთან სინამდვილეში წარმოადგენს არისტოტელეს პოტენციური და მოქმედი გონების ცნებათა თავისებურ განვითარებას, მსოფლიო გონება გამოხატავს სამყაროსათვის დამახასიათებელ კანონზომიერებას. მასთან არის დაკავშირებული როგორც მისი შექმნა, ასევე მისი შემეცნებაც. ამიტომ ალ-ფარაბის ფილოსოფიაში სამყაროს შექმნის და მისი შემეცნების საკითხი თავისებურ ფორმას ღებულობს. მისი აზრით, აუცილებლად არსებული არის ის, რომლის არსებიდანაც ყოველთვის და აუცილებლად გამომდინარეობს არსებობა. მისი არსებობა განსხვავებულია „შესაძლებელი" ანუ „პოტენციური" არსებობისაგან, რომლის არსისაგან აუცილებლობით არ გამომდინარეობს მისი არსებობა. აუცილებლად არსებულს თავისი არსებობისათვის არ სჭირდება სხვა მიზეზი. იგი თვითონ არის ყოველგვარი არსებობის დასაწყისი. ყოველგვარი საგნების არსებობა მისგან მომდინარეობს. აუცილებლად არსებულის პირველი ქმნადობა არის ერთიანი „პირველი გონება", რომელიც იმთავითვე წარმოშობს სიმრავლეს და ყოველგვარი შემოქმედების წყარო თვითონ არის.

აუცილებლად არსებულიდან, ალ-ფარაბის აზრით, გამომდინარეობს პირველი გონება, რომელშიც სიმრავლე არსებობს შესაძლებლობის სახით. პირველი გონებიდან წარმოიშობა მეორე გონება, მეორედან მესამე და ასე შემდეგ. ყველა ამ გონებას განსხვავებული არსება და სახე გააჩნია. ასე მაგალითად, გონებათაგან უკანასკნელი მატერიის არსებობის მიზეზია.

უკანასკნელი გონება თავისი სუბსტანციური გარკვეულობით წარმოადგენს ყოველგვარი მიწიერის საფუძველს. იგი არის ოთხი ელემენტის შემოქმედი: ჰაერის, წყლის, მიწის და ცეცხლის, რომელთაგან აუცილებლობით იქმნება განსხვავებული ნარევის საგნები, ეს საგნები მზად არიან მიიღონ მცენარეული, ცხოველური და გონიერი სული. მისი აზრით, ოთხი მატერიალური სტიქია წარმოადგენს საფუძველს წარმოშობისა და მოსპობისას, ერთის მეორეში გადასვლისას. საგანთა წარმოშობა და მოსპობა მათი სხვადასხვაგვარი შეერთების საფუძველზე ხორციელდება. რაც შეეხება ცას, იგი ალ-ფარაბის აზრით, მეხუთე ელემენტია, რომლის ბუნება განსხვავდება ამ ოთხი ელემენტისაგან. საერთოდ, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ალ-ფარაბი ყოველ ნა-

ბიჯზე იყენებს არისტოტელეს მიერ შემუშავებულ ცნებებსა და კატეგორიებს. ეს ყველაზე უფრო ნათლად ჩანს პირველი მამოძრავებლის არისტოტელესეული ცნების მოხმობისას.

მიუხედავად იმისა, რომ ალ-ფარაბი ცდილობს შეათავსოს პლატონი და არისტოტელე, იგი არ იზიარებს არც პლატონისა და არც პითაგორელთა მსჯელობას სულის შესახებ. მისი აზრით, სულს არ შეუძლია არსებობა სხეულზე ადრე. მას არც ერთი სხეულიდან მეორეში გადასახლება შეუძლია. ამავე დროს, ალ-ფარაბი პლატონთან ერთად ამტკიცებს, რომ სხეული არის „სულის ადგილსამყოფელი“ და სული აგრძელებს სიცოცხლეს სხეულის სიკვდილის შემდეგაც. ალ-ფარაბისთან ეს ნიშნავს, რომ ადამიანის სული მიწიერი ცხოვრების შემდეგ განიცდის განცხრომას ან წამებას იმის მიხედვით, თუ რას იმსახურებს.

უდავოდ, პლატონის მოძღვრების გავლენით აიხსნება ყოველივე არსებულის ემანაციის გზით ახსნის ცდაც. ღმერთის შემეცნება და მისდამი მიბაძვა ალ-ფარაბის გამოცხადებული აქვს ფილოსოფიის ამოცანად. იგი უკრიტიკოდ იღებს სოკრატე-პლატონის ფილოსოფიაში დადგენილ პეშმარიტებას,—რომ ნამდვილი ცოდნა თავისი ბუნებით ზოგადია. უნივერსალური — წერს იგი — არის საგანში არსებული ისეთი თვისება, რომელიც ვრცელდება ორზე და უფრო მეტ საგანზე, ინდივიდუალურ საგნებს შორის კი არავითარი მსგავსება არ შეიძლება მოინახოს. უნივერსალური ისეთია, რომ იგი გამოდგება არა მხოლოდ ერთი, არამედ მრავალი საგნის პრედიკატად, მაშინ, როცა ინდივიდუალური შეიძლება გამოდგეს მხოლოდ ერთი საგნის პრედიკატად. ამიტომ საგნის შემეცნებისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს კატეგორიას, რომელიც იძლევა ცოდნას გრძნობადი საგნების შესახებ (ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ ზოგადისა და ერთეულის ინტერპრეტაციის საქმეში ალ-ფარაბი უფრო თანმიმდევრულია, ვიდრე არისტოტელე).

არისტოტელეს ლოგიკის ზოგიერთი ცნების დამუშავებისას ალ-ფარაბიმ წამოაყენა ორიგინალური მოსაზრებები; მან დაამუშავა საგნის არსებისა და არსებობის კავშირის პრობლემა. სპეციალურ ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ ამ მიმართულებით მისი მსჯელობა წინ უსწრებს კანტის მტკიცებას,—არსებობა არ წარმოადგენსო რეალურ პრედიკატს.

საგნები შემეცნებადია, — წერს ალ-ფარაბი, — მაგრამ ამისათვის არ კმარა გრძნობადი შემეცნება,—საგნის არსება მისაწვდომია გონებისათვის. ცალკეულ საგნებში გონება აღმოაჩენს მათთვის დამახასიათებელ ზოგადს, უნივერსალურს. ინდივიდუალური საგნების, სუბსტანციების შემეცნება ხორციელდება იმით, რომ გონება შეიცნობს მათთვის დამახასიათებელ უნივერსალიებს. ცალკეული ცნება სუბსტან-

ციის ამ ზოგადი ცნების წყალობით არსებობს, იმისათვის, რომ გონებამ შეიცნოს ცალკეული სუბსტანციები, საჭიროა უნივერსალობა, რომელიც არსებობს ცალკეულში. ცალკეული რომ არ არსებულიყო და მასში არ იყოს უნივერსალობა, მაშინ ის უნივერსალობა, რომელიც არსებობს ადამიანის სულში, იქნებოდა გამოგონილი და ყალბი, ხოლო ის, რაც ყალბია, არც არსებობს.

ალ-ფარაბი ალ-ქინდის მსგავსად ლაპარაკობს სულის 4 ნაწილზე (პოტენციურ, ანუ ფარულ, ინტელექტზე, ინტელექტზე მოქმედებაში, მიმღებ ინტელექტზე და მოქმედ ინტელექტზე). „აკლ ჰაიულანი" პასიური ინტელექტია, რომელიც გამიზნულია ადამიანის მიერ მატერიალური საგნების არსების გაგებისათვის, იგი მეტად თუ ნაკლებად ეკვივალენტურია არისტოტელეს „საერთო შეგრძნებისა"; აქტიური ინტელექტი ან, როგორც ალ-ფარაბი წერს, „აკლ ფაალ" არის გარეშე ძალა, ემანაცია ღმერთიდან, რომელსაც შეუძლია გამოამჟღავნოს ფარული ძალა ადამიანში და უბიძგოს მას აქტივობისაკენ; ინტელექტი მოქმედებაში, ანუ „აკლ ბი-ლ-ფილ", არის ძალა, რომელიც ადამიანში აქტივობის გამომწვევი და მიმღებია; „აკლ მუსთაფად" ინტელექტია, რომელიც სულს წარმართავს აქტივობისაკენ და განვითარდება აქტიური ინტელექტის შთაგონებით. ამგვარად, ინტელექტი მოქმედებაში უნათესავდება პოტენციურ ინტელექტს ისე, როგორც ფორმა მატერიას. მაგრამ მოქმედი ინტელექტი შემოდის გარედან და მისი მოქმედებით ინტელექტი იღებს აშკარად ახალ ძალებს, უმაღლეს აქტივობას.

ალ-ფარაბი, მიუხედავად ორიგინალობისა, ამ კომენტარებში გამოიყურება, როგორც ერთგული მუსლიმანი და სრულებით ვერ გრძნობს არისტოტელეს შემეცნების თეორიის ყურანის მოძღვრებასთან შეუსაბამობას; ამის მთავარი მიზეზი, უდავოდ, ისაა, რომ ალ-ფარაბი ნეოპლატონიზმის გზით გაეცნო არისტოტელეს, მისთვის არ არის ცნობილი, რა ეკუთვნის საკუთრივ არისტოტელეს და რას მიაწერენ მას. მეორე მხრივ, იგი შორს არის ყურანის ორთოდოქსიისაგან, მაგრამ, საერთოდ, მისი მსოფლმხედველობა ადრეული ისლამის გავლენით ვითარდება. ისლამის ადრეული რწმენა, სხვა რელიგიათა მსგავსად ნასესხები იყო პრიმიტიული ანიმიზმისაგან, რომელიც სიცოცხლეს სრულყოფილად სუბსტანციური უხილავი სულით ხსნიდა. საგანი ცოცხლობს იქამდე, სანამ სული არსებობს მასში, კვდება მაშინ, როდესაც სული მიდის მისგან. კიდევ უფრო ადრეული ფორმის ანიმიზმი ყოველგვარ მოძრაობას სულს მიაწერდა. ასე მაგალითად: გასროლილ ისარს სული აქვს იმდენ ხანს, რამდენხანსაც იგი მოძრაობს და წყვეტს მოძრაობას მაშინ, როდესაც სული შორდება მას,

რათა დაისვენოს, ეს არ გულისხმობს აუცილებლად სულის უკვდავების რწმენას.

არისტოტელეს მოძღვრება გვიხასიათებდა ცხოველურ სულს არა როგორც უხილავ ძალას, არამედ როგორც ენერგიას სხეულში, ხოლო მასთან დაკავშირებული სიკვდილი სხეულებრივ უნართა ფუნქციების შეწყვეტას გულისხმობდა ისევე, როგორც წვის შეწყვეტას სანთლის ჩაქრობისას. ადამიანის ერთადერთი უკვდავი ნაწილი იყო ის, რომელიც მოდიოდა მასთან გარედან, როგორც ემანაცია მოქმედი ინტელექტისაგან და როცა ეს ემანაცია წყდებოდა, უნდა გვეფიქრა, რომ იგი ხელახლა შთაინთქა იმ წყაროში, საიდანაც მომდინარეობდა. მაშასადამე. ლოგიკური დასასკვნი იყო არა მომავალი ცხოვრების უარყოფა, არამედ მისი განმტკიცება. მაგრამ მომავალი ცხოვრება არ იყო მოწყვეტილი ამ ქვეყნისაგან, ადამიანს ამ ქვეყნად შეუძლია მიაღწიოს ყოველგვარ ბედნიერებას, გარდა ამისა ალ-ფარაბი სულის უკვდავებასაც ამტკიცებს და ფიქრობს, რომ მისი თვალსაზრისი არ ეწინააღმდეგება არისტოტელეს მოძღვრებას.

ალ-ფარაბი თავის თეორიას მიზეზობრიობის შესახებ ავითარებს ტრაქტატში, რომელსაც ეწოდება „სიბრძნის ძვირფასი ქვა". ყველაფერი, რაც არსებობს, იმის შემდეგ. რაც არ არსებობდა, მისი აზრით, არსებობაში ჟამითდება მიზეზით, რომელიც თავისთავად შეიძლება იყოს შედეგი რომელიმე წინამავალი მიზეზისა და ასე შემდეგ მანამ, სანამ ჩვენ მივაღწევდეთ პირველ მიზეზს, რომელიც არის და ყოველთვის იქნება მარადიული არსებობით გამოწვეული აუცილებელი, რადგან არ არსებობს სხვა წინამავალი მიზეზი. არისტოტელემ გვიჩვენა, რომ მიზეზთა ჯაჭვი არ იქნება უსასრულო. პირველი მიზეზი არის ერთი და მარადიული, იგი არის ღმერთი. ალ-ფარაბის აზრით, იგივე მოსაზრება აქვს გამოთქმული პლატონს, მაგრამ სხვა სიტყვებით, ეს პირველი მიზეზი არის უცვლელი, მარტივი, სრულყოფილი. მისი ცოდნა არის მიზანი ყველა ფილოსოფოსისა, რადგან ამით შეიძლება ყველაფრის მიზეზის შეცნობა. პირველი მიზეზი არის აუცილებელი არსებობა, რომლის არსებობა არის აუცილებელი ყველა დანარჩენი არსებობის ახასნელად. მას არა აქვს გვარი, სახე, დიფერენციაცია. იგი ერთსა და იმავე დროს გარეგანიც არის და შინაგანიც, ხილულიცა და უხილავიც... იგი არ აღიქმება არავითარი უნარით, მაგრამ იგი შემეცნებადია თავისი ატრიბუტებით და ყველაზე საუკეთესო, რითაც ვუახლოვდებით მის ცოდნას, ცოდნას იმისას, რომ იგი მიუწვდომელია.

ალ-ფარაბი არ არის თანმიმდევრული, იგი მატერიალისტურ ტენდენციებს ხშირად უთავსებს მისი დროისათვის საკმაოდ გავრცელებულ მისტიციზმს (ამ დროისათვის აზიურ ისლამში მიიტური საზოგადოების მეოხებით სწრაფად გავრცელდა მისტიციზმი. მას უკავ-

შირდება ალ-ფარაბიც). ფილოსოფიური თვალსაზრისით ღმერთი შეუცნობელია იმიტომ, რომ იგი ყველა ცოდნაზე მაღლაა. ამავე დროს, იგი ყველა ცოდნაზე დაბლაცაა, როგორც უკიდურესი რეალობა—ყოველგვარი რეალობა მისი არსიდან გამომდინარეობს. ღმერთის არსებობა დასაბუთებულია პლატონის და არისტოტელეს შრომებზე დაყრდნობით, რაც შემდგომ გამოიყენეს ალბერტ დიდმა და სხვებმა. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა შესაძლებლობისა და სინამდვილის განსხვავებას. სამყარო შესაძლებელია. იგი რეალური რომ გახდეს, საჭიროა არსებობდეს მოქმედი მიზეზი.

სამყარო აშკარად რთულფუძიანია („მურაკაბ"), ამიტომ იგი თავისთავად ვერ იქნება პირველი მიზეზი, რადგან პირველი მიზეზი უნდა იყოს ერთი და არა შედგენილი (მარტივი და არა რთული). ამიტომ სამყარო აშკარად მომდინარეობს მისგან განსხვავებული მიზეზებისაგან. უშუალო მიზეზი თავისთავად შეიძლება იყოს რომელიმე სხვა წინამავალი მიზეზის შედეგი, მაგრამ მიზეზების მწკრივი ვერ იქნება უსასრულო. ამიტომ, თუ ჩვენ გავყვებით მიზეზებს, აღმოვაჩენთ პირველ მიზეზს, რომელიც თვითონ უმიზეზოა და ყველაფრის მიზეზია. ეს პირველი მიზეზი არსებობს, როგორც აუცილებელი, მაგრამ არ არის აუცილებლობით გამოწვეული სხვისგან, განსხვავებული რაიმესაგან. იგი არის ერთი და უცვლელი. თავისუფალი ყოველგვარი აქციდენციისაგან. იგი არის აბსოლუტურად სრულყოფილი, კეთილი და აბსოლუტური მოაზრე, მასში ერთდროულად არის გონი, გამგონი და გასაგონი; მას გააჩნია სიბრძნე, სიცოცხლე, ინტუიცია, სურვილი, ძალა, სილამაზე და სიკეთე არა როგორც გარეშე თვისებები, არამედ როგორც მისი საკუთარი არსებობის ასპექტები (იგი არის ლოგოსი, რომელიც საკუთარი კანონზომიერებით მოქმედებს და აძლევს ყველაფერს მიმართულებასა და კანონზომიერებას). იგი არის პირველი ნება და სურვილი და, აგრეთვე, სურვილის პირველი ობიექტი. ყოველი ფილოსოფიის დასასრული არის ამ პირველი მიზეზის ცოდნა. ეს არის ღმერთი, რადგანაც იგი არის ყველაფრის მიზეზი. ყველაფერი შეიძლება გავიგოთ და ავხსნათ მისი გაგებითა და ცოდნით. ის, რომ ყველაფრის მიზეზი არის მარტივი და ერთი, ალ-ფარაბის აზრით, შეთანხმებულია ყურანის მოძღვრებასთან. პირველი არსებული, პირველი მიზეზი და პირველი მამოძრავებელი მასთან ერთი და იგივე ცნებაა და ნიშნავს უმიზეზო არსებობას, თავისუფალს მატერიისა და ფორმისაგან; იგი ღმერთის — „სამყაროს შემქმნელის" შემცველი ცნებაა. ასეთი გაბედული ნაბიჯი შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში, უდავოდ, პროგრესული მოვლენა იყო, რადგან იგი ორთოდოქსული ისლამის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

პირველი არსებული ყოველგვარი არსებულის პირველი მიზეზია,

მხოლოდ იგია თავისუფალი ყოველგვარი ნაკლისაგან, დანარჩენ არსებებს ნაკლი აუცილებლად ახასიათებს. პირველი არსება თავისუფალია ნაკლისაგან, რადგან მისი არსებობა სრულყოფილია და წინ უსწრებს ყოველგვარ არსებულს, იგი არსებობს თავისი წყალობით, მაგრამ სხვა არსებული არსებობს მასში. მის არსებასა და არსებობას არ შეიძლება თან ახლდეს არარსებობა. იგი არის ისეთი არსება, რომელიც არ საჭიროებს თავისი არსებობისათვის მიზეზს, რადგან იგი არ არის მატერია, მისი არსება არ არის მატერიალური და არც სუბიექტური. იგი თავისუფალია ყოველგვარი მატერიისა და სუბიექტურობისაგან. მას არც ფორმა აქვს, რადგან ფორმა შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ მატერიას. მას რომ ფორმა ჰქონდეს, მაშინ მისი არსი მატერიისა და ფორმისაგან იქნებოდა შედგენილი. ერთი იქნებოდა მეორის მიზეზი, ასეთი რამ კი პირველ მიზეზს და პირველად არსებულს არ შეიძლება ახასიათებდეს. რადგან პირველი მიზეზი წარმოადგენს სრულყოფილ არსებას, ამიტომ მისი არსებობა არ შეიძლება ეკუთვნოდეს რომელიმე სხვა საგანს, გარდა თავისი თავისა. იგი ერთიანია თავისი არსებობით. მისი არსი და არსებობა ერთმანეთს ემთხვევა და არის უზენაესი, სრულყოფილი, ყოვლისმცოდნე ბრძენი და ჭეშმარიტი. ყოველივე ეს გამოიხატება ამ უმაღლესი ცოდნით საგნების შეცნობაში. მას აქვს უნარი თავისი თავის, საკუთარი არსების საკუთარი ინტელექტით შეცნობისა; რადგან სრულყოფილი ცოდნა არის მუდმივი ცოდნა, რომელიც არ შეიძლება გაჭრეს და ეს ცოდნა, რომელიც არ შეიძლება გაჭრეს, არის საკუთარი არსების ცოდნა.

რადგან პირველი არსებული (პირველი არსება) წარმოადგენს ყველაზე სრულყოფილ არსებობას, იგი უნდა იყოს ჩვენ მიერ შემეცნებული სრულყოფილად და მისი შემეცნებით მთელი სინამდვილე შემეცნებული იქნება. მაგრამ ეს ყოველთვის ასე არ არის. ამის მიზეზი ჩვენში უნდა ვეძიოთ და არა პირველ არსში. ჩვენი ინტელექტის სისუსტისა და არასრულყოფილების გამო ჩვენ გვიძნელდება მისი გაგება და წვდომა. მისი სრულყოფა არასრულყოფილი არსების მიერ, არსების, რომელშიც მატერია და სული ერთდროულად არის მოცემული, შეუძლებელია. რაც უფრო სრულყოფილი და ძლიერია სინათლე, მით უფრო ხელისშემშლელია ფერების გამოცნობისას,—შენიშნავს ალ-ფარაბი. რამდენადაც ძლიერია სინათლე, იმდენად სუსტია ჩვენი მხედველობა არა იმიტომ, რომ იგი არასრულყოფილია, არამედ იმიტომ, რომ მისი სრულყოფილება აბრმავებს მხედველობას და იმას, რაც მის გარშემოა. შემეცნების სრულყოფისათვის ალ-ფარაბი სულის სხეულისაგან განთავისუფლებას მოითხოვს, ამ შემთხვევაში მას პლატონის ძლიერი გავლენა ეტყობა; დარწმუნებულია, რომ მკვდრეთით აღდგომა შესაბამისობაშია არისტოტელეს მოძღვრებასთან. ალ-ფარაბი

ცდილობს ყოველმხრივ შეუთავსოს სამყაროს შექმნის რელიგიური მოძღვრება არისტოტელეს მატერიის მარადიულობის პრინციპს. მისი აზრით, გაუგებრობა გამოწვეულია იმით, რომ სხვადასხვანაირადაა გაგებული სამყაროს შექმნის საკითხი. როგორც იგი ვარაუდობს, ღმერთმა შექმნა სამყარო (ყველა საგანი) განუზომელ მარადიულობაში არა პირდაპირ, არამედ მოქმედი ინტელექტის მოქმედების შუამავლობით. ამ მნიშვნელობით გაგებული არისტოტელე ემხრობა იმას, რომ უნივერსუმი მარადიულობაში არსებობდა, მაგრამ იგი არსებობდა, როგორც შექმნილი საგანი, ამიტომ შექმნა დასრულებული იყო ღმერთშიც. ღმერთი მოქმედებდა არა „აკლის“ საშუალებით, არამედ იმ მოძრაობის შემოტანით, რომელშიც დრო დაიწყო, რადგან მოძრაობა და დრო შედიან არსებობაში თანაბრად და წინ არიან შექმნაზე, რომელიც უკვე არსებობს უქამობაში, იგი გამოსულია მისი ფარული თაკშესაფრიდან და შესულია რეალობაში; ამიტომ ტერმინი „წარმოქმნა“ ხანდახან გამოიყენება როგორც ამ უქამო მოძრაობის წარმომავლობა. მაგრამ უფრო ვიწრო გაგებით შეიძლება მივიჩნიოთ როგორც აღმნიშვნელი მიზეზობრიობისა, რომელიც იმდენად, რამდენადაც მას წინ უსწრებს დრო, შედის განუზომელ მარადიულობაში და თავად არის ის, რასაც არისტოტელე გულისხმობს, როდესაც ლაპარაკობს სამყაროზე, როგორც მარადიულზე (16, 163).

ძნელია გადაჭარბებით შევაფასოთ ალ-ფარაბის მნიშვნელობა არაბული ფილოსოფიური აზრის შემდგომი განვითარების მსვლელობაში. ამ ფილოსოფოსის ნააზრევმა განსაზღვრა და გარკვეული მიმართულება მისცა იბნ სინასა და იბნ რუშდის მატერიალისტურ ფილოსოფიას. მხოლოდ ამ უკანასკნელებმა, ალ-ფარაბისაგან განსხვავებით, გაიგეს, რომ არისტოტელეს სისტემა არ არის შერიგებული თეოლოგიურ ტრადიციებთან, რომ სამყაროს არა აქვს დასაბამი დროსა და სივრცეში. მართალია, ისინი ცდილობენ, ფორმალურად არ დაუპირისპირონ არისტოტელეს ფილოსოფია თეოლოგიას, სამაგიეროდ, რელიგიური დოგმების ნაცვლად შემოაქვთ ლოგიკური არგუმენტები. არც იმის დავიწყება შეიძლება, რომ ორთოდოქსული სქოლასტიკის დამცველები სავსებით განსხვავებულ, შეიძლება ითქვას, საწინააღმდეგო დასაბუთებას მიყვებოდნენ, ვიდრე ალ-ფარაბი. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ არაბული სქოლასტიკის ნამდვილი დამწყები ალ-ფარაბია. ამიტომ ზოგიერთი გაურკვევლობა და ბუნდოვანება ეპატიება, მით უმეტეს, რომ, საერთოდ, ეს შემრიგებლური თვალსაზრისი მას ხშირად გამოყენებული აქვს მატერიალისტური ტენდენციების დასაცავად.

3. ალ-ფარაბის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი. ალ-ფარაბი თავის უკანასკნელ შრომაში — „სახელმწიფო მოღვაწის აფორიზ-

მები“—წერს: „ადამიანი მოვალეა დატოვოს ისეთი სახელმწიფო, სადაც მეცნიერების განვითარებას ხელს უშლიან და იცხოვროს იქ, სადაც მეცნიერება ვითარდება, იფურჩქნება“. იგი არ არის კმაყოფილი არსებული ეკონომიკური და პოლიტიკური წყობით და არც მისი ოფიციალური იდეოლოგიით—დოგმატური სარწმუნოებით. უდავოა, ამან განაპირობა მისი განუწყვეტელი ხეტიალი და მუდამ ახალი თავშესაფრის ძიება. მისი ფილოსოფიური და პოლიტიკური მსოფლმხედველობა სისტემურად დალაგებულია ნაშრომში: „წიგნი სრულყოფილი ქალაქის მცხოვრებთა შეხედულებებზე“, რომლის წერა მან დაიწყო ბაღდადში და დამასკოში დაამთავრა. ტრაქტატის ბოლო ნაწილში იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს იმას, თუ როგორი უნდა იყოს სახელმწიფოს პოლიტიკური წყობა. მართალია, იგი ლაპარაკობს სრულყოფილი ქალაქის წესწყობილებაზე, მაგრამ მასთან ქალაქი სახელმწიფოს ნიშნავს. სანიმუშო სახელმწიფო და სანიმუშო ქალაქი მისთვის ერთი და იგივეა. სოფლის ცხოვრება და მისი ქალაქთან კავშირის საკითხი ალ-ფარაბის განხილული არა აქვს. ქალაქის ცხოვრება და მმართველობა მისი ყოველდღიური ცელილებებით ფილოსოფოსის ყურადღების ცენტრშია. კეთილმოწყობილი ქალაქის, სახელმწიფოს იდეა პლატონის „სახელმწიფოს“ იდეების გავლენით არის შექმნილი, მაგრამ მას ემჩნევა არისტოტელეს გავლენაც. ეს არ ნიშნავს, რომ ალ-ფარაბის სოციალური და ეთიკური შეხედულებანი ანტიკური აზრის ტყვეობაში იმყოფება. ალ-ფარაბის წინაშე განსაკუთრებული ამოცანა იდგა: მას ისლამი უნდა შეეთანხმებინა საერთო-საკაცობრიო იდეებთან, მისი მოძღვრების პროგრესულობა სწორედ ისაა, რომ იგი არ მისდევს ორთოდოქსულ ისლამს, შესაძლებლად მიაჩნია სხვა რწმენის ხალხის გამოცდილებათა გაზიარებაც. იგი საერთოდ ხალხზე ლაპარაკობს, მიმართავს დედამიწის მცხოვრებთ და არა რომელიმე რწმენისა და ქალაქის წარმომადგენლებს. სრულყოფილი საზოგადოება, ალ-ფარაბის აზრით, სამი სახით უნდა წარმოვიდგინოთ: დიდი, საშუალო და მცირე. დიდში იგი გულისხმობს მთელ კაცობრიობას, საშუალოში—დედამიწის მცხოვრებთა ამა თუ იმ ნაწილის გაერთიანებას, მცირეში კი—ამა თუ იმ სახელმწიფოს მცხოვრებთ. მას სრულყოფილი ქალაქის, სახელმწიფოს პარალელურად დაშვებული აქვს არასრულყოფილი, დაბნეული ქალაქების არსებობაც, რომლის მცხოვრებლები და, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ქალაქის თავკაცნი ფიქრობენ, რომ ბედნიერება არსებობს ამქვეყნიური ცხოვრების შემდეგ. ალ-ფარაბი ბედნიერების განხორციელებას შესაძლებლად მიიჩნევს ამ ქვეყნად. აქ განსაკუთრებით იჩინა თავი ანტიკური სამყაროს გავლენამ. იგი საერთოდ ადამიანზე ლაპარაკობს და არა რომელიმე ეროვნებისა და რწმენის

ხალხზე,—ესაა მისი სოციალურ-ეთიკური მოძღვრების ნაკლიცა და ღირსებაც.

ალ-ფარაბის აზრით, ადამიანი თავისი ბუნებით საზოგადოებრივი არსებაა და მას არსებობა შეუძლია მხოლოდ სხვა ადამიანებთან ერთად, რადგან, თავისი საარსებო საშუალებების მოპოვებისას, იგი იძულებულია, სხვას მიმართოს დახმარებისათვის. საარსებო პირობებისათვის ბრძოლა ავითარებს ადამიანში სოციალურ ინსტინქტს. ალ-ფარაბი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის ბუნებრივ მონაცემებს, მაგრამ მხედველობიდან არ ეპარება შეძენილი თვისებების გავლენა საზოგადოების განვითარებაზე. მისი აზრით, ყველაზე უფრო სრულყოფილი წესრიგი მაშინ იქნება, როცა დედამიწაზე ერთიანი პოლიტიკური წყობა დამყარდება და მმართველები ფილოსოფოსები იქნებიან. ყოველი არსებულის არსს სწვდება გონება, ამიტომ გონიერების პრინციპზე მოწყობილი საზოგადოება ბედნიერებას მოუტანს საზოგადოების ყველა წევრს. ადამიანს ამ ქვეყნად შეუძლია მიაღწიოს უმაღლეს ბედნიერებას. ქალაქი, ალ-ფარაბის სიტყვებით, საქმიანობის მრავალფეროვნებით ხასიათდება, მასში ერთდროულად და შეხმატკბილებულად მოღვაწეობენ სხვადასხვა პროფესიის ადამიანები, რომლებიც განსხვავებულ ამოცანებს ემსახურებიან. ალ-ფარაბის მოტანილი აქვს ცნობილი მაგალითი ჯანსაღი სხეულის შესახებ (ყველა ორგანო ერთმანეთს ემსახურება, რათა შეინარჩუნონ მთლიანი ორგანიზმის სიცოცხლე და გახადონ იგი უფრო სრულყოფილი). იდეალური სახელმწიფო-ქალაქის ცხოვრების წარმოსახვა აღმოსავლეთში უფრო ადრე მოხდა, ვიდრე დასავლეთში, რაც საფუძველი გახდა იმ უდავოდ უსაფუძვლო მოსაზრების, რომ თითქოს ტომას მორმა მისი „უტოპია“ ალ-ფარაბის გავლენით შექმნა. მართალია, ალ-ფარაბის არა აქვს სწორი წარმოდგენა თანდაყოლილ და შეძენილ თვისებათა მიმართებაზე, მაგრამ სოციალური მომენტის შემოტანით იგი დაუპირისპირდა ფეოდალური იერარქიის ბუნებრივ დაკანონებას. ეს ალ-ფარაბიმ განახორციელა იმით, რომ ადამიანის ადგილი განსაზღვრა საზოგადოებაში შეძენილი თვისებებით და აღიარა, რომ ბუნებით ჯანსაღ ადამიანს აქვს ყოველგვარი მონაცემები, ნებისმიერი მიმართულებით განავითაროს თავისი თავი. ამ გზით ფილოსოფოსმა ხაზი გაუსვა ადამიანის მიერ შეძენილი თვისებების ცოდნის უპირატესობას საზოგადოების განვითარებისათვის. ბუნებრივია, თანდაყოლილი და შეძენილი თვისებების ამგვარი გაგებით ალ-ფარაბი შემოვლითი გზით უარყოფს წოდებრივ იერარქიულ განსხვავებასა და უპირატესობას. ადამიანთა საქმიანობით უნდა განვსაზღვროთ ადამიანის ღირებულება საზოგადოებაში და არა მისი წარმოშობით. მანკიერ საზოგადოებაში — სახელმწიფო-ქალაქში — ადამიანიც სულიერად მახინჯი და ავადმყოფი ხდება. ლეი

ამის გამო ფიქრობს, რომ ალ-ფარაბი ისტორიული მოვლენების მატერიალისტურ ახსნას გაცილებით უფრო მიუახლოვდა, ვიდრე ფრანგი განმანათლებლები. მონტესკიე ბუნებრივ პირობებს თვლიდა საზოგადოების კანონების განვითარების ძირითად მიზეზად. იმ დროს, როცა ალ-ფარაბი ყურადღებას ამახვილებს ადამიანთა საწარმოო საქმიანობასა და აქტიურ მოქმედებაზე, იგი ხედავს საზოგადოებაში მოქმედ რეალურ ძალებს, საქმიან და უსაქმურ ადამიანებს შორის წინააღმდეგობას; იმისათვის, რომ შეგნებულად იქნეს გამოყენებული ამა თუ იმ ქვეყნის ბუნებრივი სიმდიდრე ხალხის ბედნიერებისათვის, საჭიროა ძლიერი თეორიული აზრი. ადამიანმა უნდა შეიცნოს ბუნებრივი სხეულები და ამ გზით გამოიყენოს ისინი ადამიანისათვის. ამრიგად, მეცნიერებს საზოგადოების კარგად მოწყობის საქმეში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავთ. მათი აქტიური მოქმედება ხელს უწყობს სინამდვილის კანონზომიერების შეცნობას, ხოლო ბუნების მოვლენების შემეცნებით ვითარდება ხალხისათვის საჭირო ხელოსნური დარგები. თუ ძარქსამდელი სოციოლოგები, ფრანგი განმანათლებლებისა და მატერიალისტების ჩათვლით, განსაკუთრებით ყურადღებას „ადამიანის ბუნებაზე“ ამახვილებდნენ და ეძებდნენ ამ რაღაც უცვლელი მარადიული ბუნების შესაბამის იდეალურ საზოგადოებას, ალ-ფარაბიმ ადამიანთა საქმიანობას დაუკავშირა საზოგადოების განვითარება.

ალ-ფარაბის აზრით, სახელმწიფოს მეთაური უნდა იყოს ბრძენი. თუ ყველა თვისება არ აღმოჩნდება ერთ ადამიანში, მაშინ მას შესაძლებლად მიაჩნია ორი ან მეტი პირის მიერ სახელმწიფოს შეერთებული ძალებით მართვა. აქ ალ-ფარაბი ასწორებს პლატონის მოძღვრებას ისლამის სასარგებლოდ და შესაძლებლად მიაჩნია საერო და სასულიერო პირების ერთდროული კოლეგიური მმართველობა. მაგრამ ალ-ფარაბის უტოპიას განხორციელება არ ეწერა და, რაც მთავარია, ამას თვითონაც გრძნობდა. იგი ხედავდა, რომ ყველა კეთილი თვისების გაერთიანება ერთ ადამიანში შეუძლებელი იყო და არც ერთდროული კოლეგიური მმართველობის განხორციელება იყო ადვილი. მას სჯერა, რომ სანიმუშო ქალაქი მუდმივ განვითარებას განიცდის. მუდმივი განვითარებიდან, რომელიც სანიმუშო წესრიგის ქალაქს ახასიათებს, არ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ბრძოლა და წინააღმდეგობა მუდმივი უნდა იყოს. პრინციპში იგი არ უარყოფს აშკარა ბრძოლას ქალაქებს შორის, მაგრამ, ამავე დროს, წინააღმდეგია იმისა, რომ ამ ომებს მუდმივი ხასიათი ჰქონდეს. მისი აზრით, წინააღმდეგობა ნამდვილად არსებობს; მათი ბრძოლის საფუძველზე ხდება განვითარება და ახლის წარმოშობა, მაგრამ „მხეცური თვალსაზრისის“ გამართლება მას არ მიაჩნია მიზანშეწონილად. ალ-ფარაბი ქალაქებს შორის მშვიდობის მომხრეა, კიდევ მეტი, იგი სხვა სარწმუნოებ-

ის ხალხებშიც ხედავს დადებით თვისებებს და შესაძლებლად მიაჩნია მისი მიღება. მაგრამ ყველაფერი ეს შეიძლება განხორციელდეს თავისუფლებისა და კეთილი სურვილების საფუძველზე, იმ გამოცდილების გაზიარებით, რომელიც სხვა ხალხებს აქვთ მოპოვებული.

იბნ სინას (ავიცენას) ფილოსოფიის ძირითადი იდეები

1. იბნ სინას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ზოგადი დახასიათება. აბუ ალი ალ-ჰუსაინ აბდ ალლაჰ იბნ სინა (980—1037), დასავლეთში ავიცენად ცნობილი, იყო ენციკლოპედიური ხასიათის მეცნიერი, რომელიც თეორიულ ცოდნას პრაქტიკულად იყენებდა—ძირითადად როგორც ექიმი. იგი იკვლევდა ასტრონომიის, ისტორიის, მათემატიკის, მედიცინის, მუსიკის, ფიზიკის, ფილოსოფიის, ფონეტიკის, ქიმიის მოძღვრებებს; მორალისა და ეთიკის, ეკონომიკისა და პოლიტიკის პრინციპებს, რელიგიურ საკითხებს—ყურანის სულს და სუფიელთა მრწამსს, ამასთანავე, იყო პოეტიც. ცნობილია, რომ იგი სპარსულ-თურქული წარმომავლობის მოაზროვნეა. დაიბადა 980 წელს ქ. ბუხარის მახლობლად სოფელ აფშანში, დედულეთში, ამდენად მისი მშობლიური ენა იყო სპარსული. მამის მეშვეობით, რომელიც სამანიდების ერთ-ერთ ადმინისტრაციულ დაწესებულებაში მუშაობდა, იბნ სინამ მიიღო სოლიდური განათლება. სიყრმის ასაკშივე ყურანისა და ძველი არაბული პოეზიის დაზეპირებით, ნიჭითა და ერუდიციით მან გადააჭარბა თავის აღმზრდელებს. 16 წლისამ მიაღწია დიდ წარმატებებს საბუნებისმეტყველო დარგებში, მედიცინაში, ლოგიკაში. 19-20 წლის ასაკში ალ-ფარაბის კომენტარების გავლენით სერიოზულად დაინტერესდა არისტოტელეს „მეტაფიზიკით“. 20 წლისამ დაწერა პირველი წიგნი ფილოსოფიაში, მაგრამ სწორედ ამ პერიოდში, მამის სიკვდილის გამო, იძულებული გახდა, დაეწყო ადმინისტრაციული მუშაობა, რამაც განაპირობა მისი ჩაბმა უმაღლეს დონეზე პოლიტიკურ საქმიანობაში: იგი, როგორც პოლიტიკოსი, შეეჯახა დიდ და უსიამოვნო წინააღმდეგობებს და იძულებული გახდა, დაეწყო მოხეტიალე ცხოვრება, რომლის განმავლობაშიც თავს ირჩენდა სამედიცინო კონსულტაციებით. მხოლოდ სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში იბნ სინა დამკვიდრდა ჰამადანში, სადაც გარდაიცვალა 1037 წელს. ამდენად, მის მიერ წარმატებით დაწყებული შემოქმედებითი მუშაობა, შეიძლება ითქვას, პირობების შეცვლის გამო, ისე არ წარიმართა, როგორც სასურველი იყო, მაგრამ იბნ სინას დიდმა ნიჭმა და მონდომებამ დაძლია ცხოვრებისეული დაბრკოლებანი და იგი ჩამოყალიბდა როგორც ენციკლოპედიური ხასიათის შემოქმედი და მოაზროვნე, რომ-

ელსაც აღნიშნული ფაქტი არ უშლიდა ხელს ცალკეული დარგების ზედმიწევნით ცოდნაში. მისი ერუდიცია ერთნაირად მეცნიერებოდა თეორიასა და პრაქტიკაში. მაგალითად, ცნობილია, რომ სიყრმის ასაკშივე მან შოახერხა ხორასანის ამირას განკურნება მძიმე სენისაგან, რისთვისაც მიიღო სამანიდების ცნობილი ბიბლიოთეკით სარგებლობის უფლება. ისიც ცნობილია, რომ იბნ სინა წერდა თავის თხზულებებს საკმაოდ სწრაფად და ყოველგვარ ვითარებაში, ცხენზე ამხედრებული, ტყეებშიც. ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ ორიგინალობაში იბნ სინას ძველთაგან ან თანამედროვეთაგან ისლამის სამყაროში ძნელად თუ შეედრება სხვა მოაზროვნე. ცნობილი მეცნიერი ჰორტენი აცხადებს: „ბედმა არ გვარგუნა ჩვენ, დასავლეთის ისტორიკოსებს, რომლებიც აღმოსავლეთის ინტელექტუალურ განვითარებას თვალყურს ვადევნებთ, აღმოსავლეთში თანამედროვე კულტურის შეჭრისას იხეთი მოაზროვნე, როგორიც იბნ სინა იყო, რომელიც კულტურის ახალი მონაპოვრით ძველს დაამარცხებდა და მომავალს განვითარებდა". ამ განაცხადის სრული დადასტურება იქნებოდა იბნ სინას შემოქმედება, რომ არ დაკარგულიყო სწორედ ის თხზულებები ან მათი მონაკვეთები, რომლებშიც ზემოხსენებული მომავლის განვითარება უველაზე აშკარად იყო გამოკვეთილი. მათ შორის უველაზე მნიშვნელოვანია 28 000 საკითხის მომცველი „წიგნი მიუკერძოებელი განსჯისა" („ქითაბ ალ-ინსაფ") და „აღმოსავლური ფილოსოფია" („ფალსაფა მაშრიკიუ"). ამ ნაშრომთა შემორჩენილი ნაწილებიც აშკარად მოწმობს იბნ სინას მოძღვრების ორიგინალურობას, რაც ზოგჯერ პრაქტიკულად გამოსადეგიც არის თანამედროვეობისათვის. ამ შემთხვევაში იგულისხმება მისი „მედიცინის კანონი" („კანუნ ფი ატ-ტიბ" ან „კანუნ"), რომელიც დღესაც მეტად აქტუალური ინფორმაციის მატარებელია სამედიცინო დარგში. არის მაგალითები მის მიხედვით კლინიკური მკურნალობისა, კერძოდ, რევმატიულ დაავადებებთან დაკავშირებით, რაც დღევანდელი სამედიცინო დარგის მუშაკების დიდ ინტერესს იწვევს. ჩვენამდე მოღწეულ იბნ სინას ტრაქტატებს შორის მეტად მნიშვნელოვანია აგრეთვე „წიგნი განკურნების შესახებ" („ქითაბ აშ-შიფა"), რომელიც იბნ სინას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თხზულებაა. ამ თხზულებიდან ამოკრეფილი ძირითადი ნაწილით მანვე შეადგინა კიდევ ერთი ტრაქტატი, რომელსაც ეწოდება „წიგნი შეცდომებისაგან გადარჩენისა" („ქითაბ ალ-ნაჯა"). მნიშვნელოვანია აგრეთვე ნაწილობრივ გადარჩენილი „წიგნი აღმოსავლური ლოგიკის შესახებ" („მანტიქ მაშრიკიუ"). ორიგინალურად არის მიჩნეული იბნ სინას აზრი ომის შესახებ, რომ არსებობს განსხვავება აბსტრაქტულსა და კონკრეტულ მნიშვნელობებს შორის, რადგან უკანასკნელ შემთხვევაში მნიშვნელობები კერძო ვითარებებით განპირო-

დებიან საგანის პოტენციიდან აქტივობაში გადასელით. მკვლევართა აზრით, ორიგინალურია ისიც, რომ იბნ სინასათვის სილოგიზმის საშუალო ტერმინი არის ნიშანი, მას ენიჭება დასაბუთების მნიშვნელობა ისევე, როგორც სიმპტომს სამედიცინო დიაგნოსტიკაში, რაც დღეანდელი სემიოტიკის პრობლემებს ეხმაურება. იბნ სინას მეტაფიზიკასთან დაკავშირებით მხოლოდ ორ პრობლემაზე ამახვილებენ ყურადღებას. ერთ-ერთი მათგანი ეხება არსებულის რაგვარობასა და წარმომავლობას, მის გარდაქცევას არსად, რომელიც ინდივიდუალურად მოქმედებაშია; მეორე საკითხი მოიცავს ემანაციის თეორიას, ე. ი. ემანაციის საშუალებით ფორმის შექმნის საკითხს. თუ არსებულის პრობლემას კვლავ დაუბრუნდებით, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იბნ სინასათვის არსებული შეგრძნებადია, მაგრამ ზოგჯერ ადამიანში მისი მნიშვნელობა იმდენად ფესვგადგმულია, რომ შეგრძნების გარეშეც მოიაზრება. შეგრძნება დაკავშირებულია სულთან, რომელიც, იბნ სინას აზრით, განცალკევებული ინტელექტია და თავის სულიერ არსებობას წარმართავს ისე, რომ შეერთებულია სხეულთან და იძულებულია, თავისი თავი შეიმეცნოს. არსებულის აღნიშნული გააზრება შეუძლებელია ინტუიციასთან კავშირის გარეშე და იბნ სინაც დიდ ადგილს უთმობს მას შეუგრძნობლად მოაზრებისა და შეგრძნებადის, არსებულის განსაზღვრისას. რაც შეეხება ემანაციის თეორიას, მას პტოლემეოსის სისტემა უდევს საფუძვლად იბნ სინასთან. სფეროდან სფეროზე გადასული ემანაცია მხოლოდ და მხოლოდ ინტელექტის გამოსხივებაა. მეათე ინტელექტი არის ჩვენი ხრწნადი სამყაროს მმართველი, რომელიც ხრწნადი მატერიისაგან შედგება. სხვებისაგან განსხვავებით, ანდა სხვაგვარად, აქტიური ინტელექტი არის რიგით მეათე და მოიცავს სიმრავლეს, რომელიც ადამიანური გონების შემეცნების შესაძლებლობებს აღემატება. სწორედ ამ ინტელექტის არსის განსაზღვრებას ეძღვნება იბნ სინას პოეტური ნაწარმოები—„ამბავი ჰაია იბნ იაკზანზე“ („ჰიქაია ალა ჰაი იბნ იაკზან“). აქტიური ან მოქმედი ინტელექტი იბნ სინასთან არის ინტერპრეტაცია იმ ინტელექტის არსისა, რომელიც არისტოტელეს „დე ანიმაში“ განიხილება. იბნ სინა უარყოფს აქტიური ინტელექტის იმგვარ აქტივობას, როგორც ეს არის წარმოდგენილი არისტოტელესთან. მისი აზრით, ადამიანურ სულს თავად გააჩნია აქტივობისათვის საჭირო სამი საფეხური: შეგრძნება, წარმოდგენა და განსჯის უნარი, რომელიც არაშეგრძნებად იდეებს გამოაცალკევებს. ინტუიცია არის ის საფეხური, სადაც ხდება ადამიანური და აქტიური ინტელექტის შეერთება სრულყოფილ განსჯასთან. ამდენად, მატერიალური გონება ცალკეა და თავისთავად არც უკვდავია და არც არსითი, რადგან უკვდავი და არსითი მხოლოდ არამატერიალური ინტელექტია. არსებობს აგრეთვე ინტელექტი, რომელიც უფრო ახლოს

არის გარდუვალ არსებულთან, რომლისგანაც „გაგონება", ე. ი., პეტრიწის ლექსიკის მიხედვით, წმინდა გონებისეული აზროვნება, როგორც მდინარე ისე გამოედინება, რომელიც შემდეგ შექმნილი სამყაროს საზღვრებში ან კალაპოტში თავსდება. სწორედ ამ თეორიის მიხედვით ვითარდება იბნ სინასთან სიკეთისაკენ და სიყვარულისაკენ სწრაფვის დაუოკებელი სურვილი, რომელიც გვიბიძგებს ყოველივე არსებულის შემეცნებისაკენ ამქვეყნად. გარკვეული არსებულის სრულყოფილების წვდომა აქტიური ინტელექტის საშუალებით ერთმანეთთან შეჯიბრს წარმოშობს სფეროთა მოძრაობაში. შეჯიბრშიეე წარმოიშობა წმინდა სული, მაგრამ უკვდავია თუ არა იგი, ამ შეკითხვაზე იბნ სინა, როგორც ცნობილია, უპასუხებს სიმბოლურად. სიმბოლური გაგება მისტიციზმის საფრთხეს შეიცავს. იბნ სინას მისტიციზმი არის სწორედ ის საკითხი, რომელიც ესოდენ მწვავედ დგას მისი შემოქმედების კვლევისას. იყო თუ არა იბნ სინა მისტიკოსი, დღესაც დაუდგენელია, თუმცა ზოგიერთი მკვლევარი მას გაბედულად ასახელებს ცნობილ მისტიკოსთა შორის.

როგორც არ უნდა ვუპასუხოთ იბნ სინას მისტიკოსობის შესახებ დასმულ კითხვას, ერთი ფაქტია, რომ იბნ სინა არ უარყოფს წმინდანთა განსხვავებულ მისიას, მათ იდუმალებასთან ურთიერთკავშირს. იბნ სინას აზრით, სწორედ მათთვის არის შენახული სამყაროს ჭეშმარიტი სახით წვდომა, რამეთუ მათი ცხოვრება არის დიდი სიყვარული განგებისა, რომელთანაც ინტიმურობა მხოლოდ მისი პირველი ადგილის შენარჩუნებით გადაწყდება. მაგრამ მკვლევართა ყოყმანი გამოწვეულია იმით, რომ იდუმალება ან საიდუმლოება („სირრ"). რომელსაც წვდება წმინდა სული, შეიძლება დაკავშირებულია აქტიურ ინტელექტთან და არა გარდუვალი გონების მეუფე განგებასთან. ამ შემთხვევაში იბნ სინა სულაც არ არის მისტიკოსი, რადგან აქტიური გონება, როგორც აღინიშნა, ურთიერთობაშია ადამიანურ და არა იდუმალ ინტელექტთან, ხოლო იდუმალება, რომელიც მას ახლავს, დროებითია, რომელიც შეიძლება ჟამთა ვითარებაში მოაზრებად ჭეშმარიტებას გაუტოლდეს, მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ შემთხვევაში არისტოტელეს ინტერპრეტაცია მაინც მისტიკური საწყისებიდან გამომდინარე ხორცელდება და ასეთი მიდგომა არისტოტელესადმი და, საერთოდ ძველი ბერძნული ნააზრევისადმი, იბნ სინასთან არაერთხელ შეიმჩნევა. აღმოსავლური მისტიციზმის — სუფიზმის ელემენტები ავსებენ და ავითარებენ იბნ სინასთან ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას. მაგრამ, როგორც ითქვა, იბნ სინას ბერძნული ნააზრევის გაღრმაება მთლიანად ჰქონდა გადაწყვეტილი აღმოსავლური ტრადიციების მოშველიებით და მან ეს მხოლოდ ნაწილობრივ მოახერხა, უფრო ექსპერიმენტულ დარგებთან დაკავშირებით. ამ თვალსაზრისით

კი უპირატესობა არა მარტო იბნ სინას, არამედ საერთოდ ახასიათებს არაბულენოვანი საზოგადოებრივი აზრის წარმომადგენლების შემოქმედებას. იბნ სინას უჭირავს შეუცვლელი ადგილი თომიზმის ისტორიაშიც. ცნობილია ისიც, რომ იბნ სინას ზოგიერთი მოსაზრება მთლიანად გაიზიარეს კათოლიკმა თეოლოგებმა, მაგრამ რა როლი ითამაშა იბნ სინამ საზოგადოებრივი აზრის ისტორიაში, საერთოდ, იმდენად მნიშვნელოვანი არ არის, რამდენადაც მუსლიმანური ნეოპლატონიზმის განვითარებაში. მისი ნეოპლატონისტური შეხედულებების ქვაკუთხედად ხშირად წარმოდგენილია ღმერთის არსისაგან გამომდინარე მოსაზრებები, ღმერთი არის ერთარსი, გარდუვალი არსებული („ვაჯიბ ალ-ვუჯუდ"), რომლისგანაც ყველაფერი, მის ქვემოთ მყოფი, მომდინარეობს, კერძოდ, წმინდა გონებანი და სფეროები. კონცეფცია წმინდა სულის შესახებ, იბნ სინასთან არისტოტელესაგან მომდინარე მოგვიანო ბერძნული პლატონისტური ფილოსოფიით მოდიფიცირებულ მოძღვრებას უტოლდება. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, წმინდა სულისა და წინასწარმეტყველების საკითხები განუშორებელია ერთმანეთისაგან, რადგან უკანასკნელი მის მოძღვრებაში განიხილება როგორც წმინდა სულის უმაღლესი ნაწილი ან გონი. სწორედ წინასწარმეტყველების აღიარება არის ერთ-ერთი ის კომპონენტი, რომელიც საკმარის საბუთად მიაჩნიათ მკვლევრებს იბნ სინას ჰეშმარიტი მუსლიმანობის დასამტკიცებლად, რაც ხშირად მისი ავტობიოგრაფიული ცნობებითაც დასტურდება. იბნ სინას ბერძნული ფილოსოფიით ესოდენ ღრმა დაინტერესებას ზოგჯერ მიაწერენ ეგვიპტიდან ჩამოსულ ისმაილელ მისიონერებთან კონტაქტს. ფიქრობენ, აგრეთვე, რომ ამ უკანასკნელთაგან შეთვისებულ ცოდნას გეომეტრიაში, არითმეტიკასა და ფილოსოფიაში იბნ სინამ თავად მიუმატა იურისპრუდენციული და მისტიკური იდეოლოგიის საკითხების ღრმა შესწავლა. მკვლევართა ნაწილი ფიქრობს, რომ იბნ სინა ბერძნულ ფილოსოფიას ეზიარა მუსლიმანური ფილოსოფიის საერთო მშობლის და მასწავლებლის ალ-ფარაბის მეშვეობით. აქედან გამომდინარე, საეჭვო ხდება იბნ სინას მიკუთვნება იმ მოაზროვნეთა რიგებისათვის, რომლებიც ყურანს ფილოსოფიაზე მაღლა აყენებენ. ზოგჯერ იბნ სინას გამორჩეულ მოაზროვნედ ჩამოყალიბების მიზეზად მიიჩნევენ იმ ფაქტს, რომ, იგი სარგებლობდა ხორასანის მმართველის დიდი სიყვარულით და მის ბიბლიოთეკაში გაეცნო არისტოტელეს ისეთ შრომებსაც, რომლებიც უცნობი იყო თანამოაზრეთათვის. ამიტომ იყო იგი ბიბლიოთეკის დაწვის შემდეგ იმ მოძღვრებათა ერთადერთი მცოდნე, რომლებიც ხსენებულ ბიბლიოთეკაში დაცულ წიგნებში ჰქონდა ამოკითხული. ხშირად ხაზს უსვამენ იბნ სინას მრავალმხრივ განსწავლულობას, რაც დასტურდება მისი თხზულების „აშ-შიფას" შედგენი-

ლობით, რომელიც ცნობილია როგორც ენციკლოპედიური ხასიათის ნაწარმოები ფიზიკის, მათემატიკისა და მეტაფიზიკის დარგებში. იბნ სინას ლოგიკური მოსაზრებები, შეიძლება ითქვას, ყველაზე უფრო გამოიყოფა ცალკე საკითხად მის შემოქმედებაში. ამასთან დაკავშირებით ხშირად არის ხაზგასმული იბნ სინას მიერ რაობის, გვარისა და სპეციალური ნიშნის მიხედვით შედგენილი განსაზღვრების ფორმულირება. იგი ხაზს უსვამს, აგრეთვე, აღნიშნული სახის განსაზღვრების განსხვავებას აღწერისაგან. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ იბნ სინას შემოქმედებაში საყოველთაოსა და კერძოს ურთიერთობის საკითხს: სახელდობრ: პირველის არსებობას მხოლოდ გონებაში, რადგან მას არ გააჩნია სხვა არავითარი ობიექტური რეალობა. კერძო საგნებამდე საყოველთაო არსებობს შემოქმედის გონებაში ისევე, როგორც ხელოვანის გონებაში არსებობს იმ ობიექტის იდეა, რომელსაც იგი შემდგომში განახორციელებს, და განახორციელებს მაშინ, როდესაც მას ექნება აქციდენციები, რადგან ამ აქციდენციების მიღმა იგი არსებობს მხოლოდ როგორც გონებრივი აბსტრაქცია. ხოლო როცა საყოველთაო იდეა განხორციელდება მატერიაში, შესაძლებელი ხდება ინტელექტუალურის გონებრივი აბსტრაჰირება და მისი გამოყენება როგორც სტანდარტისა, სხვა ერთეულებთან შესადარებლად. იბნ სინა ერცლად იხილავს სულის პრობლემას: ყველაზე მბრტივი სული გააჩნიათ მცენარეებს, რაც განსაკუთრებით ილუსტრირებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში „ნაჯათის" მიხედვით; იქვე აღნიშნულია, რომ ცხოველური სული მცენარეულისაგან მხოლოდ მცენარეულზე დამატების შემდეგ გამოიყოფა. ამასთან დაკავშირებით მნიშვნელოვანია აგრეთვე ის ფაქტი, რომ ძალებს, რომლებიც სულში იმყოფებიან, იბნ სინას მიხედვით, ყოფენ ორ კლასად — პერცეფციისა და მოქმედების ძალებად. პირველ მათგანს ნახევრად მიღმურსა და ნახევრად შინაგანს უწოდებენ. ხოლო მიღმურად მიიჩნევენ სულის სიცოცხლისას არსებულ რეა მოქმედ ძალას: მხედველობას, სმენას, შეხებას, ყნოსვას, სიცხისა და სიცივის, სიმშრალისა და სინოტივის, ე. ი. დაპირისპირებულთა პერცეფციას, როგორიცაა, აგრეთვე, სიმძიმისა და სიმსუბუქის და სორკლიანობისა და სიგლუვის შეგრძნება. შინაგანი ძალებიც მოქმედ ოთხ სახედ ყალიბდება. პირველ მათგანს ეწოდება „ალ-მუსაიირ" და ნიშნავს ფორმის მიმცემ ძალას, რომელიც შეგრძნებათა გარეშე წარმოსახვის მოქმედებით აღიქვამს ობიექტს. მეორე არის „ალ-მუფაჰირი"—მოაზროვნე ძალა, იგი ზოგად იდეებს აყალიბებს და აბსტრაჰცია ახდენს. მესამე ძალა არის „ალ-ვაჰმი" — წარმოდგენის ძალა, რომელიც დასკვნებს აკეთებს ერთად გაანალიზებული იდეებისაგან. მეოთხე ძალა კი გაერთიანებულია ორი დასახელებით: „ალ-ჰაფიზით" ანდა „ალ-ზაჭირით", რაც დამახსოვრების და გახსენების ცნებებთან

არის დაკავშირებული. სწორედ ეს ძალა ჩაბეჭდვის სახით ინახავს და შემდეგ იხსენებს იმ მსჯელობებს, რომლებსაც მასზე წინ მდგომი ძალა ადგენს. ადამიანებსა და ცხოველებს შორის არსებობს საერთოს წვდომა ნაწილებითების შეგრძნების საშუალებით. მაგრამ ადამიანი განსხვავდება ამით, რომ იგი წვდება საყოველთაო ცოდნას გონების მეშვეობით. გონება („აკლ") ამ შემთხვევაში მოწყვეტილია სხეულებრივ შეგრძნებებს და მოქმედებს უშუალო გონებრივი ძალით. სწორედ ამიტომ ფიქრობენ, რომ იბნ სინა გონებრივ ძალას მიიჩნევს დამოუკიდებელ და სხეულთან აქციდენციურად დაკავშირებულ ძალად.

გრძნობადი პერცეფციით უშუალო ცოდნის შესაძლებლობა, რომელიც სულის სხეულისაგან მოწყვეტასა და დამოუკიდებლობაზე მიუთითებს, ბოლოს მის უკვდავებასაც ამტკიცებს. ამდენად, ყოველი ცოცხალი არსება შეიგრძნობს, რომ მას აქვს მე, ანდა სული, რომელიც არ არსებობს სხეულზე წინ, მაგრამ სწორედ ეს არის შექმნილი ემანაციის გზით შემოქმედი ინტელექტის მიერ იმ დროისათვის, როდესაც შესაბამისი სხეული წარმოიშობა. „ნაჯათის" მიხედვით გადმოცემული ეს ზემოაღნიშნული მსჯელობა წარმოადგენს იმ უმთავრეს კრედოს, რომელსაც იბნ სინა ავითარებს სულის ურთულესი ცნების გარკვევისას. მასთან განუყრელად განიხილება ღმერთის საკითხი: იბნ სინა ღმერთს მიაკუთვნებს გარდუვალად არსებულს, იგი მისთვის არის, ავრეთვე, უმაღლესი რეალურობა. სივრცის, დროისა და სხვა ცნებები განეკუთვნებიან „აქტიურად არსებულს", მაგრამ გარდაუვალობა მხოლოდ ღმერთისაგან მომდინარეობს. ბუნებაში წარმოდგენილი „შესაძლებელი არსებულნი" შეიძლება გახდნენ და შეიძლება არც გახდნენ აქტიურად არსებულნი. ამდენად, ისინიც დაკავშირებულნი არიან ღმერთთან, რომელიც აკანონებს მათ აქტივობას და სინამდვილესთან კავშირს, რადგან ერთადერთი აბსოლუტურად ნამდვილად არსებული არის ღმერთი. სწორედ ღმერთისაგან ემანაციის გზით მომდინარეობს გონება და შემდეგ ყველაფერი სხვა. იგულისხმება, აგრეთვე, სფეროებიდან მომდინარე რაციონალური სულები, რომლებიც, ამავე დროს, უშუალოდ წარმოიშობიან გარეგანი იმპულსის გარეშე.

იბნ სინას საერთო მრწამსის დადგენისათვის მეტად საინტერესოა ოთხი ტომისაგან შემდგარი თხზულება — „რჩევანი და მითითებანი" („იშარათ ვა თანბიჰათ"). თხზულების პირველ ნაწილში განხილულია ფორმალური ლოგიკის თითქმის ყველა ცნება და პრობლემა. იგი ამ წიგნის შესავალში წერს, რომ სიბრძნის წყარონი შეკრიბა და დეტალურად განიხილა დაწყებული ლოგიკიდან, შემდეგ ბუნებისმეცნიერებით და იმით, „რაც მასზე წინ იმყოფება", ე. ი. მეტაფიზიკით, დამთავრებული. ღმრთისმეტყველების ანუ მეტაფიზიკის წიგნს იბნ

სინა იწყებს შემდეგი რჩევით: „იცოდე, ადამიანთა წარმოსახვაზე გაიმარჯვა იმ აზრმა, რომ არსებული გრძნობადია; რომ, რისი არსების წვდომაც შეგრძნებით არ შეიძლება, მისი არსებობის დაშვება უჯერობაა; რომ, რაც არ განკერძოვდება ადგილისა და არსის ადგილყოფით, ვითარცა სხეული. და მიზეზით, რომელშიც იგი სხეულის ვითარების მსგავსია, არ იქნება მისი ხვედრი არსებობა". საფიქრებელია, რომ შეგრძნებადში ამ შემთხვევაში იბნ სინა გულისხმობს ყველაფერ იმას, რაც მან საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებთან დაკავშირებით განიხილა. ამიტომ არაშეგრძნებადს აკუთვნებს ყველაფერ იმას, რასაც ღმრთისმეტყველების წიგნში ეხება. კერძოდ, არაშეგრძნებადი იგულისხმება თვითკმარისა და თვითკმაყოფილების ცნებაში. ციურ მოძრაობებში, რომლებიც შეხებით ურთიერთობაში არიან საყოველთაოსა და კერძოს ნებასთან. ცის მამოძრავებელი ძალა უსასრულო და უსხეულოა, რადგან იგი არის განყენებული და გონითი, აცხადებს იბნ სინა და ასეთი სახით წარმოადგენს საერთოდ მეტაფიზიკურ ან ღმრთისმეტყველებით ცნებებს. ამ წიგნს იბნ სინა ასრულებს ბედნიერების პრობლემების განხილვით და აფრთხილებს მკითხველს, რომ ბედნიერება მრავალი სახისაა საიქიოში. სწორედ ამ განაცხადით იგი უკვე ამზადებს უმაღლესი ბედნიერების მიღწევისაკენ სრწაფვის საფუძველს; რასაც უთმობს ბოლო წიგნს, რადგან სწორედ იქ იძლევა რჩევა-დარიგებებს უმაღლესი ბედნიერებისათვის.

„ათ-თასავეუფი" ანუ სუფიზმი — ასე ეწოდება ბოლო წიგნს, სადაც გადმოცემულია იბნ სინას დროინდელი სუფიზმის ანუ აღმოსავლური მისტიკის საერთო ხასიათი და მისი შეფასება. იბნ სინა სულის პრობლემას განიხილავს გონისგან და გონებისგან განუყოფლად. უფრო მეტიც, იგი სულის განმტკიცებას იყენებს იმ უნივერსალური გონების მნიშვნელობის განმტკიცების მიზნით, რომელსაც გამოყოფს შემდეგი სახით: „განყენებულ მოძრავ სფეროთა რიცხვის შეკრებას საყოველთაო გონებას უწოდებენ, ხოლო საყოველთაო სულს იმ მოძრავთა რიცხვის შეკრებას, რომელიც მოძრაობას ნებით უერთდება. რაც შეეხება საყოველთაოს ან უნივერსუმს, იგი ცათა ტოლფასია, ხოლო რაც შეეხება ოთხ ელემენტს და იმას, რაც მათში არსებობს, ისინი არიან საყოველთაოს ნაწილნი, რომლებსაც უმნიშვნელობის გამო ყურადღებას არ ვაქცევთ. ამიტომ ამბობენ, რომ უნივერსუმში სიცოცხლე არსებობს ვითარცა სიცოცხლე ერთისა, მას გააჩნია სული, რომელიც მოიაზრებს მას და არ არის განწმენდილი სხეულებრიობისაგან ისევე, როგორც გონება. იბნ სინას „ტრაქტატები სულის შესახებ" მიეკუთვნება იმ ნაწარმოებთა რიცხვს, რომლებიც ემსახურებოდნენ ცივილიზებულ კაცობრიობას არისტოტელეს ორიგინალების გაცნობამდე. ამ შემთხვევაში იგულისხმება იბნ სი-

ნას მარ სულის შესახებ არისტოტელეს იდეების წარმოჩენა და შენახვა კაცობრიობისათვის. არსებობს გადმოცემა, რომ შუა საუკუნეების მრავალმა მოაზროვნემ იბნ სინას ხათრით შეისწავლა არაბული ენა. ისინი გაიტაცა იმ სიდიადემ, რომელიც დიდი არაბი მოაზროვნის ნაშრომებს ახლავს. უნდა ითქვას, რომ ამავე მიზნით, არაბული ენის შესწავლა დღესაც შეიძლება გამართლებულად ჩაითვალოს; მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს უამრავი გამოკვლევა და ტრაქტატთა მრავალგზისი გამოცემა, იბნ სინას შემოქმედება ძირითადად კვლავ შეუსწავლელია და დაუმუშავებელი.

2. იბნ სინა შემეცნების შესახებ. განსაკუთრებული ადგილი იბნ-სინას სისტემაში უჭირავს „პირველ მეცნიერებას“ ანუ მეტაფიზიკას. „პირველ მეცნიერებაში“ შედის: მეცნიერება განყენებული ცნებების შესახებ, რომელიც მოიცავს არსებასა და არსებობას, ერთსა და მრავალს, განსხვავებულსა და დაპირისპირებულს, ძალასა და მოქმედებას; მეცნიერებათა პირველი საფუძვლების ცოდნა; პირველ ჰეშმარიტებათა დამტკიცება; ცოდნა მეცნიერებათა ჰეშმარიტებასთან ყველაზე ახლო მყოფი პირველი სულიერი სუბსტანციის შესახებ; მეცნიერება სხეულებრივი, ციური და მიწიერი სუბსტანციების სულიერით დამორჩილების შესახებ. ხოლო თეოლოგია მეორადია, რომელიც იბნ სინას აზრით, შეიცავს მეცნიერებას გამოცხადების, სიხარულისა, წახალისებისა და საიქიო ცხოვრების შესახებ. თეოლოგიის საკითხების კვლევისას იბნ სინა შუა საუკუნეების შესაბამისად ხშირად არათანმიმდევრულია, მაგრამ რწმენისა და მეცნიერული კვლევის საგნის გაყოფით იგი თავს აღწევს ორთოდოქსულ ისლამს და გზას უხსნის მეცნიერული კვლევაძიების უპირატესობას. მართალია, ღმერთი, იბნ სინას მოძღვრების მიხედვით, ორგანულად არის დაკავშირებული სამყაროს შექმნასთან, მაგრამ მას ფაქტობრივად მხოლოდ პირველი ბიძგის უფლება რჩება. ამიტომ იბნ სინას თეისტად გამოცხადება შეცდომაა. არანაკლებ მცდარია იბნ სინას მისტიკოსად გამოცხადების ცდა. ვინც ყოველმხრივ განიხილავს მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას, განსაკუთრებით შემეცნების თეორიას, იგი დარწმუნდება, რომ იბნ სინასთან გონების შემეცნებითი უნარი და ძალა განუსაზღვრელია. იქ, სადაც იბნ სინა ლაპარაკობს სასწაულმოქმედებაზე და უშვებს მას, როგორც შესაძლებელს, ყოველთვის შენიშნავს, რომ ადამიანებმა არ იციან ზოგიერთი ბუნებრივი კანონი, რომლებიც გვიხსნიან ამა თუ იმ ბუნებრივ და სულიერ მოვლენებს და ამიტომ სჯერათ სასწაულმოქმედების.

იბნ სინას მეტაფიზიკა ღმერთის არსებობისა და სამყაროს მარადიულობის შესახებ ერთი შეხედვით ერთმანეთს ეწინააღმდეგება, მაგრამ სინამდვილეში იგი წარმოადგენს სამყაროს მარადიულობის, მატერიის პირველადობის თავისებურ დასაბუთებას. თუ დავდგებით სამყაროს

შექმნის თვალსაზრისზე, მაშინ ღმერთის — შემოქმედის არსებობასა და სამყაროს შექმნას შორის საჭიროა გარკვეული დროის მომენტი, რომელიც მან მოანდომა სამყაროს შექმნას: ეს კი ეწინააღმდეგება ღმერთის ცნებას — მას ხომ სურვილი და მისწრაფება არა აქვს; ის ხომ სრულყოფილია და არა ნაკლოვანი. თუ მან გარკვეული დრო მოანდომა სამყაროს შექმნას, ეს ნიშნავს, რომ იგი ერთი მდგომარეობიდან მეორეში გადავიდა — არ ჰქონდა უნარი (ძალა) სამყაროს შექმნისა და შეეძინა იგი, ე. ი. ერთ შემთხვევაში არ ჰქონდა არსის შექმნის უნარი და მეორე შემთხვევაში გაუჩნდა იგი. ყოველივე ეს ღმერთის ცნებას ეწინააღმდეგება და მისი უნარის შეზღუდვას ნიშნავს. ამგვარი მსჯელობით ცდილობს იბნ სინა (ავიცენა) უარყოს ღვთისმეტყველების მიერ ძველ გზით მიღებული დასკვნები და დაასაბუთოს სამყაროს მარადიულობა და მატერიალურობა. მისი მეტაფიზიკის საერთო დასკვნა ასეთია: სამყარო და ღმერთი თანადროულია: სამყარო ისევე მარადიულია, როგორც ღმერთი. ამდენად, იგი არ დაეობს ღმერთის მარადიულობაზე, მაგრამ მატერიალური სამყაროს მარადიულობასაც მასთან აკავშირებს.

მატერია ისევე მარადიულია, როგორც ღმერთი. როგორც ღმერთი არ იღუპება მოვლენათა ცვალებადობისა და განვითარების შედეგად, ასევე არ ქრება მატერია ცალკეული მატერიალური საგნების ქმნადობა-ბრწყინვადობით. მატერია არ არის ბრწყინვადი, იგი, როგორც საფუძველი ყოველივე არსებულის, მათ შორის ცვალებადობის, მუდმივად არსებობს. იგი თავისი შინაგანი ბუნებით (ძალით) ერთი ფორმიდან მეორეში გადასვლის შესაძლებლობას იძლევა. მატერიას აქვს შემოქმედების შინაგანი ძალა, რომელიც მატერიალური სამყაროს როგორც განვითარების, ისე შემეცნების საფუძველს წარმოადგენს. ისლამი უშვებდა ყოველგვარ მოულოდნელობას მთვარის ქვეშ არსებულ სამყაროში, რაშეღლაც ალაჰი განაგებს. ალაჰს შეუძლია სურვილისამებრ შეცვალოს არსებული. იბნ სინა საწინააღმდეგო თვალსაზრისს იცავდა და ყოველგვარი უბედურებისა და დაბნეულობის წყაროდ, იბნ რუშდის მსგავსად, მოვლენათა ბუნებრივი მსვლელობის უცოდინარობას თვლიდა. ამიტომ იბნ სინა ყოველგვარ ბუნებრივ ძალას, მოვლენას, როგორც შექმნილს, გამორიცხავდა, მაგრამ ღმერთის წინააღმდეგ აშკარად არ იბრძოდა.

ზოგიერთი მკვლევარი იბნ სინას „არამორწმუნე" ფილოსოფოსების ბანაკს მიაკუთვნებს და ფიქრობს რომ მან გაწყვიტა კავშირი ისლამთან, რაკი სამყაროს მარადიულობა იქადაგა. ზოგიერთი კი პირიქით. იბნ სინასა და იბნ რუშდის ფილოსოფიური ძიების მიზნად თვლის საბუნებათმეცნიერო კვლევა-ძიების ძირითადი პრინციპების რელიგიასთან მორიგებას. ჩვენ ვფიქრობთ, შუა საუკუნეების ამ გამოჩენილი მეცნიერების დაშსახურება სწორედ ისაა, რომ გზა გაუკაფეს მეცნიერულ

კვლევა-ძიებას ისლამის ბატონობის პირობებში; იხსნეს მეცნიერება რელიგიური ფანატიზმისაგან. აშკარა ბრძოლა ისლამის რელიგიის წინააღმდეგ გამორიცხულია. „მითითებათა წიგნში“ არის სპეციალური პარაგრაფი კულტისა და რელიგიური კანონის სპეციალური ასპექტის შესახებ. სადაც იბნ სინა მოგვითხრობს რელიგიის წარმოშობასა და დანიშნულებაზე. ადამიანს არ შეუძლია სხვა ადამიანისა და ხალხისაგან დამოუკიდებელი არსებობა, შეუძლებელია ყველაფერი ერთმა ადამიანმა ან ერთმა ხალხმა გააკეთოს. ამიტომ აუცილებელია ადამიანებისა და ხალხების ურთიერთობათა მოწესრიგება, მათი ინტერესების შეთანხმება გარკვეული წესისა და კანონის საფუძველზე, რომელსაც კანონმდებელი აუცილებელს ხდის. კანონმდებელი ამ კანონებს ღვთაებრივ ხასიათს აძლევს, რათა ამ გზით სავალდებულო და ყველასათვის ერთნაირად მისაღები გახადოს იგი. აუცილებელია აგრეთვე ადამიანთა ქცევისათვის იყოს გარკვეული სასჯელი და წახალისება, რომელსაც აწესებს უმაღლესი მსაჯული და კანონმდებელი. იგი ღმერთის სახელით ლაპარაკობს — სჯის ბოროტს და აჯილდოებს კეთილს. ამდენად, რელიგია იბნ სინასთან, ისევე როგორც შემდგომ ავტორებთან, აუცილებელია „ჩვეულებრივი ადამიანებისათვის“: „რჩეულებს“, ფილოსოფოსებს იგი არ სჭირდებათ — ფილოსოფია რჩეულთათვის, რელიგია ბრბოსათვის. ფილოსოფია გზას უკაფავს რჩეულ ხალხს ჭეშმარიტებისა და სიკეთისაკენ, რელიგია იმავე საქმეს ემსახურება „უბრალო ხალხისათვის“. ამდენად, რელიგია სახელმწიფოს სამსახურშია. ამ შემთხვევაში იბნ სინა წინამორბედია არა მარტო ჰობსის, არამედ ვოლტერისაც, ყოველ შემთხვევაში სქოლასტიკისაგან მისი თვალსაზრისი შორს არის.

მართალია, იბნ სინას ფილოსოფიის სქოლასტიკასთან დაახლოება იმთავითვე სცადა ქრისტიანულმა სამყარომ. ბიხოვსკის სამართლიანი შენიშვნით, XIII—XIV საუკუნეების კათოლიკური სქოლასტიკა ისე მოექცა იბნ სინას, როგორც ცოტა უფრო გვიან არისტოტელეს (შუა საუკუნეების ევროპისათვის არისტოტელეს მეტაფიზიკა ნახევარი საუკუნით გვიან გახდა ცნობილი, ვიდრე იბნ სინას ფილოსოფია). სქოლასტიკამ არისტოტელესაგან აიღო მკვდარი და არაცოცხალი. არისტოტელესა და იბნ სინას ლოგიკისა და მეტაფიზიკის ნამდვილი შინაარსი ეწინააღმდეგებოდა სქოლასტიკას. იბნ სინა ბუნებათმეცნიერების ახალი მონაპოვრით ამდიდრებს ფილოსოფიას. მისი მეტაფიზიკა ბუნებრივი მოვლენების დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის საშუალებით იკვლევს გზას. ამრიგად, იგი ანტიკურობიდან აღორძინებისა და ახალი ფილოსოფიისაკენ მიმავალ გზას იკაფავს.

იბნ სინას უდიდეს დამსახურებად შუა საუკუნეებში ანტიკური ფილოსოფიის მეცნიერული ტრადიციების აღდგენა და განვითარება ითვლება. თუმცა იგი მთლიანად ვერ განთავისუფლდა პლატონისა და პლო-

ტინის გავლენისაგან, ამაში მას განსაკუთრებით ხელს უშლიდა ის დაბნეულობა, რომელიც მის ეპოქაში არსებობდა, როგორც ქრისტიანულ, ისე მაჰმადიანურ ფილოსოფიაში. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის ისეთი დაახლოება, უფრო სწორად გაიგივება, როგორიც მოცემულია პლოტინის „ენეადების“ არაბულ ვარიანტში — ე. წ. „არისტოტელეს თეოლოგიაში“. იბნ სინამ არ იცის, ვის ეკუთვნის ეს ნაშრომი, მაგრამ იცის, რომ მასში ბევრი შეცდომა და გაუგებრობაა, ამიტომ უარყოფს მას, თუნდაც იგი არისტოტელეს ეკუთვნოდეს. მართალია, იგი არისტოტელეს საერთოდ იცავს, მაგრამ თუ არ ეთანხმება მის შეხედულებებს, გაბედულად უარყოფს. ასე მაგალითად, იბნ სინა იხილავს ცისარტყელას ბუნებას და შენიშნავს მრავალი მისი თვისება ჩემთვის გასაგებია, ზოგიერთი გაუგებარი და საეჭვო, ხოლო რასაც მასზე არისტოტელე წერს, მე არ მაკმაყოფილებს, რადგან ის არასწორია და სისულელეა.

იბნ სინა არ არის არც ქრისტიანული სქოლასტიკისა და არც მუსლიმანური დოგმატიზმის დამცველი; იგი არც მისტიკოსია — მისი ფილოსოფიური ძიება უფრო ახლოა აღორძინების ხანის ფილოსოფიასთან. მაგრამ იმის გამო, რომ ქრისტიანულმა სქოლასტიკამ დამახინჯებულად გადმოსცა იბნ სინას მოძღვრება, მას დაუპირისპირდა აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია, რომელიც სინამდვილეში იმავე ხაზს ავითარებდა ფილოსოფიაში, არაბული ფილოსოფიის ეს ბრწყინვალე წარმომადგენელი გაცილებით უფრო რთულ პირობებში რომ იცავდა.

განსაკუთრებულ სიძნელეს, რომელიც პლატონისა და არისტოტელეს დროიდან მომდინარეობდა, ზოგადისა და ერთეულის მიმართებათა გარკვევისას ვაწყდებით. როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, იბნ სინასათვის ერთეული საგნების არსებობა მჭიდროდ არის დაკავშირებული პირველ მატერიასთან. იგი ყოველგვარი კონკრეტული, გრძნობადი საგნების არსებობის მიზეზია. საგანთა უნივერსალობის მიზეზი არის გონება. გონება მოიაზრებს მატერიის გარეშე საგნებს. მატერია მიზეზია, პრინციპია საგანთა სიმრავლისა ერთი გვარის საზღვრებში; გონება კი არის პრინციპი საგანთა უნივერსალური ერთიანობისა გვარში.

მაგრამ ამით ხომ არ არის უარყოფილი ზოგადის ობიექტურობა? თუ საგანთა ფორმები გონების მოქმედებით ხდება უნივერსალური, ეს ხომ არ ნიშნავს, რომ სინამდვილეში მხოლოდ ერთეული საგნები არსებობს? იბნ სინა ამ საკითხის გარკვევისას არსებითად ნომინალიზმის თვალსაზრისს იცავს, მაგრამ სიძნელეს ვერ წყვეტს და ზოგჯერ იძულებულია მიიღოს პლატონისა და პლოტინის ამოსავალი დებულება ზოგადის ობიექტურად არსებობის შესახებ და ადამიანური გონების, ინტელექტის პარალელურად უშვებს ღვთაებრივ ინტელექტს — აბსოლუტურ ინტელექტს (ინტელექტს პოტენციაში), რომელიც წინ უს-

წრებს საგნებს. ადამიანური გონება ან „როგორც იბნ სინა ამბობს, შეძენილი ინტელექტი საგანთა შემდეგაა. ამიტომ უნივერსალური ზოგადი არსებობს ღვთაებრივ გონებაში, როგორც საგანთა ფორმების შემქმნელი აზრი, ე. ი. ზოგადი არსებობს საგნის წინ („ანტე რეს") საგანში მისი არსების სახით („ინ რებუს"), საგნის შემდეგ („პოსტ რეს"). ადამიანის გონებაში, რომელიც მის აბსტრაგირებას ახდენს ერთეული საგნებიდან და აზროვნებს მის მიხედვით.

ადამიანურ გონებას ან, როგორც იბნ სინა ამბობს, შეძენილ გონებას საქმე აქვს გრძნობად საგნებთან, იგი ცალკეული საგნების შესწავლის საფუძველზე ქმნის მეცნიერულ ცნებებს. ცნებები გრძნობადი წარმოდგენებისა და აღქმების საფუძველზე იქმნება და ასახავს მატერიალურ სამყაროს, სამყაროს, რომელიც ერთეული საგნებისაგან შედგება. ყოველი ცნება და განმაზოგადებელი სიტყვა ცდილობს წარმოადგინოს საგნის არსებითი მხარე. ცნება არის საგნის არსებითი ნიშნების ასახვის იარაღი. მიუხედავად იმ დათმობისა, რომელსაც იბნ სინა ნეოპლატონიზმის სასარგებლოდ აკეთებს, იგი მაინც, ნომინალიზმის ნიადაგზე რჩება და კატეგორიულად აცხადებს, რომ ჩვენთვის ცალკეული საგანი წინ უსწრებს ზოგად ცნებებს, ამდენად საკუთრივ ფილოსოფია აზოგადებს, აჯამებს ცალკეულ მეცნიერებათა მიღწევებს, ე. ი. ფილოსოფია არის მეცნიერება სუბსტანციის არსის და აბსოლუტური აქციდენციის შესახებ. ფილოსოფია, რომელიც პირველი მეცნიერებაა თავისი ღირსებით, მეცნიერებათა ერთობლიობაა, მთელი კაცობრიობის სიბრძნეა („ჰიქმა"). იგი თავის მხრივ იყოფა თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად. თეორიული ფილოსოფიის მიზანია ჭეშმარიტების შეძეცნება, პრაქტიკულის—სიკეთის პოვნა. როგორც პირველს, ისე მეორეს წინ უსწრებს ლოგიკა. ლოგიკა არის მეცნიერება, რომლის მეშვეობითაც ადამიანის გონებაში არსებული საგნები სხვადასხვა მეთოდებით გადადის საგნებისაკენ, რომელთა შემეცნებასაც ადამიანი ცდილობს. ამ საგნების სხვადასხვა ვითარებები, წესრიგისა და განლაგების შრავალრიცხოვანი სახეობები, რომლებიც ამ გადასელას ახასიათებს. შეიმეცნება იმდენად, რამდენადაც ყველაფერ ამას მივყავართ სწორ დასკვნებამდე. ლოგიკა ყოველგვარ შემეცნებას ერთნაირად ემსახურება, ამიტომ მეცნიერებათა კლასიფიკაციაში მას პირველი ადგილი უჭირავს, ხოლო რაც შეეხება მეტაფიზიკას, იგი წინ უსწრებს ყოველგვარ მეცნიერებას. თავის მხრივ, ფილოსოფია ორ ნაწილად იყოფა — თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად. თეორიული ფილოსოფია სამი ნაწილისაგან შედგება: უდაბლესი მეცნიერება — ფიზიკა ანუ ბუნებათმეცნიერება, საშუალო—მათემატიკა და უმაღლესი ანუ პირველი მეცნიერება—თეოლოგია; პრაქტიკული ფილოსოფიაც სამ ნაწილად იყოფა: ეთიკა, ეკონომიკა და პოლიტიკა. თითოეული მათგანი, თავის

მხრივ. წარმოდგენილია თეორიულ და პრაქტიკულ, გამოყენებით, ანუ მეორად მეცნიერებად. ასე მაგალითად, წმინდა ფიზიკას იბნ სინა აკუთვნებს მოძღვრებას საერთოდ არსებათა შესახებ, მატერიის, ფორმის, მოძრაობის და პირველი მამოძრავებელის შესახებ, მეცნიერებას პირველად სხეულებზე. რომლებიც სამყაროს შეადგენენ, ცის შესახებ, ელემენტებისა და მათი მოძრაობის, მეცნიერების წარმოშობისა და მოსპობის, ამინდის (მეტეოროლოგია), მინერალების, მცენარეების, ცხოვრების, სულისა და მისი უნარის შესახებ როგორც ადამიანთან, ისე ცხოველებთან. რაც შეეხება ასტროლოგიას, ფიზიოგნომიკას, სიზმრების ახსნას, ალქიმიასა და სხვას, იგი აკუთვნებს გამოყენებით ფიზიკას. პირველადი ანუ წმინდა მათემატიკა შედგება ოთხი მეცნიერებისაგან: არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია და მუსიკა. ამ მეცნიერებებს გააჩნიათ შესაბამისი გამოყენებითი მეცნიერებანი: არითმეტიკას—ანგარიში, გეომეტრიას, როგორც აზომვით მეცნიერებას,—ზედაპირის, სხეულთა სიმძიმის გაზომვა და სხვ., ასტრონომიას—ასტრონომიული და გეოგრაფიული ცხრილების შედგენის ხელოვნება, მუსიკას—განსაკუთრებული ინსტრუმენტების მოწყობა. ყველა მეცნიერება, რაც ფიზიკის სფეროში შედის, დაკავშირებულია მატერიასთან; ხოლო მეტაფიზიკა განყენებულ მოვლენებს სწავლობს. რაც შეეხება ზუსტ მეცნიერებებს, ისინი გარდამავალნი არიან მეტაფიზიკასა და ფიზიკას შორის. ლოგიკური ცნებების მსგავსად მათემატიკური განსაზღვრებები მოიაზრება მატერიისაგან მოწყვეტილად. მხოლოდ ერთი განსხვავებით, თუ ლოგიკური განსაზღვრებები არსებობს მხოლოდ ინტელექტში, მათემატიკური შეიძლება წარმოვიდგინოთ და გამოვსახოთ კონკრეტულად.

ფილოსოფიის ძირითადი საკითხი იბნ სინას მოძღვრებაში ნეოპლატონური იდეალიზმის მიხედვითაა გადაჭრილი, მაგრამ ბუნებათმეცნიერების მეცნიერული შესწავლა მას ნომინალიზმისა და მატერიალიზმის ნიადაგზე აყენებს. გარდუვალად არსებულის ცნებაში იმთავითვე იგულისხმება ჟამითი სამყარო. შესაძლებლობაში სინამდვილე და აუცილებლობა ერთად არის მოცემული, აუცილებლობის ცნება გულისხმობს შესაძლებლობისა და სინამდვილის ცნებას. ხოლო, თავის მხრივ, შესაძლებლობის ცნება შეიცავს სინამდვილის ცნებას. ყოველგვარი შესაძლებლობა გულისხმობს შესაძლებლობის სუბიექტს, რომელიც შეიცავს თავის თავში წარმოშობის შესაძლებლობას. შესაძლებლობის სუბიექტი კი არის მატერია. იგი, როგორც მთელი სინამდვილის წანამძღვარი, არის რაღაც პირველადი, რომელიც არც წარმოიშობა და არც გაიხრწნება (ისპობა). გარდუვალად არსებული აუცილებელი არსება ერთიანია, იგი ყველაფრის მიზეზია, მთელი მატერიალური სამყარო მისი გამოსხივებაა. მიზეზი და შედეგი ყოველთვის ერთდროულად არსებობს, სამყარო წარმოიშვა არა ღმერთის ნების, არამედ გარდუვალი აუცილებლობის

შედეგად. სამყარო შეიქმნა ღვთაებრივი არსების გარკვეული განვითარების შედეგად და განვითარების შედეგად მიიღო თანამედროვე სახე. იგი წარმოადგენს ღვთაებრივი არსების გამოვლენა-გამოსახვას. სამყარო თავისი არსებით მატერიალურია, და არანაკლებ მარადიული, ვიდრე თვითონ ღვთაება, ე. ი. ერთდროულად არსებობს მარადიული მატერია და ღვთაება; ერთდროულად არსებობს მატერიალური და იდეალური. მეტაფიზიკური დუალიზმი დამახასიათებელია იბნ სინასთვის. თუმცა, როგორც თავისი დროის დიდმა ბუნებათმეცნიერმა, მან სცადა მოძრაობისა და განვითარების საფუძველი თვითონ ბუნებაში დაენახა, „მოძრაობა სხეულთა ბუნებაშია მოთავსებული",—წერს იბნ სინა. მოძრაობის, როგორც თვითმოძრაობის, გაგება განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია. ასევე წინ მიდის იგი, არისტოტელესთან შედარებით, მოძრაობისა და დროის ცნების გაგებაში.

დრო შეიძლება წარმოდგენილი იქნეს მხოლოდ მოძრაობით, სადაც არ არის მოძრაობა, არ არის დრო, წერს იბნ სინა. დრო არის სხვადასხვა მოძრაობის საზომი. მისი აზრით, დრო არსებობს მარადიულად და ობიექტურად. ამ შემთხვევაში იბნ სინამ გაუსწრო არისტოტელეს, რომელიც მოძრაობის „უძრავ მამოძრავებელს" ეძებდა და დაუპირისპირდა იდეალისტებს. თვითმოძრაობაზე მითითება იბნ სინას თავის თანამედროვე ფილოსოფოსებზე მაღლა აყენებს და მას ახალი დროის ბუნებათმეცნიერების და ფილოსოფიის წინამორბედად ხდის.

განსაკუთრებულ სიძნელეს წარმოადგენს ფილოსოფოსისათვის მატერიალურისა და იდეალურის ურთიერთმიმართების საკითხი, რომლის გარკვევაში იბნ სინას პლატონი და არისტოტელე ეხმარებიან. მაგრამ ამაღე დროს ხელსაც უშლიან. მოვლენათა ურთიერთგადასვლა და კავშირი მან შესაძლებლობასა და სინამდვილეს დაუკავშირა, გაიმეორა არისტოტელეს მოძღვრება ოთხი სახის მიზეზის შესახებ, განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია მატერიალური და მამოძრავებელი მიზეზის ცნებას: როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, სხეულის მატერია და ფორმა შეუძლებელია ერთმანეთის მიზეზს წარმოადგენდეს. ცალკე სხეულები და სული შეიძლება ერთი წარმოშობისა იყოს. ყველაფრის საფუძველი არის წმინდა გონება. გონება და პირველი არსება არის ყველაფრის მიზეზი. გარდუვალი არსება და გონება ერთი და იგივეა. როდესაც ვამტკიცებთ გარდუვალ არსებობას და ვამბობთ, რომ იგი თავისი არსით არის, პეტრიწის სიტყვებით რომ ვთქვათ, გონიც. გამგონი და გასაგონიც პირველ რიგში გარდაუვალი არსებობა განყენებულია მატერიისაგან და მატერიის აქციდენციისაგან. ამიტომ იგი იმით, რითაც განყენებულია, გონია, ხოლო იმით, რითაც გამოხატავენ, რომ მისი განყენებული ესაობა ეკუთვნის მის არსს, იგი გასაგონია თავისივე არსებით; იმით კი, რითაც გამოხატავენ, რომ მისი არსი განყ-

ყენებული ესაობაა, იგი გამგონია თავისი არსისა, მას აქვს უნარი თავისი თავის შეცნობისა, ეს არის მისი არსება. მას არავითარი მიზანი არა აქვს. ასეთ შემთხვევაში მასში იქნებოდა რაღაც მისგან განსხვავებული, რომელიც მას მიზანსა და მისწრაფებას აძლევს. მაგრამ გარდაუვალად არსებული არავითარ გარეშე ძალას არ საჭიროებს.

ცოდნა, რომელიც გარდუვალად არსებულს გააჩნია, არსებითად განსხვავდება იმ ცოდნისაგან, რომელიც ჩვენ გაგვაჩნია. ადამიანური ცოდნა არის გრძნობადი, კონკრეტული საგნებისა და მოვლენების ცოდნა. იგი, თავის მხრივ, ორი სახისაა: ერთი მრავალფეროვან მოვლენებს გვაცნობს ისე, როგორც იგი გრძნობად აღქმას ეძლევა, მეორე ამ მრავალფეროვნებაში ერთიანობას აღმოაჩენს, ე. ი. ზოგად კანონზომიერებას დაადგენს. შეგრძნება, იბნ სინას აზრით, არის ის შთაბეჭდილება, რომელიც საგნის გრძნობათა ორგანოებზე უშუალო ზემოქმედებით იქმნება. ბუნებრივია, შეგრძნებაში არ გვეძლევა ყოველივე არსებულის პირველი მიზეზი, ე. ი. გარდუვალად არსებული. რაც შეეხება დანარჩენ საგნებსა და მოვლენებს, ისინი ამ პირველი მიზეზის წყალობით არსებობენ. მართალია, ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, მაგრამ გარკვეულ აზრით ერთმანეთს ემსგავსებიან, რამდენადაც, ერთი მხრივ, აუცილებელნი არიან, ხოლო, მეორე მხრივ, — შესაძლებელნი.

გარდაუვალად არსებული ყველა საგანს იმ სახით შეიმეცნებს, როგორც ისინი არსებობენ სინამდვილეში. შეიცნობს მას და მის მიზეზებს მთლიანობაში, რადგან იგი შეიცნობს საგნებს არა საგნებისაგან, არამედ თავისი თავისაგან, რადგან ყველაფერი მისგან გამომდინარეობს. ე. ი იგი არა მარტო საგანთა არსებობის წყაროა, არამედ მათი შემეცნებისაც. „დანიშ-ნამეში“ იბნ სინა დაწვრილებით განიხილავს ადამიანური შემეცნების ორ საფეხურს და გარკვეულად ასხვავებს ერთმანეთისაგან გრძნობად და აბსტრაქტულ შემეცნებას. ამასთან დაკავშირებით წერს: შემეცნების მიზანია საგანთა და მოვლენათა არსების, ფორმისა და აზრის აღმოჩენა. საგანთა სახის აღქმა სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობს. მაგ.. ავიღოთ ადამიანი. პირველად ადამიანი ეძლევა ჩვენს ცნობიერებას (სენს. გონებას) შეგრძნების საშუალებით, გრძნობადი ხედვა კი გულისხმობს მისი სახის ჰვრეტას შეგრძნებებით და არა ადამიანური არსების აღმოჩენას. სახეში იგულისხმება სიმაღლე, სახის ფერი და სხვა გარეგნული ნიშნების აღქმა. ამ შემთხვევაში ჩვენ ვწვდებით არა მის ადამიანობას, არამედ იმ გარეგნულ მატერიალურ სახეს, რომელშიც იმყოფება მისი ადამიანური არსება, ადამიანური ბუნება, რომელიც ყოველთვის გარკვეული ინდივიდუალური ფორმით არსებობს. გამოდის, რომ გრძნობას არ შეუძლია აღიქვას ადამიანური არსება და ადამიანური ფორმა ადამიანის იმ დამატებათა გარეშე, რომლებიც მატერიისაგან მომდინარეობენ. თუ მატერია გაქრება, მა-

შინ ფორმაც ისპობა. გრძნობას არ შეუძლია ასასახავი საგნისაგან აბსტრაჰირება, რადგან გრძნობა არის სარკე, რომელიც აღიქვამს საგანს სხეულებრივ ფორმაში — საგნის სიგრძეს, განს, მისი ნაწილების მიმართებას. გრძნობას გრძნობადი იარაღების გარეშე არ შეუძლია ასახოს და მისწვდეს საგანს (53, 82).

საესებით სხვაა, როცა ეს ასახვა რჩება აზრსა და წარმოდგენაში. ამ დროს აზრსა და გრძნობას შორის განსხვავებას მხოლოდ ის ქმნის, რომ ასახვა ხორციელდება მატერიალური დეტალებით და იზოლირებულად ეს პროცესი შეუძლებელი ხდება, და, აგრეთვე, ისიც, რომ აზრი აღიქვამს ამ სახეს: აღიქვამს იგი მას სხეულებრივ ფორმაში, მაგრამ განსაზღვრული რაოდენობითა და თვისებრიობით სედავს მის ნაწილს და არჩევს მის განსხვავებულ მდგომარეობას შეგრძნებებისმიერი აღქმის შესაბამისად. უეჭველია, რომ აზრი იღებს ამ ასახვას იმავე ზომით, იმავე ნაწილების განსხვავებით და იმ საშუალებებით, რომელიც მას გააჩნია. გამოდის, რომ აზრობრივი წარმოდგენა ასევე აღიქმება სხეულებრივი ორგანოებით. ამ ორგანოს უკავია ადამიანის სხეულში გარკვეული ადგილი — ე. წ. ტვინის წინა ნაწილი, და როდესაც იგი დაზიანდება, აზრობრივი წარმოდგენა ისპობა. განსხვავება აზრობრივ და გრძნობად სახეებს შორის ისაა, რომ აზრობრივი სახე რჩება გრძნობადი საგნის გაქრობის შემდეგ. რაც შეეხება სახეს, სულ ერთია, გრძნობადი იქნება თუ აზრობრივი, იგი არსებობს მატერიალური საფუძვლის შემწეობით, ე. ი. აუცილებელია სხეულებრივი ორგანო, რომ სახე მასში აისახოს. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ წარმოსახვა გრძნობადი საგნის აზრს სწვდება. მაგრამ არ შეუძლია აზრის მოწყვეტა აღქმის საგნისაგან, რადგან იგი საგნის აზრს სწვდება გრძნობადი საგნის შეშვეობით. გამოდის, რომ ისიც ასევე სხეულებრივია. ჩვენ ვიცით, რომ ადამიანობა არის აზრი, და მასთან მიმართებაში ადამიანები ერთმანეთისაგან არ განსხვავდებიან. ადამიანობა არ არის განსაზღვრული, გაპირობებული ადამიანის სიმაღლით ან სიდიდით, მოხუცებულობით ან ახალგაზრდობით. ამ აზრს ეკუთვნით, ეწვდებით განსაზღვრებებით. თუ ეს არ გეესმის, ისე ვერ ვიტყვით, რომ სიმაღლე და სიდაბლე არ წარმოადგენენ მის განსაზღვრელს. რამდენსაც არ უნდა ვეცადოთ ამ აზრის გადატანას აზროვნებაში, ვერ შევძლებთ, რადგან მას აზროვნება ვერ აღიქვამს. როდესაც აზროვნებას და წარმოსახვას მისი აღქმა უნდათ, ისინი მის პერსონიფიკაციას ახდენენ.

მხოლოდ ადამიანს შესწევს ზოგადის წარმოდგენისა და მტკიცების უნარი. მხოლოდ მას შესწევს უნარი, გააკეთოს დასკვნა ცნობილიდან უცნობზე. ამიტომ ადამიანს შეუძლია აბსტრაქტული აზროვნება და ამ გზით მეცნიერებისა და ხელოვნების განვითარება — ყველაფერი ეს სულის (გონის) მეშვეობით.

ფილოსოფია იმიტომაა უმაღლესი მეცნიერება, რომ იგი წვდება საგნის არსს, არა შეგრძნებებითა და ინტუიციით, არამედ გონებით. გონება აღიქვამს საგნის არსს სხეულებრივი ფორმისაგან განთავისუფლებულს; — ცალკეულ ადამიანში ადამიანობას. გონებრივი აღქმის ორგანოა ტვინი, არა მთლიანად ტვინი, არამედ ტვინის წინა ნაწილი. გონებას შეუძლია აღიქვას უველაფერი, მას არ სჭირდება სხეულებრივი ფორმა. მისი საგანია წმინდა ადამიანური თვისებებისაგან განწმენდილი ადამიანობა. ამიტომ ადამიანის სიკვდილი მას ხელს არ უშლის, მას შეუძლია მოიაზროს ადამიანი, რომელიც წარსულში იყო და მომავალში იქნება. მისი აღქმა, როგორც აღნიშნული იყო, საგნობრიობას მოკლებულია. სხეული და მისი ფორმა მას არ სჭირდება. თვითონ შემმეცნებელი სული (გონი) განუყოფელი სუბსტანციაა. ადამიანის სული მსოფლიო სულის ნაწილია, მართალია, იგი დაკავშირებულია სხეულთან, მაგრამ სხეულის გახრწნასთან ერთად არ იხრწნება. ყოველი ადამიანის სული სუსტია, მაგრამ მისი ძალა სწორედ იმაშია, რომ იგი მსოფლიო სულის ნაწილია. ზოგიერთ ადამიანში სული ძლიერია, ზოგიერთში სუსტი. თუ ადამიანის სული ძლიერია, მაშინ გარეგანი გრძნობები ძნელად იპყრობს მას და, თუ სული სუსტია, ავადმყოფია და უმოქმედო, მაშინ აზროვნება საგნების გრძნობადი, გარეგანი ასახვით კმაყოფილდება. ამიტომ, ვისაც არა აქვს ჰკუა, იგი ხედავს უამრავ სახეს, მაგრამ ფაქტიურად ვერაფერს ხედავს, ამიტომ ამბობენ. რომ შიშით შეპყრობილი ადამიანი ვერაფერს ხედავსო, ან ხედავს მხოლოდ იმას, რაც თვალში მოხვდება.

გარეგანი გრძნობები აღიქვამენ საგნის ფორმას და ქმნიან საგნის სახეს, ხოლო შინაგანი რეფლექსია ქმნის მის იდეას. აღქმა, რომელიც უშუალოდ მოქმედებასთან არის დაკავშირებული, გრძნობადი აღქმაა: აღქმა, რომელიც არ არის დაკავშირებული გარეგან გრძნობებთან, წარმოსახვაა, ხოლო საგნის არსების წვდომა გონითი აღქმის შედეგია, რომელსაც იბნ სინა აკავშირებს საშუალო ტერმინთან. თვითონ საშუალო ტერმინი კი შეიძლება მივიღოთ გონების გამჭრიახობით. ეს არის გონების ისეთი მოქმედება, რომელიც ერთბაშად აღმოაჩენს საშუალო ტერმინს. ხშირად საშუალო ტერმინი მიიღება სწავლის შედეგადაც, მაგრამ თვითონ სწავლის საწყისი ემყარება გონების ძალას — განსჯას. გონითი აღქმა არ გულისხმობს საგნის კონკრეტულ ფორმასა და სახეს. იგი თავისუფალია ყოველგვარი მატერიალურისაგან. გრძნობას არ შეუძლია აღიქვას თავისი თავი, მას მხოლოდ გარეშე საგნების აღქმა შეუძლია. საგნის ბუნება, მისი ფორმა, შეიძლება შევიცნოთ არა შეგრძნებებით, არამედ გონებით. იბნ სინა, ამავე დროს, ერთმანეთს უპირისპირებს გონებასა და ინტუიციას. ინტუიციური შემეცნების როლი მასთან უარყოფილია. მართალია, მეცნიერული შემეცნების განუსაზღვრე-

ლი ძალა მის ფილოსოფიაში ადგილს არ ტოვებს მისტიკისათვის, მაგრამ სახელოვანი ბუნებათმეცნიერი და ექიმი სასწაულებს მაინც უშვებს: „არიფს“, სიტყვასიტყვით, შემმეცნებელს, ნათელმხილველს შეუძლია წვიმის, მიწისძვრის გამოწვევა, შეუძლია განკურნოს და შეჰყაროს ავადმყოფობა, გამოიწვიოს ეპიდემია, ხანძარი, წყალდიდობა და სხვა სასწაულები მოახდინოს. მაგრამ თვითონ „არიფი“ იბნ სინას მოძღვრებაში უფრო ნაკლებ წააგავს მისტიკოსს, ვიდრე ფილოსოფოსს. იგი კეთილი და სიცოცხლისუნარიანია, მშვიდი, მამაცი, პატივისცემით ეპყრობა ადამიანებს, მისთვის ყველა ადამიანი ერთი და იგივეა, იგი გონების ძალას ეყრდნობა და არა სასწაულებს. მართალია, იბნ სინა უშვებს „მოულოდნელ მოვლენებს ბუნებრივ სამყაროში“, მაგრამ იგი, მისტიკოსებისაგან განსხვავებით, მის შემეცნებას გონებას უკავშირებს. განსაკუთრებულ წარმოსახვასა და ნიჭთან აკავშირებს მოვლენათა ჭვრეტას.

აღმქმელ და მოქმედ გონებათა ცნებები ავიცენამ არისტოტელედან გადმოიღო, თუმცა მოქმედი გონება მოწყვიტა მატერიას და ფორმას. მისი შემეცნებითი უნარი ბუნებრივია და მისი დაშვება არ ეწინააღმდეგება ასახვის თეორიას.

იბნ სინა შემეცნების თეორიაში არ მიჰყვება უკიდურეს რაციონალიზმს; მეცნიერებაში ექსპერიმენტული მეთოდის დამცველს არ შეეძლო გაეზიარებინა მისი წინამორბედის, ალ-ფარაბის აზრი ე. წ. კოსმოსური მოქმედი ანუ აქტიური გონების შესახებ, ამიტომ იბნ სინამ სპეციალურად დაამუშავა სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხი. მართალია, მსგავსად ალ-ფარაბისა, მან სულს მიანიჭა აქტიური მოქმედების უნარი, მაგრამ მათ ერთიანობას ხაზი გაუსვა და, რაც მთავარია, სულის ადგილი ადამიანის ტვინში იპოვა. მსგავსად ალ-ფარაბისა, იბნ სინა გონების რამდენიმე სახეს არჩევს და მათ შორის არსებულ კავშირს გარკვეული საფეხურების სახით წარმოიდგენს. მაგრამ ეს გონითი ძალა ადამიანში პოტენციური მდგომარეობიდან გადადის აქტიურში რაღაც სუბსტანციური უნარის წყალობით. ისე, როგორც საგანი პოტენციური მდგომარეობიდან გადადის აქტიურში, საგანთა შინაგანი ბუნების მეოხებით. საგნები აძლევს გონებას პოტენციურიდან აქტიურში გადასვლის სტიმულს.

იბნ სინას ფილოსოფიური შეხედულებანი წინააღმდეგობის შემცველია, მეცნიერულ მატერიალისტურ ელემენტებთან ერთად მის ნააზრევში გვხვდება თეოლოგიურ-იდეალისტური მოსაზრებებიც. ასე მაგალითად, სამყაროს წარმოშობის თეოლოგიურ ახსნას იგი იზიარებს, მაგრამ სამყაროს წარმოშობის ღვთაებრივი თეორია მასთან თავისებურ საზეს ღებულობს. ღმერთმა შექმნა სამყარო, მაგრამ არა მისი სურვილით, არამედ გარდუვალი აუცილებლობით. ღმერთი უპიროვნოა,

სამყარო მატერიალური და ისევე მარადიული, როგორც ღმერთი, მას არა აქვს საზღვარი.

მატერიისა და ფორმის ერთიანობის თავისებური გაგება იბნ სინას აძლევს საშუალებას ამტკიცოს, რომ მატერიას პოტენციაში აქვს ყოველგვარი არსებულის წარმოშობის უნარი, სინამდვილეში (აქტიურად) მატერია არსებობს კონკრეტული ფორმით. ბუნებრივი სხეულები მატერიისა და ფორმისაგან შედგება, მაგრამ ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან არა მატერიით, არამედ ფორმით. ფორმაში ნახულობს საგანი სრულყოფას, სული, როგორც სხეულის ფორმა, მისი პირველი სრულყოფაა. მაგრამ განსულიერებული შეიძლება იყოს არა ყოველგვარი მატერია, არამედ ორგანული სხეული. ამდენად, სული შეიძლება განიმარტოს როგორც ბუნებრივი ორგანული სხეულის ფორმა. ე. ი. სული ყოველგვარი ცოცხალის არსებაა, საფუძველია ყოველგვარი მოძრაობის და ცოცხალი არსების ყოველგვარი მოქმედებისა. სამი სახით არსებობს სული: მცენარეული, ცხოველური და გონიერი. სულის ყოველი სახე ხასიათდება თავისი ბუნებით. მცენარეული სულისათვის დამახასიათებელია კვება, ზრდა და გამრავლება. ცხოველურისათვის მგრძნობელობა. სულის სახე მას წარმოდგენილი აქვს, როგორც განვითარების საფეხურები — არაცნობიერი, მცენარეული და ცხოველური გონიერ ადამიანურ საფეხურამდე.

მატერია და ფორმის მომცემი ძალა ერთიანობაშია, რაც თავის მხრივ წარმოადგენს ყოველგვარი განვითარების წყაროს. ამ ძალას, რომელსაც იგი ბუნების ძალას უწოდებს, ძალას, რომელიც ამოძრავებს მატერიას და აძლევს მას ფიზიკურ-სხეულებრივ სახეს, ფორმას იბნ სინა უწოდებს აქციდენციას და თვლის მას მატერიის განუყრელ არსებად. აქციდენცია მას გაგებული აქვს, როგორც მატერიის თვითგანვითარების უნარი, ხოლო მოძრაობისა და განვითარების ცნება არ დაყავს მხოლოდ ადგილმონაცვლეობაზე. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევს საგნის თვითმოძრაობას, ასიმილაცია-დისიმილაციას. არ უშვებს ცარიელი სივრცის არსებობას, სამყარო, მისი აზრით, ერთიანი სხეულია. სხეულებრივი ფორმა მოთავსებულია, დევს მატერიაში. ამ ფორმისაგან და ამ მატერიისაგან იქმნება სხეული, როგორც ხისა და სიმრგვალისაგან იქმნება ბურთი. იბნ სინას აზრით, სხეულებრივი ფორმა არ არსებობს მატერიისაგან დამოუკიდებლად და მის გარეშე, ისე როგორც მატერია არ არსებობს სხეულებრივი ფორმის გარეშე. იგი არის ნამდვილად არსებული სუბსტანცია სხეულებრივი ფორმის მეშვეობით. ამ გზით იგი ცდილობს პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების შეხედულებათა უარყოფას და სულისა და სხეულის დუალიზმის დაძლევას. არ შეიძლება ითქვას. წერს იბნ სინა, რომ სხეული წინ უსწრებს სულს, მათ შორის არ არის მიზეზობრივი კავშირი. სული წარმოიშობა მაშინ, რო-

ცა წარმოიშობა სხეული, რომელიც საჭიროა სულისათვის. სხეული სულის სამფლობელოა და იარაღი. მართალია, სული უკვდავია და სხეული ხრწნადი, მაგრამ იბნ სინა სულის ღირებისა და გადასახლების წინააღმდეგია.

გონება გრძნობადი აღქმის საშუალებით ღებულობს გარკვეულ ცოდნას გარეშე საგნების შესახებ. გრძნობადობა ახასიათებს სულს სხეულთან ერთად, ამიტომ შეიმეცნებს და აზროვნებს სული სხეულთან ერთად, ოღონდ განსხვავებით გრძნობადი აღქმისაგან, რომელიც მხოლოდ მასალას აძლევს გონებას, მას აბსტრაქციისა და მსჯელობის უნარი გააჩნია და სრულებით არ სჭირდება ექსტაზი და ინტუიცია. ივის ნაცვლად, რომ მივმართოთ ინტუიციას, საჭიროა ვეძებოთ ადამიანის გონითი უნარი ცდითა და ექსპერიმენტით, გრძნობადი აღქმიდან გამოვიყვანოთ სწორი დასკვნები. ამ საქმეში დიდ დახმარებას უწევს მოაზროვნე კაცობრიობას ლოგიკა. ლოგიკა არა მარტო გონებას ავარჯიშებს, არამედ, იმავე დროს, ამოწმებს, სწორად შეიცნო თუ არა ადამიანმა მოვლენათა სამყარო. თავად ცნება პირველ საფეხურზე განურჩეველია მატერიალურისაგან, იგი მატერიალურია, რომელიც შესაძლებლობაში შეიცავს შემეცნების უნარს. მეორე საფეხურზე გონება უფრო აქტიურია და ბოლოს მესამე საფეხურზე იგი არის გონება მოქმედებაში. ამ ეტაპზე გონება იძენს ცოდნას და ხდება იმად, რაც უნდა იყოს სინამდვილეში—მოქმედ გონებად. მოქმედი გონების ამოცანას წარმოადგენს უნივერსალურის გაგება. კერძოს გაგება კი გრძნობის საქმეა.

„დანიშ ნამეში“ იბნ სინა სამ საფეხურს არჩევს გონების განვითარებაში. პირველი — ეს არის მატერიალური ანუ პოტენციური გონება. ამ საფეხურზე ადამიანის გონება აღიქვამს სინამდვილეს უბრალოდ, მასში არ არის არავითარი გონიერება; მეორე საფეხურზე გონება არჩევს საგნებს, ნაცნობ და უცნობ მოვლენებს, ეს არის გონება, რომელსაც აქვს ჩვევები და გამოცდილება, გ ა მ ო ც დ ი ლ ე ბ ი ს მ ქ ო ნ ე გ ო ნ ე ბ ა; მესამე საფეხურზე გონება ასხვავებს ერთმანეთისაგან არა მარტო საგნების სახეებს, არამედ აღიქვამს და აანალიზებს გამოცდილებით მიღებულს. — ეს არის უკვე მოქმედი გონება.

იბნ სინა განსაკუთრებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს შემეცნების პროცესში. გრძნობად აღქმას, რომელიც უშუალოდ აკავშირებს შემმეცნებელ სუბიექტს ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ მატერიალურ საგნებთან. ადამიანი ცოდნის უმაღლეს საფეხურს — აბსტრაქტულ ცოდნას—აღწევს შეგრძნებების, წარმოსახვისა და ცნებების საშუალებით. მისი აზრით, შემეცნება დაფუძნებულია საგნის სახით აღქმაზე, შემმეცნებელ სუბიექტზე. შემმეცნებელ სუბიექტში არსებობს ობიექტურად არსებული საგნები. ამ შემთხვევაში ყველაზე უფრო საიმედო საშუალებად მას მიაჩნია საგნებზე და მოვლენებზე უშუალო

დაკვირვება, ცდა და ექსპერიმენტი. წარმოდგენა და დარწმუნება შემეცნების ყოველ ეტაპზე ერთმანეთთან კავშირში იმყოფება. გრძნობა, იბნ სინას აზრით, მოიცავს მხოლოდ კერძოს, ინდივიდუალურს. მეხსიერება და წარმოსახვის ძალა შეინახავს იმას, რასაც გრძნობები აწვდის მას ინდივიდუალობაში. წარმოსახვა მოგონების ფორმას ინარჩუნებს და მაშინ, როდესაც გრძნობადი აღქმა შეორდება, იგი გადაიქცევა მოგონებად, ხოლო როდესაც მოგონება განმეორდება, მაშინ საქმე გვაქვს ცდასთან. მხოლოდ ამ გზით შეუძლია ადამიანურ გონებას აბსტრაქტული დასკვნების გაკეთება.

ცოდნა, იბნ სინას აზრით, წარმოდგენისა და დასაბუთების სახით გვეძლევა. წარმოდგენა—ეს არის პირველი ცოდნა საგნის იმ მოვლენის შესახებ, რომელიც ეძლევა ადამიანს ყოველგვარი—უარყოფითი თუ დადებითი — განსაზღვრებების გარეშე. დარწმუნება-დასაბუთება — ეს არის ცოდნა, როცა ადამიანი წვდება საგანს ან მოვლენას ისე, რომ შეუძლია მოგვცეს დადებითი ან უარყოფითი განსაზღვრება. განსაზღვრებებითა და დასკვნებით აღწევს ადამიანი ყოველთვის ცოდნას, ლოგიკა კი აძლევს წესებს, რომელთა დაცვის შედეგად იგი დაზღვეულია შეცდომებისაგან.

„დანიშ ნამეში" იბნ სინა წერს: ლოგიკა არის მეცნიერება, რომელიც გვაძლევს საშუალებას გამოვიკვლიოთ, თუ რამდენად არის ამა თუ იმ მეცნიერების მიერ მოპოვებული ცოდნა სწორი. ლოგიკა გვიხსნის ჭეშმარიტებას. იგი არის მეცნიერება, რომელიც ასწავლის ადამიანს გონებაში არსებული საგნებიდან გადასვლას საგნებზე, რომლებიც არ იმყოფებიან გონებაში, მაგრამ გამომდინარეობენ მისგან. ლოგიკა აგრეთვე ასწავლის ადამიანს თავისი აზრის დასაბუთებას ცნებების საშუალებით, ე. ი. ლოგიკა არა მარტო ჭეშმარიტება-მცდარობის გარკვევაში ეხმარება ადამიანს, არამედ მის აღმოჩენაში, რაც შეიძლება ჩაითვალოს ზემოაღნიშნული არისტოტელეს ლოგიკის შეფასების ნიმუშად. ამ შემთხვევაში იგი იმეორებს ნამდვილ არისტოტელეს, რასაც იმ დროისათვის განსაკუთრებით დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, იბნ სინა პრინციპულად ასხვავებს ერთმანეთისაგან განსაზღვრებასა და აღწერას. განსაზღვრება მიზნად ისახავს საგნის ნამდვილი გვარის შეცნობას—იმის დადგენას, თუ რა გვარისაა ეს საგანი და რა სპეციფიკური ნიშანი აქვს მას. ზუსტი განსაზღვრება და მტკიცება მას მიაჩნია მეცნიერული აზრის განუყრელ ელემენტად.

იბნ სინამ დაიცვა და განავითარა არისტოტელეს ლოგიკა, განსაკუთრებული უურადღება მიაქცია მის საგნობრივ შინაარსს. სპეციალურად განიხილა ერთეულისა და ზოგადის მიმართების საკითხი, ლოგიკური შეცდომების, მსჯელობისა და სილოგიზმის საკითხები.

ბევრი მეცნიერული მუშაობისა და კვლევა-ძიების გზით ადამიანურ

გონებას შეუძლია შეიძინოს ნამდვილი ცოდნა ობიექტური საგნებისა და მისი კანონზომიერების შესახებ. ჭეშმარიტ ცოდნას ადამიანი აღწევს გრძნობებით, ექსპერიმენტით და გონებით. ჭეშმარიტია ჩვენი ცოდნა მაშინ, როცა ჩვენ მიერ სიტყვითა და აზრით გამოთქმული ზუსტად გადმოსცემს საგანთა განლაგებას ობიექტურ სამყაროში. ჭეშმარიტი ცოდნის დროს ჩვენი ცოდნის შინაარსი ემთხვევა მოვლენათა ობიექტურ მსვლელობას. „ჭეშმარიტების საწინააღმდეგო არის სიცრუე, ხოლო საერთოდ— აღიარებულის მიუღებლობა“. ყველა ადამიანი ითვისებს საერთოდ აღიარებულს; იგი ემყარება შეხედულებას და არა მეცნიერულ მტკიცებას. მას არ სჭირდება წანამძღვარები და დასკვნები. ამაღე დროს, იბნ სინა ასხვავებს კანონს, რომელიც ახასიათებს სინამდვილეს, იმ კანონისაგან, რომელიც ადამიანის მიერ არის ფორმულირებული. კანონზომიერება არსებობს ობიექტურ სამყაროში, ხოლო მისი ასახვა—ადამიანის ცნობიერებაში. მათ შორის შესაბამისობა არის ჭეშმარიტების საზომი. ამ შემთხვევაში იბნ სინა იმეორებს არისტოტელეს და იცავს მატერიალისტური შემეცნების თეორიას. ანალოგიურ მოსაზრებას გამოთქვამს იგი მათემატიკური ჭეშმარიტების შესახებაც. იბნ სინა ყოველმხრივ ცდილობს რიცხვი წარმოგვიდგინოს ობიექტური საგნების გამომხატველ ნიშნად. ამ შემთხვევაში იგი აკრიტიკებს პითაგორასა და პლატონის მისტიკურ მოძღვრებებს რიცხვის შესახებ. მოაზროვნე ადამიანის გონებაში იბნ სინა არჩევს ორ განსხვავებულ უნარს: პრაქტიკულს და თეორიულს. თეორიულ გონებას ოთხი საფეხური აქვს: პირველზე იგი შეიცნობს პრინციპებს, რომლებიც არ თხოულობენ არავითარ დამტკიცებას, მაგალითად, რომ ნაწილი მთელზე ნაკლებია: მეორე საფეხურზე იგი შეიცნობს მოვლენას ან საგანს მტკიცების საშუალებით; მესამე საფეხურზე ბატონობს აბსტრაქტული ცნება; და ბოლოს, მეოთხე საფეხურზე გონება აღიქვამს აბსტრაქტულ იდეებს თავის არსებაში, ე. ი. გონება თავის თავს თავისი ცოდნის საგნად აქცევს. მეტაფიზიკას იბნ სინა ღვთაებრივ მეცნიერებას უწოდებს და მის საგნად აცხადებს არა ცალკეულ საგნებს, არამედ არსს, როგორც ასეთს. არსს შეიმეცნებს გონება განსაზღვრებებისა და აღწერის გარეშე, მას არა აქვს განსაზღვრება, რადგან არა აქვს არც გვარი და არც სახე; მასზე უფრო ზოგადი არ არსებობს, ამიტომ იგი მიუწვდომელია აღწერისათვის, თუმცა მასზე უფრო ცნობილი არაფერი არ არის.

იბნ სინა იდეალიზმის წინააღმდეგ შემეცნების თეორიაში მატერიალისტურ ხაზს ირჩევს. იგი, ჰ. ლეის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მიუთითებს მატერიის საკუთარ კანონზომიერებაზე და მის ადამიანის ცნობიერებაში ასახვაზე. ამდენად, აშკარად იცავს გულუბრყვილო მატერიალიზმის თვალსაზრისს: სამყარო შემეცნებადია, ადამიანის ცნობი-

ერებას შეუძლია იგი ასახოს ისე, როგორც ფაქტობრივად არის". (28, 119).

ჰ. ლეი ფაქტობრივად აჭარბებს, მის მოძღვრებაში იბნ სინა თით-ქმის თანმიმდევარ მატერიალისტად არის წარმოდგენილი, სინამდვილე-ში კი საქმე გვაქვს მატერიალიზმის მხოლოდ ელემენტებთან. ამის დამ-ტკიცება სულ ადვილია, თუ გავიხსენებთ იბნ სინას მოძღვრებას სუ-ლის შესახებ. (28, 115).

სულის მოქმედება გრძნობად მონაცემებს ემყარება. იგი აქტიურ ძალას წარმოადგენს სხეულისათვის. მაგრამ გონიერი სული იმდენად შედის თავის ფორმაში, რამდენადაც შორდება გრძნობად სინამდვილეს და უნივერსალურ რეალობას უახლოვდება. იგი, ერთი მხრივ, გრძნობად აღქმასა და ამ გზით ასახვის მატერიალისტურ თეორიას უჭერს მხარს, ხოლო მეორე მხრივ, გონების სინამდვილისაგან მოწყვეტილ საწყისებით საწინააღმდეგო თვალსაზრისს იზიარებს. ამიტომ საჭიროა ბოგოუტდინოვი, როცა იბნ სინას დუალისტად აცხადებს. დუალიზმი და არათანმიმდევრული მსჯელობა უმთავრესად იმით არის გამოწვეული, რომ იბნ სინა იძულებულია მეცნიერული მიღწევები შეათანხმოს რელი-გიურ დოგმებთან. ყურანის თავისუფალი გაგება და გადმოცემა მას არ ათავისუფლებს რელიგიური აზროვნებისაგან. ნეოპლატონიზმის გავლე-ნას იბნ სინას აზროვნებაზე არც ჰ. ლეი უარყოფს, მაგრამ იგი, ჩვენი აზრით, ნაკლებ ყურადღებას აქცევს ამ საკითხს, თუმცა გარკვევით წერს, რომ მატერიალისტური ასახვის პარალელურად იბნ სინა უშვებს ცნებების არსებობას ცალკეული საგნებისაგან დამოუკიდებლად; ამ სა-კითხზე ჰ. ლეი არ ამახვილებს ყურადღებას და რამდენიმე სტრიქონით კმაყოფილდება. მისი აზრით, სულზე მსჯელობისას იბნ სინა კომპრო-მისზე წავიდა, მან შეინარჩუნა ინდივიდუალური სულის უკვდავების შე-სახებ მოძღვრება, მაგრამ იმ შესწორებით, რომ ინდივიდუალური სული ღებულობს მონაწილეობას საყაცობრიო უნივერსალურ ინტელექტში. მართალია, ბუნებათმეცნიერების საფუძვლიანი ცოდნა საერთოდ, და კერძოდ სამედიცინო ცოდნა მას არ აძლევს საშუალებას, პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების თვალსაზრისი გაიზიაროს ამ საკითხზე, მაგ-რამ, როგორც ზემოთ ითქვა, იბნ სინა რელიგიის წინააღმდეგ არ გამო-სულა. მისი ცდა მეცნიერული ცოდნის დაცვითა და გადარჩენით ამო-იწურა. ამის საუკეთესო დამტკიცებას იძლევა იბნ სინას მსჯელობა „ბედნიერებაში" იმის შესახებ, თუ რატომ არის საჭირო მკვდრეთით აღ-დგენის იმედი ჰქონდეს უბრალო ხალხს, რომელთაც არ შეუძლიათ უნა-რი, დაინახონ ჰეშმარიტება; ბრძენს კი უკვდავებისა და საიქიოს შესახებ რწმენა არ სჭირდება. შეიძლება ითქვას, ამ შემთხვევაში იბნ სინა ორ-მაგი ჰეშმარიტების თეორიას იცავს, მაგრამ საქმე ის არის, რომ მას რწმენა მეცნიერებისა და ბრძენისთვის არ სჭირდება.

იბნ რუშდის (ავეროესის) მატერიალიზმი და ათეიზმი

1. იბნ რუშდის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ზოგადი დახასიათება. აბუ-ლ-ვალიდ მუჰამმად იბნ აჰმად იბნ რუშდი ცნობილია უმეტესად, როგორც ავეროესი. იგი, ისევე როგორც მისი წინაპრები, ენციკლოპედიური ხასიათის მოაზროვნეა, რომელსაც აინტერესებს ფიზიკის, მედიცინის, ბიოლოგიის, ასტრონომიის, რელიგიის, ფილოსოფიის და სხვა საკითხები. იბნ რუშდი დაიბადა კორდოვაში 1126 წელს. იმ დროისათვის საკმაოდ ცნობილ მუსლიმანურ-ესპანურ ოჯახში. მისი ბაბუა კორდოვაში არსებული დიდი მეჩეთის ყადი-იურისკონსულტი იყო. ისევე, როგორც შემდგომში მამამისი და ბოლოს თავად იბნ რუშდიც. სწორედ ამიტომ ხშირად მის სახელს „შვილიშვილისაც“ ურთავენ. ცნობილია, რომ იბნ რუშდს ჰყავდა მეტად ავტორიტეტული მასწავლებლები. მათ შორის ყველაზე დიდ როლს მის სულიერ ცხოვრებაში იბნ ტუფაილს აკუთვნებდნენ, რომელმაც იგი ხალიფა აბუ იუსუფს წარუდგინა. იბნ რუშდი ამ დროისათვის უკვე იყო ავტორი მოკლე კომენტარებისა „ორგანონზე“, „ფიზიკასა“ და „მეტაფიზიკაზე“. ხალიფამ საუბარი დაიწყო კითხვით — მარადიულია თუ არა ცა, რომელიც სუბსტანციაა... და ეს შეხვედრა გადაიზარდა მეგობრობასა და გარკვეული სახის თანამშრომლობაში. აბუ იუსუფის მმართველობის დროს 1163—1184 წწ. იბნ რუშდი დაინიშნა ჯერ სევილიის (1169 წელს), შემდეგ კი (1171 წელს) კორდოვის იურისკონსულტად. აღნიშნულ თანამდებობებს ემატება იბნ რუშდის ხალიფას მკურნალ ექიმად სამსახურიც. აბუ იუსუფის გარდაცვალების შემდეგ იბნ რუშდს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მის შვილთან აბუ იაკუბთან, რომელიც მას დიდ პატივს სცემდა 1195 წლამდე. მანამ, სანამ არ დასჭირდა იბნ რუშდის თავისუფალი აზროვნების წინააღმდეგ აღმდგარი ორთოდოქსების დარწმუნება იმაში, რომ თავადაც ორთოდოქსი ხალიფაა. ამბობენ, მან იბნ რუშდისა და მის მსგავსთა დევნა დაიწყო ქრისტიანებთან ომის წინ, თავისი პოზიციების განმტკიცებლად. იბნ რუშდი გადაასახლეს კორდოვიდან რამდენიმე კილომეტრით დაშორებულ ებრაულ დასახლებაში. მალე გაათავისუფლეს. მაგრამ დიდხანს აღარ უცოცხლია — გარდაიცვალა 1198 წელს. იბნ რუშდის ნააზრევის ორიგინალური ინტერპრეტაცია ხშირად ილუსტრირებულია ალ-ფარაბისა და იბნ სინას იდეების ახლებური გადმოცემით. მაგალითად, ცნობილია, რომ არისტოტელეს ინტერპრეტაციისას იბნ სინა ადამიანის ინტელექტს ორად ყოფს: პასიურად და აქტიურად. უკანასკნელი, მისი აზრით, მოქმედებს შემოქმედი ინტელექტის საშუალებით, რომელიც თავად ერთია, მაგრამ ინდივიდუალურ ინტელექტებში გვევლინება როგორც შრავალი. იგი ჰგავს მზეს, რომელიც ერთია, მაგრამ შოქმედებაში მის მიერ განათებული საგნების მეშვეობით, შრავალი

ხება. იბნ სინას მოძღვრების განხილვისას კი იბნ რუშდი ამკვიდრებს ორიგინალურ შეხედულებას ამავე საკითხთან დაკავშირებით: მისი აზრით, ფარული და პოტენციური ძალების ადგილსამყოფელი, მატერიალური ინტელექტი არის სწორედ. ის, რომელზეც შემოქმედებითი ინტელექტი მოქმედებს სხვა ინტელექტებისაგან განსხვავებით. რაც შეეხება პასიურ ინტელექტს, იგი უნივერსალური სულის ნაწილია და ინდივიდუალურია მხოლოდ იმდენად, რომ ჟამითად მოიცავს ინდივიდუალურ სხეულს. პასიური ძალები იბნ რუშდს მიაჩნია აგრეთვე იმ უნივერსალური ძალების ნაწილად, რომლებიც მთელ სამყაროს აცხოველებენ. ამ შეხედულებების მიხედვით მკვლევრები ხშირად იბნ რუშდის თეორიას პანფსიხიზმად აცხადებენ. იბნ რუშდის, როგორც ინტერპრეტატორის, მაღალ დონედ არის მიჩნეული აგრეთვე მის მიერ ალექსანდრე აფროდისიელის პასიური ინტელექტის, როგორც მხოლოდ დისპოზიციის, უარყოფა. იბნ რუშდს მიაჩნია, რომ პასიური ინტელექტი ჩვენშია, მაგრამ ეკუთვნის რაღაც მიღმურს, იგი უკვდავია და ჰარმონიაშია შემოქმედ ინტელექტთან. ასეთი ასპექტით განხილვისას ძნელია მატერიალიზმის საფუძვლების მტკიცება, რადგან მიღმური ძალა უპირველესი ხდება და გადაწყვეტს გონების მოქმედებას. მაგრამ ამ მოძღვრების პროგრესულობას ხედავენ იმაში, რომ პასიური ინტელექტი, რომელზეც მოქმედებს შემოქმედი, თავადაა დიდი, უნივერსალური სულის ნაწილი, იმ სულისა, რომელიც არის მთელი სიცოცხლის წყარო და ის, სადაც ბრუნდება სული, როდესაც ჟამითი ცდა, რასაც ჩვენ სიცოცხლეს ვეძახით, მთავრდება. სწორედ იბნ რუშდის აღნიშნული მოსაზრების წინააღმდეგ აღდგა, როგორც ცნობილია, ფსიქოლოგიური და თეოლოგიური არგუმენტაციით შეიარაღებული ქრისტიანული და მუსლიმანური ორთოდოქსია. ფსიქოლოგიური არგუმენტაცია ძირითადად მიმართული იყო უნივერსალური სულის ნაწილად ინდივიდუალურის გამოცხადებისაკენ, რაც, როგორც პასიური სულის გამოვლენა, უკარგავდა უნივერსალურ სულს უპირატესობას, და იდუმალებით აღარ მოსავდა მის არსებას. იბნ რუშდის ნაწარმოებებში ყველაზე მეტია არისტოტელეს თხზულებათა კომენტარები. მათ‘ში, როგორც ცნობილია, შედის არისტოტელეს თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ტრაქტატი, „პოლიტიკის“ გარდა. იბნ რუშდის მიერ კომენტირებულია აგრეთვე პლატონის „სახელმწიფო“, ალექსანდრე აფროდისიელის „გონების შესახებ“, ნიკოლოზ დამასკელის „პირველი ფილოსოფია“, იბნ ბაჯჯას „ტრაქტატი ადამიანის მოქმედ გონებასთან შეერთების შესახებ“ და სხვა. მის თხზულებათა რიცხვი ორმოცდაათს აჭარბებს. მაგრამ მათში მხოლოდ რამდენიმეა იბნ რუშდის ორიგინალური თხზულება. მათ შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია ტრაქტატი, რომელიც 1180 წლისათვის დაიწერა სათაურით „თაჰაფუთ ათ-თაჰა-

ფუთი“ („არათანმიმდევრობის არათანმიმდევრობა“, ან უფრო ზუსტად, პეტრიწის ლექსიკის თანახმად, „არათანამეხმეობის არათანამეხმეობა“).

იბნ რუშდის „თაჰაფუთი“ დაწერილია დიდი კომენტარის (შარჰის ან თაფსირის) სახით შუასაუკუნეობრივი ორთოდოქსული ისლამის უდიდესი აპოლოგეტის ალ-ღაზალის, კერძოდ, მისი თხზულებების „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფას“ („ფილოსოფოსთა არათანმიმდევრობის ან არათანამეხმეობის“) საწინააღმდეგოდ. ამიტომ ალ-ღაზალის „თაჰაფუთის“ კვალდაკვალ იბნ რუშდის „თაჰაფუთში“ წარმოდგენილია შემდეგი საკითხები: სამყაროს მარადიულობა; სამყაროს ჟამითობა; სამყაროს შემქმნელისა და შემოქმედის დასაბუთება; ღმერთის, როგორც ერთღუთაების დასაბუთება: უპირველესის გვარში რაიმესთან თანაზიარობისა და სახეობით რაიმესაგან განსხვავების შესახებ; გონებაში უპირველესის სახეობებად და გვარებად დაყოფა; უპირველესის არსებობის სიმარტივე, ე. ი. წმინდა არსებობა, რომელიც არარაობასთან მიმართებაში არ იმყოფება: გარდუვალი არსებობა უპირველესს ისევე განეკუთვნება, როგორც სხვა არსებობა თავის რაობას; უპირველესი სხეულია, თუ არ არის სხეული: უპირველესის მიერ თავის გარდა სხვების შემეცნება და შემეცნება სახეებისა და გვარების ყოვლისმცოდნეობით: ღმერთის მიერ თავისი არსების შეცნობა; ღმერთის მიერ აწმყო, ნამყო და მომავალი დროის მიხედვით კერძო საგნების შემეცნება; ცა ცხოველია და ემორჩილება მაღალ ღმერთს წრიული მოძრაობით; ცათა სულები და მათი ამაღლებული არსებობა; საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მიხედვით მიზეზშედეგობრიობა; როგორია ადამიანური სული, რომელიც არც სხეულია, არც სხეულში ჩაბეჭდილია, არც სხეულის განუწყვეტლობაა და არც გამოყოფილია მისგან ისევე, როგორც ღმერთი და ანგელოსები, რომლებიც არც სამყაროში და არც მის მიღმა არ იმყოფებიან.

იბნ რუშდის „თაჰაფუთი“ არის ერთ-ერთი იმ ტექსტთაგანი, რომლებიც ცნობილმა ფრანგმა მეცნიერმა მორის ბუიემა არსებულ ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა სათაურით: „არაბული სქოლასტიკური ბიბლიოთეკა“ (არაბული სერია). იგი შედის ტრილოგიაში: I ტომი—ალ-ღაზალის „მაკასიდ ალ-ფალასიფა“; II ტომი — ალ-ღაზალის „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა“ და III ტომი — იბნ რუშდის (ავეროესის) „თაჰაფუთ ათ-თაჰაფუთი“. ალ-ღაზალის „მაკასიდი“ გადმოსცემს არაბული სქოლასტიკის კლასიკოსების მიერ ისლამის სამყაროში დამკვიდრებულ ძირითად დებულებებს ლოგიკის, ღმრთისმეტყველებისა და ბუნებათმეცნიერების დარგებში. მისივე „თაჰაფუთი“ ამ დებულებების არათანმიმდევრულობას ნათელყოფს. იბნ რუშდის „თაჰაფუთი“ ალ-ღაზალის არათანმიმდევრულობას ეხება, რომელიც მან, იბნ რუშდის აზრით, ფილოსოფოსთა არათანმიმდევრულობის გამოაშკარავებისას გამოამჟღავნა.

ზემოხსენებული ტრილოგიის, კერძოდ, იბნ რუშდის „თაჰაფუთის“ ბუიისეულ გამოცემაზე ყურადღება გამახვილებულია იმიტომ, რომ ახალმა აღმოსავლურმა გამოცემებმა არსებითი ცვლილებები ვერ შეიტანა ფრანგი მეცნიერის მიერ დადგენილ ტექსტებში.

არაბული სქოლასტიკის ამოსავალ ნაწარმოებებად ზემოხსენებული ტრაქტატების წარმოდგენა არაბული საზოგადოებრივი აზრის ზედმიწევნით ცოდნას ემყარება. ამ გარემოებას ყველაზე აშკარად გამოხატავს ტრილოგიის ლექსიკა. არაბული სქოლასტიკის დასაწყისი წარმოდგენილია „მაკასიდში“. აქ ვხვდებით, საერთოდ, ანტიკური ფილოსოფიისა და, კერძოდ, არისტოტელეს ტერმინოლოგიის პატრისტიკულ, ნეოპლატონისტურ, სტოიკურ და სხვა ვარიანტების ალ-ფარაბისეულსა და იბნ სინასეულ ინტერპრეტაციებს. ალ-ღაზალის „თაჰაფუთში“ ტერმინების ასეთ ასახვას ემატება ავტორის როგორც მისტიკოსის და ისლამის პოლოგეტის მიერ ტერმინების სიმბოლური და ორიგინალური გაგება. ზემოჩამოთვლილი ტერმინების სახეობათა თითქმის ყველა ვარიანტი ავტორის საკუთარ ინტერპრეტაციასთან ერთად წარმოდგენილია იბნ რუშდის „თაჰაფუთში“. ამიტომ ეს ნაწარმოები აღმოსავლეთში და დასავლეთში მუსლიმანური სქოლასტიკური აზრის ტერმინოლოგიას თითქმის ამომწურავად წარმოგვიდგენს. ასევე სრულყოფილია ქართული სქოლასტიკური ტერმინოლოგია პეტრიწთან. ამას მოწმობს ისიც, რომ ალ-ღაზალის ტერმინების შესატყვისებიც პეტრიწთან გვხვდება, მაშინ, როდესაც უფრო მოსალოდნელი იყო მათი პოვნა ეფრემ მცირესთან. პეტრიწის ფილოსოფიური ენის სიმდიდრე და მის მიერ ბერძნული ტერმინოლოგიის ზედმიწევნითი სიზუსტით გადმოტანა კიდევ ერთხელ დასტურდება ბერძნულ-ქართული ტერმინების ბერძნულ-არაბულ ეკვივალენტებთან შედარებისას. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შედარებით იწყება კვლევა, რომელმაც ბერძნული აღორძინების გაგრძელების საკითხი არაბული და ქართული საზოგადოებრივი აზრის შედარების საფუძველზე უნდა გადაწყვიტოს (25; 26).

არაბული სქოლასტიკის სტილის გასაცნობად მიზანშეწონილია რამდენიმე ციტატის მოყვანა იბნ რუშდის „თაჰაფუთიდან“, კერძოდ: ალ-ღაზალის ერთ-ერთი ძირითადი ოპოზიცია და იბნ რუშდის პასუხი მასზე:

„ფილოსოფოსების აზრია: უთუოდ შეუძლებელია მარადიულისაგან ქმნილის მომდინარეობა, რადგან თუ, მაგალითად, დავუშვებთ მარადიულს, როდესაც მერმე მომდინარე სამყარო არ მომდინარეობს მისგან, იგი არ მომდინარეობს მხოლოდ იმიტომ, რომ არ გააჩნია ამ არსებობას უპირატესი. უფრო მეტიც, სამყაროს არსებობა შესაძლებელია წმინდა შესაძლებლობით. მაშასადამე, როდესაც პირველად განხორციელდება (სამყარო), ვერ იცდება უპირატესი იმას, რომ განახლდეს ან არ განახლდეს. თუ არ განახლდება უპირატესი, დარჩება სამყარო, რო-

გორც იყო ამის წინ, წმინდა შესაძლებლობაში, ხოლო თუ განახლდება უპირატესი, საუბარი გადაეა ამ უპირატესზე: რატომ უპირატესობს ახლა და არ უპირატესობდა უწინ? მაშასადამე, გარემოება ან უსასრულოდ გაგრძელდება და ანდა დასრულდება გარემოება უპირატესით, რომელიც განუწყვეტლივ უპირატესია.

„ვამბობ: ეს აზრი დიალექტიკის უმაღლეს საფეხურზეა და აღმოჩენათა მისაღწეველს ვერ აღწევს, რადგან მისი წანაძძღვრები საწილოა (საზოგადოა), საწილო (საზოგადო) კი ახლოს არის საზიაროსთან; მაშინ, როდესაც აღმოჩენადი წანაძძღვრები ურთიერთობაში არიან არსებით თანტომ (ერთი გვარის) საგნებთან. სახელდობრ, შესაძლებელს უწოდებენ საზიაროდ ხშირად განხორციელებად შესაძლებელს, ნაკლებად განხორციელებად შესაძლებელს და იმასაც, რომელიც (განხორციელება-განუხორციელებლობით) თანაბრად შესაძლებელია. მაგრამ უპირატესის თანაბარი საჭიროება არ ჩანს მათში. მაგალითად, ხშირად განხორციელებადი შესაძლებელი, ფიქრობენ, რომ უპირატესობს თავისი არსით და არა მიღმური უპირატესით, განსხვავებით (განხორციელება-განუხორციელებლობით) თანაბრად შესაძლებლისაგან. აგრეთვე, ზოგიერთი შესაძლებლობა შემოქმედში იმყოფება და იგი შემოქმედის შესაძლებლობაა, ზოგიც სამოქმედოშია და მიღების შესაძლებლობაა. მაშ, არც ამ ორში ჩანს უპირატესის საჭიროება თანაბრად. სახელდობრ, ცნობილია შესაძლებლობა, რომელიც სამოქმედოშია და საჭიროებს მიღმურ უპირატესს, რადგან ამას გრძნობით ვწვდებით შექმნილ საგნებში და მრავალ ბუნებრივ საგანში. მაგრამ ბუნებრივ საგნებს თან ერთვის ეშვი, რადგან უმრავლესი ბუნებრივი საგნის შეცვლის საწყისი მათშივე არის. ამიტომ ფიქრობენ უმრავლესი მათგანის შესახებ, რომ მათი მამოძრავებელი არის იგივე მოძრავი. მართლაც, თვითშემეცნებადი ხომ არ არის, რომ ყოველ მოძრავს მამოძრავებელი გააჩნია და რომ საქაოში არაფერი არსებობს, რაც თავისსავე არსს ამოძრავებს. მაშასადამე, ამას ყველაფერს ახსნა სჭირდება და ამიტომ იკვლევდნენ მას ჩვენი წინაპრები. ამასთანავე, მრავალი შესაძლებლობა, რომელიც შემოქმედშია. ფიქრობენ, რომ არ საჭიროებს შემოქმედებისაკენ მიმართვისას მიღმურ უპირატესს, რადგან მრავალი შემოქმედის უმოქმედობიდან მოქმედებისაკენ გადასვლა ისეთი შეცვლა არ არის, შემცვლელი რომ სჭირდებოდეს, მსგავსად ამზომველისა, რომელიც მოქმედებიდან უმოქმედობაში გადადის, როცა არ ზომავს, ან მასწავლებლისა, რომელიც არ ასწავლის. აგრეთვე ცვლილება, რომელზეც ამბობენ, რომ შემცველს საჭიროებს, ზოგი არსებაშია. ზოგი რაგვარობაში, ზოგი რაოდენობაში და ზოგიც სადაურობაში. „მარადიულს“ აგრეთვე ზოგიერთი ხალხი უწოდებს იმას, რაც თავისი არსით მარადიულია და რაც სხვისით მარადიულია. ამასთანავე, არსებობს ისეთი ცვლი-

ლებები, რომლებიც ზოგიერთებს დასაშვებად მიაჩნიათ მარადიულისათვის, მსგავსად ჟამითი სურვილის არსებობის დაშვებისა მარადიულისათვის, ქარრამიელების აზრით, ხოლო ქმნადობისა და ხრწნის დაშვებისა პირველი მატერიისათვის, მაშინ როდესაც იგი მარადიულია, ძველების აზრით. ასევე არიან გასაგონნი გონებისათვის, რომელიც ძალითია, მაშინ როდესაც იგი მარადიულია, ფილოსოფოსთა უმეტესობის აზრით. ზოგიერთი ცვლილება კი დასაშვები არ არის და, განსაკუთრებით, ძველების ერთი ნაწილის აზრით, თვინიერ მეორე ნაწილისა. ასევეა შემოქმედი: ზოგიერთია, რომელიც სურვილით მოქმედებს; ზოგიც, რომელიც ბუნებით მოქმედებს; შესაძლებელი მოქმედების გამომდინარეობის გარემოება კი ორივესთან ერთნაირი არ არის, ვგულისხმობთ უპირატესის საჭიროებისას. მაშ, ორი შემოქმედის ეს განწილება თავბოლოშეკრულია, თუ დასაბუთებას მივყავართ შემოქმედამდე, რომელიც არ ჰგავს არც ბუნებით შემოქმედს და არც იმას, რომელიც სურვილით არის შემოქმედი (ყველაფერი ეს არის მრავალრიცხოვანი, მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელთაგან თითოეული საჭიროებს იმას, რომ განხორციელებულად გამოვიკვლიოთ იგი და ისიც, რასაც ამბობენ ძველები მათზე; მრავალი საკითხის თანასწორად ერთი საკითხის გამოყენება კი არის ერთ-ერთი ცნობილი დებულება შვიდ სოფისტურ დებულებათაგან, ხოლო შეცდომა ერთ-ერთ ამ საწყისთაგანში არის მიზეზი მნიშვნელოვანი შეცდომისა არსებულთა კვლევის დასასრულისას" 26, 114)". ესოდენ დიდი მოცულობით ციტირება განპირობებულია იმითაც, რომ იბნ რუშდის „თაჰაფუთის" თვლიან მის უმნიშვნელოვანეს თხზულებად, სადაც დასკვნითი სახით წარმოდგენილია ამ მოაზროვნის შეხედულებები თითქმის ყველა ძირითად საკითხზე. მაგრამ არანაკლები მნიშვნელობისაა აგრეთვე ზოგიერთი ორიგინალური ხასიათის ნაწარმოები, მათ შორის ზემოხსენებული „ჭითაბ ალ-მაკალ" და „წიგნი ზე'შთაგონების 'ძესახებ" („ჭითაბ ალ-ქაშფ"). სწორედ ამ ტრაქტატის მიხედვით ყველაზე აშკარად გამოიკვეთება იბნ რუშდის შეხედულება, მაგალითად, დროზე და ადგილზე, რომელიც ხშირად განიხილება როგორც არისტოტელეს „ფიზიკის" გარკვეული პასაჟების პარალელური მსჯელობა ან ინტერპრეტაცია. ასეთი პარალელები ხშირად შეიმჩნევა, აგრეთვე, „თაჰაფუთის" ტექსტის მიხედვით, განსაკუთრებით გამოიყოფა, მაგალითად, მოძრაობისა და დროის ურთიერთობის საკითხი. არისტოტელეს ნააზრევთან პარალელები ბუნებრივად იკვეთება „მეტაფიზიკის თაფსირში", რაც ნიშნავს მეტაფიზიკის ახსნა-განმარტებას. აღსანიშნავია, აგრეთვე, რომ იბნ რუშდი ყველაზე მეტად თავის თანამოაზრეთა შორის ცდილობდა ნამდვილი არისტოტელეს გამოყოფას კომენტირებულისაგან, მაგალითად, ალექსანდრე აფროდისიელის. და მუსლიმი „ფალასიფას" მიერ წარმოდგენილი არისტოტელეს გა-

მოჯვნას. მეორე მხრივ, იგივე „ფალასიფა", კერძოდ ალ-ფარაბი ხშირად შთააგონებდა მას ლოგიკის, მორალის და ეთიკური საკითხების გადმოცემისას. თუმცა ზოგჯერ სხვა საკითხებთან დაკავშირებითაც შეიძლება იმავეს აღნიშვნა. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, იბნ რუშდისათვის კომენტარების ფორმა საშუალება იყო ორიგინალური იდეების დასამკვიდრებლად. გამოხატავდა რა ორგვარად, მაგრამ არა ორ ჰეშმარიტებას, იბნ რუშდი ფიქრობდა, რომ ფილოსოფიამ და რელიგიამ შეიძლება იარსებოს ერთმანეთთან შეჯახების გარეშე. მხოლოდ მათი გამოხატვა, ერთი მხრივ, ხორციელდებოდა აბსტრაქტული, მაგრამ ნათელი ტერმინებით, მეორე მხრივ კი შეგრძნებით და სიმბოლურად. შეთანხმება შესაძლებელია იმისაც, რაც გონებით საბუთდება და რასაც ტრადიციები გვაწვდიან.

დღეს მეცნიერები იმ აზრისა არიან, რომ დიდი კომენტატორი დიდი ფილოსოფოსიც იყო და სწორედ ამიტომ იბატონა მისმა მოძღვრებამ ავეროიზმის სახელწოდებით ათეული წლების მანძილზე დასავლეთის სამყაროში (50, 108).

2. არაბულენოვანი ფილოსოფია XI—XII საუკუნეების ესპანეთში. იბნ რუშდის მეცნიერული და პოლიტიკური მოღვაწეობა XII საუკუნის არაბული ესპანეთის ფრიად ნაყოფიერი და, შეიძლება ითქვას, ფილოსოფიური აზროვნებისათვის ხელსაყრელი პირობების შედეგია. არაბეთის სახალიფო XII საუკუნეში იმდენად ძლიერია, რომ იგი სრულებით არ გრძნობს მოახლოებულ კატასტროფას, ამიტომ ხალიფები თავისუფალ დროს ფილოსოფოსებთან და მეცნიერებთან საუბარში ატარებენ. განსაკუთრებული ინტერესი ანტიკური ფილოსოფიისადმი ალ-ჭინდით იწყება, შემდეგ ალ-ფარაბი და იბნ სინა უდიდეს ყურადღებას აქცევენ ფილოსოფიური და მეცნიერული აზრის განვითარებას, მაგრამ ყველაფერი ეს ყურანთან მორიგების გზით ხდება. მიუხედავად ამისა, არაბი პერიპატეტიკოსების წინააღმდეგ სისტემატურ ბრძოლას ეწევიან აშარიელები და მუთაჭალიმები — ორთოდოქსული მაჰმადიანიზმის დამცველები წარმართული ფილოსოფიის დამცველებს ერეტიკოსებად აცხადებენ, მაგრამ არაბი ფილოსოფოსები მაინც ახერხებენ მეცნიერული აზრის დაცვასა და განვითარებას. XI საუკუნიდან არაბი პერიპატეტიკოსების საქმიანობა აღმოსავლეთიდან დასავლეთში გადაინაცვლებს. აშარიელებისა და XI საუკუნის გამოჩენილი არაბი სჰოლასტიკოსის ალ-ღაზალის თავდასხმას ფილოსოფიასა და მეცნიერებაზე მუსულმანური ესპანეთი გამოეხმაურა. XI—XII სს. ესპანეთი ინტელექტუალურად მაღალ დონეზე აღმოჩნდა. კორდოვის უნივერსიტეტი ერთერთი პირველთაგანია მაშინდელ ცივილიზებულ სამყაროში. იგი ეყრდნობა და საზრდოობს არა მარტო არაბი კომენტატორების შრომებით, არამედ მსოფლიო ცივილიზაციის საერთო მიღწევებით; აქაური მეც-

ნიერები მსოფლიო აღიარებითა და დიდებით სარგებლობენ. ისინი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ არისტოტელეს საბუნებისმეტყველო მეცნიერულ მოძღვრებას, ამიტომ ბუნებრივი იყო მუსლიმანური ესპანეთიდან ალ-ღაზალის თეოლოგიურ ფილოსოფიაზე თავდასხმა. ფილოსოფიისა და მეცნიერების დამცველი კორდოველი მოაზროვნეები ვერ შეურიგდებოდნენ არისტოტელეს გაკრიტიკებას. როგორც ცნობილია, ალ-ღაზალი უარყოფდა გონების როლს ადამიანის სრულყოფის საქმეში და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ჰეშმარიტების ეშეალო წვდომას — ხილვას. ამ გზით ფილოსოფიასა და მეცნიერებას რელიგიის სამსახურში აყენებდა. „ფილოსოფოსთა არათანმიმდევრობაში" იგი ცდილობდა ფილოსოფოსების უარყოფას მათივე არგუმენტებით. ეძებდა ანტიკური ფილოსოფოსებისა და მათი კომენტარების შორობებში წინააღმდეგობებს და მათივე საბუთებით ცდილობდა მათ განადგურებას. ლოგიკური არგუმენტებით ებრძოდა ლოგიკის მამას და მის კომენტატორებს. არ შეიძლება იმის უარყოფაც, რომ ამ ნიჭიერმა სქოლასტიკოსმა გარკვეულ წარმატებებს მიაღწია. ყოველ შემთხვევაში მან დიდი ავტორიტეტი მოიპოვა ორთოდოქსული მუსულმანური სარწმუნოების დამცველთა შორის. პირველი, ვინც ხმა აღიმაღლა ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსთა დასაცავად, იყო იბნ ბაჯჯა (ავემპასი)[1]

იბნ ბაჯჯა ტრაქტატში — „განდეგილის ცხოვრების სახე" — შეეცადა დაემტკიცებინა, ადამიანს მხოლოდ მეცნიერების და საკუთარი ნიჭისა და უნარის სისტემატური განვითარებით შეუძლია ამაღლდეს — გაუთანაბრდეს აქტიურ გონებას, ე. ი. შეიცნოს ობიექტური კანონზომიერება. იგი ადამიანის დანიშნულებას ხედავს გონიერი სულის ცხოველურზე გაბატონებაში. გონების საშუალებით ადამიანი აღწევს აქტიურ ინტელექტამდე, ხოლო მეცნიერებისა და ჰეროტის დახმარებით იგი აღწევს თეითშემეცნებას, ამ საფეხურს იგი შეძენილ გონებას უწოდებს. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ადამიანი ამაღლდეს ობიექტურ-ღეთაებრივ ჭეშმარიტებამდე. როცა ინდივიდუალური გონება აბსტრაქტულს შეეწყნის. ამის შემდეგ ადამიანს მშვიდად სიკვდილის მეტი არა დარჩენია რა. რაც შეეხება სამყაროს, იგი, მისი აზრით, მარადიულია და ვითარდება ღმერთისაგან დამოუკიდებლად. მას თავისი კანონზომიერება გააჩნია, რომელსაც იგი ხშირად ღეთაებრივ კანონზომიერებას უწოდებს, მაგრამ ამ ტერმინს იბნ ბაჯჯასთან მხოლოდ ტრადიციული მნიშვნელობა აქვს. რადგან მისი ძირითადი დებულება უარყოფს სამყაროს შე-

[1] აბუ ბექარ მუჰამედ იბნ ბაჯჯა დაიბადა 1070 წელს სარაგოსაში, ცხოვრობდა სევილიაში, ეკირა მაღალი სახელმწიფოებრივი თანამდებობა გრანადასა და სევილიაში, შემდეგ მაროკოში. აქ ფილოსოფიური შეხედულებებისა და ათეიზმისათვის დაპატიმრეს და 1138 წელს მოწამლეს.

ქმნისა და დასასრულის არსებობას. სამყარო, მისი გაგებით, არის ერთიანი, მარტივი, ცოცხალი არსება, რომელიც არ საჭიროებს არაფითარ გარეშე ძალას.

იბნ ბაჯჯა ფიქრობს, რომ ფილოსოფია ბრბოსათვის მიუწვდომელია, მაგრამ ერთ ან რამდენიმე პიროვნებას, არასრულყოფილი საზოგადოების ფარგლებშიც კი, ინტელექტუალური და ზნეობრივი სრულყოფის საშუალებით შეუძლია მიაღწიოს ამქვეყნიურ ბედნიერებას. ბედნიერებაა, როცა შეძენილი გონების განვითარებით ადამიანი შეიძლება ეზიაროს უნივერსალურს — მოქმედ გონებას.

გონებისა და მეცნიერების განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იცავდა მუსულმანური ესპანეთის სახელმოხვეჭილი ექიმი და ფილოსოფოსი აბუ ბაქარ მუჰამად იბნ ტუფაილი-აბუბაქერი (1110—1185)[1]. იგი საკმაოდ სახელმოხვეჭილი ექიმი და ფილოსოფოსი ყოფილა იმ დროისათვის, როდესაც ანდალუზიაში ალ-მუვაჰიდების ხელისუფლება დამყარდა. მართალია, აბდუ-ლ-მუმინი პირველ ხანებში ყოველგვარ ხელოვნებასა და ლიტერატურულ საქმიანობას უარყოფდა, მაგრამ სიცოცხლის უკანასკნელ ეტაპზე პოეტებსაც კი იწვევდა სასახლეში. ხოლო მისი შვილი აბუ იაკუბ იუსუფი (1163—1184) არამცთუ უარყოფდა მეცნიერებასა და ხელოვნებას, არამედ თავისუფალ დროს ფილოსოფოსებთან, პოეტებთან და მუსიკოსებთან ატარებდა. იბნ ტუფაილმა ამ ორი ხელისუფალ პატრონობის დროს გაატარა ცხოვრება. მან წარუდგინა აბუ იაკუბ იუსუფს მისი ნიჭიერი მოწაფე და მეგობარი იბნ რუშდი, რომელსაც მოხუცებულობისას სასახლის ექიმის თანამდებობაც დაუთმო. თვითონ სიკვდილამდე ეზიარად დარჩა. გარდაიცვალა იგი მაროკოში 1185 წელს.

იბნ რუშდს განსაკუთრებული სიმპათიებით იხსენიებენ არა მარტო მისი მეგობრები, არამედ მისი იდეური მოწინააღმდეგენიც. მან კარგად იცის, რომ ყველაფრის ისე გადმოცემა, როგორც ფიქრობ, შეუძლებელია, მაგრამ მოაზროვნე ვალდებულია არ დაამახინჯოს დროისა და აღგილსამყოფლის გამო არც საკუთარი და არც სხვისი აზრები. ამ მინიშნებით ფილოსოფოსმა გარკვეულად გვითხრა, რომ ყველაფერს ვერც ის ამბობდა ისე, როგორც ფიქრობდა.

საერთოდ, არაბი პერიპატეტიკოსები, რენანის აზრით, გაცილებით უკეთ იგებდნენ და იცავდნენ არისტოტელეს ფილოსოფიის ნამდვილ შინაარსს და აზრს, ვიდრე შუა საუკუნეების ევროპელი ფილოსოფოსები. ანალოგიური მოსაზრება აქვს გამოთქმული რასელსაც. მისი აზრით, დიდი კომენტატორი იბნ რუშდი გაცილებით უფრო ორიგინალუ-

[1] იხ. ტუფაილი ავტორია ფილოსოფიური პოემისა, ამავე დროს, იყო ალ-მუვაჰიდების კარზე მთავარი ექიმი და ვეზირი. იგი ხელმძღვანელობდა მეცნიერულ დ-ლიტერატურულ საქმიანობას. განსაკუთრებული ღირსება ჰქონდა მოპოვებული აბუ იაკუბ იუსუფის კარზე.

რი მოაზროვნე იყო, ვიდრე შუა საუკუნეების კათოლიკე სქოლასტიკოსები თომა აკვინელის ჩათვლით. იბნ რუშდს არ აკმაყოფილებს სამყაროს წარმოშობისა და მისი კანონზომიერების თეოლოგიური ახსნა. იგი ჰეშმარიტების მაძიებელი მოაზროვნეა და ფიქრობს, რომ ამ ძიების საფუძველი, განსაკუთრებით ლოგიკური, სავსებით სრულყოფილად არის მოცემული არისტოტელეს მიერ. რაც შეეხება თომა აკვინელს, რასელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მან ყოველგვარ კვლევა-ძიებამდე იცის ჰეშმარიტება, ფილოსოფია მას სჭირდება კათოლიკურ დოგმებში მოცემული ჰეშმარიტების დასაბუთებისათვის. ამიტომ იგი არისტოტელეს ფილოსოფიაში ეძებს და ხედავს ქრისტიანული მოძღვრების გამართლებას, მისთვის ფილოსოფია და ლოგიკა რელიგიურ შეხედულებათა განმტკიცების საშუალებაა. ფილოსოფია ეკლესიის სამსახურშია. იბნ რუშდისათვის არისტოტელეს ფილოსოფია, უმაღლესი და საბოლოო ჰეშმარიტებაა; აკვინელისათვის ნამდვილი ჰეშმარიტება ღვთაებრივი ჰეშმარიტებაა. მან გააყალბა არისტოტელე, გამოაცალა მის ფილოსოფიას ნამდვილი შინაარსი, იმ დროს, როდესაც კორდოველი მოაზროვნე ყოველმხრივ ცდილობს დაიცვას არისტოტელეს ფილოსოფიის ნამდვილი შინაარსი. ამის საუკეთესო მაგალითია მისი ბრძოლა ალ-ღაზალის წინააღმდეგ. მის მიერ აქ წამოყენებული არგუმენტები ყოველგვარი თეოლოგიისა და სქოლასტიკის წინააღმდეგ შეიძლება გამოვიყენოთ.

ზოგიერთი მკვლევარი იმ შენიშვნებზე დაყრდნობით, რომლებიც კორდოველმა მოაზროვნემ ალ-ფარაბისა და, განსაკუთრებით, იბნ სინას მიმართ გააკეთა, დაასკვნის, რომ დიდი კომენტატორი გაცილებით უფრო კარგად იცავდა მუსლიმანურ დოგმებს, ვიდრე მისი წინამორბედები, ეს არ არის სწორი. როგორც მკვლევარნი აღიარებენ, იბნ რუშდი აკრიტიკებს იბნ სინას იმიტომ კი არა, რომ ამ უკანასკნელმა დაიცვა და განავითარა არისტოტელესა და სხვა პერიპატეტიკოსების აზრები, არამედ იმიტომ, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში არასწორად იყო ამ უკანასკნელის მიერ კომენტირებული არისტოტელე, ხოლო რაც შეეხება ალ-ფარაბის, მან ზედმეტად დააახლოვა პლატონი და არისტოტელე, ნაკლებად მიაქცია ყურადღება იმ კრიტიკულ შენიშვნებს, რომლებიც არისტოტელეს მიერ იყო გაკეთებული პლატონის მიმართ.

არაბი პერიპატეტიკოსები იმთავითვე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ სამყაროს არსისა და მისი კანონზომიერების შესწავლას. არსებითად ისინი იმეორებდნენ და იცავდნენ არისტოტელეს თვალსაზრისს ამ საკითხზე. ამ შემთხვევაში გამონაკლისს არც კორდოველი მოაზროვნე წარმოადგენდა, ისიც სხვებთან ერთად ყველაფრის საფუძვლად თელავდა პირველ მატერიას, რომელიც თავის თავში ატარებს ყოველგვარი მოქმედებისა და განვითარების შესაძლებლობას. იბნ რუშდი

გრძნობს იმ სიძნელეს, რომელიც თან ახლავს ერთიდან მრავლის წარმოშობის დასაბუთებას, მაგრამ იგი გარკვეულად უარყოფს პლატონის მოძღვრებას იდეების შესახებ და იცავს არისტოტელეს თვალსაზრისს მატერიის მარადიულობისა და სამყაროს შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ. სამყაროს მარადიულობის აღიარებით იგი იმთავითვე უპირისპირდება სამყაროს შექმნის თეოლოგიურ გაგებას. ერთი სიტყვით, მას უხდება თეოლოგიური თვალსაზრისის უარყოფა მეცნიერულ-ფილოსოფიური პოზიციებიდან. მიუხედავად ამისა, მის მეცნიერულ ფილოსოფიურ მსჯელობას ყოველთვის თან ახლავს ყოველისშემძლე ღმერთის აჩრდილი. იგი უარყოფს სამყაროს შექმნის თეოლოგიურ დასაბუთებას —არაფრიდან არაფერი წარმოიშობა, სამყაროს არა აქვს დასაწყისი და არც დასასრული, იგი მარადიულია. ამ გზით იგი ართმევს ღმერთს ყოველგვარ უფლებას ბუნებრივი მოვლენებისათვის გარკვეული ფორმის მინიჭებისას, სამაგიეროდ, მატერიას ანიჭებს შემოქმედებით უნარს. ამ შემთხვევაში იგი იცავს არისტოტელესა და იბნ სინას მოძღვრებას მატერიისა და ფორმის ურთიერთობის შესახებ. მაგრამ, ამაეე დროს, აკრიტიკებს იბნ სინას, რომელიც გარკვეული მზამზარეული ფორმების არსებობას უშვებს. მატერიას ჩანასახში აქვს დაფარული ძალები, წერს კორდოველი მოაზროვნე, რომლებიც განვითარების საშუალებით, ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფორმით გამოვლინდებიან — მატერიას შეესაძლებლობაში აქვს სხვადასხვა ფორმით გამოვლენის უნარი. ამა თუ იმ ფორმით მატერიის გამოვლენა თვითონ მატერიის თვისებაა. ამდენად, იბნ რუშდის ღმერთი უბრალო აბსტრაქციაა — ღმერთი უატრიბუტოდ, რომელსაც ყოველგვარი შემოქმედებითი უნარი წართმეული აქვს. ამიტომ, ბუნებრივია, მისი მოძღვრება სამყაროს მარადიულობისა და მისი ობიექტური კანონზომიერების შესახებ იმთავითვე გმობს სამყაროს შექმნის თეოლოგიურ დასაბუთებას. ამ თვალსაზრისით ყველა მისი ნაშრომიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „არათანმიმდევრობის არათანმიმდევრობა". ამ ნაშრომში იგი საფუძვლიანად აკრიტიკებს თეოლოგიურ მოძღვრებას სამყაროს შექმნის შესახებ და უარყოფს სქოლასტიკას, რომელიც ფილოსოფიასა და მეცნიერებას რელიგიის სამსახურში აყენებს. ეს აზრი საერთოდ გასდევს აღნიშნულ ნაწარმოებს.

იბნ რუშდის ფილოსოფია არა მარტო არაბული აზროვნების მწვერვალია, არამედ მისი ეპოქის საერთო ფილოსოფიური აზრის მწვერვალიცაა. არავის ასე გაბედულად და მოხერხებულად არ დაუცავს მატერიალიზმი და მეცნიერება შუა საუკუნეების სინამდვილეში. იგი ფილოსოფიის ძირითად საკითხს მატერიალისტურად წყვეტს. სამყაროს მარადიულობას შეგნებულად აკავშირებს მუდმივი მატერიისა და მისი მოძრაობის მარადიულობასთან. იბნ რუშდს მატერია წარმოუდგენია არა როგორც აბსტრაქტული, ყოველგვარ შინაარსს მოკლებული, არამედ

როგორც უნივერსალური ძალა, რომელიც თავის თავში შეიცავს ჩანასახს ყოველგვარი ფორმისას; თვითონ მატერია შეიცავს შესაძლებლობაში ყოველგვარ ფორმას, რომელიც მოძრაობისა და განვითარების შეხებით შესაძლებლობიდან სინამდვილედ გადიქცევა; ხოლო მოძრაობის წყარო არსებობს თვითონ მატერიაში. მატერიალისტური სამყარო ფორმისა და მატერიის ერთობლიობას წარმოადგენს. როგორც არ არსებობს მატერია მოძრაობის გარეშე, ასევე არ არსებობს ფორმა მატერიის გარეშე. იმნ რუშდი არისტოტელეს დებულებას — რომ ფორმის მიმართ ცვალებადობასა და განვითარებას არა აქვს ადგილი, ფორმა ანუ გრძნობადი საგნის სახე არც წარმოიშობა და არც ისპობა, — გვიხსნის თავისებურად, შეიძლება ითქვას, გაცილებით უფრო თანმიმდევრულად და მატერიალისტურად. თუ ფორმა, ამბობს დიდი კომენტატორი, მოწყვეტილი და აბსტრაჰირებული იქნება მატერიისაგან, მაშინ იგი არც წარმოებული იქნება, არც მწარმოებელი და მოკლებული იქნება ყოველგვარი განვითარების უნარს — პლატონის იდეების მსგავსად. ამგვარად წარმოდგენილ ფორმას არ შეუძლია რაიმეს შექმნა ან მოსპობა, რადგან იგი მოწყვეტილია განვითარების ობიექტურ პროცესს, ამიტომ ფორმა ანუ სახე უნდა იყოს მატერიის განვითარების გამომხატველი, ამიტომ საგნის არსების განმსაზღვრელი მისი ფორმა, სახე კი არ არის, არამედ თვითონ მატერიაა. მისი არსება თვითონ მასში იმყოფება. ფორმას არა აქვს საკუთარი წარმოშობა, რადგან მატერიას ცვლის მხოლოდ ისეთი მიზეზები, რომლებიც მასში იმყოფებიან. მატერიის გარეშე არ არსებობს ფორმის რაიმე მიზეზი, ხოლო მატერიას არაფერი არ ცვლის, რაც თვითონ მასში არ იმყოფება. აქ, როგორც ჩანს, უარყოფილია ყოველგვარი გარეშე ძალა (მოძრავი და ცვალებადი სამყაროს უძრავი მიზეზი მოხსნილია). ამ გზით ასაბუთებს იბნ რუშდი სამყაროს მარადიულობას.

ბერძნულ ფილოსოფიაში, საერთოდ, და კერძოდ, არისტოტელესთანაც მატერია განხილულია აბსტრაქტულად, კონკრეტული მოძრაობისა და განვითარების გარეშე. მართალია, მას არისტოტელე განიხილავს როგორც ობიექტურ რეალობას, მაგრამ ყოველგვარი თვისებების გარეშე. იბნ რუშდს კი მატერიაში ესმის ობიექტური რეალობა, რომელიც შეიცავს მოძრაობისა და ცვალებადობის უკელგვარ შესაძლებლობას. ამ ცვალებადობისა და განვითარების მიზეზს იგი, მსგავსად იბნ სინასი, ხედავს მატერიისა და ფორმის ერთიანობაში, მაგრამ ხაზს უსვამს მატერიის არსებობას ფორმამდე. ფორმა არის მატერიის გამოვლენის წესი. იმის დასამტკიცებლად, რომ მატერია პირველადია, მისი გამოვლენის ფორმა — წესი შედეგი, იბნ რუშდი იყენებს კლასიკურ მაგალითებს: ჯანმრთელობისა და ჯანმრთელის, სფეროსა და სფეროს იდეის ურთიერთმიმართების შესახებ. ჯანმრთელობის ცნება გამოიყვანება

ჯანმრთელი ადამიანისაგან. ჯანმრთელობა ჯანმრთელ ადამიანში არსებობს, როგორც ფორმა — იდეა. მაგრამ ჯანმრთელობის არსებობას აუცილებლად წინ უსწრებს ჯანმრთელობის ცნება, ისე როგორც სფეროს იდეა, ანუ ცნება მისი ფორმის შესახებ მომდინარეობს თვითონ სფეროსაგან. კონკრეტულ საგანში სახე და მატერია არსებობს ერთდროულად, მაგრამ მატერიას შეუძლია მიიღოს მრავალი სახე, რაც მატერიის უსარია და არა ფორმის, ფორმა კი არ განსაზღვრავს მატერიას, არამედ მატერიას აქვს უნარი სხვადასხვა ფორმის მიღებისა. ფორმისა და მატერიის გარკვეული კონკრეტული სახით არსებობა მატერიის განვითარებისა და ცვალებადობის შედეგია, შემოქმედებითი განვითარების შესაძლებლობა იმყოფება მხოლოდ მატერიაში. რაც შეეხება მატერიალური სამყაროს ობიექტური კანონზომიერების შესწავლას, ამისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მატერიალური სამყაროს გამოვლენის ფორმებს, ამდენად, მატერიის შესწავლა ნიშნავს მისი ფორმების ცვალებადობის გამოკვლევას, ამიტომ მეცნიერება, გარკვეული აზრით, ფორმას აძლევს უპირატესობას, მაგრამ მატერიის ცალკეული სახის — ფორმის შესწავლასთან ერთად იგი სწავლობს მატერიის ობიექტურ ატრიბუტებსაც.

მოძრაობა და ცვალებადობა განვითარების წყაროა, რაც თავის მხრივ გამოწვეულია სრულყოფისაკენ სწრაფვით. იბნ რუშდი აქაც ემიჯნება იმ პერიპატეტიკოსებს, რომლებიც მოძრაობისა და განვითარების წყაროს მატერიალური სამყაროს გარეთ ეძებენ — არავითარი გარეგანი ძალა და წამომძრავებელი. იგი ამ შემთხვევაში არ იზიარებს არც იბნ სინას აუცილებელი, საბოლოო მიზეზის და არც ალ-ღაზალის სხეულთა მოძრაობის, მამოძრავებელი მიზეზის არსებობას და ამ შემთხვევაში არსებითად შორდება მოძრაობის საბოლოო მიზეზის ცნების არისტოტელესეულ გაგებას, რამდენადაც იგი განვითარებისა და ფორმათა ცვალებადობის მიზეზს თვითონ მატერიის შინაგან განუყრელ თვისებად თვლის. ბუნებრივია, ალბერტ დიდსა და თომა აკვინელს არ შეეძლოთ იბნ რუშდის შეხედულებათა გაზიარება. ისინი ამჯობინებდნენ იბნ სინასთან კავშირს. კორდოველ მოაზროვნესთან მოძრაობის მიზეზი თვითონ მატერიაშია გადატანილი, ამით მოხსნილია „პირველი მამოძრავებელის" საჭიროება. წარმოშობასა და მოსპობას მოძრაობა და განვითარება განაპირობებს. რაიმე იცვლება დაპირისპირებულთა ან იმ ძალის მეშვეობით, რომელიც დაპირისპირებულთა შორის ძევს, მოძრაობა კი არის იმის დასრულება, რაც იმყოფება პოტენციაში... იგი მატერიის შინაგანი ბუნების სრულყოფაა. თვითონ მოძრაობა არსისა და არარსის ურთიერთობის შედეგია. ჰერაკლიტეს დიალექტიკა, რომელსაც იგი კრატილისებურად გაგებულს იცნობს, აღარ აკმაყოფილებს, ამიტომ მას განსაკუთრებულ მნიშვნელობასაც არ ანიჭებს. მატერიის უშმარიტი ბუ-

წება, მისი აზრით, შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ მაშინ, როცა მას განვიხილავთ არა აბსტრაქტულად, არამედ კონკრეტულად. ამიტომ იყო, რომ კორდოველი მოაზროვნე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ფიზიკას, რომელსაც შეჰყავს ადამიანი სხეულთა სამყაროში და აძლევს მას მატერიალური სამყაროს კანონზომიერების შეცნობის შესაძლებლობას. მატერიის ამდაგვარი გაგება პრინციპულად ეწინააღმდეგება ამ ცნების ნეოპლატონურ გაგებას. იგი საფუძვლიანად უარყოფს პლოტინის ემანაციის თეორიას, რომლის მიხედვით მატერია უკანასკნელი და უდაბლესი საფეხურია სამყაროს რთულ სისტემაში.

ყოველგვარი ახლის წარმოშობა და ძველის დაღუპვა გაპირობებულია მოძრაობით. ამ მუდმივ მოძრაობაში რაღაც წარმოიშობა და რაღაც იღუპება, ე. ი. არსებობს მუდმივი ცვალებადობის სუბიექტი, რომელიც არის სწორედ მატერია და, რომელიც შესაძლებლობაში შეიცავს ყოველგვარი წარმოშობა-მოსპობის უნარს, მაგრამ სინამდვილეში არაერთარ განსაზღვრულობას არ ატარებს, იგი მხოლოდ შესაძლებლობაა ყოველგვარი სახის მატერიის შექმნისა. კონკრეტული მატერიალური საგნის გაფორმება ხორციელდება მატერიის მოძრაობით—რომ არ იყოს მოძრაობა, არ იქნებოდა მრავალფეროვანი საგნებიც, არ იქნებოდა დროისა და სივრცის განსხვავებული ხარისხი. მოძრაობა ქმნის აქამდე და აქეთ შემდეგ. მარადიულობის თვალსაზრისით არ არის განსხვავება იმათ შორის, რაც არის და რაც იქნება, ე. ი. შესაძლებლობასა და სინამდვილეს შორის. ყოველგვარი მოძრაობის და ცვალებადობის პირველი მამოძრავებელი არ არის ამ მოძრაობა-ცვალებადობისაგან აბსოლუტურად თავისუფალი. მას სხვაგვარად არ შეეძლო მოქმედება, იგი მოქმედებს გარკვეული კანონზომიერების შესაბამისად. ამდენად, სამყარო არ შეიძლებოდა სხვაგვარი ყოფილიყო, ამიტომ მამოძრავებელი არ შეიძლება მოძრაობისაგან დამოუკიდებლად წარმოვიდგინოთ. პირველი მიზეზი სხვა არაფერია, თუ არა განხორციელებული სამყარო, ამიტომ სამყარო შეუძლებელია სხვაგვარი ყოფილიყო. შესაძლებლობის კატეგორია ამ შემთხვევაში, იბნ რუშიდის აზრით, გამოუსადეგარია და წარმოადგენს თეოლოგიური ამბაუბდის მიმართ დათმობას. სწორედ ამ პუნქტში ემიჯნება იგი იბნ სინას, რომელიც პრინციპში შესაძლებლად თვლიდა სხვაგვარი სამყაროს შექმნას. როგორ შეიძლება შესაძლებლობის კატეგორია მიეუყენოთ იმ მიზეზს, რომელიც აუცილებელია და მარადიული. აქ თავისუფლებისა და შემთხვევითობის კატეგორიები ვერაფერს აგვიხსნის. სამყარო არ შეიძლება სხვაგვარი ყოფილიყო — ხშირად იმეორებს კორდოველი მოაზროვნე ამ დებულებას ამშრიელებისა და ალ-ღაზალის წინააღმდეგ პოლემიკაში. იბნ რუშდს პანთეისტად აცხადებს არა მარტო რენანი, არამედ თანამედრო-

ეე მკვლევრებიც მას ჯორდანო ბრუნოს და სპინოზას წინამორბედად თვლიან.

ღმერთს არ შეეძლო სხვაგვარი სამყარო შეექმნა, ისე როგორც მას არ შეეძლო მოვლენათა კანონზომიერების შეცვლა. იგი ცალკეული მოვლენების ურთიერთკავშირსა და მიმართებებს განაგებს. ხშირად იბნ რუშდის მოძღვრებაში სამყაროს საერთო კანონზომიერება და ღმერთი, ღვთაებრივი გონება ერთი და იგივეა. „შესაძლებლობა" არ შეიძლება რეალურ ძალად გამოვაცხადოთ,—ამბობდნენ თეოლოგები ფილოსოფოსების წინააღმდეგ,—არ შეიძლება იმიტომ, რომ „შესაძლებლობას" არავითარი შინაარსი არ გააჩნია, ეს არის მხოლოდ ჩვენი ჰვრეტის შედეგი; ამდენად აბსოლუტურად უშინაარსო მატერიის უველაფრის საფუძვლად გამოცხადება ვერაფერს აგვიხსნის.

მოძრავი და მრავალფეროვანი სამყაროს უძრავი და მუდამ უცვლელი მიზეზი, რომელიც ამ სამყაროს გარეთ იმყოფება, იბნ რუშდის ფილოსოფიაში თვითონ მუდმივ ცვალებადი სამყაროს შინაგან ძალად იქცა. ეს არის პირველი გონება — უძრავი ვარსკვლავების მამოძრავებელი, მისი შემოქმედი (დემიურგი). ეს პირველი გონება, პირველი მამოძრავებელი ძალა არის თვითონ ღვთაებრივი ძალა — პირველი, რაც ღმერთმა შექმნა.

სამყაროს სტრუქტურას და მართვას იბნ რუშდი ადარებს ქალაქის მმართველობას, სადაც უველაფერი გამოდის ერთი და იმავე ცენტრიდან, მაგრამ უველაფერი არ კეთდება უშუალოდ ქალაქის მეთაურის მიერ. პირველი მამოძრავებელი ცხრა მნათობების—ვარსკვლავების მეშვეობით ან, როგორც თვითონ ფიქრობს, ცის მეშვეობით თავის კანონზომიერებას ავრცელებს ჩვენს პლანეტაზე. იგი ამასთან დაკავშირებით ხარჯს უხდის მაჰმადიანურ რელიგიას და ხშირად იშველიებს ყურანის სიტყვებს: „უველაფერი ხრწნადია გარდა მისი სახისა", „პირველი რაც შექმნა ღმერთმა ეს იყო გონება".

ცა, მისი გაგებით, არის მუდმივი არსება — გაუხრწნელი. მუდმივ მოძრაობასა და მოქმედებაში მყოფი, უბრალო და უწონადო, რომელიც მოძრაობაში მოყავს სულს. ცა მას მრავალწლიან არსებად აქვს წარმოდგენილი, პირველი მამოძრავებელი სიცოცხლის ძალას აძლევს მას, საიდანაც იგი ვითარდება მთელს სამყაროში. ყოველ წრეს თავისი გონება აქვს, იგი მისი ფორმაა, როგორც ადამიანისათვის გონიერი სული. სხვადასხვა გონება ერთმანეთს ექვემდებარება ისე, როგორც მოძრაობა პირველი სფეროდან ჩვენამდე. მოძრაობებიც ემორჩილება ერთმანეთს. მოძრაობა და წინ სწრაფვა სურვილით არის გაპირობებული. მოძრაობა განუწყვეტელია, რადგან სწრაფვა უკეთესისაკენ მთელი მოძრაობის და განვითარების წყაროა. მათი გონებაც მუდმივ განვითარებაშია და თავისი თავის შეცნობაში, ამიტომ მაღალმა წრემ (გონებამ) იცის, რა

ხდება დაბალ წრეში. პირველმა გონებამ კი იცის ყველაფერი, რაც ხდება სამყაროში.

იბნ რუშდის პირველი საფუძვლიანი მკვლევარი ე. რენანი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს კორდოველი მოაზროვნის ნაძღვრებას გონებაზე. იგი სამართლიანად ფიქრობს, რომ ალექსანდრე აფროდისიელის შემდეგ კომენტატორები დიდ ყურადღებას აქცევდნენ არისტოტელეს მიერ გაკვრით განხილულ გონებას ანუ შემეცნების საკითხს (იხ. არისტოტელეს „მეტაფიზიკა". წიგნი 12, „სულის შესახებ", თავი 111). არისტოტელესთან ფაქტობრივად ორი გონებაა: მოქმედი, ანუ აბსტრაქტული და განმცდელი, ანუ ცდისეული—ინდივიდუალური. ამ ორი გონების ურთიერთმიმართებამ უნდა განსაზღვროს სამყაროს შემეცნება, ამიტომ რენანი საკმაოდ მართალია, როცა წერს,—იბნ რუშდთან მოძღვრება გონების შესახებ არის საკუთრივ შემეცნების თეორია. იბნ რუშდი შემეცნებაში სუთაწდე გონებას ასახელებს: მოქმედს, განმცდელს, მატერიალურს, სპეკულაციურს და შეძენილს. ტერმინი მატერიალური გონება შემოიტანა ალექსანდრე აფროდისიელმა და მასთან იგი სინონიმი იყო განმცდელი გონებისა, რომელსაც შემოაქვს გრძნობადი — მატერიალურ გონებას თელის უხრწნადი, თანდაყოლილი, ერთიანი. მარადიშემეცნების პროცესში მატერია. არაბი ფილოსოფოსებიც მატერიალურ გონებაში გულისხმობდნენ შემეცნების უნარს, სოლო იბნ რუშდი მატერიალურ გონებას თელის უხრწნადი, თანდაყოლილი, ერთიანი, მარადიული ბუნების მქონედ, რომელიც ყოველმხრივ ემსგავსება მოქმედ გონებას — ეს არის უნარი, რომელიც სინამდვილის შემეცნებაში ახასიათებს ყოველ ადამიანს. რაც შეეხება შეძენილ გონებას — ესაა გარეგანი, ადამიანის მიერ შეძენილი, უპიროვნო გონება, რომელშიც მონაწილეობს ინდივიდუუმი, როგორც პიროვნება, ამიტომ მას იბნ რუშდი წარმოგვიდგენს ნაწილობრივ ხრწნადად და ნაწილობრივ უხრწნადად, იმის მიხედვით, თუ საიდან მოდის იგი — ადამიანიდან თუ მოქმედი გონებიდან. ადამიანის გარეთ გონების გატანას გადაულახავი სიძნელე ახლავს, ამას იბნ რუშდი გრძნობს და არ ცდილობს მის დაფარვას, — რომ ყველა ადამიანს ერთნაირი არსების გონება ჰქონდეს, მაშინ მოწაფეს მასწავლებლისაგან არაფერი ექნება სასწავლი.

ბუნების მოვლენების გაგება ერთნაირად არის დამოკიდებული როგორც მოქმედ, ისე მატერიალურ გონებაზე. მატერიალური (პოტენციური) გონება, იბნ რუშდის აზრით, არის ადამიანში არსებული წინასწარი მოცემულობა აზროვნებისათვის. მოქმედი გონება კი არის, საერთოდ, ადამიანებისათვის დამახასიათებელი უნარი მის სრულყოფილ ფორმაში. იგი მარადიულია, ინდივიდის გარეშე არსებული, მაგრამ ღმერთთან იგივეობრივი არ არის: სინამდვილეში ის ადამიანის მოდგმისათვის საერთო-

საკაცობრიო გონებაა, სპეციალური ინტელექტია და, მსგავსად ზოგადი ცნებებისა, არსებობს მხოლოდ ცალკეულ საგნებში. ადამიანური გონება ყოველგვარ ქმნილებაზე უფრო ამაღლებული, კეთილშობილური თვისებაა ადამიანის და ისევე მარადიულია, როგორც კაცობრიობა, იგი თაობიდან თაობას გადაეცემა — ინდივიდები კვდებიან, მაგრამ თვითონ გონება უკვდავია. მარადიული გონება არსებობს და ცოცხლობს მოკვდავ სხეულში. ინდივიდუალური სულის მოკვდაობის იდეა ალექსანდრე აფროდისიელმა წამოაყენა წიგნში—„გონების შესახებ", მაგრამ მასთან მატერიალური პოტენციური გონება მოწყვეტილი იყო მოქმედ გონებას. თემისტიოსი კი ერთმანეთთან აკავშირებდა მატერიალურ და მოქმედ გონებას. იბნ რუშდი ღებულობს ამ ორი გონების ერთიანობის იდეას თემისტიოსისაგან, ხოლო ინდივიდუალური სულის მოკვდაობის იდეას ალექსანდრე აფროდისიელისაგან. ამ ერთიანობის მეშვეობით ინდივიდუალურ გონებას, ე. ი. შემმეცნებელ სუბიექტს, ეძლევა შემეცნების უნარი. მატერიალურ გონებას სინამდვილეს შემეცნების უნარი გააჩნია სწორედ იმიტომ, რომ მასში მონაწილეობს მოქმედი გონება, — მთელი ეს მოძღვრება არისტოტელედან მოდის. ალექსანდრე აფროდისელი წარმოჩნდა იბნ რუშდის კომენტარებში, რომლებშიც განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მოძღვრებას ინდივიდუალური სულის მოკვდაობაზე. სულს ალექსანდრე აფროდისიელი ადამიანის ფორმად თვლიდა, რომელიც იღუპება ადამიანთან ერთად, ხოლო სულის გარკვეული ნაწილი — ინტელექტი, არ იღუპება.

იბნ რუშდი ასხვავებს მოქმედ გონებას ან, როგორც იგი ზოგიერთ შემთხვევაში ამბობს, ინტელექტს მატერიალურისაგან, მაგრამ, ამავე დროს, ხედავს მათ შორის იგივეობრივს. მატერიალური გონება — ეს არის საგანთა არსებობის და კანონზომიერების აღქმის უნარი. იგი ინდივიდუალურია, ხოლო მისი გაერთიანება, ე. ი. მატერიალური გონებისა მოქმედ გონებასთან, ხდება „ადამიანში მეცნიერების განვითარების და მისი უმაღლეს საფეხურზე ასვლის გზით". ამ გზით ჩვენში არსებული ინტელექტი თავისი თვისებით უერთდება პირველ ინტელექტს და ამავე გზით იგი ამაღლდება მატერიალურიდან მარადიულ არსებობამდე. თავის მხრივ, მოქმედი გონება იმთავითვე უერთდება ადამიანს, სწორედ ამიტომ გააჩნია ადამიანს მაღალი გონებრივი აზროვნების უნარი. მართალია, მოქმედი გონება მოწყვეტილია სხეულს, მაგრამ იგი სინამდვილეში ეკუთვნის მარადიულ მატერიას. ამ გზით მოგვარებულია მარადიული მატერიისა და ინდივიდუალური სხეულების ერთიანობა, ხოლო მათი ერთიანობის საფუძველზე გადაწყვეტილია მატერიალური — პოტენციური გონების ერთიანობა მოქმედ გონებასთან. მატერიალური და მოქმედი გონების გაერთიანებით ადამიანი ხდება

უნარიანი გონებრივი განვითარების უმაღლესი ფორმისათვის. ამ გზით ცდილობს იბნ რუშდი მატერიისა და ფორმის ერთიანობის გამოხატვას.

მატერიალური და მოქმედი გონების გაერთიანებისათვის აუცილებელია ორი საფეხურის გავლა: პირველ საფეხურზე წარმოიშობა სწრაფვა, რომელიც აზროვნებას მეცნიერების შესწავლისაკენ წარმართავს, მეორე საფეხურზე აზროვნება სრულდება იმით, რომ მიაღწევს აქტუალური ინტელექტის არსებას. ამ საფეხურზე მატერიალური გონება უკვე შეიცავს მთელი სინამდვილის, ყველა მისი ფორმის აღქმის აბსოლუტურ უნარსა და შესაძლებლობას. ხოლო როცა ამოწურავს ყველა შესაძლებლობას, ე. ი. შეისწავლის სინამდვილის ყველა ფორმას, იგი გადაიქცევა მოქმედ გონებად, ე. ი. აღწევს მარადიული გონების საფეხურამდე. მატერიალური საგნები აზროვნების მოქმედ გონებამდე ამაღლების საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს.

შეუძლია თუ არა ადამიანს, მიწვდეს ამ მარადიულ მოქმედ გონებას? — იგი ამ შემთხვევაში ავითარებს არისტოტელესა და მისი კომენტატორების მოსაზრებებს და მატერიალურ გონებას თვლის ადამიანის პირველ სრულყოფილებად, ხოლო სპეკულაციურს—უმაღლეს საფეხურად. აქ ჩანს იბნ რუშდის სურვილი — ერთიანი გონების განვითარება სხვადასხვა საფეხურად წარმოადგინოს. ისინი გარდამავალიც არიან და მარადიულიც. მათი ერთიანობა გაპირობებულია მატერიალური სამყაროს შემეცნების საგნის ერთიანობით. ამ გაგებით ინტელექტი ქმნის გარკვეულ ერთიანობას. არისტოტელეც ასხვავებდა ერთმანეთისაგან ორგვარ გონებას: მოქმედ, აქტიურ ინტელექტს, რომლისგანაც ყველაფერი გამომდინარეობს და განმცდელ, პასიურ ინტელექტს, რომელსაც აქვს უნარი, ყველაფრად გახდეს. ანალოგიურად მსჯელობს იბნ რუშდი. ცნობიერებაში ორი ელემენტია შესაბამისად ფორმისა და მატერიისა ან, როგორც ის ამბობს, პასიური და აქტიური საწყისი. ორი გონება ერთდროულად: ერთი მატერიალური, ან განმცდელი, ხოლო მეორე ფორმალური ან მოქმედი. პასიური, ანუ განმცდელი გონება შესაძლებლობაში ატარებს ყველაფრად გახდომის უნარს, მეორე კი—აბსტრაქტული შემეცნების უნარს. მოქმედი გონება მატერიალურ გონებაზე მაღლა დგას იმით, რომ იგი მთელი სინამდვილეა. მოქმედი გონება განცალკევებულია, არაგრძნობადია და მარადიული. განმცდელი გონება, პირიქით, ხრწნადია. არაფერი არ არსებობს მოქმედი გონების გარეშე. ე. ი. ჭეშმარიტად ნამდვილი გონება არის მოქმედი გონება, იგი ერთადერთი სინამდვილეა, რომელსაც უნდა ეზიაროს მატერიალური გონება. გონება არის თავისთავად არსებული, განყენებული, ერთადერთი სინამდვილე. მოქმედი გონება უპიროვნოა, აბსოლუტურია, ღვთაებრივია, განყენებულია ინდივიდუუმებისაგან, მაგრამ ინდივიდუუმი მასში მონაწილეობს. იგი, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, სულის გარკვეული უნარია, ხოლო გან-

მცდელი ანუ მატერიალური გონება არის გრძნობადი კონკრეტული სინამდვილის აღმქმელი. მოქმედი გონება იმის განყენების უნარია, რაც გრძნობადი განცდის გზით არის მიღებული, მაგრამ იგი, ამავე დროს მთელი სინამდვილის გააზრების პირობაა. ამ გზით, ე. ი. ღვთაებრივსა და ადამიანის დაკავშირებით, იბნ რუშდი ახერხებს დაიცვას არისტოტელეს დებულება სამყაროს იმ სახით შემეცნების შესახებ, როგორც იგი არსებობს თავისთავად. ამიტომ მის კვლევა-ძიებაში განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს მოძღვრება გონების შესახებ. მისი ამოცანაა, ინდივიდუალური გონება, რომელიც ხრწნად სხეულშია მოთავსებული, როგორმე შეუერთოს საკაცობრიო გონებას, რომელსაც დამოუკიდებელი არსებობა გააჩნია. არისტოტელეს კომენტატორებმა კარგად იციან, რომ სამყაროს შემეცნებისათვის აუცილებელია, ერთი მხრივ, გარედან მიღებული გრძნობადი შთაბეჭდილებები და, მეორე მხრივ, შემმეცნებელი გონების მიერ ამ გრძნობადი მასალის გადამუშავება. ამ საქმეში განმცდელი გონება, რომელმაც ალექსანდრე აფროდისიელის მიხედვით მატერიალური გონების სახელწოდება მიიღო, სინამდვილეში არაფერი არ არის, მაგრამ შესაძლებლობაში ყველაფერია, ე. ი. მატერიალური გონება სხვა არაფერია თუ არა ადამიანის უნარი, აითვისოს ობიექტური სამყაროს კანონზომიერება. იგი შეიძლება შევადაროთ დაუწერელ დაფას, რომელზეც შეიძლება ყველაფრის დაწერა. მოქმედი გონება, რომელიც ინდივიდუუმში მონაწილეობს და იწვევს გარკვეულ ბიძგს საგანთა შემეცნებისათვის (სურვილის საშუალებით), არის შემეცნების გარეგანი მიზეზი, სოლო თვითონ შემეცნების პროცესი წმინდა ადამიანურია, სუბიექტურია, რომელიც მიზნად ისახავს თავისთავად არსებული ობიექტური კანონზომიერების ამოხსნას.

იბნ რუშდის აზრით, შემეცნების პროცესში გონების როლის დაყვანა მხოლოდ საგანთა ფორმის შემეცნებაზე არ შეესაბამება არისტოტელეს მოძღვრებას. ამ შემთხვევაში იბნ რუშდი არ ეთანხმება ალექსანდრე აფროდისიელის კომენტარს და შენიშნავს: არისტოტელე ლაპარაკობს არა მხოლოდ შემეცნების უნარზე, არამედ თვითონ შემეცნების საგნის ზემოქმედებაზე, რომელიც აიძულებს გონებას, წარმოგვიდგინოს სინამდვილე იმ სახით, როგორც იგი არსებობს თავისთავად.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, განსხვავებული სახის გონებათა ერთიანობა შემეცნების პროცესში რაღაც განსაკუთრებულ ღვთაებრივ ძალას თხოულობს, ეს სიძნელე გაცნობიერებული აქვს იბნ რუშდს. ამიტომ წერს, გონების ერთიანობა სხვა არაფერია, თუ არა წმინდა გონების ერთიანობა, სხვა არაფერია, თუ არა წმინდა გონების საყოველთაო პრინციპი, რომელიც დამახასიათებელია კაცობრიობის მოდგმისათვის. ამ აზრით არის ნათქვამი, რომ მოქმედი გონება არ განსხვავდება იმ წარმოდგენისაგან, რომელიც ჩვენ გვაქვს სამყაროზე ანდა ისიც, რომ

გონების უკვდავება ნიშნავს ადამიანის მოდგმის უკვდავებას. ამგვარად მოქმედი გონების უკვდავება არის მისი მარადიული აღორძინება და კულტურული განვითარება. ამ შემთხვევაში გონება გაგებულია, როგორც უცვლელი, ინდივიდუუმებისაგან დამოუკიდებელი და სამყაროს შემადგენელი ნაწილი. კაცობრიობა სხვა არაფერია, თუ არა ამ გონების მარადიული და აუცილებელი მოქმედება.

იბნ რუშდი პლატონის იდეათა თეორიას მცდარად მიიჩნევს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ობიექტურად არ არსებობს ზოგადი თვისებები და ნიშნები, რომლებიც ინდივიდუალურში გამოვლინდებიან, რომ მოქმედი გონება თავისებურ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ, სახეს არ ღებულობს სხვადასხვა ინდივიდში. ასე რომ იყოს, მაშინ ყველას ერთი და იმავე სინამდვილის ერთნაირი აღქმა და წარმოდგენა ექნებოდა. განმცდელი თვითონ მიისწრაფვის მოქმედი გონებისაკენ ისე, როგორც ცეცხლის ალი საწვავი მასალისაკენ. ეს მისწრაფება გრძელდება მანამ, სანამ განმცდელი გონება არ მიაღწევს ინტიმურ ერთიანობას უნივერსალურ გონებასთან. მას შეუძლია იგივეობრივი გახდეს პირველ გონებასთან. ამ საქმეში განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს შეძენილ გონებას—ეს არის გამოცდილებით მიღებული ცოდნა, გრძნობადი ცოდნა. შეგრძნება ადგილს უთმობს წარმოსახვას, როცა ეს უკანასკნელი გარკვეულ ინტენსივობას აღწევს.

მოქმედი გონება ადამიანის სულზე ერთდროულად ორმხრივ გავლენას ახდენს: უპირველესად, ამაღლებს მატერიალურ გონებას აბსტრაქტულ ჭვრეტამდე და ამით ეხმარება სინამდვილის შემეცნებაში, მეორე მხრივ, ხელს უწყობს მის შერწყმას—გაერთიანებას თვითონ გონება-ჭვრეტით სინამდვილესთან. ამ დონეზე ამაღლებულ ადამიანს შეუძლია შეიცნოს სინამდვილე იმ სახით, როგორც იგი თავისთავად არსებობს. — ეს შესაძლებელია იმიტომ, რომ მისი ცოდნა სინამდვილეზე და თვითონ ეს სინამდვილე ერთი და იგივეა. ადამიანის გონება მაშინ ღებულობს სრულყოფილ ცოდნას, როცა ყველაფერი მოქმედებაშია და არა შესაძლებლობაში. ამ შემთხვევაში იგი უფრო პრინციპულად ეშიჯნება რელიგიურ მისტიკურ თეორიებს, ვიდრე მისი სახელოვანი მასწავლებლები იბნ ბაჯჯა და იბნ ტუფაილი. მისი აზრით, ადამიანის სული სხვადასხვა გონების ამ ერთიანობას აღწევს მხოლოდ მეცნიერების წყალობით. არავითარი განდგომა სინამდვილისაგან და არც არავითარი მისტიკური ჭვრეტა არ არის საჭირო იმისათვის, რომ ადამიანმა შეიმეცნოს სამყარო და მისი კანონზომიერება. ადამიანს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დახმარებით შეუძლია მოელენათა უშუალო ჭვრეტიდან ამაღლდეს ობიექტურ ჭეშმარიტებამდე. ამისათვის საჭიროა ადამიანი ჩაწვდეს მოვლენის, საგნის არსებით — ზოგად ნიშნებს, თვისებებს, რომლებიც პოტენციურად არსებობენ ობიექტურ სინამდვილეში, მაგრამ

მისი გაფორმება ცნების საზით არის სუბიექტური პროცესი, რამდენადაც შემმეცნებელი სუბიექტი ქმნის ამა თუ იმ ცნებას, მაგრამ არა თვითნებურად.

ზოგადი ცნებები ასახავენ ცალკეული საგნების არსებით თვისებებს, რადგან განსაკუთრებული შეიცავს თავის თავში საყოველთაოს. ზოგადი ცნებები წარმოადგენს გარკვეული ობიექტური კანონზომიერების ცოდნას, ისინი გამომჟღავნდებიან ცალკეული საგნების მოძრაობა-განვითარებაში და შეიმეცნებიან გონების მიერ. ალ-ღაზალის სკეპტიციზმისა და სუბიექტივიზმის კრიტიკისას იბნ რუშდი იცავს შესაძლებლობისა და სხვა კატეგორიების არისტოტელესეულ გაგებას, შესაძლებლობას მიიჩნევს არა სუბიექტური ხასიათის, არამედ მატერიის, მოძრაობის განუყრელ თვისებად (26, 474—475). ასეთივე აზრისაა იგი აუცილებლობაზე. ზოგადი ცნებები, მისი აზრით, აუცილებლად შეიცავს, უკეთ რომ ვთქვათ, გულისხმობს ობიექტური კანონზომიერების ცოდნას, იგი გადმოგვცემს საგნის არსებით ნიშნებს და არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს შემეცნების საგნის გარეშე; ამიტომ მას დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. „არათანმიმდევრობის არათანმიმდევრობაში“ ალ-ღაზალის მტკიცებას, — რომ არ არსებობდეს მეცნიერება და მეცნიერება, ზოგადი ცნებები მაინც იარსებებდა ღვთაებრივ სულში, — იბნ რუშდი წინააღმდეგობის შემცველ არასერიოზულ მსჯელობად თვლის, რადგან მისი სიტყვებით რომ ვთქვათ, უნივერსალურს გარე სამყაროში შეესაბამება მატერიაში არსებული რეალობა — ის, რაც არსებობს ინდივიდუალურ საგნებში იმისაგან დამოუკიდებლად, აისახება თუ არა იგი გონების მიერ. მატერიალიზმი და ნომინალიზმი ასეთი გარკვეული თანმიმდევრობით შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში არავისთან არ გვხვდება.

კაცობრიობის მიზანია უმაღლესი საფეხურის „გონიერი სულის“ გამარჯვება გრძნობაზე, რასაც ადამიანი აღწევს საკუთარი ინდივიდუალური გონებისა და საყოველთაო-საკაცობრიო გონების შერწყმით. როცა მიღწეულია ადმიანის სულის განვითარების ასეთი მაღალი დონე — ეს ნიშნავს სამოთხეში შესვლას, სულ ერთია, რომელ რელიგიას ეუბნები მსარს. სამოთხე ანტიკური მნიშვნელობით აქვს გაგებული იბნ რუშდს და გულისხმობს სამყაროს კანონზომიერების მეცნიერულ შემეცნებას — ყოველგვარი სიკეთე ამ ქვეყნად, არავითარი სუფისტური ასკეტიზმი. მართალია, სიკეთე არ არის ადვილი მისაღწევი, მაგრამ სინამდვილეში არც განუხორციელებელი ოცნებაა, იგი ხვედრია განსაკუთრებული ადამიანების, იმ ადამიანებისა, რომლებიც ეზიარნენ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ცოდნას. რაც შეეხება ბრბოს, იგი მას ვერ ეღირსება, ამიტომ მისთვის რელიგია აუცილებელია. ალ ფარაბი უკანასკნელ წუთამდე ელოდებოდა ამ სიკეთეს, მაგრამ ამაოდ... ამიტომ მან ბოლოს ყველაფერი მოჩვენებად გამოაცხადა.

ღვთაებრივ დონემდე ამაღლება იბნ რუშდმა საფუძვლიანად დაუკავშირა ადამიანს, მან სპეციალური გამოკვლევაც კი დაწერა — „მატერიალური გონებისა და მისი მოქმედ გონებასთან შერწყმის შესაძლებლობის შესახებ“. შეუძლია თუ არა ადამიანს მისი ბუნებრივი მონაცემებისა და ექსპერიმენტული ხელსაწყოების საშუალებით შეიმეცნოს თვალით უხილავი მოვლენები და საგნები? ამ კითხვას კორდოველი მოაზროვნე დადებითად უპასუხებს: მხოლოდ ადამიანს შესწევს უნარი, — წერს იბნ რუშდი, — შეიცნოს გონებაჰვრეტითი საგნები, მხოლოდ მას გააჩნია გონებაჰვრეტითი უნარი. გრძნობადი სინამდვილის ზოგადი კანონზომიერება მოკლებულია გრძნობადობას, მაგრამ იგი არსებობს ამ სინამდვილეში და მისი შემეცნება მხოლოდ მოქმედი გონების წყალობით არის შესაძლებელი. იგი ხანდახან ამ სინამდვილეს და მოქმედ გონებას აიგივებს, ამიტომ ზოგიერთი მკვლევარი იმასაც კი ფიქრობს, რომ იბნ რუშდი პანთეისტი იყო (38, 276; 27, 95).

გონების, როგორც გარკვეულ ობიექტური კანონზომიერების სინონიმის, გარეთ გატანა ადვილი აღმოჩნდა არაბი ფილოსოფოსებისათვის, მისი ადგილის მოძებნა კი გაცილებით უფრო ძნელია. ამ სიძნელემ განსაკუთრებით იბნ რუშდის მოძღვრებაში იჩინა თავი, რადგან მას არ აკმაყოფილებს პლატონის მოძღვრება იდეებზე, ხოლო პითაგორელების სულის ღოღვის თეორია უაზრობად მიაჩნია, არც არისტოტელეს პირველი უძრავი მამოძრავებელი აკმაყოფილებს. მისი აზრით, მოქმედი გონება მონაწილეობს პირველი პრინციპების შექმნაში, რომლებიც მართავენ ვარსკვლავებს და ღმერთის მოქმედებას სამყაროს გადასცემენ, მაგრამ ღმერთი ამ მოქმედებისას არ არის თავისუფალი; პირველი გონებათაგანი მართავს ყველაზე დაშორებულ სფეროს, ბოლო კი — ჩვენთვის ყველაზე უახლოესს. მოქმედი გონება კაცობრიობისა და ჩვენი სამყაროს ახლო მდგომი პლანეტის გონების იგივეობრივია. ადეროესის ზოგიერთი მიმდევარი მოქმედ გონებას ღმერთთან აიგივებს. როგორც ცნობილია, იბნ რუშდი უარყოფდა ალექსანდრე აფროდისიელის ამ მოსაზრებას. რენანის სამართლიანი შენიშვნით, იბნ რუშდის მოქმედი გონება სრულებით არ ჰგავს სტოელების მსოფლიო უნივერსალურ სულს, რადგან იგი გარკვეულად ლაპარაკობს საყოველთაო-საკაცობრიო გონებაზე, რომელიც უკვდავია და მარადიული. უკვდავია მხოლოდ კაცობრიობა და მისი სულიერი კულტურა და თუ იგი ზოგჯერ ლაპარაკობს სულის უკვდავებაზე, უნდა ვიფიქროთ, რომ ის საკაცობრიო აზროვნებას გულისხმობს. საერთოდ კი იგი ყოველთვის უარყოფს ინდივიდუალური სულის უკვდავებას და მკვდრეთით აღდგომას. კორდოველი მოაზროვნე იცავს ადამიანის სრულყოფისა და ბედნიერების განხორციელების შესაძლებლობას ამ ქვეყნად — სამოთხეს. მარტო ეს საკმარისი იყო იმისათვის, რომ იბნ რუშდი ერეტიკოსად

გაძლეცხადებინათ. თუ ამას დავუმატებთ იმასაც, რომ იგი სამყაროს შექმნის ყოველგვარ თეორიას უარყოფდა და მის მარადიულობას იცავდა, მაშინ არ უნდა გაგვიკვირდეს იბნ რუშდის ათეისტად გამოცხადებაც. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთი მკვლევარი მას მართლმორწმუნე მუსულმანად თვლის, რადგან მის ნაწერებში პოულობს ადგილებს, რომლებიც საერთოდ რელიგიის აუცილებლობაზე მიუთითებენ. თანმიმდევრული მატერიალიზმი და ათეიზმი, უეჭველად, რომ თავი დავანებოთ, XII საუკუნის სინამდვილეში წარმოუდგენელია. მაგრამ მეცნიერებისა და გონების ძალის ასე თავდადებული დაცვა მაშინდელ პირობებში უაღრესად პროგრესული მოვლენა იყო.

მეცნიერებისა და ფილოსოფიის თაყვანისმცემელი იბნ რუშდი იმთავითვე აღიარებული იყო ათეისტად. როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში, მას თვლიდნენ „სამი მატყუარას" შესახებ მოძღვრების შემქმნელად, რომელიც შემდეგ სხვადასხვა ვარიანტით გაიმეორა ფრიდრიხ II-მ, ბოკაჩომ, მაკიაველმა, კარდანმა, კამპანელამ, ჯორდანო ბრუნომ, ვანინმა, ჰობსმა, სპინოზამ და სხვა ათეისტმა მოაზროვნეებმა. ამ მოსაზრებას არც რენანი უარყოფს, და საგადაჭრით იმეორებს. ოღონდ მის შექმნას გარკვეულ სოციალურ მოძრაობას უკავშირებს, კერძოდ იმას, X საუკუნეში აბასიდების დინასტიის დროს მომთაბარე გლეხობამ და მისმა იდეოლოგებმა „ბოროტი სახელმწიფოს" წინააღმდეგ რომ წამოიწყეს და რომელსაც კარმატები ხელმძღვანელობდნენ. ისინი რელიგიას განიხილავდნენ როგორც ხალხზე ბატონობის საშუალებას: ასეთივე მოსაზრება ჰქონდათ გამოთქმული „წმინდა ძმებსაც": რელიგია კრიტიკის საგანი იყო ისმაილიტთა სექტაშიც. ამიტომ, ბუნებრივია, საერთოდ რელიგიაზე და მის მოციქულობაზე ასეთი, იმ დროისათვის შოკისმომგვრელი, განაჩენის გამოტანა მარტო იბნ რუშდის დამსახურება არ შეიძლებოდა ყოფილიყო. იბნ რუშდს ნამდვილად ეკუთვნის „სამ მატყუარაზე" მოძღვრება, თუ არა, საკითხავია, მაგრამ, იგი რომ შუა საუკუნეების ევროპაში აღმოსავლეთიდან შემოვიდა, ამას არავინ უარყოფს. დასავლეთში მის ავტორად ფრიდრიხ II-ს თვლიდნენ, თუმცა, რაღელის აზრით, ასეთი წიგნი სინამდვილეში არასოდეს არსებულა (35,451). რენანი შენიშნავს, რომ იბნ რუშდის შვილები და თანამოაზრეები განსაკუთრებულ პატივისცემაში იმყოფებოდნენ ფრიდრიხ II-ის კარზე.

იბნ რუშდს გაცნობიერებული აქვს, რომ მის მიერ სამყაროს მარადიულობის დაცვა ეწინააღმდეგება სამყაროს შექმნის თეოლოგიურ დასაბუთებას, მაგრამ საერთო რელიგიურ ჩვეულებებსა და ტრადიციებთან კონფლიქტს ერიდება—ცდილობს ყურანი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სამსახურში ჩააყენოს. მასთან ბრძოლა მას უადვილოდ და უდროოდ მიაჩნია — დარწმუნებულია, რომ მეცნიერება „ინტელექტუალური

ელიტის“ კუთვნილებაა (ყველას როდი შესწევს „მოქმედი გონების სიმაღლეზე ასვლის“ უნარი). ამიტომ ფართო მასისათვის რელიგია აუცილებელია. იგი არც იმას უარყოფს, რომ ყოველი წინასწარმეტყველი ბრძენია, მაგრამ ყოველი ბრძენი არ არის წინასწარმეტყველი.

ფართო მასების შეხედულებათა წინააღმდეგ ბრძოლაზე უარის თქმა სრულებით არ ნიშნავს თეოლოგიური ფილოსოფიის წინააღმდეგ ბრძოლაზე ხელის აღებას. პირიქით, მთელი მისი თეორიული მოღვაწეობა მიმართულია იმათ წინააღმდეგ, ვისაც განუზრახავს რელიგიის რაციონალური დასაბუთება და ფილოსოფიისა და მეცნიერების უარყოფა. ამ ამოცანას ემსახურება მისი მთავარი თხზულება „არათანამიმდევრობის არათანმიმდევრობა“, რომელიც უშუალოდ მიმართულია ალ-ღაზალის წინააღმდეგ — მუსლიმანური სქოლასტიკის ბრწყინვალე წარმომადგენელი ფილოსოფიისა და მეცნიერების საფუძვლიანი ცოდნით ცდილობდა რელიგიის დასაბუთებას. თეოლოგები, წერს ზემოთ დასახელებულ თხზულებაში იბნ რუშდი, ყოველთვის იყვნენ ფილოსოფიისა და მეცნიერების წინააღმდეგნი, მაგრამ განსაკუთრებით აუტანელია, როცა ფილოსოფიური არგუმენტებით ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსების წინააღმდეგ იბრძვიან.

კორდოველი მოაზროვნე ყოველთვის ვერ იცავს ზომიერებას თეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში და სამყაროს შექმნის რელიგიური დოგმის უარყოფისას კითხულობს: რა უნდა იყოს ამ უაზრო თვალსაზრისის წარმოშობისა და გაბატონების მიზეზი? — მხოლოდ ჩვევა და ამ ნიადაგზე შემუშავებული ტრადიციები. ისე როგორც საწამლავს მიჩვეული ადამიანი ღებულობს მას მისჯის გარეშე, ასევე ღებულობენ და ურიგდებიან უკიდურესად მცდარ მსოფლმხედველობას. ბრბოს თვალსაზრისი ყალიბდება მხოლოდ და მხოლოდ ჩვეულებით. ბრბოს სწამს ის, რაც მის თვალწინ განუწყვეტლივ შეორდება. ამიტომ მისი რწმენა გაცილებით უფრო ძლიერია, ვიდრე ფილოსოფოსისა და მეცნიერისა, რადგან ბრბო არ არის მიჩვეული საწინააღმდეგოს მოსმენას, რასაც ხშირად ვხვდებით ფილოსოფოსებთან. ამიტომ ჩვენს დროში ხშირია შემთხვევა, — წერს იბნ რუშდი, — რომ ესა თუ ის ადამიანი სრულიად შემთხვევით იწყებს ფილოსოფიისა და მეცნიერების შესწავლას და ამის შედეგად უარყოფს მოვლენების რელიგიურ-თეოლოგიურ ახსნას, დიდხანს რომ ინარჩუნებდა ტრადიციის გავლენით.

იბნ რუშდის „არათანმიმდევრობის არათანმიმდევრობა“ სინამდვილეში წარმოადგენს სქოლასტიკის წინააღმდეგ ბრძოლის საუკეთესო ნიმუშს. ესაა გონების უპირატესობის მტკიცება რელიგიის წინაშე: ბრძოლა იმ ადამიანის წინააღმდეგ, რომელიც ცდილობდა ადამის განთავისუფლებას იმ ფილოსოფიური დაბნეულობიდან, ბერძნულმა ფილოსოფიამ და მისმა არაბმა კომენტატორებმა რომ მოუტანეს მას,

იბნ რუშდი ამ ნაშრომით არ დაკმაყოფილებულა, მან სპეციალური გამოკვლევებიც მიუძღვნა, რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების საკითხს („რელიგიური დოგმების მტკიცების შესახებ“ და „მსჯელობა, რომელსაც გამოაქვს გადაწყვეტილება რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთკავშირზე“).

კორდოველი მოაზროვნე არასოდეს არ ივიწყებს ფილოსოფიისა და მეცნიერების უპირატესობას რელიგიაზე და ყოველთვის ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ჭეშმარიტება გონების ძალით მიიღწევა. ამიტომ ფილოსოფია უმაღლესი მიზანია ადამიანის ბუნებისა, — წერს იგი, — მაგრამ, სამწუხაროდ, ყველას არ შესწევს უნარი მიაღწიოს მას. ბრბოსთვის მის ადგილს იჭერს მოციქულების მოძღვრება. ფილოსოფიური დისპუტები არ არსებობს ხალხისათვის, რადგან მას შეუძლია მათი რწმენის შესუსტება. ხალხისათვის რელიგია არის გარკვეული შემაკავშირებელი ძალა და ამდენად სასარგებლო. იბნ რუშდი არსად არ ლაპარაკობს ორგვარ ჭეშმარიტებაზე, ამიტომ ორმაგი ჭეშმარიტების დამცველად მისი გამოცხადება დაუსაბუთებელი რჩება.

ალ-ღაზალის წინააღმდეგ პოლემიკაში იბნ რუშდი ყურადნობით ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ღმერთი არ არის წინააღმდეგი მეცნიერების გზით ჭეშმარიტების ძიებისა. სწორედ ფილოსოფოსს შეუძლია სწორად გაიგოს რელიგიის არსი და მისი მნიშვნელობა. არც ერთ მუსლიმანურ რელიგიურ სექტას აბსოლუტური ჭეშმარიტების პოვნის უნარი არ შესწევს, არც ერთი მათგანი არ ცდილობს იპოვოს ჭეშმარიტება, ამიტომ არ შეიძლება ფილოსოფოსი ეიძულოთ, რომელიმე მათგანს დაუჭიროს მხარი.

ფილოსოფოსების სპეციალური რელიგია, — წერს იბნ რუშდი, — არის იმის შესწავლა, რაც სინამდვილეში არსებობს, რადგან უმაღლესი კულტი, რომელიც ემსგავსება ღმერთს, არის მისი საქმის შეშეცნება, რასაც მიეყოლებათ მის შემეცნებამდეც. მსგავსი მოქმედება ღმერთის თვალში ყველაზე უფრო ამაღლებულად ითვლება. ყოველგვარ კულტზე მაღლა დგას ცოდნის კულტი, იგი არის საუკეთესო რელიგია ყველა რელიგიათა შორის. ცოდნისთვის უპირატესობის მინიჭება განსაკუთრებულ ადგილს უმკვიდრებს კორდოველ მოაზროვნეს მისი თანამედროვე მუსლიმანური და ქრისტიანული სამყაროს მოაზროვნეთა შორის. ამავე დროს, მან იცის, რომ რელიგია დიდი ძალაა და მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ხალხის შეკავშირებაში, გარკვეული კანონის დაცვასა და გატარებაში, ამიტომ კიდევ უფრო საჭიროა იგი ადამიანის გონების შესაბამისი იყოს, გონიერების პრინციპზე აგებული რელიგია საჭირო და სასარგებლოა.

ადამიანი იწყებს ცხოვრებას საზოგადოებაში, რომელსაც გარკვეული წესები და ჩვეულები აქვს, შემდეგ საკუთარი ცხოვრებითა და გა-

მოცდილებით იწყებს დამოუკიდებელ აზროვნებას, იკვლევს ძველს და მის საფუძველზე ეძებს ახალს; ძნელია კავშირის გაწყვეტა იმ ტრადიციებთან, რომელთა საფუძველზე იგი აღიზარდა, მაგრამ ზოგიერთი ამას ახერხებს და ახალ, უფრო სრულყოფილ თვალსაზრისამდე მაღლდება. ეს შეძლეს ალ-ფარაბიმ, იბნ სინამ და სხვებმა. სიბრძნე და ზნეობრივი კეთილშობილება გაერთიანდა ამ ადამიანებში,—წერდა იბნ რუშდი. მას სწამდა, რომ მეცნიერება და ფილოსოფია არავითარ შემთხვევაში არ უშლის ხელს ზნეობრივი ნორმების და საზოგადოებრივი წესრიგის დაცვას.

ფილოსოფიური ძიება მუსლიმანურ სამყაროში იბნ რუშდით მთავრდება. მისი მოღვაწეობის შემდეგ ორთოდოქსულმა რელიგიამ ბოლო მოუღო ფილოსოფიურ ძიებას, სწორედ ამიტომ ვერ გაეცელდა მუსლიმანურ სამყაროში იბნ რუშდის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. სახარბიელო მდგომარეობა მას არც ქრისტიანულ სამყაროში ჰქონია. მართალია, მისი შრომები სისტემატურად ქვეყნდებოდა ოთხი-ხუთი საუკუნის განმავლობაში, მაგრამ სქოლასტიკის გაელენით ამ შრომების ინტერპრეტაცია თანდათან შორდებოდა ავეროესის შოძღვრების ნამდვილ შინაარსს — ავეროესი და ავეროიზმი ქრისტიანულ სამყაროში სპეციალური კულეგა-ძიების საგანია.

მოსე მაიმონიდი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის შესახებ

შუა საუკუნეების არაბულენოვანი ფილოსოფია არ შეიძლება გავაიგივოთ არაბულ მუსულმანურ აზროვნებასთან, რადგან იგი ეყრდნობოდა და აერთიანებდა სხვადასხვა სარწმუნოებისა და ეროვნების ხალხთა მეცნიერულ და ფილოსოფიურ მონაპოვარს, სადი დიდი რელიგიის დამცველი ხალხის ინტერესთა შეხვედრა და, გარკვეული აზრით, შერწყმა XI—XII საუკუნეების არაბულ ესპანეთში მოხდა. ფილოსოფიამ ხელი შეუწყო განსხვავებული სარწმუნოებისა და კულტურის მქონე ხალხების გაერთიანებას. ანდალუზიაში ჯარიბად იყო წარმოდგენილი როგორც ებრაელი, ისე ქრისტიანული კულტურა, რომლებიც გამთლიანდნენ, გაერთიანდნენ წინა საუკუნეების არაბულ ფილოსოფიასთან. ე. წ. შუა საუკუნეების ებრაული ფილოსოფია მჭიდროდ არის დაკავშირებული ებრაულ რელიგიასთან და, ამავე დროს, გაპირობებულია აზროვნების იმ საერთო დონით, რომელსაც მაშინ ფლობდა კაცობრიობა. ეს საერთო დონე XII საუკუნის არაბულ ესპანეთში უმაღლეს წერტილს აღწევს. მეცნიერული და ფილოსოფიური აზრის ამ საერთო წარმატებაში არა ერთი და ორი პროგრესულად მოაზროვნე ებრაელი ღებულობდა მონაწილეობას, მათ შორის განსაკუთრებით საგულისხმოა სოლომონ იბნ გაბიროლი (1020—1070) და მოსე მაიმონიდი (1135—1204). პირველი XIX საუკუნემდე (1845 წ.) არაბი ეგონათ. ამის მიზეზი

მარტო ის როდი იყო, რომ იგი, ისევე როგორც მაიმონიდი, არაბულად წერდა, არამედ უფრო მეტად ის, რომ მისი ფილოსოფიური ნააზრევი შუა საუკუნეების არაბულენოვანი ფილოსოფიის განუყოფელი და ორგანული ნაწილი იყო. ამიტომ „ებრაული ფილოსოფია“ შეუფერებელი სახელწოდებაა იმ ებრაელი ფილოსოფოსების შეხედულებათა გამოსახატავად, რომლებიც აზროვნებდნენ და წერდნენ იმ ეპოქის გაელენითა და კარნახით, რომელსაც შუა საუკუნეების არაბულენოვანი ხალხები ქმნიდნენ. მით უმეტეს, როგორც სამართლიანად წერს მოსე გოგიბერიძე, „ებრაულ ფილოსოფიას ამ საუკუნეებში დამოუკიდებელი სოციალ-პოლიტიკური და კლასობრივი ბაზა არ ჰქონია. მისი განვითარების სოციალურ-ეკონომიკური ბაზა არაბების იმპერია იყო. არაბების პოლიტიკური სისტემა სხვა სარწმუნოების ხალხების და განსაკუთრებით ებრაელების მსოფლმხედველობის თავისებურებაში არ ერეოდა. ამან გამოიწვია ის გარემოება, რომ არაბების ბატონობის ეპოქაში მრავალმა ერმა კულტურა განავითარა და ფილოსოფია წარმოშვა. ამ საუკუნეების ებრაული ფილოსოფიაც ამ მოძრაობის შედეგია“.

ჩვენი აზრით, შუა საუკუნეების „ებრაული ფილოსოფია“ არ არის რაღაც დამოუკიდებელი, კაცობრიობის აზროვნების ისტორიისაგან განცალკევებული მიმდინარეობა—იგი ორგანული ნაწილია მთლიანი არაბულენოვანი აზრისა, ისე როგორც ქრისტიანულ სამყაროში სპინოზას ფილოსოფია. რაც შეეხება საკითხს, — წარმოადგენდა თუ არა არაბულენოვანი ფილოსოფია აზროვნების განვითარების ისტორიაში ვარკვეულ საფეხურს, ჩვენ მას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვანიჭებთ და ვფიქრობთ, რომ ჰეგელი არ იყო მართალი, როცა მთელი ამ ეპოქის მნიშვნელობა ხელაღებით უარყო. ჩვენი აზრით, ალ-ჭინდით დაწყებული და დამთავრებული იბნ რუშდით, არაბი პერიპატეტიკოსები აგრძელებდნენ და აკეთებდნენ იმ საქმეს, რომელიც ბოეციუსის სიკვდილით ქრისტიანულ ევროპაში დროებით შეწყდა. მართალია, არაბი პერიპატეტიკოსებისათვის ბევრი რამ იყო სიბნელით მოცული, მაგრამ, საერთოდ, ისინი სწორად იგებდნენ ანტიკურ მემკვიდრეობას და ავითარებდნენ არისტოტელეს მოძღვრებიდან მატერიალისტურ ტენდენციებს.

მოსე მაიმონიდის ურთიერთობა მისი ეპოქის დიდ მოაზროვნესთან — იბნ რუშდთან სხვადასხვაგვარად არის წარმოდგენილი ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. ასე მაგალითად: შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის გამოჩენილი მკვლევარი ა. შტოკლი წერს, რომ მაიმონიდი დაიბადა კორდოვაში, სადაც იბნ რუშდის ხელმძღვანელობით სწავლობდა არაბულ ფილოსოფიას, თუმცა ეს მოსაზრება მასაც საეჭვოდ მიაჩნია და იქვე შენიშნავს, შეიძლება მისი ერთ-ერთი მოწაფის ხელმძღვანელობითო. ამ მოსაზრებას არ იზიარებს რენანი—იგი პირად ნაც-

ნაბამაც კი საეჭვოდ თელის, ხოლო ჩვენი თანამემამულე მოსე გოგიბერიძე ფიქრობს, რომ იბნ რუშდის ნაწერებს მაიმონიდი მოხუცებულობაში გაეცნო და ამიტომ მასზე გავლენა არ მოუხდენია (S.324). მაიმონიდის მკვლევართა უმეტესობა მიიჩნევს, რომ იგი იცნობდა იბნ რუშდის ნაწერებს, მაგრამ დიდი თანაგრძნობით არ ეკიდებოდა, რადგან რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების გაგებაში პრინციპულად ემიჯნებოდა მას და არც არისტოტელეს ფილოსოფიის გაგებაში ეთანხმებოდა მთლიანად.

თუ მოსე მაიმონიდის მთავარი ფილოსოფიური ნაშრომის — „გზააბნეულთა სახელმძღვანელოს“ — მიხედვით ვიმსჯელებთ, იგი უფრო ალ-ღაზალის გავლენას განიცდის, ვიდრე იბნ რუშდისას. მართალია, მოსე გოგიბერიძეს იბნ რუშდი შემრიგებელ და რეაქციონერ მოაზროვნედ ჰყავს გამოცხადებული, მაგრამ ეს სინამდვილეს არ შეეფერება. ვინც გაეცნობა იბნ რუშდის „არათანმიმდევრობის არათანმიმდევრობას“, იგი დარწმუნდება, თუ რამდენად საფუძვლიანად უარყოფდა იბნ რუშდი ალ-ღაზალის თეოლოგიურ ფილოსოფიას. რაც შეეხება მოსე მაიმონიდს, იგი ყოველმხრივ ცდილობს რაციონალური დასაბუთება მოუძებნოს ებრაული რელიგიის დოგმებს—მოსეს კანონს. კანონის — სჯულის ფილოსოფიური გაგება და დასაბუთება აუცილებელია, რადგან იქ სახეებშია ყველაფერი გაჭოთქმული. ამას მაიმონიდი იმ ართლებს იმით, რომ ხალხისათვის დაწერილი საღვთო სჯული ვერ იქნებოდა ფილოსოფიური. ფილოსოფოსების ვალია, მისცენ კანონს მეცნიერული დასაბუთება. განსხვავებით სხვა ებრაელი ფილოსოფოსებისაგან, რომლებსაც ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ნეოპლატონური თეორია მიაჩნდათ საფუძვლად, მოსე მაიმონიდს არისტოტელეს ფილოსოფია მიაჩნია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის დასაბუთების ჯეშმარიტ დასაყრდენად. ამიტომ იგი ხშირად იმოწმებს და ეყრდნობა არაბ ფილოსოფოსებს, თუმცა არისტოტელე ცოტა სხვაგვარად აქვს გაგებული, და მას მთლიანად ებრაული რელიგიის სამსახურში აყენებს. სადაც არისტოტელე არ იძლევა ამის საშუალებას, იქ მისი მეცნიერულ-ფილოსოფიური შეხედულებების უარყოფას გვაძლევს მოსე მაიმონიდი. იგი ნამდვილად შემრიგებელი ფილოსოფოსია, მისი შრომები საერთოდ ებრაული თეოლოგიისა და მორალის საკითხებზეა დაწერილი. სოლო რაც შეეხება ჩვენ მიერ დასახელებულ მთავარ ფილოსოფიურ შრომას,—„გზააბნეულთა სახელმძღვანელო“,—იგი მიზნად ისახავს დაეხმაროს იმათ, ვისაც გზა აუბნია ფილოსოფიამ და არ მისცა შესაძლებლობა—სჯული სწორად გაეგოთ.

ღმერთმა სამყარო არარაობისაგან შექმნა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ. ამ ძირითადი დებულების დასაბუთებაში იგი შორდება ალ-ღაზალს და მოკავშირედ არისტოტელეს მიიჩნევს. ცნობილია,

რომ ალ-ღაზალი ფილოსოფოსთა და მეცნიერთა ნააზრევში წინააღმდეგობათა აღმოჩენის გზით ფილოსოფიისა და მეცნიერების უარყოფამდე მივიდა, მაიმონიდი კი ფილოსოფიას საერთოდ, და კერძოდ არისტოტელეს, იგებს ისე, როგორც ეს სჭირდება, საერთოდ, სარწმუნოებას და, კერძოდ, ებრაულ რელიგიას, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ. ფილოსოფიური აზრის საერთო განვითარებაში გარკვეული წვლილი შეიტანა შუა საუკუნეების არაბულენოვანმა ფილოსოფოსმა, რომლის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს მოსე მაიმონიდის ნააზრევი. მისი ფილოსოფია განსაზღვრული იყო ეპოქის საერთო სულისკვეთებით, „შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობა კი უმეტესად თეოლოგიური იყო“ (მარქსი), ამდენად, რელიგიასთან შეთანხმება და საღვთო წერილის დამოწმება, ამა თუ იმ ფილოსოფიური დებულების დასაბუთებისას, მეტ-ნაკლებად ახასიათებს ყველა ფილოსოფოსს. მაგრამ ამის გამო ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ მოაზროვნეები, რომლებიც ფილოსოფიისა და მეცნიერების დასაბუთების მიზნით იყენებენ საღვთო წერილებს და ისინი, ვინც ფილოსოფიასა და მეცნიერებას რელიგიის სამსახურისაკენ მოუწოდებენ, რადგან, წინააღმდეგ შემთხვევაში, გაუგებარი დარჩება ის აზრთა სხვადასხვაობა და ბრძოლა, რომლებიც შუა საუკუნეების არაბულ სამყაროში არსებობდა.

ჩვენი აზრით, გადაჭარბებულია დებულება დასავლეთის ფილოსოფიური აზრის აღმოსავლურით განსაზღვრის შესახებ („დასავლეთის ფილოსოფიური აზრი აღმოსავლეთის ფილოსოფიურმა აზრმა განსაზღვრა“. იხ. ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1962, გვ. 83). მართალია, ქრისტიანობის მიერ შეგიწროებული ფილოსოფია აღმოსავლეთში პოულობს თავშესაფარს, მაგრამ ერთი წუთითაც არ შეიძლება იმის დაეჭვება, რომ ფილოსოფიური აზრის ეს დინება დასავლეთიდანვე მოდის. სირიაში, და შემდეგ არაბეთის იმპერიის აღმოსავლეთ და დასავლეთ სახალიფოში შედარებით უკეთესი პირობები შეიქმნა ფილოსოფიური აზრის განვითარებისათვის. სამწუხაროდ, ეს დიდხანს არ გაგრძელებულა. XII საუკუნიდან მუსულმანური რელიგია ავიწროვებს ფილოსოფიას. თეოლოგია იმარჯვებს ფილოსოფიაზე, ამიტომ არის, რომ არაბი პერიპატეტიკოსების ბიშდევრები გაცილებით მეტია დასავლეთში. ქრისტიანულ სამყაროში, ვიდრე მუსულმანურ აღმოსავლეთში.

მართალია, არისტოტელეს თეოლოგიის სამსახურში ჩაყენება აღმოსავლეთიდან ისწავლეს ქრისტიანმა თეოლოგებმა, მაგრამ ყველა არაბი პერიპატეტიკოსი როდი ცდილობდა, ასე მოქცეოდა, „ფილოსოფოსთა მეფეს“. არისტოტელე და მისი ფილოსოფიის მნიშვნელობა სხვადასხვაგვარად არის გაგებული არა მარტო სხვადასხვა დროს, არამედ XI—XII საუკუნის არაბულ ესპანეთშიც. მოსე მაიმონიდი თავისებურად იგებს და იყენებს არისტოტელეს ფილოსოფიას. ზოგიერთ შემთხ-

ვეება"ში იგი ეთანხმება მის წინამორბედ არაბ ფილოსოფოსებს, მაგრამ ხშირად ეწინააღმდეგება კიდეც. ე. ი. არაბულენოვანი ფილოსოფია არ უნდა წარმოვიდგინოთ რაღაც მონოლითურ მიმდინარეობად. არაბ პერიპატეტიკოსებს შორის ბევრი რამ არის საერთო. მაგრამ არის აზრთა სხვადასხვაობაც. საერთო არა მარტო იმით იყო გაპირობებული, რომ შესწავლებელი ერთია, არამედ იმითაც, რომ ერთნაირ სოციალურ-პოლიტიკურ ურთიერთობაში უხდებოდათ მოღვაწეობა. გაერთიანებულმა იმპერიამ ხელი შეუწყო სხვადასხვა სარწმუნოებისა და ეროვნების ხალხთა კულტურის შერწყმას. ამ მხრივ განსაკუთრებით ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა XI—XII საუკუნეების ესპანეთში. აქ შეიკრიბა და გაერთიანდა პროგრესული კაცობრიობის დიდი ნაწილი. არაბეთის იმპერიის აღმოსავლეთში შევიწროებული ფილოსოფია და მეცნიერება დასავლეთის სამფლობელოში — ანდალუზიაში — დროებით თავშესაფარს პოულობს, აქ ერთმანეთს შეხვდნენ და დროებით გაერთიანდნენ ანტიკური ფილოსოფიითა და მეცნიერებით მოსიბლული სხვადასხვა ერისა და რჯულის ადამიანები. მეცნიერებისა და ფილოსოფიის ენად არაბული ენა იყო აღიარებული. კორდოვა ინტელექტუალურად მოაზროვნე კაცობრიობის მსოფლიო ცენტრად იქცა. „ფილოსოფოსთა მეფის" დროშის ქვეშ გაერთიანდნენ: ქრისტიანების, ებრაელებისა და მუსულმანების წარმომადგენლები. მათი გაერთიანების საფუძველი იყო არა მარტო არაბული ენა, არამედ წარმართული ეპოქის ფილოსოფია და მეცნიერება არისტოტელეს სახით. გარკვეულ ეტაპზე XI—XII საუკუნეებში მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის შედარებით ხელსაყრელი პირობები სწორედ არაბულ ესპანეთში შეიქმნა. კორდოვა ალექსანდრიას ეჯიბრება, არაბული ენა ლათინურს და ამ დროისათვის გარკვეულ უპირატესობას აღწევს კიდეც. ეს წარმატება ჰაკამ II-ის სახელთან არის დაკავშირებული. მან შექმნა ესპანეთის სახალიფოში ინტელექტუალური სიტუაცია, ჩამოაყალიბა მსოფლიოში ერთ-ერთი ძლიერი ბიბლიოთეკა, თავი მოუყარა და გააერთიანა იმ დროის გამოჩენილი მეცნიერები. მაგრამ ჰაკამის სიკვდილის შემდეგ სიტუაცია არსებითად შეიცვალა—მისმა მემკვიდრეებმა ბიბლიოთეკა გაანადგურეს, მეცნიერები და ფილოსოფოსები შეავიწროვეს, სხვა რჯულის ხალხს დევნა დაუწყეს, მეცნიერული კვლევა-ძიება რელიგიურ ფანატიზმს დაუმორჩილეს. XII საუკუნის ბოლოს ფანატიზმი საბოლოოდ იმარჯვებს და მეცნიერული აზროვნება ისპობა; როგორც აღმოსავლეთის, ასევე იმპერიის დასავლეთ ნაწილში მაჰმადიანობა აბსოლუტურ ბატონობას აღწევს. მეცნიერებისა და ფილოსოფოსების წინააღმდეგ ბრძოლაში ტირანები იყენებენ ფანატიზმით შეპყრობილ ხალხს და ყოველ თავისუფალ მოაზროვნეს, განურჩევლად სარწმუნოებისა, ერთნაირად სჯიან. ამ ბრძოლაში ბრბო გაბატონებულმა არისტოკრატიამ მოკავშირედ გაიხადა. რენანი აღნიშ-

ნაედა: ბრძო ყოველთვის მტრულად არის განწყობილი ბრძენისა და მეცნიერის მიმართ, რადგან მას არ უყვარს განკერძოებული და განსაკუთრებული ფილოსოფოსი, შეიძლება იმიტომ, რომ მისი არაფერი ესმის. ზოგიერთი მბრძანებელი ამას დიდ ანგარიშს უწევს, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, თუ მას აწყობს მეცნიერისა და ფილოსოფოსის შევიწროება — იგი ხალხის სახელით სჯის განსხვავებული აზრის ადამიანებს; სხვაგვარად არც შეუძლია, რადგან მისი ბატონობა არსებითად ხალხის სიბნელეს ეყრდნობა.

ასე ფრიად საინტერესო პირობებში ჩამოყალიბდა მოსე მაიმონიდის მსოფლმხედველობა. იგი დაიბადა 1135 წელს, გარდაიცვალა 1204 წელს კორდოვაში, იყო იბნ რუშდის თანამემამულე და თანამედროვე, მაგრამ ებრაელთა შევიწროებისა და დევნის გამო ადრე ტოვებს მშობლიურ კორდოვას და იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილს აფარებს თავს. მართალია, ზოგიერთი მკვლევარი, როგორც ჩვენ ვიერ იყო აღნიშნული, უარყოფს მოსე მაიმონიდის ნაცნობობას იბნ რუშდთან, მაგრამ, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია ამ უკანასკნელის შრომების გაცნობა მას არ განეცადა. „დიდი კომენტატორის" არცოდნა იმ დროის მოაზროვნისათვის შეუძლებელი იყო. მით უმეტეს, ამ ორი მოაზროვნის ნაცნობობას „ფილოსოფოსთა მეფისადმი" სიმპათიებიც შეუწყობდა ხელს. მართალია, მოსე მაიმონიდი ბევრ რამეში არ ეთანხმებოდა არისტოტელეს და ალბათ არც მის კომენტატორს, მაგრამ „ფილოსოფოსთა მეფის" რელიგიის სავსახურში ჩაყენება უდავოდ მისი საქმეა. ამ მიმართულებით ქრისტიანმა თეოლოგებმა ბევრი რამ ისწავლეს ებრაელი ფილოსოფოსისაგან. რელიგიის საერთოდ, და კერძოდ იუდაიზმის, ფილოსოფიური დასაბუთება მისი ძირითადი ამოცანაა, რაშიც იგი წინ უსწრებს ყველა მის თანამედროვე ფილოსოფოსს (ჩვენ მხედველობაში გვაქვს რელიგიისათვის რაციონალური საბუთების ძიება). ამ ძიებისას ფილოსოფოსი წინააღმდეგობას აწყდება როგორც ფილოსოფოსებთან, განსაკუთრებით არისტოტელესთან, ასევე დოგმატური რელიგიის წარმომადგენლებთან. ის იზიარებს არისტოტელეს მოძღვრებას სამყაროს მარადიულობაზე და გარკვეულად იცავს სჯულის მიერ აღიარებულ დებულებას სამყაროს შექმნის შესახებ— ღმერთმა შექმნა სამყარო არაფრისაგან, ე. ი. მას აქვს დასაწყისი. არისტოტელეს აზრით, სამყარო მარადიულია, მას არა აქვს დასაწყისი.

ს. წერეთლის აზრით, ამ ძირითადი საკითხის გადაწყვეტისას მაიმონიდი ვერ იჩენს თანამიმდევრობას, რადგან ამტკიცებს, რომ ორივე ჰიპოთეზა ერთნაირი მნიშვნელობისაა. ამიტომ ს. წერეთელი მაიმონიდს კანტის უშუალო წინამორბედად თვლის. ფილოსოფიურ ენციკლოპედიაში ეკითხულობთ: მაიმონიდმა შეითვისა არისტოტელეს არა-

ბული ინტერპრეტაცია და შეეცადა იუდაიზმის ფილოსოფიურ დასაბუთებას. ჩვენ კი ვფიქრობთ, რომ იგი ამ შემთხვევაში არსებითად დაშორდა არაბ პერიპატეტიკოსებს საერთოდ, და კერძოდ მის თანამედროვე ფილოსოფოსს იბნ რუშდს. მისი ორიგინალობა სწორედ ისაა, რომ მან რელიგიის სამსახურში ჩააყენა ფილოსოფია; იგი ეძებს საღვთო წერილში საღებებით გადმოცემული მოძღვრების ფილოსოფიურ საბუთებს, ამიტომ, მას არ აკმაყოფილებს დოგმატური თეოლოგიის საბუთები სამყაროსა და ღმერთის შესახებ. მან კარგად იცის სამივე რელიგია და ის საბუთები, რომლებიც მათ დამცველებს გააჩნიათ, მაგრამ საკმაოდ დაბეჯითებულად არ თქვის არც ერთ მათგანს, ამიტომ დოგმატური რელიგიის კრიტიკა და მის საფუძველზე რაციონალური რელიგიის შექმნა გადაუდებელ საქმედ მიაჩნია. მაგრამ ყველაფერი ეს — ე. ი. რელიგიის ფილოსოფიისადმი დაქვემდებარება — ისე უნდა მოხდეს, რომ რელიგია არ დაზარალდეს, მას უნდა, ძველი აღთქმა გონიერების პრინციპს დაუმორჩილოს, უარყოს ღმერთის ანთროპომორფიტული გაგება, უარყოს სულის უკვდავება, მკვდრეთით აღდგომა და სხვა დოგმატური სარწმუნოებისათვის დამახასიათებელი დაუსაბუთებადი დებულებები, მაგრამ, ამავე დროს, ცდილობს დაასაბუთოს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ბიბლიური გადმოცემა, ამ საქმეს ემსახურება მისი მთავარი ფილოსოფიური თხზულება „გზააბნეულთა სახელმძღვანელო". გზააბნეულნი არიან არა მარტო ღვთისმეტყველები, რომლებსაც ძველი აღთქმა სწორად არ ესმით, არამედ ფილოსოფოსებიც, რომლებიც რელიგიის დასაბუთების ნაცვლად მის უარყოფას ცდილობენ. მოსე გოგიბერიძის აზრით, „მაიმონიდის მიზანია აჩვენოს, რომ მეცნიერება და ფილოსოფია, თუ მათ სწორად გავიგებთ, რელიგიის საუკეთესო საფუძვლებად გამოდგება, რომ მცოდნე უფრო მორწმუნე უნდა იყოს".

ფილოსოფიისა და რელიგიის მორიგება აღმოსავლური აზროვნების არსებითი ნიშანია, მაგრამ ყოველი მოაზროვნე მას თავისებურად აკეთებს. რელიგიისა და ფილოსოფიის შეხების წერტილები განსაკუთრებით თავს იჩენს სამყაროს სასრულობა-უსასრულობის და ღმერთის ბუნების გაგების საკითხში: თუ მივიღებთ, რომ სამყარო შექმნილია, მაშინ, ბუნებრივია, მისი შემქმნელის — ღმერთის არსებობის აღიარებაც, მაგრამ სამყაროს მარადიულობის აღიარებითაც არ არის გამორიცხული ღმერთის, როგორც შემოქმედისა და ყოველივე არსებულის, საბოლოო მიზეზად გამოცხადების შესაძლებლობა.

ყოველივე არსებულის საბოლოო მიზეზი სხვადასხვაგვარად არის გაგებული არაბულენოვან ფილოსოფიაში. ეს საკითხი მჭიდროდ უკავშირდება სამყაროს სასრულობა-უსასრულობის საკითხს. მაიმონიდის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ფილოსოფოსები ამ ძირითადი საკითხის გად-

მოცემისას სხვადასხვა ბანაკად იყოფიან, ვინც აღიარებს სამყაროს შექმნას, იგი შემოქმედსაც ცნობს. შეიძლება ფილოსოფოსი აღიარებდეს სამყაროს მარადიულობას, მაგრამ სრულებით არ უარყოფდეს ღმერთის არსებობას *. პირველი მიზეზის დასაბუთება სხვადასხვაგვარად ხდებოდა 3000 წლის მანძილზე. თვითონ მაიმონიდი ერთმანეთისაგან ასხვავებს ფილოსოფოსებისა და ღვთისმეტყველების—მუთაქალიმების თვალსაზრისს ამ საკითხზე. მას არ მიაჩნია დამაჯერებლად არც ერთი მათგანის საბუთი. იგი პირველ რიგში აყალიბებს ღვთისმეტყველების—მუთაქალიმების არგუმენტებს, ამხელს მათ სუსტ მხარეებს და შემდეგ ესება საკითხს — როგორ უნდა გავიგოთ ფილოსოფოსების საბუთები პირველი მიზეზის შესახებ.

მუთაქალიმები ღმერთის დასაბუთებისას ეყრდნობოდნენ ატომისტურ თეორიას. მოსე მაიმონიდი ცდილობს იმის დამტკიცებას, რომ ატომისტური თვალსაზრისი ვერ მოგვცემს ღმერთის არსებობის ჭეშმარიტ დასაბუთებას თუნდაც იმიტომ, რომ ყოველივე არსებულის შემოქმედი არის ღმერთი (ივულისხმება თვითონ ატომებისა და ცარიელი სივრცისაც). მუთაქალიმების აზრით, იგი არის საბოლოო მიზეზი არა მარტო სამყაროს შექმნის, არამედ მისი ყოველდღიური მოქმედებისაც. ღმერთი ქმნის და სპობს ყოველ საგანს და მის აქციდენციას ნებისმიერ მომენტში. მართალია, ადამიანი ფიქრობს, რომ მან მისცა ამა თუ იმ საგანს და მის თვისებას დასაბამი, მან მისცა ესა თუ ის თვისება საგანს, მან შეღება ტანსაცმელი და მისცა წითელი ფერი, სინამდვილეში იგი ჩვენ მიერ კი არ არის შეღებილი, არამედ ღმერთის მიერ. ღმერთი ამა თუ იმ ნაჭერს უერთებს წითელ ფერს.

თუ ჩვენ ვთქვით, წერს მაიმონიდი, რომ წითელი საღებავი ჩვენი მოქმედების შედეგად შეუერთდა ამა თუ იმ ნაჭერს, ისინი, ე. ი. მუთაქალიმები, ფიქრობენ, რომ ეს ასე არ არის; სინამდვილეში ღმერთმა შექმნა ეს საგნები, მანვე შექმნა (დააკანონა) მათი შეერთების წესებიც. ამიტომ ყველაფრის ნამდვილი საწყისი არის ღმერთი, რომელიც აკვეთებს იმას, რაც მას მოესურვება ნებისმიერ მომენტში. მუთაქალიმების აზრით, არაეითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ესა და ეს საგანი ამა და ამ საგნის გამომწვევი მიზეზია. მათი აზრით, ღმერთი ქმნის არა მარტო სუბსტანციას, არამედ აქციდენციასაც. კალამი რომლითაც მე ვწერ, მოქმედებს ღმერთის ნება-სურვილის შესაბამისად. ღმერთს სურს მისი მოძრაობა. ადამიანში ღმერთი ერთდროულად ქმნის სიცოცხლისა და სიკვდილის აქციდენციებს და ყოველდღიურად წარმო-

* ჩვენ ვსარგებლობთ მ. მაიმონიდის თხზულების —„გზააბნეულთა სახელმძღვანელოს"—რუბინისეული თარგმანით, რომელიც გამოქვეყნებულია ს. ნ. ცურტაველის მიერ შედგენილ კრებულში. შუა საუკუნეების ირანისა და აზიის ფილოსოფიის ისტორიიდან (VII—XII სს), ე., 1960.

შობს ახალ საგნებს და სპობს იმას, რაც მას არ მოესურვება, ამიტომ ისპობა ერთი სახე და ჩნდება მეორე. ყველაფერი ეს — მოსპობა-წარმოშობა — მომდინარეობს ღმერთისაგან. მუთაჭალიმებს ბუნება წარმოდგენილი აქვთ როგორც ისეთი არსი, რომელიც შეესაბამება ჩვენს სურვილებს, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ასე შეგვიძლია წარმოვისახოთ და რაც წარმოსახვაც ადამიანის გონებას შეუძლია, მისი არსებობაც შესაძლებელია. მაგალითად, თუ ღმერთი მოისურვებდა, შეეძლო ცეცხლი გაეცივებინა ან გაეთბო წყალი. მათი აზრით, არავითარი განსხვავება არ არის რკინასა და ზეთს შორის, მათი სუბსტანციური არსი ერთი და იგივეა. ზეთისა და რკინის ატომი ერთი და იგივეა, რადგან ყოველი ცხეული ერთნაირი ატომებისაგან არის წარმოქმნილი. მათი შემდეგი მოქმედება მთლიანად აქციდენციებზეა დამოკიდებული, ხოლო აქციდენციები — ღმერთის ნება-სურვილზე. არ არის ხოპოსა და ადამიანს შორისაც არსებითი განსხვავება. ამასთან დაკავშირებით მოსე მაიმონიდი შენიშნავს: მუთაჭალიმები არავითარ მნიშვნელობას არ ანიჭებენ მოვლენათა ობიექტურ მსვლელობას და ჭეშმარიტად თვლიან იმას, რაც არ ეწინააღმდეგება ჩვენს დაშვებასა და წარმოსახვას. მათი აზრით, არსი შეესაბამება ჩვენს შეხედულებას. სინამდვილეში კი ჭეშმარიტი აზრი შეესაბამება არსს. ამ შემთხვევაში ივი კვალდაკვალ მიჰყვება არისტოტელეს თემისტიოსისეულ ინტერპრეტაციას.

წარმოსახვა და დაშვება მაიმონიდს არ მიაჩნია ჭეშმარიტება-მცდარობის კრიტერიუმად. მხოლოდ აზროვნებას შესწევს უნარი განასხვაოს ერთმანეთისაგან კერძო და ზოგადი, ხოლო არავითარი მტკიცება არ შეიძლება იქ, სადაც არ გამოვდივართ ზოგადიდან. წარმოსახვასაც არაფრის მიღწევა არ შეუძლია ზოგადის დაშვების გარეშე. რამდენიც არ უნდა ეეცადოთ, მატერიისაგან ფორმის მოწყვეტა შეუძლებელია. ამიტომ, მისი აზრით, წარმოსახვას საგნის ჭეშმარიტი ბუნების წვდომის უნარი არ შესწევს. არსებობს საგნები და მოვლენები, რომელთა წარმოდგენა შეუძლებელია, მაგრამ ისინი სინამდვილეში არსებობენ. ასევე ზოგიერთი რამ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, მაგრამ მისი დამტკიცება არ შეიძლება, ასეთია მაგ. ღმერთი, — მისი წარმოდგენა შეგვიძლია, მაგრამ მის შესახებ რაიმე დადებითი ვამტკიცოთ, ან მას რაიმე დადებითი ატრიბუტი მივაწეროთ, არ შეგვიძლია.

მაიმონიდის აზრით, წინააღმდეგობა, რომელიც თან ახლავს ღმერთის არსებობის თეოლოგიურ მტკიცებას, შესამჩნევი იყო თვითონ მუთაჭალიმებისათვისაც. ამიტომ ისინი ხშირად ლაპარაკობდნენ მაცდურ წარმოსახვაზე და ფანტაზიებზე, როგორიც არის, მაგალითად, ღმერთის სხეულის სახით წარმოდგენა.

ფილოსოფოსების მოთხოვნაზე, რომ არსის არსებობის დასამტკიცებლად საჭიროა გავარკვიოთ—არსებული აუცილებელია, შესაძლებე-

ლი თუ შეუძლებელი, ღვთისმეტყველები პასუხობენ: დასამტკიცებელი სწორედ ისაა, სამყარო არაფრიდან არის ღმერთის მიერ შექმნილი, თუ იგი მარადიულია... და ამტკიცებენ, რომ სამყარო—არსი, ღმერთის თავისუფალი ნებით და არა აუცილებლობის შედეგად არის შექმნილი.

მოძღვრება სამყაროს მარადიულობისა და უსასრულობის შესახებ სრულებით არ ეწინააღმდეგება ღმერთის არსებობას, მაგრამ იგი თავის თავში წინააღმდეგობას შეიცავს, ისევე როგორც მისი შექმნის თეოლოგიური მოძღვრება. მაიმონიდი ორთავე მოსაზრებას ჰიპოთეზად თვლის. იგი არც სამყაროს არაფრისაგან შექმნის თეოლოგიურ მოძღვრებას მიიჩნევს დამტკიცებულად და არც მუთაჭალიმების მიერ სამყაროს მარადიულობის სასარგებლოდ წამოყენებულ საბუთებს.

მართალია, ისინი უარყოფენ სამყაროს მარადიულობასა და უსასრულობას, მაგრამ თავიანთი საბუთებით სრულებითაც ვერ ამტკიცებენ სამყაროს შექმნის თეოლოგიურ მოძღვრებას; კიდევ მეტი, ისინი ხშირად უპირისპირდებიან ძველ აღთქმას და თავიანთი საბუთებითვე უარყოფენ ღმერთის ერთიანობას, უსხეულობას და სულიერებას.

მაიმონიდს სჯერა ღმერთის არსებობის, მისი ერთიანობის და უსხეულობის (არამატერიალურობის), მისი სულიერების და ივი მას თვლის ყოველივე არსებულის უცვლელ მიზეზად, მაგრამ მისი აზრით, მარადიული ცვალებადობის მუდმივი და უცვლელი მიზეზის—ღმერთის დასაბუთება აღებული უნდა იყოს გრძნობადი, ხილული სამყაროდან, იქიდან, რაც ცნობილია ჩვენთვის გრძნობითა და აზროვნებით. ხილული საგნებისა და მოვლენების შემეცნების გზით ღმერთის არსებობისა და არსების, მისი ერთიანობისა და უსხეულობის (არამატერიალურობის) დამტკიცება, ღმერთის უარყოფითი ნიშნების (თვისებების) აღნიშვნით, და არა, დადებითი თვისებების მიწერით,—ყველაფერი ეს შეიძლება გაკეთდეს სჯულის და ფილოსოფოსთა არგუმენტების გამოყენებით. ამისათვის ფილოსოფოსებიდან ყველაზე საიმედოდ მიაჩნია არისტოტელე, განსაკუთრებით მისი „ნატურფილოსოფია“ და „მეტაფიზიკა“.

მოსე მაიმონიდი ხშირად იმეორებს, რომ სამყაროს მარადიულობის დაშვება სრულებით არ უშლის ხელს ღმერთის არსებობის მტკიცებასო. მე ვამტკიცებ,—წერს ივი,—რომ სამყარო აუცილებლად ან მარადიულია ან შექმნილი. თუ შექმნილია, მაშინ, უდავოდ არსებობს შემოქმედი ანუ შემქმნელი. რაიმე არ შეიძლება თავისი თავის შექმნის მიზეზი თავად იყოს. ამრიგად, არსებობს სამყაროს გარეშე რაღაც სხვა, ვინც ის შექმნა. სამყაროს შემოქმედს კი ეწოდება ღმერთი. თუ დავუშვებთ, რომ სამყარო მარადიულია, მაშინაც არსებობს რაღაც მისგან, მასში არსებული სხეულებისაგან და მოვლენებისაგან განსხვავებული არსება. იგი არ არის სხეული და არც ძალა სხეულში. იგი ერთიანია, მარადიულია,

უცილებელია და არ გააჩნია მიზეზი. ეს არსება არის ღმერთი. ამრიგად, ღმერთის არსებობის დამტკიცება სამყაროს მარადიულობის დაშვების შემთხვევაშიც შესაძლებელია. მაიმონიდი თავად მხარს უჭერს სამყაროს შექმნის თეოლოგიურ მოძღვრებას, მაგრამ, ფიქრობს, საგანთა მარადიულობის უარყოფა სრულიადაც არ არის იმისათვის საჭირო, რომ ღმერთის არსებობა დამტკიცდეს. მაიმონიდი პირობით უშვებს სამყაროს არაფრიდან შექმნის რელიგიურ მოძღვრებას და მუთაქალიმების საწინააღმდეგოდ ამტკიცებს, რომ მისი დაშვება არ ეწინააღმდეგება ფილოსოფოსების მოძღვრებას, საერთოდ, და, კერძოდ, არისტოტელეს თეორიას სამყაროს მარადიულობის შესახებ.

ბუნების არარაობად გამოცხადება სრულებით არ არის საჭირო ღმერთის არსებობის დასაბუთებისათვის; ფილოსოფია და მეცნიერება არ ეწინააღმდეგება თეოლოგიას და არც სჯულს — მათი გამოყენება შესაძლებელია თეოლოგიის სასარგებლოდ. რაც შეეხება მუთაქალიმების არგუმენტებს, ისინი მიმართულია ფილოსოფოსების წინააღმდეგ და მიზნად ისახავენ არსებულის—არსის უარყოფას. თავისთავად არსებული—არსი უარყოფილია გრძნობადი, სილული საგნების მუდმივი წარმოშობა-მოსპობის ფაქტზე დაყრდნობით. ღმერთის არსებობის დასაბუთების სრულებით არ უშლის ხელს ხანდაზმულად არსებული არსის აღიარება. არ არის საჭირო მისი არარაობად გამოცხადება, პირიქით, მისი არსებობა და კანონზომიერება შეიძლება გამოვიყენოთ ღმერთის არსებობის დასამტკიცებლად. ამიტომ თეოლოგების, საერთოდ, და, კერძოდ, მუთაქალიმების, ბრძოლა ფილოსოფოსების წინააღმდეგ მას გაუმართლებლად მიაჩნია. ამ შეხედულებაში იგი შორდება ალ-ღაზალის და ცდილობს ფილოსოფიის თეოლოგიის სამსახურში ჩაყენებას.

ღმერთისა და სამყაროს გარეშე არაფერი არ არსებობს, თვითონ ღმერთის არსებობა შეიძლება დამტკიცდეს გრძნობადი, ხილული სამყაროსა და მისი კანონზომიერების შემეცნების დახმარებით. შემოქმედების არსებობას ამტკიცებს ხილული სამყარო მთლიანობაში აღებული და ასევე მისი ცალკეული ნაწილები, ინდივიდუალური საგნების ურთიერთმიმართება. პირველ რიგში უნდა შევიცნოთ თავისთავად არსებული არსის ყველა ხილული ფორმა და როცა ცნობილი გახდება არსებულის სრული ბუნება, შეიძლება ვილაპარაკოთ მის გარეშე არსებულზე. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ფილოსოფოსებმა და თეოლოგებმა უპასუხონ იმ ძირითად საკითხებს, რომლებიც აინტერესებთ როგორც თეოლოგებს, ასევე ფილოსოფოსებს. ესენია: ღმერთის არსებობის, მისი ერთიანობის, არამატერიალურობის (უსხეულობის აზრით გაგებული), და სამყაროს არარაობიდან თუ რაიმედან შექმნის საკითხები. მათი სწორი გადაწყვეტისათვის არ არის საჭირო არც თეოლოგიის (ალ-ღაზალი) და არც ფილოსოფიის (იბნ რუშდი) უარყოფა. თუ დავუკვირდებით, პირი-

ქით, მათი ერთობლივი თანამშრომლობის შედეგად გაცილებით უფრო ადვილად მიაღწევს მიზანს მოაზროვნე კაცობრიობა. იგი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევს სამყაროს ერთიანობის საკითხს და მას წარმოგვიდგენს როგორც ერთიანს, მთლიანს, განსაკუთებულს და მოძრაობაში მყოფს, რომელსაც სფეროს ფორმა აქვს. თუ იბნ რუშდი ყოველგვარი მოძრაობის წყაროს თვითონ სხეულსა და მატერიაში ეძებდა, მოსე მაიმონიდი სხეულის გარეთ განსულიერებულ სამყაროში, ე. წ. სფეროებში, ეძებს განვითარება-ცვალებადობის საწყისს.

მთვარის ქვეშ არსებულ სამყაროში ყველაფერი ერთიანობასა და მთლიანობაშია, ამ მთლიანობით ადვილად მტკიცდება, რომ ღმერთი ერთიანი და განუყოფელია. სამყაროს მთლიანობითა და ერთიანობით ისიც ადვილად მტკიცდება, რომ ერთიანმა, მთლიანმა ერთიანი, მთლიანი შექმნა. ეს სფერო ჩვენ უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც ერთიანი ინდივიდუუმი, რომელიც დაჯილდოებულია სიცოცხლითა და მოძრაობის უნარით. მართალია, ბევრი რამ არის სამყაროში უძრავი, ისე როგორც ცოცხალ ორგანიზმში, მაგრამ საერთოდ მთლიანობაში განხილული, როგორც ცოცხალი ორგანიზმია მოძრავი და ცვალებადი, ასევე მთლიანად აღებული სამყაროც დაჯილდოებულია სიცოცხლითა და მოძრაობით. სამყაროს ასეთი წარმოდგენა განსაკუთრებით ხელსაყრელია და სასარგებლო იმის დასამტკიცებლად, რომ ერთიანმა, მთლიანმა არსებამ შექმნა ერთიანი სამყარო.

სამყარო ისეთი მთლიანობაა, როგორიც ადამიანის ორგანიზმი. როგორც არ შეიძლება ადამიანის ორგანიზმის რომელიმე ნაწილი არსებობდეს და მოქმედებდეს დამოუკიდებლად, მოუწყვეტლად მთელი ორგანიზმისაგან, ასევე არ შეიძლება სამყაროს რომელიმე ელემენტი არსებობდეს დამოუკიდებლად. ცეცხლი არ შეიძლება დედამიწის გარეშე არსებობდეს, ასევე არ შეიძლება დედამიწა არსებობდეს ცის გარეშე, და ცა ღედამიწის გარეშე: ასევე, ადამიანში არსებობს ერთიანი ძალა, რომელიც აერთიანებს ორგანიზმის ყველა ნაწილს, არც ერთი მათგანი არ არსებობს დამოუკიდებლად — ხელი, თვალი, გული ან რომელიმე ნებისმიერი სხვა ორგანო მთლიანი ორგანიზმის გარეშე წყვეტს არსებობას.

ანტიკური ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნით, განსაკუთრებით არისტოტელეს ფიზიკისა და მეტაფიზიკის დახმარებით, მაიმონიდი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ყოველგვარ ცოცხალ ორგანიზმს იმთავითვე თან ახლავს, სასიცოცხლო ძალებთან ერთად, ძალები, რომლებიც მას დაღუპვას იწვევენ. ის ძალები, რომლებიც მოქმედებენ ადამიანის გაჩენისას და სიცოცხლეს იწვევენ, აგრეთვე მისი სიკვდილისა და დაღუპვის უნარის მქონენიც არიან. ანალოგიურ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე მთელს სამყაროში — ძალები, რომლებმაც წარმოშვა არსი და არსე-

ბული, მის დაღუპვასაც იწვევს. ამ შემთხვევაში ადამიანისა და სამყაროს ანალოგია მოსე მაიმონიდს სჭირდება იმისათვის, რომ გვიჩვენოს სამყაროს, ადამიანისა და ბუნების ერთიანობა.

ცოცხალი ორგანიზმი საერთოდ ეგუება გარეშე სამყაროს (გარემოს) და ამ შეგუების წყალობით არსებობს მისი მოდგმა — გვარი. მაგრამ ადამიანი ყველა ცოცხალი ორგანიზმისაგან გამოირჩევა იმ განსაკუთრებული თვისებით, რომელსაც აზროვნება ეწოდება. აზროვნების უნარი ანუ პასიური გონება მხოლოდ ადამიანური თვისებაა. იგი ადამიანს აძლევს უპირატესობას ყოველ ცხოველთან შედარებით, რადგან მხოლოდ მას შეუძლია წინასწარ გააზრება და გეგმის შედგენა, თუ როგორ უნდა შეეგუოს გარემოს. ყველაფერი ეს კი ხდება გარემოს შემეცნების საფუძველზე. დიდი სამყაროს მიკროკოსმოსი მხოლოდ ადამიანია. იგი რომ არ ყოფილიყო დაჯილდოებული გონიერების უნარით, იმთავითვე დაიღუპებოდა.

სამყაროში არსებობს გარკვეული ძალა — სამყაროს სიცოცხლის ძალა, რომელიც განაგებს ყველაფერს, იგი არ არის ღმერთი, ღმერთი მის გარეთაა, როგორც ყოველგვარი მოძრაობისა და ცვალებადობის უძრავი, უცვლელი მიზეზი. ღმერთი არ არის ძალა, რომელიც იმყოფება სხეულში. იგი დამოუკიდებელია სამყაროს ყოველი ნაწილისაგან. თუ როგორ მართავს სამყაროს ღმერთი და როგორ ზრუნავს იგი მასზე, ეს ჩვენთვის უაღრესად დაფარულია, იგი ადამიანური გონებისათვის მიუწვდომელი საიდუმლოებაა.

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, ღმერთზე არ შეიძლება რაიმე პოზიტიური ითქვას, რადგან ამ შემთხვევაში იგი დაუპირისპირდებოდა დოგმატურ თეოლოგიას. არ შეიძლება ღმერთს მივაწეროთ დადებითი ატრიბუტები, რადგან ატრიბუტები ღმერთისაგან ან არსებითად განსხვავდება ან მასთან ერთად ერთს შეადგენს. პირველ შემთხვევაში ატრიბუტები ღმერთის აქციდენტები იქნება (ასეთ შემთხვევაში ღმერთი ცვალებადი გამოვა), რაც შეუძლებელია, მეორე შემთხვევაში კი მათ შორის განსხვავება არ იქნება. ღმერთი აბსოლუტურად მარტივია, დადებითი ატრიბუტები მხოლოდ სხეულებია, რომლებიც ერთსა და იმავეს აღნიშნავენ. ადამიანები სახელებს არქმევენ ღმერთის გამოვლინებებს, ღმერთსა და საგანს შორის არ არსებობს ანალოგია. როცა ვამბობთ, რომ ღმერთი არის ბრძენი, ამით ვამბობთ მხოლოდ შემდეგს: ღმერთი არ არის არმცოდნე; როცა ვამბობთ, ღმერთი ყოვლისშემძლეაო, ამით გამოვთქვამთ იმას, რომ მისთვის უცხოა სისუსტე. ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ მხოლოდ ის, თუ რა არ არის ღმერთი, და არა ის, თუ რა არის იგი.

ს. წერეთელი სამართლიან დასკვნას აკეთებს: მოძღვრებას იმის შესახებ, რომ ჩვენ ღმერთზე მხოლოდ უარყოფითი პრედიკა-

ტის გამოთქმა შეგვიძლია, უარყოფითი (ნეგატიური) თეოლოგია ეწოდება და კარგად ეგუება ღმერთზე ბრმა რწმენის აზრს. „თუ ღმერთზე არაფერი ვიცით დადებითი, მაშინ არც მისი დადებითი არსებობა უნდა მივიღოთ. უარყოფითი თეოლოგია ლოგიკურად ღმერთის უარყოფამდე უნდა მივიდეს", — შენიშნავს ს. წერეთელი (10,433), მაგრამ რომელ ლოგიკაზე შეიძლება იქ ლაპარაკი, სადაც ცოდნა უარყოფილია; ასევე არ შეიძლება ამტკიცოს კაცმა, რომ ღმერთი დამოუკიდებელია სამყაროსაგან, რადგან, ამავე დროს, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მისი ძლიერება ერცელდება მთელს სამყაროზე და მის ყოველ ნაწილზე. სჯულის თანახმად ქვეყანა შექმნა ღმერთმა არაფრისაგან, ე. ი. ქვეყანას აქვს დასაწყისი. არისტოტელეს მიხედვით სამყარო მარადიულია. ამ ძირითადი საკითხის გადაწყვეტისას, როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, მაიმონიდი ვერ იჩენს თანამიმდევრობას. იგი ფიქრობს, რომ ორიენ ჰიპოთეზა წინააღმდეგობის შემცველია. ამასთან დაკავშირებით, ს. წერეთელი წერს: „თუ დავუშვებთ, რომ ღმერთმა შექმნა ქვეყანა, უნდა მივიღოთ, რომ ამ შექმნის დაწყების დროს ხდება გადასვლა პოტენციიდან აქტზე, რაც ცვლილებას გულისხმობს. ღმერთთან კი არაფერია მატერიალური და არც ასეთი გადასვლაა შესაძლებელი, ამბობს მოსე: თუ ვიტყვით, რომ ქვეყანას აქვს დასაწყისი, რომ ის ღმერთმა შექმნა, მაშინ უნდა ვთქვათ ისიც. რომ ქვეყნის შექმნამდე ღმერთს რაღაც უშლიდა ხელს ანდა დადგა მომენტი, როცა იგი რაიმემ გამოაფხიზლა, რათა შეექმნა ქვეყანა. ამის თქმა კი არ შეიძლება, ვინაიდან ღმერთი აბსოლუტური ნებით მოქმედებს და მასზე ზეგავლენა არაფერს არ შეუძლია. მაშასადამე, არ შეიძლება არც იმის მტკიცება, რომ ქვეყანას დასაწყისი აქვს (ის ღმერთმა შექმნა) და არც იმისა, რომ ის მარადიულია. აქ არის რწმენა და არაა ფილოსოფიური ჭეშმარიტება". ამ მსჯელობის საფუძველზე ს. წერეთელი მოსე მაიმონიდს თვლის კანტის წინამორბედად (10, 434).

დამოკიდებულება ღმერთსა და სამყაროს შორის ანალოგიურია იმ დამოკიდებულებისა, რომელიც არსებობს შეძენილ გონებასა და აბსტრაქტულს შორის. აბსტრაქტული გონება არ არის ადამიანის სხეულში მოთავსებული ძალა, იგი სხეულის გარეთ არსებობს და უერთდება მას გამოსხივების საშუალებით. ასეა ღმერთიც, მაგრამ თვითონ მაიმონიდიც გრძნობს, რომ ეს საკითხები რთული და წინააღმდეგობის შემცველია, ამასთან დაკავშირებით იგი წერს: თუ როგორ უერთდება განუნებული გონება ადამიანს და როგორ ხდება შეძენილ გონებად — ეს ურთულესი საკითხია. საკითხის უკეთ გაგების მიზნით, იგი მატერიალურ გონებას განასხვავებს შეძენილი გონებისაგან და უმორჩილებს მატერიის გავლენის სფეროს. რაც შეეხება შეძენილ გონებას, იგი არ არის და-

მოკიდებული სხეულზე და წარმოადგენს უნივერსალური გონების ემანაციას — აი ეს გონება არის კაცობრიობის არსების უკვდავი ნაწილი.

მართალია, ღმერთის შემეცნება არსებითად უარყოფილია, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ საერთოდ შემეცნებას უარყოფს მოსე მაიმონიდი, პირიქით, იგი ამ შემთხვევაში სულ სხვა გზით მიდის, ვიდრე ალღაზალი. იგი იცავს ბუნების კანონზომიერების შეცნობის აუცილებლობას და არისტოტელეს კვალდაკვალ ხშირად იმეორებს: ჩვენ შიერ სამყაროს აღწერა, ე. ი. გონების მიერ ობიექტური სამყაროს სურათის შექმნა, უდავოდ შეესაბამება მოვლენათა რეალურ მდგომარეობას — აღნაგობას. სამყაროს შესახებ ნამდვილი სურათის შექმნით ადამიანი ღმერთსაც გაიგებს. ღმერთი გაგებული უნდა იქნეს მისი შემოქმედების გაგების გზით; შემოქმედებაში არის არსი შემოქმედის. ღმერთის შემეცნება მისი შემოქმედების შემეცნების საშუალებით — ასეთია მოსე მაიმონიდის ამოსავალი დებულება, რომელიც სრულებით არ ნიშნავს ღმერთის იმდაგვარი შემეცნების შესაძლებლობას, როგორც ბუნებისა და მისი კანონზომიერებების შემეცნებაა. ღმერთის საქმიანობის შემეცნება სრულებით არ ნიშნავს მის სრულყოფილ შემეცნებას. საშაგიეროდ ადამიანის გონებას შესწევს უნარი აღქმის ინდივიდუალობისა და ზოგადის მთლიანობაში მოყვანისა, ე. ი. გონებას შეუძლია ზოგადის აღმოჩენა, რომელიც კონკრეტულში არსებობს. თვითონ კონკრეტულის აღქმაშია ზოგადი მოცემული, მაგრამ განსხვავებით იბნ რუშდისაგან, რომელიც ყოველგვარი მოძრაობის წყაროს თვით სხეულსა და მატერიაში ხედავდა, მაიმონიდი მას ეძებს სხეულის გარეთ განსაკუთრებულ სამყაროში. მთელი ეს სამყარო მას წარმოდგენილი აქვს, როგორც ერთიანი ინდივიდუუმი, რომელიც დაჯილდოებულია სიცოცხლით, მოძრაობით და სულით. ადამიანის ორგანიზმიც ასევე ერთიანი და მთლიანია. წარმოუდგენელია რომელიმე მისი ნაწილის არსებობა მთლიანი ორგანიზმის გარეშე. მთავარის ქვეშ არსებული სამყაროს შეცნობა და მისი კანონზომიერების აღმოჩენა ჩვენ გვეხმარება ბიბლიური ღმერთის საქმიანობის გაგებაში. საღვთო წერილში ღმერთის შესახებ მოთხრობილია სახეებით, სხვაგვარად წარმოუდგენელიც იყო, რადგან ის იწერებოდა ხალხისათვის. მეცნიერებამ და ფილოსოფიამ უნდა მოგვცეს მისი მეცნიერულ-ფილოსოფიური დასაბუთება. ამდენად, ფილოსოფია ემსახურება რელიგიას.

თავი 5. მაღალი სქოლასტიკა—ნომინალიზმის და რეალიზმის ბრძოლის კლასიკური პერიოდი

პიერ აბელიარის ფილოსოფიური შეხედულებანი

სახელგანთქმული ფრანგი სქოლასტიკოსი ფილოსოფოსი და თეოლოგი პ. აბელიარი დაიბადა 1079 წ. პალეში (Palais), ბრეტანიაში. მას ზედმეტ სახელად Peripaticus Palatinus შეერქვა — ერთი მხრივ, დაბადების ადგილის მიხედვით, მეორე მხრივ, არისტოტელესთან ანალოგიით; პ. აბელიარსაც არისტოტელეს მსგავსად მოსიარულეს ეძახდნენ, რადგან მას გამუდმებით მოხეტიალე ცხოვრება ჰქონდა და, გარდა ამისა, თანამედროვეთათვის ცნობილი იყო მისი დიდი გატაცება არისტოტელეს ფორმალური ლოგიკით ანუ დიალექტიკით (პ. აბელიარის შრომებში ტერმინი დიალექტიკა სწორედ არისტოტელეს ფორმალური ლოგიკის მნიშვნელობით მოიხმარება).

პ. აბელიარი მოაზროვნეთა იმ მცირერიცხოვან ჯგუფს მიეკუთვნება ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელმაც ყურადღება მიიქცია არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური ნააზრევით, არამედ აგრეთვე პირადი ცხოვრებითაც. მისმა პირადმა ცხოვრებამ გაბატონებული კათოლიკური ეკლესიისადმი წინააღმდეგობის ნიშნით ჩაიარა. როგორც ფრ. ენგელსი წერს, პ. აბელიაროან „მთავარია არა თვითონ თეორია, არამედ ეკლესიის ავტორიტეტისადმი წინააღმდეგობა". ფართოდ ცნობილია პ. აბელიარის მოუსვენარი, წინააღმდეგობებითა და უსიამოვნებებით აღსავსე ცხოვრების გზა ფეოდალთა კლასიდან გამოსული, იგი უარს ამბობს მამის ჭონებაზე (მიწაზე), რომელიც მას, როგორც უფროს ვაჟს, მემკვიდრეობით ეკუთვნოდა, ტოვებს ოჯახს, მშობლიურ მხარეს და ფილოსოფიის შესწავლის მიზნით იწყებს მოხეტიალე სამეცნიერო ცხოვრებას. XI—XII საუკუნეთა მიჯნაზე იგი ჩამოდის პარიზში, სადაც კათოლიკე ღვთისმეტყველი ფილოსოფოსის ვილჰელმ შამპოელის მოწაფე ხდება, მაგრამ ნიჭიერი მოწაფისა და ავტორიტეტული მასწავლებლის კარგი დამოკიდებულება ფილოსოფიურ კონცეფციათა ურთიერთდაპირისპირებასა და მტრულ ურ-

თიერთობაში გადაიზარდა. პ. აბელიარი აშკარად გამოვიდა მასწავლებლის ფილოსოფიური თვალსაზრისის წინააღმდეგ და მალე იძულებული გახდა გასცლოდა მის სკოლას. შემდეგ იგი თვითონ აყალიბებს ფილოსოფიურ სკოლას, ხდება მაგისტრი და გაუთავებლად ეკამათება როგორც ვ. შამპოელს, ასევე სხვა მრავალ მოწინააღმდეგეს. აღსანიშნავია, რომ ეს სწორედ ის პერიოდია, როცა ცხარე კამათი მიმდინარეობდა უნივერსალიების (ზოგადობების) შესახებ შუა საუკუნეების ძირითად მიმდინარეობებს — რეალიზმს, ნომინალიზმსა და კონცეპტუალიზმს — შორის. ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში ნომინალიზმის დამწყები როსცელინი პ. აბელიარის ერთ-ერთი მასწავლებელი იყო, ხოლო იმდროინდელ რეალიზმს კი ანსელმ კენტერბერიელი იცავდა, რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა პ. აბელიარის მოწინააღმდეგის ვ. შამპოელის მასწავლებელზე — კათოლიკე ღვთისმეტყველ ანსელმ ლაონელზე. პ. აბელიარს ა. ლაონელთან ღვთისმეტყველების საკითხებზე ისეთივე უთანხმოება ჰქონდა, როგორიც ვ. შამპოელთან. ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მტრებთან ცხარე ბრძოლას ხან პ. აბელიარის სკოლების განდევნა და დახურვა მოსდევდა, ხან კი მისი სკოლების პოზიციების გამაგრება.

1113 წლიდან პ. აბელიარი აგრძელებს მასწავლებლობას პარიზში და ისეთი წარმატებით კითხულობს ლექციებს ფილოსოფიაში, რომ მის მოსასმენად ევროპის მრავალი ქვეყნიდან ჩამოდიოდნენ. როგორც ამას თვითონ პ. აბელიარიც აღიარებს, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცოდნის სწრაფმა ათვისებამ და ამის შემდეგ მოძღვარ-მასწავლებლის სწრაფმა კარიერამ მას მეტად დიდი წარმოდგენა შეუქმნა საკუთარ თავზე — იგი მალე თავისი დროის ერთადერთ ფილოსოფოსად მიიჩნევს თავს. ერთ-ერთ ნაშრომში („ჩემი უბედურების ისტორია") პ. აბელიარი გულახდილად წერს: „ჩაეთვალე რა ჩემი თავი ქვეყნად შემორჩენილ ერთადერთ ფილოსოფოსად და აღარ მეშინოდა რა აღარავითარი უსიამოვნებების, მე დავიწყე ჩემი ვნებების შემაკავებელი საღათვეების შესუსტება, მაშინ, როცა ადრე მივსდევდი ყველაზე თავშეკავებულ ცხოვრების წესს. და რაც უფრო მეტ წარმატებებს ვაღწევდი ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების შესწავლაში, მით უფრო ვშორდებოდი ფილოსოფოსებს და ღვთისმეტყველებს ჩემი ცხოვრების არასიწმინდით. ცნობილია ფილოსოფოსები, რომ აღარაფერი ვთქვათ ღვთისმეტყველებზე (ე. ი. ხალხზე, რომლებიც საღვთო წერილის დარიგებებს იცავდნენ), განთქმულნი ყველაზე მეტად თავშეკავებულობით. ღე კი ვიღწოდი მთლიანად შეპყრობილი სიამაყითა და სიამოვნებათა სიყვარულით (ავხორცობით) და მხოლოდ ღვთის მოწყალებამ, ჩემი ნებისაგან დამოუკიდებლად, განმკურნა ორივე ამ ავადმყოფობისაგან — ჯერ ავხორცობისაგან, შემდეგ სიამაყისაგან;

პირველისაგან მან დამიფარა მისი მიღწევის საშუალებისაგან განრიდებით, ხოლო ძლიერი სიამაყე, რომელიც ჩემში უპირველეს ყოვლისა მეცნიერული მოღვაწეობით წარმოიშვა..., დაითრგუნა ჩემი იმ წიგნის დაწვით გამოწვეული დამცირებით, რომლითაც მე ყველაზე მეტად ვამაყობდი“ (17, 19). პირველ შემთხვევაში პ. აბელიარს მხედველობაში აქვს მისი და ელოიზას* გახმაურებული სასიყვარულო ისტორია, რომელიც მისთვის ტრაგიკულად დამთავრდა; მეორე შემთხვევაში კი მისი ერთ-ერთი მთავარი ნაშრომის — „შესავალი თეოლოგიაში“ — საჯარო გაკიცხვა და დაწვა სუასონის ტაძარში, საეკლესიო კრებაზე 1121 წელს, რაც მოჰყვა შემდეგ მოვლენებს: 1119 წელს, პირადი ტრაგედიის შემდეგ, იგი მოღვაწეობს სენ-დენისის მონასტერში, სადაც კვლავ პირვანდელი წარმატებით კითხულობს საღვთისმეტყველო ლექციებს. ამ დროისათვის მისი მთავარი მტრები — ვ. შამპოელი და ა. ლაონელი — უკვე გარდაცვლილნი იყვნენ, მაგრამ მის წინააღმდეგ კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენელთა ბრძოლა მაინც არ წყდება—ბრალად ედება, რომ იგი მონასტერში შესვლის შემდეგ უკანონოდ აგრძელებს მეცადინეობას ფილოსოფიაში, რაც საბერო ცხოვრების წესების დარღვევად ითვლებოდა და, გარდა ამისა, საეკლესიო ნებართვის გარეშე კითხულობდა ლექციებს ღვთისმეტყველებაში. პ. აბელიარის მტრები მოითხოვდნენ, რომ მას ხელი აეღო ლექციების კითხვაზე და საერთოდ თავის ერეტ-

---

* ელოიზა (1101—1164) პარიზელი კანონიკის ფულბერის ნათესავი, განათლებული და ლამაზი ფრანგი ქალიშვილი იყო—პ. აბელიარზე 22 წლით უმცროსი. იგი იმ დროს გაეცნო მას, როცა მეამბოხე მაგისტრის სახელი მთელს საფრანგეთში და საფრანგეთის გარეთაც ჭუხდა. პ. აბელიარი წინასწარი განზრახვით ჩაუსახლდა ელოიზას ბიძას — ფულბერს, სადაც იგი ჯერ ელოიზას მასწავლებლად, შემდეგ კი შეყვარებულად იქცა; როცა ეს ბოლოს და ბოლოს ფულბერისთვისაც გახდა ცნობილი, იგი, განრისხებული, აქტიურად შეეცადა შეეშალა ხელი მათთვის. ამიტომ პ. აბელიარმა ფარულად გადაიყვანა ელოიზა ბრეტანიაში, თავის დასთან, სადაც მათ ვაჟი შეეძინათ. შემდეგ ისინი დაბრუნდნენ პარიზში, და ფულბერის დაქინებული მოთხოვნით ჯვარი დაიწერეს. შეთანხმების თანახმად ეს ჯვარისწერა საზოგადოებისათვის დაფარული უნდა დარჩენილიყო, რომ პ. აბელიარს ხელი არ შეშლოდა კათედრალურ სკოლაში ლექციების კითხვაში, მაგრამ ფულბერი ელოიზას სახელის აღდგენის მიზნით შეეცადა ამ ფაქტის გახმაურებას. მაშინ პ. აბელიარმა კვლავ წაიყვანა ელოიზა ფულბერის სახლიდან და დროებით ქალთა მონასტერში მიაბარა. შეურაცხყოფილმა და განრისხებულმა ფულბერმა სასტიკად იძია შური პ. აბელიარზე — მის მიერ დაქირავებულმა ადამიანებმა იგი დაასაჯურისეს. პ. აბელიარისა და ელოიზას მეგობრობა მათი მთელი ცხოვრების მანძილზე გაგრძელდა. პ. აბელიარის სიკვდილის შემდეგ ელოიზამ იგი პ. აბელიარისავე აგებულ ერთ-ერთ სამლოცველოში დაკრძალა, სადაც 1164 წელს, ზუსტად პ. აბელიარის ასაკისა, პ. აბელიარის გვერდით თვითონაც დაკრძალეს. 1808 წელს პ. აბელიარის და ელოიზას ნეშტები ფრანგებმა პარიზში გადაასვენეს.

აკულ „მცდარ მოძღვრებაზე“, რომლის საუკეთესო ნიმუშად ისინი მის საღვთისმეტყველო ტრაქტატს („შესავალი თეოლოგიაში“) თვლიდნენ. ამ ბრძოლაში პ. აბელიარის მტრებმა მიაღწიეს იმას, რომ 1121 წელს სუასონში, როგორც ვთქვით, მისი შეხედულებები ერეტიკულად, ე. ი. ოფიციალური კათოლიკური ეკლესიის საწინააღმდეგოდ ცნეს და სწორედ ის ტრაქტატი, რომელიც უდიდესი წარმატებით სარგებლობდა მის მრავალრიცხოვან მიმდევრებში და რომლითაც მისი ავტორი ყველაზე მეტად ამაყობდა, საკუთარი ხელით დააწვევინეს.

ამან მაინც ვერ დაუკარგა მას აუტორიტეტი და სიყვარული მრავალრიცხოვან მიმდევრებს შორის. მისი მოწაფეები გასაოცარ ერთგულებას იჩენდნენ და არ სცილდებოდნენ მას. მაგ., როცა პ. აბელიარმა ტროას მახლობლად უდაბურ ადგილას სამლოცველო* ააგო, მისკენ იწყეს დენა მრავალრიცხოვანმა მოწაფეებმა, რომლებიც მის მახლობლად სახლდებოდნენ, ამუშაებდნენ მიწას, არჩენდნენ სახელგანთქმულ მასწავლებელს და უსმენდნენ მის ლექციებს.

პ. აბელიარის ცხოვრების ბოლო ორი ათეული წელიც კათოლიკურ ეკლესიასთან მძაფრი ბრძოლით ხასიათდებოდა. მისი ახალახალი მტრები, მაგ.: ბ. კლერვოელი, ნორბერი და სხვები „თეოკრატიული პარტიიდან“** კვლავ გამოდიოდნენ პ. აბელიარის წინააღმდეგ. ამ გამუდმებითი დევნის გამო პ. აბელიარი ერთხანს იმასაც კი ფიქრობდა, რომ გაქცეულიყო „ქრისტიანული სამყაროდან“ ესპანეთში მუსულმანებთან.

პ. აბელიარს 1140 წელს მეორე სამსჯავრო მოუწყეს სანსში. კათოლიკური ეკლესიისათვის სახიფათო მაგისტრის სამსჯავრო პროცესს სანსში თვით საფრანგეთის მეფე ლუდოვიკო VII დაესწრო. პ. აბელიარი თავის მოწინააღმდეგეებს დამარცხებას საჯარო პროცესზე უპირებდა, მაგრამ, როცა იგი თავის მთავარ მტერთან ბ. კლერვოელთან დისპუტისათვის სანსში გამოცხადდა და შეიტყო თავისი მომავალი მსაჯულების ვინაობა, აგრეთვე, შეიტყო უკვე ჩატარებული თათბირის შესახებ, რომლის ძალითაც იგი წინასწარ იყო განწირული დამარცხებისთვის საეკლესიო კრების მიერ, მან თავისი გადაწყვეტილება შეცვალა — ნაცვლად კამათის გამართვისა, პროცესის მომწყობთ შეაწყვეტინა ბრალდებების კითხვა და მოითხოვა პაპისადმი აპელირება, ე. ი., ამცნო დამსწრეებს, რომ იგი სა-

---

* ბას პ. აბელიარმა პარაკლეტი ეწოდა. შემდეგ აქ დაკრძალეს იგი და ელოიზა.

** ეკლესიური ეს პარტია, რომლის მეთაური ბ. კლერვოელი იყო, მოითხოვდა საეკლესიო ძალაუფლების აბსოლუტურ ბატონობას საეროზე.

მართალს პაპთან ეძიებდა. არსებული წესის მიხედვით პიროვნება, რომელიც სამართალს პაპისგან მოითხოვდა, არ შეიძლებოდა დასჯილიყო მოცემული საეკლესიო კრების მიერ. პ. აბელიარმა დატოვა სამსჯავრო პროცესი თავისი მოწაფეებითურთ, საეკლესიო კრებამ კი მაინც დაგმო პ. აბელიარის შრომები და პაპ ინოკენტი II-ს გაუგზავნა მიმართვა, რომელშიც პ. აბელიარის შტრები პაპს თხოვდნენ, სამუდამოდ შეეჩვენებინა, გაეკიცხა პ. აბელიარის ერეტიკული მოძღვრება, დაეგმო მისი მიმდევრები, აეკრძალა მისთვის წერა და სწავლება და გაენადგურებინათ მისი ნაწერები, სადაც კი მას შეხვდებოდნენ. პაპი ინოკენტი II დაეთანხმა ყველა პუნქტს, რაც პ. აბელიარმა პაპისკენ გზად მიმავალმა შეიტყო. ამ ცნობამ პ. აბელიარზე იმდენად იმოქმედა, რომ იგი ამის შემდეგ მძიმედ დაავადდა და გულგატეხილმა მთლიანად კარგი ხელი შემდგომ ბრძოლაზე. თავისი ცხოვრების ბოლო ორ წელს (გარდაიცვალა 1142 წელს) იგი ატარებს მონასტერ კლუნში ახლა უკვე სულ სხვა სულიერი განწყობილებით — თვითონვე გმობს თავის წინანდელ მოღვაწეობას და ეთანხმება კათოლიკური ეკლესიის გაბატონებულ მოძღვრებას (17, 216).

პ. აბელიარის უმნიშვნელოვანესი შრომებია: „ჩემი უბედურების ისტორია", „დიალოგი ფილოსოფოსს, იუდეველსა და ქრისტიანს შორის", „შესავალი თეოლოგიაში", „ქრისტიანული თეოლოგია", „ჰო და არა", „ეთიკა ანუ „შეიცან თავი შენი", ტრაქტატი „ღვთაებრივი ერთიანობისა და სამების შესახებ" და სხვა. გამოქვეყნებულია, აგრეთვე, პ. აბელიარისა და ელოიზას მიმოწერა. ძირითადი საკითხები, რომელთაც პ. აბელიარი თავის ნაშრომებში ეხება და რომლითაც ხშირად ოპოზიციაში მოდის გაბატონებულ კათოლიკურ თვალსაზრისთან, არის უნივერსალიების (ზოგადობების), რწმენისა და ცოდნის დამოკიდებულების, ქრისტიანული სამების, ეთიკის და სხვა ზოგიერთი პრობლემა.

შუა საუკუნეებში უნივერსალიების (ე. ი. ზოგადობების, იდეების) შესახებ ატეხილ ცხარე კამათში პ. აბელიარი უნივერსალიების ობიექტურად არსებობის წინააღმდეგ გამოდის. იგი უპირისპირდება რეალიზმის თვალსაზრისს — უნივერსალიების რეალობა, ე. ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობა მისთვის მიუღებელია. ეს პ. აბელიარის მასწავლებლის, ნომინალიზმის დამწყების და დამცველის — როსცელინის (დაიბადა 1050—გარდაიცვალა 1123 ან 1125 წლებში) მიერ ჩამოყალიბებული პოზიციაა. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ შუა საუკუნეებში რეალიზმი მთლიანად შეესაბამებოდა კათოლიკური ეკლესიის ინტერესებს. რეალიზმი, როგორც იდეალისტური თვალსაზრისი ფილოსოფიაში, ემსახურებოდა ზოგადი ცნებების (უნივერსალიების) რეალური არსებობის დასაბუთებას სამყაროსაგან დამოუკიდებლად

სამყაროზე და ადამიანის აზროვნებაზე ადრე. ამ გზით იგი ცდილობდა აგრეთვე ქრისტიანული რწმენით ნაჭადაგები ვითარების ობიექტური არსებობის დასაბუთებასაც. ამიტომაც რეალიზმის წარმომადგენლები კათოლიკური ეკლესიის მხარდაჭერას პოვებდნენ, ხოლო ნომინალიზმის წარმომადგენლები შეზღუდვასა და დევნას განიცდიდნენ. მაგალითად, რადგან იგრძნო, თუ რა ხიფათს წარმოადგენდა ნომინალიზმი ზოგადის უარყოფით და მხოლოდ ერთეული საგნის აღიარებით, კათოლიკურმა ეკლესიამ ჯერ კიდევ 1092 წ. სუასონში შეაჩერა ნომინალიზმის დაწყება როსცელინი და აიძულა იგი, შეეწყვიტა ფილოსოფიური მოღვაწეობა. როგორც უკვე ვთქვით, პ. აბელიარზე როსცელინმა დიდი გავლენა მოახდინა, რამაც თავი იჩინა კიდეც უკიდურესი რეალიზმის წარმომადგენლის ვ. შამპოელისა და პ. აბელიარის ბრძოლაში.

პ. აბელიარი უარყოფს უკიდურეს რეალიზმს იმით, რომ დაუშვებლად მიიჩნევს ზოგადის არსებობას ერთეულზე ადრე და მისგან დამოუკიდებლად. პ. აბელიარის თვალსაზრისით, საგნის (res) და პრედიკატის (ზოგადის) ცნება ერთმანეთს გამორიცხავს. ეს ორი ცნება — ე. ი. საგნისა და პრედიკატის — პ. აბელიარისთვის ურთიერთგამომრიცხავია ზოგადი, ფიქრობს პ. აბელიარი, არ შეიძლება რეალურად არსებობდეს, რადგან თუ ის რეალურად არსებობს, საგანია, მაშინ სხვა საგნის (res) პრედიკატად ვეღარ გამოდგება. ერთი საგანი არ შეიძლება იყოს მეორე საგნის პრედიკატი, ამიტომ რაიმე საგნის პრედიკატი კვლავ რეალურ საგნად არ შეიძლება ვცნოთ. პრედიკატში გამოთქმული ზოგადი ობიექტურ რეალობაში კი არ არსებობს, არამედ იგი შეიძლება მხოლოდ სიტყვაში იყოს მოცემული. ერთი შესედვით, ამგვარი მსჯელობის დროს, წარმოიშობა გარკვეული სიძნელე: ზოგადი არ შეიძლება არსებობდეს სიტყვაშიც როგორც ასეთში, რადგან თითოეული სიტყვა თავისთავად არის არა ზოგადი, არამედ კონკრეტული. მაგრამ პ. აბელიარს ეს არსებით სიძნელედ არ მიაჩნია, რადგან, მისი აზრით, სიტყვაში შესაძლებელია და კიდეც მოცემულია ზოგადი იმდენად, რამდენადაც სიტყვა შეიძლება იყოს შესაბამისობაში, მიმართებაში ობიექტთა მთელ კლასთან, ე. ი. რამდენადაც ეს სიტყვა შესაბამისი კლასის პრედიკატად გამოდის. ხოლო ამგვარ სიტყვებში მოცემული ზოგადის ცნების წარმოშობის საფუძველია საგანთა მსგავსება. სწორედ მსგავსების გამო, მსგავსების საფუძველზე ვაღიარებთ საგნებს კლასად და მივუყენებთ მას სიტყვაში გამოთქმულ ზოგად აზრს. პ. აბელიარის ეს თვალსაზრისი განსხვავებულია ნომინალიზმის თვალსაზრისისაგან, რომელიც ზოგადის (უნივერსალიის) ყოველგვარ არსებობას უარყოფს. პ. აბელიარი ნომინალისტების საწინააღმდეგოდ, როგორც ვხედავთ, ზოგადის არსებობას მაინც აღიარებს ადამიანის

ცნობიერებაში, აზროვნებაში ზოგადი ცნების სახით, რითაც ახალ,ორიგინალურ თვალსაზრისზე დგება. გასაგებია, რომ პ. აბელიარის ამგვარ თვალსაზრისს ფილოსოფიის ისტორიკოსი ა. შტოკლი კონცეპტუალიზმს უწოდებს (45, 134). იმავე აზრს გამოთქვამს ო. ტრახტენბერგი (41, 37). ა. შტოკლი, აგრეთვე, იმასაც აღნიშნავს, რომ პ. აბელიარის თვალსაზრისი ამ საკითხში სრულად და ნათლად არ არის ჩამოყალიბებული და რომ იგი მისი სხვადასხვანაირი ინტერპრეტაციების საფუძველს იძლევა. როგორც ა. შტოკლი აღნიშნავს, ფილოსოფიის ისტორიკოსს რიტერს პ. აბელიარი ზომიერი რეალიზმის დამცველად მიაჩნია (45, 134).

თუ გავითვალისწინებთ შუა საუკუნეებში ფილოსოფიის მთავარ ფუნქციას, — თეოლოგიისადმი სამსახურს, — მაშინ პ. აბელიარის ინტერესი საღვთისმეტყველო პრობლემების ფილოსოფიური დასაბუთებისადმი, ცხადია, ბუნებრივად მოჩანს. მაგრამ საღვთისმეტყველო პრობლემების განხილვას პ. აბელიარი ფორმალურად არ უდგება და გადაჭრით ცდილობს რელიგიური რწმენა და რაციონალური ცოდნა ერთმანეთს დაუკავშიროს. ცოდნისა და რწმენის დამოკიდებულების გაშუქებისას იგი აყენებს მთელ რიგს ზოგადი ხასიათის მჭრელ საკითხების. ამ პრობლემებშიც მკვეთრად გამოჩნდა ქრისტიანული რელიგიის დოგმებისადმი მისი კრიტიკული დამოკიდებულება. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა პ. აბელიარის არაორთოდოქსული შეხედულება ქრისტიანული მოძღვრების, კერძოდ ქრისტიანული რწმენისადმი დამოკიდებულების, საკითხში. პ. აბელიარის პოზიცია ამ პრობლემისადმი რაციონალიზმის სულისკვეთებით არის გაჟღენთილი. მისი გამოსავალი წერტილი, უმაღლესი კრედო ამ საკითხთან მიმართებაში ასეთია: „არ შეიძლება ისეთი რაიმეს დაჯერება, რწმენა, რაც წინასწარ გაგებული არ არის“. რაიმეს ბრმა რწმენა, პ. აბელიარის აზრით, მიუღებელი და გაუმართლებელია. რაიმე რწმენას წინასწარ აუცილებლობით უნდა უძღოდეს მისი სათანადო გააზრება, გონების მიერ მის შესახებ შესაბამისი დასკვნების მიღება. თუ ქრისტიანული რელიგიის დიდი დამცველნი ნეტარი ავგუსტინე და ანსელმ კენტერბერიელი ფიქრობდნენ: ჯერ „უნდა ირწმუნო, რომ გაგებამდე მიხვიდე“, პ. აბელიარი, როგორც ვხედავთ, ამის საწინააღმდეგო ფორმულას წამოაყენებს—„უნდა გავიგოთ, რომ ვირწმუნოთ“. გაგება, რაციონალური დასკვნების გამოტანა, აუცილებელია რწმენისათვის. ადამიანი დასაწყისიდანვე ადვილად კი არ უნდა მიეცეს რწმენას, არამედ გონების თვალით ათასჯერ უნდა მოიაზროს და შეამოწმოს რწმენის საგანი.

პ. აბელიარის დევიზი — „ჯერ გავიგოთ, რათა ვიწამოთ“, — კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური დევიზის — „ჯერ ვიწამოთ, რათა

გავიგოთ" აშკარად საწინააღმდეგო მოწოდებაა, მაგრამ პ. აბელიარის ეს თვალსაზრისი ისე კი არ უნდა იქნეს გაგებული თითქოს იგი საერთოდ რწმენის, და მაშასადამე ქრისტიანული რწმენის, წინააღმდეგაც არის მიმართული. რასაკვირველია არა. ამ შემთხვევაში პ. აბელიარი მხოლოდ ქრისტიანული დოგმების უკრიტიკო, ბრმა მიღებას უარყოფს და მოითხოვს პირველ რიგში მათ რაციონალურ დასაბუთებას. უპირველეს ყოვლისა, ადამიანურმა საღმა გონებამ უნდა გამოიკვლიოს ქრისტიანული რელიგიის ჭეშმარიტებათა ნამდვილი შინაარსი, რის შემდეგაც გამართლებული იქნება ამ ჭეშმარიტებათა მიმართ ჩვენი რწმენა. აქედან თავისთავად ცხადია, რომ პ. აბელიარი უარყოფს ქრისტიანული რელიგიის დოგმების ზეგონებრივ ხასიათს და მისი რაციონალიზმის დედაარსი სწორედ ისაა, რომ ეს დოგმები გონებისათვის ცხადი და გასაგები გახადოს. პ. აბელიარის თვალსაზრისით, ქრისტიანული რელიგიის ჭეშმარიტებები, რომელნიც ყოველ მართლმორწმუნე ქრისტიანს უნდა სწამდეს, ამასთანავე უნდა წინასწარ შევიმეცნოთ, ავხსნათ და დავასაბუთოთ. ასეთი განზრახვა კი უნაყოფო ცდად არ შეიძლება ჩაითვალოს, რადგან შეუძლებელია ეს ჭეშმარიტებები ირაციონალური ე. ი. ადამიანური გონებისათვის მიუწვდომელი იყოს. შეუძლებელია ღმერთს მოსურვებოდა ჩვენთვის დაენახვებინა მის მიერ შექმნილი საიდუმლოებები ისე, რომ მისი რაციონალური გაგება-გაანზრება, დასაბუთება ჩვენ არ შეგვძლებოდა.

პ. აბელიარი ამგვარ მოსაზრებებს ავითარებს თავის „თეოლოგიის შესავალში", განსაკუთრებით მის პროლოგში. იგი ენერგიულად მოითხოვს, რომ ქრისტიანული რწმენა არ უნდა დარჩეს ბრმა რწმენად და იგი ამიტომ აუცილებლობით საჭიროებს საღი ადამიანური გონების დასკვნებს. ფილოსოფია ამისთვისაც არის მოწოდებული. იგი აადვილებს ქრისტიანული რწმენის საგნების გაგებას. უფრო მეტიც, მაგალითად, ძველბერძენ ფილოსოფოსთა ნაწერები არა მხოლოდ აადვილებს საღვთო წერილის რაციონალურ გაგებას, არამედ კიდევაც ავსებს მის ჭეშმარიტებებს.

კათოლიკური ეკლესიისათვის ასეთსავე მიუღებელ პოზიციას იჩენს პ. აბელიარი გონებისა და ქრისტიანული ეკლესიის „ავტორიტეტთა" დამოკიდებულების საკითხში. პ. აბელიარისათვის საეკლესიო ავტორიტეტთა ნაწერები სრულიადაც არ წარმოადგენს ხელშეუხებელ, აბსოლუტურ და მარადიულ ჭეშმარიტებებს, რომლებიც თითქოსდა დაზღვეულნი იყვნენ ყოველგვარი შესაძლო ნაკლისაგან, პირიქით, პ. აბელიარი ცდილობს ამის საწინააღმდეგო ვითარება გახადოს ნათელი—სპეციალურ შრომაში—„ჰო და არა"—მან თავი მოუყარა ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტთა ნაწერებიდან უამრავ ციტატას. საღვთისმეტყველო საკითხების შესწავლისა და გარჩევისას მან დააგ-

როვა მრავალი ურთიერთშეუსაბამო და ხშირ შემთხვევაში ურთიერთსაწინააღმდეგო დებულება. მართალია, თვითონ არ უცდია აღმოჩენილ წინააღმდეგობათა გადაჭრა, — ეს საქმე მან თავის ერთგულ მოწაფეებს ანდო, — მაგრამ იგი ამ წინააღმდეგობათა გამომჟღავნებით თამამად გამოვიდა ქრისტიანულ ავტორიტეტთა, და საერთოდ ბრმა რწმენის, წინააღმდეგ. მან მოუწოდა თავის მოწაფეებს პეშმარიტების მიღწევის გზად აერჩიათ არა ბრმა რწმენა, არამედ „დაეჭვება“ და საბოლოოდ, საღი გონებრივი დასკვნები. ისიც უნდა ითქვას, რომ პ. აბელიარს, როგორც თავისი დროის შვილს და ქრისტიან მორწმუნეს, არ შეეძლო საერთოდ ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტების წინააღმდეგ წასვლა, იგი იმავე შრომაში მკითხველს უჩენს კრიტიკული დამოკიდებულებით აირჩიოს რომელიმე ავტორიტეტის თვალსაზრისი ამა თუ იმ საკითხში და თავის სხვა შრომებშიც მრავალ მსჯელობას ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტთა ნაწერებს აყრდნობს. მაგრამ, როგორც ვთქვით, მთავარი მაინც ის იყო, რომ პ. აბელიარი საეკლესიო ავტორიტეტულ მწერალთა აზრებს აბსოლუტურ და ხელშეუხებელ პეშმარიტებად არ თვლის, მათში ხედავს უზუსტობებს, შეცდომებს, პირდაპირ წინააღმდეგობებს და მკითხველთა კრიტიკულ გონებას თამამად აძლევს ამ შეცდომების უარყოფის უფლებას.

პ. აბელიარის სკეპტიციზმი და კრიტიციზმი შეეხო ქრისტიანული რელიგიის მრავალ მხარეს, თითქმის მის ყველა საიდუმლოებას. პ. აბელიარი ქრისტიანულ დოგმათა და საიდუმლოებათა თავისებურ ინტერპრეტაციას ახდენს. განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანია მისი მსჯელობა ქრისტიანული რელიგიის ცენტრალური დოგმის — სამების — შესახებ. კათოლიკური ეკლესიის მესვეურნი ქრისტიანულ დოგმას — სამებას გონებისათვის მიუწვდომელ საიდუმლოებად ცნობენ*. პ. აბელიარი კი ქრისტიანული სამების შესახებ მოძღვრების განმარტებას, დაფუძნებას და დაცვას მოითხოვს. ამ მიზნის განხორციელებისათვის იგი, უპირველეს ყოვლისა, საღ-

* ცნობილია ლეგენდა სამების მიუწვდომლობის შესახებ: ერთხელ, როცა ნეტარი ავგუსტინე წვალობდა და ცდილობდა წმინდა სამების გააზრებას, თუ როგორ უდრის ერთი ღმერთი სამსახოვნებას, მან ზღვის ნაპირას დაინახა ბიჭი, რომელიც ზღვის წყალს ორმოში ასხამდა. ავგუსტინეს კითხვაზე — ასე რატომ ირჯებოდა, მან უპასუხა, რომ განზრახული აქვს ზღვის მთლიანად გადმოცლა ორმოში. გაკვირვებულმა ავგუსტინემ ბიჭს ურჩია თავი დაენებებინა ამ ამაო საქმისათვის. ამაზე ბიჭმა მიუგო, რომ ის უფრო მალე გადმოცლის ზღვას, ვიდრე ავგუსტინე წმინდა სამების საიდუმლოებას მიხვდება. ამ სიტყვებით ბიჭი გაქრა. ავგუსტინე კი მიხვდა, რომ ეს ღმერთის მიერ გამოგზავნილი ანგელოზი იყო და სამება იწამა მისი საიდუმლოების ახსნის გარეშე.

ეთო წერილს იყენებს, შემდგომ ანტიკური პერიოდის ფილოსოფოსთა ნააზრევს და ბოლოს, სალი ადამიანური გონების დასკვნებს.

ღმერთის სამების ქრისტიანული მოძღვრების სპეკულაციური გააზრების დროს პ. აბელიარი უმაღლესი სიკეთის ცნებას ეყრდნობა. ღმერთის, როგორც „უმაღლესი სიკეთის", ცნებაში მოაზრებულია ის, რომ ღმერთი არის უსრულესი სიკეთე. ღმერთი, როგორც უმაღლესი და უსრულესი სიკეთე, გულისხმობს, რომ ღმერთი არის ყოვლადძლიერი, ყოვლადბრძენი და ყოვლადკეთილი. ღმერთის ყოვლადსიძლიერე აღინიშნება სიტყვებით: მამა ღმერთი, უმაღლესი სიბრძნე—გამოთქმით: ძე ღვთისა, ხოლო სულიწმიდა აღნიშნავს ღმერთის ყოვლადსიკეთეს. სწორედ ამ სამ ტერმინში — მამა ღმერთი, ძე ღვთისა და სულიწმიდა — დანაწევრებულად არის მოაზრებული ის, რაც მთლიანადაა მოცემული ღმერთის, „როგორც უმაღლესი და უსრულესი სიკეთის" ერთიან ცნებაში. ღმერთის ამგვარი განმარტება გულისხმობს, ჯერ ერთი, იმას, რომ ღმერთი, „როგორც უმაღლესი და უსრულესი სიკეთე", შემძლეა ყოველგვარი მოქმედებისა (ღმერთისათვის არ არსებობს მოქმედება, რომელიც მის ძალებს აღემატება), შემდეგ იმას, რომ ღმერთი არ შეიძლება რაიმეში შეცდეს, ე. ი. გაუთვალისწინებელ მდგომარეობაში აღმოჩნდეს, და რომ მას სურს ყოველივე შექმნას და მოაწესრიგოს საუკეთესო სახით.

3. აბელიარი ქრისტიანული სამების ამგვარი გააზრებით არ კმაყოფილდება. ღვთაებრივი სამების გააზრება მასთან ძალის ცნების მეშვეობითაც ხდება: მამა ღმერთი აბსოლუტური სიძლიერეა, ძე ღვთისა, რომელიც უმაღლეს სიბრძნედ უნდა გავიგოთ, არის ყოვლადძლიერის გარკვეული, განსაზღვრული გამოვლენა. იგი აბსოლუტური სიძლიერის ნაწილია, რამდენადაც სიბრძნე არის აგრეთვე ძალა, კერძოდ, ძალა ჭეშმარიტისა და მცდარის გარჩევის. ამდენად ძე ღვთისა ღმერთის სუბსტანციიდან, როგორც აბსოლუტური ძალიდან, გამოვლენილი კერძო ძალაა. რაც შეეხება სულიწმიდას, პ. აბელიარი მას ძალის განზომილებაში აღარ მოიაზრებს, რადგან მისი აზრით, სულიწმიდა გამორიცხავს ძალის ცნებას. სულიწმიდა არ შეიძლება ვიაზროთ როგორც ძალის რაღაც ფორმა, გამოვლენა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ იგი არც გამომდინარეობს მამა ღმერთისა და ძე ღვთისასგან. სულიწმიდა უნდა გავიგოთ როგორც ღვთაებრივი სიყვარული და სიკეთე, მაგრამ არა როგორც ღმერთის პირადი სიყვარული თავისი თავისადმი. სულიწმიდა როგორც ღვთაებრივი სიყვარული გამომდინარეობს მამა ღმერთისა და ძე ღვთისასგან, მაგრამ იგი მიმართულია ქმნილებებისაკენ (შექმნილისაკენ) და არა თვითონ ღმერთისაკენ.

სიყვარული, სწორი აზრით გაგებული, ყოველთვის ნიშნავს სიყვარულს სხვისადმი და არა საკუთარი თავისადმი. არავის შეუძლია უყ-

ვარდეს თავისი თავი, თუ სიყვარულის ცნებას ზუსტი აზრით გავიგებთ, რადგან ჭეშმარიტი სიყვარული, როგორც ასეთი, ყოველთვის სხვისადმი უნდა იყოს მიმართული.

პ. აბელიარი ეყრდნობა საღვთო წიგნს, ცდილობს, ამავე დროს, ღვთაებრივი სამების გონებით გააზრებას, დასაბუთებას და ადმოგვცემს, რომ ღმერთმა თავისი უხილავი ბუნება თავის ქმნილებებში გააცხადა, რომ ღმერთის სამყაროში გაცხადებით წარმართებს (ე. ი. ძველი დროის ფილოსოფოსებს) საშუალება ეძლეოდათ შეეცნოთ არა მხოლოდ საერთოდ ღმერთის ყოფიერება, არამედ მისი სამებითი ცხოვრებაც, რომ ქრისტიანული რელიგიის არც ერთი დოგმა ზეგონებითი არაა, ე. ი. არ არის ადამიანის გონებისათვის მიუწვდომელი, მათ შორის ღვთაებრივი სამების შესახებ მოძღვრებაც. — ამას გვიდასტურებს ძველბერძენ ფილოსოფოსთა, კერძოდ პლატონისა და პლატონის მიმდევართა მიერ ღვთაებრივი სამების შესახებ გარკვეული ცოდნა. პ. აბელიარი პლატონთან და მის მიმდევრებთან უკვე ხედავს ღვთაებრივი სამების შესახებ ქრისტიანული მოძღვრების საწყის იდეას, დასაბუთების ჩანასახს. პ. აბელიარის აზრით, ანტიკური ხანის ფილოსოფოსებთან უკვე გვხვდება სამების იდეა იმის აღიარებით, რომ νοῦς (აზრი, გონება) ღმერთისაგან არის წარმოშობილი და ღმერთის თანამარადიულია. პლატონთან და მის მიმდევრებთან არ იყო უცნობი არც სულიწმიდა, რადგან ისინი აღიარებდნენ მსოფლიო სულს, როგორც ქვეყნისათვის სიცოცხლისა და ხსნის მომტანს. მსოფლიოს სულს ისინი ღმერთის მესამე სახედ აღიარებდნენ. პ. აბელიარი გადმოგვცემს, რომ პლატონი მსოფლიო სულს უწოდებს სულიწმიდას. მსოფლიო სულის პლატონისებურ გაგებაში სულიწმიდა უნდა დავინახოთ, რადგან ღვთაებრივი სიკეთის მეშვეობით აქვს ყოველივეს სიცოცხლე და ღმერთის წინაშე არაფერი არ არის მკვდარი და უსარგებლო (45, 138).

საერთოდ, ანტიკური ხანის ფილოსოფოსებთან მიმართებაშიც ჩანს პ. აბელიარის „ერეტიკული" დამოკიდებულება კათოლიკური ეკლესიისადმი. კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალურ თვალსაზრისს, რომ ფილოსოფიას აქვს მოსამსახურის ფუნქცია „ერთადერთი ჭეშმარიტი მეცნიერების" ე. ი. ღვთისმეტყველების მიმართ, ყოველთვის არ ეთანხმებოდა პ. აბელიარის აზრი ფილოსოფიაზე, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიას დამოუკიდებელი შემეცნებითი ფუნქციაც ენიჭებოდა. პ. აბელიარი ამტკიცებდა, რომ ანტიკური ხანის ფილოსოფოსები ზნეობრივი თვალსაზრისითაც უფრო მაღლა იდგნენ, ვიდრე XII საუკუნის კათოლიკური სასულიერო ღვთისმსახურნი. მეორე მხრივ, იგი იმას ამტკიცებდა, რომ ფილოსოფიასა და ქრისტიანობას შორის არსებითად არ არის საზღვარი და ამით ანტიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანობის დაახლოებას ახდენდა. აქ მაინც მთავარი ის იყო, რომ პ. აბ-

ელიარი ხაზს უსვამდა ანტიკური ფილოსოფიის მაღალ ღირებულებას და საერთოდ არასაღვთისმეტყველო ცოდნის არსებობის კანონიერებას უჩენებდა*.

(ღვთაებრივი სამების გონების დასკვნებით განმტკიცებისას) პ. აბელიარი იყენებს შედარებებს, ანალოგიებს, რომელთაგანაც უმთავრესია სამების შედარება ბეჭედთან: ბეჭედი, რომელიც სანთელში თავის შესაბამის ანაბეჭდს ტოვებს, პ. აბელიარის აზრით, საუკეთესო თვალსაჩინოებით გამოხატავს ღმერთის, როგორც სამი მომენტის, ე. ი. სამების, ერთიანობას. ბეჭედი ღმერთის სამი მომენტის — მამა ღმერთი, ძე ღვთისა და სულიწმიდა — ანალოგიურია; ბეჭედშიც, როგორც ერთიანში, შეიძლება განვასხვაოთ სამი მომენტი: 1) ლითონი, რომლისგანაც იგია შედგენილი, 2) ფორმა, რომელიც ლითონს აძლევს გარკვეულობას და რომლის წყალობითაც ლითონი არის ბეჭედი და 3) ბეჭედი როგორც მთელი, მბეჭდავი, რომელიც სანთელში თავის ფორმას პოულობს. სწორედ ბეჭდის ანალოგიურად შეიძლება გავიგოთ ღვთაებრივი სამება; ისევე როგორც ბეჭედი უსახო ლითონი კი არ არის, არამედ ფორმის მქონე, გარკვეული ლითონი, ასევე ძე ღვთისა, მამა ღმერთის მსგავსად, ყოვლადძლიერი კი არ არის, არამედ სიძლიერის გარკვეული ფორმა, ე. ი. გარკვეული ფორმით გამოვლენილი სიძლიერე. ეს ძალა სიბრძნის ცნებაშია მოაზრებული. ისევე როგორც მატერიისა და ფორმის ერთიანობის მქონე ბეჭედი სანთელში პოულობს ანაბეჭდს, ასევე მამა ღმერთისაგან და ძე ღვთისასგან გამოდის სულიწმიდა — ღვთაებრივი სიკეთე, რომლის მეშვეობითაც აღდგება ჩვენში ღმერთის სახე და რომელიც გვაძლევს ჩვენ ძე ღვთისას — ე. ი. ქრისტეს.

(ამგვარად, ღვთაებრივი სამების სპეკულაციური გააზრებისას პ. აბელიარი სამ ღვთაებრივ თვისებას — ყოვლადსიძლიერე, ყოვლადსიბრძნე, ყოვლადსიკეთე — აიგივებს ღმერთის სამ სახესთან, — მამა ღმერთი, ძე ღვთისა და სულიწმიდა. ამ ღვთაებრივ სამ თვისებას იგი ატრიბუტებად განიხილავს. რაც შეეხება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნას, აქ აღსანიშნავია ორი რამ: 1) ღმერთის მიერ შექმნილი სამყარო საუკეთესოდ უნდა ჩაითვალოს — ღმერთს არ შეუძლია შექმნას მეტი და უკეთესი, ვიდრე ის სინამდვილეში ქმნის) რადგან ღმერთი რასაც ქმნის, გარკვეული საფუძვლიანობით, კეთილად სიკეთით, ქმნის. ღმერთი ქმნის სიკეთეს და თუ მას შეუძლია უკეთესი სამყაროს შექმნა და არ ქმნის მას, მაშინ ეს იქნებოდა მისი ყოვლისშემძლე და ყოვ-

---

* პ. აბელიარმა ანტიკური ფილოსოფიის უარმყოფელთა, ე. ი. „უმეცართა", წინააღმდეგ, როგორც თვითონ ეწოდებს, გაიღაშქრა შრომებში: „დიალოგი ფილოსოფოსს, იუდეველსა და ქრისტიანს შორის", „თეოლოგიის შესავალი", „უმეცრის წინააღმდეგ" და სხვა.

ლადკეთილი ბუნების საწინააღმდეგო; 2) ღმერთი რასაც ქმნის, ქმნის აუცილებლობით, რადგან თუ სამართლიანია, რაღაც კეთდებოდეს. ხდებოდეს, მაშინ უსამართლობა იქნებოდა, რომ იგი არ კეთდებოდეს, არ ხდებოდეს. ღმერთი საკუთარი ყოველადკეთილი ბუნების გამო აუცილებლობით ქმნის, რასაც ქმნის და ამიტომ არის მის მიერ შექმნილი საუკეთესო. მეორე მხრივ, ეს არ უნდა ნიშნავდეს ღმერთის არათავისუფლებას. 3. აბელიარის თვალსაზრისით, თავისუფლება მიეწერება ღმერთს იმ შემთხვევაშიც კი თუ იგი სამყაროს აუცილებლობით ქმნის — ეს იმის გამო, რომ ღმერთი რასაც ქმნის, საკუთარი ნების მიხედვით ქმნის და არა იძულებით.

პ. აბელიარი ნების თავისუფლების ცნების საინტერესო ინტერპრეტაციას იძლევა. მისი აზრით, ნების თავისუფლება მდგომარეობს არა ამა თუ იმ რაიმეს არჩევაში, არამედ ნების საწინააღმდეგო იძულებითი მოქმედების არარსებობაში. თავისუფლება არის იძულების გამორიცხვა, საკუთარი ნებით მოქმედება, იძულებისაგან თავისუფლება.

პ. აბელიარის აზრით, ქრისტიანული მოძღვრება ზნეობაზე არსებითად არის გადმოშლილი ბუნებრივი მორალი. ბუნებრივი ზნეობრივი კანონი, რომელსაც ძველად იცავდნენ ფილოსოფოსები, არსებითად ქრისტიანული კანონია. ამავე დროს, მისი აზრით, ანტიკურ სამყაროში ფილოსოფოსთა ზნეობრივი იდეები, ისევე როგორც მათი ზნეობრივი ცხოვრება, უფრო სრულყოფილი იყო, ვიდრე ის, რაც ქრისტიანულ სამყაროში შეიძლება შეგვხვდეს და სწორედ ძველ ფილოსოფოსთა ზნეობრივი სიწმინდე იყო საფუძველი მათი ღრმა ფილოსოფიური აზროვნებისა.

ბოროტება აუცილებელია სამყაროში, ასკვნის პ. აბელიარი, რადგან იგი ფაქტობრივად გვხვდება ცხოვრებაში და ღმერთს მისი უარყოფა არ მოუხდენია. არსებობს მიუტევებელი და მისატევებელი ცოდვები. პირველთ შეიძლება ეწოდოს ნამდვილი აზრით ცოდვა, რომლისგანაც ადამიანს, მართალია, ძნელად, მაგრამ მაინც შეუძლია თავის დაღწევა. საერთოდ კი ქცევა, თავისთავად აღებული, განურჩეველია ზნეობრივობის თვალსაზრისით. იგი თავისთავად არც კარგია და არც ცუდი — კარგი ან ცუდი ხდება მოქმედი ადამიანის სუბიექტური განზრახვის მიხედვით: თუ განზრახვა კარგია, მაშინ ქცევაც ზნეობრივია, თუ განზრახვა ბოროტია, მაშინ, ცხადია, ქცევაც უზნეოდ უნდა ჩაითვალოს. აქედან ამკარაა, რომ ერთი და იგივე ქცევა სხვადასხვა შემთხვევებში ზნეობრივიც შეიძლება იყოს და უზნეოც. განუზრახველი და შეუგნებელი ცოდვა არ არის ცოდვა. იგი ამიტომ არ არის სინდისის წინააღმდეგ მიმართული; შეგნებული ცოდვა კი სინდისის საწინააღმდეგოა, — ფიქრობს პ. აბელიარი.

ასეთია პ. აბელიარის ცხოვრებისა და ნააზრევის ზოგადი სურათი. უნდა ისიც აღინიშნოს, რომ დღეისათვის მისი ცხოვრებისა და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მოღვაწეობის შესახებ სხვადასხვანაირი თვალსაზრისები არსებობს დასავლეთი ევროპის და ამერიკის იმ ბურჟუაზიულ მკვლევართა შორის, რომლებიც შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიას შეისწავლიან (ა. შტოკლი, მ. გრაბმანი, ე. ჟილსონი, ა. ტეილორი, გ. ტეილორი, ფ. კოპლსტონი და სხვა). ამ მკვლევართა საერთო ნაკლია ის, რომ ისინი პ. აბელიარის მოღვაწეობას არსებითად სინამდვილისაგან, სოციალური გარემოებისაგან სრული მოწყვეტით განიხილავენ. ამასთან სხვადასხვანაირად ესმით პ. აბელიარის მოღვაწეობის მთავარი აზრიც. მაგ., კათოლიკური ორიენტაციის მკვლევრები პ. აბელიარს განიხილავენ როგორც აშკარა ერეტიკოსს, ხოლო პროტესტანტული ორიენტაციის მკვლევრები მას აქებენ როგორც მომავალი რეფორმაციის ადრინდელ წინამორბედს. ზოგჯერ ამცირებენ კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ პ. აბელიარის ბრძოლის მნიშვნელობას და იმასაც კი ამტკიცებენ, რომ საერთოდ ეს ბრძოლა არც ყოფილა და პ. აბელიარის ავტობიოგრაფია მისი უბედურების ისტორიას კი არ გადმოსცემს, არამედ მისი ტრიუმფისას. რასაკვირველია, ეს მოსაზრებები მართებულად არ უნდა ჩაითვალოს. პ. აბელიარის ცხოვრება და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მოღვაწეობა ღრმად არის ფესვგადგმული XI—XII საუკუნეების საფრანგეთის სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებში. იგი ერთ-ერთი საუკეთესო წარმომადგენელია შუა საუკუნეების თავისუფალი აზროვნებისა, რომელიც თავისი დროის ისტორიულ პირობებში თამამად აღუდგა წინ გაბატონებული კათოლიკური ეკლესიის მძლავრ ავტორიტეტს, კერძოდ „თეოკრატიული პარტიის“ მთავარ წარმომადგენლებს და სწორედ ამიტომ კათოლიკური ეკლესიის „იერარქიის“ მესვეურთა სასტიკი შურისძიება გამოიწვია.

ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებანი

სახელგანთქმული გერმანელი ფილოსოფოსის, თეოლოგის და ბუნებისმკვლევრის ალბერტ დიდის (Albert der Große, Albertus Magnus) მნიშვნელობა განსაკუთრებულია შუა საუკუნეების ქრისტიანული სქოლასტიკის ისტორიაში. ყურადღება რომც არ მიექცეს იმ გარემოებას, რომ ალბერტ დიდი მასწავლებელი იყო შუა საუკუნეების სქოლასტიკის განვითარების მწვერვალის—თომა აკვინელისა, მისი ღვაწლი მაინც განსაკუთრებულად მოჩანს: ალბერტ დიდი იყო პირველი ქრისტიანი სქოლასტიკოსი, რომელმაც სცადა არისტოტელეს მთელი ფილოსოფიური ნააზრევი საფუძვლიანად, სისტემურად აეთვისებინა და იგი ქრისტიანული თეოლოგიის ინტერესებისათვის გამოეყენებინა, ქრისტიანული თეოლოგიის დოგმებისათვის შეეგუებინა; არისტოტელეს ნაშრომთა

ვრცელი კომენტირებით, არისტოტელეს არაბ კომენტატორთა ნაწერების მრავალმხრივი გამოყენებით ალბერტ დიდმა შუა საუკუნეების სქოლასტიკურ თეოლოგიას არისტოტელეს მოძღვრებაზე გააკეთებინა ორიენტაცია, რითაც მან შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზრის ისტორიაში დაახლოებით იგივე როლი შეასრულა, რაც მ. მაიმონიდმა და ავიცენამ შესაბამისად ებრაულ და არაბულ შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზრის ისტორიაში. თუ მ. მაიმონიდმა არისტოტელეს მოძღვრება იუდაურ რელიგიურ მოძღვრებას დაუკავშირა, ხოლო ავიცენამ არისტოტელე არაბებს გააცნო და მაჰმადიანურ რელიგიას შეუგუა, ალბერტ დიდმა შუა საუკუნეების სქოლასტიკურ თეოლოგიას ახლებური იერი მისცა, იგი არისტოტელეს მოძღვრების პრინციპებზე დაამყარა ამ უკანასკნელის თავისებური სახეცვლილების გზით; თუ შუა საუკუნეების სქოლასტიკა ალბერტ დიდის მოღვაწეობამდე უმთავრესად პლატონის ობიექტურ იდეალიზმს, ნეოპლატონიზმს და ავგუსტინელობას ეყრდნობოდა, ალბერტ დიდმა ახალი მიმართულება მისცა ქრისტიანული სქოლასტიკის შემდგომ მსვლელობას. შეიძლება ითქვას, რომ სქოლასტიკის ისტორიაში, ალბერტ დიდით დაწყებული, უკვე დომინირებს არისტოტელიზმი პლატონიზმის საწინააღმდეგოდ და მის შემდეგ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე დაყრდნობილი ქრისტიანი სქოლასტიკოსები პლატონიზმზე დაყრდნობით სქოლასტიკოსების წინააღმდეგ სულ უფრო მეტ წარმატებებს აღწევენ. ამასთან ერთად, უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, ის გარემოებაც, რომ ალბერტ დიდი, როცა სქოლასტიკური დოგმების ინტერპრეტაციისათვის დიდი სტაგირელის ენციკლოპედიურ მოძღვრებაზე აკეთებდა ორიენტაციას, არ კარგავდა სიფხიზლეს და დაკვირვების უნარს—მთლიანად კი არ უარყოფდა ქრისტიანული სქოლასტიკის ტრადიციულ ორიენტაციას პლატონიზმზე, არამედ იჩენდა სიფხიზლესა და გონივრულობას, ცდილობდა პლატონიზმში არსებული „დადებითი" მხარეების (ე. ი. ქრისტიანული სქოლასტიკისათვის სასარგებლო ასპექტების) ქრისტიანულ თეოლოგიაში შენარჩუნებას, ქრისტიანული დოგმების პლატონიზმის პრინციპებით გამართლებას. ასეთ შემთხვევაში ალბერტ დიდისათვის მნიშვნელოვანი იყო ერთი აუცილებელი პირობის დაცვა, კერძოდ იმ პირობისა, რომ არისტოტელეს თვალსაზრისი პრინციპულ საკითხებში წამყვანი და გაბატონებული ყოფილიყო.

ალბერტ დიდმა, საოცარი ენერგიისა და ფართო ინტერესების მქონე პიროვნებამ, მტკიცედ განიზრახა ქრისტიანული სქოლასტიკის ისტორიაში პლატონის ხაზი არისტოტელეს ხაზისთვის დაემორჩილებინა. ამ ძნელი განზრახვის შესასრულებლად მან თვითონ ბევრი რამ გააკეთა თავის სიცოცხლეში, ხოლო მისი დაწყებული საქმე ბოლომდე მიიყვანა ქრისტიანული სქოლასტიზმის აყვავების პერიოდის მთავარმა ფიგურამ

თომა აკვინელმა, რომელიც ალბერტ დიდის სკოლიდან გამოვიდა და ქრისტიანულ თეოლოგიაში მის ხაზს იცავდა. XIII ს-ში სქოლასტიკური თეოლოგიის არისტოტელური ხაზის გამოჩენილი დამცველები სწორედ დომინიკელები: ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი იყვნენ.

აღსანიშნავია აგრეთვე ალბერტ დიდის როლი და მნიშვნელობა მეცნიერების ისტორიაშიც. ცნობილია, რომ ივი მეტად ნაყოფიერად მუშაობდა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში, რაც შუა საუკუნეების ისტორიის იმ მონაკვეთში, როცა ალბერტ დიდს უხდებოდა მოღვაწეობა, საკმაოდ უჩვეულო იყო. ფილოსოფიის მრავალი ისტორიკოსი აღნიშნავს ალბერტ დიდის ღვაწლს ამ მიმართულებით. ალბერტ დიდმა არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზრი გადაიყვანა არისტოტელიზმის ნიადაგზე, არამედ საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანიც, განსაკუთრებით კი ზოოლოგია და ბოტანიკა, რაშიც მან მრავალრიცხოვან საკუთარ და სხვათა დაკვირვებებს მოუყარა თავი.

ალბერტ დიდი, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, დაიბადა 1193 წ-ს. ზოგის აზრით კი — 1206 ან 1207 წელს შვაბიაში, ლაუინგენში. წარჩინებობით ეკუთვნოდა გრაფების — ბოლშტედტების გვარს. თავდაპირველი განათლება პადუაში (იტალია) მიიღო.

ალბერტ დიდი თავიდანვე ბევრს მუშაობდა ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების ხაზით. ბოლონიაში საღვთისმეტყველო განათლების დაძთავრების შემდეგ იგი კოლნში გაგზავნეს, სადაც პედაგოგიურ მოღვაწეობას მიჰყო ხელი — იგი ასწავლიდა საბუნებისმეტყველო და საღვთისმეტყველო მეცნიერებებს ჯერ კოლნში, შემდეგ პარიზში წმინდა იაკობის მონასტერში. 1245 წლისთვის იგი პარიზში კითხულობდა კომენტარებს ლომბარდის სენტენციების შესახებ. იყო თეოლოგიის მაგისტრას თანამდებობაზე. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ალბერტ დიდი ადრევე შეუდა დომინიკელთა ორდენში და სხვადასხვა დროს იყო ქრისტიანული ეკლესიის, კერძოდ დომინიკელთა ორდენის სამსახურში სხვადასხვა მაღალ თანამდებობებზე. ამავე დროს, წარმატებით ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას, რასაც უთავსებდა ღრმა და ნაყოფიერ მეცნიერულ მოღვაწეობას. 1245—1257 წლებში იგი გახდა გერმანიაში თავისი ორდენის პროვინციალი, 1260—1262 წლებში კი იყო ეპისკოპოსი რეგენსბურგში, ხოლო თავისი ცხოვრების ბოლო ათი წელი ისევ კოლნში გაატარა, სადაც ცხოველ მეცნიერულ და პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა გარდაცვალებამდე (1280 წ.). ალბერტ დიდმა ადრევე მოიხვეჭა გერმანიაში ერთ-ერთი ყველაზე განათლებული და ერუდირებული კაცის სახელი. მას მრავალი მსმენელი და მიმდევარი გამოეჩინა, რომელთა შორის უდიდესი თომა აკვინელი იყო. გადმოგვცემენ, რომ მისი ლექტორობის დროს პარიზში ძნელი მოსაძებნი იყო აუდიტორია, რომელიც მისი ლექციის მოსმენის ყველა მსურველს და-

იტევდა. ალბერტ დიდს სიცოცხლეშივე მიაკუთვნეს საპატიო წოდება „უნივერსალური დოქტორისა“.

ანტიკური ფილოსოფიისადმი ქრისტიანული სქოლასტიკის ტრადიციული დამოკიდებულების საპირისპიროდ არისტოტელიზმით ალბერტ დიდის გატაცება ძირითადად ორ მთავარ მიზანს ისახავდა: ჯერ ერთი, ალბერტ დიდმა თავის თავზე აიღო დიდი ისტორიული მისია—ევროპელი ქრისტიანი ხალხებისათვის გაეცნო არისტოტელეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შემოქმედება, მიეცა მათთვის არისტოტელეს მრავალფეროვანი, ენციკლოპედიური ხასიათის მემკვიდრეობის სრული, მრავალმხრივი სურათი. შეიძლება ითქვას, ალბერტ დიდის ეს განზრახვა ნოვატორული იყო, მიუხედავად იმისა, რომ ევროპული ფილოსოფიის ისტორიის უფრო ადრინდელ პერიოდებში ყოფილა არისტოტელეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ქრისტიანი ევროპელი ხალხებისათვის გაცნობის ცალკეული ცდები (მაგ., ბოეციუსის და სხვათა). ფილოსოფიის მრავალი ისტორიკოსი მაინც ალბერტ დიდს თელის ამ საქმეში პირველ და უმთავრეს ფიგურად, რადგან მან პირველმა განიზრახა არისტოტელეს შემოქმედების სრული სურათის მოცემა, მთელი მოძღვრების ყველა ნაწილის გათვალისწინებით. შუა საუკუნეების სქოლასტიკისათვის უჩვეულო ამბავი იყო პლატონიზმის, ნეოპლატონიზმის და ავგუსტინელობის ადგილზე არისტოტელიზმის გაბატონება. ამ საქმეში ალბერტ დიდი მართლაც გზის გამკვალავი აღმოჩნდა. არისტოტელიზმით ალბერტ დიდის გატაცება, გარდა აღნიშნულისა, ისახავდა აგრეთვე მეორე მიზანსაც — მან ევროპელი ქრისტიანი ხალხებისათვის არისტოტელიზმის გაცნობით სცადა ქრისტიანული სქოლასტიკური თეოლოგია სისტემაში მოეყვანა. ალბერტ დიდის პირველი მიზანი ეწევოდებარებოდა მეორეს, პირველი მოსამზადებელი საფეხური იყო მეორისათვის. საბოლოო ანგარიშით ალბერტ დიდის, როგორც სქოლასტიკოსი ფილოსოფოსის, სურვილი იყო ქრისტიანული თეოლოგიის მოწესრიგება. სისტემატიზაცია, ერთიანი დასრულებული სახით წარმოდგენა. სწორედ ამგვარი შედეგის მიღებისათვის მას უფრო მიზანშეწონილად მიაჩნდა არისტოტელეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გამოყენება, ვიდრე პლატონიზმისა. ამ გარემოების გამო თვით ალბერტ დიდის შრომებიც ჩვეულებრივ განიხილება ორ მთავარ ნაწილად: პირველ ჯგუფს მიაკუთვნებენ ეგრეთ წოდებულ ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ შრომებს, რომელშიც მოთავსებულია არისტოტელეს ნაშრომთა კომენტირებული გადმოცემები. თავის მხრივ, ეს შრომები არისტოტელეს ნაშრომთა განლაგების შესაბამისია. ფილოსოფიურ შრომებში განასხვავებენ სამ ნაწილს: 1. ლოგიკური ხასიათის შრომებს, 2. რეალობის ფილოსოფიას თავისი ქვენაწილებით (ფიზიკა, მათემატიკა, მეტაფიზიკა) და 3. მორალის ფილოსოფიას. ამ უკანასკნელში ალბერტ დიდის მიერ

კომენტირებულია არისტოტელეს ნაშრომები ეთიკასა და პოლიტიკაში. ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ (კომენტატორულ) შრომებშია აგრეთვე მოთავსებული ის ნაშრომებიც, რომლებშიც ალბერტ დიდი საკუთარ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ დაკვირვებებს გადმოსცემს, მაგ., ნაშრომი „De natura et origine animae", აგრეთვე შრომა, რომელიც ალბერტ დიდმა ალექსანდრე IV-ის დავალებით დაწერა და რომელშიც გაკრიტიკრებულია ავეროესის ერეტიკული ხასიათის მოძღვრება („De unitate intellectus contra Averroem"), აგრეთვე შრომა — „De intellectu et inteligibili". ალბერტ დიდის შრომების მეორე ნაწილს, ეგრეთ წოდებულ თეოლოგიურ შრომებს, მიაკუთვნებენ სამ ჯგუფს: 1. დოგმატურ შრომებს, რომელშიც შედის დიდი კომენტარები. ლომბარდის სენტენციების შესახებ, აგრეთვე კომენტარები ფსევდოდიონისე არეოპაგელის ნაშრომების შესახებ, დაუმთავრებელი „Summa theologiae" და „Summa de creaturis". 2. ეგზეგეტური შრომები, რომლებშიც ძველი და ახალი აღთქმის და ევანგელისტების შესახებ ალბერტ დიდის შეხედულებები არის გადმოცემული და 3. ასკეტური (aszetische) ხასიათის შრომები, რომელთა შორის უმნიშვნელოვანესია „De adhaerendo deo". ამ ნაშრომში, ისევე როგორც ფსევდოდიონისე არეოპაგელის კომენტარებში, ალბერტ დიდი თავისი თეოლოგიური შეხედულებების მისტიკურ ასპექტებს გადმოსცემს.

ალბერტ დიდის შრომების მრავალრიცხოვნება მისი ავტორის სულიერ ინტერესთა უნივერსალურობაზე მიგვითითებს. თუმცა თავის დროზე ეს შრომები სრული სახით არ იყო ცნობილი ალბერტ დიდის თანამედროვეებისათვის, მაგრამ შემდეგში გამოიცა ალბერტ დიდის ნაწერების მრავალრიცხოვანი ტომები, რომლებიც მის მოღვაწეობაზე მთლიან სურათს იძლევიან. 1651 წელს დომიკელმა ბერმა (Jammy) გამოსცა ალბერტ დიდის შრომების 21 ტომი, ხოლო უფრო გვიან, 1890—1899 წლებში გამოიცა მისი შრომების 38 ტომი (Borgnet-ის მიერ).

ალბერტ დიდის ისტორიული ვისიის შესრულებას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ მისი მოღვაწეობის დაწყების პერიოდისათვის (XIII ს-ის პირველი მეოთხედი) დიდი სტაგირელი ფილოსოფოსის მოძღვრება თავის ძირითად ნაწილებში თითქმის უკვე იყო თარგმნილი არაბულ და ლათინურ ენებზე. მართალია, ალბერტ დიდს არისტოტელეს პირველწყაროებზე — ბერძნულ ტექსტებზე — უშუალოდ ხელი არ მიუწვდებოდა, ისევე როგორც მე-13 საუკუნის უმთავრეს ქრისტიან სქოლასტიკოსებს—მაგ., თომა აკვინელის ბონავენტურას და სხვებს, მაგრამ ის მეორადი, გადმოთარგმნილი წყაროები, რაც არაბული და ლათინური ენებიდან მოდიოდა, ალბერტ დიდის მიერ ზედმიწევნით იყო შესწავლილი. ამასთან ალბერტ დიდი ყოველთვის ტექსტების შედარებით ანალიზს აწარმოებდა. იგი არისტოტელეს მოძღვრების ყოველმხრივი შესწავლი-

სა და ინტერპრეტაციის დროს ფართოდ ითვალისწინებდა არაბ და ებრაელ ფილოსოფოსთა შეხედულებებს. თავის მხრივ ამ უკანასკნელთა როლი არისტოტელეს შესწავლისა და პოპულარიზაციის საქმეში საკმარისად დიდი იყო. ცნობილია, რომ, მაგ., ავიცენამ დიდი წვლილი შეიტანა არისტოტელეს ფილოსოფიურ-მეცნიერული მოძღვრების არაბული კულტურის მქონე ქვეყნებისათვის გაცნობის საქმეში იმით, რომ გამოსცა ფილოსოფიური ენციკლოპედია 18 ტომად. ალბერტ დიდი თავის კომენტატორულ შრომებში არისტოტელეზე მსჯელობისას ხშირად გახსენებილავს და ეყრდნობა ალ-ფარაბის, ალ-ქინდის, ალ-ღაზალის და სხვა არაბ მოაზროვნეთა თვალსაზრისებს, განსაკუთრებით კი მისთვის არისტოტელეს შესწავლისა და ინტერპრეტაციის საქმეში დიდი ავტორიტეტი იყო ავიცენა.

ალბერტ დიდი ასევე არისტოტელეს დიდ კომენტატორად თვლის ავეროესს, მაგრამ მისი ერეტიკული ინტერპრეტაცია მას არ აკმაყოფილებს. იგი ავეროესს უფრო ხშირად იმიტომ ასახელებს, რომ დაუპირისპირდეს და გააკრიტიკოს. როგორც ითქვა, მან სპეციალური შრომაც კი დაწერა ავეროესის წინააღმდეგ. ალბერტ დიდის ნაწერებში ასევე ხშირად ფიგურირებს ებრაელი ფილოსოფოსები: ავიცებრონი და მოსე მაიმონიდი. გულდასმით ნაძებნი და შედარებული ტექსტების თამამი ინტერპრეტაცია იყო ალბერტ დიდის კომენტატორული მუშაობის ერთერთი თავისებურება. იგი არისტოტელეს ტექსტების მეტად თავისუფალ, თამამ განმარტებებს იძლეოდა. ამიტომ არ შეიძლება არ მივემხროთ ა. შტოკლის აზრს, რომელიც ალბერტ დიდისთვის ზოგიერთების მიერ „არისტოტელეს მაიმუნის“ ზედმეტსახელის მიკუთვნებას უსამართლობად თვლის (45, 185).

აღსანიშნავია ერთი გარემოებაც: ალბერტ დიდის მრავალისმომცველი კომენტატორული მუშაობა არ იყო დაზღვეული ზოგიერთი უზუსტობისაგან, ზოგჯერ კი ლაფსუსებისაგან. ფილოსოფიის ისტორიკოსები ხშირად აღნიშნავენ მის ამგვარ შეცდომებს. სათანადო სახელმძღვანელო ლიტერატურის უქონლობის გამო ალბერტ დიდის მიერ ჩატარებული გრანდიოზული სამუშაო ყოველთვის არ იყო სათანადო დონეზე, განსაკუთრებით კი როცა საქმე ბერძნული ფილოსოფიის ლოგიკურ-ისტორიულ განვითარებას შეეხებოდა. აღნიშნავენ მაგალითად, რომ ალბერტ დიდს ანტიკურ პერიოდში სტოიციზმის დამაარსებელი ელეელი ძენონი ეგონა, სტოიციზმის წარმომადგენლებად მიაჩნდა სოკრატე და პლატონი, ემპედოკლეს და ანაქსაგორას კი ეპიკურეიზმის სკოლის წარმომადგენლებად თვლიდა. ალბერტ დიდი ასეთსავე შეცდომებს უშვებდა დროის მიხედვით მასთან ახლო მდგომ ფილოსოფოსებზე მსჯელობის დროსაც. მაგ., იბნ გაბიროლს (ავიცებრონს) ებრაელ ფილოსოფოსს, არაბ ფილოსოფოსად თვლიდა; ასეთივე აზრის იყო იგი, აგრეთვე,

ძოსე მაიმონიდზე, რომლისგანაც დიდად იყო დავალებული თავის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ შეხედულებებში.

ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ შეხედულებათა საერთო სურათს ქმნის ქრისტიანული სქოლასტიკის ის პრობლემები, რომლებიც შუა საუკუნეების სქოლასტიკური თეოლოგიისათვის დამახასიათებელი და მნიშვნელოვანი იყო. ეს პრობლემებია ცოდნისა და რწმენის, ფილოსოფიის და თეოლოგიის მიმართების, ღმერთის არსებობის, მისი თვისებების, სამყაროს შექმნის, ადამიანის სულის, შემეცნების უნარის, უნივერსალიების და სხვა პრობლემები. ამ პრობლემათა განხილვისას ალბერტ დიდს ეკავებოდა მკეთრი პოზიცია ჰქონოდა დაკავებული. შუა საუკუნეების სქოლასტიკის ისტორიაში აქტუალური პრობლემა— რწმენისა და ცოდნის მიმართების პრობლემა მისთვისაც ახლობელი და აქტუალური იყო. ამ საკითხში, ისევე როგორც თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მიმართების საკითხში, ალბერტ დიდი გარკვეულ პოზიციას იცავდა. იგი უპირისპირდებოდა იმ სქოლასტიკოსთა თვალსაზრისს, რომელთა მიხედვითაც „უგულებელიყოფოდა“ რწმენის ფუნდამენტური მნიშვნელობა განსჯითი, ცნებითი ცოდნის მიმართ და რომელთა მიხედვითაც ცნებითი გარკვეულობები წინასწარი აუცილებელი პირობაა რწმენის მოქმედებაში მოსაყვანად. ალბერტ დიდი უპირისპირდება სქოლასტიკური თეოლოგიის ისტორიაში წარმოშობილ და ამავე თეოლოგიისადმი დაპირისპირებულ პრინციპს — „მწამს, რადგან ვიცი!“ იგი ფიქრობს, რომ რწმენის არსებას აუქმებს ამგვარი სახით წამოყენებული პრინციპი და მას არ შეუძლია რაიმე სარგებლობა მოუტანოს ქრისტიანული თეოლოგიის წესრიგში მოსაყვან დებულებათა სიმრავლეს, ამ დებულებათა სისტემატიზირებას. ალბერტ დიდი იცავს ამ პრინციპის საწინააღმდეგო პრინციპს: „ვიცი, რადგან მწამს!“ მისთვის რწმენა უფრო მნიშვნელოვანია, ფუნდამენტურია, ვიდრე ცოდნა, და რწმენა ასრულებს წარმმართველი ძალის ფუნქციას, როცა საქმე ეხება ქრისტიანული თეოლოგიის უმთავრეს სფეროებში ადამიანის გარკვევას.

რწმენისა და განსჯითი ცოდნის მიმართება განსაზღვრავს თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მიმართების ბუნებას. რადგან განსხვავებულია რწმენა და ცოდნა, გონება, ამიტომ განსხვავებულია თეოლოგია და ფილოსოფია. ამ ორი რაიმეს სფეროები განსხვავებული და გამოყოფილია იმის გამო, რომ მათ სხვადასხვა წყაროები გააჩნიათ. საქმე ისაა, რომ თეოლოგიის წყაროა სწორედ რწმენა და არა გონება, ხოლო ფილოსოფიის წყაროა გონება და არა რწმენა. ფილოსოფია მიმართულია და მსჯელობს არსებულებზე, ყოფიერებაზე როგორც ასეთებზე. ფილოსოფია განსჯითი ცოდნაა ყოფიერებაზე როგორც ყოფიერებაზე. ფილოსოფია. შეიძლება ითქვას, გარკვეული აზრით არის აგრეთვე ცოდნა ღმერთზე, მაგრამ ღმერთზე როგორც მხოლოდ ყოფიერზე. უფ-

რო ზუსტად პირველყოფიერზე. ფილოსოფია მსჯელობს ღმერთზე როგორც პირველმყოფზე და მის თვისებებზე. რაც შეეხება თეოლოგიას, რომელიც მხოლოდ რწმენიდან არის წარმომდგარი, იგი მიმართულია და მსჯელობს იმავე ღმერთის შესახებ, მხოლოდ სულ სხვა განზომილებით: თეოლოგიაში საქმე ეხება ღმერთს, როგორც ადამიანთა ნეტარების და სიამოვნების წყაროს, როგორც ადამიანთა ამქვეყნიური ცხოვრებიდან მხსნელს, რაც ღმერთის, როგორც შემოქმედის, ღვთაებრივი საქმეებიდან გამომდინარეობს. ფილოსოფია არის ცხებითი ცოდნა ყოფიერთა შესახებ და მას მიზანი თავის თავშივე გააჩნია, მისი მიზანი თვითონ ცოდნაა — ამ აზრით იგი ადამიანისათვის არაპრაქტიკულია, არასასარგებლო მნიშვნელობისაა, ხოლო თეოლოგია ცოდხაში კი არ ხედავს თავის საბოლოო მიზანს, არამედ ადამიანთა ხსხაში, ნეტარებაში. თეოლოგიისათვის ცოდნა საშუალებაა ღმერთში და ღმერთის საქმეებში ნეტარებისათვის, ხსნისათვის. ამ აზრით, თეოლოგია ადამიანთათვის არის ყველაზე უფრო პრაქტიკული, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი მეცნიერება.

ალბერტ დიდის მიერ თეოლოგიის და ფილოსოფიის თავისებურებების ჩვენება, კერძოდ იმის ჩვენება, რომ მათ წარმოშობის სხვადასხვა წყარო აქვთ, საშუალებას იძლევა ისინი ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ და გავმიჯნოთ. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, თითქოს ალბერტ დიდი ამ ორი განსხვავებული სფეროს სრულ იზოლირებას მოითხოვდეს — პირიქით, იგი ცდილობს მათ შორის კავშირის დანახვას, ფილოსოფიის ფუნდამენტად ქრისტიანული თეოლოგიის გამოყენას. ალბერტ დიდის აზრით, საბოლოო ანგარიშით მნიშვნელოვანია გამოცხადების ჭეშმარიტების მეცნიერული გამოკვლევა. ამ დროს მეღავნდება რწმენის უპირატესი მნიშვნელობა ცოდნის მიმართ. ამ პროცესში რწმენას მიჰყავს ცნებითი ცოდნა წინ და იგი ქმნის ჭეშმარიტებების შემეცნების შესაძლებლობას. თავის მხრივ რწმენით წარმართული ცოდნის, ჭეშმარიტებების წვდომის მნიშვნელობა გარკვეულია და ის გარკვეულ ფუნქციებსაც ასრულებს: ეს ცოდნა სასარგებლოა თვით რწმენის აზრის უკეთ და სრულად გაგებისათვის; იგი ხელს უწყობს ადამიანთა განდგომას ურწმუნოებისაგან და რწმენის თვალსაზრისზე დადგომას.

ალბერტ დიდი მკაცრად მოითხოვდა ფილოსოფიური საკითხების ფილოსოფიურად გადაჭრას და არა მის თეოლოგიურ განხილვას. ისევე როგორც მისთვის თეოლოგიური პრობლემები მხოლოდ თეოლოგიის სფეროში და თეოლოგიური საშუალებებით უნდა გადაჭრილიყო. როგორც ითქვა, იგი რწმენის და ცოდნის, აგრეთვე თეოლოგიისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების საკითხში რწმენის უპირატესობის ავგუსტინესეულ პრინციპს აძლევდა უპირატესობას და ცდილობდა

ფილოსოფიის დამყარებას ქრისტიანულ თეოლოგიაზე. როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ ავგუსტინე ამაო საქმედ მიიჩნევდა ქრისტიანული რელიგიის ძირითადი პრინციპების (დოგმების) ადამიანური გონების ძალებით სრულ მოაზრებას, მათ საიდუმლოებათა გონების ძალებით გააზრებას. ავგუსტინე უნაყოფო მცდელობად თვლიდა. მაგ., ქრისტიანული ღვთაების სამების ადამიანურ გაგებას გონების მეშვეობით, რის გამოც იგი ღვთაებრივ ჰეშმარიტებათა რწმენით აღიარებამდე მივიდა. ალბერტ დიდიც. ამის კვალდაკვალ, ქრისტიანული თეოლოგიის ჰეშმარიტებათა ინტერპრეტაციების დროს ადამიანური განსჯის საპირისპიროდ რწმენის უპირატესობას უსვამს ხაზს, რაც კარგად ჩანს სამყაროს მარადიულობისა თუ მისი დროული წარმოშობის საკითხებზე წამოჭრილ შეასაუკუნეობრივ კამათში.

ალბერტ დიდის მოღვაწეობის დროს როგორც ქრისტიანულ სჭოლასტიკოსებს, ასევე არაბ და ებრაელ სწავლულებს შორის ცხარე კამათი იყო გამართული სამყაროს მარადიულობის თუ არამარადიულობის შესახებ. კამათი ეხებოდა ღმერთისა და სამყაროს მიმართების, ამ უკანასკნელის შექმნა-შეუქმნელობის საკითხს. სამყარო მარადიულად არსებობდა, თუ იგი ღმერთის შემოქმედების ნაყოფია და ამდენად აქვს დროში დასაწყისი? არსებობდა თუ არა სამყაროს დროული საწყისი? ეს კითხვები ცხარე კამათის საგანი გახდა. არაბი თეოლოგები, ეგრეთ წოდებული მუთაქალიმები, მკაცრად აკრიტიკებდნენ არაბ ფილოსოფოს-პერიპატეტიკოსებს ამ საკითხში. თუ ეს უკანასკნელნი სამყაროს შექმნის შესაძლებლობას გამორიცხავდნენ და სამყაროს მარადიულობას აღიარებდნენ, არაბი თეოლოგები პირიქით, სამყაროს დროში წარმოშობას, შექმნას ცნობდნენ. მათ შესაძლებლად მიაჩნდათ ამ დებულებების აპოდიქტიკური მტკიცება. ალბერტ დიდს მხედველობაში ჰქონდა ამ საკითხის გარშემო შექმნილი ვითარება და კერძოდ მოსე მაიმონიდის თვალსაზრისი. მ. მაიმონიდი ფიქრობდა, რომ სამყაროს მარადიულობა-არამარადიულობის საკითხში ერთმანეთთან დაპირისპირებული ორი ბანაკიდან არც ერთი არ იდგა სწორ პოზიციაზე. მისი აზრით, არ შეიძლება შეიღოთ არც სამყაროს მარადიულობის დამამტკიცებელი არგუმენტები, რადგან მათი მტკიცება მოკლებულია დამაჯერებლობას და არც ის მოსაზრებები შეიძლება ჩაითვალოს მთლად სარწმუნოდ, რომლებიც სამყაროს დროში წარმოშობის, შექმნის დასაბუთებას ისახავენ მიზნად. ვერც ერთი მხარის არგუმენტები ვერ აღწევენ სასურველ მიზანს, სრულ დამაჯერებლობას, თუმცა, მ. მაიმონიდის აზრით, უფრო მეტი ანგარიში უნდა გაეწიოს იმ მტკიცებებს, რომლებიც ქვეყნის დროში შექმნის სასარგებლოდ ლაპარაკობენ. მ. მაიმონიდის პოზიციის პრინციპული თავისებურება ისაა, რომ, მისი აზრით, სამყაროს მარადიულობის თუ დროში წარმოშობის პრობლემა სრულიადაც არ არის თეორიული განსჯის,

ლოგიკური განხილვის საგანი. საკითხი — სამყარო ღმერთმა შექმნა არარაობიდან თუ იგი მარადიულად არსებობდა, არის არა თეორიულ-ფილოსოფიური დებულება, არამედ გამოცხადების დებულება. ალბერტ დიდს მოსწონდა მ. მაიმონიდის ეს პოზიცია და თვითონაც მას იცავდა. იგიც ორი მოწინააღმდეგე ბანაკიდან სამყაროს შექმნის არგუმენტებს ახიზებდა შედარებით უპირატეს მნიშვნელობას, მაგრამ არც ერთი მათგანი საბოლოოდ მისაღებად არ მიაჩნდა. მისი აზრით, პრობლემა სამყაროს მარადიულობის თუ დროულად წარმოშობის შესახებ არ არის არც ფიზიკური ხასიათის პრობლემა, რომელიც თითქოს შეიძლებოდა ფიზიკის სფეროში გადაწყვეტილიყო და არც მხოლოდ ფილოსოფიური პრობლემა, რომლის გადაწყვეტაც მხოლოდ ფილოსოფიის სფეროში იქნებოდა შესაძლებელი. ეს პრობლემა არ არის არც ერთ დასახელებულ სფეროში გადასაწყვეტი პრობლემა. იგი ვერ თავსდება ფიზიკისა და ფილოსოფიის სფეროში საერთოდ. მათ გარეთ და მათზე მაღლა დგას, ადამიანური გონების საზღვრებ ძალებს აჭარბებს საერთოდ, ადამიანის განსჯისთვის გაუგებარია, მიუწვდომელია, სასწაულის გამომთქმელია და როგორც საოცრების, სასწაულის გამომთქმელი, რწმენის მსჯელობაა. ალბერტ დიდისთვის სამყაროს არარაობიდან დროში შექმნა რწმენის დებულებაა. იგი გამოხატავს სასწაულს, გამოცხადებას. სამყაროს დასაწყისი შეიძლება ჰქონდეს როგორც ღმერთის მიერ არარაობიდან შექმნილს, როგორც ღმერთის შემოქმედების ნაყოფს (79, 472).

ფილოსოფოსები, მათ შორის პერიპატეტიკოსებიც, ფიქრობს ალბერტ დიდი, ვერ მაღლდებოდნენ შექმნის იდეის გაგებამდე — წარმოშობის ისეთ განსაკუთრებულ სახემდე, როგორიცაა შექმნა, შემოქმედება. ისინი მცდარად მიიჩნევდნენ ბუნებრივ წარმოშობა-მოსპობის მიზეზობრივ პრინციპს ერთადერთ პრინციპად: ვერ მაღლდებოდნენ ტრადიციულად გაბატონებულ ბუნებრივ პრინციპზე: „არაფრიდან არაფერი არ წარმოიშობა“ და ამაში მართალნიც იყვნენ, რადგან ბუნებრივ მიზეზობრივ ჯაჭვში ამ პრინციპის დარღვევა მართლაც წარმოუდგენელია. ამ პრინციპზე დაყრდნობით მართლაც შეუძლებელია სამყაროს გაჩენა, ანდა გაქრობა აიხსნას. მაგრამ ყოველივე ამის გარეშე არსებობს ღვთაებრივი „შემოქმედება არარადან, არარაობიდან“ და ეს არარაობა ნიშნავს ყოველივეს (ყოფიერის) და ყოფიერების უარყოფას. სამყაროს ღვთაებრივ შექმნამდე არ არსებობდა არც რაიმე სუბსტრატი, არც მატერია, არც ყოფიერება, არც სივრცე და არც დრო. ღმერთმა შექმნა მატერია, დრო, ცა და ანგელოზები. ეს ყველაფერი არ შეიძლებოდა ბუნებრივად წარმოშობილიყო. ისინი არარადან ღვთაებრივი შემოქმედების ნაყოფია.

სამყაროს არამარადიულობა, ე. ი. მისი დროში შემოქმედების გზით წარმოშობა გონებისთვის სრულიად გაუგებარია, მაგრამ, ალბერტ დიდის აზრით, ადამიანის გონება მაინც იძულებულია რაღაცნაირად აღიაროს იგი. ადამიანის გონებას შესწევს ძალა, მართალია, არა სრული დამაჯერებლობით, მაგრამ ნაწილობრივად მაინც, ამტკიცოს სამყაროს არამარადიულობა, ე. ი. დროში დაწყება. მაგალითად, თუ ჩვენ მატერიას მარადიულად, და არაშექმნილად ვაღიარებთ, მაშინ ეს საწინააღმდეგო იქნებოდა ღმერთის, როგორც ყოველივეს პირველი პრინციპის, გაგებისა. მაშინ ღმერთი აღარ ჩაითვლება ყოველი ყოფიერების საყოველთაო მიზეზად და დაირღვეოდა ჩვენი წარმოდგენა (ცნება) ღმერთზე.

ალბერტ დიდის თეოლოგიური შეხედულებების ბირთვს ქმნის სწორედ მოძღვრება ღმერთის შესახებ.

ღმერთი, ალბერტ დიდის აზრით, არის სამყაროს შემოქმედი პირველი მიზეზი, ყოფიერების საყოველთაო მიზეზი. იგი დამოუკიდებელი და აუცილებელი ყოფიერებაა. ღმერთი უსასრულო არსებაა და ადამიანისთვის, როგორც სასრული არსებისთვის, გაუგებარია. თუმცა ადამიანის გონებისათვის ღმერთი გაუგებარია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს ღმერთი შეუმეცნებელი იყოს. ღმერთი თავისებურად არის შესაცნობი და მისაწვდომი ადამიანისათვის. ღმერთი მიიწვდომება, პირველ რიგში, არა უშუალოდ, არამედ თავისი შემოქმედების ნაყოფით — სამყაროთი. ის, რაც დროის მიხედვით ბოლოა.— ე. ი. სამყარო და მასში მიმდინარე მოქმედებები,—შემეცნებისათვის პირველია, — იმეორებს ალბერტ დიდი არისტოტელეს პრინციპს. ადამიანისთვის ღმერთი მეღავნდება ღმერთის ქმნილებებში — შექმნილი საგნები ღმერთზე მიგვითითებენ. ეს გონების სვლის არაპირდაპირი, ირიბი გზაა. გონება თავისი იმანენტური უმაღლესი პრინციპებით ასკვნის შექმნილიდან შემოქმედის შესახებ. მაგრამ ალბერტ დიდის აზრით, ეს საკუთარი ძალები არაა საკმარისი ღმერთის მთლიანი ბუნების და, განსაკუთრებით, ღვთაებრივი სამების გაგებისათვის. გონების მეშვეობით ჩვენ ნაწილობრივ ვიმეცნებთ, ვასკვნით ღმერთის არსებობის და მისი თვისებების შესახებ; მაგრამ ერთარსების სამპიროვნება, სამება და ღმერთის მთლიანი შემეცნება მოითხოვს რწმენის განსაკუთრებულ სინათლეს.

ღმერთის არსებობაზე ჩვენ შუალობით, მის შემოქმედებაზე დაყრდნობით, ვასკვნით. ღმერთის არსებობის უარყოფა ალბერტ დიდს უგუნურებად მიაჩნია, მაგრამ, ამავე დროს, იგი აღიარებს, რომ ღმერთის არსებობის პირდაპირი დასაბუთება ადამიანის ძალებს აღემატება. ღმერთის არსებობა მხოლოდ გაშუალებული მტკიცებით შეიძლება დასაბუთდეს. პირდაპირი დასაბუთება ღმერთისა კი იმიტომაც არ შეიძლება, რომ ღმერთს არ გააჩნია თავის თავზე მაღლა მდგომი რაიმე

მიზეზი — ალბერტ დიდი აქაც იზიარებს არისტოტელეს აზრს, რომ შემეცნება მიზეზის ძიებაა, რომ ღმერთს არ ამოუწურავს თავისი თავი თავის შემოქმედებაში და მთლიანად რაიმე ნიშნით არ გამოუმჟღავნებია თავისი არსება.

რასაკვირველია, ალბერტ დიდს როგორც ქრისტიანული თეოლოგიის თავგამოდებულ დამცველს, მომარჯვებული აქვს ყველა არგუმენტი, რომელიც კი გამოთქმულა ღმერთის არსებობის დასასაბუთებლად. მაგრამ ამ არგუმენტებიდან მისთვის ყველას ერთნაირი ძალა არა აქვს— მაგ., ანსელმ კენტერბერიელის ღმერთის არსებობის სახელგანთქმული ონტოლოგიური არგუმენტი მისთვის ნაკლები მნიშვნელობისაა და უპირატესობას მაინც კოსმოლოგიურ არგუმენტს აძლევს. ალბერტ დიდი ეყრდნობა არისტოტელედან მომდინარე და ავგუსტინეს მიერ გაზიარებულ აზრს მიზეზშედეგობრივი მწკრივის შესახებ. რადგან სამყაროში საგნები და მოვლენები ერთმანეთთან აუცილებელ მიზეზშედეგობრივ კავშირშია და წინა წევრი შემდგომს იმორჩილებს, ამიტომ ჩვენ ამ მწკრივის სათავემდე მისვლის გზით უნდა ვაღიაროთ აუცილებელი საწყისი, პირველი, რომელიც იწყებს ამ მწკრივს. პირველსაწყისი, როგორც პირველი მიზეზი, უპირატესობებით უნდა ხასიათდებოდეს მწკრივის სხვა წევრებთან შედარებით. რა შეიძლება იყოს ყველა შედეგთა განმაპირობებელი პირველი მიზეზი? ცხადია, ან სხეულებრივი ან უსხეულო, რადგან ყოფიერების ამ ორი ფორმით არსებობენ. სხეულებრივს, ალბერტ დიდის აზრით, ვერ ვაღიარებთ პირველსაწყისად, რადგან იგი რთული და შედგენილია, მას წინ უსწრებს მისი შემადგენელი მარტივი ნაწილები, ე. ი. პირველი შეიძლება იყოს მხოლოდ უსხეულო, მაგრამ არა ყოველგვარი უსხეულო. პირველი შეიძლება იყოს ისეთი ყოფიერი, რომელიც უსხეულოა და, ამავე დროს, არაცვალებადია, რადგან რაიმეს ცვალებადობა, მოძრაობა ნიშნავს იმას, რომ იგი დამოკიდებულია სხვა უმაღლეს მიზეზზე, რაც მის ცვალებადობას განსაზღვრავს. ასე მაგალითად, ალბერტ დიდის აზრით, ადამიანის სული, აგრეთვე ანგელოზები, არ შეიძლება იყვნენ მიზეზშედეგობრივი მწკრივის სათავეში, რადგან ისინი თავისი ცვალებადობით სხვა უმაღლეს მიზეზზე არიან დამოკიდებული. ალბერტ დიდი, არისტოტელეს ანალოგიურად, ისეთ პირველს აღიარებს მიზეზშედეგობრივ მწკრივში, რომელიც უსხეულოა და უცვლელია. ღმერთი არის სწორედ ყოველივეს შემოქმედი და ყოველივეზე მაღლა მდგომი უსხეულო, უცვლელი მიზეზი (45, 190).

ღმერთი, ალბერტ დიდის აზრით, არის თავისუფალი და აბსოლუტური ნება.

ღმერთს ნება მიეწერება ორი აზრით: 1) ღმერთის ნება არის უმაღლეს სიკეთეთაგან ტკბობა, სიამოვნება, რომელიც უკვე თვითონ ღმერთ-

შია და 2) ნება არის თავისუფალი ჩამოძრავებელი ძალა, რითაც ღმერთი სხვადასხვა ცალკეულ მიმართებებში განსაზღვრავს თავის თავს მოქმედებებისაკენ, თუ სიმშვიდისაკენ.

ამასთან ერთად ღმერთის განსაზღვრებაში შედის აგრეთვე მისი აბსოლუტური სიმარტივე. ალბერტ დიდის თვალსაზრისით, ღმერთის ეს სიმარტივე უნდა გავიგოთ როგორც ფიზიკური, ასევე მეტაფიზიკური აზრითაც. რომ ღმერთი არ შეიძლება ფიზიკურად არამარტივი იყოს, რადგანაც რთული ღმერთის ნაწილები მასზე ადრე არსებულნი გამოვიდოდნენ და ეს საწინააღმდეგო იქნებოდა პირველსაწყისის ცნებისა — ამის შესახებ ზევით უკვე ითქვა. რაც შეეხება მეტაფიზიკური სიმარტივის აღიარების აუცილებლობას, ამასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ თუ ჩვენ ღმერთის მეტაფიზიკურ სიმარტივეს უარვყოფდით, მაშინ აღარ დაიშთხვეოდა ღმერთში მისი არსება და არსებობა, მაშინ ღმერთში ყველაფერი აღარ იქნებოდა ღვთიური, და მისი სისრულე ვეღარ გამოთქვამდა მთელ მის არსებას.

ღმერთი არის უმაღლესი ძლიერება, სიბრძნე, სიკეთე. მან როგორც პირველმა მიზეზმა არა მხოლოდ შექმნა სამყარო შემოქმედების აქტით, არამედ საგანთა მრავალფეროვნებასა და წესრიგში უმაღლესი ძალა, სიბრძნე და სიკეთე განახორციელა, გამოხატა. ღმერთის ამ უმაღლესი ღვთაებრივი თვისებების გამოხატულებაა სამყარო თავისი მრავალფეროვნებით, — ფიქრობს ალბერტ დიდი. თუმცა ეს ასეა, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს ალბერტ დიდის სახელმძღვანელო პრინციპი, რომ ღმერთი მხოლოდ შუალობით, შექმნილი სამყაროთი შეიმეცნება ადამიანის მიერ და ეს შემეცნება ვერ აღწევს სისრულეს: ღმერთის ღვთაებრივი სინათლე მხოლოდ ნაწილობრივ მჟღავნდება მის შემოქმედებაში. ამიტომ ცდილობდა ალბერტ დიდი ფილოსოფიის თეოლოგიაზე, ხოლო ცოდნის რწმენაზე დაფუძნებას და განსჯითი მოსაზრებების არასაკმარის სარწმუნოობაზე ხაზგასმას.

ქრისტიანული თეოლოგიის პრინციპებს შეესაბამება ალბერტ დიდის მოძღვრება ადამიანზე. აქაც იგი არისტოტელიზმიდან გამოდის და პლატონისტური თვალსაზრისიც აქვს მხედველობაში. ალბერტ დიდის აზრით, ადამიანი წილნაყარია უკვდავებასთან. ადამიანი ღმერთთან არის ნაზიარები: ადამიანის სული უკვდავია. ადამიანის სულის თვისებები და მისი მთავარი პრინციპი გვიჩვენებს, რომ სული დამოუკიდებელია სხეულისაგან და იგი აგრძელებს არსებობას სხეულის გარდაცვალების შემდეგ. ალბერტ დიდი სულის უკვდავების ანტიკურობიდან მომდინარე თეორიას იცავს — ადამიანის სული არ შეიძლება უკვდავი არ იყოს, რადგან იგი მარტივი და არამატერიალური საკუთარი სუბსტანციურობის შემცველია. სულის ინტელექტუალური მოქმედება ავტონომიურია, დამოუკიდებელია სხეულისაგან, იგი შეიცავს სამპიროვანი ღმერთის სა-

ხეს და მატერიაში ჩაღრმავების დროსაც ინარჩუნებს მსგავსებას ღვთაებრიობასთან.

ადამიანს, როგორც სულიერ არსებას, აქვს ნების თავისუფლება. ადამიანი მხოლოდ სხეული რომ იყოს და რომ არ შეიცავდეს ინტელექტუალური აზრის და საერთოდ სულიერობის მარტივ სუბსტანციას, თავისუფალი ნების შემცველიც აღარ იქნებოდა. იგი ასეთ შემთხვევაში მხოლოდ აუცილებლობას იქნებოდა დამორჩილებული. ადამიანის სული კი არ ემორჩილება აუცილებლობას. ნების თავისუფლება არაა განსაზღვრული არც შინაგანი და არც გარეგანი აუცილებლობით. ადამიანის ნების თავისუფლება არჩევაში მდგომარეობს. ეს არჩევა არის ეთიკური ხასიათის და საერთოდ ადამიანის მორალური ქცევები ნების თავისუფლებაზე, შინაგან სინდისზეა დამყარებული. ალბერტ დიდი ადამიანური ცხოვრების საბოლოო მიზნად თვლის ღმერთის სიყვარულში და ჭვრეტაში ნეტარების მიღწევას. ამგვარი ნეტარება კი, მისი აზრით, მიიღწევა სიკეთით, სათნოებებით, რომელთა დაუფლება ნაწილობრივ თვითონ ადამიანზეა დამოკიდებული, ნაწილობრივ კი ღვთაებრივ წყალობას, მადლს მოითხოვს.

ადამიანის სულს ალბერტ დიდი სხეულის ფორმად განიხილავს. აქაც და საერთოდ ფიზიკისა და მეტაფიზიკის მრავალრიცხოვან პრობლემებში ალბერტ დიდი არისტოტელეს აზრს იზიარებს და მის ტერმინოლოგიას ეყრდნობა ძირითადად (ფორმა, მატერია, შესაძლებლობა, სინამდვილე. ინტელექტი და სხვა). ნეოპლატონისტურად სახეშეცვლილი არისტოტელური მოსაზრებების, აგრეთვე მისი საბუნებისმეტყველო კვლევების მთელი სიმდიდრის მოკლე აღნიშვნაც კი, ცხადია, აქ შეუძლებელია, მაგრამ, ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნააზრევის არსებითი ხაზების განსაზღვრისათვის გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს აგრეთვე მისი პოზიციის დახასიათებას უნივერსალიების შესახებ შუა საუკუნეებში გამართულ კამათში და იგი შეიძლება მოკლედ ასე აღინიშნოს: ალბერტ დიდი რეალიზმის დამცველთა ბანაკს მიეკუთვნებოდა. უნივერსალია მისთვის მატერიის თვისება კი არაა, არამედ ფორმის. უნივერსალია, ზოგადი არის იგივე ფორმა, არსება, განხორციელებული მრავალ საგანში. ამასთან ერთად ალბერტ დიდი გრძნობდა ერთეულ, ინდივიდუალურ საგნებში ზოგადის, უნივერსალიის განხორციელების სიძნელეს. ამიტომაც განასხვავებდა იგი უნივერსალიის აქტუალურ და პოტენციურ არსებობას: უნივერსალიები არსებობს საგნებამდე—ღვთაებრივ გონებაში, საგნებს შემდეგ ადამიანის გონებაში—და ეს არსებობა არის უნივერსალიების აქტუალური არსებობა, ხოლო საგნებში უნივერსალიები არსებობს პოტენციურად. რამდენადაც მსგავს საგანთა ფორმა აისახება, იმყოფება ადამიანის გო-

წებაში შატერიის გარეშე და იაზრება როგორც მსგავს საგანთა სიმრავლის თითოეული წევრის პრედიკატი. საერთოდ უნივერსალიების ბუნება ისაა, ალბერტ დიდის აზრით, რომ ისინი არიან ღვთაებრივი ინტელექტის (გონების) გამოსხივება და მათ არ შეიძლება ჰქონდეთ თავისთავადი არსებობა ღვთაებრივი სულისა და ღვთაების გონების გამოსხივების გარეშე. აღსანიშნავია, რომ ალბერტ დიდისთვისაც ახლობელია ე. წ. სინათლის მეტაფიზიკა, გამოსხივების თეორია, რომელიც დიდ როლს თამაშობდა ჯერ ნეოპლატონიზმში, ავგუსტინესა და ფსევდოდიონისესთან, შემდეგ კი ბონავენტურას, რობერტ გროსტესტესა და სხვა თეოლოგთა ნააზრევში.

ასეთია ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ინტერესების ზოგადი, არასრული სურათი. მისი ნააზრევის ვრცელი, ყოველმხრივი დახასიათება, ცხადია, აქ შეუძლებელია. მაგრამ ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებების ზოგადი, არასრული დახასიათებაც კი ნათლად გვიჩვენებს, თუ რა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა მან ქრისტიანული თეოლოგიის პრინციპთა ურთიერთშეთანხმებისა და სისტემატიზაციის საქმეში, აგრეთვე სქოლასტიკური თეოლოგიის ახალ ნიადაგზე დაფუძნების საქმეში. ალბერტ დიდის და შემდეგ თომა აკვინელის ფილოსოფიით არისტოტელიზმის ხაზმა ქრისტიანულ სქოლასტიკაში მთლიანად გაიმარჯვა. როგორც ბ. რასელი აღნიშნავს, ამ ორმა მოაზროვნემ თავიანთი ცხოვრება შესწირა არისტოტელეს და ქრისტეს შერიგების იდეას და რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო, შეასრულეს კიდეც კარგად (35, 484).

ამალრიკ ბენელი და დავიდ დინანტი

იოანე სკოტი ერიუგენას მიერ ქრისტიანული სქოლასტიკის შესაბამისად სისტემატიზებული ნეოპლატონიზმის გავლენა ნათლად ჩანს XII საუკუნის ორი მოღვაწის — ამალრიკ ბენელისა და დავიდ დინანტის — ფილოსოფიურ მოძღვრებებში. მათთან ერიუგენას პანთეიზმმა შატერიალისტური ელფერი მიიღო და ეს მოძღვრებანი ისტორიულად მომამზადებელ საფეხურად გადაიქცა ჯორდანო ბრუნოსა და სპინოზას პანთეიზმისათვის.

ამალრიკ ბენელი ანუ ამორი შარტრელი XII საუკუნის მეორე ნახევრის ფრანგი ფილოსოფოსია, გარდაცვლილი უნდა იყოს 1206 წელს. ამალრიკი წარმოშობით ბენედან იყო, შარტრის მხრიდან, და ლიტერატურაში ორივე სახელით გვხვდება. მას, პარიზის უნივერსიტეტის მაგისტრს, თავი გამოუჩენია არა მხოლოდ იმით, რომ მეტად დახელოვნებული ლოგიკოსი იყო, ბრწყინვალედ ფლობდა ე. წ. „თავისუფალ მეცნიერებებს“ და საფუძვლიანად იცოდა საღმრთო წიგ-

ნები, არამედ განსაკუთრებით იმით, რომ საკუთარი აზრის გამოკვეთის, მოწინააღმდეგეებთან გაბედული პოლემიკის, საკუთარი თვალსაზრისის ძლიერი ოპოზიციის პირობებში დაცვისა და განვითარების უნარი ჰქონია. თავისი ფართო განათლებით მას საფრანგეთის მეფის იმდენად დიდი ნდობა მოუპოვებია, რომ მისი მემკვიდრის აღმზრდელიც კი გამხდარა (28, 252).

ამალრიკ ბენელი კარგად იცნობდა შარტრის სკოლაში* განვითარებულ ნატურფილოსოფიურ პრობლემებს და სწორედ მათი გავლენით მის მიერ განვითარებულმა პანთეიზმმა ოფიციალური ქრისტიანობის საწინააღმდეგო ერეტიკულ-მატერიალისტური ტენდენცია შეიძინა. ამასთან ერთად ბენელის პანთეისტურ მოძღვრებაში ძლიერად შეიჭრა მისტიკური მომენტები, რომელნიც, აგრეთვე, აძლიერებდა ოფიციალურ ქრისტიანულ დოგმატიკასთან დაპირისპირებას.

ამალრიკელობა მალე ცნობილ ერეტიკულ მიმართულებად ჩამოყალიბდა. იგი სწრაფად გავრცელდა პარიზში და საფრანგეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ პროვინციებში. ამ მოძრაობის პროცესში გაფორმდა ე. წ. „თავისუფალი ძმებისა და დების“ ამალრიკული სექტა. პაპმა ინოკენტი III-მ ამ სექტის მოძღვრება ერეტიკულად ცნო და 1204 წელს მოუწოდა ამალრიკს, განდგომოდა მას. მოელენები ისე განვითარდა, რომ ამალრიკი მოკვეთა ეკლესიამ, რომლის შემდეგ იგი მალე გარდაიცვალა. ამალრიკის მოძღვრება ფართო ერეტიკული მოძრაობის საფუძვლად იქცა. მისი დათრგუნვისათვის ეკლესიამ საჭიროდ მიიჩნია ხელმძღვანელობა დაპატიმრება. ამალრიკის გვამიც ამოთხარეს და დამწაშავისათვის შესაფერისი წესით დამარხეს. მისი შრომები დაწვეს.

1215 წლიდან პარიზის უნივერსიტეტში აიკრძალა ამალრიკ ბენელის შრომებთან ერთად, დავიდ დინანტისა და არაბი ფილოსოფოსის იბნ რუშდის წიგნები, როგორც ერესის წყარო.

ამალრიკ ბენელისა და დავიდ დინანტის ამგვარი ბედის გამო, ადვილი გასაგებია, თუ რატომ არის მათ ცხოვრებაზე შემორჩენილი ცნობები ესოდენ მწირი და საეჭვო. ისიც გასაგებია, რატომ არაფერი დარჩა

---

* შარტრის სკოლა მე-10 საუკუნეში დაარსდა ქ. შარტრში (საფრანგეთი). სქოლასტიკის ბატონობის დროს ამ საეკლესიო სკოლაში გაბედულად დაიწყო ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლა, პლატონის მოძღვრების ათვისება თავისებური ქრისტიანული ინტერპრეტაციით.

ამ სკოლისათვის დამახასიათებელია ავგუსტინესეული პლატონიზმის პანთეიზმის მიმართულებით განვითარების ძლიერი ტენდენცია პრინციპით — ერთმანეთს შეთავსებოდა ქრისტიანული სამების პრინციპი და მსოფლიო სულის მიერ სამყაროს ქმნადობის თვალსაზრისი პლატონის „ტიმაიოსში“ ჩამოყალიბებული. შარტრის სკოლაში დიდი ანგარიში ეწეოდა მეცნიერულ ცოდნას, რომლის საფუძველზე ამკარად ვლინდებოდა მისი შეურიგებლობა კათოლიციზმის დოგმებთან.

მათი შრომებიდან. რომელთა ნაწილი, გარდა ლათინურისა, ეროვნულ, ფრანგულ ენაზე უნდა ყოფილიყო დაწერილი.

ცნობები ამ მოძღვრების შესახებ შემოგვინახეს მათ წინააღმდეგ შეურიგებელმა მებრძოლებმა, პირველ რიგში კი, ალბერტ დიდმა და თომა აკვინელმა.

ამალრიკ ბენელის მოძღვრება იოანე სკოტი ერიუგენას პანთეიზმის განვითარებაა: ღმერთი ყველა საგნის სუბსტანციური საფუძველია, რაც გარკვეულ პანთეისტურ დამოკიდებულებას ადგენს ღმერთსა და სამყაროს შორის. ამ საფუძველზე აღიარებულია, რომ „ღმერთი არის ყოველივე" და „ყოველივე არის ღმერთი". ღმერთიდან გამომდინარე იდეებით იქმნება საგნები. იდეებისავე გზით ყოველივე, რაც არსებობს, ისევე ღმერთში გადადის, რადგან ღმერთია საყოველთაო მიზანი, ერთიანობის საბოლოო საფუძველი. როგორც თავისი არსებით არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან აბრაამი და ისააკი, ასევე ყოველივე ერთიანია ღმერთში. ადამიანიც ღმერთის ვანსაბიერებაა, იგი ღმერთის მიერ შექმნილი ცოდვილი არსება კი არ არის, არამედ მასში ღმერთის ნებაა განხორციელებული. შემოქმედი და შექმნილი იგივეობრივია, ადამიანი თუ სწორი შემეცნებით ხელმძღვანელობს, თავის თავში ატარებს „ზეცას", ამიტომ მას აქვს უფლება მისდევდეს თავის სურვილებს, არ ემორჩილებოდეს ადამიანების მიერ დადგენილ სიკეთისა და ცოდვის ნორმებს. ამ უკანასკნელ დასკვნებში — ამალრიკის პანთეიზმის მატერიალისტურ ტენდენციებში — მკვეთრად ჩანს არაბი ფილოსოფოსების იბნ სინასა და იბნ რუშდის გავლენა.

ამალრიკ ბენელის აღნიშნულ თეორიულ დებულებებზე განვითარდა ამალრიკელობა, რომელიც ემყარებოდა საზოგადოების მიერ დაწესებული ვალდებულებებისაგან ადამიანის განთავისუფლების მოთხოვნას. ამ სექტის წევრები თავიანთ თავს თვლიდნენ უცოდველად, თავისუფალი მოქმედებისაგან შეუზღუდავ ღვთიურ არსებებად და ელოდნენ სულიწმიდას მოვლინებას მიწაზე ღვთიური სამეფოს განხორციელებისათვის. მათი ქადაგების მიხედვით სექტის წევრის დასჯა, მოკვლა არ შეიძლებოდა, რადგან მასში ღმერთი იყო განხორციელებული. ისინი უარყოფდნენ „განკითხვის ჟამს", ეკლესიას, რელიგიურ წესჩვეულებებს, საძოთხესა და ჯოჯოხეთს და თავისი მოძღვრების გაცნობიერება მიაჩნდათ ჯვშმარიტი სამოთხის გზად აქვე, მიწაზე.

ჰერმან ლეის აზრით, ამალრიკის მოძღვრების ძირითადი თეზისიდან — „ადამიანს შეუძლია და უნდა ემსგავსებოდეს ღმერთს", — ადვილად გაკეთდა პრაქტიკული პოლიტიკური დასკვნა ადამიანთა თანაბარუფლებიანობისა და ერთიანი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს აუცილებლობის შესახებ, რომელიც არ დაექვემდებარებოდა პაპს, ეკლესიას (28, 248—252). ამითი უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ საფრანგე-

თის შეფე ლოიალური დარჩა პოლომდე ამალრიკის მიმართ, მაგრამ საბაგიეროდ ამ მოძრაობას მთელი სიძულვილით ებრძოდა არა მარტო ეკლესია, არამედ პარიზის უნივერსიტეტის თეოლოგებიც. პაპის ხელისუფლების წინააღმდეგ ბრძოლაში განსაკუთრებით თავი გამოუჩენია ამალრიკის მოწაფეს ვილჰელმ იუველირს (სავარაუდოა ხელოსანს). მას მოუთხოვია, უმაღლესი ხელისუფლება პაპისაგან გადასცემოდა საფრანგეთის მეფეს და მას, როგორც პოლიტიკურ ხელისუფალს, დაეწესებინა, აგრეთვე, სარწმუნოებრივი სამართალი. ეს ხმები ადვილად მივიდა პაპთან, რომლის შედეგად 1209 წელს ყველაზე აქტიური ამალრიკელები, მათ შორის ვილჰელმ იუველირიც, დაწვეს, ხოლო ოთხ მის მიმდევარს მუდმივი პატიმრობა მიუსაჯეს.

ამგვარად, XIII საუკუნის პირველი ათეულიდან დაიწყო საფრანგეთის ქრისტიანულ აზროვნებაში ამალრიკელების წინააღმდეგ ძლიერი რეაქცია, რაც ამავე დროს იყო ყოველი პროგრესული, დოგმების საპირისპირო თვალსაზრისთა წინააღმდეგ ბრძოლა*. იგი პრაქტიკულად ეშკაცის სასჯელში და შეჩვენებებში გამოიხატა. ამალრიკელთა წინააღმდეგ იბრძოდნენ ყოველი საშუალებით. იწერება სპეციალური ნაშრომები ამალრიკელობის სახელის გასატეხად. ერთ-ერთი პატის ქადაგებებში ამალრიკელობა განსაზღვრულია „ეპიკურელობად", ისეთ, „უსირცხვილო" მოძღვრებად, რომლის მოქადაგენი თავიანთ თავს ღმერთს უტოლებენ და მაშასადამე, არა სწამთ ღმერთის არსებობა: ცოდვებით სავსე ადამიანი ღმერთად ცხადდება, ეს ხომ აღემატება წარმართთა ყოველ ცდუნებასაც კი. ცხადია, ვიდრე უგუნური იტყოდა, ღმერთი მე თვითონა ვარო, მან წინასწარ უკვე თავის გულში თქვა — „ღმერთი არ არისო". პატის მოწოდებით უნდა მოისპოს ძველი ცოდნის წყარო, უნდა გაიწმინდოს ამგვარი უწმინდურობისაგან ქალაქი პარიზი, რომლის მშვენიერება მის „სიბრძნეშია" (1, 260).

მართლაც, დაიწყო „წმენდა". პარიზის უნივერსიტეტებიდან იდევნებოდა ყოველი ერეტიკული, ეჭვმიტანილი, ნაკლებსარწმუნო: აიკრძალა არა მხოლოდ ამალრიკის, დავიდ დინანტის, არაბების—იბნ სინასა და იბნ რუშდის ნაწერები და მოძღვრებანი, არამედ არისტოტელეს ბუნებათმეცნიერული შრომებიც. საქმე იქამდე მივიდა, რომ თომა აქვინელის მოძღვრების ორთოდოქსულ ქრისტიანობასთან შესაბამისობაშიც კი ეჭვი შეიტანა ეკლესიამ, აიკრძალა აბელიარი, ერთ ხანს — ლომბარდიელის „სენტენციებიც" კი.

1210 წლიდან მოკიდებული საფრანგეთში ერთმანეთს მოსდევს აკ-

---

* Contra Amaurianos აქტეალურ თემად გადაიქცა XIII საუკუნის დასაწყისში ამის შესახებ იხ. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. XXIV. Münster 1906.

რძალეათა მთელი სერია. 1213 წელს სასულიერო პირებს აეკრძალათ უნივერსიტეტში იურიდიული და ბუნების მეცნიერებათა შესწავლა. 1219 წლის აკრძალვით მონასტრებიდან საერთოდ გამოიდევნა სამართალი და ბუნებათმეცნიერული დარგები; სამონასტრო სკოლებში შეიპოვეს კვების მკაცრი, ასკეტური რაციონი. 1229 წელს საქმე იქამდე მივიდა, რომ პარიზის უნივერსიტეტის სტუდენტებს თავს დაესხნენ ქალაქის მცველები მათი კარნავალის ჩაშლის მიზნით, რასაც შედეგად მოჰყვა სტუდენტებისა და მასწავლებლების ექვსდღიანი გაფიცვა. მაისის თვეში უნივერსიტეტის მთელი შემადგენლობა ოფიციალურად დათხოვეს; ამ დროიდან დაიწყო სტუდენტთა ფართო გასვლა იტალიისა და ინგლისის ქალაქებისაკენ.

ასეთ ვითარებაში მოუხდა მოღვაწეობა და ბოლოს შეჩერებება და შოკეეთა შუა საუკუნეების მეორე პროგრესულ მოაზროვნეს დავიდ დინანტს.

დავიდ დინანტი შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში მატერიალისტური ტენდენციის ყველაზე უფრო პირდაპირი გამომხატველია. იგი ამალრიკ ბენელის თანამედროვეა,* ცხოვრობდა ჭ. დინანტში (ახლანდელი ბელგიის ტერიტორია)**. დინანტი პარიზის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ ხელოვნების მაგისტრი გახდა, შემდეგში კი, როგორც ჭ. დინანტის ეკლესიის კაპელანი, ცხოვრობდა რომში პაპის კარზე და სარგებლობდა პაპი ინოკენტი III-ის დიდი ყურადღებით.

პარიზის ეკლესიის 1210 წლის და ლატერანის ეკლესიის 1215 წლის განჩინებით დინანტის თხზულებები აკრძალეს და დაწვეს როგორც ქრი-

---

* დავიდ დინანტს ამალრიკ ბენელის მოწაფედ მიიჩნევენ (ა. შტოკლი); ამ აზრს უარყოფს ჰ.ლეი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ისინი არა მხოლოდ სხვადასხვა ქალაქისა და წრეების წარმომადგენლები იყვნენ, არამედ მათი მოძღვრებები ქმნის ორ განსხვავებულ ხაზს აზროვნებაში. ამალრიკი ქალაქის პლებეებისა და გლეხთა ფენების იდეოლოგია, მათთან პრაქტიკულადაც მჭიდროდ დაკავშირებული, სოციალური რეფორმების მქადაგებელი, — დავიდ დინანტი კი „ქალაქის პატრიციების" წარმომადგენელია და ამასთან მისი მოძღვრების ხასიათი ძირითადად თეორიულ-ფილოსოფიურია. ჰ. ლეი ამით ხსნის იმ ვითარებას, რომ „დავიდ დინანტის მოძღვრებას ამალრიკთან შედარებით არ ჰქონდა დიდი საზოგადოებრივი გამოძახილი" (18, 248, 249, 261). ჰ. ლეის აზრით, მათ მასწავლებლად და მოწაფედ მიჩნევა საჭიროდ ჩათვალა ოფიციალურმა ქრისტიანულმა რეაქციულმა წრეებმა მათი ერთიანი უარყოფისა და ერთად დაძლეის მიზნით.

ა. ტრახტენბერგის აზრით, გაერცელებული თვალსაზრისი დინანტის როგორც ამალრიკის გზის ეშეალო გამგრძელებლის შესახებ, მცდარია, რადგან მათი მოძღვრებანი პრინციპულად განსხვავებულია. დინანტი მატერიალისტური პანთეიზმის წარმომადგენელია, ამალრიკი კი „სპირიტუალისტური პანთეიზმისა" (34, 95). ამალრიკის მოძღვრების ტრახტენბერგისეული ინტერპრეტაცია ჩვენ არ მიგვაჩნია საფუძვლიანად.

** ფილოსოფიის ისტორიკოსების ერთი ნაწილი ამტკიცებს, რომ დავიდ დინანტი სავარაუდოთ ქალაქ დინდან იყო, მეორენი კი მას მიიჩნევენ ბელგიის ქალაქ დინანტის მცხოვრებად (28, 96).

სტიანული დოგმების საწინააღმდეგო ერეტიკული ნაწარმოებები. ამიტომ დინანტის შესახებ დიდხანს ძირითად წყაროდ ითვლებოდა მისი მოწინააღმდეგეების ალბერტ დიდისა და თომა აკვინელის პოლემიკურ ხაწარმოებებში მოხსენიებული დავიდის ციტატები და, აგრეთვე, საეკლესიო აქტები.

1933 წელს ა. ბურკენმაიერმა აღმოაჩინა უცნობი შრომის ხელნაწერის ნაწილები, რომლის ავტორობა მეცნიერებმა დინანტს მიაწერეს და 1963 წელს გამოაქვეყნეს „რეფულებიდან" ფრაგმენტების სახით. რაც შეეხება დინანტის უმთავრეს ნაშრომს, ამის შესახებ ალბერტ დიდი გვაძცხობს, რომ მისი სახელწოდება ყოფილა „De tomis, h. e, De divisionibus" („გაყოფის ანუ დანაწილების შესახებ").

აღსანიშნავია, რომ დავიდ დინანტის მოძღვრების ძირითად დებულებებს ერთნაირად გადმოსცემენ იდეალისტი და მატერიალისტი ინტერპრეტატორები და მათი ძირითადი ფორმულირება ასეთია: ღმერთი სუბსტანციაა, ანუ სულიერისა და სხეულებრივის ერთიანი საფუძველია. ამის მიხედვით განსხვავდება არსებობის სამი სახე: სხეული — წარმოებული მატერიიდან, სული — წარმოებული ნუსიდან (გონებიდან), „პირველადი განუყოფელი" — სუბსტანცია ანუ ღმერთი. მაშასადამე, მატერია, გონება და ღმერთი არსებით ერთი და იგივეა, განსხვავდებიან მხოლოდ არსებობის სპეციფიკური ფორმით (79, 251).

ამ სამ სახეთაგან ერთ-ერთის უპირატესობის მტკიცებით მივიღებდით არსებულის ერთი სახის დროში ადრე დაშვებას, რომლის ახსნისათვის საჭირო გახდებოდა მისი წინამორბედის დადგენა და ა. შ. რაც გამოიწვევდა რეგრესს უსასრულობაში. ამიტომ, დინანტის აზრით, ყველაზე უფრო სწორი გადაწყვეტა მათი პირველადი ერთიანობის დაშვებაა (45, 149. 150). ასეთი ხასიათის მოძღვრებას, ცხადია, ალბერტ დიდიცა და თომა აკვინელიც მეტად მტრულად ეკიდებოდნენ და მისი უარყოფის დასაბუთებას ცდილობდნენ, რაშიც მათ დიდ წარმატებებს ვერ მიაღწიეს.

დავიდ დინანტის მოძღვრების თეორიული წანამძღვრების შესახებ მკვლევართა შორის უთანხმოებაა. ერთნი უეჭველად თვლიან მის კავშირს ერიუგენას პანთეიზმთან და ამ გზით ნეოპლატონიზმთან (შტოკლი), მეორენი კი დინანტის მოძღვრებას ბუნებათმეცნიერულ კვლევასთან (შარტრის სკოლა), განსაკუთრებით კი ანტიკურ ნატურფილოსოფიასთან, აკავშირებენ (გ. ტერი). ალბერტ დიდი კონკრეტულად ასახელებდა ანაქსიმენეს, ქსენოფანეს, ეპიკურესა და არისტოტელეს კომენტატორ ალექსანდრე აფროდისიელს, როგორც დინანტის უშუალო თეორიულ წინამორბედებს. ალბერტ დიდი პანთეისტური მატერიალისტური მოძღვრების დახასიათების შემდეგ ასეთ შენიშვნას ურთავს: „ამავე თვალსაზრისს იზიარებდნენ ფილოსოფოსები: ალექსანდრე. ქსენოფა-

ნე და დავიდ დინანტი. ეს უკანასკნელი მრავალრიცხოვან დასკვნებზე დამყარებით იწონებს ამ ცდუნებას წიგნში, რომლის სახელწოდებაა „გაყოფა ანუ დანაწილება“ (28, 261). თომა აკვინელის აზრით, დინანტმა ერთმანეთთან შეაერთა არისტოტელეს „ჰიულე“ და ანაქსაგორას „ნუსი“. დინანტის მკვლევარი გ. ტერი წერს:—„დავიდ გადმოსცემს დოკტრინას მჭიდროდ დაკავშირებულს ანტიკური ბერძნების მატერიალისტურ მოძღვრებასთან როგორც ეს გადმოცემულია არისტოტელეს „ფიზიკისა“ და „მეტაფიზიკის“ პირველ წიგნებში (28, 250). აქის საფუძველზე გ. ტერი აკეთებს დასკვნას, რომ დინანტი არისტოტელეს არაკრიტიკული წაკითხვის ერთ-ერთი „მსხვერპლთაგანიაო“.

ჰ. ლეის აზრით, დინანტის მოძღვრება მჭიდროდ არის დაკავშირებული არაბულ ფილოსოფიასთან, საზოგადოდ იმ დროის არაბულენოვან აზროვნებასთან. ო. ტრახტენბერგი ამგვარ ცალმხრივობათა გადალახვის ცდას იძლევა, როცა დავიდ დინანტის მოძღვრების საფუძვლად მიიჩნევს ერიუგენას პანთეიზმს და „არისტოტელეს მატერიალისტურ ტენდენციებს“.

რომელიმე მოძღვრების თეორიული წყაროების განსაზღვრის დროს, ცხადია, არსებითი მნიშვნელობა აქვს თვით მოაზროვნის შეხედულებების ორიგინალში გაცნობას, რისი შესაძლებლობაც ასე შეზღუდული იყო დინანტის ხელნაწერების აღმოჩენასა და გამოქვეყნებამდე. ამჟამად დინანტის ფილოსოფიური „რვეულების“ ფრაგმენტებიდან რუსულ ენაზე თარგმნილია ის ნაწილი, რომლის მსჯელობის საგანია სული, მატერია და ღმერთი. დავალაგოთ ფრაგმენტთა ძირითადი დებულებები*. სულს სამი უნარი აქვს: შემეცნება, გონება და ნება. შემეცნება უკავშირდება შეგრძნებას, გონება—წარმოსახვას, ნება—სურვილსა და აფექტებს. შეგრძნებებით აღიქმება მხოლოდ ის, რაც ზემოქმედებს შემგრძნები არსების გრძნობის ორგანოებზე. წარმოსახვა შეუძლებელია, თუ წინასწარ არ არის განხორციელებული შეგრძნება, ამიტომ წარმოსახვა ანაბეჭდია, ნიშანია იმისა, რაც უკვე დაჭერილია შეგრძნებებით. აფექტებიც სულში ვერ გაჩნდებიან, თუ არ მოხდა შეკუშშის ან მოდუნების ცვლილებები, სისხლის ან გაცხელების, ან გაცივების, ანდა ბუნებრივად სულის საშუალებით, რომელიც გულშია მოთავსებული. დინანტი არისტოტელეს კვალად სვამს კითხვას: შეიძლება თუ არა სულის რომელიმე უნარი სხეულისაგან დამოუკიდებლად მოქმედებდეს? პასუხი ნათელია: დასახელებულ სამ უნართაგან ვერც ერთი ვერ განხორციელდება სხვაგვარად თუ არა სხეულით. მით უმეტეს, რომ ვერც ერთი მათგანი ვერ წარმოიშობა სხეულის გარეშე. მის-

* დავიდ დინანტის ტექსტის ანალიზი შესრულებულია ა. გორფინკელის რუსული თარგმანის მიხედვით.

თვის აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ უნდა არსებობდეს სულის რაღაც უნარი, რომელიც სხეულისაგან დამოუკიდებელი იქნება, ასეთია გონი (mens), რომელიც არ შონაწილეობს, მაგალითად, აფექტებში.

როგორ მიმართებაშიც იმყოფება სხეული მატერიასთან, ასეთსავე მიმართებაშია სული გონთან, როგორც არსებობენ სხეულები და პასიური მატერია, ასევე არსებობენ სულები და პასიური გონი. სული მრავალია, გონი კი ერთია; სხეული მრავალია, მატერია კი—ერთი. ამათგან პირველნი პასიურია, საგანთა აქციდენციები და თვისებებია — საგანთა შორის განსხვავებათა განმსაზღვრელნი, მეორენი კი რაღაც ერთადერთი, თვით თავისთავადი ერთის სახით არსებობის გამო არ განიცდიან რაიმეს ზეგავლენას — ასეთია გონი და მატერია.

ახლა საკითხავი ისაა, თუ როგორი დამოკიდებულებაა თვით გონსა და მატერიას შორის, შეიძლება მათი გაერთიანება, თუ საერთოდ განსხვავებულნი არიან? თუ ამოვალთ იმ განსაზღვრებიდან, რომ ურთიერთგანსხვავებულნი არიან მხოლოდ პასიური არსებანი, ამ ნიშნით გონი და მატერია განსხვავებული არ აღმოჩნდება. მეორე მხრივ, ისე როგორც გონება არ არსებობს სულში განხორციელების გარეშე, რომელიც უნდა მოიცავდეს ერთ სხეულს, ასევე გონი არ არსებობს ისე, თუ არ მოიცავს მატერიას. ხოლო იმისათვის, რომ ერთმა მოიცვას მეორე, აუცილებელია მათი მსგავსება ან იგივეობა. მსგავსება შეუძლებელია ახასიათებდეს გონსა და მატერიას, რადგან მსგავსება პასიურ არსთა ნიშანია (დამოკიდებული საგნები, მაგ., ორი თეთრი, ან ორი შავი სხეული მსგავსია). ნათქვამიდან მტკიცდება, რომ გონი და მატერია მსგავსნი კი არა, იგივეობრივნი არიან.

ამ აზრის გამართლებისათვის დინანტი მიუთითებს პლატონზე, რომელიც „ტიმაიოსში" ავითარებს აზრს, რომ სამყარო გრძნობად აღქმაში მოცემული ღმერთია (92c). დინანტი ეთანხმება პლატონის განსაზღვრებას გონისა და ღმერთის იგივეობის შესახებ: „გონი, რომლის შესახებ ჩვენ ვამბობთ, რომ ის ერთიანია და არ ექვემდებარება პასივობას, სხვა არაფერია თუ არა ღმერთი (18, 811).

„თუ, მაშასადამე, სამყარო არის თვითონ ღმერთი, მის გარეთ მყოფი და მის აღქმაში განცდილი, — როგორც ამას ამბობდნენ პლატონი, ძენონი, სოკრატე და მრავალი სხვა, — მაშინ სამყაროს მატერია არის თვით ღმერთი, ხოლო მატერიის მიერ მიღებული ფორმა სხვა არა არის რა, თუ არა ის, რითაც ღმერთი თავის თავს შეგრძნებებში მისაწვდომს ხდის" (18, 811).

დინანტის აზრით, არისტოტელემ დაამტკიცა, რომ სხეულების წარმოქმნის მიზეზი მატერიის მიერ რაოდენობრივი გარკვეულობის მიღებაა, სხეულები კი ბუნებრივ მოძრაობას იძენენ და ასე წარმოიქმნება ელე-

შეხტება. მატერია თავისი ბუნებით თითქოს შეგრძნებადია და უმოძრაო, შეგრძნებები შემდეგ არკვევენ მასში სიდიდესა და მოძრაობას.

ფრაგმენტში დინანტის მიერ მკაცრად ლოგიკური თანმიმდევრობის წესით გამოყვანილი დანასკვი ადგენს სუბსტანციის ასეთ განსაზღვრებას: „ამგვარად, ნათელია, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი სუბსტანცია არა მხოლოდ ყველა სხეულისათვის, არამედ, აგრეთვე, ყველა სულისთვის და იგი სხვა არა არის რა, თუ არა თვით ღმერთი. ხოლო ის სუბსტანცია, რომლისაგანაც შედგენილია ყოველი სხეული, მატერიად იწოდება. სუბსტანცია კი რომლისაგანაცაა შედგენილი ყველა სული—გონებად (ratio) ანუ გონად (mens). აქედან თავისთავად გამომდინარეობს, რომ ღმერთი არის გონება ყველა სულთა და მატერია ყველა სხეულთა“ (16, 812,).

დინანტის მსჯელობიდან ნათლად გამოჩნდა მეთოდის მხრივ მისი აზროვნების ლოგიკური იმპლიკაციის წესისადმი მკაცრი მიდევნება, თეორიის მხრივ კი მატერიალისტური პანთეიზმი. მან ამგვარი პანთეიზმის არსებითი ნიშნების მიხედვით განიხილა ანტიკური საბერძნეთის ნატურფილოსოფია და განსაკუთრებით კი პლატონის „ტიმაიოსი“ და არისტოტელეს „ფიზიკა“. დინანტი სულიერისა და სხეულებრივის იგივეობრივ სუბსტრატს მატერიას უწოდებს და მას აიგივებს ღმერთთან. აღსანიშნავია ისიც, რომ თუმცა დინანტი საკმაოდ კარგად დაეუფლა ბუნებათმეცნიერულ ცოდნას, მაგრამ პანთეისტური მოძღვრების აგების დროს იგი მას არ იყენებს, არამედ სქოლასტიკური აზროვნების ლოგიკურ საყრდენს, შუა საუკუნეების დიალექტიკური არგუმენტირების მეთოდს იმარჯვებს დიდი ოსტატობით, მას თავისებურად ავითარებს კიდეც და ამით ხარკს უხდის აღორძინების გზაზე მდგარ სქოლასტიკას.

თუ მეთოდის თვალსაზრისით დინანტი მოსაწონი და მისაბაძი იყო ოფიციალური იდეოლოგიისათვის, თეორიის ამოსავალი პრინციპით იგი მეტად მკვეთრად დაუპირისპირდა არა მხოლოდ ქრისტიანულ კლერიკალურ წრეებს, არამედ საერთოდ იდეალისტურ მსოფლმხედველობას. სწორედ ამის გამოა, რომ ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი მკაცრად უსწორებენ მას და მის მოძღვრებას ანგარიშს, თუმცა „ნაბოდვარსა“ და „სულელურ აზრებს“ უწოდებენ, მაგრამ, ამავე დროს, იძულებულნი არიან მიუთითონ დინანტის ნააზრევის მჭიდრო კავშირზე კლასიკურ ანტიკურობასთან.

დავიდ დინანტის მიერ გააზრებული სუბსტანცია მატერიალური შინაარსის მატარებელია, იგი სამყაროს იგივეობრივია, მაგრამ ბუნებაზე, გრძნობად სამყაროზე როდია დაყვანილი. ეს სუბსტრატი დახასიათებულია თავისთავად უცვლელ, უმოძრაო, აბსტრაქტულ არსად, მაგრამ ისეთ ერთიანობად, რომლისაგანაც შეიძლებოდა ახსნა სხეულებრივისაც

და სულიერისაც. დინანტის სუბსტანციის დახასიათებაში ბევრი რამ არის საერთო ჯორდანო ბრუნოსა* და სპინოზას მიერ სუბსტანციის ცნების განსაზღვრებასთან.

თომა აკვინელის მოძღვრება ჰეშმარიტებაზე

საკითხის დაყენება. თომა აკვინელის (1225—1274) თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი არა მარტო ქრისტიანული, არამედ საერთოდ რელიგიური აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე საყურადღებო პროდუქტია. ყველაფერი, რის შესაძლებლობასაც საერთოდ რელიგიური აზროვნება იძლეოდა, გამოიყენა მან დიდი სიფრთხილით, ჯანსაღი ადამიანური გონების მოთხოვნათა გათვალისწინებით, მაშინდელ მეცნიერულ და ფილოსოფიურ თეორიებზე დაყრდნობით. მისი მიზანი იყო კათოლიკური ქრისტიანობის, როგორც ერთადერთი ჰეშმარიტი რელიგიის, დასაბუთება და თანაც ისე, რომ მას რაც შეიძლება ფართო მასებზე ჰქონოდა ეფექტური ზემოქმედება. თომა აკვინელს არ შეეძლო შეერიგებინა შეურიგებელი, ე. ი. ფილოსოფია და რელიგია, განეხორციელებინა განუხორციელებელი, ე. ი. მოეცა რელიგიის დასაბუთება, მაგრამ მან მაქსიმუმი გააკეთა ამ მხრივ და სულაც არაა შემთხვევითი, რომ XX საუკუნეშიც კათოლიკური რელიგიის თეორეტიკოსები თავიანთ ძირითად საქმედ მისი მოძღვრების ინტერპრეტაციას აცხადებენ. თომა აკვინელის მოძღვრება უმტკივნეულოდ არ მიუღია კათოლიკურ ეკლესიას— ბრძოლა მძაფრი იყო, საქმე იქამდე მივიდა, რომ 1277 წელს პარიზის ეპისკოპოსმა ოფიციალურად დაწყევლა თომას რამდენიმე დებულება, მაგრამ თომას მომხრეებმა შეძლეს დაერწმუნებინათ კათოლიკური ეკლესია ამ მოძღვრების უნიკალურ ღირებულებებში და 1322 წელს თომა აკვინელი წმინდანად გამოაცხადეს. ამას დიდად შეუწყო ხელი თომას ყოფილი მასწავლებლის ალბერტ დიდის (1193—1280) ავტორიტეტმა. ალბერტ დიდმა თომას „ეკლესიის სინათლე“ უწოდა (73, 180).

კათოლიკური თეოლოგია ქრისტიანული რელიგიისა და არისტოტელიზმის „გენიალურ გაერთიანებას“ თომა აკვინელს უმადლის (62, 178), თუმცა ვერ ახერხებენ იგი რაიმე ახალი, ორიგინალური ფილოსოფიური ან თეოლოგიური დებულების ავტორად ჩათვალონ. ბ. რასელი, რომელიც დიდად აფასებდა თომას ფილოსოფიურ განსწავლულობას, წერდა: თომას ყველა დოქტრინა რომ მცდარი იყოს, მისი „სუმა წარმართთა წინააღმდეგ“ მაინც დარჩებოდა შთამბეჭდავი ფილოსო-

* დავიდ დინანტისა და ჯ. ბრუნოს მოძღვრებათა საერთო ნიშნების შესახებ იხილეთ ჰ. ჰაიმზოეთის ნაშრომი დასავლეთის მეტაფიზიკის ძირითად თემათა შესახებ (61, 46).

ფიური ნაშრომი (35, 480). საერთოდ თომა აკვინელის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობა შთამბეჭდავია არა მარტო მისი ავტორის განსწავლულობით, არა მარტო ნაშრომთა მოცულობით, არამედ აგრეთვე პოლემიკისა და პრობლემათა განხილვის შუა საუკუნეებში შესაძლებელი უდიდესი ობიექტურობით და მეცნიერულობით. ასე რომ, როგორც წესი, ჩვენ შეიძლება ვენდოთ თომას მიერ მოწინააღმდეგის შეხედულებათა გადმოცემას, — იგი არსად არ ცდილობს სოფისტურად აწიოკოს საეკლესიო ავტორიტეტს, დაფაროს განსხვავება ცოდნასა და რწმენას შორის, დარწმუნებულია, რომ ჭეშმარიტი თეორიული დებულება არ შეიძლება გამორიცხავდეს რაიმე კათოლიკურ დოქტრინას, თუმცა მრავალი რამ რელიგიური ჭეშმარიტებიდან გაუგებარია ფილოსოფიისათვის (76, 25), ამას თომა არ თვლიდა წინააღმდეგობად. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აკვინელი სულაც არ იყო შეშფოთებული რელიგიურ საკითხებში, მაგ., იგი საერთოდ საეკლესიო მრევლის ქიჯანაღისათვის მოითხოვდა ერეტიკოსების მოსპობას (8, 116).

თომა ცდილობს, მის მიერ ნასმარი ყოველი ცნება ზუსტად განსაზღვროს. თვალსაჩინო გახადოს ტერმინთა შესაძლებელი გამოყენებანი. დაასაბუთოს, თუ რატომ ირჩევს რომელიმე მათგანს. მას ზუსტად მოჰყავს მოწინააღმდეგის მოსაზრებანი (ასევე საინტერპრეტაციო დებულება). გამოყოფს მის ძლიერ მხარეებს და შემდეგ აყალიბებს თავის მოსაზრებას. მის შრომებში გადმოცემის და მსჯელობის ამგვარი სქოლასტიკური (სისტემურის, მეცნიერულის აზრით) წესი მკაცრად არის დაცული.

თომას წყაროებიდან, რომელნიც ფაქტობრივად მთელ მაშინდელ ცოდნას მოიცავს, უნდა გამოიყოს: არისტოტელე, ავგუსტინე, დიონისე არეოპაგელი და ანსელმ კენტერბერიელი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თომა აკვინელი რომელიმე მათგანის ბრმა მიმდევარია. იგი საკუთარი მიზნებისათვის იყენებს მათ. როცა კათოლიციზმისათვის ხელშეუხებელი ავტორიტეტის დებულება არ ეთანხმება მის მიზნებს, თომა ცდილობს ინტერპრეტაციის გზით მოაგვაროს წინააღმდეგობა, ანდა უფრო მაღალი ავტორიტეტი მოიშველიოს.

შუა საუკუნეების რეალისტებისა და ნომინალისტების კამათში თომა ავიცენასაგან მომდინარე საშუალო პოზიციას იკავებს: კატეგორიები საგნებამდე არიან ღმერთის გონებაში, არიან საგნებში როგორც ღმერთის ჭვრეტებში და საგნებს შემდეგ, როგორც მათი ასახვა ადამიანის ცნობიერებაში. ასევე შემარიგებელი პოზიცია უჭირავს მას ემპირიზმის და რაციონალიზმის დაპირისპირებაში, თუმცა ზოგიერთი მკვლევარი მას ემპირისტად თვლის, რადგან ადამიანური შემეცნების დასაწყისს ცდაში ხედავს (73, 178), მაგრამ ემპირისტად ვერ ჩაითვლება ადამიანი, რომელიც შეგრძნებებიდან იწყებს და ფიქრობს, რომ უეჭველ და

თავისთავად ცხად დებულებამდე მიდის, რომლებიც შემეცნების ნამდვილ საყრდენს წარმოადგენენ.

თომა ანსელმის რაციონალიზმის წინააღმდეგია და, თეორიულ მოსაზრებათა გარდა, მიუთითებს იმაზეც, რომ ღმერთის არსებობის დასაბუთება და ღმერთის რწმენა არ უნდა ვანდოთ მხოლოდ განსწავლულ გონებას, რადგან მაშინ იგი მიუწვდომელი იქნება უბრალო ადამიანებისათვის. უარყოფს იგი ტერტულიანეს ირაციონალიზმსაც, რადგან იცის, რომ ადამიანისათვის არ შეიძლება დამაჯერებელი იყოს ის, რაც აზროვნების ძირითად პრინციპებს ეწინააღმდეგება. თომას ირაციონალიზმი თავისებური ფარული ირაციონალიზმია, რამდენადაც ღმერთი ჩვენი შემეცნებისათვის მიუწვდომელია თავის არსებაში და მის გასაგებად გამოცხადების დახმარებაა საჭირო. თომას სურს, ემპირიზმი, რაციონალიზმი და ირაციონალიზმიც გააერთიანოს. ადამიანური შემეცნება იწყებს გრძნობადი სავნებიდან, რომლებიც რაღაც ნაკვალევს შეიცავენ ღვთაებრივი წარმოშობისას, მაგრამ ეს „სავსებით არასაკმარისია" ღმერთის სუბსტანციის სავსებით ნათელი გაღმოცემისათვის (76, 27). დანარჩენ ცოდნას ადამიანი იღებს გამოცხადების წყალობით, რომელიც მის ალბათურ ცოდნას მყარ საფუძველს აძლევს.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიისათვის უმნიშვნელოვანეს ფორმულას — ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია, — ცხადია, თომაც იცავს, მაგრამ ეს ფორმულა არც ისე მარტივი გასაგებია, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს. იმათ, ვისაც ჩვენ თეოლოგებს ვუწოდებთ, სხვადასხვაგვარად ესმოდათ თეოლოგიის ცნება: ევროპულ აზროვნებაში ცნება თეოლოგია პირველად პლატონის „სახელმწიფოში" გვხვდება (379ა) და ნიშნავს მითების ანალიზს, ღმერთებზე თხრობისას მათში ჭეშმარიტების ამოკითხვას. ამდენად მითოლოგიასა და ლოგოსს შორის გარდამავალი საფეხურია თეოლოგია; არისტოტელესთან მკვლევრები გამოარჩევენ თეოლოგიის ორნაირ გაგებას: 1. არისტოტელე პლატონის მსგავსად ჰესიოდეს და ჰომეროსს თეოლოგებს უწოდებს და უპირისპირებს მათ „ფიზიკოსებს" — იონიელ ნატურფილოსოფოსებს (983 ხ 29, 1000 ა 9) და 2. თეოლოგია ეწოდება ფილოსოფოსობას პირველი მამოძრავებლის შესახებ. პირველ ფილოსოფიას (1026 ა 19, 1064 ხ 3) — ეს სავსებით განსხვავებული მნიშვნელობა იყო ამ ცნებისათვის: სტოელები ასხვავებდნენ სამი სახის თეოლოგიას: 1. პოეტთა და მისანთა მითური თეოლოგია, 2. ფილოსოფოსთა „ფიზიკური" თეოლოგია, როცა ბუნებაა ღმერთად ჩათვლილი და 3. პოლიტიკური თეოლოგია — სახელმწიფო კანონმდებლობის და საჯარო კულტის შემსწავლელი (ციცერონი ამ ცნებით თავისუფლად მოაზროვნეებს აღნიშნავდა); თეოლოგიის ცნებაში ქრისტიანობას რომ ღმერთის შესახებ მოძღვრება დაენახა, ამისათვის მოსამზადებელი სამუშაო ჩაატარეს იუსტინემ, კლემენტ ალექსან-

დრიელმა, ორიგენემ, რომელთაც არ სურდათ ბერძნული მითები მხოლოდ ნეგატიურად განეხილათ: გადამწყვეტი ძობრუნება ამ მხრივ მოხდა ეუსებიო კესარიელთან (IV—V ს.), რომელიც თეოლოგიას უწოდებს ჭეშმარიტ მოძღვრებას ღმერთის შესახებ; ამ დროს დაიწყო ბიბლიური ავტორებისათვის თეოლოგების წოდება (იოანესაც ამ დროს ეწოდა თეოლოგი). დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილმა ავტორმა შემოიტანა ნეგატიურ, პოზიტიურ და მისტიკურ თეოლოგიათა ცნებები. ყოველისმომცველი მნიშვნელობა ამ ტერმინმა მაღალი სქოლასტიკის დასაწყისს მიიღო (48, 205—207).

თომასთვის თეოლოგიასა და ფილოსოფიას შორის რომ განსხვავებაა, ნათელია იქიდან, რომ იგი არისტოტელეს, რომელსაც, როგორც წესი, ემყარება ხოლმე, ფილოსოფოსს უწოდებს და არასდროს — თეოლოგს. თეოლოგი მისთვის არის ავგუსტინე, ასევე ტერტულიანე, დიონისე არეოპაგელი. იგი არ იზიარებს მისი თანამედროვის, ბონავენტურას თვალსაზრისს, რომელიც ფიქრობდა, რომ თეოლოგია მეცნიერული ანალიზი კი არ არის, არამედ ბიბლიური გამოცხადება. ამ უკანასკნელის აზრით, ცხადია, არავითარ გაუგებრობას არ იწვევს ის დებულება, რომლის თანახმადაც ფილოსოფია არის თეოლოგიის მსახური. გაუგებრობა შეიძლება მაშინ წარმოიშვას, როცა თეოლოგიაც გაგებულია როგორც თეორიული მოძღვრება ღმერთის შესახებ. რა მიმართება შეიძლება იყოს მაშინ მაგ., იდეალისტურ ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის?. თომასთან სწორედ ამ ორი მოძღვრების საკითხი დგას ისევე, როგორც უფრო ადრე ეს ქართველი სქოლასტიკოსის იოანე პეტრიწის წანაშე იდგა. შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, ისევე როგორც პატრისტიკაში, ტერმინების—„თეოლოგია“, „ფილოსოფია“—შინაარსი ყოველთვის კონკრეტული კვლევით უნდა დადგინდეს ამა თუ იმ მოაზროვნესთან. თომასთან ფილოსოფიაც და თეოლოგიაც მეცნიერებადაა მიჩნეული, მაგრამ განსხვავება მათ შორის მაინც არსებითია. ამ საკითხში თომას პოზიციის თაობაზე გარკვეულ პასუხს იძლევა მისი ერთ-ერთი ძირითადი ნაშრომი — „ჭეშმარიტების შესახებ“. აღნიშნული ნაშრომის მეორე წიგნის მესამე თავში, რომელსაც ეწოდება „არის თუ ღრა რწმენა ჭეულობა?“, ვკითხულობთ: თეოლოგსა და ფილოსოფოსს სხვადასხვა საბოლოო სიკეთე აქვთ მხედველობაში. ფილოსოფოსი საბოლოო, უმაღლეს სიკეთედ თვლის იმას, რაც ადამიანის ძალების შესაბამისია და ადამიანის მოქმედებაში მდგომარეობს. იმიტომ, ამბობს ფილოსოფოსი (არისტოტელე), რომ ბედნიერება არის მოქმედება... თეოლოგი პირიქით, უმაღლეს სიკეთედ მიიჩნევს იმას, რაც ადამიანის ბუნებრივ ძალებს აღემატება, სახელდობრ მარადიულ ცხოვრებას. ამქვეყნიურ მოქმედებაში თეოლოგი არავითარ თვითღირებულ მიზანს არ უშვებს. მას იგი აინტერესებს იმდენად, რამდენადაც მას მიეყავართ მარადიული ცხოვრე-

ბისაკენ. ამ თვალსაზრისით თეოლოგისათვის, მაგ., რწმენა არის ქველობა (78. 14). მხოლოდ გონება, რწმენის გარეშე, არაა საკმარისი მარადიული ცხოვრების მისაღწევად. რწმენა კი არ ანადგურებს გონებას, არამედ გადის მის გარეთ და ასრულებს მის დაწყებულ სამუშაოს. რამდენადაც ფილოსოფიას მიეყავართ თეოლოგიის სფეროსმდე, ამდენად ფილოსოფია თეოლოგიის მსახურია.

1. ჰეშმარიტების პრობლემა თომა აკვინელის მოძღვრებაში. ჭეშმარიტების, როგორც საგნის სწორი შემეცნების, ძიება ისევე ძველია, როგორც თავად ცნობიერების არსებობა. სულ სხვაა თავად ჭეშმარიტების ცნების რაობის ძიება. მას ანალიზურად თვითშემეცნებაც არ გულისხმობს, რადგან თვითშემეცნება საკუთარ მეზე მიმართული შემეცნებაა და აუცილებლობით არ გულისხმობს ჭეშმარიტების საკითხის თემატიზირებას, ისევე როგორც რაიმეს ჭეშმარიტი შემეცნების სურვილი არ გულისხმობს იმაზე განაზრებას, თუ რას წარმოადგენს თავად ჭეშმარიტება, რაა მისი შესაძლებლობის საფუძველი, მიღწევის გარანტია და საზომი.

ეს პრობლემა ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე მაშინ დაისვა, როცა სოფისტებმა შემეცნების შესაძლებლობაში, ე. ი. ჭეშმარიტების დადგენის შესაძლებლობაში ეჭვი შეიტანეს.

სიტყვა ჭეშმარიტების მნიშვნელობა არც ბერძნულ და არც ლათინურ, ისევე როგორც მრავალ სხვა ენაში, არ ამოიწურება ჩვენგან დამოუკიდებელი ვითარების ასახვის მნიშვნელობით. ბერძნულ ენაში ამ სიტყვას კონკრეტული რეალობის აღსანიშნავად ხმარობდნენ — იმ საგანს აღნიშნავდნენ, რომელიც თავს იცვენს, აცხადებს, ე. ი. რომლის გაგება შესაძლებელია ჩვენთვის. სიტყვის ეტიმოლოგიაც (ἀλήθεια) გვეუბნება, რომ იგი არის განცხადება. ამ სიტყვის ფორმას პირველად ნ. ჰარტმანმა მიაქცია ყურადღება და გამოიყენა იგი უარყოფითი ცნებების მნიშვნელობის განსასაზღვრავად შემეცნების პროცესში. ხოლო შემდეგ ჰაიდეგერმა მოინდომა ამ სიტყვაში ამოეკითხა ყოფიერებისადმი ის სპეციფიკური მიმართება, რომელიც სოკრატემდელ ბერძნულ ფილოსოფიას ჰქონდა და შემდეგ დაიკარგა (ჭეშმარიტების ასახვად გაგების გაბატონების გამო). ბერძნულ ფილოსოფიაში და შემდეგ ლაპარაკობენ საგანთა ჭეშმარიტებაზე, რამდენადაც იგი ღმერთის გამოვლენაა და შეშეცნებადია (ტრანსცენდენტალური ცნება ჭეშმარიტებისა). ღმერთზე როგორც ჭეშმარიტზე და როგორც ჭეშმარიტებაზე, რომელიც აბსოლუტურ ცოდნას ფლობს, ჭეშმარიტებაზე როგორც ასახვაზე (შემეცნების თეორიული ცნება), ჭეშმარიტ არსებობაზე (ეთიკური ცნება), ჭეშმარიტებაში არსებობაზე (ექსისტენციალური ცნება) და სხვ.

მართალია, არისტოტელესთან, პლატონის მოსაზრებათა განვითარების საფუძველზე, ჭეშმარიტების, როგორც აზრში საგნის სწორი ასახ-

ეს, ცნება სავსებით ჩამოყალიბებულია, მაგრამ ეს ხელს არ უშლიდა მას, იგი სხვა მნიშვნელობითაც ეხმარა. ჰეგელს, როგორც ცნობილია, ცნება „ჭეშმარიტება“ არ ემეტებოდა „უბრალო“ ასახვის (მაგ., ქაღალდი ლეიბრის) აღსანიშნავად, ჭეშმარიტება მისთვის თვითმყოფადი ლოგიკურის სისტემური მთლიანობა იყო; კირკეგორი, წინააღმდეგ ჰეგელისა, ინდივიდუალური ადამიანური არსებობის შესაძლებლობას იკვლევდა. კანტმა ჭეშმარიტების საკითხი ფორმალური ლოგიკის სფეროდან გამოიტანა და მისი გადაწყვეტა შემეცნების თეორიას დაავალა.

ყველა ეს აღნიშნული მნიშვნელობა წინასწარ გულისხმობს რაღაც ხარისხიანი შემეცნების შესაძლებლობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში თვით კითხვის დასმა იქნებოდა შეუძლებელი. როცა კითხვა ჭეშმარიტების შესახებ მთელი სისრულითაა დასმული, აღმოჩნდება მისი სპეციფიკა, ე. ი. ის, რომ მასზე უარყოფითი პასუხის გაცემა არ შეიძლება, რადგან უარყოფითი პასუხი წარმოადგენს გარკვეული კვლევის შედეგს, რომელსაც თვით აქვს პრეტენზია ჭეშმარიტებად ყოფნაზე. ეს არც სოფიზმია და არც აპორია, — იგი იმის გამოხატულებაა, რომ შემეცნებას არა აქვს ლოგიკური უფლება, უარი თქვას თავის ფუნქციაზე. ჭეშმარიტების შესახებ კითხვის ამგვარი სტრუქტურის გაცნობიერება იყო სოკრატე-პლატონის ერთ-ერთი დამსახურება. ეს იყო ყველაზე ძლიერი საფუძველი მათ მიერ სოფისტების წინააღმდეგ წარმოებული ბრძოლის წარმატებისა.

თომას მოძღვრებაში როგორც ფილოსოფიურად, ისე თეოლოგიურად ჭეშმარიტების შესაძლებლობა უეჭველადაა მიჩნეული. ჭეშმარიტების ზემოთ აღნიშნული სახეების ამოკითხვა მის მოძღვრებაში შესაძლებელია და ისინი გარკვეულ იერარქიას ქმნიან, რომელიც იწყება „ჩვენთვის პირველით“ — ასახვის ჭეშმარიტებით და თავდება „თავისთავად პირველით“—ღმერთით, როგორც ჭეშმარიტით და აბსოლუტური ჭეშმარიტებით.

თომა აკვინელის მოძღვრება ჭეშმარიტებაზე წინამდებარე ნაშრომში განხილული იქნება, ძირითადად, წიგნების — „ჭეშმარიტების შესახებ“ და „სუმა წარმართთა წინააღმდეგ“ — მიხედვით. აკვინელთან ვხედებით ჭეშმარიტების ცნების სამგვარ გამოყენებას. ეს მნიშვნელობანი, მისი აზრით, აჯამებენ ყოველივე ღირებულს, რაც მანამდელ ფილოსოფიას და თეოლოგიას დაუდგენია ჭეშმარიტების რაობის შესახებ. პირველია ჭეშმარიტების განსაზღვრება, როგორც იმისა, რაც არსებობს, არის. ასე განსაზღვრავს ავგუსტინე „იმას, რაც ჭეშმარიტებაა და რაც ჭეშმარიტია“ (78,11). ამასვე გულისხმობს ავიცენასეული განმარტება ჭეშმარიტებისა, როგორც ისეთი რაიმესი, რაც წარმოადგენს ყოველი ცალკეული ნივთის ყოფიერების სპეციფიკას, იმას, რის თეისაც ნივთი არსებობს. ამ თვალსაზრისით ყოველი ნივთი ჭეშმარიტია, რამდე-

ხადაც გარკვეული ღეთაებრივი მიზანდასახულების განხორციელებას წარმოადგენს. ამ განსაზღვრების პლატონის ფილოსოფიიდან წარმოშავლობა ნათელია, რადგან ჭეშმარიტად პლატონთან ნივთის არსებობა დაექვემდებარა მიზნობრივ პრინციპს და მისი ჭეშმარიტება მასში განხორციელებული იდეით განისაზღვრა. ავიცენა ხაზს უსვამდა ზოგადისა და კონკრეტულის კავშირის სახით მოცემული ნივთის ჭეშმარიტებას, რაც თითოეულ ნივთს სპეციფიკური აქვს საერთო მიზანთან მიმართებაში. მეორენაირი განსაზღვრება ჭეშმარიტებას წარმოადგენს როგორც ცნობიერებაში საგნის ასახვას. მისი დამცველები არიან ისააკ იზრაელი, ანსელმ კენტერბერიელი და არისტოტელე (თანმიმდევრობა თომასეულია). ისააკ იზრაელიდან (გარდაიცვალა 940 წელს) იღებს თომა ცნობილ განსაზღვრებას—„ჭეშმარიტება არის საგნისა და შემეცნების თანხმობა". ანსელმი ჭეშმარიტების შესახებ ნაშრომში ჭეშმარიტებას განსაზღვრავდა როგორც სისწორეს, რომელიც მხოლოდ სულით მიიწვდომება. აქ. თომას აზრით, ლაპარაკია კვლავ საგნისა და შემეცნების თანხმობაზე (adecvatio). ისევე როგორც არისტოტელესთან, რომელიც წერდა: ჩვენ ჭეშმარიტს ვამბობთ დეფინიციაში, როცა ვამბობთ, რომ არის ის, რაც არის და არ არის ის, რაც სინამდვილეში არ არის. მესამენაირი განსაზღვრება ჭეშმარიტებისა ქრისტიანობის ზეგავლენითაა შექმნილი. ჰილარიუსის განსაზღვრებით, „ჭეშმარიტება არის თავის თავის გამომაშკარავებელი და ამხსნელი ყოფიერება". ამავე ხაზს აგრძელებს ავგუსტინე ნაშრომში — „ჭეშმარიტი რელიგიის შესახებ", სადაც ვკითხულობთ: „ჭეშმარიტება არის ის, რითაც ის, რაც არის, ნაჩვენები იქნება", ასეთი რამ არის ის, რითაც ჩვენ მიწიერის შესახებ ვმსჯელობთ.

ამ სამი განსაზღვრებიდან პირველი ნივთთა შემეცნებადობის იდეალისტური ახსნაა. იგი გვეუბნება, რომ ყოველ ნივთში არის იდეალური, რომლის გამო შესაძლებელია ნივთი შემეცნებული იქნეს და თუ ეს შემეცნება განხორციელდა, იგი იქნება იმ მიზნისაკენ სელა, რისთვისაცაა ნივთი შექმნილი. მეორე განსაზღვრება აღნიშნული იდეალურის საფუძველზე შემეცნებისა და ნივთის თანხმობას განსაზღვრავს, როგორც შემეცნების ჭეშმარიტობის პირობას. მესამე განსაზღვრება კი ჭეშმარიტი შემეცნების უმაღლესი მიზნის შინაარსზე, ღმერთზე ლაპარაკობს, რომელიც ყოველგვარი არსებულის შეფასების საზომია და ყოველგვარი ჭეშმარიტების განმსაზღვრელი შინაარსი.

აღნიშნული განსაზღვრებებიდან წინასწარ გარკვევას მოითხოვს ჭეშმარიტების როგორც შემეცნებისა და ნივთის თანხმობის გაგება. რადგან ამ განსაზღვრებაში ისააკ იზრაელიც და თომაც ხმარობენ სიტყვა „ინტელექტს". ამიტომ წარმოიშვა ალბათ ევროპულ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით გერმანულში. ტერმინოლოგიური აღრევა განსჯისა და გოსების როლის აღმნიშვნელი ტერმინებისა, როცა საქმე სჭოლასტი-

ჯერ ფილოსოფიას ეხებოდა (76. XVI). რადგან ამ განსაზღვრებაში საქმე ეხება ადამიანური შემეცნების საგანთან თანხმობას და ნახმარია სიტყვა „ინტელექტი“ (ე. შტაინის თარგმანშია—„შემეცნება“), იგი გაგებული იქნა დისკურსიული შემეცნების აღმნიშნველად და გერმანელები მას, ეკჰარტიდან დაწყებული, თარგმნიდნენ როგორც „განსჯას“ (Verstand), შესაბამისად გონება (Vernunft) მიიჩნიეს შემეცნების უმაღლეს უნარად. თომასთან კი საქმე პირიქითაა — ადამიანისთვის დამახასიათებელ დისკურსიულ აზროვნებას სწორედ გონება გამოხატავს, იგი ეძებს და ამოწმებს საფუძვლებს შემეცნების მიზნის მისაღწევად. მის მოქმედებაში შესაძლებელია შეცდომა. ინტელექტი (თომას ეს სიტყვა გაშიფრული აქვს „შინაგანის ამოკითხვიდან — intus legere-დან) (65. 35) შეიცნობს საგანს მეყსეულად სწვდება და არსებობაში უშუალოდ არსს ხედავს. ასხვავებს რა ღვთაებრივ და ადამიანურ შემეცნებას, თომა თვლის, რომ უმაღლესს უდაბლესი თავის მწვერვალზე ხვდება. უმაღლესი ჩვენს შემეცნებაში არის ინტელექტი, რომელიც გონების წყაროა. ღმერთის განსჯა საესებით უმოძრაოა. „აშკარაა, რომ გონება, ასე ვთქვათ, ნაკლოვანი განსჯაა“ (76. 205).

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ჰეშმარიტების შესახებ თომას მოძღვრების უკეთ გაგებისათვის მიზანშეწონილი იქნება ჯერ განვიხილოთ აკვინელის შეხედულება ღმერთის, როგორც უმაღლესად ჰეშმარიტი არსების, შესახებ, შემდეგ ღმერთის, როგორც განხორციელებული აბსოლუტური ჰეშმარიტების, შესახებ, დაბოლოს, ადამიანური შემეცნებისათვის შესაძლებელი ჰეშმარიტების შესახებ.

2. ღმერთი როგორც უმაღლესი ჰეშმარიტი არსება. ეყრდნობა რა არისტოტელეს, თომა აკვინელი ადამიანის მისწრაფებათა შორის უმაღლესად თვლის სიბრძნისაკენ სწრაფვას. იგია ადამიანისათვის ყველაზე საჭირო, ყველაზე ამაღლებული, უსრულყოფილესი და ყველაზე სასიამოვნო. სიბრძნისაკენ სწრაფვა უმაღლესი ჰეშმარიტებისაკენ სწრაფვაა. ამ გზით ადამიანი ყველაზე უფრო მეტად აღწევს ღმერთთან მსგავსებას. მართალია, ადამიანური გონება არ არის საკმარისი ამ მისწრაფების ბოლომდე დასაკმაყოფილებლად, მაგრამ აღნიშნული მიმართულების არჩევა და ღმერთის არსებობის აღიარებამდე მისვლა გონებას შეუძლია, თანაც ყოველი ადამიანისათვის დამარწმუნებელი სახით. მაგ., სხვადასხვა რწმენის ადამიანებს საერთო საფუძვლად არ გამოადგებათ ღმერთის ძიებისას რელიგიური დოგმები, რადგან ისინი მათ სხვადასხვა აქვთ, სხვადასხვა საფუძველზე მდგარნი კი ვერ აწარმოებენ ნაყოფიერ პოლემიკას. შეხედულებათა დაპირისპირების დროს ჰეშმარიტის გამოსარჩევად უნდა არსებობდეს საერთო საფუძველი. ამგვარი საფუძველია ადამიანური გონება და მისი აუცილებელი კანონები. ყველა იძულებულია დაეთანხმოს ადამიანის ბუნებრივ გონებას

(naturale ratio) (76, 7). ადამიანურ შემეცნებას თომასთან ეყალება დასაბუთებით მისაწვდომ ჭეშმარიტებათა ქრისტიანულ რელიგიასთან თანხმობის დასაბუთება (76,9). ადამიანურ გონებას შეუძლია დაასაბუთოს, რომ ღმერთი არსებობს, უმაღლესი სრულყოფილების მჭონეა და სხვ. რაც შეეხება ისეთ დებულებებს, როგორიცაა ღმერთის სამპიროვნება და ერთ არსებად გააზრება, მათი დასაბუთება გონებას არ შეუძლია, დაუსაბუთებელია მისთვის. მაგრამ, რადგან არსებობს ამ ორი ტიპის დებულებანი, მათი რაღაცნაირი მორიგებაა საჭირო. თომა აკვინელი ორმაგი ჭეშმარიტების გამართლებას შემდეგნაირად ცდილობს: გონების ძირითადი პრინციპები უეჭველია და შეუძლებელიც კია იმის მოაზრება, რომ ისინი მცდარია. მეორე მხრივ, ასევე არ შეიძლება რწმენის ჭეშმარიტების მცდარად გამოცხადება, რადგან ისინი „ასე ნათლად იქნა ღმერთის მიერ დადასტურებული“ (76, 25). რადგანაც ორი ჭეშმარიტება არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს ერთმანეთს, რაგინდ შეურიგებელი ჩანდნენ ისინი ჩვენი გონებისათვის, რადგან ჭეშმარიტს მხოლოდ მცდარი უპირისპირდება, ამიტომ გონებისა და რწმენის ჭეშმარიტებანი არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს ერთმანეთს (76, 25). როგორი უსუსური და გულუბრყვილო არ უნდა ჩანდეს ჩვენთვის ეს დასკვნა, ფაქტია, რომ ეპოქის უდიდესი თეოლოგი ასე მსჯელობდა.

ამრიგად, ადამიანური გაგების ფარგლებში დაშვებულია რწმენისა და ცოდნის დაპირისპირება, დაშვებულია მათი შეთანხმების გაუგებრობაც ადამიანური გონებისათვის, მაგრამ გამოცხადების ავტორიტეტის გამო მიღებულია მათი ჰარმონია ღმერთის ცოდნაში. ცხადია, ტერტულიანე გაცილებით უფრო თანმიმდევრული იყო, როცა საეკლესიო დოგმები აბსურდად გამოაცხადა ჩვენი შემეცნების თვალსაზრისით. თანმიმდევრული იყო ანსელმიც, რომელმაც ყოველივეს ახსნა მოინდომა გონების ძალებით, მაგრამ მსოფლიო რელიგიად ყოფნაზე პრეტენზიის მქონე კათოლიკობას თომა აკვინელის ეკლექტიკური მოძღვრება უფრო გამოადგა.

თომა აკვინელი წინააღმდეგობად არ მიიჩნევს იმას, რომ ერთი მხრივ, ღმერთს თვლის ყოველგვარი ჭეშმარიტების და ჭეშმარიტი შემეცნების საფუძვლად, ხოლო, მეორე მხრივ, თავად ღმერთის შემეცნებას შეუძლებლად აცხადებს მისი არსებითი შინაარსის თვალსაზრისით. იგი ფიქრობს, რომ ის, რაც ყოველივე სხვისი შემეცნების საფუძველია, არაა აუცილებელი უშუალოდ ცხადი და ნათელი იყოს ჩვენთვის. ჩვენ ხომ შემეცნების დროს ვიყენებთ უეჭველ ლოგიკურ პრინციპებს, რომლებიც შემეცნებული არა გვაქვს (76, 39). აკვინელი ყურადღებას არ აქცევს ამგვარ პრინციპთა თვისებრივ განსხვავებას რელიგიური დოგმებისაგან. პირველნი ჩვენ შეიძლება სპეციალური კვლე-

ვის საგნად ქცევამდე გამოვიყენოთ, მაგრამ როცა ისინი სპეციალური კვლევის საგნები გახდებიან, მათში არაფერი დარჩება ჩვენთვის გაუგებარი, რელიგიურ დოგმებზე კი ამას ვერ ვიტყვით.

რელიგიური ჰეშმარიტებებისაკენ ადამიანური გონების წარსამართავად თომას ყველაზე შესაფერისად მიაჩნია ღმერთის არსებობის არისტოტელესეული დასაბუთება. იგი თვლის, რომ არისტოტელესთან ღმერთის დასაბუთების ორი გზა იყო: პირველი გამოდიოდა მოძრაობისთვის ამამოძრავებლის აუცილებლობიდან და მეორე — ეს იყო პირველი გზის შედეგად მიღებული დებულების მოდალური ანალიზი, ანალიზი იმის დასადგენად — შემთხვევითი ჰეშმარიტების გამომხატველია მისი შინაარსი თუ აუცილებლის, ე. ი. მხოლოდ ფაქტობრივ ვითარებას ასახავს იგი, კერძოდ იმას, რომ დღეს არსებობს მოძრაობა და მას სჭირდება მიზეზი. შემდეგ კი შეიძლება არ იარსებოს, რაც დასაბუთებას ღირებულებას დაუკარგავს, თუ მოძრაობა მარადიულია და ამიტომ მიზეზიც მარადიული აქვს. ფაქტობრივად ეს ორი დასაბუთება ერთის ორ მხარეს წარმოადგენს.

თომა ძალზე დაწვრილებით განიხილავს პირველ დასაბუთებას, რომელიც მისი აზრით, გულისხმობს ორ, თავად დასამტკიცებელ, დებულებას: I. ყოველი მოძრავი სხვისი ამოძრავებულია, და II. მამოძრავებლის ძიებაში უსასრულობაში სვლა არ შეიძლება. არისტოტელეს არგუმენტების ძალად თომა იმას თვლის, რომ იგი მოძრავს ნაწილებისაგან შედგენილად მიიჩნევს და, ამავე დროს, გვიჩვენებს, — ის, რაც ნაწილებისაგან შედგება მისი არსებობაც და მოძრაობაც ამ ნაწილებზეა დამოკიდებული. მთელი კი არ შეიძლება თავისი ნაწილებით იყოს ამოძრავებული (ეს უამრავ სიძნელეს იწვევს), ამიტომ საჭიროა მამოძრავებელი შედგენილი ყოფიერებისათვის ყოველთვის გარეთ ვეძებოთ (76, 43—45). ეს მსჯელობა თომას აზროვნების წესის არადიალექტიკურობის ერთ-ერთი ნათელი მაგალითია: რთულს არ შეიძლება მოძრაობის წყარო თავის თავში ჰქონდეს, თუ ეს რთული სხეულებრივია. განფენილია. უძრავი მამოძრავებლის, როგორც ღმერთის, გაგებაში თომა არიგებს პლატონისა და არისტოტელეს შეხედულებებს იმაზე მითითებით, რომ პლატონი აზრის მოძრაობასაც მოძრაობას უწოდებდა, ხოლო არისტოტელე მოძრაობად თვლიდა მხოლოდ სხეულების მოძრაობას, რომლებიც ნაწილებისაგან შედგებიან. ამიტომაა, რომ პლატონი პირველ მამოძრავებელს მოძრავად თვლის, არისტოტელე კი — უძრავად (76, 49).

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, თომა აკვინელი ყველაფერში არც არისტოტელეს ეთანხმება. ღმერთის დასაბუთებაში არისტოტელეს ნაკლად მას ის მიაჩნია, რომ იგი დასაბუთების საყრდენად უშვებს მოძრაობის მარადისობას. იგულისხმება მატერიალური სინამდვილის

მოძრაობის მარადისობა, ე. ი. სამყაროს, როგორც ღმერთისაგან განსხვავებულის, მარადისობა. არისტოტელეს, არაბი ინტერპრეტატორების მიერ ხაზგასმული ეს დებულება, თომას აზრით, ვერ იძლევა ძლიერ საყრდენს ღმერთის არსებობის დასასაბუთებლად — ღმერთზე სამყაროს დამოკიდებულებას სამყაროსა და მისი მოძრაობის შექმნის შესაძლებლობა უფრო დაასაბუთებდა. ნათელია, რომ ეს ასეა. მარადი და მოძრავი სამყაროსათვის ღმერთის საჭიროება ფაქტობრივად შეუძლებელია დასაბუთდეს. სამყარო ღმერთის თანამარადიული გამოდის, რაც ეწინააღმდეგებოდა კათოლიკურ სარწმუნოებას და საერთოდ ბიბლიაზე დამყარებულ რელიგიათა საფუძვლებს. როგორც ცნობილია, ენგელსი ამ საკითხს შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში ისე დიდ როლს ანიჭებდა, რომ ფიქრობდა: შუა საუკუნეების სქოლასტიკაში აზროვნებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების საკითხმა „ეკლესიის წინააღმდეგ შემდეგი სახე მიიღო — ქვეყანა ღმერთის მიერაა შექმნილი თუ იგი დასაბამიდან არსებობს?“ (1, 445).

ჩვენ აქ არ განვიხილავთ თომა აკვინელის მიერ ფორმულირებულ არგუმენტებს ღმერთის არსებობის დასასაბუთებლად, ისინი ხუთია და ხუთივე ცდისეულ სინამდვილეზე დაკვირვებიდან გამოდის: I მოძრაობის არსებობიდან უძრავ მამოძრავებელზე ასკვნის, II ნივთთა რელატიურობიდან — აბსოლუტურზე, III ნივთთა შემთხვევითობიდან — აუცილებელ არსებობაზე, IV ნივთთა არასრულყოფილებიდან — სრულყოფილ არსებაზე, V ბუნებაში დაკვირვებადი მიზანშეწონილობიდან — ამ მიზანშეწონილობის დამდგენზე. თანამედროვე თეოლოგები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ მეოთხე გზას, რადგან იგი თომასთან „ნეოპლატონურ-ავგუსტინური აზროვნების“ გავლენის მაჩვენებელია (48, II, 225).

ღმერთის დასაბუთების აღნიშნულ გზებს, თომას აზრით, ევალებათ ღმერთის არსებობა და სამყაროსაგან მისი თვისებრივი განსხვავებულობა დაადგინონ. თუ როგორი შინაარსი იგულისხმება ღმერთის არსებობაში, — სრულყოფილია, აუცილებელია და სხვა, — ამის გასარკვევად აკვინელი სხვა შეთოდებს და საშუალებებს მიიჩნევს საჭიროდ. მართალია, მისთვის ღმერთი წმინდა აქტია და მასში არსებობა და არსება ერთი და იგივეა, მაგრამ ამის დანახვა ადამიანის გონებას არ შეუძლია. მას შეუძლია მხოლოდ აღნიშნული დებულების აუცილებლობის გაგება და არა მისი შინაარსის. ღმერთის შესახებ ცოდნის განსხვავებულ წყაროდ აკვინელს, არეოპაგელის თანახმად, ნეგატიური თეოლოგიის გზა მიაჩნია. მაგრამ თუ დავუკვირდებით, ე. წ. ნეგატიური გზით მიღებული ცოდნა ღმერთის შესახებ დამოუკიდებელი წყარო კი არ არის შეცნობისა, არამედ მხოლოდ სპეკულანტური ანალიზი იმისა, რაც ე. წ. დადებითი თეოლოგიის მიერაა დადგენილი. ღმერთის გან-

საზღვრებისათვის არ გამოდგება განსაზღვრება გვარისა და სპეციფიკური ნიშნის საშუალებით, უარყოფითი პრედიკატის მიწერა კი მას, მართალია, ყველა არსებული და შესაძლებელი საგნებისაგან განასხვავებს (ღმერთი არაა აქციდენცია; არაა სხეული და სხვ.), მაგრამ რა არის ღმერთი თავისთავად, ვერც ის გვეუბნება (76, 61). ნეგატიური განსაზღვრებებით ღმერთის შემეცნებისათვის თომა გამოსავლად იღებს პოზიტიური დასაბუთების გზით მიღებულ დებულებას, — რომ ღმერთი საკუთარი ძალით უძრავია, და ცდილობს დაადგინოს ღმერთის ისეთი თვისებანი, რომლებიც გასაგებია ადამიანური გონებისათვის და მისაღებია საღვთო წერილის პოზიციებიდანაც. მაგრამ ეს გზა მაინც თეორიული შემეცნების გზაა და მისთვისაც გაუგებარია ღმერთის არსების გამომხატველი ისეთი დებულებანი, როგორიცაა მაგ., ის, რომ ღმერთი ერთია და სამპიროვანი.

იქიდან, რომ ღმერთი სავსებით უძრავია და უპირისპირდება მოძრავს, თომას ანალიზური გზით გამოყავს ღმერთის შემდეგი ნიშნები: იგი მარადიულია (რადგან, რაც მარადიული არ არის, მან შეუძლებელია ცვლილება არ განიცადოს), მასში არ არის არავითარი პასიური პოტენცია — იგი წმინდა აქტია (პოტენციის შემცველი შეიძლება არ არსებობდეს). მასში არ არის არავითარი მატერია (რაშიც მატერიაა, არ შეიძლება სავსებით უძრავი იყოს), ღმერთი არაა შედგენილი და ამ აზრით იგი არ არის რთული (შედგენილი მეორადია იმასთან შედარებით, რისგანაც შედგება), ღმერთში არაფერია მისი ბუნებისათვის უცხო (ეს შედგენილობა მისი სიმარტივის გამომრიცხველი იქნებოდა). ღმერთი არაა არავითარი სხეული (სხეული განფენილია და ე. ი. შედგენილი), ღმერთი არის მხოლოდ მისი არსება (საწინააღმდეგო აქციდენციების დაშვება იქნებოდა ღმერთში), ღმერთში არსება და არსი ერთი და იგივეა, ღმერთი არ შედის რომელიმე გვარში, ღმერთი არ არის ისეთი ყოფიერება, რომელიც ყველა ნივთის ფორმაა და სხვ. ყველა პრედიკატის ჩამოთვლა დიდ ადგილს დაიკავებდა და არც შინაარსობრივადაა აუცილებელი. შევჩერდებით მხოლოდ უკანასკნელ პრედიკატზე, რადგან იგი პანთეიზმის დამცველებთან და ასევე დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილ ავტორთან თომა აკვინელის მიმართების საინტერესო ასპექტს შეიცავს.

ღმერთის ყოველი საგნის ფორმად, კერძოდ მათი ყოფიერების ფორმად აღიარება, როგორც ამას ამალრიკელები და ბოეციუსი აკეთებს, თომას აზრით, სავსებით მიუღებელია, რადგან ასე გაგებული ყოფიერება თავისში შეიცავს როგორც სუბსტანციურ, ისე აქციდენციურ ყოფიერებას. ეს კი, როგორც ვნახეთ, შეუძლებელია ღმერთში, როგორც მარტივში. თუ ვიტყვით, რომ ღმერთი ნივთთა ყოფიერებითი ფორმაა ამგვარი დაყოფის გარეშე, მაშინ, ცხადია, ღმერთი ნივთთა ყოფიერე-

ბის იგივეობრივი ფორმა იქნებოდა, იგივეობრივი კი ვერ განასხვავებს ერთმანეთისაგან ნივთთა სპეციფიკურ ყოფიერებით ფორმას და, ამრიგად, ყველა საგანი ერთი იქნებოდა (76, 111). იმისი თქმა, რომ ღმერთი სიმრავლეში არსებობს როგორც საერთო მათ შორის, არ შეიძლება, რადგან საერთოს და ზოგადს სიმრავლისაგან დამოუკიდებელი, გამოცალკევებული არსებობა მხოლოდ განსჯაში აქვს. ღმერთზე კი, რასაკვირველია, არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი მხოლოდ განსჯაშია. იგი მისგან, და საერთოდ სინამდვილისაგან, დამოუკიდებლად არსებობს. გარდა ამისა, თუ ღმერთს ნივთთა ყოფიერების ფორმად ჩავთვლით, უნდა უარვყოთ ნივთთა ცვალებადობა, მათი წარმოშობა და მოსპობა, რადგან ღმერთის ფორმა, რომელიც მათი ყოფიერების სახითაა მოცემული, არ შეიძლება შეიცვალოს. გარდა ამისა, ამგვარ შეხედულებას, განაგრძობს თომა, უარყოფს მოციქულის სიტყვები: „...რომელი იგი არს ღმერთი ყოველთა ზედა“ (რომაელთა 9, 5). ღმერთი რომ ყოველიეს ყოფიერება ყოფილიყო, მოციქული არ იტყოდა, რომ იგი ყოველიეზე მაღლაა. წინააღმდეგ შემთხვევაში შეგვეძლო გვეთქვა, რომ ღმერთი ქვის ყოფიერებაცაა, ე. ი. ქვა არის ღმერთი. როცა ამგვარ დებულებას აყენებდა, თომას არ შეეძლო გვერდი აეცილა იმ ფაქტისათვის, რომ მის მიერ უარყოფილი დებულების ავტორი დიონისე არეოპაგელია, რომელთანაც დაპირისპირება, როგორც წმინდანთან, არ შეიძლება. თომა შეეცადა დაესაბუთებინა, — აღნიშნული დებულების გამოყენება იმისათვის, რომ ღმერთი ყველა საგნის ყოფიერების ფორმად გამოვაცხადოთ, დიონისე არეოპაგელის ტექსტის არასწორ გაგებას ემყარება, რაც გამოწვეულია ჩვეულებრივი ადამიანური გონებისათვის დამახასიათებელი დეფექტით (78, 115). ადამიანურ გონებას ის, რასაც თავად უწოდებს უმარტივესს და რაც მაინც არა აბსოლუტური, არამედ შეფარდებითად მარტივია, გადააქვს ღმერთზე, რომელიც აბსოლუტურად მარტივს წარმოადგენს.

თომას სურს დაესაბუთოს, რომ არეოპაგელის აღნიშნული დებულება კონტექსტიდან ამოგლეჯილია. მისი აზრი კი ის არის, რომ ყოველგვარ ყოფიერში ვნახულობთ მსგავსებას ღვთაებრივ ყოფიერებასთან. ზეციურ იერარქიაში და სხვაგანაც არეოპაგელი ნათლად წერს, რომ ღმერთი სხვა საგნებს არ ერევა და მათთან ისეთი შეხებაც არა აქვს, როგორიც შაგ., წერტილს ხაზთან, ანდა ბეჭედს ცვილთან (76, 113). ამგვარი ადგილების გაგებას აძნელებს ისიც, რომ ჩვენ ერთსა და იმავე სიტყვებს ვხმარობთ სავსებით განსხვავებული საგნების აღსანიშნავად. ამ შემთხვევაში ღმერთსა და ნივთებზე; როცა ვამბობთ, რომ ღმერთი საგნებშია, ეს ისევე ესმით, როგორც წინადადება — მეზღვაური გემზეა. სინამდვილეში, როცა ამბობენ, რომ ღმერთი საგნებშია,

ამით მხოლოდ იმის თქმა სურთ, რომ ღმერთი არის საგანთა (ნივთთა) მიზეზი და არა იმისი, რომ იგი საგნებშია მოქცეული (76,115).

რაც შეეხება სხეულის ფორმისა და ღმერთის მიმართების საკითხს, აკვინელი ამტკიცებს, რომ ღმერთი არ შეიძლება რაიმეს ფორმა იყოს. რადგან სხეულის ფორმა ყოფიერება კი არ არის, არამედ მხოლოდ პრინციპი ყოფიერებისა, როგორც ამას არისტოტელე გვასწავლის. ფორმა არ შეიძლება არსებობდეს მატერიასთან კავშირის გარეშე, ღმერთი კი სწორედ ასეთ არსებობად უნდა მივიღოთ. ფორმა ნაწილია სხეულში, როგორც რთულში. ნაწილი კი მთელთან მიმართებაში პოტენციაა. ღმერთში, როგორც ვნახეთ, არ შეიძლება პოტენცია იყოს. იცავს რა სამყაროსაგან ღმერთის დამოუკიდებლობას და ტრანსცენდენტობას, თომა უარყოფს იმ აზრს, რომ სამყაროს სული არის ღმერთი ან, რომ ღმერთი არის ცის სული. ეს კერპთაყვანისმცემლობის გასამართლებლად იქნაო გამოყენებული, რადგან თუ ცის სულია ღმერთი, ან სამყარო მთლიანად ღმერთია. მაშინ მისი ნაწილების თაყვანისცემაც გამართლებული იქნება (76, 119).

თომასთვის პოსტულატია ის, რომ ყოველი არასრულყოფილი სრულყოფილიდან უნდა წარმოიშვას (76, 121)*. ეს, ცხადია, ღმერთისა და საგნების მიმართებაზეც ვრცელდება. ამავე დროს, ასევე აქსიომაა ისიც, რომ მიზეზი არ ემთხვევა შედეგს, მაგრამ აუცილებელია გარკვეული მსგავსება არსებობდეს მათ შორის. ღმერთი უნაწილებს საგნებს „ყველა მათ სრულყოფილებას და ამიტომაა აქვს ყველასთან მსგავსებაც და არამსგავსებაც“ (76, 125). ამ პრობლემის განხილვისას თომა აკვინელი დიონისე არეოპაგელის შრომას—„საღმრთოთა სახელთათვის“—ემყარება. იოანე პეტრიწი კი ამავე პრობლემის ანალიზისას, სადაც მას ისეთივე მიზანი აქვს, როგორც კათოლიკე თეოლოგს, უშუალო წყაროს — პროკლეს ფილოსოფიას ემყარებოდა. ამ მიმართების ფიქსირებისათვის გამოჰქედა პეტრიწმა შესანიშნავი ტერმინი „იგივე სხუაჲ“.

საგნების გარკვეული მსგავსება ღმერთთან თეოლოგს იმისათვის სჭირდება, რომ საგნები გამოადგეს ღმერთისაკენ გზის გასაკვლევად, რომ საგნები ღმერთის გარკვეულ გამოცხადებად იქნეს მიჩნეული. ისინი ღმერთის ყოფიერების და მისი ჰეშმარიტების გამოცხადებანია. ამ აზრით, წერს თომა: „ყოველ არსებულს რამდენადაც აქვს ყოფიერება, აქვს ჰეშმარიტება“ (76, 229). მაგრამ, როგორც კი ამგვარ დებულებას წამოაყენებს თომა, პანთეიზმის შიშით, ცდილობს იქვე დაადგინოს პრინციპული განსხვავება ღმერთსა და ნივთებს შორის. ეს მას სჭირდება იმისთვისაც, რომ გამოცხადებას თავისი ფუნქცია ხელშეუხებელი

* შდრ. თუსლ. წარწერაშობა დასრულებული ცხოველისაგან ან მცენარისაგან.

დარჩეს. საგნებს, როგორც შექმნილებს, ნაკლოვანი სახითა აქვთ ის, რაც ღმერთში სრულყოფილი სახითაა, ამიტომ გვანან ისინი ღმერთს. მაგრამ არ შეიძლება მიმართება შევაბრუნოთ და ვთქვათ, რომ ღმერთს აქვს ის, რაც საგნებს აქვს, რომ ღმერთი ჰგავს საგნებს ისევე, როგორც არ ვიტყვით, რომ მაგ., პეტრე ჰგავს თავის სურათს (76, 125).

თომა აკვინელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იმის გაცნობიერებას, რომ ერთი და იმავე სიტყვების გამოყენება ღმერთისა და სამყაროს მიმართ პრინციპულად განსხვავებული შინაარსის მატარებელია. თომას მოძღვრების ეს ნაწილი, რომელიც ანალოგიების შესახებ მოძღვრების სახელს ატარებს, თავისებური წინამორბედია კანტის შეხედულებებისა ამფიბოლიების შესახებ. სრულყოფილების გამომხატველი სახელები, რომლებიც საგნებზეც და ღმერთზეც გამოითქმის (ყოფიერება, კეთილობა, სიბრძნე და სხვ.), ღმერთზე გამოითქმის არაპირდაპირ და მეტაფორულად (ისევე, როგორც მაგ., მძიმე აზროვნების ადამიანს „ქვას" ვუწოდებთ).

ღმერთი თავისთავად მარტივია, მასში არაფერია სიმრავლის, მაგრამ ეს არაა ღმერთის ყოფიერებაში ნაგულისხმევი შინაარსის სიღარიბე. ეს სიმარტივე ყოველ შესაძლებელ სრულყოფილებას შეიცავს. როცა ჩვენ ღმერთს მრავალ სახელს ვუწოდებთ, ეს ჩვენი შემეცნების ნაკლოვანების გამოხატულებაა და არა ღმერთში სიმრავლის არსებობისა. ჩვენ ღმერთზე მისი შედეგებიდან ვმსჯელობთ, ვერ ვწვდებით ამ სავსებით განსხვავებულ საგანთა განსხვავებულობის იგივეობრივ, მარტივ ძირეზს. ჩვენს შემეცნებას ეს რომ შეეძლოს, ღმერთს ერთადერთ სახელს ვუწოდებდით (76, 133). ჩვენი შემეცნების ყოველი შედეგი სიმრავლეს შეიცავს, ღმერთი კი მარტივია. ამის გაცნობიერება გვავალებს ღმერთზე და საგნებზე არაფერი ვთქვათ უნივოკურად და არც უბრალოდ ეკვივოკურად, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ანალოგიურად (76, 139).

ღმერთის როგორც უმაღლესი ყოფიერის აუცილებელ ნიშნებად აღნიშნულს გარდა, თომა აკვინელი ჩამოთვლის: „სიკეთეს", „უსასრულობას", „შეუმეცნებადობას", „ყოვლისმცოდნეობას", „ნებას", „თავისუფალი გადაწყვეტილების უნარს", და იმას, რომ ღმერთი არის ჭეშმარიტება. რამდენადაც ღმერთში სიმრავლე არ მოიაზრება, ჭეშმარიტება არის ღმერთის არსება. აქ იგულისხმება ღმერთი როგორც უმაღლესი ყოფიერება, რომელიც აზრს აძლევს ყოველ ყოფიერს და შესაძლებლობას იძლევა, ისინი შემეცნების და შეფასების საგნები გახდნენ ჩვენი შემეცნებისათვის. როგორც ასეთნი, საგნები თავად წარმოადგენენ ჭეშმარიტებებს.

3. ღმერთი როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტება. ღმერთი, თომა აკვინელის აზრით, არა მარტო უმაღლესად ჭეშმარიტი არსებაა, რომ-

ლის მიხედვითაც იზომება ყოველი ჭეშმარიტება და მნიშვნელობა, არამედ იგი არის, ამავე დროს, განხორციელებული აბსოლუტური ჭეშმარიტება, აბსოლუტური ცოდნა, წმინდა აქტი. ანუ წმინდა სინამდვილე, რომლის არსებობა, ამავე დროს, მისი არსებაცაა, რომელშიც ესენცია და ექსისტენცია იგივეობრივია. ღმერთში არა მარტო ეს ორი რამ, არამედ მასზე გამოთქმული ყოველი დადებითი პრედიკატი იგივეა ნებისმიერ სხვასთან, მაგრამ ადამიანური შემეცნებისათვის მათი იგივეობა მიუწვდომელია. აღნიშნული პარაგრაფის მიზანია გაირკვეს, თუ როგორ ესმის თომას აბსოლუტური ცოდნის სიმარტივე და საერთოდ ღმერთში ცოდნის არსებობის საკითხი. ამის გარკვევა მნიშვნელოვანია არა მარტო თეოლოგიის ისტორიისათვის, არამედ საერთოდ იდეალიზმის ისტორიის გარკვეული ასპექტების გასაგებად. მაგ., იმისათვის, რომ პლატონი სულს სხეულისაგან განსხვავებით მარტივს უწოდებს, თუმცა მასში არსებობს ცოდნა როგორც გაცნობიერებული, ისე გაუცნობიერებელი (თანდაყოლილი) სახით.

ღმერთი არა მარტო ჭეშმარიტია, ამტკიცებს თომა, არამედ თავადაა ჭეშმარიტება. განსხვავებით ადამიანური შემეცნების ჭეშმარიტებისაგან მას ვერ შეადარებ რაიმეს მისი ჭეშმარიტების შესამოწმებლად. ადამიანის ჭეშმარიტების საზომი საგანია, ღმერთის ცოდნა (ანუ თავად ღმერთი) თვითაა საგნების მიზეზიც და მათი ჭეშმარიტების საზომიც. ჩვენი აზრი შეიძლება არ შეესაბამებოდეს საგანს, მაგრამ ნივთი არ შეიძლება არ შეესაბამებოდეს ღმერთის ცოდნას. ამდენად, არ შეიძლება საგნებში არაჭეშმარიტება არსებობდეს, ე. ი. შეუსაბამობა ღმერთსა და საგნებს შორის არ შეიძლება არსებობდეს (76, 229). ეს იქნებოდა ღმერთისაგან განსხვავებული მიზეზის დაშვება.

თომას სურს დაასაბუთოს, რომ ღმერთი შეიმეცნებს ერთეულსაც და არა მხოლოდ საყოველთაოს. მისი აზრით, მხოლოდ ზოგადის შემეცნება არის ნაკლოვანი შემეცნება, რადგან ზოგადი ერთეულის გარეშე არ არსებობს და ერთეული შეიცავს გაცილებით მეტს, ვიდრე ზოგადი. ღმერთი ყველაზე უცოდინარი იქნებოდა, გვარწმუნებს თომა, მან რომ ერთეულები არ იცოდეს, არ იცოდეს გრძნობად ნივთთა ის ფორმები, რომელთა არსებობა მხოლოდ მატერიალურთან კავშირითაა შესაძლებელი. მატერია ფორმასთან კავშირში წარმოადგენს ინდივიდუალური, კონკრეტული ყოფიერის არსებობის პირობას და ამ აზრით მას ინდივიდუალიზაციის პრინციპი ეწოდება შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზრის იმ წარმომადგენლებთან, რომლებიც არისტოტელეს გავლენას განიცდიან.

ღმერთის ცოდნისა და სამყაროს მიმართების რაობის გასაგებად თომა ხშირად იყენებს ხელოვანისა და ხელოვნების ნაწარმოების ანალოგიას. როგორც ხელოვანმა იცის თავისი იდეის მიხედვით, თუ რო-

გორი იქნება ჯერ კიდევ არარსებული ხელოვნების ნაწარმოები, ასევე ღმერთმა თავისი იდეით, თავისი ცოდნით იცის არა მარტო არსებული, არამედ არარსებულიც (76, 243). მიზეზში შეიძლება შევიცნოთ შედეგი მანამ, სანამ იგი განხორციელდებოდეს, ისევე, როგორც ასტრონომები (თომა წერს — „ასტროლოგები“) წინასწარ გაიგებენ ხოლმე მზისა და მთვარის დაბნელების დროს (76, 245). ღმერთი, თომას აზრით, იმეცნებს როგორც შემთხვევითს, ისე შესაძლებელს მათ აუცილებლობაში, იმეცნებს უსასრულოსაც, მაგრამ არა როგორც აქტუალურს. არისტოტელეს კვალად თომა უარყოფს უსასრულობის აქტუალურ შესაძლებლობას. უსასრულობა მხოლოდ სამყაროს პოტენციაშია და მას იმეცნებს ღმერთი (76, 265).

ღმერთი თავისუფალია, რადგან არსებობს საკუთარი თავის საფუძველზე. რამდენადაც იგი ყოველივეს მიზეზი და მიზანია, ამდენად მას, როცა საკუთარი თავი სურს, სურს ყოველი არსებული, როცა თავის თავს იმეცნებს, იმეცნებს ყოველივეს, რადგან ყოველი ნივთი მისი საკუთარი სახით შენარჩუნებულია ღმერთში (76, 289). მაგრამ ღმერთს არ შეიძლება სურდეს ის, რაც წინააღმდეგობრივია, რაც ლოგიკის კანონების საწინააღმდეგოა (76, 313). ღმერთს ნების ერთადერთი აქტით სურს თავისი თავი და სხვაც. ამიტომ მასში არ არის სიმრავლე. საბუთი? საბუთი ძალიან მარტივია თომასათვის — წინააღმდეგ შემთხვევაში ღმერთი არ იქნებოდა მარტივი და უმაღლესი. მაგრამ თეოლოგი მაინც ცდილობს, ეს დებულება როგორმე გასაგები გახადოს ადამიანური გონებისათვის.

შემეცნებულთა, ანდა ნასურვებთა სიმრავლე არ ეწინააღმდეგება ღმერთის სიმარტივეს, რადგან, წერს თომა არეოპაგელთან თანხმობით, ღმერთი მატერიალურს არამატერიალურად შეიმეცნებს და მრავალს აერთიანებს (76,293). მაგრამ როგორაა, რომ გაერთიანების დროს არ იკარგება სპეციფიკური, რაც ცალკეულ ნივთთა ყოფიერებას ქმნის, როგორაა, რომ ამ გაერთიანების მიუხედავად „ყველა ნივთი მათი საკუთარი ფორმების ასპექტით ღმერთშია“ (76, 195). როგორ უნდა ამოიკითხოს ღმერთმა, როგორც სამყაროს მიზეზმა, ყოველი ნივთის სპეციფიკა თავის თავში და თანაც მაინც მარტივი დარჩეს, არავითარი სიმრავლე არ წარმოიშვას მასში. ღმერთის ცოდნა ხომ მისი ყოფიერების იგივეობრივია?

აღნიშნულ საკითხს თომა აკვინელი წარმართთა წინააღმდეგ დაწერილი წიგნის 51-ე თავს უძღვნის, რომელსაც ეწოდება: „განაზრებანი საკითხზე, თუ როგორი ყოფიერება აქვს შემეცნებულის სიმრავლეს ღმერთის განსჯაში“. ამავე საკითხს ეხება იგი მომდევნო თავებში და აგრეთვე სხვა შრომებშიც ხშირად უბრუნდება მას.

რამდენადაც თომასთვის ფორმები ან აზროვნებაში, ან მატერიასთან კავშირში არსებობენ, იგი ვერ მიიღებს პლატონის თეორიას იდეათა სამყაროს არსებობაზე — ეს საკითხს მაინც ვერ გადაჭრიდა, რადგან თუ ამ იდეების სახეები ღმერთის ცოდნაში არ არის, იდეებს ღმერთისაგან დამოუკიდებელი მოქმედება ექნებათ, ხოლო თუ განსჯაში აქვს ისინი ღმერთს, მათი არსებობა სიმრავლის გარეშე უნდა გავიგოთ, ე. ი. კვლავ საძიებელ პრობლემას დავუბრუნდებით. გამოსავალს თომა ეძებს იმის ანალიზში, რაც ყოფიერების, ანუ არსებობის წესთა განსხვავებას შეიძლება ჰქონდეს სიმრავლის თვალსაზრისით. უპირველეს ყოვლისა თომა იხილავს იმ განსხვავებას, რომელიც არსებობს ჩვენს განსჯაში შემეცნებული საგნების ყოფნასა და სინამდვილეში საგანთა ყოფნას შორის. ნათელია, ჩვენ მიერ შემეცნებული ნივთები არ არის ჩვენს განსჯაში მათი საკუთარი ფორმით. განსჯაში ჩვენ იმათი შემეცნებითი სურათი გვაქვს, რომლებითაც ჩვენი განსჯა მიზანდასახულად მოქმედებს. განსხვავებით ჩვენი განსჯისაგან, ღმერთის შემეცნებას არ სჭირდება მოქმედებისათვის რაიმე შემეცნებითი სახე. მისთვის საკმარისია საკუთარი არსება, რომელიც ყველა ნივთის პირველსახეა. იგი მარად აქტია. მოქმედებაა (და არა მოძრაობა) და არ სჭირდება გარედან ამოქმედება. რასაც იგი ქმნის, ქმნის საკუთარი თავის შემეცნებით. მისი გამოხატვა არის „მისი სიტყვა, რომელიც არა მარტო შეცნეცნებელი ღმერთის, არამედ ყველა იმის სახეა, რისი პროტოტიპიც ღმერთის არსებაა“ (76, 201). ამ შედეგით კვლავ გამოსავალთან მიველტით. თუნდაც დაეუშვათ, რომ დავასაბუთეთ ღვთაებრივი და ადამიანური შემეცნების განსხვავება, საკითხი ღმერთის ცოდნაში სიმრავლის არარსებობის შესახებ მაინც გაურკვეველია. კვლავ ლიტონი განცხადება მივიღეთ იმის შესახებ, რომ ღმერთის არსება ამავე დროს ყოველი ნივთის საკუთარი, სპეციფიკური პირველსახეა.

თომა იმდენად დარწმუნებულია, ერთი მხრივ, ქრისტიანული დოგმის (ღმერთის მარტივობის შესახებ) სისწორეში და, მეორე მხრივ, იმაში, რომ ლოგიკის კანონები არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს ამ დოგმებს, რომ არ ცდილობს საკითხს გეერდი აუაროს. ცდილობს ღმერთის საკუთარ მარტივ არსებაში ყოველი ნივთის საკუთარი, სპეციფიკური არსებითი სახეც დაინახოს (76, 203). იგი გამოსავალს ხედავს კლიმენტი ალექსანდრიელის ნაშრომში — „სტომატა“ (VIII, 9) წამოყენებული შეხედულების განვითარებაში. კლიმენტი აღნიშნავდა, რომ უპირატესი (nobilire) ყოფიერთა შორის პირველსახეა ნაკლებად უპირატესისა. აკვინელი ამას ასე იაზრებს: სიმართლე თავის თავში სხვადასხვანაირად აქვს ბუნებასა და გონებას. ბუნება არ უშვებს იმის დაყოფას, რაც აუცილებელია რომელიმე ნივთის არსებობისათვის. მაგ., ცოცხალი არსება არ არსებობს, თუ სული და სხეული გათიშული იქნა. ჩვენს გო-

ნებას შეუძლია იმას, რაც ყოფიერებაში გაუთიშველია, ერთმანეთისაგან გათიშულად წვდეს. ასე ხდება იმ შემთხვევაში, როცა დაკავშირებულთაგან ერთი არ ექვემდებარება მეორის ცნებას. მაგ., გონებას შეუძლია სამიდან მხოლოდ ორი გამოყოს და მას მიაქციოს ყურადღება ამ რიცხვში, ასევე, „გონიერი ცოცხალი არსებიდან“ თავის საანალიზო ობიექტად გამოყოს გრძნობადობა. ამგვარი ოპერაციის ჩატარების შესაძლებლობა იმას ნიშნავს, რომ ჩვენს გონებას შეუძლია სიმრავლის შემცველი რაიმე ვითარება გაიგოს, როგორც შემადგენელი ნაწილების (სიმრავლის) პროტოტიპი, პირველსახე. თომას აქ ალბათ იმის თქმა სურს, რომ მთელი, რომელიც სიმრავლისაგან შედგება (როგორც მაგ., ცოცხალი არსება სულისა და სხეულისაგან), თავისი თითოეული ნაწილის არსებას შეადგენს და გონება, როცა სულს იხილავს, მას სწვდება, როგორც სხეულის სულს, ანუ როგორც ნაკლოვან მთელს. ამიტომაა, რომ, თომას აზრით, გონებას შეუძლია „ათი განიხილოს როგორც ცხრის საკუთარი პროტოტიპი (პირველსახე), რომელსაც ერთი ერთეული აკლია. და ასევე, როგორც სხვა მასში შემავალი რიცხვების პირველსახე“ (76. 205). პირველსახეში თომას ესმის ის ვითარება, რომლისკენაც მიისწრაფვიან საგნები და რომლის სრული განხორციელება არის მათი არსებობის საფუძველი და მიზანი. მხოლოდ ამ აზრით შეიძლება ათი იყოს ერთის, ორის და ა. შ. პირველსახე და მაგ., ცხრა განვიხილოთ როგორც ნაკლოვანი ათი, ე. ი. როგორც ისეთი ვითარება, რომელსაც ერთი ერთეული აკლია იმისათვის, რომ თავისი დანიშნულება განახორციელოს. ამ აზრითაა შესაძლებელი ადამიანი განვიხილოთ, როგორც არაგონიერ ცოცხალ არსებათა პირველსახე, რადგან იგი „ცხოველობას“ და „გრძნობადობას“ უფრო მაღალ საფეხურზე შეიცავს, ვიდრე რომელიმე სხვა არსება.

რამენაირადაც ღმერთი თომასათვის ყველა შესაძლებელ უპირატესობას და ღირებულებას თავისში შეიცავს, იგი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ყოველი ყოფიერის პირველსახე, როგორც საერთოდ ყოველი არსებულის მიზანი, ხოლო ყოველი ყოფიერი, ყოველი არსებული, განვიხილოთ, როგორც ღმერთის ნაკლოვანი განხორციელება. ადამიანურ გონებას, რომელსაც არა აქვს ღმერთის არსების სრული ცოდნა, ამ შესაძლებლობის რეალიზება არ შეუძლია. თავად ღვთაებრივ გონებას, როგორც აბსოლუტურს, შეუძლია მისი განხორციელება (უფრო სწორად, იგი მის განხორციელებას წარმოადგენს), ე. ი. საკუთარ თავში, როგორც სამყაროს უმაღლეს მიზეზსა და მიზანში, მისი სხვადასხვა ასპექტით განხილვით ამოიკითხოს ყოველი ნივთის სპეციფიკურობა. ეს ისევე მოხდება, როგორც მაგ., ათს თვითცნობიერება რომ ჰქონდეს, თავის თავში ამოიკითხავდა მასში შემავალი ერთეულების სრულ შინაარსს, შეძლებდა გაეგო, რას ნიშნავს ერთი, ორი და ა. შ. ღმერთს

შეუძლია, წერს ჰომა, თუ იგი თავის თავს განიხილავს როგორც არ-სებულთა მიზანს ცხოვრებისეულ და არა შემეცნების ასპექტით, შეი-მეცნოს მცენარისათვის სპეციფიკური ფორმა, ხოლო როცა თავის თავს განიხილავს გრძნობადი და არა განსჯადი შემეცნების ასპექტით, შეი-მეცნოს ცხოველის საკუთრივი ფორმა და ა. შ. (76, 205).

უმაღლეს გვარში სახეთა შინაარსის შენარჩუნების პრობლემის და-დებითად გადასაწყვეტად მათემატიკის მოშველიების ეს გონებამახვი-ლური ხერხი თანამედროვე ფილოსოფიაში მარბურგის სკოლაში იქნა გამოყენებული ე. კასირერის მიერ. მაგრამ ეს მხოლოდ გონებამახვი-ლურ ცდას წარმოადგენს და მეტს არაფერს. ჯერ ერთი, მათემატიკას საქმე აქვს მხოლოდ რაოდენობრივ მიმართებებთან და მეტი რაოდე-ნობა, ცხადია, თავის შინაარსში მოიცავს ნაკლებს. ამიდან, ცხადია, შეიძლება ანალიზის გზით ყველა მასში შემავალი რიცხვის გამოყვანა, მაგრამ გვარის ცნებიდან რომ სახე ანალიზურად გამოიყვანო, საჭირო-ცნების მიღება ახალი, ცნების გენერალიზაციის ტრადიციული გზისა-გან განსხვავებული მეთოდით. ეს ის მეთოდია, რომელსაც ჰეგელის შემდეგ დიალექტიკური მეთოდი ეწოდება, სადაც უფრო მაღალი ცნე-ბა ისე უნდა შეიქმნას, რომ მოხსნილი და შენახული სახით შეიცავდეს შემეცნების განვითარების წინა საფეხურთა მონაპოვარს. ამგვარი მე-თოდის საჭიროებას, როგორც ჩანს, თომაც ხედავდა, მაგრამ იგი ადა-მიანური შემეცნებისათვის განუხორციელებლად მიაჩნდა და ამიტომ ღმერთის ბუნებაში გადაიტანა. მაგრამ ეს მეთოდი თომას სავსებით დაშახინჯებული სახით ესმოდა. ტრადიციული შეხედულება—წინააღმ-დეგობის და დაპირისპირების ნაკლად მიჩნევის შესახებ, მასთან სრულ ძალაშია, ამიტომ ცდილობს გასაგები გახადოს, რომ ღმერთის გონე-ბაში ყოველი შესაძლებელი შინაარსი შენარჩუნებულია, მაგრამ ისი-ნი ხედვის ერთ აქტს წარმოადგენენ არა თუ წინააღმდეგობის, არამედ სიმრავლედ და განსხვავებულად არსებობის გარეშე. მაგრამ, როგორც ხშირად ხდება ხოლმე, თუ საკითხი დასმულია, მისი კვლევის შედეგები შეიძლება ავტორისათვის სასურველი მიზნის საპირისპიროდ ლაპარა-კობდეს. როცა თომა ღმერთის აზროვნების ფორმალურ-ლოგიკური მეთოდისაგან განსხვავებაზე ლაპარაკობდა, აღმოჩნდა, რომ ადამიანსაც შეუძლია ცნების გენერალიზაციის გზა გაიაზროს ისე, რომ შედეგში ნა-გულისხმევი იყოს ის შინაარსი, რომელიც ჩვეულებრივ აბსტრაგირე-ბის პროცესში უგულებელყოფილად და გამორიცხულად ითვლება სა-ძიებელი ცნებიდან. მართალია, თომამ ამის მაგალითი მხოლოდ მათე-მატიკაში ნახა, მაგრამ ეს მაინც ღირებული შედეგი იყო, რომელიც არ ეწინააღმდეგებოდა ფორმალური ლოგიკის კანონებს, ხოლო ის, რაც მან ღმერთში დაუშვა (განსხვავებული შინაარსები განსხვავების გარე-შე) წინააღმდეგ მისივე მოთხოვნისა, სწორედ რომ ეწინააღმდეგება აზ-

როვნების კანონებს და იმ გზას ადგას, რომელსაც ტერტულიანემდე მიეყავართ.

თომას ანალოგიების ოსტატს უწოდებენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ყოველთვის ასხვაებს ერთმანეთისაგან ერთი და იმავე ცნების სხვადასხვა სფეროში გამოყენების შედეგად მიღებულ შინაარსს. ეს ასეა ძირითადად ღვთაებრივი და გრძნობადი სინამდვილის სფეროებზე ერთი და იმავე ცნებების გამოყენებისას. რაც შეეხება თვით გრძნობადი, საგნობრივი სინამდვილის სფეროებს, მათ შორის განსხვავებას, თომა ხშირად ივიწყებს. ამ შემთხვევაში ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მის მიერ რაოდენობრივი სფეროს (მათემატიკის) და თვისებრივის მიმართებათა განსხვავების უგულებელყოფა. ათი რიცხვის ცნებაში, მართალია, იგულისხმება ცხრის და ა. შ. ცნებები, მაგრამ რეალურ საგანთა ცნებებში მათში შემავალი სახეები რომ ამოიკითხო, საშველად ლოგიკას კი არა, შეხსიერებას უნდა მიმართო. ადამიანის ცნებიდან თეთრკანიანის, შავკანიანის და სხვ. ცნებები მხოლოდ მეხსიერების წყალობით გამოიყვანება, რადგან კანის ფერი არ შედის ცნების არსებით ნიშნებში. თომა ამას კარგად ხედავს, მაგრამ მხოლოდ ადამიანური აზროვნების ნაკლად მიაჩნია. ამიტომ სურს, მას ღმერთის საყოველთაოობა გაიგოს როგორც აბსტრაგირებული ზოგადისაგან თვისებრივად განსხვავებული. განზოგადებულში აბსტრაგირებული შინაარსის ამოკითხვა, მისი აზრით, არც ღმერთს შეუძლია. წინააღმდეგ ავიცენასი, იგი წერდა, რომ „უნივერსალური მიზეზებიდან გამომდინარეობს მხოლოდ უნივერსალური ფორმები, თუკი არ არსებობს ის, რითაც ეს ფორმები ინდივიდუალიზირდება. უნივერსალური ფორმების შეერთებით, რამდენიც არ უნდა იყვნენ ისინი, არაფერი სინგულარული არ აიგება“ (78, 1, 59). ამრიგად, კვლავ გამოსავალ მდგომარეობას დავუბრუნდით: ღმერთი, როგორც სამყაროს მიზეზი და მიზანი, ყოველი კონკრეტულის შინაარსს თავის თავში შეიცავს და, მიუხედავად ამისა, მარტივია, მასში არ არის არავითარი სიმრავლე. ღმერთის აბსოლუტური ცოდნა, რომელიც წინასწარაა მიღებული, გამოყენებულია იმის საბუთად, რომ ღმერთს ყველაფრის მოაზრება შეუძლია მის კონკრეტულობაში. მაგრამ თომა არც ამით დაკმაყოფილდება — იგი მოითხოვს, რომ ეს ასპექტთა და მოაზრების ინტენციათა სიმრავლე ღმერთში სიმრავლედ კი არა, ერთად იქნეს ჩათვლილი, თანაც აბსოლუტურად მარტივად და არა უბრალოდ ერთიანობად. ამ მოთხოვნის საფუძველი მხოლოდ დოგმაა, რომელიც ლოგიკას ეწინააღმდეგება და აქ თომას ფარული ირაციონალიზმი აშკარად იჩენს თავს.

ამრიგად, აზროვნების დიალექტიკურმა ბუნებამ, რომელიც სინამდვილის დიალექტიკის შედეგია, თომასთანა არადიალექტიკოსშიც იჩინა თავი და ორგვარი ზოგადის დაშვებამდე მიიყვანა: აბსტრაგირებ-

ის გზით მიღებულის და ერთგვარი შინაარსული ზოგადისა. შინაარსული ზოგადის ბუნების გარკვევა. ისევე როგორც ცნების კონკრეტულობის ბუნებისა, რომლის შორეული წინამორბედია შუა საუკუნეებში ღმერთის, როგორც მარტივის, გააზრების ცდა, მოითხოვს დიალექტიკურ მეთოდს. აზროვნებაში და სინამდვილეში წინააღმდეგობის და დაპირისპირებულობის არსებითი მნიშვნელობის დაშვების გარეშე ან საკითხი უნდა მოიხსნას, ანდა ირაციონალიზმის გზას უნდა დავადგეთ. როგორც ეს თომას ნააზრევში მოხდა.

4. ჰეშმარიტება ადამიანურ შემეცნებაში. მართალია, ღვთაებრივი და ადამიანური შემეცნების და მათთვის თანაარსი ჰეშმარიტებების დახასიათებას თომა, როგორც წესი, მათ შეპირისპირებაში იძლევა, მაგრამ მაინც ცალ-ცალკე განხილვა საშუალებას იძლევა ჰეშმარიტების შესახებ თომას შეხედულებების უფრო მეტი ასპექტი იქნეს წარმოდგენილი და თითოეულის სპეციფიკური ფუნქციისაც ხაზი გაესვას.

რადგან ადამიანის შემეცნება ეგუება საგნებს, ხოლო ღმერთის შემეცნებას ეგუებიან საგნები და ორივე ეს პროცესი შედეგად ჰეშმარიტებას იძლევა, ამიტომ ცნობილი ფორმულა: ჰეშმარიტება არის ინტელექტისა და საგნის თანხმობა — ვიწრო განსაზღვრება გამოდის. ალბათ ამიტომ აფართოებს ამ განსაზღვრებას თომა აკვინელი. ჰეშმარიტების საკითხისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში იგი წერს: „ისევე როგორც ჰეშმარიტება მდგომარეობს საგნისა და შემეცნების ტოლფორმიანობაში (Gleichförmigkeit). ასევე მცდარობა მდგომარეობს მათ არატოლფორმიანობაში“ (78, 1, 32). ტოლფორმიანობა დამთხვევაზე უკეთ გამოხატავს იმას, რომ აქ საქმე ეხება არა მარტო ადამიანის ინტელექტის თანხმობას საგანთან, არამედ საერთოდ შემეცნების დროს, როგორც საგანსა და ინტელექტს შორის მიმართების დროს მათში არსებული ფორმების იგივეობას, მიუხედავად იმისა, თუ მიმართების კომპონენტებიდან რომელი იძლევა ძირითად ფორმას და რომელი ეგუება მხოლოდ. ინტელექტისა და საგნების თანხმობის ფორმულა ხომ ტრადიციულად (არისტოტელე, იზრაელი, ანსელმი) ჩვენი შემეცნების საგნებთან თანხმობის ფორმულას გულისხმობდა?

ადამიანური შემეცნების ღმერთის შემეცნებისაგან განსხვავების ძირითადი პუნქტები თომას მიხედვით შემდეგია: I. ღმერთის შემეცნება (თომა წერს შემეცნებას, მაგრამ უფრო სწორი იქნება სიტყვა ცოდნა, რადგან მისივე აზრით, ღმერთის შემეცნება არ იცვლება) უსასრულოა, ადამიანისა — სასრული; II. ჩვენი შემეცნება განსხვავებულ საგნებს განსხვავებული შემეცნებითი სახეებით იკვლევს, ღმერთისა კი — ერთადერთით; III. ჩვენი შემეცნება პასიურია და საგნებთან შემგუებელი. ღმერთისა კი — აქტიური და საგნების შემქმნელი; IV. ჩვენს

შემეცნებას (რადგან იგი სიმრავლეს მრავალი შემეცნებითი სახით იკვლევს) არ შეუძლია სიმრავლე ერთდროულად შეიმეცნოს, ღმერთი კი სიმრავლეს და უსასრულოსაც ერთადერთი შემეცნებითი სახით, საკუთარი თავით ხედავს და იმეცნებს (76, 265).

ადამიანური შემეცნება არის პროცესი ნივთსა და გონებას შორის. მის მიმართ სწორია დებულება, რომ არაფერია გონებაში ისეთი, რაც პირველად შეგრძნებებში არ ყოფილიყოს (781, 54). ნივთები, აგრძელებს თომა, მოქმედებენ ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე და იწვევენ მათში შემეცნებით სახეს, ანუ თავის სურათს. ეს სურათია ნივთის წარმომადგენელი ჩვენს ცნობიერებაში. შემეცნების შემდგომი პროცესი მიმდინარეობს ამ სახესა და ჩვენს გონება-განსჯას შორის. ეს სახე, როგორც საგნის ფორმა, შემეცნების დროს გონების მოქმედების პრინციპად იქცევა. ეს სურათი ჯერ არ წარმოადგენს ნივთის ცნებას. ამ სახეზე (სურათზე) მიმართებით, მისი განაზრებით შემეცნებაში იქმნება ნივთის ცნება, ანუ ის, რაც „ნივთის არსებითი შინაარსია, რაც საგნის დეფინიციაში აღიწერება" (76, 201). წარმოსახვის ძალა ეხმარება განსჯას იმაში, რომ ნივთები შეიმეცნოს იმ მატერიალური პირობებისაგან გამოთიშული, ვრომლისოდაც ისინი არ არსებობენ სინამდვილეში. ამრიგად, ცნობიერებაში ნივთის შესახებ არსებობს ორი რამ: I. ცნება, როგორც შემეცნების მიერ საგნის შესამეცნებლად გაწეული მუშაობის შედეგი და II. ის შემეცნებითი სახე (სურათი), რომელმაც განსჯა ამოქმედა და ამ ნივთის შემეცნების პროცესში შემეცნების მოქმედების პრინციპი გახდა. ცნება და სახე, მართალია, ერთი და იმავე ნივთის ასახვაა, მაგრამ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. სახე უფრო ახლოა ნივთთან, იგი მისი ანაბეჭდია, იგი ერთეულია, ისევე როგორც ნივთი. ცნება ჰგავს საგანს (და მის სახეს), მაგრამ ერთეული არ არის. მიუხედავად ამისა, ეს გარკვეული მსგავსება ნივთთან, შემეცნებაში არსებული სახის საშუალებით, იმის ნიშანია, რომ აღნიშნული ნივთი შემეცნებული იქნა (76, 1, 201).

ჩვენს შემეცნებას ბუნებრივად, როგორც წესი, უშუალოდ მხოლოდ გრძნობადი ნივთები მოეცემიან და ყოველივე სხვა მისთვის მისაწვდომია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მისი შემეცნება გრძნობადიდანაა შესაძლებელი. ნივთებში როგორც ღმერთის შექმნილებში ღვთაებრიობის კვალს თუ გავყვებით, ჩვენ მივალთ იმის გაგებამდე, რომ ღმერთი არის, ასევე მის გარკვეულ განსაზღვრებებსაც შევიცნობთ. ღმერთის შინაგანი არსება ადამიანს მხოლოდ გამოცხადებით, ან ექსტაზით შეუძლია დაინახოს, მაგრამ ეს არაა ადამიანზე, მის მცდელობაზე დამოკიდებული. იგი ღმერთის წყალობაა (78, 1, 334). ორმაგი ჰეშმარიტების დაშვება თომას მიერ ადამიანური შემეცნების ამგვარ საზღვრებს გულისხმობს. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ღვთაებრიები ჰეშმარიტება-

ნი, მართალია, გაუგებარია ადამიანისათვის, მაგრამ არა აბსოლუტურად. ამ შემთხვევაში ისინი ზემოქმედებასაც ვერ მოასდენდნენ ადამიანზე. ადამიანურ შემეცნებას აქვს რელიგიური ჰეშმარიტების ნეგატიური კრიტერიუმი წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის სახით, ხოლო პოზიტიური კრიტერიუმია სასწაულები, რომლებიც მოგვეცემა, მაგრამ რომელთა ბუნება და შესაძლებლობა გაუგებარია ჩვენთვის (76, 210).

როგორც ცნობილია, თომა აკვინელმა უარყო ანსელმ კენტერბერიელის გზა, რომელიც იღებდა მხოლოდ ჯანსაღ ადამიანურ გონებას და იმედოვნებდა, რომ ყოველგვარი წანამძღვრის დაშვების გარეშე შემეცნების ლოგიკური აუცილებლობით მივიდოდა ღმერთის არსებობის დაშვებამდე და მის შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებამდე. ლოგიკურად თომას ეს გზა არასწორად მიაჩნია, რადგან ცნებაში არ შედის არსებობის ნიშანი და ნებისმიერი სრულყოფილებით მოაზრებული ღმერთის ჩვენი ცნობიერების გარეთ არსებობა არ დასაბუთდება. „ღმერთის“ შინაარსი განსჯაშია, წერს იგი, და აუცილებელი არ არის, რომ ის, რაზედაც მეტი არ შეიძლება მოაზრებული იქნეს, განსჯის გარეთ, სინამდვილეშიც არსებობდეს, ისიც შეიძლება განსჯაში იყოს. აზროვნებას არავითარი ნიშანი არ გააჩნია მისი სინამდვილეში არსებობა აუცილებლობით გამოიყვანოს აღნიშნული ცნებიდან (76, 35—37). ამდენად, წინააღმდეგ ანსელმისა, ლოგიკურად შეუძლებელი არ არის, ე. ი. თავისში წინააღმდეგობას არ შეიცავს აზრი, რომელიც ამტკიცებს, რომ ღმერთი არ არის. თომას შრომების მიზანია ლოგიკურად დაასაბუთოს ღმერთის უარმყოფელთა არგუმენტების უსაფუძვლობა და მერე უჩვენოს, რომ ღმერთის შინაგანი რაობის გაგება ლოგიკას და ფილოსოფიას საერთოდ არ შეუძლიათ. ფილოსოფია იმის არსებობას ამტკიცებს, რისი შინაგანი არსება მისთვის გაუგებარია. ამისათვის მან დახმარებისათვის თეოლოგიას უნდა მიმართოს. ამიტომაა, რომ თეოლოგიის მსახურია ფილოსოფია. ანსელმის არგუმენტთა ნაწილი, თომას აზრით, ემყარება ჩვეულების შედეგად ნათლად ქცეულ დებულებებს და მათ თავისთავად ნათლად მიიჩნევს, ნაწილი კი იმას ემყარება, რომ არაა ნათლად გარჩეული ერთმანეთისაგან ის, რაც ნათელია თავისთავად და ის, რაც ნათელია ჩვენთან მიმართებაში, ჩვენთვის არის ნათელი. ღმერთი თავისთავად ნათელია, მაგრამ ადამიანმა რომ იგი გაიგოს, ამისათვის არაა საკმარისი გონების ძალა. ასევე, თავისთავად ნათელია, რომ „მთელი“ „ნაწილზე“ მეტია, მაგრამ ეს ნათელი არ არის იმისათვის, ვინც არ იცის, თუ რა არის „მთელი“. თომა აქაც ემყარება არისტოტელეს „მეტაფიზიკას“ (11, 1), სადაც აღნიშნულია (პლატონის გავლენით), რომ თავისთავად უნათლესის მიმართ ჩვენი განსჯა ისეთსავე მდგომარეობაშია, როგორც ღამურას თვალები მზესთან (76, 35). გარდა ლოგიკურისა, თომა აკვინელს ანსელმის პოზიციის საწინააღმდეგოდ

კონფესიონალური მოსაზრებაც გააჩნია: თუ შესაძლებელია ქრისტიანული რელიგიის დოგმებამდე მხოლოდ ლოგიკის ძალით მივიდეთ, მაშინ გამოცხადება და სასწაულები ფაქტობრივად ზედმეტი გახდება.

ნივთის მიერ ჩვენში გამოწვეული შემეცნებითი სახის შესწავლა, რომლის მიზანია არსებითის დადგენა, საგანში ხდება სხვადასხვა ცნებათა დაკავშირებით, ანალიზით და სინთეზით, მაგრამ შემეცნება იმ წესს, რომლითაც იგი საგნებს (ნივთებს) იმეცნებს, არ თვლის თავად საგნების არსებობის წესად, თუმცა ამ წესების საფუძველზე მიღებულს ნივთის ბუნების გამოხატულებად თვლის. მაგ., ჩვენ არ ვაწერთ ქვას იმატერიალურობას, თუმცა ქვა ჩვენ მიერ იმატერიალური წესით შეიმეცნება, რამდენადაც ჩვენი შემეცნების მოქმედებაში და მის მასალაში, რომელიც შემეცნებაში (ცნობიერებაში) გვაქვს, არაფერია მატერიალური. გარდა ამისა, ნივთის არსება ერთია, ჩვენი შემეცნება მას სიტყვათა ჯამით გამოხატავს, მაგრამ სიმრავლეს არ მიაწერს ნივთის არსებას (76. 143).

ნივთები შეიმეცნება იმდენად, რამდენადაც მათში არის რაღაც არამატერიალური, რომელსაც არისტოტელე ფორმებს უწოდებდა და რომლებიც მატერიასთან კავშირში იძლევიან კონკრეტულ ინდივიდუალურ ნივთს. თომა ხაზგასმით აღნიშნავს — შემეცნების პროცესში ადამიანის უნართა ერთმანეთისაგან განსხვავება არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი დამოუკიდებლად მოქმედებენ. გამოდის რა არისტოტელეს შრომიდან „სულის შესახებ", თომა აკვინელი წერს: „ამრიგად ერთეული შეიმეცნება წარმოსახვის ძალით და გრძნობებით. ამიტომ შეუძლია ადამიანს ის უნივერსალური შემეცნება, რომელიც განსჯაშია, კერძოს მიუყენოს. საკუთრივ რომ ვთქვათ, შეიმეცნებს არა გრძნობები ან განსჯა, არამედ ადამიანი ორივეს საშუალებით" (78, 1, 64).

მატერიისაგან, როგორც ინდივიდუაციის პრინციპისაგან გამოთავისუფლებული (აბსტრაქციის და წარმოსახვის ძალის საშუალებით) ფორმები, იქცევიან ნამდვილ შემეცნებით ფორმებად და უერთდებიან განსჯას, ერთიან მთელს ქმნიან მასთან. ეს ხდება მხოლოდ ცნების დადგენის შემდეგ, რადგან შემეცნებით სახეს განსჯაში მხოლოდ აქციდენტური ყოფიერება აქვს (76, 181). განსხვავებით ღმერთის განსჯისაგან, ჩვენს განსჯაში არის როგორც არსებითი, ისე აქციდენტური. ფორმები მატერიისაგან თავისუფალი სახით არსებობენ განსჯაში და მიტომ ვამბობთ — განსჯა ნივთში ზოგადზეა მიმართული და არა ერთეულზე.

თომა აკვინელი მატერიის ორ სახეს არჩევს: I. გრძნობადი, რომლისაგანაც ჩვენი შემეცნება აბსტრაგირებას ახდენს, ანუ ბუნებრივი მატერია და II. ინტელიგიბელური მატერია, რომელიც უწყვეტობის ბუნებისაა და რომელიც შეიძლება იდეალური მასალის სახით წარმო-

ვიდგინოთ, როგორც მაგ., მათემატიკური სივრცე, სიმრავლე და სხვ. თითოეული მათგანი შეიძლება იყოს დანიშნული (signata) და დაუნიშნავი (non signata). ინდივიდუაციის პრინციპი არის დანიშნული მატერია, რომელსაც კონკრეტული ნივთის ან მისი ნაწილის სახე აქვს მიღებული; დაუნიშნავი იქნება სავსებით უფორმო მატერია, როგორც წმინდა შესაძლებლობა. ჩვენი შემეცნება აბსტრაქციას ახდენს დანიშნული მატერიისაგან, როცა მაგ., ხელის, ფეხის, ფერის და სხვ. ცნებებს ადგენს. მათემატიკა კი საერთოდ აბსტრაპირდება გრძნობადი მატერიისაგან. მაგრამ არა განსჯით საწყდომისაგან (ინტელიგიბელურიდან). განსჯადი მატერიის უნივერსალურობა ქმნის შესაძლებლობას აბსტრაქციისათვის, რომელიც „ყველა შემმეცნებელი სულისათვის საერთოა", უნივერსალური ფორმების შექმნისას (78, 1, 64).

ადამიანური შემეცნება გარკვეული აქტია ნივთსა და შემეცნებას შორის, რომლის დროსაც ნივთი უცვლელი რჩება, ხოლო შემმეცნებელი უფრო სრულყოფილი ხდება. სუბიექტის მხრიდან თომა აკვინელი არჩევს შემდეგ ასპექტებს: რაა თვით ცოდნა, როგორია ცოდნის აქტი, როგორია ცოდნის აქტის არსებობის წესი (78, 1, 82). თომა დაწვრილებით განიხილავს თითოეულ ამ ასპექტთაგანს სხვადასხვა თვალსაზრისით. მაგ., აქტის თვალსაზრისით ჩვენი შემეცნება შეიძლება შეიცვალოს ახალი ცოდნის შეძენის აზრით, შემეცნების საგნის შეცვლის აზრით და ერთი საგნიდან მეორეზე ლოგიკური გადასვლის აზრით (78, 1, 83). ასევე დაწვრილებით იხილავს სხვა მომენტებსაც. საერთოდ, შემეცნების სისრულე დამოკიდებულია იმაზე, სრულად ემთხვევა თუ არა შემეცნებითი სახე შესამეცნებელ ნივთს და იმაზე, თუ რამდენად შეძლებს განსჯა, ეს სახე საკუთრად აქციოს, ე. ი. წმინდა ცნებით შინაარსად გადაამუშაოს (76, 1, 83). ეს იქნება ამავე დროს შემეცნების სისწორის კრიტერიუმიც, რადგან განსჯა თომასათვის უცდომელი შემეცნებაა, თანდებული ჭვრეტაა ჭეშმარიტებისა ნივთში. სახელდობრ ამ ჭეშმარიტების (ფორმისა), რომელიც მას მიეცა შემეცნების სხვა უნარების მუშაობის შედეგად. ამიტომ ამბობს თომა, რომ შემეცნება ისეთ მიმართებაშია განსჯასთან, როგორც ყოფიერება არსებასთან, ყოფიერების არსებითი მხარის შემცველთან (76, 179). შემეცნების აქტში ამ არსებითს გარდა შედის შეგრძნებები, წარმოსახვის ძალა, გონება, როგორც დისკურსიული შემეცნების ორგანო. ყველა მათ დაქვემდებარებული მდგომარეობა უკავიათ განსჯის მიმართ (76, 201).

ჩვენი შემეცნებისათვის სპეციფიკურია გონითი შემეცნება დასკვნების საშუალებით. განსჯა, რომელიც უშუალოდ წვდება საგანს და იერთებს მის ფორმას, არის ღვთაებრივი ჩვენში. მაგრამ განსჯა მაინც შემეცნების აქტია და არა ექსტაზი, რომელიც ზებუნებრივ ჭეშმარიტე-

ბებს გვიცხადებს. განსჯის მოქმედება ჩვენი შემეცნების მეშვეობის კანონზომიერი შედეგია, ექსტაზი კი წყალობაზეა დამოკიდებული.

ადამიანის შემეცნებით უნარებში, ისევე როგორც საერთოდ არსებულში, რაც უფრო მაღალი ღირებულების ვითარებასთან გვაქვს საქმე, მით უფრო ნაკლებია მასში სიმრავლე და მოძრაობა. სიმრავლე და მოძრაობა ორივე ნაკლია თომასთვის, ისევე როგორც წინააღმდეგობა. შემეცნებაში ყველაზე დაბალი ღირებულებისაა გრძნობის ხეთი ორგანო, რომლებიც ერთიმეორის საქმეს ვერ აკეთებენ. წარმოსახვის ძალა, როგორც მათზე მაღლა მდგომი, ერთი ძალაა და არა მარტო გრძნობადზე, არამედ მის იქითაც ვრცელდება. მასში სიმრავლე და მოძრაობა ერთიან ძალასაა დამორჩილებული, შემდეგი უნარია გონება და შემდეგ განსჯა, რომელიც, რასაც იმეცნებს, აერთიანებს თავის თავთან (76, 239).

ადამიანის შემეცნებაში ჩვენ აქამდე არ ჩაგვირთავს ნება. რადგან თომა აკვინელის მოძღვრებაში ადამიანის და მისი შემეცნების შესახებ მას ისე დიდი როლი ენიჭება, რომ ძნელია გადაწყვეტა — შემეცნებაში განსჯას მეტი როლი ენიჭება თუ ნებას. ეს ორჭოფობა განსჯისა და ნების ფუნქციებში თავს იჩენს თომას ეთიკაშიც (8, 133). ნება შემეცნებაში აუცილებელია, რადგან თუ ადამიანს თავისუფალი გადაწყვეტილების უნარი არ ექნება, შემეცნებაში შეცდომა უმაღლესი არსების ბრალი იქნება. გარდა ამისა, შემეცნების სფეროში ნების როლის დაფუძნებით თომას სურს ნიადაგი მოამზადოს ზნეობის პრობლემების გადასაწყვეტად, კერძოდ, თავისუფლებისა და აუცილებლობის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემისა ადამიანის მოქმედებაში.

ღმერთი როგორც აბსოლუტური ჭეშმარიტება, რომელმაც იცის წარსული, მომავალი, შესაძლებელი და შემთხვევითი, თომას მტკიცებით, სინამდვილეს არ კრავს გარეგანი აუცილებლობით და ადამიანის შემეცნებას და მოქმედებას ღირებულებას არ უკარგავს. როცა ღმერთი რაიმეს იმეცნებს როგორც შემთხვევითს, ამით იგი აუცილებლად კი არ აქცევს მას, არამედ მხოლოდ იმეცნებს (და ქმნის, როგორც სწორედ შემთხვევითს) (76, 317). ამიტომ ღმერთის ყოვლისმცოდნეობა არ გამორიცხავს ადამიანში თავისუფალი გადაწყვეტილების უნარს. ადამიანი მსჯელობის საფუძველზე ირჩევს საშუალებებს თავისი მიზნისათვის. ცოცხალ არსებათაგან ღმერთის გარდა მხოლოდ ადამიანს აქვს ეს უნარი. იგი თავისი აქტების ბატონი და ამდენად მათზე პასუხისმგებელია, მას შეზღუდული სახით აქვს ის უნარი, რომელიც ღმერთსა აქვს უმაღლესი ძალით (76, 323).

ღმერთის ყოვლისშემძლეობის, მისი ყოვლისმცოდნეობის და ადამიანის მოქმედების თავისუფლების საკითხი თომამ ისევე ვერ გადაწყვიტა, როგორც ვინმე სხვამ შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში. მან მხო-

ლოდ გამოააშკარავა მისი გადაჭრის შეუძლებლობა, ერთი მხრივ, ორმაგი ჰეშმარიტების დაშვებით, და მეორე მხრივ, ღმერთის როგორც აბსოლუტური, წმინდა აქტის გააზრებით. ღმერთი როგორც წმინდა აზროვნება, რომლის მიერ რაიმეს მოაზრება ნიშნავს მის განხორციელებას, რასაკვირველია, გამორიცხავს ადამიანის აქტივობას, როგორც საერთოდ მოქმედებაში, ისე შემეცნებაში. მის წილად მხოლოდ უკვე შემეცნებულის და ამდენად არსებულის გამეორებაღა რჩება.

დასკვნა: თომა აკვინელის მოძღვრება სქოლასტიკის მწვერვალად ითვლება, იმ თვალსაზრისით, რომ მასში სქოლასტიკის ძირითადმა პრინციპებმა: რწმენისადმი ცოდნის დაქვემდებარებამ, თეოლოგიის სისტემურობამ, განგებისა და ადამიანის თავისუფლების თანაარსებობამ კათოლიციზმისათვის შესაძლებელი მაქსიმალურად მეცნიერული ფორმა მიიღეს, მაგრამ თომამ ვერ გადაჭრა და არც შეეძლო გადაეჭრა მეცნიერულად რომელიმე ზემოაღნიშნულ საკითხთაგანი. მისი დაუღალავი შრომის შედეგი უფრო იმის გაცნობიერება იყო, რომ აღნიშნული საკითხების პოზიტიური გადაწყვეტა შეუძლებელია რწმენის პოზიციებიდან. იგივე ითქმის ჰეშმარიტების შესახებ თომას მოძღვრების თაობაზეც. კათოლიკური რწმენის და ცოდნის მორიგების ცდა აქ მუდმ მათ შორის წინააღმდეგობას კონსტატაციით თავდება და „მორიგება" ირაციონალურზე დამყარებით ხდება.

თომა აკვინელის მოძღვრებაში კათოლიკური სქოლასტიკის ყველა შესაძლებლობა ამოიწურა, ამიტომ იყო, რომ მის შემდეგ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში სიახლის ყოველი ძიება აშკარად თუ ფარულად კათოლიციზმის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

ბონავენტურას ფილოსოფიური შეხედულებანი

შუა საუკუნეების სქოლასტიკურმა ფილოსოფიამ თავისი განვითარების უმაღლეს საფეხურს XIII საუკუნეში მიაღწია. ამდროინდელი სქოლასტიკოსი ფილოსოფოსები, იდგნენ რა თეოლოგიის ინტერესების სადარაჯოზე, მთელი სისრულით გამოხატავდნენ სქოლასტიკური ფილოსოფიის ძირითად ტენდენციებს, რაც, თავის მხრივ, საუკუნეების განმავლობაში ყალიბდებოდა. ბონავენტურა სწორედ მე-13 ს-ის სქოლასტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთი მწვერვალია, რომლის ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელია განვითარებული სქოლასტიზმის მთავარი ასპექტები, მისი საეოჯო დონე, და, ამავე დროს, სქოლასტიკური ფილოსოფიის დასასრულის დასაწყისიც, მისი რღვევისა და დაშლის ნიშნებიც. როგორც მრავალი ფილოსოფიის ისტორიკოსი აღნიშნავს, ბონავენტურას პიროვნება თავისი ღრმააზროვნებით და ფილოსოფიური ანალიზის სიმახვილით ცოტათი თუ ჩამორჩებოდა მე-13 ს-ის სქო-

ლასტიკური ფილოსოფიის უმაღლეს მწვერვალს თომა აკვინელს, რომელთანაც მას პირადი მეგობრობა აკავშირებდა. ბონავენტურას პიროვნებამ და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურმა ნააზრევმა თავისი ღრმა კვალი დაამჩნია შუა საუკუნეების სქოლასტიკურ-თეოლოგიური და მისტიკური აზროვნების ტენდენციებს იმითაც, რომ იგი იყო, ამავე დროს, ამ ტენდენციების დაახლოების და განხორციელების ტიპური განსახიერება.

ბონავენტურას ნამდვილი სახელია იოანე ფიდანელი (ანუ ჯიოვანე ფიდანცა). ბონავენტურა შერქმეული სახელია, რომელიც მისთვის ადრეულ დაურქმევიათ მეგობრებს. ფრანგ ფილოსოფოსად ცნობილი ბონავენტურა წარმოშობით იტალიელია — იგი დაიბადა 1221 წელს ტოსკანიაში. როგორც მრავალმა იმდროინდელმა ფილოსოფოსმა, განათლება საფრანგეთში, პარიზის უნივერსიტეტში მიიღო, სადაც მის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ სწავლა-განათლებას ხელმძღვანელობს ალექსანდრე ჰალელი, რომელსაც ბონავენტურა მამასა და მასწავლებელს უწოდებს და რომლისადმი ერთგულება მთელი ცხოვრების განმავლობაში შეინარჩუნა. პარიზში ალექსანდრე ჰალელთან იგი სწავლობდა 1243—1245 წლებში. 1248 წელს კი პარიზის უნივერსიტეტში თავად ლებულობს ფრანცისკელთა ორდენის კათედრას როგორც Iohan von Parma-ს მემკვიდრე. პარიზის უნივერსიტეტში იგი 1255 წლამდე დიდი წარმატებით ასწავლიდა საღვთო წიგნსა და თეოლოგიურ შეგონებებს, სენტენციებს, კითხულობდა ლექციებს კომენტარებით პ. აბელიარის ცნობილი მიმდევრის პეტრე ლომბარდის ოთხტომიანი შრომის — „სენტენციების“ — შესახებ, რომელშიც დახვეწილი სახით იყო ჩამოყალიბებული სქოლასტიკური ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები. უნდა ითქვას, რომ ერთ დროს შუა საუკუნეების უნივერსიტეტებში სწორედ პ. ლომბარდის „სენტენციები“ ითვლებოდა სქოლასტიკური ღვთისმეტყველების ყველაზე ავტორიტეტულ გადმოცემად — მაგალითად, სანამ იგი თ. აკვინელის კრებულებმა, კერძოდ ცნობილმა „თეოლოგიის სუმამ“ და „სუმამ წარმართთა წინააღმდეგ“, არ გადიღეთ. სენტენციების მაგისტრს, როგორც შუა საუკუნეებში პ. ლომბარდს უწოდებდნენ, საპატიოდ, ბუნებრივია, აჯობა ქრისტიანული ფილოსოფიის უდიდესმა ავტორიტეტმა თომა აკვინელმა (18, 922).

ბონავენტურა ადრიდანვე, 17 წლისა, ხდება ქრისტიანული რელიგიური ორდენის — ფრანცისკელთა ორდენის — წევრი და შემდეგში მისი საღვთისმეტყველებისა და სასიცოცხლო ინტერესების თავგამოდებული დამცველია. ბონავენტურას ცხოვრების გზა უშუალოდ ამ ორდენს უკავშირდება. სწორედ აქ მიაღწია მაღალ კარიერას — 1245 წელს ხდება ორდენის ბაკალავრი, 1257 წელს კი — ფრანცისკელთა ორდენის გე-

ნერალი, ერთ-ერთი მთავარი მმართველი. ბონავენტურას ჰქონდა თ. აკვინელის ხელშეწყობით მიღებული წოდება მაგისტრისა, ხოლო სიცოცხლის ბოლო წლებში ალბანოს ეპისკოპოსისა და პაპის გრიგოლ მე-10-ის სურვილით მიღებული კარდინალის წოდებები. გარდა ამისა, ბონავენტურას თანამედროვეებმა უწოდეს „სერაფიმის დოქტორი", რომელიც თანაბარი წოდება იყო თ. აკვინელის წოდებისა—„ანგელოზის დოქტორი". ბონავენტურა გარდაიცვალა 1274 წლის 15 ივლისს ლიონში, საეკლესიო კრების დროს, სადაც იგი მიწვევით სტუმრად იმყოფებოდა. კათოლიკური ეკლესიის განმგებლები შემდეგშიც დიდი პატივით ექცეოდნენ ბონავენტურას სახელს. სქოლასტიკური თეოლოგიის წინაშე დიდი დამსახურებისათვის იგი 1482 წელს ჩარიცხეს წმინდანთა რიცხვში, ხოლო 1587 წელს კათოლიკური ეკლესიის ხუთ უდიდეს მასწავლებელთა შორის.

ბონავენტურა ნაყოფიერ ფილოსოფოსად უნდა ჩაითვალოს. მას მრავალი სხვადასხვა ხასიათის ფილოსოფიური შრომა დაუწერია, რომლებიც სხვადასხვა დროს კრებულებად გამოიცა. მისი თხზულებები ლიონის გამოცემაში (1668 წ.) შეიცავს 7 ტომს, ფლორენციის Bonaventura — Colegium-ის მიერ გამოცემული—11 ტომს (1882—1902 წწ.). Quaracchi-ის გამოცემაში კი მისი თხზულებები შეადგენს ცხრა ტომს, რომელთაგანაც პირველი ოთხი ტომი ეძღვნება სახელგანთქმულ კომენტარებს პ. ლომბარდის სენტენციების შესახებ. გარდა ამ ოთხი ტომისა, ბონავენტურას თხზულებებიდან ყველაზე მნიშვნელოვანია ეგზეგეტიკური, ე. ი. ძველი, ქრისტიანული ტექსტების და განსაკუთრებით საღვთო წიგნის განმარტებითი შრომები (VI, VII ტომი) და მისტიკური ხასიათის ნაშრომები (VIII ტომი), რომელთა შორის მოთავსებულია ბონავენტურას უმთავრესი ნაშრომი Itinerarium mentis in deum (სულის გზამკვლევი ღმერთისაკენ).

ბონავენტურას ნაშრომებში ძალზე ხშირად არის გამოყენებული და ციტირებული ქრისტიანული რელიგიის ავტორიტეტის ნეტარი ავგუსტინეს დებულებანი და ძალზე იშვიათად არის ნახსენები ანტიკური წარმართი ფილოსოფოსები, არაბები კი საერთოდ არაა მოხსენიებული (27, 884).

ბონავენტურას მრავალრიცხოვანი შრომები გვიჩვენებს, რომ მათი ავტორი ფართო ინტერესების სქოლასტიკოსი-თეოლოგია. იგი ინტერესს იჩენს მრავალისმომცველ სქოლასტიკურ-თეოლოგიური პრობლემატიკისადმი, სქოლასტიკური მეთოდისადმი, პრობლემათა სისტემატიკისადმი. როცა მსჯელობა ეხება ბონავენტურას ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მოღვაწეობის საერთო სურათს, მისი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ნააზრევის მთლიანობაში წარმოდგენას და გაანალიზებას, მაშინ გასათვალისწინებელია, უპირველეს ყოვლისა, ის გარემოება,

რომ ბონავენტურა უმთავრესად ორი მიმართულებით, ორ სფეროში წარმართავს ფილოსოფიური კვლევის ინტერესს: ერთი მხრივ, იგი ცდილობს მრავლისმომცველი სქოლასტიკური ფილოსოფიის პრობლემატიკის დამუშავებას და მეორე მხრივ, შუასაუკუნეობრივი მისტიკის სფეროში ტრიალებს. ამიტომ ცნობილი ფილოსოფიის ისტორიკოსები ხშირად ხაზს უსვამენ მისი ფილოსოფიის სწორედ ორ მთავარ მხარეს: მის სქოლასტიკოსობას და მისტიკას. ამგვარად, ბონავენტურა ფილოსოფიის ისტორიაში ცნობილია როგორც სქოლასტიკოსი, რომელიც განვითარებული სქოლასტიზმის პერიოდში სქოლასტიკური თეოლოგიის მრავალ ტრადიციულ პრობლემას ამუშავებს და როგორც მისტიკოსი, რომელიც შუა საუკუნეების მისტიკაში ორთოდოქსულ ტენდენციებს იცავს.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ბონავენტურას ფილოსოფიის შეფასებისას კომენტატორები სქოლასტიკოსობასთან შედარებით, უპირატესობას აძლევენ მის მისტიკოსობას — აღნიშნავენ, რომ ბონავენტურა ფილოსოფიის ისტორიაში უფრო ცნობილია როგორც მისტიკოსი და არა როგორც სქოლასტიკოსი. მაგრამ ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ბონავენტურას მისტიკური თვალსაზრისი არ შეიძლება ჩაითვალოს ორიგინალურ ფუნდამენტზე დაფუძნებულ თვალსაზრისად. მისი მისტიკური პოზიციის განხილვა გვარწმუნებს, რომ იგი მეტწილად ორიგინალური არ არის — არც გამოსავალი, ფუნდამენტური პრინციპების შერჩევის და არც ამ გამოსავალი პრინციპებიდან მიღებული შედეგების მიხედვით. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ეხება ბონავენტურას არა მხოლოდ როგორც მისტიკოსს, არამედ როგორც სქოლასტიკოსსაც. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ბონავენტურა არ გამოირჩეოდა ორიგინალური, თავისებური აზროვნებისადმი მიდრეკილებით. უფრო მეტიც, იგი, შეიძლება ითქვას, შეგნებულად გაურბოდა რაიმე სიახლეს, ორიგინალობას. იგი უფრო კონსერვატორია და ცდილობს ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში არ გადაუხვიოს ტრადიციული სქოლასტიკური ფილოსოფიის მიერ მოპოვებულ შედეგებს. ბონავენტურას მისტიკური თვალსაზრისი ემყარება წმინდა ვიქტორის სკოლის წარმომადგენლების პრინციპებს და ცდილობს იმის გაგრძელებას და განვითარებას, რაც ამ პრინციპებიდან უშუალოდ გამომდინარეობს. ბონავენტურას მისტიკური თვალსაზრისი მიმართული იყო სპირიტუალისტ-იოახიმისტების ერეტიკული მისტიკის ტენდენციების საწინააღმდეგოდ და თავისი ორთოდოქსალიზმით მიზნად ისახავდა ქრისტიანული რელიგიის, კერძოდ კათოლიკური ეკლესიის, იდეოლოგიური პოზიციის დაცვასა და განმტკიცებას.

ამრიგად, ბონავენტურას ფილოსოფიური შეხედულებების თუმცა ზოგადი, მაგრამ მაინც მთლიანი, საერთო სურათის შესაქმნელად საჭი-

როა მხედველობაში იქნეს მიღებული მისი ფილოსოფიის ორი მთავარი მხარე, ასპექტი: 1. სქოლასტიკური პრინციპების დაცვა და 2. მისტიკური პოზიცია.

1. ბონავენტურას სქოლასტიკური პრინციპები საერთოდ თანხმობაშია სქოლასტიზმის უმაღლესი საფეხურის, XIII ს-ის სქოლასტიკის გამოჩენილი წარმომადგენლების სახელმძღვანელო პრინციპებთან, კერძოდ კი თ. აკვინელის პრინციპებთანაც, მაგრამ რადგან ბონავენტურა ფრანცისკელთა ორდენის წევრია, ამ ორდენს კი უპირისპირდებოდა დომინიკელთა გავლენიანი ორდენი, რომლის წამყვანი წარმომადგენელიც თ. აკვინელი იყო, ამიტომ ბონავენტურას მოღვაწეობა სქოლასტიკაში მაინც თავისებურებით ხასიათდება და განსხვავდება თ. აკვინელის ფილოსოფიური შეხედულებებისაგან. ამ განსხვავებულობაში, ცხადია, გარკვეულ როლს თამაშობდა აგრეთვე ისიც, რომ ბონავენტურა, ორმაგან განსხვავებით, მისტიკით იყო გატაცებული. თ. აკვინელისა და ბონავენტურას სქოლასტიკური ფილოსოფიის განსხვავებულობის წარმოგენაში არსებითი უნდა იყოს მაინც ის ვითარება, რომ თ. აკვინელი მთელ ძალას ახმარს ქრისტიანობის სამსახურში არისტოტელეს ფილოსოფიის ჩაყენებას, მაშინ როცა ბონავენტურა ორიენტაციას უმთავრესად პლატონის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე ახდენს. ამ შემთხვევაში არაარსებითად უნდა ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ ისინი პლატონსა და არისტოტელეს თავდაპირველი სახით კი არ იგებენ, არამედ ხშირ შემთხვევაში ისინი მათი მიმდევართა შეხედულებების მიხედვითაა გაშუქებული. თ. აკვინელთან, როგორც ცნობილია, არისტოტელეს დებულებები ხშირად ტრანსფორმირებული. ზოგჯერ გაყალბებული სახითაა წარმოდგენილი, ხოლო ბონავენტურას პლატონიზმი ნეოპლატონიზმის და უფრო ხშირად ნეტარი ავგუსტინეს თვალსაზრისთა პრიზმაშია გატარებული. შუა საუკუნეებში გავრცელებული არისტოტელიზმი ბონავენტურას ფილოსოფიაში დამორჩილებულია ავგუსტინესებურად ინტერპრეტირებულ ნეოპლატონიზმთან. რასაკვირველია, ბონავენტურას არ შეეძლო არისტოტელეს დიდი ავტორიტეტის იგნორირება, პირიქით, არისტოტელე მისთვისაც ავტორიტეტია და ხშირად ითვალისწინებს მის მრავალრიცხოვან შრომათა დებულებებს. მაგრამ, როგორც ვთქვით, მისთვის უფრო დიდი ავტორიტეტია პლატონი და მეტწილად მის მხარეს იჭერს ამა თუ იმ სქოლასტიკური პრობლემების გადაწყვის დროს არისტოტელეს და პლატონის თვალსაზრისების შედარებისას.

ბონავენტურა პლატონისა და ნეოპლატონიზმის „მსგავსად ფიქრობს, რომ ღმერთი არის ყოველგვარ არსებულთა პირველი შემოქმედი; ღმერთი არის ყოველგვარ არსებულ საგანთა დასაწყისი და, ამავე

დროს, საბოლოო მიზანი. ღმერთი, ფიქრობს ბონავენტურა პლატონის მსგავსად, არა მხოლოდ არსებულთა დასაწყისი და მიზანია, არამედ მათი ჰიპოთეზისია, მათი პირველსახეა (urbildlicher Grund). ეს ღრმა აზრი გაუგებარი დარჩა არისტოტელეს, როდესაც იგი თავისი მასწავლებლის იდეათა თეორიას აკრიტიკებდა სხვადასხვა უძლური არგუმენტებით, ფიქრობს ბონავენტურა. არისტოტელემ გამოიჩინა გაუგებრობა და მცდარად გააიგივა იდეათა ჰიპოსტაზირების თეორია ღმერთის, როგორც შემოქმედის, საგანთა პირველსახეობრიობის მოძღვრებასთან. იდეათა პლატონისებური თეორიის კრიტიკით არისტოტელემ უსაფუძვლოდ უარყო ღმერთის პირველსახეობრიობა საგნების მიმართ, რომ ღმერთი პირველსახეობრივი თავდაპირველი საფუძველია საგნებისა და ამით მას ჩამოაცილა თვისება მიწიერ საგანთა პირველმხილველისა, პირველმჭვრეტელისა. თუ უარყოფილია საგანთა იდეალური არსებანი — იდეები, რომლებიც ღვთაებრივი სულის კუთვნილება, მისი აზრები იქნებოდა, ცხადია, მაშინ ღმერთი მოკლებული იქნებოდა, აგრეთვე, მიწიერ საგანთა პირველხილვის, განჭვრეტის უნარს, — ეს უველაფერი კი ეწინააღმდეგება ღმერთის, როგორც უოველივეს შემოქმედის, შინაგან ბუნებას. არისტოტელე ამგვარი მცდარი თვალსაზრისის გამო, ბონავენტურას აზრით, პლატონთან კამათისას უმძიმეს შეცდომას უშვებს, რაც მისი პოზიციის უმთავრეს ნაკლად უნდა ჩაითვალოს: არისტოტელე ღრმა და მიუტევებელ შეცდომაში ვარდება, როცა პლატონს აკრიტიკებს სამყაროს სასრულობა-უსასრულობის გაგებაში, რადგან იგი უარყოფს პლატონის ჭეშმარიტ აზრს, რომ სამყაროსა და დროს დასაწყისი აქვს და სამყაროს მარადიულად ცნობს. ბონავენტურა არისტოტელეს მიუტევებელ „სიბრმავედ“ თვლის იმას, რომ მან დაუსაბამობა ცნო და უარყო პლატონის თვალსაზრისი სამყაროსა და დროის დასაწყისის არსებობაზე (79, 440).

სამყარო მარადიული კი არ არის, ფიქრობს ბონავენტურა არისტოტელეს საწინააღმდეგოდ და ამით ეთანხმება ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთ დოგმას, არამედ იგი შექმნილია, დროში წარმოშობილია, როგორც ამას პლატონი ქადაგებდა. სამყარო შექმნილია შემოქმედი ღმერთის მიერ როგორც მატერიის, ასევე ფორმის მიხედვითაც. სამყაროს მარადიულობის და მისი დაუსაბამობის შესაძლებლობა მხოლოდ მაშინ შეიძლება დაგვეშვა, თუ შესაძლებელი იქნებოდა მატერიის მარადიული არსებობა, მატერიის ისეთი არსებობა, რომელიც ღმერთს გარეშე იარსებებდა და რომელსაც ღმერთთან არ ექნებოდა არავითარი კავშირი. თუ მატერია, რისგანაც აგებულია სამყარო, სწორედ ასეთი, ღმერთისაგან დამოუკიდებელი, მარადიული არსებობის შემცველი იქნებოდა, მაშინ შეიძლება დაგვეშვა სამყაროს არაწარმოშობადობა, მისი მარადიულობა. მაგრამ ასეთი რაიმეს დაშვება, მისი ჭეშმარიტებად მი-

ღება შეცდომა იქნებოდა, — ფიქრობს ბონავენტურა. არ შეიძლება ვაღიაროთ მარადიული მატერია. არისტოტელე ცდებოდა მარადიული მატერიალური სუბსტანციის აღიარებაში. ქვეყანა შექმნილია შემოქმედი ღმერთის მიერ არარაობიდან და ეს შექმნა ეხება როგორც მის ფორმას, ასევე მატერიასაც, ამიტომ არაუშმარიტი და გონების საწინააღმდეგო იქნებოდა გვეღიარებინა ქვეყნის მარადიულობა. ასეთ შემთხვევაში შინაგან წინააღმდეგობასთან გვექნებოდა საქმე, რადგან მარადიულობას მივაწერდით ისეთ რაიმეს, რომლის ყოფიერებასაც წინ უსწრებს არაყოფიერება, არარა. ღმერთმა შექმნა სამყარო არარადან, მაგრამ რა არის თვითონ ეს არარა? ეს არარა შეუძლებელია იყოს მატერია, რომლისგანაც შედგენილია სამყარო. სამყარო და მისი შემადგენელი ნაწილი მატერია ყოფიერების მქონეა, ყოფიერებაა, არარა კი არაყოფიერებაზე მიუთითებს. ბონავენტურას აზრით, არარა, რომლის შესახებ არის ლაპარაკი მსჯელობაში, — ღმერთმა შექმნა სამყარო არარადან, — რაიმე ყოფიერებაზე კი არ შეიძლება მიგვითითებდეს, არამედ მხოლოდ აღნიშნავს თანმიმდევრობის წესრიგს, რომ ჯერ არავითარ ყოფიერებას არ ჰქონდა ადგილი და შემდეგ ღმერთის მოქმედების შედეგად რაღაცამ დაიწყო არსებობა, წარმოიშვა რაღაც ყოფიერება. ქვეყანას, როგორც შექმნილს, აქვს არსებობა, ყოფიერება, რომელსაც წინ უსწრებს არაყოფიერება, არარა. ღმერთმა არა მხოლოდ წარმოშვა სამყარო, არამედ იგი შემოქმედია, იგი ქმნის მას. რაც უფრო მაღალია, სრულია წარმომშობი მიზეზი, მით უფრო სრული უნდა იყოს მისი ნამოქმედარი. ღმერთმა შექმნა სამყარო ფორმითაც და მატერიითაც და ღმერთი გადადის თავის ნამოქმედარში ყოველივე იმით, რასაც მასში ჰქონდა ადგილი. ამიტომაც ღმერთი, როგორც მიზეზი, მყოფნდება შედეგში, თავის ქმნილებაში.

მატერიის შესახებ ბონავენტურას მოძღვრებაში ჩანს ის თავისებურებები, რითაც იგი, როგორც ფრანცისკელთა სკოლის მესვეური, დომინიკელთა ორდენის წარმომადგენლებისაგან, კერძოდ თ. აკვინელისაგან, განსხვავდებოდა. ბონავენტურა თავის საყვარელი მასწავლებლის, ფრანცისკული ორდენის დამაარსებელ ალექსანდრე ჰალელის, მსგავსად* ფიქრობდა, რომ მატერიისაგან შედგება არა მხოლოდ განფენილი სხეულები, არამედ სულიერი არსებებიც. ისეთი სულიერი არსებანი, როგორიცაა ადამიანთა სულები და ანგელოზები, შედგებიან არა მხოლოდ ფორმისაგან, არამედ მატერიისაგან. ამ თვალსაზრისის გადმოცემისას ბონავენტურა გვერდს უვლის ავიცებრონს და უშუალოდ იმოწმებს ავგუსტინეს. აღსანიშნავია, რომ დომინიკელთა ორდენის საწინააღმდეგო ამ შეხედულებას თითქმის მთელი ფრანცისკელთა ორდე-

* ამ თვალსაზრისს ავიცებრონიც იზიარებდა.

ნი იზიარებდა, Iohann von Puppella-ს გამოკლებით. ბონავენტურას აზრით, მატერია მიეწერება არა მხოლოდ სხეულებრივ არსებულებს, არამედ სულიერ არსებებსაც იმის გამო, რომ სულიერი არსებები არ არიან აბსოლუტურად მარტივნი. მხოლოდ ის არსებული გამორიცხავდა მატერიას, რომელიც იქნებოდა დაუშლელი, აბსოლუტურად მარტივი. სულიერი არსებები ადამიანებისა და ანგელოზების სახით კი ღმერთის მიერ შექმნილები არიან და როგორც შექმნილი არსებები აბსოლუტური სიმარტივით არ ხასიათდებიან. ეს არსებები შედგებიან პოტენციისა და აქტისაგან. ბონავენტურას თვალსაზრისით, სულიერ არსებათა დახასიათება პოტენციისა და აქტის ცნებებით იგივეა, რაც გვექნებოდა მათი დახასიათების დროს მატერიის და ფორმის ცნებებით. და რადგან სულიერი არსებები, როგორც შექმნილები, პოტენციის და აქტის ცნებებით ხასიათდებიან, ამიტომ მათ შეიძლება მიეწეროს აგრეთვე მატერია და ფორმა. სულიერი არსებები შედგებიან მატერიისა და ფორმისაგან. ამასთან, ფორმა არის ის, რაც სულიერ არსებას სახეს, გარკვეულობას, სინამდვილეს აძლევს და ამით ქმნის მისი ყოფიერების სპეციფიკას, ხოლო მატერია არის ის, რაც ყოველივე ამის მატარებელს წარმოადგენს, ქვემდებარეს ქმნის. მატერია არის სუბსტრატი, რომელიც სულიერი არსების ყოფიერების გარკვეულობას, სახეს, ნამდვილობას, როგორც ქვემდებარე, ატარებს და თავს უყრის. სულიერი სხეულები გვერდს ვერ აუვლიან მატერიას. მატერია მათი ყოფიერების შემადგენელი ნაწილია, რადგან სულიერი არსების ყოფიერება გარკვეული სახის, ფორმის, განსაზღვრულობის ჭქონეა. ეს თვისებები კი მათ მატარებელს — მატერიას მოითხოვს.

მიუხედავად იმისა, რომ სულიერი არსებები სხეულებრივი არსებულების მსგავსად მატერიისაგან შედგებიან, მაინც არ შეიძლება ითქვას, ბონავენტურას აზრით, რომ ამ ორგვარი სახით არსებულ მატერიას შორის სრული იგივეობაა. მათ შორის იგივეობა კი არ არსებობს, არამედ განსხვავებულობა, რაც პირველ რიგში იმაში გამოიხატება, რომ მატერია სულიერ არსებულებში სულ სხვა კანონზომიერებას ემორჩილება, ვიდრე ამას ადგილი აქვს სხეულებრივ არსებულებში.

მატერია სულიერ სხეულებში, მაგ., ადამიანის სულში და ანგელოზებში, არ ემორჩილება წარმოშობისა და მოსპობის კანონზომიერებას. გარდა ამისა, სულიერ სხეულთა მატერია არ შეიძლება დახასიათდეს აგრეთვე რაოდენობის კატეგორიის მიხედვით, არ შეიძლება იგი რაოდენობრივად გაიზომოს. ე. ი. მატერია სულიერ არსებებში განფენილ სხეულებრივ არსებულების მატერიისაგან განსხვავებით არ წარმოიშობიან და ისპობიან და არ გაიზომებიან რაოდენობრივად. სულიერ და სხეულებრივ არსებულთა მატერიების განსხვავებულობა, მათი არაიგივეობა არ ნიშნავს მათ არაერთიანობას. მიუხედავად ამ ორგვარი

შატერიის არაიგივეობისა. მატერია, საბოლოო ჯამში, მაინც ერთიანია. საბოლოო ანგარიშით, ღმერთის მიერ შექმნილი მატერიები ერთიანია, ერთნაირია და არ განსხვავდება ერთმანეთისაგან, ერთი და იგივე მატერია არის გამოყენებული ნებისმიერ არსებულთა აღნაგობისათვის. მატერია ნებისმიერ არსებულებში — სულიერში და სხეულებრივში — ერთიანია, მაგრამ არაა იგივეობრივი: იგი განსხვავებულია. განსხვავებული როგორც კანონზომიერებით, ასევე თავისთავად, როგორც შემადგენელი მასალა. ზუსტი მნიშვნელობით არ შეიძლება ერთი და იგივე მასალა სხვადასხვა საგნებში. მით უმეტეს სხვადასხვა კანონზომიერების საგნებში, არსებობდეს. მაგ., თუ ჩვენ რაიმე ლითონიდან, ვთქვათ ოქროს ნაჭრიდან, რაიმე საგნებს გავაკეთებთ, ვთქვათ ძარღვებს, ბაშინ, ცხადია, არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ მატერია სხვადასხვა ძარღვებში ერთი და იგივეა. ერთნაირი ოქროს ნაჭრისაგან შექმნილი ძარღვები, ცხადია, ერთი და იმავე მატერიას კი არ შეიცავს მხოლოდ, არამედ სხვადასხვას. იგივე მდგომარეობა გვაქვს სულიერ და სხეულებრივ არსებულთა აღნაგობაში მატერიის მონაწილეობის დროს.

ბონავენტურას სქოლასტიკური მეტაფიზიკის (ონტოლოგიის) საერთო დამახასიათებელი ნიშნები პლატონიზმში და ნეოპლატონიზმ-ავგუსტინელობაში უნდა დაიძებნოს. მისი ფილოსოფიური შეხედულებები ძირითადად ატარებს ნეოპლატონისტურ-ავგუსტინური თვალსაზრისის ნიშნებს. ამ გარემოების შესახებ ზევითაც იყო აღნიშნული, მაგრამ რომ ბონავენტურას სქოლასტიკური მოძღვრება ნეოპლატონისტურ-ავგუსტინური ფილოსოფიის ნიშნებს ატარებს, ეს განსაკუთრებით თვალნათლივ ჩანს მის მოძღვრებაში სინათლის მეტაფიზიკის შესახებ.

ბონავენტურას ფილოსოფიურ შეხედულებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სწორედ სინათლის თეორიას, სინათლის მეტაფიზიკას. სინათლის, ნათლის თეორიის მეტაფიზიკის დონემდე ამაღლება, ე. ი სინათლის მეტაფიზიკა, როგორც ფილოსოფიის ისტორიაშია ცნობილი, უმთავრესად ნეოპლატონისტურ-ავგუსტინურ სკოლაში მუშავდებოდა, რომელსაც თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში იყენებდა აგრეთვე ბონავენტურას უშუალო მასწავლებელი ალექსანდრე ჰალელი*. ამ თეორიის მიხედვით ნათელს, სინათლეს მიწერილი აქვს ზებუნებრივი წარმოშობის ნიშანი, რომელსაც ამის გამო განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანის ცხოვრებაში. საქმე ეხება სინათლის ანალოგიას ღვთაებრივი პეშმარიტებების, სიტყვის სინათლესთან. ჯერ კიდევ ავგუსტინე თვლიდა, რომ ღვთაების სიტყვა არის პეშმარიტი სინათლე, რომელიც ანათებს ადამიანის მთელ ცხოვრებას. ნეოპლა-

* ამ თეორიას იზიარებდნენ, აგრეთვე, ვილჰელმ ოვერნი და, განსაკუთრებით, რობერტ გროსეტესტე.

ტონიზმ-ავგუსტინელობაში კარგადაა ცნობილი ღვთაების, როგორც უმაღლესი სინათლის გაცხადება-გამოსხივება ადამიანთა ცხოვრებისთვის, რომ ადამიანი თავისი ცხოვრებისა და ჭეშმარიტების გზაზე უძღურია მიწვდეს ჭეშმარიტებებს და რომ ამისათვის აუცილებელია ღვთაებრივი ძალის, ღვთაებრივ-სულიერი სინათლის ჩარევა, განათება*.

ბონავენტურას მოძღვრებაშიც ბუნებრივი სინათლე ზებუნებრივ, ღვთაებრივ ნათელთანაა გაიგივებული. მისთვისაც სინათლეს აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა და უნარი და მას თავისებური ადგილი უკავია სხვა საგნებს შორის. სინათლე არ უნდა გავიგოთ როგორც საგანი, საგნობრივ არსებული სხვა უამრავ საგანს შორის. სინათლე საგნობრივი არაა, არამედ იგი ისეთი რამაა, რაც საგნებს შორისაა, საგანთანაა, მაგრამ თვითონ საგანი არ არის. სინათლე საგანთანაა განათებული საგნის ფორმის სახით და სხეულებრივ საგანთა შორის იმ უპირატესობის შემცველია, რომ იგი არის საგანთა უპირატესი, უმნიშვნელოვანესი ფორმა. სინათლე, ბონავენტურას ღრმა რწმენით, არის სხეულებრივ საგანთა უმნიშვნელოვანესი, უპირატესი, უმაღლესი სუბსტანციური ფორმა, როგორც ამას ფილოსოფიის ისტორიაში ზოგიერთი ფილოსოფოსი და ღვთისმეტყველი ნიშნდანი აღნიშნავსო.—წერს ბონავენტურა.

სინათლე არის ისეთი საერთო სუბსტანციური ფორმა, რომელშიც მონაწილეობს ყველა სხეულებრივი საგანი და სწორედ სხეულებრივ საგანთა ეს მონაწილეობა სინათლის ბუნებაში გვიჩვენებს და განსაზღვრავს საგანთა ყოფიერების, ყოფნის დონესა და ხარისხს. სინათლე, როგორც საერთო სუბსტანციური ფორმა, ყველა სხეულებრივი საგნისათვის იძლევა უნივერსალურ ინფორმაციას მატერიის შესახებ. ხოლო ეს ინფორმაცია განსხვავებულია სპეციალური ინფორმაციისაგან, რომელსაც გვაწვდის საგანთა ელემენტარული და ნაერთი, ნარევი ფორმები.

სინათლის სუბსტანციური ფორმა უმთავრეს როლს ასრულებს საგანთა სხვა ფორმებს შორის იმის გამო, რომ მას აქვს უნარი, თითოეული სხეულებრივი საგნის ფორმა მიიღოს. იგი საგანს აძლევს მოქმედების ძალას და არსებულთა მწკრივში საგანთა საგნობრიობას განსაზღვრავს. ბონავენტურა იმოწმებს ავგუსტინეს, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს და სხვებს და მიდის დასკვნამდე, რომ სინათლის სუბსტანციური ფორმა ცენტრალური და წარმმართველია (79. 441).

2. როგორც ზეითაც აღინიშნა, ბონავენტურა სქოლასტიკის და სა-

---

* აღსანიშნავია, რომ დღესაც XX ს-ის ბერძნაზიელი ფილოსოფოსის წარმომადგენლები ლაპარაკობენ ადამიანის ცხოვრებაზე, ყოფის ღიობაზე, განაცხადზე (Erhellung), რაც ადამიანური ყოფის სპეციფიკას — ეგზისტენცს — გვიხასიათებს.

ერთიდ ფილოსოფიის ისტორიაში უფრო ცნობილია როგორც მისტიკოსი თეოლოგი. მისტიციზმი მის სქოლასტიკურ თეოლოგიაში უფრო მეტი ხვედრითი წონისაა. მისი მთავარი ნაშრომიც მისტიკური ხასიათისაა. ბონავენტურას მთელ ნააზრევს, შეიძლება ითქვას, დაღს ასვამს მისი მისტიკური მიდრეკილებები და ტენდენციები, რაც ყველაზე თვალნათლივ გამოჩნდა ადამიანური შემეცნების უნარების და შემეცნების სვლის გზის საფეხურების დახასიათებისას. ბონავენტურას მისტიკური ხასიათის შემეცნების თეორია ორგანულადაა დაკავშირებული მის ონტოლოგიურ (მეტაფიზიკურ) თვალსაზრისთან, კერძოდ სინათლის მეტაფიზიკასთან, მაგრამ იგი უშუალოდ იშლება ადამიანის, როგორც სულიერი არსების, ღმერთთან შემეცნებითი მიახლოების პროცესის ჩვენებისას. ამ პროცესის დახასიათებისას ბონავენტურა შორდება ადამიანის ბუნებრივი უნარების მოქმედების სფეროს საზღვრებს და ზებუნებრივი, მისტიკური უნარების არსებობასა და მოქმედებას აღიარებს.

ბონავენტურა თავის უმთავრეს მისტიკურ ნაშრომში ცდილობს დაგეხასიათოს ადამიანის განსაკუთრებული შემეცნებითი უნარი — ჰვრეტა. იგი ცდილობს გვიჩვენოს სხვადასხვა შესაძლო საფეხურები, რაზეც შეიძლება მოძრაობდეს ადამიანური ჰვრეტა მისი განვითარების, აღმავალი სვლის პროცესში. ბონავენტურას აზრით, სრული და უმაღლესი ჭეშმარიტებების მიღწევის გზა არ არის შეგრძნებების, გონების, გრძნობების, სქოლასტიკური სპეკულაციის და სხვა ცნობილი უნარების გზა, არამედ ასეთ ერთადერთ შესაძლო გზად რჩება მხოლოდ მისტიკური ჰვრეტის გზა, რომელსაც შეიძლება მოჰყვეს უმაღლესი ჭეშმარიტების წვდომა. მისტიკური ჰვრეტა, ინტუიცია განსაკუთრებული უნარია, სრული და უმაღლესი მარადიული ჭეშმარიტებების მიღწევის საშუალება — გზაა, მაგრამ თვითონ მოითხოვს თავისი არსებობისათვის აუცილებელ პირობებს, რომლის გარეშეც მის არსებობას, წარმოშობას ადგილი არ ექნება. ბონავენტურა მისტიკური ჰვრეტის წარმოშობისა და არსებობის აუცილებელ პირობებად თვლის ორ რაიმეს: 1. ღვთაებრივი სურვილის ჩარევას ზევიდან და 2. ადამიანის ცხოვრების რელიგიურ სიწმინდეს, ლოცვას. ეს ორი პირობა შესაძლებელს ხდის მისტიკურ ჰვრეტას, რომელიც თავის მხრივ არის პერსპექტივა, გზა უმაღლეს ჭეშმარიტებებთან ზიარებისა.

ბონავენტურა იძლევა მისტიკური ჰვრეტის უნარის განვითარების გზის საფეხურებს. მისი აზრით, ამ გზის სამი საფეხური შეიძლება გამოვყოთ ძირითადად, მაგრამ ამ სამი მთავარი საფეხურიდან თითოეულში შეიძლება გამოიყოს, აგრეთვე, ორ-ორი, რის შედეგადაც ვღებულობთ მისტიკური ჰვრეტის ექვს საფეხურს.

მისტიკური ჰვრეტა გაიელის საფეხურებს, რომელნიც იგივეობა-

რიენი არიან საერთოდ ჩვენი შემეცნების მოძრაობის [illegible]
გადად ძე შეიძლება აღვწეროთ: შემეცნება [illegible]
საგნების შემეცნებიდან შემოქმედისაკენ, ღმერთისაკენ; [illegible]
შემეცნება ღმერთის შემეცნებამდე მივიდოდეს. [illegible]
საგანთა ორივე სფეროს — სხეულებრივი საგნებისა და [illegible]
სებების სფეროს. მათ შორის სპეციფიკური [illegible]
პირველი გვიჩვენებს მათი შემოქმედი ღმერთის [illegible]
სფეროში გამომჟღავნებულია შემოქმედის სახე. [illegible]
აღსანიშნავია, რომ ბონავენტურას მისტიკური [illegible]
ამ ორი სფეროს შემეცნება თვითმიზანი კი არ [illegible]
ფეხურებია ღმერთის შემეცნებისა, ღმერთის [illegible]
ფორმებია. ამ საფეხურებს მოსდევს შემდეგ [illegible]
ღმერთის შემეცნება. თუ I და II საფეხურზე [illegible]
ულებრივი და სულიერი არსებით იყო გაშეალებული, III საფეხურზე
ეს შემეცნება უშუალოა. ადამიანი უშუალოდ [illegible]
თან მიმართებაში. მისტიკური ჰვრეტა საერთოდ [illegible]
ნებს გარე სხეულებრივ სამყაროს და მასში ღმერთის კვალს ეძებდა
ჩენს, შემდეგ უბრუნდება თავის თავს, რათა ადამიანის სულში ღმერთის სახე, გამოხატულება შეიმეცნოს და ბოლოს უშუალოდ ღმერთისაკენ მიმართავს შემეცნებით მზერას, რათა მისთვის ნათელი გახდეს თავისთავად ღმერთის უმაღლესი ყოფიერება და ამ დონეზე ჰვრეტდეს მას.

ბონავენტურა დაწვრილებით აგვიწერს მისტიკური ჰვრეტის ამ სამ საფეხურს თავისი ქვესაფეხურებით და ბოლოს ღმერთის ექსტაზურ ჰვრეტაზე ამახვილებს ყურადღებას. ჩვენ აქ შეიძლება მოკლედ აღვნიშნოთ თითოეული საფეხურის სპეციფიკური ნიშან-თვისება და მათი ფუნქცია, დანიშნულება ღმერთის, როგორც ადამიანური შემეცნების საბოლოო მიზნის, ბონავენტურასებურ თვალსაზრისში—შექმნილი სამყაროს შემეცნების საფეხურზე უნდა გაირჩეს ორი ქვესაფეხური: 1. სამყაროს ყოფიერების წესრიგის, განვითარების მწკრივში [illegible] საგანთა კანონზომიერების შემეცნების (წონა, ზომა, რიცხვი, ალმავალი გზის წესრიგი და ა. შ.) ქვესაფეხური, რომელზე დაკვირვებაც გვამეცნებინებს შექმნილ საგნებში გამომჟღავნებული ღმერთის სიძლიერეს, სიბრძნეს და სიკეთეს. 2. იმით, რომ ადამიანი უკვირდება ჩვენს სულში სამყაროს საგანთა გრძნობადი სახეების წარმოშობას და ამ საგნების ხილვით მიღებულ სიამოვნებას, ამით ადამიანის სული, ბონავენტურას აზრით, მიდის ძე ღვთისას მუდმივ დაბადების ჰვრეტამდე, ძე ღვთისასი, რომელიც არის მამა ღმერთის განსახიერება და იმ უმაღლესი ნეტარების გამომჟღავნება, რომელსაც განიცდის მამა ღმერთი ძე ღვთი-

საში და, პირიქით, შვილი მამაში. მეორე მთავარი საფეხურიც ორ ქვესაფეხურად იყოფა: 1. ადამიანის სული მაღლდება ღმერთამდე იმითაც, რომ იგი უკვირდება თავის ინტელექტუალურ უნარებს, ძალებს და მათ მოქმედებას. ბონავენტურა ადამიანის ინტელექტუალური ძალებ-ს განხილვისას ცალ-ცალკე აჩერებს ყურადღებას ცნებაზე, მსჯელობაზე და დასკვნაზე. ამ სამი უნარის ანალიზით იგი ასკვნის, რომ ცნების, მსჯელობის და დასკვნის მოქმედებას ჩვენ აუცილებლობით მივყავართ ღმერთის შემეცნებამდე; პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს ცნების შესახებ. ბონავენტურას აზრით, ცნება გვაძლევს განსაზღვრულ, გარკვეულ ყოფიერებას, რაც თავის აუცილებელ წინაპირობად მოითხოვს საერთოდ ყოფიერების ცნების ქონებას გონების მიერ. ბონავენტურა შუა საუკუნეებში გამართულ ცხარე კამათში ნომინალიზმსა და რეალიზმს შორის რეალიზმის თვალსაზრისის მხარეზეა და ზოგადობების რეალურ არსებობას აღიარებს, რომლებიც ჩვენს ცნებებში გამოიხატებიან. იგი ცნობს უმაღლეს იდეურ რეალობას, ყოვლადსრულ ყოფიერებას — ღმერთს და ამ ყოვლადსრული არსების შესახებ ცნების წინასწარ ფლობა აუცილებლად მიაჩნია ადამიანური შემეცნების განხორციელებისათვის. ყოვლადსრულის შესახებ ცნება საერთოდ და კონკრეტულ მიმართებებში სისრულეთა ამსახველი ცნებები გვაძლევენ საშუალებას ნაკლები სისრულეების შემეცნებისათვის. მაგ., ცვალებადის შემეცნება უცვლელის შესახებ ცნებითაა შესაძლებელი, არასრულისა, უარყოფითისა — სრულისა და დადებითის ცნებების მეშვეობით და ა. შ. საერთოდ რომ არსებული შევიმეცნოთ, ამიტომ უნდა გვქონდეს ყოვლადსრულის შესახებ, მისი ყოფიერების შესახებ ცნება; ამით და ამიტომ შემეცნება ცნებების საფეხურზე ღმერთისაკენ მიემართება. აღსანიშნავია ამასთან დაკავშირებით ის გარემოება, რომ თ. აკვინელისაგან განსხვავებით, ბონავენტურა ანსელმ კენტერბერიელის და განსაკუთრებით ალმათში ღმერთის არსებობის დამახასიათებელი ონტოლოგიური არგუმენტის მხარეზე დგას და მისი თავგამოდებული დამცველია. როგორც ცნობილია, თ. აკვინელი ანსელმის ონტოლოგიური არგუმენტის საპირისპიროდ ემპირიულ არგუმენტებს აძლევდა უპირატესობას, ბონავენტურასთვის კი ანსელმის არგუმენტი დამაჯერებელია და მას იგი ყოველგვარი ეჭვის გარეშე იყენებს თავის ფილოსოფიურ მოსაზრებებში.

მსჯელობის ანალიზსაც ღმერთისაკენ მივყავართ. თუ დავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ რაიმე მსჯელობა მხოლოდ მაშინ მიგვაჩნია ჭეშმარიტად, როცა მსჯელობაში გამოთქმული ვითარება სწორედ ისეთია, როგორსაც ჩვენს მსჯელობაში ვვარაუდობთ, ან როცა ჩვენი მსჯელობა აუცილებელ და უცვლელ ჭეშმარიტებად მიგვაჩნია. აუცილებ-

ლობა და უცვლელობა ჩვენ არ შეგვიძლია დავინახოთ საკუთარ სულში, ე. ი. ჩვენი სული არ არის აუცილებლობისა და უცვლელობის მიზეზი. რადგან იგი თვითონ არის ცვალებადი და შემთხვევითი. ამიტომ, აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ჩვენ ვთქვათ, რომ აუცილებლობა და უცვლელობა, რომლის წყარო ჩვენი სული არ არის, შეიმეცნება არა ჩვენით, არამედ აუცილებელი და უცვლელი სინათლით, ღმერთით, მისი ნათელით, რომელიც ადამიანს უნათებს ცხოვრების გზას.

დასკვნაც ადამიანის აზროვნებას მიმართავს ღმერთისაკენ. დასკვნაში გამოთქმული აუცილებლობა არ შეიძლება იყოს ემპირიულ საგანთა მიმართებების აუცილებლობა, რადგან საგნები თავისთავად შემთხვევითი არიან. ამიტომ, ბონავენტურას აზრით, დასკვნის აუცილებლობა მომდინარეობს ღმერთში მყოფი მარადიული პირველსახეებიდან, იდეათა მიმართებებიდან, რომლებიც საგანთა და მათი მიმართებების პირველსახეები არიან. ღმერთთან მივდივართ ნებელობითი აქტების დროსაც, რადგან არჩევის დროს უფრო სრულისაკენ მივემართებით, რაც, თავის მხრივ, ყოველადსრულის ცნებას მოითხოვს წინასწარ.

მეორე მთავარი საფეხურის მეორე ქვესაფეხურია სულის იმ უნარებზე დაკვირვება, რომლებიც ზებუნებრივნი არიან. სულის ზებუნებრივ ცხოვრებაზე დაკვირვებით, რაც რწმენის, იმედის და სიყვარულის მოქმედებაში ვლინდება, სული რწმუნდება, რომ ამ ზებუნებრივი ცხოვრების მიზეზია ზებუნებრივი ძალა.

ბონავენტურას მისტიციზმი უფრო აშკარად ჩანს მის მიერ ჭვრეტის მესამე საფეხურის ქვესაფეხურების დახასიათებისას. ამ ქვესაფეხურებზე ადამიანის სული უშუალოდ ჭვრეტს თვითონ ღმერთს, უკან მოიტოვებს სამყაროზე ღმერთისეულ კვალს და ადამიანის სულში ღმერთის გამომეღავნებულობას, მის სახეს. ამ საფეხურის პირველ ქვესაფეხურზე ადამიანის სული ღმერთის არსებას და მის არსებით თვისებებს ჭვრეტს, ხოლო მეორე ქვესაფეხურზე, რომელიც ადამიანის სულის აღმავლობის ბოლო საფეხურია, ხდება ღმერთის სამებითი ცხოვრების შემეცნება. ამ დონეზე ადამიანის სული გამოდის თავის თავიდან და ექსტაზურ მდგომარეობაში აღმოჩნდება. ეს უმაღლესი საფეხური მისტიკური ჭვრეტისა ფაქტობრივად არის ექსტაზი, რაშიც ადამიანური ჭვრეტა, ინტუიცია თავის სრულყოფილებას აღწევს. ამ დროს ადამიანი მაღლდება ყოველგვარ გრძნობად და არაგრძნობად უნარებზე, ინტელექტუალურ უნარებზე, მისთვის განელილი საფეხურია ყოველგვარი ყოფიერება და არაყოფიერება, არარსი. ამ დროს მისთვის არსებობს მხოლოდ ერთი რამ: ღმერთის ერთიანობის ჭვრეტა, რომელიც აღმატებულია, ვიდრე რაიმე ყოფიერება-არაყოფიერება და ყოველგვარი ადამიანური ცოდნა, შემეცნება. ბონავენტურა აგვიწერს რელიგიური ექსტაზის მდგომარეობას, რომელიც ღმერთის ერთიანო-

ბის ჭვრეტით მხურვალე სიყვარულს წარმოშობს ადამიანის სულში. ეს კი აჭრობს ადამიანის განმარტოებულობას და წარმოშობს ღმერთთან, მის ნებასთან ადამიანის სულის სრულ შეერთებას. უნდა რა ხაზი გაუსვას ექსტაზური მდგომარეობის ზებუნებრიობას და იშვიათობას, ბონავენტურა გადმოგვცემს, რომ ვერავინ ვერ გაიგებს, რა არის ეს ექსტაზი, თუ თვითონ არ გამოცადა იგი, ხოლო ვერავინ ვერ გამოცდის მას, თუ წინასწარ ადგილი არ ექნა ყოველივეს შემოქმედის, ღმერთის ზეცაურ ნება-სურვილს, მის წყალობას (45, 236). ბონავენტურას მისტიკური შეხედულებების მოკლედ გაცნობაც თვალნათლივ გვიჩვენებს, რომ, მისი აზრით, ღმერთის მიერ შექმნილი სულიერ-სხეულებრივი არსებისთვის — ადამიანისთვის არ შეიძლება ჰქონდეს რაიმეს უფრო მეტი ღირებულება და მნიშვნელობა, თუ არა თვითონ უმაღლეს ყოფიერებას, უმაღლეს სისრულეს — ღმერთს. შემოქმედი ღმერთი არის სულიერ-სხეულებრივი ადამიანის არსებობისა და შემეცნების უმაღლესი მიზანი. ამ სულისკვეთებით არის გამსჭვალული ბონავენტურას როგორც მისტიკური, ასევე სქოლასტიკური შეხედულებები. უნდა ითქვას, რომ ბონავენტურას ამ მისწრაფებას პრაქტიკულ-რელიგიურ ცხოვრებაში საფუძვლად ედო ქრისტიანული რელიგიის სამსახურში დგომა, ქრისტიანული რელიგიის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის — თეოლოგიის ძირითადი მოთხოვნა: ფილოსოფია ყოფილიყო თეოლოგიის ერთგული მსახური. აღსანიშნავია, რომ ბონავენტურა თავისი ფართო განსწავლულობითა და საერთოდ ინდივიდუალური მონაცემებით უფრო წარმატებით ასრულებდა თავის მისიას მათ შორის, ვისაც ცხოვრებაში იგივე მიზნები ამოძრავებდა.

თავი 6. სქოლასტიკის დაცემა და აღორძინების ეპოქის ფილოსოფიის მომზადება

იოანე დუნს სკოტი

იოანე დუნს სკოტის, „მახვილი დოქტორის" (Doctor subtilis) მოღვაწეობა დაკავშირებულია ფრანცისკელებისა და დომინიკელების, კერძოდ კი ინგლისური ნომინალიზმისა და თომიზმის ბრძოლის ისტორიასთან. თომას დოქტრინისადმი დაპირისპირებულმა ბონავენტურას ფრანცისკული იდეების განვითარებამ საბოლოოდ სერიოზული ოპოზიციის სახე მიიღო. 1285 წელს ოქსფორდში თომიზმის ოპოზიციონერად გამოვიდა ვილჰელმ ლამარელი, რომელმაც სცადა ემტკიცებინა, რომ თომას მოძღვრება არა მხოლოდ არ გამოდგება ქრისტიანული რწმენის განმტკიცებისათვის, არამედ იგი მწვალებლობის საფუძვლებსაც კი შეიცავსო (45, 245, 246).

ფრანცისკელთა ანტითომისტური ოპოზიციური განწყობილებანი ყველაზე მკაცრად გამოხატა და თეორიულად დასაბუთებული სახით ჩამოაყალიბა ამ ორდენის მიერ ლიდერად აღიარებულმა იოანე დუნს სკოტმა, რომელსაც ახალი ფრანცისკული სკოლის ფუძემდებელს უწოდებენ.

იოანე დუნს სკოტი (1265—1308) წარმოშობით შოტლანდიელია („სკოტი"). დაიბადა სამხრეთ შოტლანდიის დაბა დუნსში, შეძლებული მიწათმფლობელის ნინიან დუნსის ოჯახში. დაწყებითი განათლება იოანემ ჰადინგტონში მიიღო, შემდეგ კი სწავლა განაგრძო ოქსფორდის უნივერსიტეტში. სწავლის დროს დიდი ნიჭი გამოუჩენია მათემატიკაში, საფუძვლიანად სწავლობდა თეოლოგიასა და ბუნებათმეცნიერებას, 23 წლის დუნს სკოტი უკვე კითხულობს ლექციებს ოქსფორდის უნივერსიტეტში პეტრე ლომბარდიელის „სენტენციების" შესახებ და აქვე (1281 წელს) შედის ფრანცისკელების ორდენში. იგი ოთხი წლით პარიზში მიემგზავრება, ხოლო 1300 წელს თეოლოგიის ბაკალავრის წოდებით თეოლოგიის კურსს კითხულობს კემბრიჯის უნივერსიტეტში. 1302—1307 წლებში დუნს სკოტი მიიწვიეს პარიზის უნივერსიტეტში,

საც მან კვლავ წაიკითხა ლექციები „სენტენციებზე", აქვე მოიპოვა თეოლოგიის დოქტორის ხარისხი. პარიზში წაკითხული ლექციები სკოტის შრომებში შევიდა სახელწოდებით Reportata Parisiensia, რომელიც შემდეგ მისი თხზულებების სრული კრებულის XI ტომში დაიბეჭდა. გადმოცემის მიხედვით სკოტის წინააღმდეგ პარიზის უნივერსიტეტის დისპუტზე წაყენებული ყოფილა 100 არგუმენტი, რომელნიც ფილოსოფოსს ზუსტი თანამიმდევრობით და იშვიათი ლოგიკური სიზუსტით უარუყვია. 1307 წელს იგი გაემგზავრა კოლნში ანტიფრანცისკელი მოძრაობის საწინააღმდეგო დისპუტში მონაწილეობისათვის, მაგრამ ზოგი ცნობის მიხედვით, მან ვერ ჩააღწია კოლნამდე, გზაშივე გარდაიცვალა.

დუნს სკოტის მრავალრიცხოვანი შრომებიდან (12 ტომი) განსაკუთრებით აღსანიშნავია „ოქსფორდული თხზულებანი" (Opus oxoniense) ხუთ ტომად (ოქსფორდში წაკითხული ლექციები), რომელშიც პეტრე ლომბარდიელის „სენტენციების წიგნზე"* კომენტარებთან ერთად გადმოცემულია ფილოსოფოსის ორიგინალური თვალსაზრისი. მას ეკუთვნის, აგრეთვე, ვრცელი კომენტარები (ოთხ ტომად) არისტოტელეს შრომების „ფიზიკა", „მეტაფიზიკა", „სულის შესახებ" და ლოგიკური გამოკვლევები. გარდა ამისა სკოტი ავტორია ტრაქტატებისა: „ბუნების პრინციპებზე", „პირველ პრინციპებზე" და სხვ.

ტრადიციული სქოლასტიკური ფილოსოფიის ნაკლოვანებათა მხილებას და მათ სისტემურ გადმოცემას აქამდე არავინ მოჰკიდებია ისეთი გულმოდგინებით, როგორც ფრანცისკელი დუნს სკოტი. მის თანამედროვეებს და ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევრებს აცვიფრებდა დუნსის მახვილი გონება, უაღრესად საფუძვლიანი ანალიზის უნარი,

---

* XII საუკუნის ევროპაში თეოლოგიური ლიტერატურის მთავარი თემა დოგმატებს სისტემური გადმოცემა, რომელთაც უმეტესად „სენტენციების წიგნი" ეწოდებოდა. ამ ცნების ნაწერებს შორის განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა პარიზელი მასწავლებლის პეტრე ლომბარდიელის (ახლოსაორის მოწაფის) წიგნმა Quatuor libri sententiarum. წიგნში მოკლედაა გადმოცემული ქრისტიანული დოგმები და მათი გამოყვანილია დასკვნები, რასაც მოსდევს მათივე დასაბუთება საღმრთო წიგნების ტექსტთა და საეკლესიო მამათა ავტორიტეტული აზრების გამოყენებით. ნაშრომს ღრმა ცოდნა სიფრთხილისა და აზრის თანმიმდევრული არგუმენტირების გამო თეოლოგიის სწავლებისათვის უდიდეს მოსაწონი სახელმძღვანელოს მნიშვნელობა მოეპოვებოდა იმდროინდელ უნივერსიტეტებში (რომლის გავლენა შემდეგ შეზღუდა თომა აკვინელის შრომების დიდმა ავტორიტეტმა. კერძოდ „თეოლოგიის სუმამ" და „სუმამ წარმართთებზე წინააღმდეგ"). „სენტენციების" დიდი გავლენის გამო მასზე მრავალი კომენტარული ნაწარმოები დაწერილა, დუნს სკოტის გარდა ლომბარდიელის „სენტენციებზე" კომენტარები დაუწერიათ: ალბერტ დიდს, ფრანც მაირონისს, ჰარეი ნატალისს, რომელც თომას მიმდევარი და სკოტიზმის ძლიერი მოწინააღმდეგე იყო, და სხვ. (45, 162—163, 258).

რომელიც მასზე ოქსფორდის სკოლაში განვითარებული მათემატიკური აზროვნების სტილის გავლენით უნდა აიხსნას. მეორე მხრივ, ფრანცისკელი მოაზროვნე აღშურვილი იყო პარიზის თეოლოგიური სპეკულაციური აზროვნების მეთოდებით. სწორედ ამ თეორიულ წყაროებზე ამოზრდილმა მოაზროვნემ შეძლო უაღრესად ღრმა კრიტიკული ანალიზით შეეფასებინა თომისტური სქოლასტიკური ფილოსოფიის შედეგები და დომინიკელების საწინააღმდეგო რადიკალური პოზიციიდან გადაეწყვიტა პრინციპული საკითხები სუბსტანციის რაობის, ფორმისა და მატერიის მიმართების, ცოდნისა და რწმენის, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის დამოკიდებულების, უნივერსალიებისა და შემეცნების შესახებ. ყოველივე ამის გამო დაიმსახურა მან Doktor subtilis-ის სახელი.

1. თეოლოგია და ფილოსოფია. დუნს სკოტი სქოლასტიკური ფილოსოფიის აქსიომური დებულებიდან ამოდის: ღმერთია ობიექტი თეოლოგიისაც და ფილოსოფიისაც, მაგრამ მათი დამოკიდებულება ამ ობიექტისადმი განსხვავებულია, რაც ქმნის მათ სხვაობას, პრინციპების თავისთავადობას და საბოლოოდ მათ ურთიერთდამოუკიდებლობასაც. თეოლოგიისათვის ღმერთი ზერაციონალური ღვთაებრივი არსია (sub ratione deitatis) და მისი წვდომის საშუალებაა გამოცხადება, წვდომის ზერაციონალური გზა; ე. ი. თეოლოგიის მიმართება ღმერთთან უშუალოა, იგი განიცდება არაინტელექტუალური ჰვრეტით, უშუალო ხილვით.

საკითხის ასეთი გადაწყვეტით „მახვილი დოქტორი" ავგუსტინეს ხაზის გამგრძელებლად გვევლინება და ეს არ არის შემთხვევითი, რადგან თომიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში ავგუსტინელები სწორედ თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ამგვარ განსხვავებას ემყარებოდნენ.

სკოტის აზრით, ფილოსოფიისათვის ღმერთი სუბსტანციაა, პირველი მიზეზია. რომლის შემეცნებისათვის თეორიული, ინტელექტუალური მოღვაწეობაა საჭირო, ამ შემთხვევაში შემეცნების პროცესი გაშლილია ერთეული საგნებიდან პირველი მიზეზისაკენ. ამგვარად, ფილოსოფია გონებით შემეცნებას, რაციონალურ ცოდნას ემყარება და მისდევს შემეცნების პროცესს დაბლიდან მაღლისაკენ, ისწრაფვის უმეცრების დაძლევისა და ჭეშმარიტების მიკვლევისაკენ, რომლის სრულ რეალიზაციას ღმერთი წარმოადგენს; მაგრამ ფილოსოფია არ ძალუძს გონების ძალით ღმერთის უსასრულობის წვდომა, უსასრულობას გონება ვერ გამოსახავს, მისი სრულად მიღწევის გზა გამოცხადებაა, ე. ი. თეოლოგიის მიერ დასახული გზაა. თეოლოგია ამას აღწევს ფილოსოფიის საწინააღმდეგო პრაქტიკული მოქმედების წესების დასახვით. თეოლოგია პრაქტიკული მეცნიერებაა, რომელიც ემსახურება ადამიანის ხსნას, მისი ნების წარმართვას რწმენისაკენ, მის განთავისუფ-

ლებას ცოდვისაგან და ზერაციონალური გზით ღმერთამდე ამაღლებას. წინააღმდეგ თეოლოგიისა ფილოსოფია თეორიული მეცნიერებაა, იკვლევს მიზეზებს და მიზეზთა შემეცნებით პირველი მიზეზის, ღმერთის, არსებობას ადგენს. მაგრამ მის არსებას ვერ არკვევს. ფილოსოფია მეტაფიზიკაა და იგი თუმცა უშუალოდ მოცემული სავნებით, სასრულით იწყებს, მაგრამ ეს არის გზა უსასრულოსაკენ, ღმერთისაკენ. რომლის ბოლო, ღმერთის რაციონალური შემეცნება, ფილოსოფიისათვის განუხორციელებელი რჩება. გონებას არსის შემეცნებაში მხოლოდ იმისი მიღწევა შეუძლია, რაც ერთეულ საგანთაგან შეიძლება მიიღოს, ამიტომ გონებით მიუწვდომელი და დაუსაბუთებელია არა მხოლოდ ღმერთი, არამედ ყველა, არამატერიალური (ანგელოსები და სხვა). ამგვარად, თეოლოგიასა და ფილოსოფიას თავისი ობიექტისადმი მიდგომის სრულიად საწინააღმდეგო მეთოდები აქვთ და ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ, საკუთარ პრინციპებს ემყარებიან.

სკოტი თეოლოგიის რაციონალური შემეცნებისადმი დაპირისპირების საფუძველზე თეოლოგიის არაპირდაპირ კრიტიკას იძლევა დაფარულად, იგი თეოლოგიას თეორიულ საფუძვლებს აცლის და მას პრაქტიკული მოქმედების ჩარჩოებით საზღვრავს. თეოლოგია მხოლოდ ადამიანის მორალურ სფეროს ეხება და მოკლებულია ისეთ აზრობრივ სიმწყობრეს და სიმკაცრეს, რაც ფილოსოფიას ახასიათებს. თეოლოგს შეუძლია მხოლოდ რწმენის მიხედვით იმსჯელოს ღმერთის არსებობაზე, მის მიერ სამყაროს შექმნაზე.

2. მოძღვრება მატერიისა და ფორმებზე. „ოქსფორდულ თხზულებათა“ მე-12 განყოფილება, კომენტარები ლომბარდიელის „სენტენციების“ მე-2 წიგნზე ძირითადად ეხება სუბსტანციის პრობლემას და ამასთან დაკავშირებით მეტად ვრცლადაა განხილული მატერიისა და ფორმის რაობისა და ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი.

თომიზმის წინააღმდეგ სკოტი შემეცნების თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მეტაფიზიკას, როგორც უმაღლეს შემეცნებას, რომლის უმთავრესი კატეგორიაა აბსოლუტური არსი, უნივერსუმი როგორც სუბსტანცია. ეს ცნება შინაარსობრივად გულისხმობს როგორც ღმერთს, ისე მასზე გენეტიკურად დამოკიდებულ მატერიალურ არსს; ამისი ახსნისათვის ფილოსოფოსი ადგენს დისტინქციურ მიმართებას არსსა და არსებობას შორის. თუმცა არსებობა პოტენციურად მოცემულია არსში, მაგრამ მათ შორის მწარმოებლისა და წარმოებულის დარი განსხვავებაა; ორივე შედის უნივერსუმში, რომელიც თავისი შინაგანი დისტინქციებით ხის სტრუქტურული წყობის ანალოგიურია, ხისა, რომელსაც ერთ ორგანულ მთლიანობაში აქვს ფესვები, ტანი და ნაყოფი. „პირველი მიზეზი,—წერს სკოტი—განუყოფელია“, „ბუნების საფუძველში ყოველგვე განუყოფლობაშია“ (18, 880). ე. ი. არსი თა-

ვისთავადობაში იმთავითვე მოკლებულია დისტინქციებს, მაგრამ ფორ-
მა-მატერიის დამოკიდებულების მიხედვით ხდება დიფერენცირება, გა-
ურკვეველიდან გარკვეულის, აბსტრაქტულიდან ინდივიდუალურის წარ-
მოება.

დუნს სკოტი თომიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში ისეთი კარდინალუ-
რი პრობლემის ახლებურ გაგებას იძლევა, როგორიცაა მატერიისა და
ფორმის ურთიერთდამოკიდებულება. შეიძლება თუ არა, საკითხი დაის-
ვას მატერიალური საწყისის შესახებ? — კითხულობს ფილოსოფოსი,
— მატერიის სუბსტანციურობის საკითხი იხსნება არისტოტელეს ტექს-
ტის მომარჯვებით; არისტოტელე „მეტაფიზიკის" VII წიგნში წერს: მა-
ტერია არ არის „რა", არ არის „როგორი" და ა. შ. მას არ მიეკუთვნება
არც ერთი კატეგორია. ასეთი არსი კი არ შეიძლება სუბსტანციური იყო-
ს. თუ იტყვიან, რომ მატერია აქტუალურ არსებობას მოკლებული პო-
ტენციური არსია, ამაზე შევეპასუხებით: მატერია არ არის წმინდა პო-
ტენცია, მას შინაგანად აქტიური რეალური არსებობა აქვს ფორმის გა-
რეშე. მაგრამ იმთავითვე რაიმე გარკვეულობას, ფორმას მოკლებული
მატერია ხომ არ იქნებოდა არარა? შესაძლოა, მატერია რაიმე აქტია, მა-
შინ იგი უნდა ყოფილიყო გამომყოფიცა და დამანაწილებელიც, რადგან
პირველადი მიზეზი განუყოფელია, რადგან ბუნების საფუძველში ყვე-
ლაფერი განუყოფლობაშია"!(1, 880). მატერია არისტოტელეს განსაზღ-
ვრით („ფიზიკის" II წიგნი, „მეტაფიზიკის" V წიგნი) არის ის, რისგა-
ნაც სხეულები წარმოიქმნებიან, იმისი ძალით, რომ იგი თანმხლებია სხე-
ულებისა. ხოლო ფორმა განსაზღვრულია როგორც დაყოფის საზღვარი,
ანუ ის, რისი წყალობითაც არსებობენ საგნები, რისი ძალითაც ისინი
მოვლინდებიან, თუმცა თვით სიმრავლის საფუძველი წინ უძღვის ფორ-
მას.

დუნს სკოტი არისტოტელესაგან იღებს ფორმისა და მატერიის თა-
ვისთავადობის დებულებას და აკრიტიკებს მატერიისა და ფორმის ჰი-
მართების კვლევაში მონიზმს, რომლის მიხედვით „საგანთა წარმოშობი-
სა და მოსპობის საფუძველი ერთი დადებითი რეალობაა და ასეთ რე-
ალობად ერთნი მიიჩნევენ მატერიას, მეორენი — ფორმას" (18,881).
ეს თვალსაზრისები მხოლოდ სიტყვიერად განსხვავდებიან ერთმანეთისა-
გან და არა არსებითად — ორივე თვალსაზრისი საბოლოოდ ერთმანეთს
ემთხვევა, რადგან მატერიის ამაღლება ხდება არსებითობის ხარისხში,
ფორმა ცხადდება მატერიის „შინაგან ზღვრად" და, როგორც ასეთნი,
ორივე კარგავს არსებითობას.

არისტოტელე არ არის მონისტი. მისი აზრით, ბუნებრივი წარმოშო-
ბის დროს ყოველთვის რაღაც ისპობა და რაღაც წარმოიქმნება („წარ-
მოშობის შესახებ", წიგნი I), ამავე დროს, ფილოსოფოსი გვასწავლის,

რომ წარმოშობის დროს დაპირისპირებულიდან დაპირისპირებული წარმოიქმნება და ეს ხდება იმის საფუძველზე, რომ მათ აქვთ ერთიანი საფუძველი — მატერია; მატერია არ არის რომელიმე ამ დაპირისპირებული მხარის იგივეობრივი, წინააღმდეგ შემთხვევაში პრინციპი — დაპირისპირებულიდან დაპირისპირებულის წარმოქმნისა — ვერ განხორციელდებოდა და მეორეც, — დაპირისპირებულნი თანაარსებულნი იქნებოდნენ (17, 881). მატერიის გარეშე არსებობს ფორმა, როგორც ყოველი ინდივიდუალურის საფუძველი.

ზოგიერთი ფიქრობს, რომ ბუნებრივი მოქმედება მოითხოვს რაღაცას, რისკენაც არის მიმართული მოქმედება და ეს „რაღაცა" არის სწორედ ის სახღვარი, რაც მოსპობას უდევს საფუძვლად. „ეს" ხდება „იმად", — დუნს სკოტის აზრით, ნიშნავს, რომ რჩება რაღაც ისეთი, რაც წინასწარვე უძღოდა ორივეს და რაც შემდეგაც საერთოა ორივესათვის. საგანი წარმოიქმნება დაპირისპირებულიდან იმგვარად, რომ მთელი „ეს" გადაიქცევა მთელ „იმად". სწორედ ამ აზრით ასხვავებდა არისტოტელე წარმოშობას ცვალებადობისაგან: წარმოშობის დროს მთელი გადაიქცევა მთელად, რადგან წარმოშობილი და მოხსნილი პირველადი არსის სახეები არიან, ხოლო რაც შეეხება ცვალებადობას, აქ ცვალებადი არ არის პირველად არსთან დაკავშირებული, ეს მატერიის საფუძველზე აიხსნება.

ამგვარად, მოქმედიდან შედეგის, ძველის შედეგად ახლის წარმოქმნა მხოლოდ მატერიის საფუძველზე ხდება. არსებობს ბუნების გარკვეული წესრიგი: ბუნებრივ მოქმედებას შედეგი მოსდევს და ეს ხდება აუცილებლობით; თუკი რაიმე არ აღუდგა წინ ამ პროცესს, ე. ი. ბუნებრივი მოქმედება, თუ დაბრკოლება არ შეხვდა, აუცილებლობით მოქმედებს იმაზე, რაც მისი მოქმედების არეში მოხვდება და რაც ამ ბუნებრივი მოქმედების უნარს, ძალას შეესაბამება. ბუნებრივი მოქმედების ამ წესის განმსაზღვრელია ფორმა. ფორმაა ის, რაც მოქმედს ამოძრავებს, აუცილებლობით გარკვეულ შედეგამდე მიიყვანს (თუ რაიმე გარეშე ძალა არ ჩაერია ამ აუცილებლობის განხორციელების დროს). მაგრამ დუნს სკოტი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მატერიის ღირებულებას. მის მნიშვნელობას ბუნებრივი მოქმედების პროცესში. მისი აზრით, იმისი ამხსნელი, თუ როგორ წარმოიქმნება „აქედან" „ის", მხოლოდ მატერიაა, რადგანაც „მოქმედი ვერ შექმნის რაიმეს თუ არ მოსპო რაიმე"; მოქმედს თავის თავში სრული შედეგი არ გააჩნია, ამიტომ რაიმეს შექმნა ნიშნავს რაიმეს მოსპობას, ეს კი სხვაგვარად არ აიხსნება თუ არა ასე: რაც თავდაპირველად იყო მოსპობადი საგნის კუთვნილება, შემდეგ იქცა წარმოქმნილი საგნის კუთვნილებად — აი, ეს არის სწორედ მატერია. ამას ადასტურებს არისტოტელეს „მეტაფიზიკის" VII წიგნის V თავი, სადაც აღნიშნულია, რომ არც ერთი სუბსტანცია, როგორც მარ-

ტივი ფორმა, არ შეიძლება მოისპოს რაღაც შინაგანით, ე. ი. ფორმა თავისით ვერ გადავა სხვა ფორმაში და თუკი რაიმე სუბსტანცია იქცა რაღაც თავისი შინაგანი უნარით, ასეთი არ შეიძლება იყოს ფორმა, იგი მხოლოდ მატერია იქნება. „მატერია არის ის, რომლის შემწეობითაც საგანი შეიძლება იყოს და არც იყოს“ (18,883).

ყოველი მოსპობა, დუნს სკოტის აზრით, დაპირისპირებას გულისხმობს, მოიცავს არარსის შესაძლებლობას, და მაშასადამე, შესაძლებელი ხდება რაიმეს დაპირისპირებულად ქცევა. სწორედ ეს საზრისია არისტოტელეს დებულებაში: „მატერია არის ის, რომლის შემწეობითაც საგანი შეიძლება იყოს და არც იყოს“. მატერიაა ის, რაც იღებს რაიმე ფორმას, ისეთს, რაც მას არ ჰქონდა და რაც ეწინააღმდეგება არსებულ ფორმას (18,883).

ნათქვამიდან ნათლად ჩანს, რომ თუ მატერია იმთავითვე განსხვავებული არ იქნება ფორმისაგან, მაშინ მოიხსნება ყოველგვარი სუბსტანციური ცვალებადობის შესაძლებლობა. ყოველი ცვლილება, არისტოტელეს განსაზღვრით, გადასვლაა სხვა მდგომარეობაში („ფიზიკა“, წიგნი V), და მაშასადამე, წარმოშობაც ცვლილებაა, ოღონდ ყოველგვარი ცვლილება არა, რადგან ცვლილება ნიშნავს საერთოდ გადასვლას ან არასუბსტრატიდან სუბსტრატში, ან სუბსტრატიდან არასუბსტრატში ანდა სუბსტრატიდან სუბსტრატში. განვითარება მხოლოდ ისეთი ცვლილებაა, როცა გადასვლა ხდება არასუბსტრატიდან სუბსტრატში, ე. ი. იქ, სადაც მატერია არსებობს როგორც საერთო სუბსტრატი, ხოლო მოსპობა ისეთი ცვლილებაა, სადაც სუბსტრატი არასუბსტრატში გადადის, ე. ი. სადაც ამ საერთო სუბსტრატის, მატერიის დაკლება ხდება. წარმოშობა-მოსპობა, როგორც ითქვა, სხვა მდგომარეობაში გადასვლაა და ამ დროს განმსაზღვრელია მატერია როგორც საერთო საფუძველი. „წარმოშობა ცვლილებაა მთელისა მთელში“ (18,884) და არასოდეს არ ხდება, რომ წარმოშობის დროს მთელიდან მთელი წარმოიქმნას. მთელიდან მთელი წარმოიქმნება მხოლოდ თანაარსებობის პირობებში და ეს არ არის წარმოშობა, თუ პური გარდაიქმნება ქრისტეს სხეულად, ეს არ არის წარმოშობა, არც ცვლილება საერთოდ, არამედ მხოლოდ თანაარსებობაა. წარმოშობა დაკავშირებულია სუბსტანციურ საფუძველთან. არ შეიძლება წარმოშობა სუბსტანციისა და აქციდენციისა ცალ-ცალკე. მაგ., არავის შეუძლია თქვას, წარმოიშვა „სითეთრე“, ის კი შეუძლია თქვან, რომ წარმოიქმნა „თეთრი დაფა“, როგორც მთელი. ჰეშმარიტი არსებობა არა აქვს, მაგ., ქვების გროვას როგორც მთელს. მთლიანობა ახასიათებს ცეცხლს, წყალს. ცეცხლის ჩაქრობა ნიშნავს ცეცხლის როგორც მთელის მოსპობას. მთელი წარმოიქმნება მაშინ, როცა ისპობა სხვა მთელი, მაგრამ ეს ხდება გადასვლით ერთიანი საფუძვლის გამო, ერთიანი სუბსტრატის საფუძველზე (18,885).

დუნს სკოტი მატერიის რაობის გარკვევისათვის მიუთითებს ოთხი მიზეზის ერთიანობაზე, რომელნიც საბოლოოდ მატერიალურსა და ფორმალურ მიზეზზე დაიყვანებიან. არსებითობიდან გამომდინარე წესრიგის მიხედვით, თუ არსებობს ფორმალური მიზეზი, აუცილებლად არის მატერიალური მიზეზიც. „რასაც მიზეზად ფორმა აქვს, მას აუცილებლად აქვს მიზეზად მატერიაც“ (18,886).

სხვა არგუმენტი, რომელიც დუნს სკოტს გამოყენებული აქვს მატერიის თავისთავადობის დასამტკიცებლად (ფორმის თავისთავადობასთან ერთად), ეხება მარტივი და რთული სუბსტანციის არსებობას. თუ მარტივის გარდა დაშვებულია რთული სუბსტანცია, რთული არ დაიშლება ნაწილების გამოყოფის რეალური საფუძვლის არსებობის გარეშე, ე. ი. თუ მისი საფუძველი არ არის მატერია. აქ დუნსი იმოწმებს ავგუსტინეს, რომელიც „აღსარებაში“ აღნიშნავდა: „უფალო, შენ შექმენ ორი რამ: ერთი მსგავსი შენივე სახისა, მეორე მსგავსი არარასი“. „მსგავსი არარასი“ არ შეიძლება ფორმა იყოს, ასეთი მხოლოდ მატერიაა, მაგრამ მატერია არარა კი არ არის, არამედ მხოლოდ „მსგავსი“ მისი. ამიტომ ავგუსტინე იმასაც აღნიშნავდა, რომ მატერია გარკვეული ცვლილებაა, რაღაც მოძრავიაო.

მატერიის რაობის ახსნაში დუნს სკოტმა დიდი ანგარიში გაუწია ებრაელი ფილოსოფოსის იბნ გაბიროლის (ავიცებრონის) და არაბი იბნ რუშდის (აველროესის) მოძღვრებებს*. მატერიის შესახებ „კომენტატორი“, ე. ი. იბნ რუშდი ამტკიცებდა, რომ გარდაქმნის პროცესი გვაძლევს საფუძველს, მატერია შევიცნოთო. ამ დებულების მატერიის თავისთავადობის დაშვებისათვის იმ არგუმენტის ძალა აქვს, რომ სამყაროში არსებული მრავალფეროვნებისა და გარდაქმნის ფაქტიდან დასკვნაა გაკეთებული მატერიის უცილობელ თავისთავად არსებობაზე. ამ არგუმენტს დუნს სკოტი, თავის მხრივ, კიდევ უფრო აძლიერებს არისტოტელეს დამოწმებით: არისტოტელეს მიერ დადგენილი სინამდვილის საფეხურებრივი განსხვავება აუხსნელი იქნებოდა მატერიის თავისთავადი, რეალური არსებობის დაშვების გარეშე; უმატერიოდ ვერ გაირჩეოდა საფეხურები, არ იარსებებდა განსხვავება საგნებს შორის.

ამგვარად, მატერიის, როგორც საწყისის, გარეშე არ იარსებებდა წარმოშობა და მოსპობა, გადასვლა საგანთა ერთი მდგომარეობიდან მეორეში და განსხვავება მათ შორის (არ იქნებოდნენ განსხვავებულნი, მაგალითად, ცეცხლი და წყალი).

---

* დუნს სკოტი იბნ გაბიროლსა და იბნ რუშდს შეცდომით ქრისტიან ფილოსოფოსებად მიიჩნევდა. იბნ რუშდი მოხსენიებულია მხოლოდ „კომენტატორის“ სახელით.

მატერიის თავისთავადი დახასიათების დროს ფილოსოფოსი აყალიბებს შემდეგ ძირითად დებულებებს: მატერია ბუნების თავისთავადი ერთიანი საწყისია (დამოწმებულია არისტოტელეს მსჯელობანი „ფიზიკის“ I დაII წიგნიდან), თავისთავადი მიზეზია („ფიზიკის“ II წიგნი, „მეტაფიზიკა“), რაღაც რთულია („მეტაფიზიკა“, VII წიგნი), თავისთავადი საფუძველია („მეტაფიზიკის“ I წიგნი). თავისთავად სუბსტანციურ ცვლილებათა სუბიექტია („ფიზიკის“ V წიგნი), რთულ არსთა მიზეზია („ფიზიკის“ II წიგნი). და ბოლოს, მატერია ქმნადობის ზღვარია.

როგორც ზევით აღვნიშნეთ, დუნს სკოტი უარყოფს მატერიის არსებობას წმინდა პოტენციის სახით, მაგრამ უშვებს პოტენციის ორ მდგომარეობას. არისტოტელეს ტექსტის დამოწმებით მტკიცდება, რომ მატერია არსებობს არა მხოლოდ ობიექტის (objektive) (მაგ., სითეთრე) პრედიკატის პოტენციაში, არამედ სუბიექტის პოტენციაშიც (subjektive), როგორც აქტუალური არსი, აქტების განმახორციელებელი. რადგან მატერია არსის საწყისი და მიზეზია, ამიტომ აუცილებელია, რომ იგი თვითონვე იყოს რაღაც არსი; რადგან ყოველი საწყისიდან წარმოშობილი, მიზეზით განსაზღვრული არსებული, ამ საწყისსა და მიზეზზეა დამოკიდებული, ამიტომ აქედან გამომდინარეობს, რომ მატერია, როგორც საწყისი და მიზეზი, შეუძლებელია „არარა“, ახ „არარსი“ იყოს (არარადან არაფერი წარმოიქმნება). რადგან მატერია დაპირისპირებისა და პოტენციათა სიმრავლეში განსხვავების დადგენის დროს წარმოშობასა და შოსპობაში ერთი და იგივე რჩება, ამდენად იგი ქმნადობის საფუძველს წარმოადგენს. შესაბამისად ამისა, მატერია არის რეალობა. ფორმისაგან განსხვავებული, პოზიტიური ფორმის ამთვისებელი არსი. არისტოტელესთან მატერიის როგორც პოტენციური არსის განმარტება, დუნს სკოტის აზრით, უნდა აეხსნათ ასე: რადგან მატერია ითვისებს ყველა სუბსტანციურ და აქციდენციურ ფორმებს. ამიტომ მხოლოდ ამ მიმართებაში იმყოფება იგი პოტენციაში, მაგრამ ამასთან ერთად არ უარიყოფა მატერიის ნამდვილობა.

მატერიის თავისთავადობაში განხილვის შემდეგ დუნს სკოტი გადადის მატერიის ფორმასთან მიმართების გარკვევაზე. იგი წინასწარ წანამძღვრად იღებს ასეთ დებულებას: მატერიასა და ფორმას სრულიად განსხვავებული საფუძველი აქვთ, ისინი იმთავითვე განსხვავებულნი არიან. ამ წანამძღვრის დამტკიცების თანამიმდევრობა ასეთია: აქტი და პოტენცია იმთავითვე განსხვავებულნი არიან, სწორედ ასეთი რიგისაა ფორმა და მატერია, კერძოდ, ფორმას რომ ისეთივე საფუძველი ჰქონდეს, როგორც მატერიას, იგი არ იქნებოდა მისწრაფებული თავისი არსის მოპოვებისაკენ, ხოლო, თავის მხრივ, მატერიას ისეთივე საფუძველი რომ ჰქონდეს, როგორიც ფორმას, მაშინ მას არ ექნებოდა თავისთავად არსად ფორმირების უნარი, არ იქნებოდა „ამთვისებელი“. მატერიაში

რაიმე რომ ყოფილიყო ფორმისა, მაშინ მატერიას ფორმის ათვისებისაკენ სწრაფვა აღარ ექნებოდა, და პირიქით, ფორმაში რომ მატერიის რაიმე მხარე იმთავითვე მოქცეულიყო, მაშინ გამფორმებელი ძალა აღარ იარსებებდა. იგი იქნებოდა არა ასათვისებელი მატერიის მხრივ, არამედ ათვისებული. მაშასადამე, მატერია და ფორმა არსის მხრივ იმთავითვე განსხვავებულნი არიან.

ახლა საკითხავია, ეს ორი განსხვავებული საწყისი როგორ ქმნის ერთიანობას? ამ კითხვაზე პასუხის დროს დუნს სკოტი განსხვავებულთა ერთიანობის დიალექტიკურ გაგებას უახლოვდება, მისი აზრით, „რაც უფრო მეტად სხვადასხვაგვარნი და განსხვავებულნი არიან რაიმე საგნები თავისი ფორმით, მით უფრო მეტადაა მათში მოცემული გაერთიანების ტენდენცია“.

მატერიისა და ფორმის, როგორც მიზეზთა და პირველსაწყისთა, შემოქმედი ღმერთია. მატერია ღმერთმა ფორმასთან ერთად შექმნა, მაგრამ ბუნების წესრიგთან მიმართებაში მატერია წინ უსწრებს ფორმას და ამ პირველადობაში მას არც არსი აკლია და არც აქტუალობა.

განსაკუთრებული ღირებულების ღირსია დუნს სკოტის მიერ მატერიის სულიერ არსებებთან დამოკიდებულების ახლებური ასპექტით განხილვა. მატერია მხოლოდ სხეულებრივ არსებათა განმსაზღვრელი ერთ-ერთი მიზეზი კი არ არის, არამედ სულიერიც მატერიისა და ფორმის განსხვავებულ შედგენილი; ერთადერთი გამონაკლისია ღმერთი როგორც წმინდა ფორმა, წმინდა აქტუალობა, ყველა დანარჩენი ღმერთის შექმნილია და შექმნილი შეუძლებელია მატერიისა და ფორმის გარეშე, ყოველი ქმნილი შეერთებაა პოტენციისა და აქტუალობის. დუნს სკოტის წინაშე დგება საკითხი: მატერია ერთნაირია თუ არა ყველა ქმნილ არსებაში,—სხეულებშიც და სულიერშიც? ამ კითხვაზე პასუხის დროს ფილოსოფოსი ბონავენტურას ეთანხმება და დადებით პასუხს იძლევა. ეს ერთნაირი მატერია გაგებული აქვს როგორც materia primo prima — ეს არის ერთნაირი სულიერში და სხეულებრივში, მატერია როგორც სუბსტანცია. ყველა ქმნილის საყოველთაო და ერთიანი საფუძველი, ღმერთის მიერ შექმნილი გაუფორმებელი მატერია. ასეთ პირველადად პირველ მატერიას სწავლობს მეტაფიზიკა, მაგრამ ამას გარდა დუნს სკოტი მატერიის ამ სუბსტანციური გვარისაგან ან „პირველადად პირველი“ მატერიისაგან გამოყოფს „მეორეულ პირველსა“ და „მესამეულ პირველ“ მატერიას (materia secunda prima და materia tertia prima). „მეორეული პირველი მატერიის“ წარმოშობისა და მოსპობის მიზეზი გაფორმებული მატერიაა. იგი სამყაროს წესრიგშია მოქცეული და ფიგურირებს როგორც წარმოქმნისა და მოსპობის, გარდაქმნისა და შეცვლის სუბიექტი. ასეთი მატერია ფიზიკის შესწავლის საგანია; რაც შეეხება „მესამეულ პირველ მატერიას“ — ეს არის მასალა, რომელსაც

ხელოვანი (ან ხელოსანი) აფორმებს, ეს არის მხატვრული ან პრაქტიკული ბოღვაწეობის ობიექტი, მასალა, რომელიც ფორმდება აღმაჭენის სულით. ასეთი მატერია ფორმას გარედან ღებულობს. იგი ნივთიერი სუბსტრატია გაფორმებისათვის (მხატვრული ან პრაქტიკული ცხოვრებისეული საგნებისათვის). ამ სახეობის მატერიას, დუნს სკოტის აზრით, შეისწავლის მექანიკა.

მატერიის ამ სახეობებში ჩანს სამყაროს წარმოშობის მთლიანი წესრიგი — მიმართული განუსაზღვრელიდან განსაზღვრულისკენ, გაუფორმებელიდან გაფორმებულისაკენ. ამ წესრიგის მეტაფიზიკური პორტრეტი დუნს სკოტმა დახატა ისე, რომ მატერია გადაიქცა მის მიერ წარმოდგენილი სამყაროს ძირად, ფესვად და თესლად: სამყარო მშვენიერი ხეა, რომლისათვის თესლი და ფესვები მატერიაა, ფოთლები აქციდენციები, ტოტები სხეულებრივი არსებანი, ყვავილები — გონიერი სულები, ხოლო ნაყოფია — წმინდა სულები და ანგელოსები. დუნს სკოტი სამყაროს ერთიანობის საფუძველს მატერიაში ხედავს და ამ პოზიციიდან ერთგულად იბრძვის ფორმის პრიორიტეტის თომისტური კონცეფციის წინააღმდეგ. ფორმა, მისი აზრით, ერთიანობას კი არა ქმნის, არამედ გახსხვავებულობას, სამყაროს ერთიანობის საფუძველი მხოლოდ მატერიაა, იგია ყოველიეს წარმოქმნის თესლი და ფესვი. სწორედ მატერია ქმნის ისეთ ორგანულ მთლიანობას სამყაროში, რომელიც მსგავსია არა მხოლოდ ცოცხალი ხის ანატომიის, არამედ უფრო რთული ორგანული ერთობის, ცხოველური ორგანიზმისაც, რადგან, არც სულიერი არსებანი არიან მატერიის გარეშე.

დუნს სკოტის მოძღვრება მატერიაზე დიალექტიკური მატერიალიზმის წინა ისტორიის თვალსაზრისით მეტად საინტერესო საფეხურს წარმოადგენს; წამოყენებულია შეცნიერული ფილოსოფიური თვალსაზრისათვის საფუძვლისმდებელი დებულება სამყაროს ერთიანობის განმსაზღვრელად მატერიის არსებობის შესახებ; წამოჭრილია, აგრეთვე, საკითხი სამყაროში მატერიისა და ფორმის, როგორც განსხვავებულთა ერთიანობის, თავისებური დიალექტიკური ურთიერთგაპირობებულობისა.

სწორედ ეს ვითარება ჰქონდა მხედველობაში კ. მარქსს, როცა მატერიალიზმის დასაწყისი ახალ დროში დიდ ბრიტანეთს დაუკავშირა და დუნს სკოტის უდიდეს დამსახურებად ჩათვალა ის, რომ მან თეოლოგია „აიძულა“ — მატერიალიზმი „ექადაგა“. „მატერიალიზმი დიდი ბრიტანეთის ღვიძლი შვილია“ — წერს მარქსი. „უკვე მისი სქოლასტიკოსი დუნს სკოტი ეკითხებოდა თავის თავს: „შეუძლია თუ არა მატერიას აზროვნება?“ „რათა ასეთი სასწაული შესაძლებელი გამხდარიყო, იგი მიმართავდა ღვთის ყოვლისშემძლეობასაც, ე. ი. თვით თეოლოგიას აიძულებდა ექადაგა მატერიალიზმი. გარდა ამისა, იგი ნომინალისტი იყო.

ზომინალიზმი ერთ-ერთი მთავარი ელემენტი იყო ინგლისელი მატერიალისტების აზროვნებაში და საერთოდ მატერიალიზმის პირველი გამოხატულება“ (2,8).

3. მოძღვრება უნივერსალიებსა და ინდივიდუალურზე. დუნს სკოტი თომიზმის მოწინააღმდეგეა ორი ფილოსოფიური საკითხის, მატერიისა და უნივერსალიების რაობის გადაწყვეტის დროს. წინასწარვე შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ უნივერსალიების, ზოგადის პრობლემა სკოტმა გადაწყვიტა ინდივიდუალურისადმი უპირატესობის მინიჭებით. ზოგადი არსებობს როგორც ბუნებრივი ერთობა, საგანთა საერთო; იგი არ არის გონების პროდუქტი, არამედ ობიექტურად რეალურია და სწორედ ამიტომაა შესაძლებელი ინდივიდუალურ საგანთა გარჩევა, ზოგადი ქმნის ფონს ინდივიდუალურთა ღირებულების, სამყაროში მათი ადგილის განსაზღვრისათვის. ზოგადი ერთიანია, მაგრამ ყოველი ინდივიდი, აგრეთვე, თავისთავში ჩაკეტილი ერთიანია, ამ ინდივიდუალური ერთიანობითაა საგანი დაპირისპირებული სხვებთან, როგორც მათგან განსხვავებული. დამოკიდებულება ფორმისეულ ანუ ბუნებრივ ერთიანობასა და ინდივიდუალურ ერთობას შორის პოტენციისა და აქტუალობის დაპირისპირების თანაბარმნიშვნელოვანია. ბუნებრივი ერთიანი წინ უსწრებს ინდივიდუალურს, იგი არსებობს როგორც პოტენცია განურჩეველი ინდივიდუალურის მიმართ, მას არა აქვს გარკვეულობა, იგი უბრალოდ „არის“. მასში მხოლოდ შესაძლებლობაა, ერთი მხრივ, მრავალი ინდივიდუალურის განხორციელებისა, მეორე მხრივ, საყოველთაო გონების მიერ გააზრების, გონების მიერ დადგენის როგორც ზოგადისა, ერთიანისა.

ნათქვამიდან ნათელია, რომ ეს ერთიანი პოტენციური ზოგადი როგორც პირველადი, ინდივიდუალიზაციას გულისხმობს, მისგან უნდა მოხდეს ინდივიდთა დიფერენცირება, მაგრამ სწორედ ამის ახსნაა საჭირო. დუნს სკოტის მოძღვრების მიხედვით, მატერია ბუნებრივი საგნების საერთო საფუძველია, მიზეზია, ხოლო ფორმა როგორც ინდივიდუალურ რეალურად დანაწევრების, ისე ლოგიკურის, ზოგადი ცნების სახეებად დაყოფის საფუძველია.

ფორმა არ არსებობს თავისთავად უმაღლეს ზოგადში, ფორმის მონაწილეობა ამ ზოგადში არის სწორედ ინდივიდუალიზაციის აქტი. ფორმა ცნებებად დაყოფის „ტექნიკის“ განმსაზღვრელი გამოდის და დაყოფა ხდება სპეციფიკური ნიშნის მიხედვით, გვარი სახეებად იყოფა, სახეები ინდივიდუალობებად ნაწილდებიან.

ერთია ზოგადის ინდივიდუალიზაციის პროცესი, საგანთა განსაზღვრის, დანაწილების, ურთიერთგამოყოფისა და დაპირისპირების რეალური პროცესი, ხოლო ამის საფუძველზე ხდება შემდეგ აზრის მოქმედება, ცნებათა დაყოფა. ერთეულ ცნებებამდე ჩამოსვლა.

დუნს სკოტი თუმცა საგანთა ინდივიდუალიზაციას განიხილავს რო-

გორც რეალურ პროცესს, რეალური რიგის საგანთა !ამყაროს განმსაზღერელს და შემეცნებას; ლოგიკურს ინდივიდუალიზაციის პროცესს უჭვემდებარებს, მაგრამ ეს რეალური. მისი აზრით, პირობითადაა რეალური, ღვთაებრივი გონებისათვის ის აზროვნებითი აქტია, ამიტომ იგი უფრო მიზანშეწონილად მიიჩნევს, მას ეწოდოს „ფორმისეულის“ (formalitas) სახელი, იმის ხაზის გასასმელად, რომ ეს აქტი ღმერთის, როგორც წმინდა ფორმის მხრივ გარკვეულობის შექმნის, თავისებური ფორმირების აქტია, რომელშიც არ არის განსხვავება რეალურსა და ლოგიკურს შორის და რომლის შესაბამისად ინდივიდუალურთა აზროვნებითი გაფორმების პროცესი იგივეა, რაც ბუნების მიხედვით საგანთა გაფორმების აქტი.

სკოტის მიხედვით მართალი არ იყო თომა აკვინელი, როცა არისტოტელეს გავლენით ინდივიდუალურს ფორმა-მატერიის ერთიანობას უკავშირებდა და ინდივიდუალურის განმსაზღვრელ საფუძვლად მატერიას მიიჩნევდა. დუნს სკოტი ინდივიდუალურის ფორმირებაში ფორმას ანიჭებს უპირატესობას; ფორმა განსაზღვრავს რეალურ მოდიფიკაციებსაც და ცნების სახეებს შორის ლოგიკური განსხვავების დამდგენიცაა. მაგრამ ხომ არ გამომდინარეობს დუნსის ამგვარი მტკიცებიდან ფორმათა როგორც ზოგადი რეალიების პრიორიტეტი და ხომ არ უნდა შეფასდეს ეს მოძღვრება შუასაუკუნეობრივი რეალიზმის გაგრძელებად? ეს საკმაოდ სერიოზული მსჯელობის საგანია, რადგან დასავლეთის ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დუნს სკოტს უპირატესად ზომიერი რეალიზმის წარმომადგენლად მიიჩნევენ, საბჭოთა მკვლევრების გამოკვლევებში კი იგი ინგლისური ნომინალიზმის გამგრძელებლად არის ცნობილი. ამიტომ უნდა სპეციალურად გაირკვეს თუ რა როლს ასრულებს ფორმა, როგორ ფუნქციონირებს იგი და სკოტი საბოლოოდ ამ ცნების როგორ გაგებას იძლევა.

ფორმა სკოტის მოძღვრებაში ინდივიდუალიზაციის, განსხვავების გამოყოფის ფუნქციას ასრულებს. ამ ცნებით აღნიშნულია ერთეულ საგანთა ასპექტი, მათი თავისთავადობა, გარკვეულობა, „ასე ყოფნა“ (haecceitas). ფორმის ეს მაკონკრეტებელი ბუნება ღმერთიდან მოდის, რომელიც თავისი ინდივიდუალური ბუნების გამო ფორმას ანიჭებს საგანთა მოდიფიცირების ფუნქციას, განურჩეველ მატერიალურში გარკვეულობის ჩამოყალიბების, „ამ“ საგნად გაფორმების უნარს. ასეთი დახასიათებიდან გამომდინარეობს დუნსის მიერ ფორმის ცნების აღნიშვნა ტერმინით — „ფორმისეული“.

ზემონათქვამიდან ცხადი ხდება დუნს სკოტის მიერ ინდივიდუალურის ღირებულების განსაკუთრებული შეფასება, როგორც გაურკვეველიდან (მატერიიდან) გამომდინარე გარკვეულისა. რეალური არის ის,

რაც „ფორმალურმა“ გაარკვია, გამოკვეთა, როგორც „ეს“ (haec), „აი ეს“. ყოველ საგანს მრავალგვარი მიმართება აქვს ფორმასთან, აქვს მრავალი „ფორმისეული“ ასპექტი და უნდა გააზრებულ იყოს ამ ასპექტებით როგორც „ეს“ გამოყოფილი სხვათაგან. ფორმით ხდება საგანთა დისტინქცია, მაგრამ, ამავე დროს, შესაძლებელია ფორმათა შერწყმაც, რითაც ახალი ინდივიდუალური ფორმირდება. მაგ., არისტოტელეს დაშრშებით დუნსი ამტკიცებს, რომ რძე წყლისა და ცხიმის „ფორმალური“ შეერთებაა, რაც, თავის მხრივ, იძლევა ახალ ინდივიდუალურს.

რადგან ინდივიდუალურმა თავისთავადობა და დაფასება მოიპოვა, აქედან გამომდინარეობს დუნს სკოტის ნომინალიზმი. მაგრამ ინგლისელი ფილოსოფოსი მხოლოდ ზომიერი ნომინალისტია, რადგანაც ამტკიცებს ინდივიდუალურთან ერთად ზოგადის პოტენციურ თავისთავადობას. ზოგადის არსებობა არ არის შემოსაზღვრული მხოლოდ გონების სფეროთი, იგი თავისებურად არის საგნებამდეც და საგნების შემდეგაც. რადგან არსებაში ზოგადი ისევეა მოცემული პოტენციურად, როგორც ინდივიდუალური. არსება ორივეს მიმართ გულგრილია.

რა არის ზოგადი, უნივერსალია? სკოტისეული განსაზღვრებით „უნივერსალიებს (ზოგადს) გონება წარმოქმნის, მაგრამ თუ იტყვიან, „მაშასადამე, იგი ფიქცია არისო“, მე უარს ვიტყვი ამაზე. იმის გამო, რომ ფიქციას არა აქვს ანალოგი გარე სამყაროში, მაშინ, როცა ზოგადს შეესაბამება რაღაც გონების გარეშე... ზოგადი ხორციელდება გონების მოქმედებაში, მაგრამ ან მატერიალურად, ან წარმოშობით, ან შემთხვევით. ზოგადს თავისი საფუძველი საგნებში აქვს: ზოგადი, მართლაც, არ არის ფიქცია [...] იგი არის არსის სახესხვაობა, რამდენადაც არარსის აზროვნებითი შემეცნება შეუძლებელია და, რადგან, გონება მიმართულია გონებით საწვდომისაკენ“ (39, 86).

უნივერსალიები ის ფორმებია, რომელნიც საგანთა „საერთო ბუნებას“ შეადგენენ, რისგანაც ჩნდება თვისებრიობა, არსებითობა და რაც ცხებებში აისახება. ამათგან განსხვავდებიან ფორმები — „აი ამ საგანთა“ განმსაზღვრელნი, ინდივიდუალობის დამდგენნი. სოკრატე ადამიანია, მაგრამ მასშია ადამიანობის უნივერსალია. როგორ თავსდებიან ისინი ერთმანეთში? დუნსს უჭირს გარკვეული პასუხი გასცეს ასეთ კითხვაზე, საერთოდ კი ფიქრობდა: სოკრატეში ორი სხვადასხვა ფორმაა, ორი ასპექტია — ინდივიდუალურისა და ზოგადის.

დუნს სკოტის აზრით, მთელი სამყარო აგებულია ზოგადიდან ინდივიდუალურისაკენ, გარკვეულისაკენ, სრულყოფილისაკენ პისწრაფების პრინციპით. ინდივიდუალური უმაღლესია თავისი სრულყოფილებითა და გარკვეულობით. ყოველ საგანში არის მისი მხარეების „ფორმისეული“ განსხვავებანი, ე. ი. განსხვავება იმის მიხედვით, თუ როგორია მი-

მართების, ან განხილვის ასპექტი. სკოტმა შემოიტანა ინტენციის ცნება, მაგრამ იგი ძირითადად შემეცნების ახსნის დროს გამოიყენა. მას ღრმად სწამს, რომ ზოგადი და ინდივიდუალური არ არის განაწილებული მხარეების მხრივ, რომ მათ შორის არც მხოლოდ აზრობრივი განსხვავებაა. დუნსს რომ გამოეყენებინა ინტენციის ცნება, შეეძლო ეთქვა, რომ ზოგადსა და ინდივიდუალურს შორის შინაგანი ინტენციაა, იმგვარი, როცა ზოგადი ინდივიდუალურთა ასპექტის ერთიანობაში ხორციელდებაო. ასეთი თვალსაზრისი კონცეპტუალიზმამდე მივიდოდა, მაგრამ რამდენადაც სკოტისათვის პრიმატი ყოველთვის ერთეულს, ინდივიდუალურს აქვს, ამიტომ ეს მოძღვრება ნომინალიზმის ჩარჩოებში თავსდება.

4. მოძღვრება შემეცნებაზე და სულზე. დუნს სკოტის მოძღვრება შემეცნების შესახებ თავისი სირთულისა და არათანმიმდევრულობის გამო აძნელებს მისი პოზიციის ზუსტ შეფასებას: ამიტომ ჩვენ ლიტერატურაშიც კი მისი მოძღვრების ურთიერთსაპირისპირო შეფასებები გვხვდება: ერთნი ამ მოძღვრებას მიიჩნევენ რაციონალიზმად, მეორენი სენსუალიზმად — ორივეს გააჩნია თავისებური არგუმენტები თავიანთი პოზიციების გასამტკიცებლად (41, 31; 39, 400-401).

დუნს სკოტი ადამიანის სულს ახასიათებს არა მხოლოდ ინტელექტუალური პროცესების წარმმართველად, არამედ როგორც გრძნობელობისა და ყველა სასიცოცხლო პროცესის გამგებლად. სული სხეულის არსებითი ფორმაა, რომელთან ერთად სხეულში მოქმედებს მეორე — საკუთრივ სხეულებრიეის ფორმა (forma corporetatis) სხეულის ჩამოყალიბების, ფორმირების განმსაზღვრელი (forma corporetatis). ადამიანის ინდივიდუალობის საფუძველი სულშია და არა სხეულში: ერთი სახის ქვეშ გაერთიანებული ინდივიდების სიმრავლეს მათი არსებითი ფორმა განსაზღვრავს, იგი სულის ფორმითაა განსაზღვრული და არა სხეულის ფორმით.

ადამიანის სულის უკვდავების მტკიცება დუნს სკოტის მიხედვით გონების ლოგიკურ მსჯელობებს არ ექვემდებარება, იგი რწმენის საგანია. სკოტი მისთვის ჩვეული დეტალური არგუმენტირების მეთოდით აუქმებს არისტოტელესა და პლატონის სულის უკვდავების რაციონალური მტკიცების ყველა ცდას. ხოლო რაც შეეხება ღმერთის არსებობას, ფილოსოფოსი ფიქრობს, რომ ღვთის არსებობა მისი ცნებიდანაა შესაძლებელი, კერძოდ იმ სპეციფიკური ნიშნებიდან, რომ ღმერთი არის უმაღლესი მოქმედი მიზეზი, უმაღლესი საბოლოო მიზეზი და ბოლოს სრულყოფილი არსება. ამ სამ ნიშანს ცნებათა ისეთი ღირებულება აქვთ, რომელნიც პირველადნი არიან, განსხვავების მიუხედავად ერთმანეთს მოი-

ცავენ, ერთმანეთს მოითხოვენ, ერთმანეთში გადადიან; ისინი ღმერთის პრედიკატები არიან.

საინტერესოა დუნს სკოტის თავისებური დიალექტიკური აზროვნების მომენტები ღმერთის სამპრედიკატოვანი დახასიათების, ახსნის დროს. ღმერთი, აბსოლუტურად მარტივი არსება, ერთი მხრივ, შეუძლებელია განსხვავებულ პრედიკატებს მოიცავდეს; როგორ მოიაზრება ერთი, მარტივი უმაღლესი არსება სამი პრედიკატით? ახსნა ის არის, რომ ეს პრედიკატები აღმოჩნდნენ განსხვავებულნი და იგივეობრივნი, ურთიერთგანმსაზღვრელნი და, ამავე დროს, თავისთავადნიც. ამ აზრით, ღმერთი ერთიანიცაა და სიმრავლის მიხედვით გააზრებადიც. ამ პრედიკატებს სუბსტანციურად ერთი ძირი აქვთ და მხოლოდ აზრის მიხედვითაა შესაძლებელი მათი ურთიერთისაგან გამოყოფილად მოაზრება. სკოტი გვაფრთხილებს — ღმერთის პრედიკატთა მიმართება არ გავიგოთ განსხვავებულ საგანთა მიმართების მიხედვით. საგანთა მიმართებანი რეალურ სხვაობას გულისხმობს (რომელთა შორის, როგორც ინდივიდებს შორის, მაინც არის საერთო); ღმერთის პრედიკატთა განსხვავებას მხოლოდ გონებისათვის აქვს მნიშვნელობა, ეს განსხვავება თავისთავად რეალობას მოკლებულია, მას ლოგიკური ღირებულება აქვს.

შემეცნების რაობის, მისი სახეების გარკვევისათვის დუნს სკოტის მოძღვრებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ღმერთისა და საგანთა სიმრავლის დამოკიდებულების საკითხის გადაწყვეტას. ღმერთის საგნებთან მიმართების გააზრება შეუძლებელია რეალურ მიმართებად: შეუძლებელია, აგრეთვე, ღმერთის ყოვლისშემძლეობის გააზრება ყოვლის შემოქმედად. ღმერთი არ ქმნის საგნებს; გონება მიზეზთა შემეცნების დროს ადგენს მიზეზთა საფეხურებრივ აღმასვლაში საგანთა შემოქმედების საფეხურს, როგორც მეორად მიზეზებს, ეს მიზეზებია მატერია და ფორმა. ღმერთის შემოქმედებითი ძალა გაიაზრება როგორც საგანთა იდეალური განსაზღვრულობა, ღმერთის მიერ თვითშემეცნებით დადგენილი იდეები განსაზღვრავენ საგნებს; სწორედ ეს იდეები, როგორც ღვთაებრივი გონების კუთვნილებანი, ის ფორმებია, რომელნიც ღმერთიდან გამომდინარე მატერიასთან ერთად ქმნიან მეორად მიზეზებს. საგანთა ქმნადობის შემეცნება ნიშნავს იმის გააზრებას, თუ როგორ ინდივიდუალიზირდება სინამდვილე, როგორ იქმნება სამყარო, საგანთა სიმრავლე და ამ გზაზე მავალი გონება მაღლდება ფორმისა და მატერიის საფეხურებამდე, როგორც ქმნადობის საწყისამდე.

თომა აკვინელის წინააღმდეგ, რომელმაც თეოლოგიის სრული რაციონალიზაცია სცადა და ფილოსოფია მასთან გააიგივა, დუნს სკოტი, ჯერ ერთი, რაციონალური შემეცნების გარდა მნიშვნელოვან ღირებულებას ანიჭებს გრძნობად ცოდნას, და მეორე, ფილოსოფიაში დადგენილი შემეცნების ფორმებისაგან ასხვავებს არსის ირაციონალური წვდომის გზას,

გამოცხადებას, რასთანაც საქმე აქვს თეოლოგიას. ღმერთი ჭვრეტის ობიექტია, ხოლო რადგან ფილოსოფია შემეცნებაზე აგებული მეცნიერებაა, მას რაციონალური წესით ვერ შეიმეცნებს, გონება მეორად მიზეზთა ზევით უშვებს პირველ მიზეზს, ღმერთს, რომელსაც თეოლოგია სრულყოფილად სწვდება სხვა გზითა და საშუალებებით.

ფილოსოფიის საზღვრებში სკოტი შემეცნების ორ სახეს ასხვავებს — ბნელსა და ნათელს. ბნელი შემეცნების საგანია სპეციალიზებული სახე (species specialissimae). ყოველი ბუნებრივი მოვლენის შესწავლისათვის აუცილებელია მიზეზის დადგენა, ხოლო ეს მიზეზი ბუნების კვლევაში ყოველთვის კერძო სახითაა მოცემული. ბუნების კვლევის სფეროში სრულყოფილი ცოდნა ზოგადის ცოდნა კი არა, ერთეულის, ინდივიდუალურის ცოდნაა და იგი მიიღწევა გრძნობადი ჭვრეტით: რაც შეეხება ნათელ ცოდნას, აქ შემეცნების მიზანი ზოგადია, ეს გონებითი შემეცნებაა, ლოგიკურის, ცნების სფეროა და ამ სფეროში რაიმე ცნების გარკვეისათვის აუცილებელია უზოგადეს ცნებასთან, არსების ცნებასთან მისი მიმართების გარკვევა. გონება თავის თავში ფორმების პოტენციებს შეიცავს და ამიტომ არ არის tabula rasa, მაგრამ იგი არც თანმობილ იდეათა სამყოფელი არ არის. გონება ინტენციის უნარია. იგი ამყარებს მიმართებას, ერთი მხრივ, საგანთან, მეორე მხრივ, იდეალურთან, ფორმებთან, ე. ი. ნათელი ანუ აბსტრაქტული ცოდნა ინდივიდუალურის ანუ გრძნობადის ცოდნას ემყარება და საგნის რომელიმე ნიშნის (ფორმის) შესაბამისად აწარმოებს ზოგად ცნებებს, რომლის პოტენციებს თვით თავის თავში შეიცავს. გონების აქტიურ უნარს დუნსი ასე განსაზღვრავს: modus intelligendi, ანუ გონების აქტივობის უნარი არის გაგების საფუძველი, რომლის საშუალებითაც გონება აღნიშნავს, აითვისებს ან წვდება საგნის თვისებებს (36. 85). ფილოსოფოსი იმასაც აღნიშნავს, რომ „გონებას არ შეუძლია შეიცნოს ზოგადი, თუ ამასთან ერთად არ შეიმეცნებს ერთეულს და რომ, მაშასადამე, ზოგადი არ შეიმეცნება მხოლოდ რეფლექსიით“ (იქვე); ხოლო რაც შეეხება ცნებას, სკოტის განსაზღვრებით „ცნება არის საშუალო რგოლი საგანსა და სიტყვას შორის“ (იქვე).

ინგლისელმა ფრანცისკელმა განსაკუთრებით ღრმად გაიაზრა არსის ცნება და მისი სხვადასხვა გაგება ჩამოაყალიბა. არსის ცნება, ერთი მხრივ, გულისხმობს აბსოლუტურად განუსაზღვრელს, ჰეგელის წმინდა არსის მსგავსს, მეორე მხრივ, არსი ეწოდება პირველ მატერიას და არსია, აგრეთვე, ინდივიდუალური საგანი. სკოტი არსის უფრო აბსტრაქტულ განსაზღვრებებსაც იძლევა, იგი ასხვავებს: არსების არსს (esse essentiae), არსებობის არსს (esse existentrae), ობიექტურ არსს (esse objectum), სუბიექტურ არსს (esse subjectum) და თავისთავად არსს (esse perse).

სკოტმა ერთმანეთისაგან შინაარსობრივად გამიჯნა არსისა (esse) და არსებულის (ens) კატეგორიები, ხოლო არსებულში გაარჩია ბუნებრივად არსებული (ens naturae) და საზროვნო არსი (ens rationis). ამ ცნებებს ფილოსოფოსმა მეცნიერებათა სისტემაში გარკვეული ადგილიც მიუჩინა: „არსებული" რაციონალურად განხილული ფილოსოფიის საგანია, ბუნებრივ არსს ბუნებათმეცნიერებანი შეისწავლიან, ხოლო საზროვნო არსი ლოგიკის საგანია; დადგენილია „არსებობის" (existentia). რეალობის (realitas) კატეგორიები, შემოტანილია „ინტენციის" ცნება, ფართო მნიშვნელობითაა გამოყენებული „დისტანქცია" და ა. შ.; განსაზღვრულია ინდივიდუალურის ცნება — „არსის ინდივიდუალური ფორმა არის ერთეულობა", „არსის ინდივიდუალური ფორმა არის მოცემული საგნის ნუმერული ერთიანობა და ეს ერთიანობა არსებითია" (39, 80). განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ცხებას „უსეობა" (naecceitas). მნიშვნელოვანია სკოტის დამსახურება ლოგიკის ისტორიაში. სკოტმა შემოიტანა ლოგიკაში მრავალი ახალი ტერმინი. ლოგიკას იგი განსაზღვრავს როგორც მეცნიერებათა ენათმეცნიერებათა ენათმეცნიერებათა ენათმ

ლასტიკური აზროვნების ჩარჩოებისაგან განთავისუფლების მოთხოვნას წარმოადგენდა. ეს გაბედული მოთხოვნა გამოთქმული იყო ეპოქის თავისებურების შესაბამის ფორმაში, ე. ი. ქრისტიანული ფილოსოფიის ენაზე; სკოტის მიხედვით უმაღლესი ნეტარება ადამიანისათვის ნების თავისუფლებაა და არა შემეცნებითი მოღვაწეობა, მაგრამ ნებითი აქტები ღმერთისადმი სწრაფვით, ღმერთის სიყვარულით არის განსაზღვრული და ამიტომ აქვს მას უპირატესობა ადამიანის თეორიულ-შემეცნებითი მოღვაწეობის მიმართ.

დუნს სკოტის მიერ შექმნილი ახალი ფრანცისკული მიმართულება, ახლად აღორძინებული ავგუსტინელობა ძლიერსა და საშიშ ოპოზიციად განვითარდა თომიზმის, როგორც სქოლასტიკის ოფიციალური იდეოლოგიის, წინააღმდეგ. სკოტის მიმდევრები იყვნენ მე-14 საუკუნის მოღვაწენი ფრანც მაირონისი, იოანე იანდუნი, ანტონიო ანდრეა, იოანე ბასილი და პეტრე აკვინელი.

მე-14 — მე-15 სს. ევროპის ფილოსოფიურ აზროვნებაში ორი პრინციპული ხაზი გამოიკვეთა: თომისტური და სკოტისტური, რომლებიც რეალიზმისა და ნომინალიზმის ბრძოლის გამოხატულებას და გაგრძელებას წარმოადგენდნენ. ა. შტოკლის აზრით, „მე-13 საუკუნის ორი დიდი სქოლასტიკური სისტემა—თომა აკვინელისა და დუნს სკოტისა—ამოსავალ პუნქტებად გადაიქცა ორი სკოლისათვის, რომელნიც არსებობდნენ შუა საუკუნეების ბოლომდე და რომლებშიც არსებითად გაერთიანდა შუა საუკუნეების უკანასკნელი ორი საუკუნის მეცნიერული აზრის მოძრაობა“ (45. 259).

დუნს სკოტმა ავგუსტინეს მოძღვრების ირაციონალისტური მომენტები დაუპირისპირა თომისტების რაციონალიზმს; ადამიანის ნების ავტონომიურობაზე მითითებით ადამიანის თავისუფლების საკმაოდ გაბედული თეზისი ჩამოაყალიბა დაფუძნებული თვით ღმერთის ნებისმიერ ქმედებაზე, რომელსაც სხვა კანონზომიერების სამყაროთა შექმნის უსასრულო შესაძლებლობანიც აქვს.

სკოტმა ჩამოაყალიბა მატერიის ორნაირი გაგება: ზოგადი ფილოსოფიური და საკუთრივ ფიზიკური. გარჩეულია მატერიის სახეები. ახლებურადაა წარმოჩენილი: მატერიისა და ფორმის კავშირი, ფორმა როგორც ინდივიდუალურის მიზეზი, ფორმის სრულყოფილების პროპორციულობა საგანთა გაფორმების სისრულესთან.

დუნს სკოტს ფილოსოფიის ისტორიაში დიდი დამსახურება აქვს არა მხოლოდ ფრანცისკელთა მოძრაობის რადიკალიზაციისა და ორთოდოქსული სქოლასტიკური აზროვნების წინააღმდეგ ბრძოლაში, არამედ, აგრეთვე, იმით, რომ მან გაამდიდრა ფილოსოფიური პრობლემატიკა,

შემოიტანა ახალი ფილოსოფიური ცნებები, ხოლო ტრადიციულ ცნებათა მნიშვნელოვან ნაწილს მეტი სიზუსტე და გარკვეულობა შესძინა.

ექსპერიმენტის ცნება როჯერ ბეკონის ფილოსოფიაში

შუა საუკუნეებში თეორიული ბრძოლის ერთ-ერთი მსხვერპლი იყო გვიანი სქოლასტიკის გამოჩენილი წარმომადგენელი, აღორძინების ეპოქის მნიშვნელოვანი წინამორბედი, ექსპერიმენტული მეცნიერების სახელით გაბატონებული სქოლასტიკური მეთოდების წინააღმდეგ შეურიგებელი მებრძოლი ინგლისელი ფილოსოფოსი და მეცნიერი რ ო ჯ ე რ ბ ე კ ო ნ ი (1214—1294). თანამედროვეებმა რ. ბეკონს მისი აზროვნების სიახლის, მისი პრეტენზიების უჩვეულობის და, ამავე დროს, მიმზიდველობის გამო „საოცარი დოქტორი" (doctor mirabilis) უწოდეს. მისი მიზანი იყო ფილოსოფიის, როგორც მთელი ადამიანური ცოდნის მომცველის, ახალ საფუძველზე რეორგანიზაცია და საზოგადოებისა და პიროვნებათა ინტერესების სამსახურში ჩაყენება.

„საოცარი დოქტორი" ალბერტ დიდის, თომა აკვინელის და ბონავენტურას თანამედროვე იყო, ე. ი. მისთვის ცნობილი იყო სქოლასტიკური მეთოდის შესაძლებლობათა უმაღლესი გამოვლინებანი. მან საჭიროდ ცნო აზროვნების ახალი წყაროს მიგნება, რომელიც შინაარსს და სიცოცხლეს შეიტანდა ავტორიტეტზე დამყარებულ სქოლასტიკურ თეორიებში, მეცნიერულ სიზუსტეს და დამაჯერებლობას მისცემდა მას. ახალი შინაარსის და დამაჯერებლობის წყაროდ ბეკონმა მიიჩნია ცდა, გამოცდილება, ხოლო მისი დამუშავების საშუალებად მათემატიკა, რომელიც თავადაც ახალი ცოდნის წყაროს წარმოადგენდა და ცდასთან მჭიდრო კავშირში იყო.

ცდა და მათემატიკა, როგორც ჩვენი ცოდნის ერთ-ერთი ძირითადი საფუძველი და წყარო, უცნობი იყო კლასიკური სქოლასტიკის წარმომადგენელთათვის. ბეკონიც დიდ სიძნელეებს წააწყდა აქ, თუმცა თავად ირწმუნებოდა, რომ მის მიერ წამოყენებულ პრინციპებზე აგებული მოძღვრება უფრო სასარგებლო იქნებოდა ქრისტიანული ეკლესიისა და სახელმწიფოსათვის. ვიდრე თომა აკვინელის ფილოსოფია. „სასარგებლო" ბეკონთან შემთხვევით არ არის ნახმარი. ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერების ერთ-ერთ საზომად იგი მის სარგებლიანობას თვლიდა. აქ იგულისხმებოდა, აგრეთვე, გრძნობადი სამყაროს დაუფლებაში გამოვლენილი სარგებლიანობა.

ამ სამი ახალი პრინციპის — გამოცდილების, მათემატიკის, სარგებლიანობის — ერთიანობა დაუპირისპირა ბეკონმა სქოლასტიკს მისი აყვავების პერიოდში და დაღმავალი სქოლასტიკის შესანიშნავი ძეგლი

შექმნა (დალმაცელი მას ეწოდება სქოლასტიკის განვითარების თვალსაზრისით. საერთოდ კი იგი უდავოდ ახალი, მაღალი საფეხურია აზროვნების განვითარებაში).

კლასიკური სქოლასტიკისადმი ახალი ნაკადის დაპირისპირება შეიძლება შემდეგი გადმოცემის მიხედვით წარმოვიდგინოთ: პარიზის უნივერსიტეტში ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი კამათობდნენ იმის თაობაზე, აქვს თუ არა თხუნელას თვალები. საათობით ენაცვლებოდა ერთმანეთს არგუმენტები და თითოეული მტკიცედ იდგა თავის პოზიციაზე. ამ კამათს ყური მოჰკრა მებაღემ და გაკვირვებულმა შესთავაზა ცოცხალი თხუნელას მოყვანა, რათა ჰეშმარიტება დადგენილიყო. მოკამათეთა აზრით, ეს ვერ გადაწყვეტდა საკითხს, რადგან ისინი კონკრეტულ თხუნელაზე კი არ კამათობდნენ, არამედ იმაზე, აქვს თუ არა თხუნელას, როგორც ასეთს, თვალები, როგორც ასეთი (36,137).

პასუხი არც ისე სასაცილოა, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს. ერთ მაგალითს, ცხადია, არ შეუძლია ზოგადი დებულების, პრინციპის ჰეშმარიტების დადგენა (შეიძლება სხვა თხუნელას არ ჰქონდეს, ან ჰქონდეს თვალები), ამაში სქოლასტიკოსები მართალი იყვნენ, მაგრამ ისინი ვერ ხედავდნენ იმას, რომ ერთ მაგალითს შეუძლია უარყოს ზოგადი დებულება (თუ მე ვამტკიცებ, რომ თხუნელას აქვს თვალები და ერთ მათგანს ისინი არ აღმოაჩნდა, ჩემი დებულება უარყოფილია). ამდენად ცდა ამ შემთხვევაში მაინც გადაწყვეტდა საკითხს. სქოლასტიკა ანგარიშს არ უწევდა შემეცნებაში გრძნობადი ცდის როლს და მნიშვნელობას. რ. ბეკონის ფილოსოფიის ყველა პუნქტი, მისი აზროვნების სიახლე და ღირებულება, ისევე როგორც მისი გულუბრყვილობა და ნაკლოვანებანი, არსებითადაა დაკავშირებული მის მოძღვრებასთან ცდისა და ექსპერიმენტის შესახებ.

იმის გასათვალისწინებლად, თუ რა ურთიერთსაწინააღმდეგო შეფასებები გამოთქმულა რ. ბეკონზე, გავიხსენოთ ფილოსოფიის ორი ისტორიკოსი: ჰეგელი წერდა: „რ ო ჯ ე რ ბ ე კ ო ნ ი ძირითადად ფიზიკაში მუშაობდა, გავლენა არ მოუხდენია. გამოიგონა თოფის წამალი, სარკე, ტელესკოპები. იგი გარდაიცვალა 1294 წელს“ (4,152). ფრანგი ფილოსოფოსი ფულიე კი ასე ახასიათებდა რ. ბეკონს: „ამავე დროს ფრანცისკელებს* შორის ჩნდებიან ნატურალისტები, თანამედროვე

* ფრანცისკელები ფ რ ა ნ ც ი ს კ ა ს ი ზ ე ლ ი ს (1182—1226) მიერ 1208 წელს დაარსებული უკონლთა ანუ მათხოვარია სამონაზნო ძმობის წევრები იყვნენ. ასიზელს სურდა ქრისტეს დამსგავსებოდა მორჩილებასა და სიღატაკეში. ლატაკი, მისი აზრით, ყველაზე უფროა მომზადებული ქრისტეს მცნებათა მიხედვით საცხოვრებლად, თუ მისი გული ყოველი არსებულის სიყვარულისათვისაა მზად. ფრანცისკ ასიზელმა უარი თქვა უზრუნველ ცხოვრებაზე და მშობლების ქონებაზე. ამტკიცებდა, რომ, როცა არაფერი გაბადია, მთლიანად ღმერთს ხარ მინდობილი და ყოველივეს

მეცნიერთა წინამორბედები. ოქსფორდელი მეცნიერი როჯერ ბეკონი (1214—1294) თავის „ოპუს მაიუსში", რომელიც შუა საუკუნეების ეპოქის ერთ-ერთი უმესანიშნავესი მეცნიერული თხზულებაა, დაბეჯითებით ამტკიცებს აბსტრაქტული დიალექტიკის უნაყოფობას, აუცილებლად მიაჩნია ბუნების შესწავლა დაკვირვების საშუალებით და ამ დაკვირვების მათემატიკის კანონებისადმი დაქვემდებარება. მან გაამდიდრა მეცნიერება და განსაკუთრებით ოპტიკა ახალი თეორიებით და მრავალი მიმართებით აჭარბებდა სამასი წლის შემდეგ მცხოვრებ მის თანამოგვარეს, კანცლერ ბეკონს" (44,153).

1. კლასიკური სქოლასტიკის კრიტიკა როჯერ ბეკონის მიერ. რ. ბეკონი ოქსფორდის უნივერსიტეტის ფრანცისკული სკოლის წარმომადგენელი იყო. ინგლისელი ფრანცისკელები იმთავითვე მიდრეკილებას იჩენდნენ ზუსტი მეცნიერებებისა და გამოსადეგობის პრინციპისადმი. ბეკონი თავად მიუთითებს ამ სკოლის წარმომადგენლებზე, რომელთა გავლენა განიცადა. ესენია: რ. გროსეტესტე (გარდაიცვალა 1253 წელს) და ადამ მარჩი (გარდაიცვალა 1258 წელს). რობერტ გროსეტესტე ბეკონის მასწავლებლად ითვლება, რომელსაც იგი დიდად აფასებს ნაშრომში — „მესამე ნარკვევი" (с. 25)*.

ლინკოლნის ეპისკოპოსი რ. გროსეტესტე, ერთ დროს ოქსფორდის უნივერსიტეტის კანცლერი, საეკლესიო პოლიტიკაში პაპიზმის სასტიკ მოწინააღმდეგედ ითვლებოდა, ფილოსოფიაში კი, თომიზმისაგან განსხვავებით, დიდ ყურადღებას აქცევდა არისტოტელეს ბუნებისმეცნიერულ შრომებს. განსხვავებით ალექსანდრე ჰალელისაგან (გარდაიცვალა 1245 წელს) იგი არ იზღუდებოდა არისტოტელეთი და არ ებრძოდა პლატონის

წყალობად იღებ. ბოროტების აღმოფხვრის საშუალებად თვლიდა უბრძოლველობას: როცა მოჯვენა ღუაში გაგარტყამენ, მარცხენა უნდა მიუშვირო. ყოველისმომცველი სიყვარულით ცდილობდა ასიზელი ღმერთის მისტიკურ წვდომას. მისი შეხედულება ძალზე ახლოს დგას არეოპაგისეულთან, რომელიც ღმერთს უნაპირო, დამაბრმავებელი სინათლის ზღვას უწოდებდა (47,342). ასიზელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მისაზნერობას, რაც კარგად გამოიყენა კათოლიკურმა ეკლესიამ. დღეს 50 ათას ფრანცისკელს ითვლიან, ისინი დასავლეთში ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან და მდიდარ ქრმობას ქმნიან.

* რ. ბეკონმა პაპი კლიმენტ IV-ის მოთხოვნით თავისი ფილოსოფია გადმოსცა სამ ძირითად ნაშრომში. ესენია: „ოპუს მაიუს" (დიდი ნარკვევი), „ოპუს მინუს" (მცირე ნარკვევი) და „ოპუს ტერტიუმ" (მესამე ნარკვევი). აქ ბეკონი პაპს თავის მეთოდს აზონებს და არც თავმდაბლობით გამოირჩევა — პირდება, რომ ახალი მეთოდით სულ სამ დღეში ებრაულს ან ბერძნულს ასწავლის, ხოლო მთელ გეომეტრიას — შვიდ დღეში. ლოჯიკის ცნობილი ისტორიკოსი კ. პრანტლი წერდა, როჯერ ბეკონი ფრენსის ბეკონივით შარლატანის და მატყუარას შთაბეჭდილებას ახდენსო, მისი ბენებისმეცნიერული იდეები კი არაბებიდანაა ნასესხები (70,121).

იდეათა თეორიას არისტოტელეს სახელით. გროსეტესტე თავის „სუმა თეოლოგიაში“ გამოდიოდა რა არისტოტელეს მოძღვრებიდან ფორმისა და მატერიის შესახებ, ცდილობდა იგი პლატონის იდეათა თეორიასთვის დაეკავშირებინა. რეალიზმის პოზიციებიდან ჩაატარა მან არისტოტელეს „ფიზიკისა“ და „მეორე ანალიტიკის“ კომენტირება. ფსევდო-დიონისეს „მისტიკური თეოლოგიის“ კომენტარები მასზე ნეოპლატონიზმის გავლენას ამეღავნებენ (79, 279).

არისტოტელეს შესახებ, როგორც ჩანს, გროსეტესტე მთლიანად არ ენდობოდა არაბულიდან თარგმანებს. იტალიაში ყოფნის დროს მან სწავლულ ბერძნებს არისტოტელეს ზოგი შრომის ახალი თარგმანი გააკეთებინა. საყურადღებოა, რომ იგი თავის აზრს ფილოსოფიის და მათემატიკის მიმართების შესახებ არისტოტელეს მიაწერს. ლოგიკური და მათემატიკური ჭეშმარიტებანი, მისი აზრით, შეგრძნებებთან დაცილების და ასევე მათი ბუნების სიფაქიზის გამო უსხლტებიან ინტელექტს. ამ ფაქტზე განსხვავებათა დაუნახავობა ხშირად შეცდომების წყარო ხდება, ფიზიკაშიც ასეევა საქმე ბუნების საგნების ცვალებადობის გამო. ამიტომ ლოგიკას, მეტაფიზიკას და ფიზიკას არისტოტელე უწოდებს რაციონალურს. რამდენადაც აქ ნაკლებია წვდომადობა და უფრო განაზრების და ალბათობის მიხედვით მსჯელობენ, მათში არის მეცნიერული, მაგრამ არა ამ სიტყვის უზუსტესი მნიშვნელობით. სიტყვის უმკაცრესი და საკუთრივი აზრით მეცნიერება და დასაბუთება არის მხოლოდ მათემატიკაში. ეს აზრი გროსეტესტეს გამოთქმული აქვს „მეორე ანალიტიკის“ კომენტარებში. როგორც ვ. ზუბოვი აღნიშნავს, იგი არაგზით არ შეიძლება მიეწეროს არისტოტელეს, რადგან „ყველაზე ზუსტი მეცნიერება მისთვის იყო ონტოლოგია ანუ მეტაფიზიკა“ (22, 111).

არისტოტელეს ავტორიტეტის ამგვარი გამოყენება ტრადიციად დახვდა ბეკონს ოქსფორდის უნივერსიტეტში. მეტაფიზიკისა და სილოგისტიკისადმი, ასევე რაციონალური ფიზიკისადმი უნდობლობა ბეკონის უფლებას აძლევდა კრიტიკულად განწყობილ რ. ბეკონს, რომელიც ყველგან და ყველაფერში პირველწყაროსკენ ისწრაფოდა. მან შეისწავლა ებრაული, ბერძნული და არაბული ენები. ოქსფორდში დაეუფლა ტრივიუმს (გრამატიკა, რიტორიკა, დიალექტიკა), ხოლო პარიზში კვადრიუმს (არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია, მუსიკის თეორია). იგი თვლიდა რომ მთელი ამ ცოდნის გამოყენება სქოლასტიკური მეთოდით სასაცილო შედეგებს გვაძლევს. სქოლასტიკური მეთოდი ბეკონს ესმის, როგორც გრძნობად ცდას მოწყვეტილი, ავტორიტეტებზე დამყარებული რაციონალური აზროვნების წესი. სქოლასტიკოსების მიმართ (უპირველეს ყოვლისა, ალბერტ დიდისა და თომას მიმართ) ბეკონი აყენებს სამ ბრალდებას:

I. სქოლასტიკოსებმა არ იცოდნენ ის ენები, რომლებზეც იყო დაწერილი მათთვის უმნიშვნელოვანესი შრომები — ებრაული, ბერძნული და არაბული. ისინი ემყარებოდნენ ამ ენებიდან თარგმნილ წიგნებს. არსებული თარგმანები კი სანდო არაა და მრავალ გაუგებრობას იწვევს. არა მარტო არისტოტელეს, ავიცენას და ავეროესის — წარსულის ამ სამი დიდი ფილოსოფოსის — ნაშრომთა თარგმანები არ ვარგა, არამედ თვით ბიბლიის თარგმანიც*. თომა აკვინელმა წიგნები დაწერა არისტოტელეს შესახებ ისე, რომ მისი ენა საერთოდ არ ესმოდა. თუ არსებული თარგმანების ხარისხს გავითვალისწინებთ, ამ ნაშრომთა ღირებულებაც გასაგები იქნება. თავისი შეხედულებების საწინააღმდეგო არგუმენტს არისტოტელესთან ბეკონი ხშირად არასწორი თარგმანის შედეგად თელიდა. ბეკონმა, როგორც ჩანს, არ იცოდა, რომ ორიგინალის ენა არც მისთვის პატივსაცემმა არაბმა ფილოსოფოსებმა იცოდნენ.

II. სქოლასტიკის მესვეურებმა არ იცოდნენ მათემატიკა. მათემატიკა კი აუცილებელია ფილოსოფიისათვის. იგი ყველა მეცნიერებათა საფუძველია. მათემატიკა ის მარტივი და აუცილებელი ცოდნაა, რომელსაც სხვები, უფრო რთული მეცნიერებებიც უნდა დაეყრდნოს. უმისოდ აგებული მეცნიერება ვერ იქნება ღირებული.

III. სქოლასტიკაში გაბატონებული ავტორიტეტის მეთოდი ნაკლოვანია. სქოლასტიკოსები ყველა საკითხის გადაწყვეტას ცდილობენ ავტორიტეტზე დამყარებით, ანდა მათგან (ბიბლია, არისტოტელე, ეკლესიის მამები) ლოგიკური დედუქციის საშუალებით. ცოდნის სხვა საშუალო წყაროს ისინი არ ცნობდნენ. ბეკონი სწორად როდი უარყოფს ავტორიტეტს. მას არ ავიწყდება, რომ მის შრომას პაპი წაიკითხავს. მაგრამ საშუალო ცოდნის მიღება თუნდაც საშუალო ავტორიტეტებისაგან შეუძლებლად მიაჩნია. ყოველგვარი ცოდნა საბოლოოდ უშუალო ცდაზე დაიყვანება. „გამოცდილების გარეშე საკმაოდ არაფერი არ გაიგება“ (73, 181).

არისტოტელეს ავტორიტეტის ბრმად მიმდევართა წინააღმდეგ ბეკონის ბრძოლა არ ნიშნავდა, რომ იგი ანტიარისტოტელიკოსი იყო. მის ძირითად ნაშრომში ისე ხშირადაა დამოწმებული არისტოტელე, რომ ზოგს იგი არისტოტელიკოსიც კი ეგონა „ძირითად ხაზებში“ (54, 890). ავეროესის და ავიცენას მიმართ მისი პატივისცემა იმდენად დიდია, რომ რენანს იგი ავეროისტი ეგონა (6, 336). სინამდვილეში ბეკონი თავისებური მისტიკური ემპირიზმის წარმომადგენელია, რომელიც იწყებს გრძნობადი ცდით და ამთავრებს ღმერთის ჭვრეტით.

სხვა სქოლასტიკოსების მსგავსად, ბეკონი როცა ამბობდა—„ფილო-

* შდრ. ი. პეტრიწის საყვედური ცუდი მთარგმნელებისადმი (სახარების და ბიბლიის ჩათვლით): „რამეთუ განმრაელდეს გადმომღებელნი და სხეასა აღუჩნდის სხუად“ (9,218).

სოფოსი", გულისხმობდა არისტოტელეს. მაგრამ ვერც არისტოტელემ და ვერც ავიცენამ, რომელიც, ბეკონის აზრით, არისტოტელეს შემდეგ „ფილოსოფოსთა მეფე და წინამძღოლი იყო", ვერ მიაღწიეს ადამიანური ცოდნის საზღვრებს. მაგ., ავიცენამ ვერ ახსნა ცისარტყელას ბუნება, ვერ გაიგო, რომ იგი წყლის ორთქლის გაფანტვისგანაა გამოწვეული. ბეკონი არაბებს არც „მოქმედი ინტელექტის" (intellectus agens) გაგებაში ეთანხმებოდა. წინააღმდეგ ავიცენასი, მას მიაჩნია, რომ მოქმედი ინტელექტი უმაღლესი ანგელოსი და ქვეყნად ყველა სხვა საგანთა შემოქმედი კი არ არის, არამედ ქრისტიანული თეოლოგიის ღვთაებრივი ლოგოსი, შემოქმედი სიტყვაა ღმერთისა. ბეკონი აქ არაბებს იყენებს სულთა ღვთაების წყალობით განათლების ავგუსტინესეული მოძღვრების დასაცავად (79, 336).

„ოპუს მაიუსში", რომელიც 52 წელს ბეკონმა პაპისათვის დაწერა, როგორც თავისი შეხედულებების სისტემური გადმოცემა, არისტოტელეს დახასიათება ნათელს ხდის, თუ როგორ ესმოდა ბეკონს ავტორიტეტის როლი. არისტოტელეს ფილოსოფია, წერს იგი, ვერ ეთანხმებოდა ნაშრომთა იმქვეყნიურობის, დაკრძალვის, ან შურის. ან აღმოსავლეთში ომების გამო, სანამ „ავიცენამ, აეროესმა და სხვებმა ხელახლა არ გამოიტანეს არისტოტელეს ფილოსოფია ნათელი განმარტებების შეკუმშვით. თუმცა ზოგიერთი ლოგიკური, ასევე ზოგი სხვა ნაწარმოები გადათარგმნილი ჰქონდა ბოეციუსს ბერძნულიდან, მაინც მხოლოდ მიქაელ სკოტის* დროს, რომელმაც ქრისტეს დაბადებიდან 1230 წლის შემდეგ თარგმნა ბუნებისმეტყველებისა და მეტაფიზიკის შესახებ არისტოტელეს შრომათა ნაწილი მათი ნამდვილი კომენტარებითურთ, ლათინებში სახელი გაითქვა არისტოტელეს ფილოსოფიამ" (46, 11; 723).

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესო არ არის აღნიშნულ ცნობათა ისტორიული ღირებულება, არც ის, რომ ბეკონი, წინააღმდეგ თავისივე გაცხადებისა, ყველა თარგმანს არ თვლის დასაწუნად. ეს ნაშრომი პაპისათვის იწერებოდა და ბეკონი, იმის იმედით, რომ ძირითად მიზანს მიაღწევდა. ალბათ, ბევრ პუნქტში შემრიგებლობას იჩენდა. როცა ეს იმედი გაუცრუვდა, იგი აშკარად გამოთქვამდა თავის აზრებს. მაგ., შრომაში „Compendium philosophiae" (1279 წ.), სადაც მწარედ დასცინის სასულიერო პირთა უვიცობას, რისთვისაც 10 წელზე მეტი ხნით საპყ-

---

* მიქაელ სკოტი (დაიბადა 1190 წელს), ცნობილი მთარგმნელი და კომენტატორი. რომელმაც თარგმნა არისტოტელეს „ცხოველთა შესახებ", „ცის შესახებ", „ცხოველთა ისტორია" და სხვ., თარგმნა ავიცენას შრომა არისტოტელეს ზოოლოგიური შრომების შესახებ, ორიგინალურ მოაზროვნედ არ ითვლებოდა (6,285). ჯერ ტოლედოში მოღვაწეობდა, შემდეგ სიცილიაში ფრიდრიხ II-ის კარის ასტრონომი იყო. ფრიდრიხ II-მ მას და პერმან ალემანუსს დაავალა არისტოტელეს თარგმანთა ზედამხედველობა. თარგმნიდა არაბულიდან (22,232).

რობილეში ჩააგდეს. ალბათ პაპის გულის მოსაგებად უსვამს ხაზს ქრისტიანი კომენტატორისა და მთარგმნელის მიქაელ სკოტის ღვაწლს, რომელსაც საერთოდ იგი არ აფასებდა დიდად თავის გვიანდელს შრომაში (79, 285). ამ შრომაში საყურადღებოა არისტოტელეს ლოგიკური და ბუნებისმეცნიერული შრომების ღირებულებათა განსხვავება. არისტოტელეს ლოგიკას ბეკონი არ აფასებდა. მხედველობაში ჰქონდა რა მისი გამოყენება სქოლასტიკოსების მიერ (ხოლო თავად კი ვერ სწვდებოდა ამ პუნქტში არისტოტელეს ნამდვილ შეხედულებას). ბეკონი მის ლოგიკას უსარგებლო საქმედ თვლიდა (35, 483). ამიტომაა, რომ მას პოეციუსის მიერ სტაგირელის ლოგიკურ ნაშრომთა თარგმნა არ მიაჩნდა საკმარისად მისი მოძღვრების ჰეშმარიტი ღირსების გადმოსაცემად.

„ოპუს მაიუსშივე" რ. ბეკონი არისტოტელეს ისეთ საღ შეფასებას იძლევა, რომ საერთოდ ყველა დიდი მოაზროვნის მიმართ გამოდგება ამგვარი მიდგომა. მას არ მიაჩნია სწორად არისტოტელეს, ან საერთოდ რომელიმე ავტორიტეტის ბრმა თაყვანისცემა. არისტოტელემ, წერს ბეკონი, „გაასწორა წინამორბედ ფილოსოფოსთა შეცდომები, გაამდიდრა ფილოსოფია იმით, რაც არ იცოდნენ ძველმა პატრიარქებმა, მაგრამ მომდევნო თაობებმაც ხომ გაასწრეს მას რაღაცაში, მის შრომებს მრავალი რამ დაუმატეს და კვლავაც დაუმატებენ. ასე იქნება სამყაროს დასასრულამდე, რადგან ადამიანის შექმნილი არაფერია სრულყოფილი" (46, II, 13, 18, 238).

რ. ბეკონისათვის კლასიკური სქოლასტიკის მეთოდის წინააღმდეგ ბრძოლა თვითმიზანი არ იყო. მას ეს სჭირდებოდა პოზიტიური კვლევისათვის და ამ კვლევის ახალი მეთოდისათვის მოსამზადებლად. ახალი მეთოდისათვის მოსამზადებელ სამუშაოს იგი დიდი გულმოდგინებით აწარმოებს. სქოლასტიკური ფილოსოფიის ზემოაღნიშნული სამი ნაკლის აღნიშვნის გარდა, ბეკონი აყალიბებს საერთოდ მეცნიერული აზროვნების, ე. ი. შემეცნების საგნის ისე გაგების, როგორც ის არის თავისთავად, ხელისშემშლელ პირობებს. „ოპუს მაიუსში" ვკითხულობთ: „ნაწილი პირველი, რომელშიც ხდება ადამიანური უმეცრების ოთხი საერთო მიზეზის აცილება".

I. ულირსი და უსაფუძვლო ავტორიტეტების წინაშე ქედის მოხრა (არ იგულისხმებაო ეკლესია);

II. ჩვეულების მორჩილება;

III. გაუნათლებელი ბრბოს თუ უმრავლესობის აზრის ზეგავლენა კვლევაზე;

IV. საკუთარი უვიცობის დაფარვა უეჭველი სიბრძნის ნიღბით (18, 863).

ბეკონი ამ მიზეზებს საერთოდ ადამიანური ცხოვრების უბედურების მიზეზადაც თვლიდა. ამ ოთხი მიზეზით გაპირობებული „მომაკვდინე-

ბელი შაჲი ჰირი" ყალბ მიმართულებას აძლევს ადამიანთა შოქმედებას და უფარავს მათ ჭეშმარიტ ღირებულებებს (იქვე).

როგორადაც არ უნდა აკლდეს სისტემატიზაცია ამ პირობებს, შეუძლებელია მაინც მათ არ მოგვაგონონ მეორე დიდი ინგლისელი ფილოსოფოსის, „ცდისეული მეცნიერების სარდლის" (ჰეგელი) — ფრენსის ბეკონის მოძღვრება იდოლებზე. აქ ჩვენ გვაქვს თეატრის იდოლა (ავტორიტეტის წინაშე ქედის მოხრა), გვაქვს ბაზრის იდოლის პროტოტიპი (უგუნური ბრბოს მსჯელობის გავლენა), ასევე გამოქვაბულის იდოლისა (ჩვეულების გავლენა). რაც შეეხება რ. ბეკონის მიერ დასახელებულ მეოთხე მიზეზს, მას რასაკვირველია დიდი მნიშვნელობა აქვს. მაგრამ იგი შემეცნების ეთიკური ფაქტორია და არა საკუთრივ თეორიული.

როჯერ ბეკონი ფრენსის ბეკონს იმითაც მოგვაგონებს, რომ მისთვისაც ცოდნა ძალაა და კაცობრიობის კეთილდღეობა შემეცნების სწორი მეთოდის შემუშავებაზეა დამოკიდებული (24, 473). როგორც რასელი აღნიშნავს, რ. ბეკონის ინტერესები, მიუხედავად მისტიკის. ალქიმიისა და მაგიისადმი მისი მიდრეკილებისა, დიდად განსხვავდება „ტიპური სქოლასტიკისაგან" (35,484). ამ განსხვავებაზე მიუთითებს აგრეთვე ისიც, რომ შუა საუკუნეების მოაზროვნეთა თითქმის ტოტალური ინტერესი უნივერსალიების პრობლემებისადმი, რომელიც პორფირიუსის მიერ დასმული კითხვებიდან იღებდა სათავეს, ბეკონს არ მიაჩნდა სერიოზულ საქმედ და მას ბავშვობას უწოდებდა; არც პორფირიუსს აფასებდა დიდად, თუმცა პლატონის ციტატები მისი შრომების არსებული კომენტარებიდან მოჰყავდა (იქვე).

2. თეოლოგიისა და ფილოსოფიის მიმართება. ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მიმართების საკითხს ბეკონი „ოპუს მაიუსის" მეორე წიგნში იხილავს. იგი ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია და თეოლოგია არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. ის გარემოება, რომ ერთ დროს ეკლესია ფილოსოფიას კრძალავდა (ბეკონს, ალბათ, პავლე მოციქულის ცნობილი სიტყვები აქვს მხედველობაში), ეხებოდა გარკვეული სახის ფილოსოფიას და არა ყოველგვარს. ბეკონი მართალია იმაში, რომ იდეალისტური ფილოსოფიის არსი საბოლოო ანგარიშში არ ეწინააღმდეგება ეკლესიისა და თეოლოგიის მიზნებს, მაგრამ ის, რაც რ. ბეკონისათვის. ისევე როგორც ადრე კლიმენტ ალექსანდრიელისათვის, ნათელი იყო, არ აცოდა აპოსტოლმა. აპოსტოლი, რომელიც თავადაც არ იყო დიდი განათლების მქონე, ხედავდა რა საზოგადოების უდაბლეს ფენებში ქრისტეს მოძღვრების მიერ გამოწვეულ ენთუზიაზმს და მტკიცე რწმენას ცხოვრების საზრისის ახალი გაგებისადმი, ფიქრობდა, რომ საერთოდ არაა საჭირო თეორიული მოძღვრებანი, თუნდაც ეს გამოცხადების ჭეშმარიტების თეორიული დასაბუთება იყოს.

რ. ბეკონი ცდილობს ფილოსოფიას რელიგიისა და თეოლოგიისათ-

ვის პოზიტიური ფუნქცია გამოუძებნოს. ადრე ურწმუნოებს ქრისტიანობის უპირატესობაში სასწაულები არწმუნებდათ. ახლა სასწაულები არ ხდება, ამიტომ ურწმუნოთა მოსაქცევად, მათი შეხედულებების უარსაყოფად მხოლოდ არგუმენტირების, ე. ი. ფილოსოფიის გზა რჩება (24, 471).

თეოლოგიად რ. ბეკონს მიაჩნია საღმრთო წიგნებში გადმოცემული შინაარსი გამოცხადებისა, ფილოსოფიად კი თვლის არა მარტო მეტაფიზიკურ პრობლემებზე პასუხს, არამედ ცოდნის ყველა სახეს, რომელიც დასაბუთებით და ცდით მიიღება, ე. ი. ფილოსოფია არის მეცნიერება საერთოდ სისტემატიზებულ მეტაფიზიკურ პრობლემებთან მიმართებაში. მეტაფიზიკა ფილოსოფიის ზოგადი თეორიული ნაწილია, რომელიც არკვევს კერძო მეცნიერებათა შორის ურთიერთობას, იძლევა მათ გამოსავალ დებულებებს, მეორე მხრივ, თავად აიგება ამ შედეგების მიხედვით. ეს აზრი ახალი იყო, ხოლო შინაარსი მისი მეტაფიზიკისა ძველი, საკუთრივ ავგუსტინესეული პლატონიზმია, — „განათების“ ღვთაებრივი გამოსხივების, თავის თავში ჩაღრმავებით ღმერთის კენ სვლით და სხვა (24, 471).

პლატონიზმის გავლენით აიხსნება ალბათ, მათემატიკის დიდი როლი რ. ბეკონის მოძღვრებაში. მათემატიკა, ისევე როგორც ცდა, ყველა მეცნიერებას სჭირდება. მათემატიკა „ფილოსოფიის ანბანია“ (69, 90). რასაკვირველია, რომ ბეკონი კარგი მათემატიკოსი იყო, იგი მათემატიკის გარდუვალი მნიშვნელობის თავგამოდებული დამცველია. „ოპუს მაიუსის“ მეოთხე ნაწილში მოცემულია ამ ყველაზე უფრო საჭირო და „ყველაზე უფრო ადვილი“ მეცნიერების (18, 867) ქებათა ქება. „მესამე თავში, რომელშიც გონივრული საფუძვლებით საბუთდება, რომ მათემატიკა სჭირდება ყოველ მეცნიერებას“, ბეკონს მოყავს 8 საბუთი თავისი თეზისის დასასაბუთებლად, რის შემდეგაც ასკვნის: „ამიტომ ნათელია, რომ, თუ ჩვენ გვინდა სხვა მეცნიერებებში უეჭველ და შეუცდომელ ჭეშმარიტებამდე მივიდეთ, აუცილებელია მათემატიკას დავეფუძნოთ და მხოლოდ მისით მომზადებულთ, შეგვიძლია დამარწმუნებლობას და მცდარობის გამომრიცხავ ჭეშმარიტებას მივაღწიოთ სხვა მეცნიერებებში“ (18, 870). ისევე, როგორც გროსეტესტე, ბეკონიც ამ აზრის დასადასტურებლადაც არისტოტელეს იმოწმებს და საკმაოდ თვითნებურ ინტერპრეტაციებსაც მიმართავს (18, 871).

რ. ბეკონის აზრით, თეოლოგია ტელეოლოგიურ მიმართებებს გვაუწყებს, ფილოსოფია კი კაუზალურს და სტრუქტურულს. თეოლოგია გვეუბნება, თუ რისთვისაა, რა მიზნითაა საგნები შექმნილი, ფილოსოფია კი იმას გვაუწყებს, თუ როგორ და რა საშუალებებით, რა ბუნებრივი კანონების და მასალის გამოყენებით ხდება ეს. მაგ., ბიბლია გვაუწყებს, რომ ღმერთმა ცისარტყელა შექმნა, რათა ნოესათვის ეჩვენებინა

ნა, რომ წყალმა უკვე დაიკლო, ეს თანხმობაშია მეცნიერებასთან, რომელიც გვაუწყებს, რომ „ცისარტყელა წარმოიქმნება წყლის დაფანტვისას“.

თეოლოგია და ფილოსოფია, ისევე როგორც ყოველივე არსებული, ღვთაებრივი გონებისაგანაა წარმოშობილი, როგორც ერთადერთი აქტიური და აქტიურობის წყაროსაგან. ამიტომ სწორად გაგებული თეოლოგია და ფილოსოფია კი არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდნენ, არამედ უნდა აესებდნენ ერთმანეთს — ფილოსოფია გასაგებს ხდის თეოლოგიას. თეოლოგია გვიჩვენებს გზას ღვთაებრივი გონებიდან ადამიანურისაკენ, ფილოსოფია კი პირიქით, ადამიანურიდან, ამქვეყნიურიდან ადის ღმერთამდე. გამოცხადების გარეშე ფილოსოფიას, ე. ი. მეცნიერებას ფასი არა აქვს. გამოცხადება აძლევს მას მიზანს. როგორც საერთოდ ადამიანურს ღვთაებრივის გარეშე, ასევე ფილოსოფიას რწმენის გარეშე მივუყავართ უდიდეს სიბრმავემდე. ჯერ უნდა გწამდეს და შემდეგ იკვლიო. კვლევის შედეგად დაინახავ საფუძველს.

რ. ბეკონისათვის შემეცნების ორი სახე არსებობს. პირველი დასკვნითა და დასაბუთებით მიღებული, მეორე ცდის საშუალებით. დასკვნითა და დასაბუთებით მიღებულ ცოდნაში იგულისხმება როგორც ავტორიტეტზე დამყარება. ისე ფორმალურ-ლოგიკური მანიპულაციები. დასკვნითა და დასაბუთებით ჩვენ ვერ დავაღწევთ თავს ყოველგვარ ეჭვს, ვერ მივაღწევთ მყარ ჭეშმარიტებას. ავტორიტეტში აქ ადამიანური ავტორიტეტი იგულისხმება და არა გამოცხადება. ავტორიტეტი დასაბუთების გარეშე არაა საკმარისი, ხოლო თავად დასაბუთებაც საჭიროებს საყრდენს. დასაბუთებაში შეუძლებელია სოფიზმი ჭეშმარიტებისაგან გავარჩიოთ თუ ცდას არ მივმართეთ დასახმარებლად. თუმცა არისტოტელე სილოგიზმს ცოდნის წყაროდ მიიჩნევს, წერს ბეკონი, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა უბრალო ცდა ყოველგვარ სილოგიზმზე უკეთ გვასწავლის (24, 472). დასაბუთებაში, როგორც ცოდნის წყაროში, ბეკონს ესმის არისტოტელეს სილოგისტიკა.

ცდა. გამოცდილება, როგორც გარეგანი, გრძნობებისათვის მოცემული, ბუნების მოვლენებს რომ ეხება, ისე შინაგანი, რომელიც ზეგრძნობად სინამდვილეს ეხება, ჭეშმარიტების მდიდარი წყაროა. შინაგანი ცდის საგნები ადამიანისათვის თუ ღვთის წყალობას არ ეზიარა და მისტიკის გზას არ დაადგა, მისაწვდომია დასკვნებისა და დასაბუთების საზით. ამრიგად, შინაგანი და გარეგანი ცდა, როგორც ფიზიკური და მეტაფიზიკური რეალობის საიმედო წყარო, შემეცნების საბოლოო საყრდენია.

ფილოსოფია წმინდა თეორიულ ნაწილს გარდა (მეტაფიზიკა) შეიცავს რეალურ დისციპლინებს: მათემატიკას, ფიზიკას და მორალს. გრამატიკა და ლოგიკა ფილოსოფიის აქციდენციური ნაწილებია. მათემატი-

კის სანდოობამ და სხვა მეცნიერებებისათვის მისმა აუცილებლობამ გაანპირობა ის, რომ ბეკონმა ხელახლა წამოაყენა პითაგორული თვალსაზრისი რაოდენობრიობის განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესახებ. ხედავდა რა, რომ ყოველი თვისება რაოდენობასთანაა კავშირში, რაოდენობა კი მათემატიკურ ოპერაციებს ემორჩილება, რ. ბეკონმა ძირითად კატეგორიად რაოდენობრიობის კატეგორია გამოაცხადა. იგი ამტკიცებდა, რომ თვისებრიობის, ადგილის, დროის და რელაციის განსაზღვრებებიც რაოდენობაზე დაიყვანება. თვით სუბსტანციის კატეგორია არ შეინეცნება რაოდენობრიობის გარეშე (79, 337). შუა საუკუნეებში გავრცელებული თვისებრიობის ფეტიშიზაციის პირობებში ეს აზრი კონკრეტულ მეცნიერებათა განვითარებისათვის ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა. ეს პოზიცია აძლევდა ბეკონს საშუალებას, არა მარტო იმისას, რომ უველა მეცნიერება მათემატიკასთან დაეკავშირებინა, არამედ იმისაც, რომ ამ გზით ისინი გაძოსადეგობის პრინციპისათვის დაექვემდებარებინა. ბეკონს მეცნიერების შეფასებისას, სარგებლიანობის პრინციპი არასოდეს ავიწყდება, პირიქით, იგი წარმმართველიცაა მისთვის. მაგ., ახასიათებს რა მათემატიკის ოთხ დისციპლინას: გეომეტრიას, ასტრონომიას, არითმეტიკას, მუსიკას, ბეკონი მათ, ერთი მხრივ, თეორიულად, მეორე მხრივ, პრაქტიკულად თვლის. პრაქტიკული ესმის როგორც სინამდვილეზე მიმართული გრძნობადი მოქმედება. მაგ., გეომეტრიის საქმეა საოცარი საფრენი მანქანების, უნიჩბო და უიალქნო გემის გამოგონება, ხედვის შესახებ მეცნიერებისა — ტელესკოპის, ქიმიისა — თოფის წამლის და სხვ.

ფიზიკურ მეცნიერებებში შედის: პერსპექტივა, იუდიციური (გონივრული) ასტროლოგია, მეცნიერება წონის შესახებ, ალქიმია, აგრიკულტურა, მედიცინა, მეცნიერება ცდის შესახებ.

პერსპექტივა არის მეცნიერება ბუნებრივ საგანთა ხედვის შესახებ. ხედვის ორგანოს ბეკონი განსაკუთრებულ როლს ანიჭებს, იგი ჩვენ გვაძლევს საგანთა უმთავრეს განსხვავებებს და ამ განსხვავებას ემყარება ბუნების შესახებ მთელი ადამიანური ცოდნა; იუდიციური ასტროლოგია სწავლობს ვარსკვლავების ძალას მიწიერ სამყაროზე მათი ზემოქმედების თვალსაზრისით; სიმძიმის შესახებ მეცნიერება იკვლევს იმ ელემენტებს, რომლებიც საგნებს განასხვავებენ სიმძიმის მიხედვით; ალქიმია არის მოძღვრება განუსულიერებელ ტელურ (მიწიერ) წარმონაქმნებზე, ოქრომკეთებლობის ჩათვლით; აგრიკულტურა ეხება მიწიერ ცოცხალ საგნებს: მცენარეებს და ცხოველებს; მედიცინა შეისწავლის ადამიანს, მის წარმოშობას, მის ავადმყოფობებს, მაგრამ იგი ადამიანს განიხილავს როგორც თავისუფალ არსებას. ფიზიკურ მეცნიერებებს შორის უმაღლესი და უმნიშვნელოვანესი არის მეცნიერება ექსპერიმენტის შესახებ, უმნიშვნელოვანესია მისი პრაქტიკული შედეგებიც — აქ საქმე

ეხება ასტროლოგიას და მაგიას. ბეკონი ერცლად ლაპარაკობს სიცოცხლის ელექსირზე, ადამიანის, როგორც თავისუფალი და აქტიური არსების შესაძლებლობებზე ვარსკვლავთა ზემოქმედების მიმართ. განსხვავებით იუდიციური ასტროლოგიისაგან, აქ ადამიანის ვარსკვლავებზე უკუზემოქმედების უნარი შეისწავლება, მათი მოქმედების შეფერხება, ღმერთის მიერ ვარსკვლავთა განსაზღვრის გვერდით, ადამიანის აქტიური ჩარევის შესაძლებლობა მათ მოქმედებაში.

ამით თავდება გარეგანი ცდის საფუძველზე არსებული მეცნიერებანი. მაგრამ გარეგანი ცდა არსებითადაა დამოკიდებული შინაგანზე, რომელიც ადამიანს ღმერთთან, როგორც მისი ყოველგვარი აქტიობის წყაროსთან აკავშირებს. აქტიობის საფუძველია ღვთაებრივი განათება, ილუმინაცია. ბეკონი არჩევს საერთო, პირველ და სპეციალურ ილუმინაციას. პირველი ბუნებაზეა მიმართული და ბუნების შემეცნების შესაძლებლობას იძლევა; მეორეს საშუალო, გარდამავალი ადგილი უჭირავს შინაგან და გარეგან სამყაროთა გაგების თვალსაზრისით, მესამე, ე. ი. სპეციალური ილუმინაცია წმინდად სუპრანატურალურია. ბეკონი შინაგანი ცდის 7 საფეხურს ასხვავებს. უკანასკნელი არის საერთოდ არსებულის ექსტაზური წვდომა და შემეცნების უმაღლესი საფუძველი. მაგრამ მის შესახებ ლაპარაკი არ შეიძლება (63, 70). ასე მივიდა რ. ბეკონი განსწავლულ არცოდნასთან.

მორალის სფეროში რ. ბეკონი ყველაზე უფრო არისტოტელეს ეთანხმება. იგი მასთან ტრინიტეტის საფუძველზე დამყარებულ მორალს „ნახულობს". მორალის ფილოსოფია ბეკონთან ექვს ნაწილად იყოფა. ისინი ეხებიან ღმერთის კულტს, საერთო სიკეთეს, პირად სიკეთეს, ეკლეზიასტიკას და სხვ. განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მუსიკას (მასში შედის პოეზიაც), რადგან იგი ზემოქმედებს ადამიანურ ბუნებაზე მის მთლიანობაში და თავისი ჰარმონიით სულს ამაღლებს და ამზადებს ღმერთის გასაგებად (79, 338).

3. ექსპერიმენტის გაგება ბეკონთან. გამოცხადების ავტორიტეტს და ფორმალურ ლოგიკურ მანიპულაციებს მინდობილი სქოლასტიკური აზროვნებისათვის, ცხადია, მიუღებელი იქნებოდა ბეკონმა რომ გრძნობად ცდას მიმართა და მასში შემეცნების ერთ-ერთი წყარო და კრიტერიუმი დაინახა. არისტოტელეს მიმდევართათვის უჩვეულო იყო მათემატიკის გამოცხადება ფუნდამენტურ მეცნიერებად, უცხო იყო სარგებლიანობის პრინციპიც — წამოყენებული გრძნობადი სამყაროს შემეცნების და მასზე გაბატონების თვალსაზრისით. გამოსადეგობა, როგორც სხეულზე და ამქვეყნიურზე ზრუნვა, თავისთავად მიუღებელი იყო სქოლასტიკისათვის. ბეკონი ემპირიული ცოდნის ყველა დარგს დიდი ინტერესით ეკიდებოდა. მისი ნაშრომები გეოგრაფიაშიც კი ისე საყუ-

რადღებო მასალას შეიცავდნენ, რომ ფიქრობენ თავად კოლუმბზეც მოახდინაო გავლენა (35, 483).

უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ბეკონის პრეტენზიები მხოლოდ თეორიული და ტექნიკური სფეროს შეცვლით არ შემოიფარგლებოდა. მას სურდა საზოგადოების გარდაქმნა, გარყვნილი სამღვდელოებისა და თავაშვებულ დიდგვაროვანთა დასჯა. ისიც, როგორც უმრავლესი უტოპისტთაგან, თავისი გეგმის განხორციელებას „სამართლიანი მეფისა და სამართლიანი პაპისაგან“ ელოდა (24, 471). პაპი მისგან ფილოსოფიური ჭვის საიდუმლოებას ელოდა და არა ამგვარ გეგმებს. შემთხვევითი არ იყო, რომ იეზუიტების ორდენის გენერალმა, ცნობილმა ბონავენტურამ ბეკონს ნაშრომების გამოქვეყნება აუკრძალა.

ცდისადმი მიმართვა და შემეცნების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროდ მისი აღიარება, თუ რომელი მიმართულების მოაზროვნესთან გვაქვს საქმე, თავისთავად არაფერს გვეუბნება. ვერც იმას გვეტყვის, არისტოტელიკოსია თუ არა იგი — ამაზეც კამათობენ ბეკონის მკვლევრები. საქმე ისაა, როგორ იქნება გაგებული არისტოტელე. შეიძლება მოაზროვნე მხოლოდ არისტოტელეს ლოგიკით შემოიფარგლოს, მაგრამ ისიც შეიძლება, რომ მთავარ ყურადღებას მის ბუნებისმეცნიერულ შრომებს აქცევდეს (როგორც ამას ბეკონი აკეთებს). შესაძლებელია, აგრეთვე, რომ არისტოტელეს მეტაფიზიკიდან გაეროვიდეთ, რომელიც გაგებული იქნება როგორც თეოლოგია და სხვა.

საკითხს შემეცნების შესახებ ბეკონი სწორად სვამს. მისი აზრით, ჩვენი შემეცნება არის არა მხოლოდ ჩვენი სულის მოქმედების შედეგი, არამედ მთელი ადამიანისა, რომლის უნარებში სულს გამაერთიანებელი და წარმმართველი ადგილი უკავია. ადამიანის ყველა შემეცნებითი ძალის ურთიერთკავშირისა და ურთიერთზემოქმედების გაცნობიერების საფუძველზე ბეკონმა, ერთ-ერთმა პირველმა ევროპული აზროვნების ისტორიაში, შეძლო შეექმნა ბუნების კვლევის ინდუქციური მეთოდი, რომლის დროსაც ერთეული დაკვირვებებიდან ზოგადზე ვასკვნით (65, 30).

ცდისა და ექსპერიმენტის ცენტრალურ როლზე მსჯელობა ბეკონის ფილოსოფიაში შეიძლება მხოლოდ ამ აზრით, ე. ი. ყველა შემეცნებით უხართა გამაერთიანებლის აზრით, ვილაპარაკოთ. „ოპუს მაიუსის“ VI ნაწილი, რომელიც ადამიანის ხედვის თეორიისადმია მიძღვნილი, გარეგანი ცდის საგნებთან ჩვენი ურთიერთობის საშუალებად ტრადიციულად ხუთ გრძნობას თვლის. მაგრამ ეს ხუთი გრძნობა საჭიროებს გამაერთიანებელს, რათა ხუთივე რაღაც ერთის, კერძოდ, ჩვენი მეს გრძნობები იყოს. ამისათვის შემოაქვს მას ე. წ. „ზოგადი გრძნობა“. იგი არისტოტელეს „კოინე აისთესის-იდან“ მოდის. არისტოტელე მიუთითებს იმაზე, რომ ჩვენ მიერ ერთმანეთისაგან, მაგ., თეთრის და ტკბილის გარჩევას ვერ განახორციელებს ვერც ხედვის და ვერც გემოს ორგანო-

რაკი გარჩევა ფაქტია, უნდა იყოს მისი შემსრულებელი სპეციალური ორგანო. იგი უფრო მაღალია, ვიდრე შეგრძნებები და მათ შორის საერთოსაც აღიქვამს: მოძრაობას, უძრაობას, რიცხვს, ფორმას (18, 1. 111, 2). აქ უკვე არის ის, რასაც შეიძლება „მე“ ეწოდოს. შემდეგ ბეკონი ახასიათებს წარმოსახვის ძალას. ეს ის უნარი კი არ არის, რომელიც არარსებულს ქმნის (ფანტაზია), არამედ საგნის წარმოდგენაა. იგი, ასე ვთქვათ, შეგრძნებების ფიქსაციას ახდენს საგნად. შემდეგია მოგონების ძალა, რომელსაც შეგრძნებების და საგნების შენახვა და ხელახლა გაცოცხლება შეუძლია. შემდეგ მოდის შეფასების უნარი, რომელიც ადამიანში იმის შესატყვის ფუნქციას ასრულებს, რასაც ცხოველებში ყნოსვა, თითოეული ამ უნარისათვის შესაბამის ადგილს მიუთითებს ადამიანის ტვინში. ლოგიკური აზროვნების ძალის ადგილად მას შუა ტვინის ღრმული მიაჩნია. აღნიშნული უნარები ადამიანურია და მის სხეულთანაა დაკავშირებული. აზროვნების უნარის საშუალებით კი ადამიანური სული გონიერ სულს უკავშირდება. ეს ზებუნებრივ სამყაროსთან კავშირია. აქედან იწყება შინაგანი ცდის ახალი საფეხურები, რომელიც ღმერთის ხილვით თავდება.

გარეგანი ცდისადმი მიმართული არც ერთი უნარი იზოლირებულად არ მოქმედებს. ბეკონი სავსებით სწორად განასხვავებს წმინდა გრძნობად ხედვას და იმას, რაც ფაქტობრივად ხდება აღქმაში. კერძოდ, იგი მიუთითებს იმაზე, რაც სხვა უნარების მიერ, ასევე ცოდნითა და გამოცდილებით შეიტანება აღქმაში, რასაც გრძნობები აღქმის დროს, ცხადია, ვერ ამჩნევენ. აღქმა რომ მხოლოდ მათი შედეგი იყოს, მასში მრავალი რამ არ იქნებოდა.

ადამიანი, ერთი მხრივ, გარე სამყაროსადმია მიმართული, მეორე მხრივ, ზებუნებრივისადმი. შესაბამისად ორგვარი ცდა გვაქვს: გარეგანი და შინაგანი. ბეკონს სურს ერთიანობა დაამყაროს მათ შორის. როცა იგი რეალურ მეცნიერებებზე და მათ პრაქტიკულ სარგებლობაზე ლაპარაკობს, მხედველობაში აქვს გარეგანი ცდა, რეალური სამყარო. განსხვავებით შუა საუკუნეებისათვის ტიპური ორთოდოქსული აზროვნებისაგან, ბეკონისათვის გზა ზებუნებრივი სამყაროსაკენ არ გულისხმობს ბუნებრივის უგულებელყოფას. პირიქით, ბუნებაზე გაბატონებაა ზებუნებრივისაკენ ამაღლების საფეხური და ე. ი. ერთ-ერთი საშუალებაც. ამრიგად, ამქვეყნიურისადმი მიმართული სარგებლიანობის პრინციპი არ გამორიცხავს იმქვეყნიურისათვის ზრუნვას. იგი ამზადებს მას.

დებულება: არგუმენტები არ არის საკმაო, აუცილებელია ცდა, ბეკონისათვის საყოველთაო მეცნიერული პრინციპია. აქ იგი ბრძანებულებით ახდენს, რომელიც ხუთი საუკუნის შემდეგ თავისებურად იქნება ხელახლა შემჩნეული კანტის მიერ და საყოველთაო ყურადღებას მიიპყრობს. მხედველობაში გვაქვს მათემატიკისა და

ცდის კავშირი. მთელი მისი სიცხადის და აუცილებლობის მიუხედავად მათემატიკასაც სჭირდება ცდა. შეიძლება ითქვას, რომ ამ ორი ინსტანციის მყარი კავშირია ყველა მეცნიერების მყარი საფუძველი. ცდის გარეშე მათემატიკაც არ იქნებოდა სანდო — აცხადებს ბეკონი. ცდა ჩვენ არა მარტო იმაში გვარწმუნებს, რომ ცეცხლი წვავს, არამედ ლოგიკურად უარყოფა მათემატიკური დასაბუთებანი თავის შედეგებს ცდის საშუალებით ხდის გონებისათვის სანდოდ და გასაგებად. რ. ბეკონი წერს: „ვისაც ტოლგვერდა სამკუთხედის შესახებ ურყევი დასაბუთება გააჩნია, ოღონდ ცდის გარეშე, იგი ვერასოდეს ვერ აზიარებს გონებას დანასკვს. თუკი უგულებელყოფს იმას, რასაც მას აძლევს ცდა ორი წრის ურთიერთგადაკვეთისას, როცა მათი გადაკვეთის ერთ-ერთი წერტილიდან გავავლებთ ორ ხაზს მათ უკიდურეს წერტილებამდე. მხოლოდ ამ შემთხვევაში მიიღებს ადამიანი დანასკვს სრული კმაყოფილებით“ (18. 873).

გარეგანი ცდის შედეგად მიღებული გამოცდილება და ცოდნა, ბეკონის აზრით, სპეციალური კვლევის საგანი უნდა გახდეს, შეშუშავებული იქნეს მასთან მიმართების მეთოდები. ბეკონი ცდილობს ჩვენი ცოდნის ცდაში შემოწმების, მისგან ახალი ცოდნის მეთოდის შექმნას. მართალია გამოცდილების გარეშე საბოლოო დამარწმუნებლობით არაფერი არ გაიგება, მაგრამ გამოცდილება გარემოსთან ადამიანის ბუნებრივი, არასპეციალური მიმართების შედეგია და არაა საკმარისი მეცნიერებისათვის. ამიტომ ბეკონმა წამოაყენა უშუალო ცდაზე დაყუანის სპეციალური მეთოდი, ექსპერიმენტის მეთოდი (73, 182). შეიძლება ითქვას, რომ არსებითად მან შემოიტანა განსხვავება გამოცდილებას (ცდას). დაკვირვებასა და ექსპერიმენტს შორის. გამოცდილებას ბეკონი თვლის სინამდვილესთან (როგორც ბუნებრივ, ისე ზებუნებრივთან) ადამიანის ბუდმივ მიმართებად; მისგან განსხვავდება დაკვირვება, როცა მე გარკვეული მიზნით გამოვარჩევ მოვლენათა სფეროს და ჩემი ყურადღების უპირატეს საგნად ვაქცევ. აქ, რასაკვირველია, მეტია აქტიურობა, მაგრამ დასაკვირვებელში ჩარევა არ ხდება. სულ სხვაა ექსპერიმენტი — აქ ჩვენი აქტიურობა უმაღლესია. ექსპერიმენტი არის გარკვეული წინასწარი მიზნით მოწყობილი ცდა. იგი ბუნების იძულებაა, პასუხი გასცეს ჩვენს კითხვებს.

ექსპერიმენტი უნდა იყოს ჩვენი ცოდნის შემოწმებაც, ახალი ცოდნის მიღების გზაც და, ამავე დროს, ეს მთავარია ბეკონისათვის, · ბუნებაზე ადამიანის გაბატონების გზებისა და საშუალებების გამონახვაც. ბეკონი, რომელიც გატაცებული იყო ასტროლოგიითა და ალქიმიით, აქ გულისხმობს არა მარტო საფრენი მანქანების და თოფის წამლის გაკეთებას, არამედ სიცოცხლის ელექსირის დამზადებასაც და თვით ვარსკვლავების ჩვენზე ზემოქმედების შეფერხებასაც. აქ ყველაზე ნათლად

ჩანს, თუ როგორაა დაკავშირებული ბეკონთან მეცნიერული და მისტიკური, ასტრონომია და ასტროლოგია, ქიმია და ალქიმია, ფიზიკა და მაგია.

მიუხედავად დიდი ნაკლოვანებისა, ბეკონის მიერ ექსპერიმენტის მეთოდის დამუშავებამ და საერთოდ ადამიანური არსებობისა და შემეცნებისათვის მისი არსებითობის მტკიცებამ შედეგი გამოიღო. დღეს აღიარებენ, რომ „რ. ბეკონის შემდეგ თანდათანობით შემოდის სიტყვა „ექსპერიმენტი“, როგორც წინასწარი მოწყობილობითა და ინსტრუმენტების საშუალებით მიღებული გამოცდილება“ (85, 868). მეცნიერული აზროვნების განვითარებისათვის ამ ფაქტის დიდი მნიშვნელობის უარყოფა არ შეიძლება, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ბეკონთან „შეინიშნება თანამედროვე ბუნებისმეცნიერული აზროვნების პირველი საწყისები“ (51, 252).

ისიც უნდა ითქვას, რომ ყველა ფილოსოფოსი არ არის ამ აზრის. შ. ჰაიდეგერი ნაშრომში, — „მსოფლხედვის დრო“, აცხადებს, რომ რ. ბეკონი იმისი მამამთავარი კი არ არის, რაც ახალ დროში „ექსპერიმენტის“ ცნებაში ესმით, არამედ არისტოტელეს „ემპეირიის“, როგორც უბრალო დაკვირვების მეთოდის, მიმდევარია. მის შრომებში ჩვენ ვხვდებით უბრალო დაკვირვებას და არა ცდის ორგანიზებას, მის მოწყობას გარკვეული ჰიპოთეზის შესამოწმებლად (60, 75).

მიუხედავად ჰაიდეგერის დიდი აუტორიტეტისა, დასავლეთის ფილოსოფიაში ამ დებულებას ბევრი არ ეთანხმება და მისი უარყოფა მართლაც არ არის ძნელი. საჭიროა გავიხსენოთ, რომ ბეკონი, ერთი მხრივ, მათემატიკას და გეომეტრიას იშველიებდა ექსპერიმენტის პროცესში და მეორე მხრივ, ყველა მეცნიერების პრაქტიკულ გამოსადეგობას ამოწმებდა. საფრენი მანქანის, ან თოფის წამლის შექმნის ცდა არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს პასიურ დაკვირვებად. პასიური დაკვირვება, ე. ი. არისტოტელეს „ემპეირია“ არ ეგუება არც ალქიმიის და არც შეგირდ ბუნებას. ჰერმეს ტრისმეგისტთან თანხმობით ბეკონი ფიქრობდა, რომ მაგია არის მეცნიერება, რომელიც სხეულებზე მუშაობს „თეორიისა და ცდის საშუალებით“ და ცდილობს დაბალი სხეულები გადააქციოს უფრო მაღლად და უფრო ძვირფასად (31, 61). ალქიმიკოსის ლაბორატორიას ძნელია პასიური დაკვირვების ადგილი ეწოდოს.

ექსპერიმენტის, როგორც სპეციალური ხელსაწყოებით და გეგმით მოწყობილი ცდის, შესახებ ბეკონის შეხედულებანიც ცნობილია და მისი განხორციელებისათვის თავგამოდებული მუშაობაც. მან მთელი თავისი მოზრდილი ქონება ძველი ხელნაწერების შეძენის გარდა ექსპერიმენტისათვის საჭირო ხელსაწყოების დასამზადებლად დახარჯა (69, 88). ისიც ცნობილია, რომ ბეკონი კლიმენტ IV-საგან ელოდა მთელი ორგა-

ნიზაციის დაარსებას და მრავალი თანამშრომლის დახმარებით თავისი თეორიის შესამოწმებელი მუშაობის ფართედ გაშლის ნებართვას.

„ოპუს ტერციუმში“ ბეკონი ლაპარაკობს ბუნებრივი, არასრულყოფილი ცდის და ექსპერიმენტის განსხვავებაზე. ფიქრობდა რა, რომ არისტოტელესათვის ცოდნის წყაროა სილოგიზმი, და მიუთითებდა, რომ „არის შემთხვევები, როცა უბრალო ცდა ყოველგვარ სილოგიზმზე უკეთ გვასწავლის“ (24, 472). ბეკონი არ კმაყოფილდებოდა უბრალო ცდის მოწყობით. ბუნებრივი ცდის, როგორც არასრულყოფილის ანალიზით, სურს მას ექსპერიმენტის, როგორც ცოდნის აქტიური იარაღის ცნების შემუშავება. ადამიანის შემეცნების უნარში, წერდა იგი, ჩადებულია ლოგიკური ფორმები, რომლებიც საგნებშიც მოქმედებენ. ადამიანი ინსტინქტურად იყენებს მათ. ამიტომაა შესაძლებელი და საჭირო ჩვენი შედეგების შემოწმება ცდაში. ამგვარი შემოწმების სპეციალური მეთოდი თავისში აერთიანებს ადამიანური შემეცნების ყველა უნარს. ამიტომაა იგი მეცნიერების უმაღლესი პუნქტი. „იგი გვასწავლის თუ როგორ უნდა გავაკეთოთ საოცარი იარაღები და როცა შევქმნით მათ, როგორ გამოვიყენოთ ისინი“ (18, 877).

ეს ცხადია, არ არის არისტოტელეს „ემპეირია“ და ბეკონი თავის წამოწყებას სწორედ არისტოტელესთან მიმართებაში. ცდის მისეული და არისტოტელესეული გაგების განსხვავებითაც ასაბუთებს. მართალია, არისტოტელე „მეტაფიზიკის“ პირველ წიგნში მიუთითებს, რომ საფუძველისა და მიზეზთა მცოდნენი უფრო ბრძენნი არიან, ვიდრე ისინი, ვინც ცდით ხელმძღვანელობს, „მაგრამ იქ ლაპარაკია იმათზე, ვინც ფლობს შიშველ ჭეშმარიტებას მიზეზთა ცოდნის გარეშე, მე კი აქ ვლაპარაკობ ცდას იმგვარად დაუფლებულ ადამიანზე, რომელმაც ცდისაგან იცის საფუძველიც და შედეგიც“. ბეკონისა და არისტოტელეს „ცდას“ შორის განსხვავება აქ სავსებით ნათელია, თუმცა ბეკონი ამ განსხვავების მითითების შემდეგ, არისტოტელეს „ეთიკის“ საკმაოდ ხელოვნური ინტერპრეტაციით ცდილობს დაამტკიცოს, რომ არსებითად არისტოტელეც ამ აზრს ეთანხმებოდა. სინამდვილეში კი არისტოტელე ყველგან, ისევე როგორც „ეთიკის“ მეექვსე წიგნშიც, ამტკიცებდა, რომ სიბრძნე ყველაზე ზუსტი მეცნიერებაა, მაგრამ არა სასარგებლო, რადგან ბრძენი „ადამიანურ სიკეთეს არ ესწრაფვიან“ (1141 a 31). ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობა ოდითგანვე გულისხმობდა იმ აქტივობას, რომელსაც ექსპერიმენტი შეიცავს, მაგრამ ბეკონის დამსახურებაა მასზე სპეციალური რეფლექსია და მისი მეცნიერული თეორიის შექმნის ცდა.

ბეკონი ასტროლოგიას და მაგიას მეცნიერებად თვლიდა. იგი ამ შეცდომას მთელ თავის ეპოქასთან ერთად იზიარებდა, მაგრამ ისიც არ უნდა დავივიწყოთ, რომ მან ამ საქმიანობაში, რამდენიმე სასარგებლო ასტრონომიული და ქიმიური დაკვირვება მოახდინა და საერთოდ, თუ

ჩვენ მაგიას და ასტროლოგიას ისტორიულად მიეუდგებით, მასში მხოლოდ უარყოფითს არ დავინახავთ. როგორც ენგელსი აღნიშნავდა, „ალქიმია თავის დროზე აუცილებელი იყო“ (14, 277). სხვა რომ არა იყოს რა, ისინი ადამიანურის უარყოფისა და პასიურობის ეპოქაში ადამიანის აქტიურობას ქადაგებდა. ეს ითქმის, უპირველეს ყოვლისა, თეთრი ანუ ბუნებრივი მაგიის შესახებ, „რომელიც შუა საუკუნეებში თავისებური სპეკულაციური ნატურფილოსოფია იყო და დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. მისი მიზანი იყო ბუნების ფარული ძალებისთვის მიეკვლია, რომელნიც უშუალო ახსნადი არ იყვნენ. მოგვიანებით ამას ხაზს უსვამდა პარაცელსი“ (65,30). ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ ჰომონკულუსის იდეა, როგორც ხელოვნური მოაზროვნე არსებისა, ალქიმიკოსის ლაბორატორიაში წარმოიშვა. ცნობილია, რომ იგი შემდეგ გოეთეს ფაუსტის ღირსი გახდა. ხშირად ალქიმიკოსები უპირისპირდებოდნენ გაბატონებულ რელიგიურ მიმართულებას, ხშირად ერესებსაც კვებავდნენ, მაგრამ გადაჭარბება იქნება თუ ალქიმიას „შუა საუკუნეების მუდმივ კრიტიკოსს“ ვუწოდებთ“ (36, 147), არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ალბერტ დიდიც ალქიმიკოსი იყო, ხოლო ეგვიპტელმა და ბერძენმა ალქიმიკოსებმა „თავისი წვლილი შეიტანეს ქრისტიანული მოძღვრების გამომუშავებაში“ (15, 293).

არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ ბეკონის მოძღვრებაში საერთოდ, და განსაკუთრებით მის ალქიმიაში, მრავალი რამ იყო არამეცნიერული, თუმცა ზოგიერთი მკვლევარი ცდილობდა გაეთავისუფლებინა ბეკონი ამგვარი ნაკლისაგან. ნ. მოროზოვს დასაშვებად მიაჩნდა, რომ „ფილოსოფიურად დასაბუთებული ალქიმია, როგორც მეტალთა გარდაქმნის საერთო იდეა, მათი გენეზისი ორი საწყისიდან და საიდუმლო წითელი ქვის იდეა, როგორც მათი გარდაქმნის უნივერსალური საშუალებისა, ბეკონის პირმშო იყო, წარმოშობილი ჯერ კიდევ ოქსფორდში მუშაობის დროს, რომელიც შემდეგ, მისი დაპატიმრების გამო, სავსებით ყალბი გზით განვითარდა“ (31, 105). კეთილშობილი მეცნიერის სიმპათიები ბეკონისადმი სავსებით გასაგებია, მაგრამ მის მიერვე მოყვანილი მასალები გვარწმუნებენ, რომ ბეკონს არ შეეძლო მეცნიერულად განევითარებინა თავისი თუნდაც ის იდეები, რომლებიც პრინციპში სწორი იყო.

დასკვნა

სქოლასტიკური ფილოსოფიის უდიდესი აღმავლობის პერიოდში, როცა ბუნებრივი და ზებუნებრივი ურთიერთგამომრიცხველ ღირებულებებს წარმოადგენდნენ, რ. ბეკონმა შეძლო ფილოსოფიაში ექსპერიმენტის, მათემატიკის, ყველა მეცნიერებისთვის აუცილებლობის და გა-

მოსადეგობის იდეების შემოტანა. ამით დაიწყო სქოლასტიკური ფილოსოფიის დაღმავლობა და აღორძინების ეპოქის მომზადება.

შემეცნებაში ყველა ადამიანური უნარის მჭიდრო ურთიერთმოქმედების იდეიდან გამოსული რ. ბეკონი შეეცადა ადამიანის ყოველგვარი აქტივობა გაეგო, როგორც ღვთაებრივი წყალობისა და ძალის გამოვლინება. მას სურდა გრძნობადი სინამდვილისაკენ მიმართული ექსპერიმენტი და სარგებლიანობის პრინციპი ზეგრძნობადისაკენ ამაღლების საფეხურად გამოეყენა. ამით ამქვეყნიურს, მართალია, გარკვეული ღირებულება ეძლეოდა, მაგრამ რეალური ცდა მისტიკურს უქვემდებარდებოდა. ამიტომ ბეკონი ვერ გასცდა შუა საუკუნეების აზროვნების ჩარჩოებს.

რ. ბეკონის მიერ წამოყენებული იდეა შემოქმედებაში ექსპერიმენტის, მათემატიკის, სარგებლიანობის გადამწყვეტი როლის შესახებ მომდევნო საუკუნეებში გათავისუფლდა მისტიკურ ცდაზე დაქვემდებარებისაგან და ახალი ეპოქის აზროვნების არსებითი ელემენტი გახდა.

მაისტერ ეკჰარტის ფილოსოფიური შეხედულებანი

პირველი გერმანელი ორიგინალური ფილოსოფოსი, რომელმაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა გერმანული თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნების, ისევე როგორც მთელი კულტურის შემდგომი განვითარება, მისტიკოსი მაისტერ ეკჰარტი (1260—1327) იყო. იგი დაიბადა ტიურინგიაში (გერმანიაში), გოთას მახლობლად, ჰოხჰაიმში. მისი ოჯახი რაინდთა წოდებას ეკუთვნოდა. მებრძოლი სული ეკჰარტმა. ალბათ, მემკვიდრეობით მიიღო.

მაისტერ ეკჰარტი, თომა აკვინელის მსგავსად, ადრეულ ასაკში შეიყვანეს დომინიკელთა* სასწავლებელში. ადრეულ შეამჩნიეს და დააფასეს მისი განსაკუთრებული ნიჭი. უკვე თავის პირველ გერმანულ ნაშრომში ეკჰარტი საკმაოდ მაღალი სასულიერო თანამდებობის პირად ასახელებს თავს — „ტიურინგიის ვიკარი და ერფურტის პრიორი". ეს უნდა

---

* დომინიკელთა საძონაზვნო ძმობა ჩამოყალიბდა 1216 წელს სამხრეთ საფრანგეთში, ერესებთან საბრძოლველად და ოფიციალური კათოლიციზმის დასაცავად. ეკჰარტ ბერ დომინიკოს (1175—1221) მიერ. შემდეგ ამ ორდენის გავლენა მთელს კათოლიკურ სამყაროზე გავრცელდა. ერთგულების საფასურად პაპმა ინკვიზიციის ინსტიტუტი დომინიკელებს დაუმორჩილა. ყველაზე მკაცრი ინკვიზიტორები დომინიკელთა წრიდან გამოდიოდნენ, მაგალითად, დიდი ინკვიზიტორი ტორკვემადა, რომლის დროსაც მარტო ესპანეთში 10.000 ერეტიკოსი ცოცხლად დაწვეს. დომინიკელები ზედამხედველობდნენ კათოლიკეთა, როგორც პრაქტიკულ სულიერობას, ისე მათ სულიერ ცხოვრებას. ძირითადად ისინი აწესებდნენ ოფიციალურ თეოლოგიურ შეხედულებებს, ეს ორდენი მრავალ სამეცნიერო დაწესებულებას და სასწავლებელს ეკუთვნის.

ყოფილიყო 1298 წლამდე, რადგან შემდეგ დომინიკელებმა აკრძალეს ერთი სასულიერო პირის მიერ ამ ორი თანამდებობის დაკავება.

ფიქრობენ, რომ კიოლნში მაისტერ ეკჰარტი უსმენდა ალბერტ დიდს, თომა აკვინელის მასწავლებელს, რომელიც იმ ქალაქში გარდაიცვალა 1280 წელს.

1300 წელს ეკჰარტი სწავლის გასაგრძელებლად ორდენმა გაგზავნა პარიზის უნივერსიტეტში, რომელიც მაშინ დასავლეთის სულიერი კულტურის ცენტრს წარმოადგენდა. ორ წელიწადში ეკჰარტი იღებს მაგისტრის ხარისხს (პეტრე ლომბარდიელის „სენტენციების“ შესახებ წაკითხული ლექციებისათვის). 1303 წელს ერფურტში დაბრუნებული ეკჰარტი უკვე „მაისტერად“ იწოდება. პარიზელ სწავლულთადმი დიდი პატივისცემა და, ამავე დროს, საკუთარი ღირსების შეგნებაზე დამყარებული დაპირისპირება მათდამი ნათლად ჩანს ეკჰარტის ქადაგებებში.

სამშობლოში დაბრუნებული ეკჰარტი სწრაფად მიიწევს სასულიერო იერარქიის საფეხურებზე, მაგრამ ეკლესიის მესვეურნი, როგორც ჩანს, უკვე ყურადღებას აქცევენ იმას, რომ ეკჰარტის ნააზრევი ოფიციალურად მიუღებელ თვალსაზრისს ამჟღავნებს. 1310 წელს ნეაპოლის გენერალ-კაპიტელი ეკჰარტის კანდიდატურას არ ამტკიცებს სამხრეთ გერმანიის პროვინციალის პოსტზე. ორდენი ფიქრობს, რომ საჭიროა ეკჰარტის აზროვნება სწორი გზით წარიმართოს და ამისათვის მას კვლავ გზავნიან პარიზის უნივერსიტეტში. ჩანს, ეკჰარტი პარიზში ამჯერადაც კარგ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რადგან 1314 წელს ჩვენ მას კვლავ გერმანიაში ვხედავთ — იგი სტრასბურგშია დომინიკელთა ხელმძღვანელი და მრავალრიცხოვან მიმდევართა სათაყვანებელი მასწავლებელი. მისი ქადაგებები უამრავ ხალხს იზიდავს. ქადაგებებს, რომელთაც ის გერმანულ ენაზე კითხულობს, მიუხედავად იმისა, რომ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში ღრმა განსწავლულობის კვალი აზის, საოცარი სინათლით და ძალით გასდევს ეკჰარტის ძირითადი იდეა, — ინდივიდის ღვთაებრივი ღირებულებისა, რომლის თანახმადაც, მიუხედავად მდგომარეობისა, მიუხედავად ცოდვის სიდიდისა, ყოველ ადამიანში არის რაღაც ღვთაებრივი, ნაპერწკალი, რომელიც შეუქმნელი და უხრწნელი. ეს ინდივიდის საკუთრებაა, რომელსაც მას ვერც ადამიანი ა ვერც ღმერთი ვერ წაართმევს, მეტიც, თავად ღმერთსაც სჭირდება ადამიანი. ჯვაროსნული ომებით გაწაწამებ ევროპაში საერთოდ, და კერძოდ გერმანიაში, ამგვარ აზრებს შეუძლებელი იყო მასების დაინტერესება არ გამოეწვია. რწმენის საკითხი აქ უშუალოდ უკავშირდებოდა პიროვნების ინტერესებს და ადამიანის გაღმერთების შესაძლებლობის ქრისტიანული იდეა გაცილებით უფრო მახლობელი და საინტერესო ხდებოდა. მაგრამ ოფიციალურ

შეხედულებასთან ამ აზრების შერიგება, რასაკვირველია, შეუძლებელი იყო.

სტრასბურგიდან ეკჰარტი გადადის კიოლნში. მისი სახელი სულ უფრო და უფრო მეტი შარავანდით იმოსება, ისე, რომ ლეგენდებიც იქმნება მის გარშემო. ეკჰარტის მომხრეთა ზრდა უკვე აშფოთებს კათოლიკურ ეკლესიას. 1327 წელს კოლნის ეპისკოპოსი ჰაინრიხ ვინებურგი ინკვიზიციას მოუხმობს ეკჰარტის წინააღმდეგ — ბრალდება გერმანულ ქადაგებებში რწმენისათვის სახიფათო აზრების გავრცელება. შემორჩენილია ინკვიზიციის ორი სხდომის ოქმი. კომისიამ გამოარჩია ეკჰარტის ლათინური ქადაგებებიდან 49, ხოლო გერმანულიდან 52 დებულება, როგორც ერეტიკული. ეკჰარტი გულწრფელად იცავდა თავს. იგი აცხადებდა, რომ შეიძლება რაიმეში ცდებოდეს, მაგრამ ერეტიკოსად მისი ჩათვლა არ შეიძლება, რადგან ერეტიკოსობა ნების საქმეა და არა გონების. მისი აზრით, არ შეიძლება ადამიანი ერეტიკოსი იყოს უნებურად, შეცდომა კი შეიძლება უნებურად მოუვიდეს.

პროცესი გაჭიანურდა. ეკჰარტი დარწმუნებული იყო თავის სიმართლეში და 1327 წელს მან საპროტესტო წერილით მიმართა პაპს (24 იანვარს). 13 თებერვალს ეკჰარტი ქადაგებით მიმართავს ხალხს, აღნიშნავს, რომ მისი შეხედულებანი ცუდად გაიგეს და უარყოფს ამგვარ გაგებას. საინტერესო ისაა, რომ ეკჰარტი აქ ეხება მისი შეხედულებების პანთეისტურობის საკითხს. ამბობს, რომ დებულება სულში რაღაც შეუქმნელის არსებობის შესახებ, ადამიანის ღვთაებრივი ჩამომავლობის შესახებ მას უხეში პანთეისტური აზრით გაუგეს. ჩანს, ეკჰარტს სურს როგორმე ერეტიკოსობის ბრალდება აიცილოს, მაგრამ მისი აღარ სჯერათ არც გერმანიაში, აღარც ავინიონში. ავინიონიდან ეკჰარტს შემოუთვალეს, რომ მისი საჩივარი უსაფუძვლოა. ეკჰარტი თავად წავიდა ავინიონში და შეეცადა თავის შეხედულებათა დაცვას კომისიის წინაშე, რომელიც პაპმა მისი მოთხოვნით შექმნა. კომისიამ ხელახლა განიხილა კოლნის ინკვიზიციის მასალები, ზოგი დებულება არ ჩათვალა ერეტიკულად, მაგრამ საბოლოოდ 28 დებულება კათოლიკური ეკლესიის დოგმებთან მაინც შეუთავსებლად ცნო. უფრო მაღალი ინსტანცია აღარ არსებობდა — ეკჰარტს ან უნდა უარეყო თავისი შეხედულებანი, ან აშკარად გამიჯნოდა კათოლიკურ ეკლესიას. ისტორიას არ შემოუნახავს რაიმე ეკჰარტის შესახებ კომისიის გადაწყვეტილებიდან მის სიკვდილამდე. იგი ალბათ გატეხა შინაგანმა ბრძოლამ და, როგორც პიროვნება, დამარცხდა ინკვიზიციასთან ბრძოლაში. პაპი იოანე XXII-ის 1329 წლის 27 მარტს გამოცემული ბულა, რომელშიც ეკჰარტის 28 დებულებაა შერისხული. ეკჰარტს იხსენიებს როგორც გარდაცვლილს. ეკჰარტმა, „წმინდა

ნაწერების დოქტორმა და პროფესორმა", — აცხადებს ბულა, — „ბოინღომა მეტი სცოდნოდა, ვიდრე ეს საჭიროა". მან „ყური განარიდა ჰეშმარიტებას და ფანტაზიას მიაპყრო" (52, 449), მაგრამ შემდეგ თავად აღიარა თავისი შეცდომა აღნიშნული 28 დებულების მიმართ.

1. ღვთაებრიობა და ღმერთი ეკჰარტის მოძღვრებაში. ეკჰარტის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხია ღმერთის და ადამიანის მიმართება. ამ საკითხში იგი დიდადაა დავალებული ნეოპლატონიზმისაგან და დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი ნაშრომებისაგან. ეკჰარტი მისტიკოსია და ემანაციის თეორიას აღიარებს, მაგრამ საბოლოოდ მისი ფილოსოფია სცილდება დინამიკურ პანთეიზმს, როგორც ამას ნეოპლატონიზმს უწოდებენ, და კლასიკური, სპინოზას პანთეიზმის ტიპის მოძღვრებისაკენ მიდის. ჩვენ აქ არ განვიხილავთ, თუ რამდენად სწორია ნეოპლატონიზმისათვის პანთეიზმის წოდება, რადგან „დინამიკურ პანთეიზმს" დიდი ხანია მოქალაქეობრივი უფლება აქვს მოპოვებული, თუმცა, ჩვენი აზრით, პანთეიზმის საზღვრები ამით ძალიან ფართოვდება და არსებითად იგი მონიზმს უიგივდება. ჩვენი აზრით, პანთეიზმის განსაზღვრება უნდა შეიცავდეს მხოლოდ იმაზე მითითებას, რომ გაიგივებულია სამყაროს საწყისი და სამყარო. ე. ი. საწყისის ტრანსცენდენტურობა მოხსნილია. როცა საქმე გვაქვს იდეალისტურ პანთეიზმთან, ღმერთი არ უნდა იყოს ტრანსცენდენტური სინამდვილისა და სასრული არსებებისადმი. ნამდვილი პანთეიზმი ისტორიულად მოცემული იყო სტატიკურ სისტემებში, მაგ., სპინოზასთან, ან ბრუნოსთან, რომელიც სამყაროში კი აღიარებდა მოძრაობას, მაგრამ თავად სამყაროს უძრავად თვლიდა. დღეს ლექსიკონებშიც განასხვავებენ ოთხი სახის პანთეიზმს: სტატიკურს (სპინოზას პანთეიზმში), დინამიკურს (ნეოპლატონიზმისა და სკოტ ერიუგენასი), ევოლუციონისტურს (ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი, შოპენჰაუერი და გეიანდელი შელერი), ფიზიომონისტურს (ოსვალდი, ჰეკელი, ტენი), რომელიც მატერიალისტურ პანთეიზმად ითვლება (62, 127). ჩვენ შევეცდებით ვუჩვენოთ, რომ ეკჰარტი ემანაციის თეორიის სამოსლის მიუხედავად, საბოლოო ანგარიშში სტატიკურ პანთეიზმს ამზადებს.

ეკჰარტის ფილოსოფიის გასაგებად საჭიროა გავითვალისწინოთ, რომ სამყარო, ადამიანი და ღმერთი არ ამოწურავს მისი ფილოსოფიის შინაარსს, — ძირითადი და ყველა ამათი წყარო არის ღვთაებრიობა (Gottheit). ღვთაებრიობა წარმოადგენს ყოველგვარი დიფერენციაციის გარეშე არსებულ უმაღლეს ინსტანციას. მისი გამოვლინებაა სამპიროვანი ღმერთი და შემდეგ სამყარო. ეს დიფერენციაციის გარეშე არსებული ღვთაებრიობა არ არის ყოფიერება. ყოფიერება ყო-

ველთვის რაღაც განსაზღვრულია. ღვთაებრიობა არის არარა. ღმერთი არის ყოფიერება (esse est Deus), ყოფიერება კი — სამყარო. დებულება სამყაროსა და ღმერთის იგივეობისა, სამყაროში ღმერთის იმანენტობისა, მსჭვალავს მთელს მის მისტიკას (52, 182).

ეკჰარტი აკრიტიკებს დებულებას — რომ ადამიანი უნდა ღმერთის მსგავსი გახდეს. პრაველი ნივთი ემსგავსება ოქროს, ამბობს იგი, მაგრამ არ არის სინამდვილეში ოქრო და ამდენად გვატყუებს. ადამიანისა და ღმერთის მიმართებაში ეს დაუშვებელია, მეტიც, ასევეა ღმერთისა და საგნების მიმართებაში. თუ ვიტყვით, რომ ყოველი ნივთი არის ღმერთის მსგავსი, ე. ი. ისინი იტყუებიან, ისინი რაღაც სხვა არიან და არა ღმერთი. სხვა, რომელიც არ არის ღმერთი და არსებობს დამოუკიდებლად, რასაკვირველია, ღმერთის შემზღუდავი სუბსტანცია, ან მისი გამოვლინება იქნება. ამიტომ, წერს ეკჰარტი: „მსგავსი ღმერთს ისევე არ შეუძლია აიტანოს, როგორც არ შეუძლია აიტანოს ის, რომ იგი (თვითონ) ღმერთი არ იყოს. მსგავსება ისეთი რაიმეა, რაც ღმერთში არ არის. პირიქით, მასში არის ერთყოფობა ღვთაებრიობაში და მარადიულობაში. მსგავსება კი არ არის ერთი. მე რომ ერთი ვიყო, მაშინ არ ვიქნებოდი მსგავსი. ერთობაში (Einheit) არ არსებობს რაიმე უცხო. არსებობს მხოლოდ ერთყოფობა (Einsein) მარადიულობაში და არა მსგავსება" (52, 219—220).

ეკჰარტი იცავს რა ღმერთის ერთპიროვნულ მმართველობას, გამოუსადეგრად მიაჩნია დებულება მსგავსების შესახებ, რადგან ეს სხვა სუბსტანციის დაშვებად მიაჩნია, მაგრამ მსგავსების, როგორც განსხვავებაში მსგავსების, უარყოფა, ე. ი. სამყაროს ერთობის დაშვება, არ ნიშნავს იმას, რომ დაშვებული იყოს ყოველი ნივთის ტოლობა ღმერთთან. ღმერთი მიზანია, რომელიც ყველა არსებულს, როგორც მის საკუთარს, თავისკენ იზიდავს. იზიდავს, როგორც თავისაგან განზიდულ ნაწილებს. ეკჰარტი ეთანხმება ბოეციუსს, რომ ღმერთი არის უძრავი სიკეთე, რომელიც ყოველ ნივთს ამოძრავებს. ეს მოძრაობა ღმერთისაკენ სწრაფვაა. ყველა ნივთი უნდა დაუბრუნდეს ღმერთს. რაც უფრო კეთილშობილურია ნივთი, მით უფრო ძლიერია მისი სწრაფვა. „ყველა მათ იტაცებს პირველსაფუძველი (Urgnund)". მასშია ჭეშმარიტება, სიკეთე, მშვენიერება (52, 220).

როგორც ვხედავთ, ეკჰარტი უშვებს ერთობას გამომდინარეობაში და სიმრავლედ გაბნევაში. იგი ყურადღებას არ აქცევს იმ გარემოებას, რომ სიმრავლე აუცილებლად გულისხმობს განსხვავებას, განსხვავებას როგორც ნივთიერებასა და ღმერთს შორის, ასევე თავად ნივთებს შორისაც. მართალია, ტრანსცენდენტალიები: სიკეთე, მშვენიერება, ჭეშმარიტება ყველა ნივთს მიეწერება, როგორც ღმერთიდან გამომდინარეს, მაგრამ განსხვავება მათ შორისაც არსებობს, რადგან ეს

მიწერია სხვადასხვა ხარისხით ხდება. ეს ის განსხვავებაა, რომელიც არსის საფუძველზე ვერ ახსნა პარმენიდემ. მას არარსის დაშვება წინააღმდეგობრივად მიაჩნდა, ამიტომ უარყო საერთოდ სიმრავლე, განსხვავება და მოძრაობა, რომელიც ორივე მათგანს გულისხმობს. ეკჰარტი ამ სიძნელეს თვალს არიდებს. ჩვენ შეიძლება მხოლოდ მივბაძოთ თუ რა სურს მას. მისი მიზანია, პრინციპულად ერთგვაროვან სუბსტანციაში დიფერენციაცია კი დაუშვას, მაგრამ ისე, რომ ამან არ გამოიწვიოს სხვა სუბსტანციის აუცილებლობა. ისევე როგორც ხშირად, სხვაგან, ეკჰარტი ყურადღებას აქცევს პრობლემის ერთ, არსებით მხარეს. ეს ფსიქოლოგიურად გასაგებია, მაგრამ ლოგიკურად მაინც შეცდომაა.

ეკჰარტის ზემოაღნიშნულ მსჯელობაში ნათლად გამოიკვეთა ორი ცნება: ღმერთი, როგორც უფსკრული, როგორც არარა, როგორც ღვთაებრიობა და ღმერთი, როგორც ქრისტიანული სამება, როგორც ემანაცია ღვთაებრიობისაგან. ეს ღმერთი თავადაა სამყარო, ე. ი. სამყარო სიკეთეა, ჰეშმარიტება და შშვენიერებაა. მაგრამ ეკჰარტი თითქმის ყველგან ლაპარაკობს კეთილი და ბოროტი ადამიანის არსებით განსხვავებაზე. ღმერთთან იგივეობრივი მხოლოდ კეთილი ადამიანია. რას წარმოადგენს ბოროტი ადამიანი? ერთადერთი გამოსავალი იქნება, თუ ეკჰარტი მას არანამდვილ ყოფიერებად, მოჩვენებად გამოაცხადებს. ამას მოითხოვს მისი აზროვნების შინაგანი ლოგიკა, მაგრამ ეკჰარტი აქაც მხოლოდ ცალმხრივად მიმართავს თავის ყურადღებას და გარკვეული პასუხი ამ კითხვაზე არა გვაქვს.

ღვთაებრივი შემოქმედებისათვის ეკჰარტთან ადგილი არ რჩება, თუმცა სიტყვიერად ალიარებს მას. კითხვაზე: „რატომ არ შექმნა ღმერთმა სამყარო უფრო ადრე?“ პასუხი ასეთია: უფრო ადრე არ შეიძლებოდა, რადგან ღმერთი როცა არის, იმ წუთშივე ქმნის ის სამყაროს (52, 450). აქ არაარადან სამყაროს დროში შექმნის ქრისტიანული დებულება გამორიცხულია. ამიტომ იყო, რომ პაპი იოანე XXII-ის ბულა პირველ და მეორე ბრალდებად სწორედ ამ დებულებებს მიიჩნევს.

მკვლევრები ფიქრობენ, რომ ეკჰარტის ღვთაებრიობა, რომელსაც არავითარი დადებითი პრედიკატი არ მოენახება, ემსგავსება დიონისე არეოპაგელის θεότης ὑπερουσίως. იგი „მდუმარე უდაბნოა“, რომელიც მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით ხასიათდება: არა ნება, არა სიყვარული, არა სიკეთე. რადგან მას ვერც გონება სწვდება და ვერც გრძნობები, იგი უნდა დავახასიათოთ როგორც წმინდა არარა. არარა აქ ყოველი რეალობის, როგორც განსაზღვრულობის საპირისპირო თვისებრივი განსაზღვრების გამომხატველია. იგი გამოხატავს იმას, რაც უმაღლესია და ყოველივეს საფუძველი. ეკჰარტთან ვხვდე-

შით არარას კიდევ ორ ცნებას: I. არარა, როგორც იმის აღმნიშნელი, საიდანაც ღმერთი ქმნის ყველა საგანს და II. არარა როგორც ყოველი ბოროტების ნაკლის, უარსაყოფის ერთიანობა (52, 115).

რაიმეს კატეგორიებით განსაზღვრება, ეკჰარტის აზრით, მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როცა იგი რაღაც მიმართებაშია ან სხვასთან, ან თავის თავთან. ამიტომ შემეცნების საგანი შეიძლება გახდეს მხოლოდ ღვთაებიდან გამოსხივებული ღმერთი, როგორც ყოფიერება, რომელიც სამ მიმართებად ისახსრება თავისში: ეს არის სუბიექტი, ანუ შემმეცნებელი (მამა ღმერთი), შესამეცნებელი, მისი ძე (ქრისტე) და კავშირი მათ შორის (სულიწმიდა). ეს სამება უკვე მოიცავს მთელ ყოფიერებას დადებითი აზრით, ე. ი. ყოველივეს, რასაც რაიმენაირად მაინც მიეწერება ტრანსცენდენტალიები: სიკეთე, მშვენიერება და ჭეშმარიტება. ამ აზრით მოიცავს ღმერთი ყოველ ყოფიერს. მხოლოდ ამ აზრით არის ღმერთი იგივე, რაც ყოფიერება. ამდენად, ცხადია, მასში შედის ადამიანიც თავისი ღვთაებრივი „ნაპერწკლით".

სამპიროვანი, ცოცხალი ღმერთის და ღვთაებრიობის ეს განსხვავება აქვს ეკჰარტს მხედველობაში, როცა იგი ღმერთისა და სამყაროს თანადროულობაზე ლაპარაკობს. „სანამ კრეატურები იქნებოდნენ, ღმერთი (ჯერ კიდევ) არ იყო „ღმერთი". ის იყო, რაც ის იყო. როცა კრეატურები გაჩნდნენ და მათ თავისი შექმნილი ყოფიერება აღიქვეს, მაშინ ღმერთი თავის თავში კი არ იყო ღმერთი, არამედ კრეატურებში" (52, 305). იგივე განსხვავება კიდევ უფრო ნათლად ჩანს შემდეგი ადგილიდან: „ახლა კი იმას ვიტყვით, რომ ღმერთი, რამდენადაც იგი „ღმერთი" არის, არ არის კრეატურათა უმაღლესი მიზანი. რადგან ყოფიერების ასეთივე მაღალი ხარისხი აქვს, აგრეთვე, უმცირეს კრეატურას ღმერთში" (იქვე). მკვლევრები, რომლებიც ნათლად ვერ ხსხვავებენ ეკჰარტის მიერ ღმერთის ამ ორგვარ გაგებას (ღმერთის და „ღმერთის", ღმერთის და ღვთაებრიობის), როგორც ამას, მაგ., ცნობილი კათოლიკე ფილოსოფოსი ჰ. უ. ფ. ბალთაზარი აკეთებს, ვერასდროს ვერ ახსნიან იმას, თუ რატომ მიეწერება ღმერთს ერთსა და იმავე დროს არარას და ყოფიერების პრედიკატიც.

ეკჰარტისათვის კითხვა რატომ? დაისმის ისეთი ვითარების (მოქმედების თუ მდგომარეობის) მიმართ, რომელსაც გარეგანი მიზეზი აქვს. „ურატომო" მოქმედება მხოლოდ ღმერთს შეეფერება. როცა ჩვენ შეგვეძლება დავინახოთ სამყაროში ღმერთის გამოვლინება წმინდა სახით, მაშინ შეიძლება შექმნილ საგანთა მოქმედებაშიც, მისი გარეგნული განსაზღვრულობის იქით, წმინდა ღვთაებრიობა დავინახოთ და მასაც ურატომო (warumlos) მოქმედება მივაწეროთ. ანგელუს სილეზიუსი, რომელსაც ეკჰარტის მოძღვრება კარგად ესმოდა, წერდა:

„ვარდი, რომელსაც აქ შენი გარეგანი თვალი ხედავს,
მარადიულად ყვავის აგრეთვე ღმერთში“ (47, 392).

ღმერთი როგორც სამება, რომელიც ნამდვილ ბუნებასთანაა გაიგივებული, უნდა დაუბრუნდეს ღვთაებრიობის უფსკრულს, რაც შინაგანი დიფერენცირებულობის დაკარგვა იქნება. ღმერთი — ყოფიერების ეს დაბრუნება, ღვთაებრიობაში არ იძლევა ღმერთის გამდიდრებას, არც იძლევა რაიმე ახალს მისთვის, ამ მხრივ ეკჰარტი არ არღვევს ნეოპლატონიზმის ძირითად იდეას. გამოვლენილი სამყაროს ღმერთში, როგორც არარაში, დიფერენცირებულად დარჩენა და ამით არარას მიერ საკუთარი თავის, საკუთარი ღირებულების აშაღლება განვითარების ახალი ეტაპი იქნება ევროპული აზროვნების განვითარებაში. მას მეორე დიდი მისტიკოსი შექმნის. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ი. ბოემე, რომელიც დიდადაა დავალებული მაისტერ ეკჰარტისაგან.

ღმერთი სამება ღვთაებრიობას ვერ დაუბრუნდებოდა, მას რომ არ ჰქონდეს ღვთაებრიობის უპირატესობის გაგების უნარი, რომ არ არსებობდეს ძე ღმერთი, როგორც ლოგოსი. ლოგოსის საშუალებით ცხადი ხდება, რომ გამოვლენილი ღმერთი არ არის ნამდვილად უმაღლესი, რომ ყოფიერება, მართალია, უმაღლესისგანაა წარმოშობილი, მაგრამ თავისებურად განსხვავდება მისგან, როგორც რაობა არარასაგან. უაღრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ ეკჰარტთან ეს შემეცნება ადამიანში ხდება. მართალია, ეს არის ღრმა რეალური ადამიანი, როგორც ფსიქოფიზიკური რეალობა, არამედ მისი ნამდვილი, ე. ი. ღვთაებრივი ნაწილი, მაგრამ ეს მაინც ინდივიდუალური ადამიანის „კუთვნილებაა“. ადამიანის გონება აქ იღებს თავისებურ პასუხისმგებლობას მთელ ყოფიერებაზე, მხოლოდ მას შეუძლია ამ ყოფიერების გარეთ გასვლა, თავისი თავის და სამყაროს, როგორც ყოფიერების და ღმერთის უარყოფა. შემეცნებაში, რომელიც ეკჰარტთან გონების სახელით მისტიკურ შერწყმას შეიცავს ღვთაებასთან, თავისი ნამდვილი სახით წარმოდგება ეს ღვთაებრიობა. ამდენად, გონებას რაღაც მიმართებით, როგორც ლოგოსს, უპირატესობაცა აქვს ღმერთ-ყოფიერებაზე, „თუ ჩვენ ღმერთს ავიღებთ ყოფიერებაში, მაშინ ჩვენ მას ვხედავთ მის ეზოში (Vorhof), რადგან ყოფიერება არის მისი ეზო, რომელშიც ის ცხოვრობს. მაგრამ სად არის ღმერთი თავის ტაძარში, სადაც იგი როგორც სიწმინდე ბრწყინავს? გონება არის ღმერთის ტაძარი, არსად არ ბინადრობს ღმერთი უფრო საკუთრივად, ვიდრე თავის ტაძარში — გონებაში... რადგან მხოლოდ აქ არის ღმერთი მყუდროებაში (Stille.). შემეცნებაში ღმერთი შეიმეცნებს თავის თვითობას თვითონ თავის თავში“ (52, 197).

აქ არა შარტო სტილი ჩამოჰგავს ჰეგელისას, არამედ, აშკარაა, აზრობრივი ნათესაობაც; ღმერთი შემეცნებაში შეიცნობს თავის თავსშეორე მხრივ, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ შემეცნება ეკჰარტისათვის არც ემპირიული, არც მხოლოდ ცნებითი შემეცნებაა, არამედ უმნიშვნელოვანესი მასში არარაობასთან ცნობიერი მისტიკური მიმართებაა, ინტელექტუალური განცდაა, მაშინ უცნაურად არ მოგვეჩვენება ჰაიდეგერის ნააზრევთან მისი დაკავშირება. ჰაიდეგერთან ნათესაურია, აგრეთვე, მისი აზრი ყოფიერებისა და არარას განსხვავების შესახებ. რაც შეეხება ინდივიდის დამოუკიდებელ ღირებულებაზე ხაზგასმას, ეს თავისებურად რენესანსს ამზადებდა (83, 117).

ე. შემეცნების ეკჰარტისეული გაგება. სამყაროს შექმნის მიზანი, ეკჰარტის აზრით, არის ადამიანის სული. იგი უმაღლესია შექმნილთა შორის, რადგან მასში ყველაფერი შექმნილი როდია. იგი შექმნილისა და შეუქმნელის ერთიანობას წარმოადგენს. შექმნილია სულის ფსიქიკური ნაწილი სხეულთან ერთად და სხეულთან აუცილებელ კავშირში. შეუქმნელი ნაწილი — სულის ღვთაებრივი ნაპერწკალი, წარმოადგენს ღვთაებრიობის ნაპერწკალს და მისგან მხოლოდ იმითაა განსხვავებული, რომ ღვთაებრიობას არა აქვს ინტენციური ცნობიერება. თუმცა თავისთავად რაღაც იდალურს წარმოადგენს (შოპენჰაუერის „ნების" მსგავსად). ნაპერწკალი კი მინიმალური ინტენციური ცნობიერებაა, მთელმარე ძალაა, რომელსაც გაღვივება ესაჭიროება, რათა შემეცნებად იქცეს და საკუთარი თავი და სამყაროც დაუბრუნოს საფუძველს, უფსკრულს, არარას. ეკჰარტი არც ცდილობს უპასუხოს კითხვას — შეიძლება თუ არა, რომ ეს ნაპერწკალი არ გაღვივდეს, მაგ., ბოროტ ადამიანში. არ ცდილობს ალბათ იმიტომ, რომ მის თეორიას ეს არ შეუძლია. თუ ნაპერწკლის გაღვივება და ღვთაებრიობის შემეცნებად ქცევა აუცილებელი ხდომილებაა, მაშინ კეთილსა და ბოროტს შორის განსხვავება წაიშლება. თუ ეს აუცილებელი არაა, მაშინ ღვთაებრიობის ნაპერწკალს ჩაჩრობა ელის ბოროტი ადამიანის სიკვდილთან ერთად, მაგრამ ღვთაებრიობის ნაწილის გაჩრობა შეუძლებელი უნდა იყოს. არც იმის თქმა შეუძლია ეკჰარტს, რომ ნაპერწკალი ბოროტი ადამიანის სიკვდილის შემდეგ უბრუნდება ღვთაებრიობას. ერთადერთი გზა ღვთაებრიობასთან შესაერთებლად, როგორც ნაპერწკლისათვის, ისე მთელი სამყაროსათვის, არის შემეცნება.

ადამიანის სულს ორმაგი სახე აქვს: ერთით იგი ღვთაებისაკენაა მიქცეული, მეორეთი — სხეულისაკენ. ღვთაებისაკენ მიმართული ნაწილის, ანუ ნაპერწკლის გაღვივება, მისტიკურ შემეცნებად ქცევა ნიშნავს სხეულისა და გრძნობიერებისაგან განთავისუფლებას, ამ გზით აუღელვებლობის (Gelassenheit) მდგომარეობის მოპოვებას, რაც აუცილებელია ღვთაებასთან შესაერთებლად. თავად ნაპერწკალი

დროული არ არის, მაგრამ შექმნილ ყოფიერებასთან, სულთან კავშირის გამო იგი ქმნის კონკრეტულობას. ეს კონკრეტულობა, ადამიანური მეს დროულობა, მისი სივრცეში არსებობა, მრავალნაირი ფენებით ფარავს ნაპერწკალს. ადამიანმა უნდა მოახერხოს დროისა და სივრცის და „რატომის“? კავშირებიდან განთავისუფლება. განთავისუფლების პროცესი შემეცნების წინსელის პროცესია, ხოლო სრული განთავისუფლება — „მისტიკური სიკვდილი“. იგი სხეულებრივთან კავშირის გაწყვეტაა და სიტყვის — ლოგოსის დაბადება, ქრისტეს დაბადება ადამიანის სულში. ლოგოსის დაბადება, ამავე დროს, სამყაროს დაბრუნება იქნება ღვთაებრიობაში.

ღვთის ძესთან ადამიანის გაიგივება არსებითი მომენტია ეკჰარტის მისტიკაში. ამით, ერთი მხრივ, ადამიანის ღირებულება მაღლდება, მაგრამ მეორე მხრივ, გრძნობად სინამდვილეს საფუძველი წყდება ადამიანი. „ყველაფერი, რასაც წმინდა ნაწერები ქრისტეს შესახებ ამბობენ, საფუძველი მართლდება ყოველ კეთილ და ღვთისნიერ ადამიანზე“. ეს დებულებაც ერეტიკულად ჩაუთვალა ეკჰარტს პაპის კომისიამ, ისევე, როგორც შემდეგი დებულება ადამიანის ღმერთად ქცევის შესახებ: „ჩვენ საფუძველი ღმერთად გადავფორმდებით, ღმერთად ვიქცევით: ისევე, როგორც ზიარებაში პური იქცევა ქრისტეს სხეულად. ისე ვიქცევი ქრისტეს სხეულად, რომ ის თვით წარმომქმნის მე. როგორც თავის ყოფიერებას, როგორც ერთიანს და არა (მხოლოდ) როგორც მსგავსს. ცოცხალ ღმერთზე სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ მასში არავითარი განსხვავება არ არსებობს“ (52, 451). ეს ღმერთი ისაა, რასაც შემდეგ კუზანელი „განსწავლული არცოდნის“ საგნად მიიჩნევდა, ხოლო არეოპაგიტიკის ავტორი „ყოვლად ბრძნული დუმილის“ (ეფრემ მცირის თარგმანით) საგნად.

ადამიანის ქრისტედ ქცევა, რომელიც „სულიერი სიღატაკის“ გზით სელის დასრულება არის, — წერს ეკჰარტი, — არა მარტო ჩემი საკუთარი თავის მიზეზია, არამედ ყველა საგნისა. როგორ უნდა იყოს ადამიანი ყველა საგნის მიზეზი? იგი ასეთია იმდენად, რამდენადაც შემეცნება მხოლოდ ადამიანში არსებობს და ქრისტე სხვა არაფერია, თუ არა შემეცნება, ყოფიერება. საერთოდ, როგორც დიფერენცირებული, ე. ი. ღმერთი არ არსებობს ლოგოსის, ე. ი. შემეცნების გარეშე. ამ აზრით ამბობდა, ალბათ, ეკჰარტი: „მოკვდი და გახდი“. ადამიანი სხეულებრივი ბუნების უარყოფით, სიკვდილით ხდება თავისი ახალი ბუნების და მთელი იდეალური სამყაროს მიზეზი. ეს გაგივება ადამიანისა ღმერთთან გამოიხატება სურვილის, მიზნის უქონლობაში. სურვილი და მიზანი ნაკლოვანების ნიშანია. იგი ყოველთვის სასრულობას და გრძნობადობას ახლავს. „თუ მე შემეკითხებიან — რა არის ღატაკი ადამიანი, რომელსაც არაფერი სურს, მე მას ასე ვუ-

პასუხებ: სანამ ადამიანს ჯერ კიდევ აქვს თავისში სურვილი ღმერთის უსაყვარლესი ნების შესრულების, ამგვარ ადამიანს არა აქვს ის სიღატაკე, რომლის შესახებაც ჩვენ გვინდა ლაპარაკი... სანამ თქვენ სურვილი გაქვთ ღმერთის ნება შეასრულოთ და მიისწრაფვით მარადისობისა და ღმერთისაკენ, მანამ თქვენ არა ხართ ნამდვილად ღატაკი. რადგან ღატაკი ადამიანი მხოლოდ ის არის, რომელსაც არაფერი სურს და არაფრისაკენ ისწრაფვის" (52. 304).

საკუთარი უღრმესი საფუძვლის შემეცნება ადამიანს აღატაკებს გრძნობადი და ნებელობითი თვალსაზრისით, მეტიც, კლავს მას როგორც ერთეულს და ინტუიციური ხედვით ღვთაებრიობაში ყოველივე არსებულის იგივეობას დაანახებს. ჩვენ ნამდვილ ჭეშმარიტებას ვწვდებით მის პირველწყაროში, იქ, „სადაც უმაღლესი ანგელოზი, ბუზი და სული ტოლია, იქ, სადაც მე ვიდექი და მსურდა, რაც მე ვიყავი და ვიყავი, რაც მე მსურდა" (52, 305). როგორც ვხედავთ, საბოლოო ანგარიშში ეკჰარტთან ინდივიდუალობა ნაკლი გამოდის. აბსოლუტში იგი ვერ ინარჩუნებს თავის ინდივიდუალობას. ინდივიდის გაჭრობასთან ერთად სამყაროც ქრება ღვთაებრიობაში, როგორც პირველ საფუძველში, სამყაროს და ღმერთის, როგორც ღვთაებრიობის, გაიგივება ხდება სამყაროს გაჭრობის ხარჯზე, სანამ ემანაციის თეორია განვითარების თეორიად არ იქცევა, რომელშიც წინა მოქმედების შედეგი კი არ ქრება, არამედ რაღაც გარკვეულობის შემტანია შედეგში, მანამ მთელი ეს გიგანტური წრებრუნვა ვერ აიცილებს უაზრობისა და უსაფუძვლობის ეჭვს. მართალია, ეკჰარტი მიუთითებს, რომ ეს მოქმედება იდეაა, რომლის მიმართ არ შეიძლება დაისვას კითხვა—რატომ?, რადგან ეს არის თვით პირველსაფუძველის, უფსკრულის მოქმედება, რომელსაც თავის თავის გარეთ არა აქვს მიზეზი. მაგრამ ანგვარი ვითარება შეიძლება გამართლდეს მხოლოდ როგორც თვითმიზეზი, რომელიც თავის თავში დაპირისპირებულთა ერთიანობას შეიცავს. ეკჰარტისათვის ასეთი რამ გამორიცხულია, რადგან პირველსაფუძველში, არარაში ყოველგვარი განსხვავება ქრება. მისტიკური შემეცნება ამ მდგომარეობას ნათელს ხდის ადამიანისათვის არარასთან შერწყმის წინ. მანამ მან ეს თეორიულად შეიძლება იცოდეს, მაგრამ შინაგანად არ იყოს მზად მისთვის.

ეკჰარტთან შემეცნებას მივყავართ პანთეიზმის დასაბუთებისაკენ — ესაა უკიდურესი იდეალისტური პანთეიზმი, შექმნილი ბუნების საფარს იქით „არსებული" გამოუვლენადი ბუნების, როგორც წმინდა იგივეობის, ერთადერთ ჭეშმარიტ რეალობად გამოცხადება. „მისი ბუნება არის ერთი და სწორედ ეს ერთი, და ყოველი პერსონაც არის ერთი და სწორედ ის ერთი, რომელიც ბუნება არის" (52, 453). ამრიგად, საკითხის ნათლად გასარკვევად ეკჰარტის პანთეიზმზე ორი

ასპექტით უნდა დაისვას საკითხი: 1) პირველსაფუძვლის, ანუ არარას განუსხვავებელი იგივეობა ყოველივე შეუქმნელისა (ადამიანის შეუქმნელი სული შეერწყმის აბსოლუტურს). ამ „ბუნებაში" არაფერია გრძნობადიდან და საერთოდ, ყოფიერებიდან. გარდა იმისა, რაც ყოფიერებაში მისთვის ნათესაური იყო, ე. ი. ადამიანის სულის ღვთაებრივი ნაპერწკალი. 2) შექმნილი ღმერთის და საწყაროს როგორც ყოფიერების იგივეობა („ღმერთი" არის ყოფიერება, არის ხილული ბუნება, რომელიც, შემეცნების, როგორც ლოგოსის არსებობის წყალობითაა შესაძლებელი). აქაც ეკჰარტს უპასუხოდ რჩება გრძნობადი მატერიალური ბუნების რაობის და დანიშნულების საკითხი. იგი ცდილობს დიფერენცირებული „ღმერთიც", ე. ი. ყოფიერებაც წარმოიდგინოს, როგორც გრძნობადისაგან განსხვავებული, როგორც თავისებური დიფერენცირებული იდეალური. მისი არსებობა შემეცნების დაბალი საფეხურითაა განპირობებული. ეს შეიძლება წარმოვიდგინოთ, როგორც სულის ნაპერწკლის (scintilla animae) გამოღვიძების პროცესის გარკვეული საფეხური. ეს პროცესი, როგორც ღმერთის შემეცნების პროცესი, გრძნობადი სინამდვილისაგან განთავისუფლების პროცესი, გრძნობადი სინამდვილისაგან გაქცევით კი არ უნდა მოხდეს — გვარწმუნებს ეკჰარტი, — რომლის დროსაც ჩვენ ნივთებს გავეურბივართ და გარეგნულად განვმარტოვდებით ხოლმე, პირიქით. საჭიროა შინაგანი მარტოობა ვისწავლოთ... ადამიანმა „უნდა ისწავლოს ნივთების გარღვევა და მისი ღმერთის მათში წვდომა" (52, 61). ეს ეხება არა რომელიმე განსაკუთრებულ საგანს ან ნივთს, არამედ „ყველა ნივთს". ადამიანი უნდა შეეჩვიოს, ღმერთი ყოველთვის ჰყავდეს როგორც ნამდვილობა სულში, მიდრეკილებაში, სიყვარულში; თავის ყველა მიმართებაში და ყველა ამ მიმართების საგანში: მან ღმერთი უნდა ამოიკითხოს, როგორც არანამდვილ, არაპეშმარიტ ფენათა ქვეშ მყოფი.

თავისი აზრის გასამარტავად ეკჰარტს მოჰყავს მაგალითი: ღმერთის საგნებში ძიების დროს ადამიანი,—წერს იგი,—ისე უნდა მოიქცეს, როგორც წერის სწავლის დროს. ცხადია, ამ დროს ჩვენი მიზანი ასოები კი არ არის, არამედ ის, რის დასაწერადაც გვინდა ჩვენ ისინი გამოვიყენოთ, ე. ი. აზრისათვის. ადამიანმა ამ მიზნისათვის გულმოდგინედ უნდა იშრომოს, წერის ხელოვნება აითვისოს. შემდეგ მათი საშუალებით აზრი გამოთქვას, რომლისათვისაც ასოებს და წერის სხვა ხელსაწყოს თავისთავად მნიშვნელობა არა აქვს. ასეთ ასპექტში სურდა ეკჰარტს დაენახა კონკრეტულ-გრძნობად საგანთა და მათი პეშმარიტი ღვთაებრივი არსების დამოკიდებულება. ამით ადამიანი ყოველ ნივთში უპირობობას ხედავს და, ამდენად, მათი პირობითი, გრძნობადი, გარეგნული სახისაგან თავისუფლდება. გარეგანი სინამდვი-

ლის ღირებულების ამგვარი გაუფასურება მიუღებელი იყო კათოლიკური ეკლესიისათვის, რომელსაც სურდა მასებისათვის ჩაეგონებინა, რომ ისინი სასჯელს თუ ჯილდოს გარეგანი გრძნობადი მოქმედებისათვისაც მიიღებენ. ქრისტიანობა, როგორც პრაქტიკული მიზნების მქონე რელიგია, ყოველთვის მიზნად ისახავდა ადამიანის გარეგნული მოქმედების რევულირებას. ამა თუ იმ დოზით ქრისტიანობა მუდამ იცავდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის აზრს იმის შესახებ, რომ:

„ვერვინ ამაღლდა თჳნიერ საქმით ქმნისა,
მრავალნი ცხონდეს თჳნიერ სიტყჳთ ქმნისა“ (11, 365).

ამიტომ იყო პაპის ბულის მე-16 და მე-19 დებულებად აღნიშნული ეკჰარტის აზრები იმის შესახებ, რომ: „ღმერთი აშკარად არ მოითხოვს ხოლმე გარეგან საქმეს“; „ღმერთს უყვარს სული და არა გარეგანი საქმე“ (44, 453) ეკჰარტი ამ განსხვავების დროს იმაზე მიუთითებდა, რომ ჭეშმარიტი ეთიკური, ე. ი. ღვთისნიერი მოქმედება შინაგანი მოტივებით განისაზღვრება, და მას ჭეშმარიტი შემეცნება სჭირდება არად უნდოდა, თუ არა ადამიანის ჭეშმარიტი ზნეობრიობის ხელშესაწყობად.

ვ. ეკჰარტის ეთიკური შეხედულებანი. ეკჰარტი, პლატონიდან მომდინარე, იმ დებულებას იცავს, რომ შემეცნების დონე ზნეობის დონის პირდაპირპროპორციულია. უმაღლესი შემეცნება ნიშნავს უმაღლეს სიკეთეს და ეს სიკეთე ღმერთთან ადამიანის შერწყმაა. ამ-ტომ ეკჰარტთან შემეცნების და ზნეობრივი მოქმედების შესახებ შეხედულებათა გათიშვა ძალიან ძნელია. თუ ამას მაინც აკეთებენ, ეს მხოლოდ იმ მიზნით, რომ დღევანდელმა ადამიანმა, რომელიც ჩვეულია ამ ორი მიმართების გაყოფას, უფრო ნათლად წარმოიდგინოს ეკჰარტის მოძღვრების რთული შინაარსი. ზნეობრივი ცხოვრება იწყება მაშინ, როცა ადამიანში არსებული ღვთაებრივი ნაპერწკალი იწყებს გაღვიძებას. ამის შემდეგ ადამიანი რთული საფეხურებით ადის ღვთაებრიობის სიმაღლეზე. ადამიანი, რომელიც ახორციელებს ღვთაებრივი ნაპერწკლის გაღვივების შესაძლებლობას, ეკჰარტთან იწოდება „შინაგან ადამიანად“ (innere Mensch), რომელიც „სულია“ და „გარეგან ადამიანად“, რომელიც „ხორცია“. ცხადია, აქ იგულისხმება ის, თუ რომელი საწყისი ბატონობს მეორეზე ადამიანში, როგორც სულისა და ხორცის ერთიანობაში. წარმართი მოძღვარნი ტულიუსი და სენეკა.—წერს ეკჰარტი,—ამბობენ, რომ სულს, რომელსაც გონება აქვს ბოძებული, არასდროს არ ტოვებს ღმერთი. ღვთის თესლები არის ჩვენში — კეთილი მეურნე ხელს უწყობს ამ თესლის გაღვივებას და ზრდას ღმერთისაკენ. ბოროტი და უგნური მეურნე კი ფარავს და თრგუნავს კეთილ თესლებს ისე, რომ სინათლეს არ უშვებს მათკენ, რის შედეგადაც

მათ ზრდა არ შეუძლიათ. მაგრამ „დიდი მოძღვარი" ორიგენე ამბობს: ეს ღმერთის მიერ დათესილი მარცვლებია და, მართალია, შეიძლება მათი დაფარვა, მაგრამ განადგურება შეუძლებელია. ეს თესლი ადამიანში მუდამ წმინდად რჩება და მიისწრაფვის ღმერთისაკენ, მაგრამ ბოროტ ადამიანში ეს უსასრულო შესაძლებლობად შეიძლება დარჩეს. კეთილ ადამიანში კი მისი გაღვივების, ანუ ღმერთისაკენ სვლის ექვს საფეხურს არჩევს ეკჰარტი.

ამ საფეხურების აღწერაში ეკჰარტი ავგუსტინეს იშველიებს. პირველ საფეხურზე ადამიანი მაშინაა, როცა იგი ბაძავს კეთილ და წმინდა ადამიანებს. ეს, ასე ვთქვათ, სიკეთის ფეხის ადგმაა, როცა იგი სკამს და კედლებს იშველიებს; მეორე საფეხურზე კეთილი ადამიანი საკუთარ ფეხზე დგება, იგი აღარ უყურებს გარეგან მაგალითებს. ცდილობს ღვთის სიბრძნეს თავად სწვდეს. „ზურგს უბრუნებს კაცობრიობას, სახეს კი ღმერთისკენ მიმართავს. იგი ცდილობს მოწყდეს მშობლის საშოს; მესამე საფეხურზე ადამიანი სულ უფრო და უფრო წყდება თავის მიწიერ საფუძველს. იძულებს ყველაფერს, რაც უცხოა ღმერთისათვის და მისი უმსგავსია; მეოთხე საფეხურზე ადამიანი იმდენად იდგამს ფესვს სიყვარულში და ღმერთში, რომ იგი მზადაა ყველა ტანჯვა, გამოცდა და უსიამოვნება სიამოვნებით და სიხარულით მიიღოს; მეხუთე საფეხურს მიღწეული ადამიანი ამქვეყნიურ ნეტარებას განიცდის. იგი, აქსებული უმაღლესი, გამოუთქმელი სიბრძნით, კმაყოფილი ცხოვრობს თავის თავში. ეს თავისებური საზღვარია მიწიერ და ზეციურ არსებობას შორის; მომდევნო, მეექვსე საფეხურზე, ადამიანი თავის ინდივიდუალურ ფორმას კარგავს და ერწყმის ღმერთის მარადიულობას. ინდივიდუალობა ეკჰარტთანაც მეხსიერებასთანაა დაკავშირებული. ამიტომ მისი დაკარგვა ნიშნავს „მთლად სრულ დავიწყებას წარსული და დროული ცხოვრებისას" (52, 142—143). ეს არის უმაღლესი მიზანი, რომლის იქით საერთოდ არაფერი არ არსებობს.

როცა ადამიანის ზნეობრივ მოქმედებაზეა ლაპარაკი, ეკჰარტი ყოველთვის პირველ ოთახ. საფეხურს გულისხმობს, რადგან მეხუთე საფეხურზე მოქმედება ფაქტობრივად წყდება. ეკჰარტის ეთიკიდან ჩვენ გამოვყოფთ სამ ძირითად დებულებას: 1) ეთიკურად ღირებულია არა გადაწყვეტილების განხორციელება, არამედ თავად გადაწყვეტილება. თუ მე ნამდვილად მსურს 100 მარკა, ანდა მეტიც — მთელი სამყარო შეეწირო ღმერთს, ღმერთი მე ისე უნდა მომექცეს, თითქოს უკვე ნამდვილად შემეწიროს; 2) ეთიკურია მოქმედება, როცა იგი სდება ანდა ამ მოქმედებისათვის, სხვა რაიმე მიზნის გარეშე. (სამოთხისათვის ღმერთის სიყვარული იგივეა, რაც საჭონლის სიყვარული ყველასა და რძისათვის). 3) ადამიანმა არ უნდა იკითხოს ინდივიდის

ცხოვრების საზრისი. იგი მას ვერ გაიგებს. მოქმედება ეთიკურია მაშინ, როცა ადამიანი აკეთებს იმას, რაც მისი ღვთაებრივი არსებიდან გამომდინარეობს. როცა მას ეკითხებიან, თუ რატომ ცხოვრობს იგი, პასუხი ასეთია: „მართლაც, მე არ ვიცი! მაგრამ მე ვცხოვრობ სიამოვნებით“ (52, 184).

ზნეობრივი მოქმედება ეკჰარტისთვის არ არის კაუზალური მოქმედება. კაუზალური დროში და სივრცეში ხდება და ყოველთვის განსაზღვრულია მიზეზითა და მიზნით. ეთიკური მოქმედება, როგორც მოქმედება, დროში და სივრცეში ხდება (რადგან ინდივიდი ამ პირობებში არსებობს), მაგრამ არ ემორჩილება მათ პირობებს, რადგან აქ მთავარია გადაწყვეტილება, რომელიც წმინდა შინაგანი პროცესია.

ეკჰარტის დამსახურება ეთიკაშიც ძველთაგან ცნობილი დებულებების ახალ კავშირში მოცემაა და ყველაფრის დაჭვემდებარება ინდივიდის შინაგანი ღირებულების გარკვევის ინტერესებისათვის. მიუხედავად იმ დიდი ფუნქციისა, რომელიც ინდივიდს აკისრია სამყაროში, მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი კეთილი ადამიანი ქრისტეს უიგივდება საბოლოო ანგარიშით, ეკჰარტთან იგი მკაცრი დეტერმინიზმის მიერ შებოჭილი, სამარადისოდ დადგენილი გზის უბრალო გამმეორებელია, მხოლოდ აუცილებელი საშუალებაა ღვთაებრიობის აუცილებელ ემანაციასა და ემანირებულის უკან დაბრუნებაში. შემეცნების და ზნეობრივი მოქმედების გზას აუცილებლობით მივყავართ ინდივიდის გაქრობასთან, არარასთან, როგორც დიფერენციაციას მოკლებულ აბსოლუტურთან.

4. ეკჰარტის ადგილის განსაზღვრისათვის. ეკჰარტის მოძღვრებაში მოცემულია გერმანული სულის პირველი ფილოსოფია. „როგორც დანტეში იტალიის სულმა, ასევე საკუთარი ენა შექმნა ეკჰარტში გერმანულმა სულმა“ — წერდა ფორლენდერი (83, 114). ისეთი სიტყვები, როგორებიცაა: Wirklichkeit, Istigkeit, Funklein, Vernunft, Abgeschiedenheit და სხვა, ეკჰარტმა გაიოქედა გერმანული აზროვნებისათვის. კათოლიკური ეკლესია, რომელიც ერთ დროს სასტიკად იბრძოდა ეკჰარტის წინააღმდეგ, დღეს ცდილობს მიჩქმალოს ეს ვითარება და თავის რიგებში შეინარჩუნოს სახელგანთქმული მოძღვარი.

ცნობილი ისტორიკოსის შტოკლის აზრით, ეკჰარტს ქრისტიანულის გვერდით მოეპოვება ემანაციის თეორიიდან გამომდინარე დებულებები, რომელთა შერიგება ქრისტიანობასთან შეუძლებელია (45, 291). მ. მიულერი და ალოის ჰალდერი დღეს საკამათოდ თვლიან პაპის ბულის მიერ ეკჰარტის დებულების ახსნას. ისინი ფიქრობენ, რომ გაუგებრობას იწვევდა ეკჰარტის ფორმულირებათა უკიდურესობა, რომელთაც შეეძლოთ მსმენელზე საზიფათო ზემოქმედება მოეხდინათ (62, 47). ჰ. უ. ბალთაზარი აღიარებს, რომ სუბიექტში ღვთაებრივთან იდენ-

ტური პუნქტის დაშვებას მივყავართ „თეიზმს, პანთეიზმს და ათეიზმს შორის“ საზღვრების წაშლამდე (47, 405). იოზეფ ბერნჰარტი, ავტორი წიგნისა — „ფილოსოფიური მისტიკა შუა საუკუნეებში“, სავსებით დარწმუნებული წერს, რომ ეკჰარტის მოძღვრება არის „უცხადესი პანთეიზმი“ და ამაოა ცდა საეკლესიო მოძღვრებასთან მისი შეთანხმებისა (48, 184).

პანთეიზმი პასუხია იმ სიძნელეზე, რომელიც წარმოიშვა ტრანსცენდენტური ღმერთისა და გრძნობადი სამყაროს დაკავშირების ცდის დროს.

ნეოპლატონიზმის დინამიკური პანთეიზმი ღმერთისა და სამყაროს დაკავშირებას ახდენდა აუცილებელი გამომდინარეობის საფუძველზე. ნეოპლატონიზმი, როგორც მცდარ გამოსავალ პრინციპებზე ანტიკური მემკვიდრეობის შეჯამების ცდა, ვერ აცდა ეკლექტიზმს და სინკრეტიზმს, მაგრამ რთული მანიპულაციების წყალობით ნეოპლატონიკოსებმა მოახერხეს საკუთარი სისტემისათვის გარეგნულად მკაცრად დანაწევრებული სისტემის საზე მიეცათ. ემანაციის თეორიის საფუძველზე, რომელსაც თავისი პირველწყარო პლატონის ეროსისა და მოგონების თეორიაში აქვს, პლოტინი შეეცადა დაეძლია პლატონისა და არისტოტელეს დუალიზმი და უმაღლესი ერთი, როგორც ჰეშმარიტების, მშვენიერებისა და სიკეთის ერთიანობა, ყოველი მოაზრებადის ერთადერთ წყაროდ ექცია. იგი საკუთარი სისრულით ამოძრავებული, „გამოასხივებს“, ქმნის ყოველივეს თავისი თავიდან.

ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ნეოპლატონიზმში ღმერთს (ერთს) არა აქვს თავისუფალი ნებისყოფა. მისი სისრულე გულისხმობს მის მიერ ქვეყნის გამოსხივებასაც. ეს ის სიძნელეა, რომელიც არსებითად გადაულახავი იყო ყოველი ნეოპლატონიზმის გავლენის ქვეშ მყოფი ქრისტიანი თუ არაბი ფილოსოფოსისათვის. ქრისტიანული ფილოსოფიის მიერ უბრალოდ თავის მოტყუება იყო, როცა მან ნეოპლატონიზმის მაგიერ არეოპაგიტიკა შეიწყნარა. შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ თითქმის ყველა მოაზროვნე, რომელიც არეოპაგიტიკას ემყარებოდა, გაკიცხული იქნა. ეკჰარტიც მათ შორის იყო.

ეკჰარტის სპეციფიკური წვლილი ნეოპლატონური ფილოსოფიის განვითარებაში იყო არარადან, როგორც ღვთაებრიობას დაბრუნებული სამყაროდან, რაღაც ისეთის გამორჩევა, რომელიც არარასაგან განსხვავებულიც, ე. ი. ყოფიერების გრძნობად გარემოცვაში, ღვთაებრივ ბრწყინვალებას ინარჩუნებს. ამდენად, გამოსხივება ყოველთვის კლება არ არის. ეს ღვთაებრივი ნაპერწკალი ყოფიერებაშიც ღვთაებრივია და მაინც ინდივიდუალური. რადგან ეს ასეა, დგება საკითხი ღვთაებრიობაში მისი „დაბრუნების“ შემდეგაც მისი სპეციფიკის შენარჩუნებისა.

ეს ღვთაებრიობის განვითარების საკითხია, სამყაროს ღვთაებაში დაბრუნების შემდეგ მისი (ღვთაების) ამაღლების საკითხი. ამაღლება ხდება იმდენად, რამდენადაც ღვთაებაში ამ გზით შეიტანება დიფერენცირება და იგი უფრო მაღალია არადიფერენცირებულთან შედარებით. ეს საკითხი ეკჰარტს არ დაუსვამს, მაგრამ ამას მოითხოვს ენდეიდის დამოუკიდებელი ღირებულების ეკჰარტისეული თეორია. ამ მხრივ წინგადადგმული ნაბიჯია ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფია. ხოლო იაკობ ბოემე პირდაპირ დააყენებს ღვთაებრიობის, როგორც უფსკრულის, როგორც არარას განვითარების საკითხს, რაც ემანაციის ნეოპლატონური თეორიის გავლენისაგან ევროპული ფილოსოფიისა და კულტურის განთავისუფლების დასაწყისი იქნება.

მაისტერ ეკჰარტის მოწაფეები

მაისტერ ეკჰარტის მრავალრიცხოვან მოწაფეებში მკვეთრად გამოირჩევიან ჰაინრიხ ზოიზე, იოჰანეს ტაულერი, გაცრცელებული ნაშრომის — „გერმანული თეოლოგიის“ — უცნობი ავტორი და ნიდერლანდელი მოაზროვნე იოჰანეს რუისბრეკი. შუა საუკუნეების თეოლოგიისა და განსაკუთრებით მისტიკისადმი მიძღვნილ შრომებში მათ დიდი ყურადღება ეთმობათ. ამის გამართლება ხდება როგორც რელიგიური, ისე თეორიული მოსაზრებებით. კათოლიკე ავტორები ხაზს უსვამენ იმას, რომ ეკჰარტის მოწაფეები არ იზიარებენ მასწავლებლის ერეტიკულ შეხედულებებს, რომ ისინი საჯაროდ გაემიჯნენ მას, რომ მათთვის პანთეიზმში ბრალის დადებაც არ შეიძლება (48, 205) და სხვა. ეკჰარტის მოწაფეების პოზიტიურ წვლილად რელიგიისა და ზნეობის ისტორიაში ისინი მიიჩნევენ ქრისტიანული სარწმუნოების ჰეშმარიტების უშინაგანეს განცდას და მის ოსტატურ, დამაჯერებელ გაზიარებას მასებისათვის. მაგრამ მხოლოდ ამისათვის პიროვნება, ცხადია, ვერ დაიმსახურებს ადგილს ფილოსოფიის, თუნდაც მხოლოდ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის, ისტორიაში. ჩვენი კურსისათვის ისინი საინტერესონი არიან მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ინარჩუნებენ და ჟერცელებენ მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრების პროგრესულ მხარეებს, აყენებენ აზროვნებისა და ფილოსოფიის შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით საყურადღებო მოსაზრებებს და ერთგვარ გარდამავალ საფეხურს ქმნიან ეკჰარტიდან ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფიაზე.

ეკჰარტის მოწაფეებმა წამოაყენეს და ხშირ შემთხვევაში საყურადღებოდ დაამუშავეს ისეთი ცნებები, როგორნიცაა: „მიტოვებულობის“ ცნება, „მესა“ და „შენის“ კავშირის აუცილებლობა ადამიანისათვის, შემეცნების, თავისუფლების და სიყვარულის კავშირი და სხვა. მისტიკოს ბერთა მიმართულებით. მცდარ, მაგრამ გულწრფელ, ძიებაში, ტოვერაბახის, სპინოზასა და ჰეგელის ნააზრევთა ძალზე მორეული, მაგ-

რამ მაინც ნათესაური მომენტები შეიძლება შევამჩნიოთ. რაც შეეხება პანთეიზმის მომენტებს მათთან, უნდა ითქვას, რომ აქ განსაკუთრებული სიფრთხილეა საჭირო. ისტორიკოსებს პანთეიზმის ცნება ყოველთვის ერთმნიშვნელოვნად როდი ესმით. უამისოდ კი მისი საზღვრები უსაზომოდ ფართოვდება. პანთეიზმი, როგორც მონიზმის ერთ-ერთი სახე, ღმერთისა და სამყაროს იდენტობას ნიშნავს და იდეალისტური იქნება იგი, თუ მატერიალისტური, პრინციპულად მიუღებელია ყოველი რელიგიისათვის, რომელიც პერსონალურ ღმერთს აღიარებს. შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, დაწყებული ნეოპლატონიზმიდან კუზანელით დამთავრებული, შეუძლებელია ვილაპარაკოთ პანთეიზმზე ამ ცნების პირდაპირი აზრით, ჩვენ აქ შეიძლება შეგვხვდეს მხოლოდ იმგვარი დებულებანი, რომლებიც თანმიმდევრული განვითარების შემთხვევაში მოგვცემენ პანთეისტურ მოძღვრებას, მაგრამ მოცემულ სისტემაში არსებობენ არათანმიმდევრულობის წყალობით. ამგვარი დებულებები მიუთითებენ იმაზე, რომ ტრანსცენდენტური ღმერთისა და სამყაროს კავშირის დასაბუთება შეუძლებელი იყო თეოლოგიისათვის. კავშირის დაფუძნება პანთეისტურ დებულებებს მოითხოვდა, მაგრამ შედეგად კავშირის მაგიერ დასაკავშირებლების იგივეობა რჩებოდათ, ხოლო პერსონალური ღმერთის ტრანსცენდენტიზმის ჩვენებას მოსდევდა სამყაროსთან მისი კავშირის გაწყვეტა.

1. იოჰანეს ტაულერი. სტრასბურგელი დომინიკელი ბერი იოჰანეს ტაულერი (1300—1361) ეკჰარტის მოწაფეებს შორის ყველაზე მნიშვნელოვანი მოაზროვნე იყო. გერმანული აზროვნების ისტორიაში მას თითქმის ყოველთვის მასწავლებლის გვერდით ასახელებენ ხოლმე. თანამედროვეებზე ტაულერის დიდი გავლენა განპირობებული იყო მისი ქადაგებების არაჩვეულებრივი ძალითა და დამაჯერებლობით. ეს ქადაგებანი ძირითადად ზნეობრივ პრობლემებს და საზოგადოებრივი ცხოვრების მანკიერ მხარეებს ეხებოდა. სულიერი ცხოვრების უკონკრეტულესი საკითხები ხშირად უკავშირდებოდა ღრმა თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ პრობლემებს. საკითხებისადმი მიდგომის, მათი გადაჭრის ცდის საბოლოო განმსაზღვრელი საფუძველი ყოველთვის მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრება იყო. ტაულერი განსაკუთრებით უსვამდა ხაზს ყოველი კონკრეტული ადამიანის შინაგანი სულიერი ბრძოლის თავისთავად ღირებულებას, მისი აქტიურობის მნიშვნელობას.

არსებითად ტაულერი, მართალია, ეკჰარტის მოძღვრებას ემყარებოდა, მაგრამ ფორმალურად იგი საჯაროდ გაემიჯნა ეკჰარტის მოძღვრების იმ პუნქტებს, რომლებიც რომის პაპის ბულით იქნა დაგმობილი (48, 204). ამ გამიჯვნას რომ მხოლოდ გარეგნული ხასიათი ჰქონდა, ამას ნათლად ადასტურებს ტაულერის მოძღვრება ადამიანის შინაგან და გარეგან მხარეზე, ეკლესიისა და პაპის როლზე ადამიანის ცხოვრებაში, მის

ჩამოყალიბებაში და ღმერთთან მიმართებაში. სულაც არ იყო შემთხვევითი, რომ „დიდი სებასტიან ფრანკი“, როგორც მას მარქსი უწოდებდა, თავისი მოძღვრების ერთ-ერთ ძირითად წყაროდ იოჰანეს ტაულერის მოძღვრებას მიიჩნევდა. როგორც თანამედროვე მარქსისტი მკვლევარი ზიგფრიდ ვოლგასტი აღნიშნავს, ს. ფრანკის „პარადოქსაში“ ტაულერი 18-ჯერაა ციტირებული. ვოლგასტის ნაშრომში — „მეთექვსმეტე საუკუნის გერმანული პანთეიზმი“ — დამაჯერებლადაა ნაჩვენები, რომ ს. ფრანკს ტაულერის აზრებიდან შორსმიმავალი დასკვნები გამოჰყავდა, ისე რომ ლუთერსა და რეფორმაციასაც უკან იტოვებდა (84, 142).

გერმანული მისტიკის წარმომადგენლების მიერ საერთოდ კათოლიკური ეკლესიისადმი და პაპის აუტორიტეტისადმი დაპირისპირება არ იყო წმინდა თეორიული კვლევა-ძიებით გამოწვეული ეითხრება, არ უნდა დავივიწყოთ სოციალური მომენტის განმსაზღვრელი როლი — მისტიკა და ერესები, ხომ ხშირად იყო დამოუკიდებლობისათვის ერის ბრძოლის გამოძახილი. გერმანულ მისტიკაში ხშირად იტალიისაგან განთავისუფლებისათვის მებრძოლი გერმანელი ერის ინტერესები გამოიხატებოდა: მაგ., ღმერთთან უშუალო, პაპისა და რომის კათოლიკური ეკლესიის გარეშე, მიმართების შესაძლებლობის და სამართლიანობის მტკიცებაში. შემდგომში ეს აშკარად გამოჩნდა ლუთერის მოღვაწეობაში. ამით იყო განპირობებული გერმანელი თავადების მიერ ლუთერის იდეებისათვის მხარდაჭერა. ამრიგად, ტაულერის, ს. ფრანკისა და ლუთერის კავშირი არა მარტო თეორიული და თეოლოგიური ინტერესებით, არამედ, აგრეთვე, სოციალური მოტივებითაც იყო განპირობებული.

არა მარტო ფრანკი და ლუთერი, ტაულერს უხვად იყენებდა გერმანიაში რეფორმაციის ყველა ფრთა—ლუთერიდან მიუნცერამდე. მათ განსაკუთრებით ხელსაყრელ მოძღვრებად მიაჩნდათ ტაულერის მიერ ერთეული ადამიანის ღმერთთან უშუალო კავშირის შესაძლებლობის მტკიცება. გამოდიოდა რა უკვე ტრაფარეტად ქცეული დებულებებიდან იმის შესახებ, რომ ღმერთი ყოველი შექმნილის შეუქმნელი საფუძველია, რომ ადამიანის სული ღვთის ტაძარია და სხვა, ტაულერი ამ დებულებებს ახალი ასპექტით განიხილავდა: ადამიანის სული რომ ღვთის ტაძარია, ეს, ტაულერის აზრით, ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს თავისთავად, ადამიანის მონდომებისა და მცდელობის გარეშე ხდებოდეს— ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის სული შესაძლებელია იყოს ღვთის ტაძარი, ღმერთის ჰეშმარიტი ხატი და მსგავსი. ამის განხორციელების შესაძლებლობა კი ადამიანზეა დამოკიდებული, დამოკიდებულია მის გადაწყვეტილებაზე და ნებისყოფის ძალაზე. ადამიანმა მთელი თავისი ცხოვრება ამ მიზნის შესრ-

ულებას უნდა დაუქვემდებაროს. ამ დაქვემდებარების ხასიათზე, მის სიწმინდეზეა დამოკიდებული, ეზიარება თუ არა ადამიანი ღვთის წყალობას.

ტაულერი მკაცრად განასხვავებს ღვთაებისაკენ ადამიანის მისწრაფებაში მისი მოქმედების გარეგან მხარეს და ჭეშმარიტ შინაგან მოტივს. იგი გადამწყვეტ მნიშვნელობას ამ უკანასკნელს ანიჭებს. ადამიანი, — ამტკიცებს ტაულერი თავის ქადაგებებში, რომელიც ვ. ლემანმა თარგმნა და 1923 წ. გამოსცა („ტაულერის ქადაგებანი"), — თავის თავში მუდამ ნახულობს მარადიულ ბრძოლას, „შინაგანი ბუნება ეწინააღმდეგება სულის მარადიულ ნადირობას, და მე ვაკეთებ იმას, რაც მე არ მსურს და არ ვაკეთებ, რაც მე მსურს (74, 9, 1, 41). ღვთის შემწეობით, რომელიც ეგრეთვე მიისწრაფვის ადამიანისაკენ („ნადირობს მასზე"), ცდილობს მასთან შეხვედრას, ადამიანს შეუძლია გააკეთოს ის, რაც მის სულს იმთავითვე სურს. მოახერხებს ადამიანი ამას თუ არა, ორივე შემთხვევაში ეს პიროვნებისა და ღმერთის „საქმეა". ოფიციალური რელიგია ამ საქმეში ვერ ჩაერევა. ადამიანის სულიერი მხარე (inwendige Mensch 84, 143), — წერს ტაულერი, — თავად ასრულებს სამღვდელო ფუნქციებს, ამისათვის არაა საჭირო სპეციალური ცოდნა, არც თეორიული, არც რიტუალური. ღმერთის ძიება და საკუთარ თავზე გამარჯვება მორალური ვითარებაა. აქ მხოლოდ ისაა საჭირო, რომ ადამიანმა გულწრფელად დაუგდოს ყური თავისი სულის შინაგან მოთხოვნილებას და გააბატონოს იგი გარეგანი სამყაროდან გამომდინარე მიდრეკილებებზე. აქ ტაულერთან ის აზრი შეიძლება ამოვიკითხოთ, რომელიც შემდეგ, რუსოსთან და კანტთან ძლიერ თეორიებად გაიშლება, — აზრი იმის შესახებ, რომ ზნეობრივი სრულყოფა არ არის დამოკიდებული თეორიული შემეცნების სრულყოფაზე და ხარისხზე.

ეკლესიას და პაპს, ტაულერის აზრით, ძალა აქვთ წმინდანობის, როგორც ადამიანის მიზნის, გარეგან ატრიბუტებზე: მორთულობა, ცერემონიალი, თარიღები და სხვა. ეკლესია ადამიანთან მიმართებაში მაინც გარეგანი ძალაა და მას ადამიანის მხოლოდ გარეგანი ქცევა შეუძლია შეამოწმოს. სხვაგვარი შემოწმება ერთ ადამიანს მეორესი საერთოდ არ შეუძლია. პიროვნების შინაგანი ბუნების და მისი მოქმედების ნამდვილი მოტივების დანახვა შეუძლია მხოლოდ ამ პიროვნებას და ღმერთს. ღმერთთან საკუთარი მიმართების ჭეშმარიტი შემფასებელი ამ ქვეყნად პიროვნებაა თავად — ესაა მისი ღირსება და მისი ღიდი ტვირთიც.

მიუხედავად აღნიშნულისა, ტაულერი მაინც ვერ ბედავს საკუთარი უარყოს ოფიციალური ეკლესიის მნიშვნელობა ადამიანის ღმერთისაკენ სვლის პროცესში და მიუთითებს, რომ საეკლესიო და

სამონასტრო ცხოვრებას შეუძლია სწორი გზით წარმართოს ადამიანის მოქმედება. საყურადღებოა, რომ ამ დათმობასაც ტაულერი ისეთ დახასიათებას აძლევს, რომელიც კვლავ წინააღმდეგობაში შეიძლებოდა მოსულიყო კათოლიკურ ეკლესიასთან. რაკი ადამიანის არსებობის გარეგნულ მხარეს, ადამიანის საერო ცხოვრებას, თუკი იგი სწორადაა წარმართული, შეუძლია დადებითი როლი ითამაშოს ადამიანის ღმერთთან შეხვედრის მიღწევის საქმეში, ამიტომ, წერს ტაულერი, არ არის საჭირო ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფა (84, 143).

ეს საყურადღებო მომენტია ტაულერის მოძღვრებაში. მისტიკისათვის, როგორც წესი, ყოველთვის დამახასიათებელი იყო ასკეტიზმი, ე. ი. ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფა. თანამედროვე თეოლოგები ძალაუნებურად ემორჩილებიან რა ახალი ეპოქის მოთხოვნილებებს, ამტკიცებენ, თითქოს, ქრისტიანული ასკეტიზმის ნამდვილი სახე არ მოითხოვს ამქვეყნიური ცხოვრების უპირობო უარყოფას. ამდენად, ამტკიცებენ ისინი, ქრისტიანული ასკეტიზმი ადამიანის ბუნებას კი არ ამახინჯებს, განსხვავებით მისტიკისაგან, არამედ იღებს მას მთლიანობაში. ჰაიდეგერის ყოფილი მოწაფის, ცნობილი თეოლოგის კარლ რანერის „მოკლე თეოლოგიურ ლექსიკონში“ ვკითხულობთ: „სპეციფიკურად ქრისტიანული ასკეტიზმის არსება მდგომარეობს, არა, უპირველეს ყოვლისა, მორალურ ასკეტიზმში, ე. ი. ყოველი ცოდვილი, სახიფათო ბუნების ძალების დაძლევაში,... იგი არც კულტისეული ასკეტიზმია, რომლის თანახმად ადამიანი ღვთაებას მსხვერპლს სწირავს, და ფიქრობს რომ... მსხვერპლით ღმერთს დაუახლოვდება... არც, დაბოლოს მისტიკური ასკეტიზმია, ე. ი. სუბიექტის მომზადება (საშუალოსათვის სიკვდილით, ასევე მესი და საკუთარი ნების და ა. შ.) ღვთაებრივის იდუმალი განცდისათვის. ქრისტიანული ასკეტიზმი, პირიქით, წარმოშობილი უნდა იყოს მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანური მუნყოფიერების როგორც შთელის ქრისტიანული ინტერპრეტაციიდან“ (71, 33). ასკეტიზმის აქ წარმოდგენილი სახე, სინამდვილეში ტაულერის მისტიკასთან უფრო ახლოა, ვიდრე შუა საუკუნეების ოფიციალურ კათოლიკურ მოძღვრებასთან.

ამქვეყნიურის უარყოფას რომ არ მოითხოვდა ტაულერი, აქაც მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებას ავითარებდა — კერძოდ ეკჰარტის მოძღვრებას ღვთაებრიობის „ნაწილის“ საშუალოსათვის იმანენტობის შესახებ, მის მოძღვრებას „ნაპერწკლის“, როგორც ადამიანში წმინდა ღვთაებრივის შესახებ. რამდენადაც ყოველ ადამიანში ამქვეყნადაც არის წმინდა ღვთაებრივი, ამდენად ამქვეყნიურიც არ არის ხელაღებით უარსაყოფი. ღმერთია ის, ამბობს ტაულერი, რასაც ნივთებში სი-

კეთეს უწოდებენ. ამ კონკრეტულ საგნებთან დაპირისპირებაში შეიძლება მხოლოდ ღმერთის მიგნება, როგორც მათი გარკვეული „უცხო“ თვისების. ღმერთის პოზიტიური განსაზღვრება ამ კონკრეტული საგნებისაგან განსხვავებით შეუძლებელია. ეს ვითარება ყველაზე ნათლად ჩანს ადამიანის სულში, როგორც ღვთაებრივი ნაპერწკლის მატარებელში. იგი ჩვენი სულის უშინაგანესი არსებაა, მაგრამ მას დამოუკიდებლობა აქვს მანამ, სანამ ჩვენს სულში სხვა მისწრაფებები უპირისპირდება. ნაპერწკალი, როგორც „ნაწილი“ ღმერთის ანუ სუბსტანციისა, მიისწრაფვის მისკენ. როცა იგი მას გაუერთიანდება, „როგორც წვეთი ზღვას“ და გაითქვიფება მასში, მაშინ უკვე მისი განსაზღვრებაც შეუძლებელი გახდება.

არის თუ არა ეს „უეჭველად იდეალისტური პანთეიზმი“, როგორც ამას ვოლგასტი ამტკიცებს? (84, 143). რამდენადაც ადამიანში მხოლოდ ნაპერწკალია წმინდა ღვთაებრივი და მთელი ადამიანური არსებობიდან მხოლოდ იგი შეიძლება შეუერთდეს ღმერთს, ამდენად სამყაროში (რომელშიც, ცხადია, ადამიანს გარდა კიდევ უამრავი ვითარებებია) დიდი ნაწილი ყოველთვის რჩება ღმერთს დაპირისპირებული. ეს კი არ შეიძლება პანთეიზმად ჩაითვალოს. აქ ღმერთისა და სამყაროს იგივეობაზე კი არ არის ლაპარაკი, არამედ ღმერთისა და სამყაროში ღვთაებრივის იგივეობაზე. ისევე, როგორც ეკჰარტთან, ტაულერთანაც აქ იმ მომენტს ეხვდებით, რომელიც თანმიმდევრულად განვითარების შემთხვევაში პანთეიზმს მოგვცემდა (არაღვთაებრივის ნამდვილობის უარყოფით), მაგრამ ეს შესაძლებლობა არც ეკჰარტთან და არც ტაულერთან არ განხორციელებულა.

ტაულერთან ეკლესიისაგან ინდივიდის დამოუკიდებლობის დაცვა მიზანი კი არ იყო, არამედ მხოლოდ საშუალება. მიზანი ინდივიდის ღმერთში გაქრობაა, ე. ი. საბოლოო ანგარიშით, სწორედ ინდივიდის დამოუკიდებელი ღირებულების უარყოფა. ამგვარი შეხედვა აუცილებელია მანამ, სანამ ევროპული ფილოსოფია და თეოლოგია ემანაციის თეორიის გავლენის ქვეშ დგას. პიროვნების დამოუკიდებელი ღირებულების მეცნიერული დასაბუთება და ამ დამოუკიდებლობის დასასაბუთებელი პირობების ძიება შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ, როცა ღმერთი გაგებული იქნება, როგორც შინაგანი დასახსრულობა, სადაც ყოველ კონკრეტულს თავისი შეუცვლელი ადგილი აქვს. ღმერთის კონკრეტულობის ამგვარი გაგება, ერთი მხრივ, იდეალიზმისაკენ (ჰეგელი) მიდის, მეორე მხრივ, — მატერიალიზმისაკენ (სპინოზა). მაგრამ ვერც იდეალიზმი, თუნდაც დიალექტიკის თეორიით შეიარაღებული, და ვერც მეტაფიზიკური მატერიალიზმი ვერ აფუძნებს ინდივი-

დის დამოუკიდებელ ღირებულებას. ამისათვის განვითარების პროცესის პრინციპულად ახლებული გაგება იყო აუცილებელი, რაც დიალექტიკური მატერიალიზმის სახით მოგვევლინა.

არც ის უნდა იქნეს დავიწყებული, რაც ტაულერის მოძღვრებას გააჩნია, თავისი რეაქციული მხარე (რეაქციული უკვე თვისი დროისათვის), რომელსაც იყენებდა და დღესაც იყენებს კათოლიკური ეკლესია თავის სასარგებლოდ. ამ შემთხვევაში, უპირველეს ყოვლისა, იგულისხმება ტაულერის მიერ თავისუფალი გონებისა და ქრისტიანული რწმენის დაპირისპირება. გონებას მინდობილნი, წერს ტაულერი თავის ქადაგებებში, უსაზღვროდ განადიდებენ ადამიანური შემეცნების ბუნებრივი სინათლის ძალას და შესაძლებლობებს. ისე განადიდებენ მას, თითქოს იგი ღმერთი იყოს, და ამიტომაც მას ვერაფერი ემალება და უპირისპირდება ბუნებაში. ტაულერი ამტკიცებს, რომ ეს ყალბი სინათლე, მოჩვენებითი ყოვლისშემძლეობა და თავისუფლებაა. ამის შედეგია ის მიუტევებელი ქედმაღლობა, რომელსაც მართლმორწმუნე უპირისპირებს ადამიანური უნარების უმწეობის შეგნებას და ამის საფუძველზე შიშს, თვინიერებას და აუღელვებლობას. მორწმუნენი, — ამტკიცებს ტაულერი, — რომელნიც. ყოველგვარ ქედმაღლობას მოკლებულნი, საკუთარ თავს უსუსტესად და უვიცად თვლიან, სინამდვილეში სწორედ უმაღლეს სიბრძნეს ფლობენ.

ეს აზრი სხვა არაფერია, თუ არა მოციქულ პავლეს დებულების გამეორება საერო სიბრძნისა და რწმენის განსხვავების შესახებ. საოცარია, მაგრამ ფაქტია, რომ ტაულერის მოძღვრების ეს ასპექტი მკვეთრად უპირისპირდება მისსავე მოძღვრებას პიროვნების დამოუკიდებელი ღირებულებისა და აქტიურობის შესახებ. გონების მნიშვნელობის და როლის უარყოფა, ცხადია, პასიურობის ქადაგებას გამოიწვევდა, რადგან თუნდაც უაღრესად მოქმედი ადამიანი, თუ იგი მხოლოდ ღმერთს მინდობილი და საკუთარ გონების რწმენას მოკლებული მოქმედებს, არაა პიროვნება. იგი მხოლოდ მანეკენია უცხო ძალის ხელში.

მორწმუნე, — წერს ტაულერი, — ყველაფრით კმაყოფილი უნდა იყოს, მან ყველაფერი წყალობასავით უნდა მიიღოს, არავითარი პრეტენზია არ უნდა ჰქონდეს, არც სხვა ადამიანების, არც ღმერთის მიმართ. ამიტომ იგი ყოველთვის მშვიდია. გონების ძალას მინდობილთ კი ყოველივეს გადალახვის დაუოკებელი სურვილი იპყრობთ. მათთვის ყველაფერი მხოლოდ საშუალებაა და არა მიზანი. მიზანი გონების გააბსოლუტებაა. ისინი თვით ქრისტესაც განიხილავენ როგორც მხოლოდ გზას, რომლის იქით წასვლაა საჭირო (47, 411).

ნაძალადევი იქნებოდა, რომ აქ იგივე წინააღმდეგობის გაანალიზება

დაგვენახა, რაც დღევანდელ კულტურაში აღინიშნება, როგორც ტექნიკური პროგრესის შედეგად მეცნიერული შემეცნების მიერ საკუთარი ძალის გადაფასება და ნამდვილი ადამიანური მიმართებების დაკარგვა, ე. წ. ყოფიერების დავიწყება (Seinsvergessenheit).

გზას ღვთაებრიობისაკენ როგორც არარასაკენ ტაულერი ასე აგვიწერს: პირველ საფეხურზე ადამიანს საკუთარი გონების მიერ მოპოვებული წარმატებანი მისივე დამოუკიდებელი აქტივობის შედეგი ჰგონია, მაგრამ შემდეგ, როდესაც გონება ამ გზაზე წინააღმდეგობას თავს ვერ გაართმევს, „მოდის რწმენა და ართმევს გონებას მთელს მის ცოდნას და აბრმავებს მას და მის ცოდნაზე მან უარი უნდა თქვას, შემდეგ მოდის დარწმუნება და იძლევა საიმედოობას და ჭონებას. დაბოლოს მოდის სიყვარული და ართმევს ხებას ყოველგვარ თავმოყვარეობას და ყოველგვარ ჭონებას“ (47, 55, II 59). ყოველივე ეს არის ადამიანის მომზადება ღმერთთან შეხვედრისათვის, მისი „გაგებისათვის“. ჩვენი უმოქმედობა, — წერს ტაულერი, — საშუალებაა ღმერთის მოქმედებისათვის. ჩვენს სიჩუმეში ღმერთის ძახილი ისმის*. აქ კვლავ შემოდის ეკჰარტის მოტივი ღმერთისათვის ადამიანის მნიშვნელობის შესახებ: არა მარტო ღმერთს ვეძებთ ჩვენ, არამედ თავად ღმერთიც გვეძებს და გვეძებს კიდევ უფრო მეტად, ვიდრე ჩვენ ვეძებთ მას. იგი ჩვენ გარშემო ტრიალებს და ეძებს შემოსასვლელს ჩვენში. მაგრამ ეს ღმერთი, რომელსაც მე ვჰირდები, არ არის უმაღლესი. უმაღლესი არის ღვთაებრიობა. ეს ის ზეღმერთია, რომელზედაც დიონისე არეოპაგელი წერდა. ტაულერს ეს კავშირი შეგნებული აქვს და ამიტომაცაა, რომ ღვთაებრიობას ტაულერი ფსევდო-დიონისეს სიტყვებით აღწერს, როგორც „წყვდიადს, მიუხედავად მთელი მისი სინათლისა“ (74, № 56, II, 67—68). ყოველივე ამის გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია ტაულერის მოძღვრების ბევრი ასპექტის და თავად ტექსტის აზრის გაგებაც. მაგ., მისი სიტყვები, რომელსაც იგი ღმერთს მიაწერს: „მე ვარ ადამიანი და მე ვარ ღმერთი და მე ვარ გაცილებით მეტი, ვიდრე ღმერთი“. ასევე იმისი, რასაც ტაულერი ადამიანს ათქმევინებს ღმერთის სიტყვების პასუხად: „ხოლო მე კი ვარ არარა და გაცილებით მეტი, ვიდრე არარა... ზეუსახელო ღვთაებრიობას არსად არა აქვს მოქმედების საკუთრივი ადგილი უფრო მეტად, ვიდრე უღრმესი თვითგანადგურების საფუძველში“ (74, № 55, II, 60).

მისტიკური მოძღვრება დაპირისპირებულთა ურთიერთშეჭრის

---

* შდრ. მარტინ ჰაიდეგერის აზრი იმის შესახებ, რომ ჩვენს დუმილში ყოფიერება ლაპარაკობს; ასევე, თ. ს. ელიოტის ჩიტილი იმის თაობაზე, რომ ჩვენ ვიცით ლაპარაკი, მაგრამ ვერ ვისწავლეთ დუმილი (53, 157).

ხელვის შესახებ ტაულერთან ფართოდაა გაშლილი. საერთოდ არსებულ დაპირისპირებულთა გაერთიანების აშკარა პუნქტად იგი ადამიანს მიიჩნევს. ადამიანი მოქცეულია ცასა და მიწას შორის. თავისი უმაღლესი ძალებით ადამიანი ამაღლებულია ყოველგვარ ყოფიერებაზე და ბინადრობს ღმერთში. თავისი უდაბლესი ძალებით კი „ჩაბნელებულია საგანთა შორის". თითოეულ ადამიანში შესაძლებელია ერთერთი ამ მხარეთაგანი იყოს წინ წამოწეული, მაგრამ არც ერთი ადამიანი არ არის განწირული. უდიდესი და უმცირესი, უმაღლესი და უდაბლესი მჭიდრო ერთიანობაშია ადამიანში. ღმერთმა ბუნებაც კი ისე მოაწესრიგა, რომ უმაღლესი უდაბლესს აწონასწორებს და შეესაბამება: ცა არის უმაღლესი და დედამიწა უდაბლესი, მაგრამ ცა ისე ნაყოფიერი არსადაა, როგორც დედამიწის დაბლობებში, ასევე, ღმერთის სიმაღლე არსად ზემოქმედებს ისე ნაყოფიერად და დიახაც ღვთაებრივად, როგორც ადამიანთა უღრმეს სიმდაბლეში.

ტაულერის მოძღვრების წინააღმდეგობრივმა ხასიათმა განაპირობა ის, რომ მას იყენებდნენ როგორც პროგრესული, ისე რეაქციული ძალები, მაგრამ მის ღირებულებას განსაზღვრავს ის მომენტები, რომლითაც იგი ს. ფრანკს და გერმანიის რეფორმაციის ბელადებს უკავშირდება.

2. ჰაინრიხ ზოიზე. ეკჰარტის მოწაფეთა შორის იოჰანეს ტაულერის შემდეგ გერმანული მისტიკის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენელს — ჰაინრიხ ზოიზეს (1300—1365) ასახელებენ. როგორც შემოქმედი ფილოსოფოსი, იგი ვერ შეედრება ვერც ეკჰარტს და ვერც ტაულერს, მაგრამ პიროვნების სულის სიღრმისეულ განცდათა იშვიათი ანალიზი, უაბსტრაქტულეს კატეგორიებთან პიროვნულის ოსტატური დაკავშირების უნარი, დარწმუნების არაჩვეულებრივი ძალა ზოიზეს დამოუკიდებელ ადგილს განუკუთვნებს გერმანული მისტიკის ისტორიაში.

ჩვენთვის ზოიზე საინტერესოა როგორც მოაზროვნე, რომელშიც ყველაზე აშკარაა არეოპაგიტიკის გაელენა და, ამავე დროს, ნაცადია მისი ორგანული დაკავშირება „საყვარელ წმინდა თომას" მოძღვრებასთან. ეკჰარტის მოწაფეებს არ დავიწყებიათ, რომ მათ მასწავლებელს სიცოცხლე მოუსწრაფა კათოლიკურ ეკლესიასთან და მის მესვეურთან უთანხმოებამ. ამიტომაცაა, რომ ზოიზე ყოველ ღონეს ხმარობს, რათა ავგუსტინეს, არისტოტელეს და თომას ავტორიტეტს ამოეფაროს. კათოლიკური რელიგიისათვის ამ დიდ ავტორიტეტთა მოძღვრებებს შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ფილოსოფიაში ახალი არაფერი მოუციათ, იმ დროს, როცა არეოპაგიტიკამ და ქრისტიანობაში მისი წყალობით შემონახულმა ნეოპლატონურმა ტრადიციამ ეკჰარტის და მისი მოწაფეების გავლით ნიკოლოზ კუ-

ზანელის მოძღვრების საფუძვლები განსაზღვრეს და ამით ახალ ევროპულ ფილოსოფიას წანამძღვრები მოუმზადეს.

ჰაინრიხ ზოიზეს ოჯახი აზნაურ რაინდთა ფენას ეკუთვნოდა. ჰაინრიხ ზოიზე ჯერ კიდევ ბავშვი მიაბარეს დომინიკელთა მონასტერში, რომელიც ქ. კონსტანცაში მდებარეობდა. შემდეგ იგი სწავლობს კიოლნში, სადაც ეკჰარტის ერთგული მიმდევარი ხდება. როგორც ჩანს, კიოლნში მისმა ნიჭმა საეკლესიო მმართველობის ყურადღება მიიქცია. მალე ჩვენ მას კონსტანცის ტაძარში ვხედავთ მასწავლებლად, ხოლო მოგვიანებით (1343—1344 წწ.) იგი კონსტანცის პრიორია. როგორც ზოიზეს ნაშრომებიდან ჩანს, მას ძვირად უღირდა საეკლესიო მიმართულებათა ბრძოლისა და ერესების აქტიურობის პერიოდში დაეძლია საკუთარი მისწრაფებანი და ოფიციალური ეკლესიის მიერ დაწესებულ ფარგლებს არ გასცილებოდა. იგი ბევრს მოგზაურობს. მისი ქადაგებანი გერმანიის სულ სხვადასხვა კუთხეში გაისმის. ამ ქადაგებათა ძირითადი თემაა პიროვნების ზნეობრივი სრულყოფის გზები. 1348 წ. ზოიზეს ჩვენ ულმში ვხედავთ. აღნიშნავენ, რომ მის ქადაგებებს განსაკუთრებული წარმატება ჰქონდა მორწმუნე ქალთა წრეებში*. ამ ქადაგებებმა შესძინა მას ერთგული სულიერი მეგობარი ქალი—ელზბეტ შტაგელი, რომელმაც დიდი დახმარება გაუწია ზოიზეს მისი შრომების, განსაკუთრებით

---

* ევროპელი მისტიკის ისტორიაში საუურადღებო ადგილი აქვს დამკვიდრებული ე. წ. ქალთა მისტიკას. ეს მისტიკა ძირითადად ემყარებოდა ქრისტესადმი ქალწულებრივი სიყვარულის იდეალურ განცდას. ქალთა მისტიკა განსაკუთრებით ძლიერი იყო იმ ქვეყნებში, რომლებიც ჯვაროსნულ ომებში მონაწილეობდნენ. იგი ძლიერდებოდა, როცა ჯვაროსნული ომები მიმდინარეობდა. ქალთა მისტიკოსთა უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლები იყვნენ: ანგელა ბოლონიელი, რომელიც დარწმენებული იყო, რომ ღვთაებას „აუხსნელ არსებაში" ხედავდა და მხოლოდ ზარებეთაების თვლიდა შესაძლებლად აუხსნელის გაგებას; იულიანა ნორვიჩელი, რომლისთვისაც „ღმერთი არის უველაფერი, რაც სიკეთეა და სიკეთე, რომელიც უველა საკნს აქვს, არის იგი" (47, 441). იგი ამტკიცებდა, რომ უველა შექმნილი სიყვარულითაა შექმნილი და არსებობას სიყვარულის მეშვეობით აგრძელებს; კატერინა სიენელი, რომელსაც ცასა და მიწას შორის ხიდი იმით სურს გადოს, რომ ღმერთს თაქმევინებს: ჩემი გულმოწყალება განუზომლად დიდია უველა იმ ცოდვაზე, რომელიც შექმნილ არსებას შეუძლია ჩაიდინოს. ეს საშუალებას აძლევდა სიენელს ადამიანური ცოდვის სიღრმეებისათვის თვალი არ აერიდებინა. მისი აზრით, ადამიანი „ორმაგი არაარაა", არარადან შექმნილა თავადაც არაარაა. ჯოვანი ფლორენტინელის აზრით, ი. ლოიოლას მისი ფორმულებისათვის არაფერი დაუმატებია; კატერინა გენუელი, რომელიც ერთმანეთს უპირისპირებდა ადამიანურს და ღვთაებრივს „შეუქმნელ სიყვარულს". მისი მოძღვრება ადამიანში ღირსება-უღირსობის ერთდროულობის შესახებ ეკჰარტისა და ღვთაების შეხედულებათა დამაკავშირებელად გამოდის (47, 455) და სხვები.

კი განთქმული „ავტობიოგრაფიისათვის“ სათანადო ფორმის მიცემაში.

ზოიზეს ძირითადი შრომები თავმოყრილია ავტორის მიერ „ეგზემპლარის“ სახელწოდებით. ამ კრებულში ზემოთ აღნიშნული „ავტობიოგრაფიის“ გარდა, შედის „მარადიული ჰეშმარიტების წიგნაკი“. ასევე. დაწერილი თავისუფლად მოაზროვნე ბეგარდისტების სექტის წინააღმდეგ. „ჰეშმარიტების წიგნაკი“ და „წერილების წიგნაკი“ მიმართული მოწაფეებისადმი. „ეგზემპლარის“ გარდა ზოიზეს ეკუთვნის „წერილთა დიდი წიგნი“, რომელიც ელზბეტ შტაგელის მიერაა შეგროვილი. ზოიზეს გერმანული შრომები გამოცემულია კ. ბილმაიერის მიერ 1907 წ. (48, 200).

ღმერთსა და სამყაროს, მათ ურთიერთდამოკიდებულებას ზოიზე ტაულერისა და ეკჰარტის მსგავსად აღწერს, განსხვავებული მხოლოდ გადმოცემის წესია. იგი ლაპარაკობს „ძალუმი მშვენიერების“, „გადმომჩქეფარე ელვარების“, „ნათელი სინათლის“ და სხვ. შესახებ. მაგრამ საყურადღებოა „მიტოვებულობის“ (Verlassenheit) ცნების ზოიზესეული ანალიზი. ამ ცნებამ, როგორც ცნობილია, სპეციფიკური შინაარსი მიიღო ჰაიდეგერის ექსისტენციალიზმის წყალობით. „მიტოვებულობას“ ზოიზე განიხილავს როგორც ღმერთისაკენ ასკეტური სვლის მომენტს. ასკეტიზმის მიზანი მასთან, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმში, ღმერთთან შეერთების გზით „სიმშვიდის“ მიღწევაა. მიტოვებულობა თავისთავად, ცხადია, სიმშვიდის საპირისპირო ცნებაა, მაგრამ ზოიზე ამ ორ ცნებას ადრინდელი ქრისტიანობის ტრადიციის მიხედვით აკავშირებს. ისინი, ამტკიცებს ზოიზე, გადამკვეთი ცნებები არიან, რამდენადაც სიმშვიდე ზოგჯერ გამოვლინდება ხოლმე როგორც მიტოვებულობა, როგორც „მარადიულად დაწუეველად“ ყოფნის განცდა.* ღმერთის ნების გამოვლინების წესისა და რიგის დადგენა შეუძლებელია, რადგან პერსონალურია და შეუმეცნებადი. ამგვარი მიმართება ყოველგვარ შემეცნებას აუფასურებს. აქ ლაპარაკიც კი არ შეიძლება ღმერთის აუცილებელ წვდომაზე, ღმერთთან სიახლოვის დამსახურებაზე. ადამიანური აქტიურობის რაიმე გამართლებაზე, ამ გზით სამყაროსა და ღმერთის „დაახლოების“ აუცილებლობის გაცნობიერებაზე, რაც ნეოპლატონიზმს და არეოპაგიტიკას, ორთოდოქსულ ქრისტიანობასთან შედარებით, გარკვეულ პროგრესულ მოძღვრებად ხდიდა.

---

* ამ განცდის საბოლოო საყრდენი ზოიზესათვის კვლავ ღმერთის განცდაა, როგორც შეუცნობელისა და ირაციონალურისა. შეუცნობელსა და ირაციონალურზე კი ცნობილია, ყველაფერი შეიძლება „დავაფუძნოთ“, რისი დაფუძნების საფუძველს ნათელი გონება ვერ ხედავს, ან არ უშვებს.

ზოიზეს სურვილი — არეოპაგიტიკა და თომიზმი ორგანულად გაეერთიანებინა, მხოლოდ სურვილად დარჩა. ღმერთის შესახებ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტისტული ნეგატიური თეოლოგია მასთან პერსონალური ღმერთის შეუმეცნებადობას ემსახურება. ზოიზესთან ჩვენ უკვე ვეღარ ვხვდებით ღმერთზე და ადამიანზე მაღლა მდგომ ღვთაებრიობას — ცნებას, რომელსაც გერმანული მისტიკის განვითარების შემდგომ საფეხურზე, კერძოდ იაკობ ბოემეს ნააზრევში, მნიშვნელოვანი და ნაყოფიერი ადგილი დაუმკვიდრდება. ზოიზესთან კი ეკჰარტისა და ტაულერის პოზიციებიდან ეს უკანდახევა განაპირობა იმან, რომ მისი მისტიკური ანთროპოლოგია არსებითად ავგუსტინეს მოძღვრებით იყო განსაზღვრული (48, 203). ადამიანი მისთვის არის სამების სურათი. მისი თვისებებიდან ყველაზე ძვირფასია „უსაფუძვლო სწრაფვა“ (grundlose Begierde). ეს უსაფუძვლო სწრაფვა იმის გამოხატულებას წარმოადგენს, რომ მარადიული ადამიანში არაა განხორციელებული და საერთოდ განუხორციელებადია. ეს სწრაფვა იმის „გამართლებაა“, რომ ადამიანი საკუთარი მეობისა და კონკრეტულობის იქით მისი გადალახვით და უარყოფით მიისწრაფვის სამებასთან ერთიანობისაკენ. საკუთრივობის და მეობის სრული დაკარგვისათვის ბრძოლის ასკეტურ პროცესს ზოიზე არაჩვეულებრივი დაწვრილებით და უნარით აღწერს, ასევე აღწერს იგი საბოლოო მიზნის, ღმერთის ხილვის და მასთან გაერთიანების განცდას. თუმცა ეს თავის თავთან წინააღმდეგობრივი ვითარებაა. რადგან ღმერთის ხილვა და მასთან გაერთიანება აუცილებელ პირობად მეობის დაკარგვას გულისხმობს, ხოლო განცდის აღწერა სწორედ მესათვის ხდება და არსებულად კონკრეტული მეს თვისებებს გულისხმობს.

3. „გერმანული თეოლოგია“. „გერმანული თეოლოგია“ დაწერილია ანონიმი ფრანკფურტელი ავტორის მიერ დაახლოებით 1370 წელს. თეოლოგები მას ეკჰარტის და ტაულერის მოძღვრებათა ორიგინალურ გაგრძელებად თვლიან. არსებით სიახლეზე აქ ძნელია ლაპარაკი. „გერმანული თეოლოგია“ წარმოადგენს ეკჰარტისა და ტაულერის მოძღვრებათა ანალიზს, მათი თვალით დანახული ნეოპლატონიზმის გამოყენებას. ავტორი, ამავე დროს, დიდ სიფრთხილეს იჩენს და ემიჯნება ოფიციალური ეკლესიის თვალსაზრისით საეჭვო დებულებებს. ამგვარი ვითარება არ შეიძლება ეკლექტიკური ხასიათის განაზრებათა საფუძველი არ გახდეს. მაგრამ არ უნდა იქნეს დავიწყებული, რომ „გერმანულმა თეოლოგიამ“ დიდი როლი შეასრულა მისტიკის ძირითადი დებულებების შენარჩუნების თვალსაზრისით როგორც გერმანიაში, ისე მის საზღვრებს გარეთ.

სებასტიან ფრანკმა „გერმანული თეოლოგია“, კასტელოსთან

ერთად ლათინურიდან გერმანულად თარგმნა. ამის შემდეგ ეს ნაშრომი სამეცკერ გამოიცა. ეს უდავოდ გერმანიის სულიერი ცხოვრებისათვის მის მნიშვნელობაზე მიუთითებს. 1516 წელს „გერმანული თეოლოგია“ ლუთერმა გამოსცა და წინასიტყვაობაც დაურთო (მეორედ გამოსცა 1518 წელს). ეს წინასიტყვაობა აშკარად მიუთითებს ლუთერის კავშირზე იმ დიდ ტრადიციასთან, რომელიც მაისტერ ეკჰარტის ძოძღვრებიდან იღებს სათავეს.

„გერმანული თეოლოგიის“ ავტორისათვისაც არსებითია განსხვავება თვითმყოფად (selbstherrlichen) და ღმერთსმინდობილ (gottlichen) გონებას შორის. ანონიმი ავტორიც ტაულერივით თვლის, რომ ადამიანური გონების წარმატებების საფუძველზე მის მიერ საკუთარი შესაძლებლობების შეუზღუდველობის რწმენა, ამ წარმატებების საფუძვლად საკუთარი ძალის აღიარება, ყალბ მიმართულებას აძლევს ადამიანურ ძიებას. „დაუკვირდი — წერს ფრანკფურტელი ავტორი ადამიანის თვითმყოფი, ანუ ბუნებრივი გონების შესახებ — იმთავითვე თუ როგორ ცდება იგი. მას სურს და იგი ირჩევს არა უბრალოდ სიკეთეს და არც სიკეთის გულისათვის, არამედ იგი ირჩევს თავის თავს და თავისას, როგორც საუკეთესოს. ეს არის პირველი შეცდომა და პირველი სიყალბე.. თუ ვინმე თავის საუკეთესოს მიაღწევს, ეს ცხადია, საუკეთესოა, მაგრამ ეს არ მოხდება მანამ, სანამ ადამიანი თავის საუკეთესოს ეძებს და ესწრაფვის, რადგან იმისათვის, რომ ადამიანი თავის საუკეთესოს სწვდეს, საჭიროა ჯერ თავისი საუკეთესო დაკარგოს“ (75, თ. 40). ფრანკფურტელ ავტორს იმის თქმა სურს, რომ თუ ადამიანი სწორად ხედავს თავის მიზანს, ეს მიზანი არ შეიძლება იყოს ამქვეყნიური, და ამდენად, ადამიანური. ადამიანის საუკეთესო, ამტკიცებს ანონიმი ავტორი, ეკჰარტის მოწაფეების კვალად, მეობის დაკარგვით მიიღება. ეს დაკარგვა სრულია, და ამდენად, „გერმანულ თეოლოგიაში“ ეელარ ვხედავთ ეკჰარტისა და ბერნარდ კლერვოელის მოძღვრებას ადამიანში წმინდა ღვთაებრივი ნაპერწკლის შესახებ, როგორც ისეთის, რომელიც არასდროს არ უნდა უარიყოს. ეს კი უკანდახევაა. რადგან ამგვარი დაშვება ადამიანის დამოუკიდებელ ღირებულებას უფრო აფუძნებდა.

იმ მოაზროვნეებს, რომლებიც უარყოფით თეოლოგიას იყენებდნენ ქრისტიანული ღმერთის ბუნების საწვდომად, ოფიციალური ეკლესია ყოველთვის ეპვის თვალით უყურებდა, რადგან ქრისტიანული ღმერთი პერსონალური ღმერთია. მას თავისუფალი ნება და აბსოლუტური ძალა აქვს. ეკჰარტის ბედით შეშინებული ფრანკფურტელი ავტორი მოხერხებულად იყენებს ქრისტიანული ღმერთის სამპიროვნებას, როგორც პიროვნულობის უარყოფის სიმბოლურ

გამოხატვას, როგორც პიროვნულობის წმინდა უანგარო გაჭრობის გამოხატულებას. სხვამხრივ იგი ღმერთს ტრადიციული ეპითეტებით ამკობს: ღმერთი არის ყოველი ყოფიერების ყოფიერება, ყოველი სიცოცხლის სიცოცხლე. ყოველი ბრძენის სიბრძნე. „იგია სიყვარული შეობის გარეშე, რომელსაც თავისი თავი უყვარს არა როგორც თავისი თავი, არამედ როგორც სიყვარული".

ღმერთისათვის მეობის მიწერა, „გერმანული თეოლოგიის" ავტორის აზრით, არაა მართებული, რადგან მეობის მიწერა ამცირებს ღმერთის თავისუფლებას. ამცირებს, რადგან ეს ღმერთის თავისუფლების ერთ პუნქტში თავმოყრაა, თავისთავად კი თავისუფლების არსება ის არის, რომ არავის ეკუთვნოდეს, „რადგან აბსოლუტური და უნივერსალურია".

რამდენადაც თავისუფლების შესახებ მოძღვრებას საერთოდ ფილოსოფიისა და მისტიკის, კერძოდ კი — გერმანულის, ისტორიაში დიდი მნიშვნელობა აქვს, ამდენად, ჩვენ გვინდა უფრო დაწვრილებით შევჩერდეთ თავისუფლების, როგორც უპიროვნოს და როგორც უნივერსალურის განსაზღვრებაზე. განსახილველ ნაშრომში იგი ერთნაირად მიეყენება როგორც ადამიანს, ასევე ღმერთს და ორივესაგან თვითობის უარყოფას მოითხოვს. თუ სახარების ასოს მიხედვით ვიმსჯელებთ, აქ ქრისტიანული რელიგიისაგან მნიშვნელოვანი გადახვევაა: პავლე მოციქული ძირითად სათნოებებს რომ ასახელებს, თავისუფლებას არც კი ახსენებს. კორინთელთა მიმართ პირველ ეპისტოლეში ჩვენ ვკითხულობთ: „ხოლო აწ ესერა ჰგიეს: სარწმუნოებაჲ, სასოებაჲ და სიყუარული, სამი ესე. ხოლო უფროჱს ამათსა სიყუარული არს" (კორ. 13, 13).

„გერმანულ თეოლოგიაში" აღნიშნული სამების მაგიერ გამოდის თავისუფლება და მისი ასპექტებია სიკეთე და სიყვარული, ან უკეთ, ღმერთის მარადიული თავისუფლება არის სიკეთე და სიყვარული. მართალია, ის, რისი გაგებაც კი შეიძლება ამ თავისუფლების შესახებ, ეს არის განთავისუფლება კონკრეტულობისაგან, ე. ი. ნირვანას შესახებ ძველი ინდური მოძღვრების თავისებური ვარიაცია, მაგრამ შეუმჩნეველი არ უნდა დაგვრჩეს ის გარემოება, რომ ფრანკფურტელ ავტორს სწორედ ამ წმინდა ნეგატიურობის გადალახვა სურს — მისი მიზანია აბსოლუტური თავისუფლების განსაზღვრების დროს უბრალოდ ამქვეყნიურის უარყოფით კი არ დაკმაყოფილდეს, არამედ შინაარსობრივად გაიაზროს იგი: კერძოდ, როგორც აბსოლუტის თვითმოქმედება. რამდენადაც ამ მოქმედებას არა აქვს არა მარტო არავითარი შემზღუდავი ვითარება, არამედ არც არავითარი განკერძოებული სურვილი და მიზანი. ყველაფერი, რაც ამ აბსოლუტურ თვითმოქმედებამდე ამაღლდება, ცხადია, იქნება უო-

ველი თვითობის დაკარგვა. ამაღლებული მხოლოდ ამის ხარჯზე ეზიარება თავისუფლებას.

პიროვნებაში თავისუფლების საკითხი ნების თავისუფლების საკითხს ეხება. „გერმანული თეოლოგიის" ავტორისათვის აბსოლუტურ თავისუფლებამდე ამაღლება არის საკუთარი ნების, როგორც პიროვნულობის გამოხატულების, როგორც ჩვენი სურვილების, ჩვენი შემეცნების და მისწრაფებების მიზნის მიმცემის დათრგუნვა. აქ სადღაც გამოსჭვივის ის მოსაზრება, რომელიც შემდეგ დეკარტთან შეცდომის ფაქტის ამხსნელი იქნება, კერძოდ, მოსაზრება იმის შესახებ, რომ შემეცნება თავისთავად არ ცდება, რომ ის ნების გარეშე სრული ობიექტურობის მატარებელია. ეს ნებაა, რომელიც არასწორად წარმართავს და აცდენს მას. ფრანკფურტელი ავტორი წერს: „რაც თავისუფალია, ის არავის საკუთრება არ არის და ვინც მას ისაკუთრებს, ის უსამართლოდ იქცევა, რამდენადაც საერთოდ ყოველგვარ თავისუფლებას შორის არაფერია უფრო თავისუფალი, ან თუნდაც ისევე თავისუფალი, ვიდრე ნება. ვინც მას საკუთრებად აქცევს და ნებას არ აძლევს, თავის კეთილშობილურ თავისუფლებაში დარჩეს, ის არასწორად იქცევა. მაგრამ ვინც ნებას მის თავისუფლებაში ტოვებს, ის მოიპოვებს კმაყოფილებას, მშვიდობას, სიმშვიდეს და ნეტარებას, როგორც დროში, ისე მარადიულობაში" (75, 51).

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ძალზე საყურადღებო მომენტია, აგრეთვე, სიყვარულის და ღმერთის, როგორც თავისუფლების, გაიგივება — მნიშვნელოვანი ღმერთის ბუნების გააზრების განვითარების თვალსაზრისით. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ძველ ებრაელთა ღმერთი, წარმოდგენილი ბიბლიაში, არსებითად დესპოტური ღმერთია. იგი აშინებს და ისე აიძულებს ხალხს დაემორჩილოს (მაგ.: მე ვარ უფალი—ღმერთი შენი, ღმერთი მოშურნე, რომელმან მივაგი პატიჟნი სამად და ოთხამდე ნათესავად...). მიუხედავად სახარების მრავალი ადგილისა, ეს შიშის ღმერთი მემკვიდრეობით გადმოვიდა ქრისტიანობაში (იხ. ანდრია კნიდელის ქადაგება)*.

---

* ჯ. ფრიზის მიერ გამოცემულ „თეოლოგიერ ძირითად ცნებათა სახელმძღვანელოში" გარჩეულია ბიბლიური ღმერთის შემდეგი ასპექტები: ერთადერთობა, ტრანსცენდენტობა, ნეტარება, პერსონალობა, და, სხვათა შორის, აგრეთვე, ღმერთი როგორც „სიყვარულის ღმერთი". მაგრამ მთავარი ისაა, რომ, ავტორის აღიარებით, ეს ასპექტი ძველ აღთქმაში არ იყო ძირითადი. ღმერთის ეს ასპექტი მხოლოდ მის კონკრეტულ მოქმედებებში გამოჩნდებაო. ხოლო თავად სიტყვა „სიყვარული" ბიბლიაში ჩნდება წინასწარმეტყველთა ეპოქაში, მას იყენებენ ღმერთის მიერ ისრაელის ამორჩეის საფუძვლის სარკვნებლად (59, 226).

ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში თანდათან ხდება შიშის ღმერთის სახის დაძლევა და ეთიკის, სიყვარულისა და თავისუფლების ღმერთით მისი შეცვლა, თანდათან წინ წამოიწევს იოანე მოციქულის მიერ „ქრისტეს სიტყვების“ გადმოცემა: „ახალ მცნებას გაძლევთ მე თქვენ — გიყვარდეთ ერთმანეთი! როგორც მე მიყვარდით თქვენ, ისე უნდა გიყვარდეთ ერთიმეორე“ (71, 34). ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სიყვარულის ღმერთის გაგება მოცემული გვაქვს დავით აღმაშენებლის ცნობილ „გალობანი სინანულისანში“. ადამიანის ცოდვის სიდიდის მიუხედავად ღმერთის განუზომელი წყალობის იმედის გვერდით აქ ვხედავთ პიროვნების ღირსების თავისებურ დაცვასაც, იმ აზრით, რომ ადამიანს ღმერთის წინაშეც კი შეუძლია დაიცვას თავი, თუკი იგი დარწმუნებულია, რომ არ უღალატია თავისი სარწმუნოებისათვის („დაღაცათუ ესრეთ განვხრწნენ ყოველნი გრძნობანი და ყოველად ხრწნილება ვიქმენ, გარნა არავე აღვიხვენ მე ხელნი, არცა დავდევ სასოება ჩემი ღმრთისა მიმართ უცხოჲსა, არცა უცხო თესლი რაიმე სარწმუნოება საწურთელ ვყავ სულისა, გარეშე მისსა, რომელი შჱსწავლეს ღმრთისმეტყუელთა შენთა“) (11, 375). მართალია, დავით აღმაშენებელთან ვერ ვხვდებით სიყვარულისა და თავისუფლების კავშირს და არც საგანგებოა გადალახული შიში ღმერთის მიმართ, მაგრამ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „გალობანი სინანულისანი“ „გერმანულ თეოლოგიაზე“ 250 წლით ადრე დაიწერა. ქართული კულტურის ბუნებრივ-ისტორიული განვითარების შემთხვევაში არ იყო გამორიცხული, რომ ამ ორი ცნების დაკავშირებას საყურადღებო შედეგი გამოეღო.

სიყვარულისა და თავისუფლების ცნებების დაკავშირება შესაძლებელია „გერმანული თეოლოგიის“ უმნიშვნელოვანეს ასპექტად მივიჩნიოთ. შემდგომში ეს კავშირი არ დაკარგულა ევროპულ ფილოსოფიაში და მისტიკაში, და სულ უფრო უბიძგებდა მას პანთეიზმისაკენ. ამ კავშირის მნიშვნელობის გათვალისწინებისათვის საკმარისია იმაზე მითითება, რომ პანთეიზმის კლასიკური სისტემა—სპინოზას ფილოსოფია სწორედ თავისუფლებისა და სიყვარულის ცნებათა კავშირის ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ და მორალურ დაფუძნებას წარმოადგენს. ღმერთის ინტელექტუალური სიყვარული, როგორც ადამიანის თავისუფლების შინაარსი, წარმოადგენს სუბსტანციის იმანენტურობის გაცნობიერებას. არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ღმერთის იმანენტურობის სპინოზასეული დებულება გახდა თავისებური გამოცხადება ქრ. ედელმანისათვის და შემდეგ დიდი როლი ითამაშა გერმანული განმანათლებლობის განვითარებაში.

თანამედროვე თეოლოგი ავტორები სიყვარულისა და თავისუფ-

ლების გაიგივებას თეოლოგიური ესთეტიკის ცენტრად თვლიან. ამ შეხედულების ისტორიულ ძირებს ისინი ხედავენ პლატონისა და პლოტინის მოძღვრებაში სიკეთის მზის შესახებ, ასევე, ეკჰარტის მოძღვრებაში — „ურატომო თავისუფლების“ შესახებ, რომელიც „ურატომოდ ასხივებს“, ე. ი. მოქმედებს არა რაღაც მოქმედებისაგან განსხვავებული მიზნისათვის და, ამ აზრით, შედეგისა და ჯილდოსათვის, არამედ თავად მოქმედებისათვის. მომდევნო თაობებში კი ამ მოძღვრების გაელენას ხედავენ ლუთერთან, ფრანც ზალეელთან, ფენელონთან, ი. შეფლერთან, შპრეესთან, ტერსტეეგენთან, ცინცენდორფთან, ჰელდერლინთან.

4. იოჰანეს რუისბრეკი. იოჰანეს რუისბრეკი (1294—1381) თვალსაჩინო ფიგურაა ეკჰარტის ისეთ მოწაფეთა გვერდით, როგორებიც იყვნენ: ტაულერი, ზოიზე, „გერმანული თეოლოგიის“ ავტორი; რუისბრეკის მნიშვნელობა განისაზღვრება იმით, რომ მან წამოაყენა ადამიანის არსებაში მესა და შენის ერთიანობის დებულება, გარდა ამისა, მან ეკჰარტის მოძღვრება ნიდერლანდებში გაავრცელა და გადასცა იგი თავის მოწაფეებს, რომელთა შორის უმნიშვნელოვანესი იყვნენ გეორგ გროოტი და ცნობილი ნაშრომის „ქრისტეს მიბაძვის“ ავტორი — თომას კემპიელი.

რუისბრეკი დიდხანს იყო ავგუსტინელთა მონასტრის გრენენდაალის პრიორი. მან თავი გამოიჩინა ბეგჰარდისტების ე. წ. „ველური მისტიკის“ წინააღმდეგ ბრძოლით. ამ მიზნითაა დაწერილი მისი უმნიშვნელოვანესი შრომები: „სულიერი ქორწინების სამკაული“, „წიგნი თორმეტი საწყისის შესახებ“ და „სამოელი“, რომელსაც შემაჯამებელი ხასიათი აქვს. რუისბრეკი, არსებითად, ეკჰარტისა და ნეოპლატონიზმის მისტიკას მისდევს. ღმერთი მისთვისაც არის მარტივი ერთი, ყოველივეს ზეარსებითი არსება, თავის თავში არსებული და ყოველივეს მამოძრავებელი საფუძველი. ღმერთი მარტივია იმდენად, რამდენადაც ჩვენი ხედვა მასში ვერაფერს ამჩნევს, სინამდვილეში კი შესაძლებელი შინაარსის მთელი სიმდიდრე მასში მიეწვდომელი წესითაა გაერთიანებული.

ადამიანი და ღმერთი, — წერს რუისბრეკი, — იზიდავენ და მსჭვალავენ ერთმანეთს. ღმერთთან შეერთება არის ადამიანის მისწრაფების უმაღლესი პუნქტი. როგორც ღმერთისათვის, ისე ადამიანისათვის ღვთაებრიობაში გადასვლაა. რუისბრეკთან ეკჰარტის მოძღვრების ელემენტები უფრო შეუფარავადაა, ვიდრე მის რომელიმე მოწაფესთან. ამიტომაც იყო, ალბათ, რომ იგი ძლივს გადარჩა ეკჰარტის ბედს (48. 206). რუისბრეკის გაელენა ნიდერლანდებში ყოველთვის შესამჩნევი იყო. ანტვერპენში დღესაც არსებობს რუისბრეკის საზოგადოება. 1920—1938 წლებში გამოიცა რუისბრეკის თხზულებათა

ექვსტომეული. ნაშრომთა უმრავლესობა თარგმნილია გერმანულად და ფრანგულად.

რუისბრეკს ადამიანი სამგვარი ერთიანობის შემცველად მიაჩნია. ეს სამი სახის ერთიანობა ადამიანს ახასიათებს როგორც ადამიანს საერთოდ, ასე ვთქვათ, ბუნებრივად. მორწმუნე კეთილ ადამიანს კი იგივე ერთიანობანი ახასიათებს, გარდა ამისა, ზებუნებრივადაც. ადამიანის პირველი ერთიანობა, ის, რაც მას სახეს აძლევს როგორც მთლიანს, არსებობს ღმერთში, რადგან ადამიანი ღმერთზეა დამოკიდებული ყოფიერებით, არსებით და მდგრადობით. ღმერთშია ჩვენი ნიმუში, ის, რის მიხედვითაც ღმერთმა შექმნა ადამიანი*, მაგრამ ეს არის ადამიანი საერთოდ, როგორც ასეთი, გრძნობადობისა და მატერიალურობის გარეშე. ეს ადამიანის იდეალური ერთიანობაა; მეორე ერთიანობა იგივეა, მაგრამ უკვე ჩვენს ინდივიდუალობაში, უნარებში და მოქმედებაში; მესამე ერთიანობა მოცემულია ადამიანის გულში, როგორც ფიზიოლოგიური ორგანიზმის, გამატერიალურებული სულის მთავარ ორგანოში. ეს სამი სახის ერთიანობა წარმოადგენს ღვთაებრივი ბუნების თავისებური ემანაციის საფეხურებს.

საინტერესო ამ მოძღვრებაში ჩვენთვის ის კი არ არის, რომ რუისბრეკისათვის ამ ზეპერსონალური ერთიანობის საფუძველი პერსონალურ ღმერთშია, არამედ ის, რომ ეს ღმერთი მას გააზრებული აქვს, როგორც ადამიანის პიროვნულობის მაგარანტირებელი „შენ". მხოლოდ მასთან ურთიერთობაში შეუძლია ადამიანს თავისი თავის რეალიზება. მთელი მისტიკური საბურველის მიუხედავად (თავისუფალი გადაწყვეტილება გრძნობადი თვითობის უარსაყოფად, ღმერთში როგორც შენში გასათქვეფად და სხვა) უაღრესად საყურადღებოა მესათვის „შენ"-ის აუცილებლობის მომენტის შემოტანა ფილოსოფიაში. ეს მომენტი, ფოიერბახის გავლით, შემდეგ ახალი დროის ანთროპოლოგიურ მიმართულებებს დაედება საფუძვლად. ფოიერბახის მოძღვრება ღმერთის, როგორც „შენ"-ის და საერთოდ სხვა ადამიანის გაუცხოებული და გააბსოლუტურებული სახის შემოტანა თავისთავად ამოტივტივდება მეხსიერებაში ამ მოძღვრების გაცნობისას. აქ ლაპარაკია იდეაზე და არა იმაზე, რომ აღნიშნულ მოაზროვნეებს იგი სწორედ რუისბრეკის გავლენითა აქვთ მიღებული.

---

* საინტერესოა, რომ ქართველი თეოლოგი იოანე პეტრიწი უკვე არსებითად მიხვდება ამგვარ განსხვავებას და ბიბლიის დაკანონებული თარგმანის შეცდომაც ბეჭავს: „მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატად მსგავსად ჩუენდაო", არ უნდა, ამაზედ ესთა, თუ დამხედმან იჭვრიტნე, იტყვის: „მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატ-სჴლ და მსგავსისა ჩუენისა" (9,219).

რუისბრეკი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს არა სულიდან ღმერთამდე ამაღლებას, არამედ ღმერთიდან (ღმერთში ადამიანის მარადიული იდეიდან) სულამდე დასვლას. მის სიმბოლურ გამოხატულებად მას მიაჩნია ქრისტეს დაბადება ღმერთისაგან, რაც, მისი აზრით, ერთხელადი აქტი კი არ არის, არამედ ისეთი, რომელიც მარად ხდება. ეს არის ჩვენი დროული არსებობის და მარადიულის (რომელიც მეობის გარეშეა) კავშირი. ადამიანის შინაგანი, ნამდვილი ზებუნებრივი არსება ღმერთში მოცემული იდეალური სახეა. ადამიანის ამაღლება ღმერთამდე სხვა არაფერია, თუ არა ემპირიულ არსებაზე უარის თქმა და ამ ზოგადადამიანურამდე ამაღლება. მაგრამ ეს ხდება,—გვარწმუნებს რუისბრეკი, — ჩვენს საკუთარ თავში ჩაღრმავებით („ღმერთი უფრო მეტადაა შინაგანი ჩვენთვის, ვიდრე თვით ჩვენ").

თუკი აქ ტრადიციულისაგან განსხვავებული გაგებაა ემპირიულ და ღვთაებრივ არსებებს შორის, ეს მხოლოდ და მხოლოდ იმ თეოლოგიურ მიმართულებებს ეხება, რომლებიც ინდივიდუალური სულის უკვდავებას აღიარებენ. რაც შეეხება სხვებს, მათთან შედარებით რუისბრეკს ახალი არაფერი უთქვამს. გავიხსენოთ, თუნდაც, მოძღვრება ადამ კადმონის შესახებ, რომლის სახედ და ხატად ქმნის, კაბალის მიხედვით, ღმერთი ადამიანს. ამიტომ გადაჭარბებული უნდა იყოს იმის მტკიცება, რომ რუისბრეკთან „უფრო ნათლად, ვიდრე ეკჰარტთან, გვაქვს წინასწარ წვდომა ფიხტეს იმ ძირითადი დებულებისა, რომლის მიხედვითაც ემპირიული სუბიექტი აბსოლუტურს ეფესება" (47, 426). ის კი სულ სხვაა, რომ ემპირიულში ზეემპირიულის, ღვთაების დანახვა რუისბრეკს გააზრებული აქვს, როგორც ადამიანის უღრმეს არსებაში მესა და შენის, ე. ი. ემპირიული მესა და აბსოლუტურის, ღმერთის კავშირი. მაგრამ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ აქ საქმე ეხება მხოლოდ ადამიანის არსებაში მესა და შენის აუცილებელი კავშირის იდეას და არა მის დაფუძნებას. დაფუძნების თვალსაზრისით აქ რუისბრეკს მესა და ღმერთის კავშირის ასკეტურ ნეოპლატონურ გადაწყვეტას იქით ნაბიჯი არ გადაუდგამს. „ვისაც მისი (ღმერთის) გაგება სურს, — წერს რუისბრეკი, — მან ამისათვის თავისი მეობა უნდა მოიკლას და ღმერთში იცხოროს, მან თავისი სახე საკუთარ სულში არსებული მარადიული სინათლისაკენ უნდა მიაქციოს, მარადიული სინათლისაკენ, რომელშიც მარადიული ჭეშმარიტება უშუალოდ ცხადდება" (47, 427).

ამრიგად, მესა და ღმერთის, როგორც ზეემპირიულის, კავშირი არსებობს მანამ, სანამ ადამიანს თავისი საკუთარი მეობა არ გაუგია, ე. ი. სანამ იგი ემპირიულია. ღვთაებრივი ჩვენში მუდამაა და ჩვენი ამაღლება ხდება იმის მიხედვით თუ რამდენად ღრმად ვწვდებით

ჩვენ მას. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც რუისბრეკმა ადამიანში დაფარულ ღვთაებრიობას „შენ“ უწოდა და მესა და შენის კავშირზე მიუთითა, ადვილად შეიძლება ამ მისტიკურ „შენ“-ში დავინახოთ ეკჰარტის „ნაპერწკალი“, როგორც წმინდა ღვთაებრივი ადამიანის არსებაში და ადამიანისა და ზეემპირიული სამყაროს უწყვეტი კავშირის გარანტია. ამდენად, რუისბრეკის ეს მოძღვრება უნდა განვიხილოთ, მართალია, არა როგორც პრინციპული სიახლე, მაგრამ მაინც, როგორც ეკჰარტის მოძღვრების საყურადღებო და ნაყოფიერი ინტერპრეტაცია.

საკუთარი საფუძვლის მაძიებელ მესა და თავისი თავის გამომცხადებელ ღმერთს შორის შეხვედრას რუისბრეკი განიხილავს როგორც „საქორწილო შეხვედრას“ (ეს ტერმინი ქალთა მისტიკაში ძალზე გავრცელებულია). ამ შეხვედრის გარეშე, წერს იგი წიგნში — „სულიერი ქორწინების სამკაული“ — ვერავითარი ქველმოქმედება თავის მიზანს ვერ მიაღწევს. ყოველი ამგვარი შეხვედრა არის ორი საპირისპირო მხრიდან მომავალ პირველებათა შეხვედრა. მაგრამ საქმე ისაა, რომ ამ შეხვედრის დროს ჩვენი ემპირიული მე უკვე მკვდარი უნდა იყოს. ერთადერთი შესაძლებელი გააზრება რუისბრეკისეული „შეხვედრის“ შინაარსისა შეიძლება იყოს ის, რომ ეს შეხვედრა, როგორც შესაძლებლობა, არსებობს მარად მიუწვდომელი მიზნის სახით, ხოლო პიროვნების რეალურ არსებობაში ეს დაპირისპირება „მესა“ და „შენს“ შორის ემყარება ამ შეხვედრის შესაძლებლობას.

რუისბრეკის შრომებში ჩვენ ვხვდებით, აგრეთვე, გამოთქმებს იმის შესახებ, რომ ადამიანის უშინაგანესი არსება, ანუ ღვთაებრივი მასში არის „ღამე“, „ბინდი“ და სხვა. ამით რუისბრეკს სურს ღვთაებრივი სინათლის და ერთიანობის (ადამიანში) ემპირიულისაგან პრინციპული განსხვავება აჩვენოს და ამ დროს იყენებს უარყოფითი თეოლოგიის ტერმინებს. უარყოფითი თეოლოგია რუისბრეკთან, ისევე როგორც ეკჰარტთან და მის მოწაფეებთან, დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებიდანაა შემოსული, და საშუალებას აძლევს მათ, ეზიარონ ნეოპლატონიზმის მთელ სიმდიდრეს. ადამიანში ემპირიულის და აბსოლუტურის შეპირისპირების და მათი დამთხვევის შესაძლებლობიდან რუისბრეკს საყურადღებო დასკვნა გამოაქვს, რომელსაც არ შეიძლება გვერდი ავაროს დასავლეთში ტოლერანცის იდეის განვითარების ისტორიაში. ეს საყურადღებოა, აგრეთვე, ნ. კუზანელის ტოლერანტული შეხედულებების და „კონკორდანსის თავადის“ პიკო დელა მირანდოლას მოძღვრების მომზადების თვალსაზრისითაც.

თუ არსებითად, და არა ისტორიულად, ვიმსჯელებთ, ქრისტიან-

ობა, ისევე როგორც ნეოპლატონიზმი, ადამიანებს არ ასხვავებს პრინციპულად რწმენითი განსხვავების მიხედვით. ქრისტიანი ასე უნდა მსჯელობდეს, რადგან განსხვავებით იუდაიზმისაგან, სადაც ღმერთი ებრაელთა ღმერთია უპირატესად, ქრისტიანობაში ქრისტე ეწამა საერთოდ კაცობრიობისათვის და არა მისი გარკვეული ნაწილისათვის. მაგრამ ფაქტობრივად ქრისტიანული მოძღვრება, და განსაკუთრებით კათოლიციზმი, ხაზს უსვამდა იმას, რომ სულის გადარჩენისათვის აუცილებელია ქრისტიანობის აღიარება. ეს იქამდე მიდიოდა, რომ ისეთი ცნობილი ფილოსოფოსი, როგორიც იყო ჯ ლოკი, როცა რელიგიათა მიმართ შემწყნარებლობას იჩენდა, ა პრინციპს ათეისტებზე არ ავრცელებდა. ამიტომ, არ შეიძლება არ დავაფასოთ რუსბრეკის, ამ მგზნებარე ასკეტის, აზრი იმის შესახებ, რომ რამდენადაც ღვთაებრივი სიყვარული უსაზომოა, იგი გავრცელდება განურჩევლად ყველაზე მისი მდგომარეობისა და რწმენის მიუხედავად. ადამიანი, მას შემდეგ, რაც თავის უშინაგანეს ღვთაებრივ საფუძველს ჩასწვდება, ე. ი. პიროვნულზე ამაღლდება. ს. ტრობს იმას, რომ „ღმერთმა თავისი სიყვარული და გულმოწყალება გავრცელოს წარმართებზე, ებრაელებზე და ყველა ურწმუნო ადამიანზე“ (47, 432).

ეკჰარტის და მისი მოწაფეების მისტიკური მოძღვრებებით, ცხადია, არ ამოიწურება შუა საუკუნეებში დასავლეთის მისტიკის ისტორია, მაგრამ მათი არჩევა განაპირობა იმან, რომ იგი, ერთი მხრივ, აგრძელებს ნეოპლატონურ-არეოპაგიტისტულ ტრადიციას და ასევე ფრანგული მისტიკის მემკვიდრეობაა, მეორე მხრივ, იგი კაზანელის მოძღვრებას აშზადებს და ამით ევროპული ფილოსოფიის განვითარების მაგისტრალურ ხაზს ქმნის.

უილიამ ოკამი

გამოჩენილი ინგლისელი ნომინალისტი, „უკანასკნელი სქოლასტიკოსი ლოგიკოსებს შორის და უკანასკნელი ლოგიკოსი სქოლასტიკოსებს შორის“, უ. ოკამი თავის თანამედროვე თანამოაზრეთა შორის „უძლეველ, უბადლო, ერთადერთ მასწავლებლად“ იწოდებოდა. მან მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მე-14 ს-ის დასაწყეთი ევროპის ქვეყნების სოციალურ-პოლიტიკურ, კულტურულ, რელიგიურ და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ცხოვრებაში. მისი ნააზრევის გაცნობა წარმოდგენას იძლევა, ერთი მხრივ, შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკის მაღალ განვითარებაზე და, მეორე მხრივ, მის შინაგან წინააღმდეგობებზე, რღვევაზე.

უ. ოკამი დაიბადა ლონდონის სამხრეთით მდებარე ინგლისის

ერთ-ერთი საგრაფოს სოფელ ოკამში. მისი დაბადების თარიღი, ისევე როგორც მისი ცხოვრების ზოგიერთი მხარე, ზუსტად არ არის დადგენილი. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, იგი 1280 წელს დაიბადა და ამდენად თითქოს იგი პირადად უსმენდა თავის სახელგანთქმულ მასწავლებელს ინგლისელ სქოლასტიკოსს იოანე დუნს სკოტს (1265 — 1308). მაგრამ დღეს ეს აზრი უარყოფილად უნდა ჩაითვალოს. ფილოსოფიის ისტორიკოსთა უმრავლესობა მისი დაბადების თარიღად 1300 წელს მიიჩნევს. უ. ოკამმა განათლება მიიღო ოქსფორდის უნივერსიტეტში, რომელიც იმდროინდელი კულტურულ-ფილოსოფიური ცხოვრების ცენტრად ითვლებოდა. ადრე ამ უნივერსიტეტთან იყო დაკავშირებული დუნს სკოტის და როჯერ ბეკონის (1214 — 1294) ფილოსოფიური მოღვაწეობაც. აქ და პარიზში, სადაც უ. ოკამი შემდეგში ასწავლიდა, გაბატონებული იყო ფრანცისკელთა ორდენის მიმდევრების ოპოზიციური სულისკვეთება და უ. ოკამიც მალე მიემხრო მის რადიკალურ ფრთას — სპირიტუალისტებს. მან გაიზიარა ამ უკიდურესი ფრთის თვალსაზრისი და დადგა გაბატონებული ქრისტიანული რელიგიის ზოგიერთ დოგმათა საწინააღმდეგო პოზიციაზე, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ მისი ერეტიზმი ფრანცისკელთა ორდენის სპირიტუალისტთა სხვა წევრების შეხედულებების საწინააღმდეგო თავისებურებებით გამოირჩეოდა. ამთავრებს ის იყო, რომ უ. ოკამი თავისი ფილოსოფიის ნომინალისტური ტენდენციების გამო ცდილობდა არ ეღალატა მკაცრი ლოგიკური დასაბუთების მოთხოვნისათვის და ამგვარი კვლევის დროს ყოველთვის გონებას და ცდას დაყრდნობოდა. ამასთან ერთად, იგი არ იზიარებდა სპირიტუალისტთა მისტიკურ-ასკეტიკურ განწყობილებებს.

უ. ოკამის პირად ცხოვრებაში ძალიან დიდი როლი ითამაშა იმ ცხარე კონფლიქტმა, რომელიც 1320 წელს წარმოიშვა რომის პაპ იოანე 22-ესა და ფრანცისკელთა ორდენს შორის. ამ კონფლიქტმა ბევრად განსაზღვრა უ. ოკამის როგორც პირადი ცხოვრების გზა, ასევე მისი სოციალურ-პოლიტიკური და, შეიძლება ითქვას, მისი ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებები. ერეტიზმში ბრალდებული უ. ოკამი 1324 წელს შეიპყრეს და პაპის იმდროინდელ სამყოფელში ავინიონში გაგზავნეს. 1325 წელს ექვსი თეოლოგისაგან შემდგარმა კომისიამ განიხილა მისი ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო ნაშრომები და მათში ერეტიკული თვალსაზრისი დაადასტურა. რა საკვირველია, უ. ოკამი არ დაეთანხმა პაპი იოანე 22-ის განაჩენს და 1328 წელს ჯერ პროტესტი დაწერა პაპის წინააღმდეგ, შემდეგ კი რამდენიმე თანამოაზრესთან ერთად ციხიდან გაიპარა. იმავე წელს პაპმა იგი ეკლესიიდან მოკვეთილად გამოაცხადა. შემდეგში უ. ოკამი საბოლოოდ დაუკავშირდა პაპის მოსისხლე მტერს, გერმანელ იმპე-

რატორს ლუდვიგ ბავარიელს. ისინი შემდეგში ერთობლივი ძალით იბრძოდნენ უმაღლესი საეკლესიო ხელისუფლების წინააღმდეგ. ცნობილია ფრაზა, რომელიც წარმოუთქვამს უ. ოკამს იმპერატორ ვ. ბავარიელთან შეხვედრის დროს: „შენ მე დამიცავი მახვილით და მე შენ დაგიცავ კალმით". მართლაც, ამის შემდეგ უ. ოკამი დასახლდა მიუნხენის ერთ-ერთ ფრანცისკულ მონასტერში და თავის ცხოვრებას ატარებს პაპის წინააღმდეგ ფანატიკურ ბრძოლაში. ამ პერიოდიდან გამოდის უმთავრესად მისი ძირითადი პოლიტიკური შრომები, პამფლეტები, ფილოსოფიურ-ლოგიკური შრომები. ამ შრომებიდან დღეისათვის ყველაზე მნიშვნელოვნად ითვლება შრომა — Summa totius logicae (მთელი ლოგიკის სუმა). უ. ოკამის გარდაცვალების თარიღიც არაა დაზუსტებული, უმრავლესობა 1349 ან 1350 წლებს ასახელებს. ზოგი კი სხვას (მაგ., შტოკლი და ვინდელბანდი 1347 წელს აღნიშნავენ (45, 265), ფულიე—345 (44, 153), ჰეგელი—1443 წელს (21, 144). უ. ოკამი გარდაცვლილა მიუნხენში შავი ჭირით, რომელიც მთელ იმდროინდელ დასავლეთ ევროპას მოსდებია.

უ. ოკამის მოღვაწეობაზე, როგორც ვთქვით, გადამწყვეტი გავლენა იქონია კათოლიკური ეკლესიის უმაღლეს მმართველსა და ფრანცისკელთა ორდენს შორის წარმოშობილმა ხანგრძლივმა ბრძოლამ. რაც იმდროინდელი სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიური ვითარების გამოხატულება იყო. საქმე ისაა, რომ მე-14 საუკუნეში კათოლიკური ეკლესია კარგავს წინა საუკუნეში მოპოვებულ ძლევამოსილებას, იმ გაბატონებულ მდგომარეობას, რომლის იდეოლოგიურ-თეორიული დადასტურება იყო თომა აკვინელისა და მისი მიმდევრების დახვეწილი სქოლასტიკური სისტემები. ქრისტიანული კათოლიკური ეკლესიის სამსახურში ჩაყენებული სქოლასტი მოაზროვნეები პირნათლად ასრულებდნენ თავიანთ ძირითად მოვალეობებს, რომელთა შორის უპირველესი კათოლიკური ეკლესიის დაფუძნებისა და გამართლების ამოცანა იყო. ისინი ცდილობდნენ ყოველნაირად დაემტკიცებინათ რომის პაპის ძალაუფლების ღვთაებრივი წარმომავლობა და ამდენად მისი რამენაირი შეზღუდვის ყოველგვარი ცდა უაზროდ და უსაფუძვლოდ გამოეცხადებინათ. ასე იყო მე-13 ს-ში, მე-14 ს-ში კი ვითარება არსებითად შეიცვალა — უკვე მე-14 საუკუნის დასაწყისშივე აღმოჩნდა პარიზი რომის მიმართ პრივილეგირებულ მდგომარეობაში. ახლა უკვე პარიზი ახვევს თავის ნებას რომის პაპს, რომელიც იძულებულია, რეზიდენციაც კი გამოიცვალოს — რომიდან საფრანგეთის მოსაზღვრე ავინიონში გადავიდეს.

ფრანცისკელთა ორდენის უკიდურესი ფრთის—სპირტუალისტების კონფლიქტი გაბატონებულ ოფიციალურ ეკლესიასთან ძირითადად

უ. წ. „ევანგელური სიღარიბის“ საკითხში მდგომარეობდა. სპირიტუალისტების აზრით, არც ქრისტე და არც მოციქულები არ ფლობდნენ რაიმე საკუთრებას, არც პირადსა და არც საერთოს. მათი აზრით, საკუთრებისადმი მიდრეკილება შეუთავსებელია ქრისტიანულ რელიგიასთან და ფაქტორბევად ადრეული ქრისტიანული ეკლესიის წყობა მათ ისეთად მიაჩნდათ, სადაც ეს აუცილებელი მოთხოვნა განხორციელებული იყო. ფრანცისკელთა ორდენის ეს რადიკალური ფრთა, ე. ი. სიმდიდრის უარმყოფელი ბერები, გამოირჩეოდნენ მკაცრი დისციპლინით, ურღვევი ზნეობრივი კანონებით. ისინი წინააღმდეგნი იყვნენ, რომ ქრისტიანული ღვთისმსახურება გადაქცეულიყო საეკლესიო სამეურნეო ორგანიზაციად. ამ ნიადაგზე მე-14 ს-ის 20-იან წლებში მოხდა სწორედ სპირიტუალისტებსა და მომხეჭელ პაპ იოანე 22-ს შორის დიდი შეხლა-შემოხლა. საქვეყნოდ ცნობილი იყო პაპი იოანე 22-ის განსაკუთრებული მიდრეკილება სიმდიდრისადმი. მას სიკვდილის შემდეგ დარჩა უამრავი განძეული, რომელთაც თითქოსდა ახალი ჯვაროსნული ლაშქრობის მოსაწყობად აგროვებდა, თუმცა ეს ლაშქრობა 90 წელს მიღწეულმა პაპმა თავისი სიცოცხლის განმავლობაში ვერაფრით ვერ განახორციელა. პარიზის ფრანცისკელთა კრებამ დაადგინა, რომ ღმერთის წინაშე უდიდესი დამსახურება და ევანგელური სრულყოფის საუკეთესო გზაა საკუთრების ყოველგვარი ფორმისაგან (კერძო და საერთო) თავშეკავება, რაც თითქოსდა ქრისტესა და მოციქულთა მიერ თავის დროზე უკვე მითითებული იყო.

პაპმა ამის საწინააღმდეგოდ 1323 წელს დაგმო პარიზის კრების მიერ მიღებული დებულებები, ხოლო ფრანცისკელთა ორდენის მოთავეები (მიხეილ ჩეზენა, ორდენის გენერალური მინისტრი და ბონავენტურა ბერგამოელი) უ. ოკამთან ერთად სასამართლოს წინაშე წარადგინა. უ. ოკამი საპატიმროდან სწორედ მათთან ერთად გაიქცა. შემდეგში პაპი და ფრანცისკელი „მეამბოხეები“ ერეტიკოსობაში სდებდნენ ერთმანეთს ბრალს.

უ. ოკამი, როგორც აქტიური პოლიტიკური მოღვაწე და პუბლიცისტი, ფრანცისკელთა ორდენის იდეოლოგიის აქტიური გამომხატველი იყო. ზემოთ აღნიშნული ვითარებები უკავშირდება მისი მსოფლმხედველობრივი მრწამსის ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს, კერძოდ საერო და საეკლესიო ხელისუფლების ურთიერთმიმართების შესახებ მის შეხედულებას. უ. ოკამის აზრით, მკვეთრად უნდა განვასხვავოთ და გავმიჯნოთ საეკლესიო და საერო ხელისუფლება. ამ პრობლემის აქტუალურობა უ. ოკამისათვის პრაქტიკულად იმაში მდგომარეობდა, რომ მას უშუალოდ ჰქონდა საქმე საპაპო ხელისუფლების საზღვ-

რების და ავკარგიანობის საჯარო განხილვა-დადგენასთან. პაპაპო ხელისუფლება, უ. ოკამის აზრით, არ არის აუცილებლობით წარმოშობილი ხელისუფლება, იგი შეიძლება არც არსებულიყო, ხოლო პაპები, მისი აზრით, სრულიად არ არიან ქრისტეს შემცვლელები, მისი საქმის „მწარმოებლები" დედამიწაზე. ამიტომ პაპს არ შეიძლება მიეწეროს უცოდველობა — ისიც არაა დაზღვეული ადამიანური ცოდვებისაგან. და თუ შეცოდავს, მან პასუხი უნდა აგოს სამსჯავროს წინაშე თავისი ცოდვებისათვის, ერეტიკოსობისთვის. საერთოდ ქრისტიანული ეკლესია არ უნდა გავუტოლოთ პაპს. უმაღლესი სასულიერო ორგანო უნდა იყოს მორწმუნეთა ერთობით არჩეული კრება და არა პაპის ნება-სურვილი. ყოველგვარი მიწიერი საერო საქმეების მართვის უფლებები შედის სახელმწიფოს ფუნქციებში, ყოველგვარ რელიგიურ საქმეებს კი სასულიერო ხელისუფლება, ეკლესია ახორციელებს. როგორც წესი, საერთოდ ეს ორი სფერო ერთმანეთში არ უნდა იჭრებოდეს. მაგ., პაპს აქვს თავისი უფლებებში სასულიერო და არა მატერიალური იარაღი მმართველობისათვის. მისი ძალაუფლება ვრცელდება მხოლოდ იმაზე, რაც ეხება ადამიანის „სულის ხსნას". ამასთან ერთად, უ. ოკამი გამოდის რა „საერთო სიკეთის, სარგებლობიანობის" პოზიციიდან, არ გამორიცხავს განსაკუთრებულ შემთხვევებში, ერთი მხრივ, პაპის სრულუფლებიანობას, მეორე მხრივ, სახელმწიფოს საერო ხელისუფლების გავრცელებას სასულიეროზე. თუ არსებობს ცოდვათა განსაკუთრებული შემთხვევები, მაგ., მწვალებლობა, არა მხოლოდ სასულიერო, არამედ საერო სამსჯავროს წინაშე უნდა წარდგნენ სასულიერო პირნიც. მათ შორის პაპიც.

უ. ოკამის ბრძოლა პაპაპო ხელისუფლების წინააღმდეგ არსებითად პროგრესულ როლს თამაშობდა, რადგან იგი აღვიძებდა გარდამქმნელ, რეფორმისტულ სულს და, ამავე დროს, საბოლოოდ მიმართული იყო ფეოდალური წყობის წინააღმდეგ, რომლის დაცვაც კათოლიკური ეკლესიის ძირითადი მოვალეობა იყო. უ. ოკამის ფილოსოფიური მოღვაწეობა ორგანულად იყო დაკავშირებული მის პოლიტიკურ-საზოგადოებრივ მოღვაწეობასთან და მიმართული იყო შუა საუკუნეების სქოლასტიკური აზროვნების წინააღმდეგ. საყურადღებოა, რომ მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა განასახიერებდა შუა საუკუნეების სქოლასტიკური აზროვნების სრულყოფას და, ამავე დროს, წარმოშობდა მისი დაძლევის შინაგან მოთხოვნას.

ერთ-ერთი აქტუალური საკითხი, რომელიც უ. ოკამის ფილოსოფიური საფუძვლებისა და მისი პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი თვალსაზრისის კავშირს გამოხატავდა, იყო ცოდნისა და რწმენის და-

მოკიდებულების პრობლემა. ამ ორი რაიმეს ინტერპრეტაციით სურდა მას ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ურთიერთმიმართების გაშუქებაც. თუ ღმერთის არსებობის დამსაბუთებელი ონტოლოგიური არგუმენტის აეტორი ახსელმ კენტერბერიელი ღმერთის გონებით წვდომის აუცილებელ პირობად რწმენას აღიარებდა პრინციპით: რწმენა აუცილებელი წინაპირობაა გაგებისათვის, — ხოლო ამის საწინააღმდეგოდ მეორე დიდი სქოლასტიკოსი პ. აბელიარი გაგებას, გონებით წვდომას მიიჩნევს აუცილებლად ყოველგვარი რწმენისათვის პრინციპით: ვიწამოთ ის, რაც წინასწარ გაგებულია, უ. ოკამი უკვე განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს არა ამ ორი სფეროს დაკავშირებაზე, ურთიერთგანსაზღვრულობაზე, არამედ მათ ერთმანეთისაგან მკვეთრ გამიჯვნაზე. რწმენის სფერო, ისევე როგორც მისი საგანი, პრინციპულად სხვა სფეროა, ვიდრე ცოდნის სფერო და მისი საკვლევი საგანი, — ფიქრობს უ. ოკამი. ეს ორი სფერო ერთმანეთში არ გადადის და არც მოითხოვს ერთმანეთს. მათი მიმართება, გარკვეული აზრით, ზემოთ აღნიშნული საეკლესიო და საერო ხელისუფლების ურთიერთმიმართების ანალოგიურია: ისევე როგორც საეკლესიო ხელისუფლება არ უნდა გავიდეს რელიგიურ საქმეთა სფეროდან, ასევე საეკლესიო ხელისუფლების თეორიული საფუძველი — თეოლოგია — არ უნდა ჩაერიოს ცოდნის სფეროში და უნდა შემოისაზღვროს მხოლოდ რწმენის პრობლემებით. თეოლოგია, რომელიც რწმენის პრობლემებს განიხილავს, მთლიანად უნდა ეყრდნობოდეს არა ცოდნას, არამედ „გამოცხადებას“. უ. ოკამისათვის არა ჩანს გზა რწმენის უშუალო ობიექტის, საგნის, ღმერთის ფილოსოფიური, განსჯითი წვდომა-დასაბუთებისათვის. ღვთისმეტყველება, თეოლოგია ამდენად, უ. ოკამის აზრით, არ შეიძლება მეცნიერებად წარმოგვიდგეს. ღმერთი არ არის და პრინციპულად არ შეიძლება გახდეს ფილოსოფიური, მეცნიერული შემეცნების საგანი. ვერც გრძნობადი და ვერც გონებითი შემეცნება ვერ შეგვამეცნებინებს ღმერთის ბუნებას. „ცოდნა“, რომელიც ადამიანს აქვს და შეიძლება ჰქონდეს ღმერთზე, სინამდვილეში არის მოჩვენებითი ცოდნა. ღმერთი „მეცნიერული ცოდნის“ გარეთაა. ამიტომაც უაზრობაა განვიხილოთ ჩვენში არსებული ღმერთის შესატყვისი ცნების, ყოვლადსრულის შესახებ ანსელმ კენტერბერიელისეული ცნების გენეზისი და მისი არსებობის უეჭველობა. უფრო მეტიც, სრულიად უსაფუძვლოა ამ ცნებების გენეზისით ღმერთის ობიექტური არსებობის დასაბუთებაზე მსჯელობა. უაზრობაა ღმერთის არსებობის ლოგიკურ-განსჯითი დასაბუთება თვით ისეთ შემთხვევაშიც კი, რომ ყოვლადსრულის შესახებ ცნების წარმოშობა და არსებობა უეჭველი და ცხადზე ცხადი იყოს. იგივე ითქმის ღმერთის თვისებებზე,

მის ატრიბუტებზე და ფუნქციებზე. ადამიანურ გონებას არ შესწევს უნარი, გაიგოს და დააკაბუთოს თეოლოგიური პეშმარიტებები. მაგ., ღმერთის მიერ ყველაფრის „არარადან შექმნა“, მისი ყოვლადსისრულე, მისი უსასრულობა და ა. შ. გონება ვერ იპოვის ამ კითხვებზე პასუხს და ამიტომ უმჯობესია პასუხის გაცემის მაგიერ გაჩუმება არჩიოს. ამასთან ერთად, უნდა ითქვას ისიც, რომ, უ. ოკამის აზრით, მაინც რჩება ღმერთის წვდომის არაპირდაპირი გზა. მისი აზრით, ადამიანი ფლობს ზოგიერთ გამაშუალებელ ცნებას, კონცეპტს, რომლებიც, მაგ.თალია, ღმერთის ადეკვატური შესატყვისები არ არიან, მაგრამ მათი მეშვეობითაც ადამიანი არაპირდაპირი გზით იგებს ღმერთის შესახებ. ამის აღიარებით უ. ოკამი დგას იმდროინდელ გაბატონებულ თვალსაზრისზე და ორმაგი პეშმარიტების ცნობილ თეორიას პრინციპულად მაინც არ ღალატობს.

უ. ოკამმა, ისევე როგორც იოანე დუნს სკოტმა, დადებითი როლი ითამაშა ცოდნის, მეცნიერების ეკლესიისაგან გამოთავისუფლების საქმეში. იმის აქტიური ქადაგებით — რომ უნდა დაცულ იქნეს მეცნიერული და ფილოსოფიური აზრის თავისუფლება, დადგინდეს, განისაზღვროს მისი საზღვრები და არ შეეიჭრათ თეოლოგიური აზრის საგნის — რწმენის — სფეროში, იგი ობიექტურად ხელს უწყობდა ფილოსოფიის თეოლოგიისაგან თვითგამოთავისუფლებას და ეწინააღმდეგებოდა შუა საუკუნეებში გაბატონებულ პრინციპს: ფილოსოფია არის თეოლოგიის მსახური. უ. ოკამის სახით შუა საუკუნეების სკოლასტიკა უარს ამბობს ამ პრინციპზე. ღმერთი არა ცოდნის, არამედ ადამიანური რწმენის საგანია. საბოლოოდ მხოლოდ შეიძლება გვწამდეს, რომ ღმერთი არის ყოველგვარი არსებულის აბსოლუტური, თავისუფალი შემოქმედი.

ყველაზე მნიშვნელოვანი, რითაც უ. ოკამის ნააზრევი ხასიათდება, არის მის მიერ განვითარებული ნომინალისტური პრინციპები. შეიძლება ითქვას, უ. ოკამის ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველობის ყველა ძირითადი პრობლემის დასმა და გადაწყვეტა დამოკიდებულია მის ნომინალისტურ პრინციპზე. ნომინალიზმი მისთვის ჭეშმარიტებაა, ფოკუსია, რომელიც შუქს ჰფენს და გასაგებს ხდის მისი ნააზრევის ცალკეულ ასპექტებს. სწორედ ნომინალისტური პრინციპების ქადაგებით მოახდინა მან უდიდესი გავლენა, როგორც თავის თანამედროვეებზე, ასევე შემდგომი დროის დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიურ აზროვნებაზე, საკუთრივ მის სამშობლოში — ინგლისში კი მისი დიდი გავლენა იმაშიც გამოიხატა, რომ შემდგომი სამი საუკუნის განმავლობაში თითქმის ყველა ინგლისელი ლოგიკოსი ნომინალისტი იყო. იგი ნომინალიზმს იცავდა და რეალიზმს ებრ-

ძოდა მრავალი მიმართულებით — როგორც ონტოლოგიის ხაზით, ასევე გნოსეოლოგიისა და ლოგიკის ხაზით.

როგორც ცნობილია, ნომინალიზმის საპირისპირო მიმართულებამ რეალიზმმა უ. ოკამის დრომდე ხანგრძლივი და საინტერესო გზა გაიარა. პრინციპულად შესაძლებელი მისი ნაირსახეობანი უკვე ანტიკური ფილოსოფიის აყვავების პერიოდში წარმოიშვა. როგორც პლატონის „უკიდურესი რეალიზმი", რომელიც ზოგად იდეას (უნივერსალიას) ერთეული საგნებისაგან დამოუკიდებელ მიღმურ „ნამდვილ სინამდვილეში" არსებულად თვლიდა, ასევე არისტოტელესებური „ზომიერი რეალიზმი", რომელიც იდეის, როგორც საგნის არსების, კონკრეტულ საგნებში არსებობას ცნობდა, საუკუნეების განმავლობაში არ კარგავდა თავის ძალას და შუა საუკუნეებში, როგორც ცნობილია, ისეთი მდგომარეობაც კი შეიქმნა, რომ რეალიზმისა და ნომინალიზმის ბრძოლა იდეალიზმისა და მატერიალიზმის ტრადიციული დაპირისპირების თავისებური გამოხატულება გახდა. უ. ოკამს კარგად ჰქონდა შეგნებული — ნომინალიზმის დასაბუთება, და მაშასადამე, რეალიზმის დაძლევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში გახდებოდა შესაძლებელი, თუ როგორმე დასაბუთდებოდა ადამიანის გონებისათვის უნივერსალიების იმანენტური ბუნება, თუ შესაძლებელი გახდებოდა ზოგადი იდეის (უნივერსალიის) ადამიანის გარეშე სამყაროდან მის ცნობიერებაში „გადმოსახლება". საქმის არსი ის იყო, რომ როგორმე დასაბუთებული ყოფილიყო ზოგადი იდეის არაობიექტური არსებობა, ე. ი. გაგებული ყოფილიყო როგორც მხოლოდ ადამიანური ცნობიერების კუთვნილება. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს საკითხის მეორე მხარეს — რა სახის ნომინალიზმს მივიღებთ: ზომიერ ნომინალიზმს (კონცეპტუალიზმი), თუ უკიდურეს ნომინალიზმს, მთავარია დაძლეულ იქნეს რეალიზმის საფუძველი: უარყოფილ იქნეს უნივერსალიების ადამიანის ინტელექტისგან დამოუკიდებელი არსებობა.

პლატონის იდეათა თეორია და არისტოტელეს მოძღვრება უსიებზე, საგანთა უმარტივეს, განუყოფელ არსებებზე, როგორც ამ საგანთა თვისობრივ სუბსტანციებზე, შუა საუკუნეებში თავისებურად იქნა ინტერპრეტირებული. სქოლასტიკურ ფილოსოფიაში წარმოიშვა ერთგვარი პლურალიზმი, საკვლევ საგანთა ერთგვარი გაორმაგება, გამრავლება. ცნობილია მაგალითად, რომ ნებისმიერი მოვლენის ან საგნის ასახსნელად სქოლასტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლები იშველიებდნენ ამ მოვლენის ან საგნის ამხსნელ „სუბსტანციურ ფორმებს", „ფარულ თვისებრიობას", „ბუნებას", „ინ-

ტენციონალურ სახეებს“ (ეიდოსებს)“ *. ამგვარად ხდებოდა შემეცნების საგნების გამრავლება და შესაბამისად შემეცნებითი პროცესების გართულება. უ. ოკამის აზრით, უნივერსალიების შესახებ საკითხში რეალიზმის თვალსაზრისი შემეცნების ამგვარ ხელოვნურ გართულებას იწვევს. ცნობილია, ამის საწინააღმდეგოდ უ. ოკამის მიერ წამოყენებული ნომინალისტური პრინციპი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიაში „უ. ოკამის ეკონომიის, სიფრთხილის (სამართებლის)“ პრინციპის სახელწოდებითაა ცნობილი. მისი აზრით, უმართებულო და უაზროა შემეცნების პროცესის გართულება მისი შესასწავლი საგნების ხელოვნურად გამრავლების გზით. მრავალფეროვანი ერთეული, ინდივიდუალური საგნების გარეშე, არავითარი ზოგადობები, უნივერსალიები, სუბსტანციური ფორმები არ არსებობენ არც საგანთა შიგნით და არც ინდივიდუალურ საგანთა გარეშე. უ. ოკამი უარყოფს თომიზმში გამოყენებულ თვალსაზრისს განსაკუთრებული „სახეების“ („species“) შესახებ. მისი აზრით, მატერიალურ სამყაროსა და არამატერიალურ სულს შორის შუამავლის როლში ეს იდეალური სახეები, ფორმები არ გამოდგებიან და საერთოდ შემეცნების პროცესი არც მოითხოვს რაიმე ამგვარ შუამავალს. უ. ოკამი მის მიერ გამოთქმული ნომინალისტური პრინციპით („სამართებლის პრინციპი“) უარყოფს რეალიზმის მთავარ საფუძველს: უნივერსალიების ადამიანისაგან დამოუკიდებელ რეალობაში ობიექტურ არსებობას. თუ დაეუშვებთ ზოგადის, უნივერსალიების ადამიანის ინტელექტისაგან დამოუკიდებელ არსებობას, მაშინ უნდა ვალიაროთ, რომ ისინი ერთეული საგნების სახით უნდა წარმოდგნენ, რაც თვითონ უნივერსალიის ცნების საწინააღმდეგო იქნებოდა. უ. ოკამის ეს აზრი მოგვაგონებს არისტოტელეს ერთ-ერთ არგუმენტს მიმართულს პლატონის იდეათა თეორიის წინააღმდეგ, რომელშიც არისტოტელე იდეების ცალკე არსებობას შეუძლებლად თვლის იმ მოსაზრებით, რომ ამის დაშვება იდეის განკერძოებას, ერთეულად ქცევას მოასწავებდა, რაც ზოგადი იდეის ბუნების საწინააღმდეგო იქნებოდა. „სამართებლის პრინციპი“ უ. ოკამს სხვადასხვაგვარად აქვს გამოთქმული: „არ შეიძლება არსებობის გამრავლება. თუ ეს აუცილებელი არაა“, ანდა: „უსარგებლოა გავაკეთოთ რაიმე ბევრით, თუ შესაძლებელია მისი გაკეთება მცირეთი“. სწორედ ამ გამოსავალი დებულებებით ცდილობდა უ. ოკამი გაეწმინდა სქოლასტიკური გნოსეოლოგია და ონტოლოგია ობიექტური უნივერსალიების ზედმეტობებისაგან.

* ეს. პეტერის ფუნომენოლოგიაში გამოყენებული ინტენციონალობის პრინციპი ბრენტანოზე გაცილით შეა საუკუნეების აღრეული სქოლასტიკიდან გადმოვიდა.

რეალიზმის ძირითადი ნიშან-თვისებების უარყოფით უ. ოკამი იდეალისტურ („რეალიზმს“) შემეცნების თეორიას შორდება და უახლოვდება მატერიალისტურ თვალსაზრისს, მაგრამ მისი ნომინალიზმის ორმაგობა, არათანმიმდევრულობა ვლინდება იმაში, რომ იგი იდეალური სახეების, ფორმების უარყოფით ასახვის თეორიის თვალსაზრისზე კი არ დგება, არამედ ე. წ. „ტერმინიზმის“ თვალსაზრისზე.

უ. ოკამისათვის საერთოდ შემეცნების გზა იწყება შეგრძნებებით, ინტუიციით, რომლებიც ერთეულ, კონკრეტულ საგნებს ეხებიან. ამ გზით წარმოიშობა მახსოვრობა, რომელიც თავის მხრივ წყაროა განცდებისა, ხოლო ეს უკანასკნელი წარმოშობს უნივერსალიებს. უნივერსალიები არ არსებობს ადამიანის გონებისაგან გარეთ მდებარე სინამდვილეში, არც მატერიალურ საგნებში და არც იდეალურ სინამდვილეში. იმ აზრით, რა აზრითაც უნივერსალიები არის გაგებული, იგი არ არსებობს არც ღმერთში. უნივერსალიები არსად არ უსწრებს საგნებს წინ. მაგრამ უნივერსალიების საერთოდ უარყოფა არ იქნებოდა სწორი, უ. ოკამის აზრით, რადგან ისინი ბუნებრივი გზით წარმოიშობიან ადამიანის გონებაში და გარკვეული როლიც ენიჭებათ შემეცნებითი პროცესის განხორციელებაში. მართალია, შემეცნება იწყება ინტუიციით, გრძნობად-თვალსაჩინო შემეცნებით, მაგრამ იგი აქ არ ჩერდება და აღწევს შემდეგ ინტელექტუალურ შემეცნებამდე. აბსტრაქტულ-საყოველთაო შემეცნების დონემდე, სადაც ფიგურირებს ბუნებრივი წესით წარმოშობილი უნივერსალიები. ინტუიციური შემეცნების დროს გონება მოიაზრებს საგანს მისი არსებობა-არარსებობის თვალსაზრისით და იმ ემპირიულ თვისებების მიხედვით, რომლებიც ცდაშია მოცემული. აბსტრაქტული შემეცნების დროს კი გონება საგნის არსებობა-არარსებობას და მის ემპირიულ თვისებებს კი არ იღებს მხედველობაში, არამედ მისი კონსტატაციის გარეშე საგნებს განუსაზღვრელი სახით მოიაზრებს და იგი არის ცოდნა ცნებათა მიმართების შესახებ ანუ. უფრო ზუსტად, მათი შემცველი ტერმინების მიმართების შესახებ.

თუ დაისმება კითხვა. რომელი რომელს უსწრებს წინ — ერთეული ზოგადს, თუ პირიქით, უ. ოკამის აზრით, მას ასე უნდა ვუპასუხოთ: საერთოდ ინდივიდუალური უსწრებს აბსტრაქტულს და, მაშასადამე. კერძო—ზოგადს, მაგრამ თუ თვითონ აბსტრაქტულ შემეცნებას განვიხილავთ ცალკე. მაშინ უნდა ითქვას. რომ ზოგადი უსწრებს კერძოს ცოდნას, რადგან გაურკვეველიდან. ზოგადიდან მივდივართ კერძოსაკენ (45, 266).

უ. ოკამისთვის იდეალური სახეები, ფორმები „ნიშნები“ არიან, რომლებიც ბუნებრივი წარმოშობისა არიან და რომლებიც ჩვენს ცოდ-

ნას შეადგენენ. ცხადია, უ. ოკამის აზრით, ეს ცოდნა კი არ ასახავს, არამედ აღნიშნავს, შეესაბამება საგანს, ისევე როგორც, მაგ., „ამოოხვრა ტკივილის ან მწუხარების ნიშანია". ეს ნიშნები იქცევიან ადამიანის მიერ შექმნილი გონიერი წინადადებების ელემენტებად და, როგორც ამ წინადადებების ელემენტები, იქცევიან „ტერმინებად". უ. ოკამი განმარტავს, რომ ტერმინები მოიხმარებიან ლაპარაკის და წერის დროს, ავრეთვე, ისინი ცნობიერების მიერ გაიგებიან. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ტერმინი იქცევა კონცეპტად, ცნებად, რომელთაც აქვთ ბუნებრივი მნიშვნელობა. უნივერსალიები იგივე ტერმინებია, ნიშნებია, ლოგიკური ცნებებია, რომელთა თავისებურება ისაა, რომ ისინი ეხებიან და მიმართებაში არიან საგანთა მთელ ჯგუფებთან. უ. ოკამის აზრით, უნივერსალიებს აქვთ ორმაგი ბუნება: 1) მათ აქვთ ლოგიკური ბუნება; ამის აღნიშვნით უ. ოკამს სურს გამორიცხოს უნივერსალიების ობიექტური არსებობა: უნივერსალიები ობიექტურად არსებული იდეალური არსებები კი არ არიან, არამედ მათი შინაგანი ბუნება ლოგიკურ ფაქტში მდგომარეობს; 2) უნივერსალიების წარმოშობა ფსიქიკურ აქტზეა დამოკიდებული. ეს ფსიქიკური გენეზისი გვიჩვენებს, რომ ისინი დაკავშირებული არიან ობიექტურ რეალობასთან. უკიდურესი ნომინალიზმის საწინააღმდეგოდ უ. ოკამს სურს უნივერსალიები მატერიალურ სამყაროსთან მიმართებაში ახსნას.

ამგვარად, უ. ოკამის თვალსაზრისით, უნივერსალიები არსებობენ მხოლოდ ჩვენს ინტელექტში. ობიექტურად ისინი არ არსებობენ, რადგან ასეთ შემთხვევაში ობიექტურად არსებული იდეალური საგანი გვექნებოდა. ე. ი. ისეთი საგანი, რომელიც მრავალ სხვადასხვა საგანში უნდა არსებობდეს. მაგ., თუ ადამიანის იდეა როგორც უნივერსალია, ცალკეულ ადამიანებში არსებობს როგორც მისი არსება, მაშინ იგი როგორც ცალკე საგანი იარსებებს ქრისტეშიც და იუდაშიც. ასეთ შემთხვევაში ის, რაც საქებია ქრისტეში და დასაგმობია იუდაში, ამავე დროს, საქები იქნება იუდაში და დასაგმობი ქრისტეში — ადამიანობის იდეა ხომ ერთი საერთო იდეალური საგანია ორივეში (34, 204). მაშასადამე, ამის დაშვება არ შეიძლება. უნივერსალიები ადამიანის გონების კუთვნილებაა, მაგრამ არა როგორც ფიქცია, ქიმერა; მართალია, უნივერსალიები ნიშნებია, ტერმინებია, მაგრამ არა ყველაფრის განურჩეველად აღმნიშნველი ნიშნები, არამედ მსგავსების საფუძველზე გაერთიანებულ საგანთა ჯგუფისა. უ. ოკამის ნომინალიზმის გასაგებად საყურადღებოა სწორედ ეს გარემოება. უნივერსალიები წარმოიშობიან სპონტანურად და ბუნებრივად, საგანთა მსგავსებაზე დამყარებული აბსტრაქციის მეშვეობით, ბუნებრივი გამეორებული გამოცდილებით, რაც ჩვენი მახსოვრობის უნ-

არს ემყარება. უნივერსალიები ისევე ბუნებრივად წარმოიშობიან, როგორც „სითბო წარმოიშობა ცეცხლისაგან“, ფიქრობს უ. ოკამი. საინტერესოა უ. ოკამის აზრი იმის შესახებ, რომ საგნებს არ გააჩნიათ არსებობა. ნი, რომლებიც უნივერსალიების სახით იქნებოდნენ მოცემულნი. საგნებს არა აქვთ მათი არსებობისაგან განსხვავებული არსება და ამ აზრით მათი არსებობა და არსება ერთი და იგივეა. უნივერსალიებს საგანთა არსებები კი არ შეესაბამებიან, არამედ მსგავს საგანთა ჯგუფები. და რადგან საგნის არსება სხვა არაფერია, თუ არა მისი არსებობა, ამიტომ ყოფიერების ცნება, როგორც ონტოლოგიის ძირითადი ცნება, ამოიწურება ცალკეულ საგანთა არსებობით.

ამგვარია უ. ოკამის ნომინალიზმის ძირითადი პრინციპები, რომლებიც ატარებენ ემპირიზმისა და სენსუალიზმის ნიშნებს.

უ. ოკამის აზრით, ტერმინებისაგან, ნიშნებისაგან (უნივერსალიებისაგან) შემდგარი ჩვენი ცოდნა, რომელიც მეცნიერების სახით არის ჩამოყალიბებული, შეიძლება დაიყოს ორ ნაწილად: „რეალურ“ და „რაციონალურ“ მეცნიერებად. პირველი სახის მეცნიერებებში გამოიკვლევა ცნებები მათი სამყაროს საგნებთან მიმართების თვალსაზრისით. მეორე შემთხვევაში ცნებათა ურთიერთმიმართება განიხილება. მეცნიერებათა ამ რიგს მიეკუთვნება ლოგიკა. ლოგიკა „რაციონალური მეცნიერებაა“. რომელშიც ნიშნები (ტერმინები, უნივერსალიები) ცოდნის საშუალებიდან ცოდნის ობიექტად იქცევა. ლოგიკაში განიხილება ნიშნის ნიშანთან, ცნების ცნებასთან მიმართება და მის ამოცანას შეადგენს ამ მიმართებების წესების და კანონების ღადგენა. უ. ოკამის თვალსაზრისი ლოგიკისა და შემეცნების შესახებ სუბიექტივიზმის ჩანასახს შეიცავდა, ლოგიკა კი ფორმალიზმით ხასიათდება. აღნიშნავენ უ. ოკამის დამსახურებას ლოგიკური პარადოქსების დამუშავების საქმეში. საერთოდ მისი ლოგიკა ფორმალური ხასიათის მეცნიერებად იქცა, სადაც გვაქვს აბსტრაქტული სიმბოლოების ლოგიკური თამაში.

ზემოთ განხილული პრობლემები — საერო და საეკლესიო ხელისუფლების მიმართება, რწმენისა და ცოდნის დამოკიდებულება, ნომინალიზმის პრინციპები უ. ოკამთან და სხვა — გვიჩვენებენ, რომ უ. ოკამი თამამად გამოდის სქოლასტიკური ფილოსოფიის, ქრისტიანული რელიგიის დებულებების წინააღმდეგ. ამავე დროს, უ. ოკამი როგორც სქოლასტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელი თავისთავთანაც წინააღმდეგობაში ვარდება. სქოლასტიკური ფილოსოფია უ. ოკამის სახით თავის თავს ბევრ კარდინალურ საკითხში უარყოფს. აქედან გამომდინარეობს არათანმიმდევრობა, მისი ორმხრიეობა, ეს ნიშან-თვისება მისი მოძღვრების თითქმის ყველა ნაწილში შე-

იმჩნევა: ზემოთ ნაჩვენები იყო, რომ ღმერთი, მისი არსებობა, ატრიბუტები და ფუნქციები არ შეიძლება გონებითი განსჯის საგანი გახდეს. უ. ოკამისათვის ეს განსაზღვრულობები არსებითად ცნებებია, ნიშნებია. აღნიშნებია, რომელთა სხვადასხვაობა (ატრიბუტების სხვადასხვაობა) ღმერთის ყოფიერებას კი არ ეყრდნობა, არამედ მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენ ხან ერთი ნიშან-ცნებით ვცდილობთ მოვიაზროთ ღმერთი და ხან მეორეთი. ღმერთის შესახებ ამიტომაც არ შეიძლება მეცნიერული ცოდნის შემუშავება, მაგრამ იგივე უ. ოკამი ღმერთს მიიჩნევს რწმენის საგნად. ჩვენ შეგვიძლია და უნდა ვიწამოთ კიდეც, რომ ღმერთი არის ქვეყნის თავისუფალი შემოქმედი და გამაზრებელი. უნდა ვიწამოთ, რომ ყოვლადძლიერი ღმერთი აბსოლუტურად თავისუფალი ნებისყოფაა და ეს შეადგენს მის არსებას. შემდეგ უნივერსალიების შესახებ ითქვა, რომ ისინი არსად ობიექტურად საგნებს წინ არ უსწრებენ, მათ შორის არც „ღმერთის ცნობიერებაში“, მაგრამ უ. ოკამი, ამავე დროს, ცნობს, რომ ღმერთში ის, რაც საგანთა პირველსახით უნდა არსებობდეს. არსებობს ინდივიდუალურ საგანთა ცოდნის სახით. უ. ოკამი ფიქრობს, რომ ღმერთში აზრების რაოდენობა შეესატყვისება შესაძლებელ ან ნამდვილ ინდივიდუალურ საგანთა რიცხვს. ინდივიდუალურს და არა ზოგადს აქვს იდეა ღმერთში, რაც შეეხება ზოგადის შემეცნებას, მას ღმერთი იმეცნებს ჩვენი სულის მეშვეობით, რაშიც ჩანს ის, თუ რას და როგორ ვქმნით ჩვენ ჩვენი სულის შინაგანი მოქმედებით. ღმერთში პირველსახეები, საგანთა პროექტები არაა. მასში ზოგადი ჩვენი უნივერსალიების ცოდნის სახითაა მოცემული. უ. ოკამი მსჯელობს, ამავე დროს, ღმერთის ყოვლისშემძლეობის შესახებ: ღმერთი ყოვლადძლიერი და თავისუფალია, შეუზღუდავია თავის ქცევებში. მისთვის ყველაფერია შესაძლებელი, ყველაფერი შეიძლება ყველაფერი გახდეს, თავადაც ყველაფერში შეიძლება განხორციელდეს, მაგ.: ქრისტეში, ქვაში, ხეში, — წერს უ. ოკამი. ღმერთის ყოვლისშემძლეობა ვრცელდება ყველაფერზე, რაც წინააღმდეგობის შეუძლებლობის ლოგიკურ კანონს არ ეწინააღმდეგება, მაგრამ იგივე კანონი არის, ამავე დროს, ღმერთის ყოვლისშემძლეობის საზღვარიც, ღმერთსაც არ შეუძლია დაარღვიოს ეს ლოგიკური კანონი (34, 201).

უ. ოკამი ღმერთის, როგორც აბსოლუტური შემოქმედის, ცნობასთან ერთად ცნობს მატერიალურ სუბსტანციას. იგი არისტოტელეს მსგავსად აღიარებს მატერიის სუბსტანციურობას და მარადიულობას. მატერია, მისი აზრით, არც წარმოშობილა და არც მოისპობა. იგი ხასიათდება მოძრაობით, რომელიც აგრეთვე მარადიულია და რომელსაც უკავშირდება სივრცე და დრო. არც ერთი საგანი არ წარ-

მოიშობა არარადან, — ფიქრობს უ. ოკამი, რადგან თითოეული საგანი მატერიისა და ფორმის ერთიანობაა და თავის წანამძღვრად მატერიის სუბსტანციას გულისხმობს, სამყარო უსასრულოა, ერთგვაროვანი და სხვა.

უნდა აღინიშნოს უ. ოკამის მოსაზრებები ადამიანის სულის შესახებ. მისი აზრით, ადამიანის, როგორც სულიერი არსების, უმაღლესი უნარია ნებისყოფის უნარი. ნება, როგორც ადამიანის უარსებითესი უნარი, ვლინდება ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვა მხარეში. იგი მოქმედებს აგრეთვე შემეცნების პროცესში. შემეცნებითი პროცესი მიემართება და ზუსტდება ნებისყოფის მეშვეობით. ამა თუ იმ ჭეშმარიტი დებულების დადგენა და არაჭეშმარიტი დებულების უარყოფა ხდება ნებელობითი აქტის მეშვეობით. ადამიანის ნებისყოფა ხასიათდება თავისუფლებით, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანს შესწევს უნარი, თვითონ დაისახოს მიზანი და შეარჩიოს მისი მიღწევის შესაბამისი საშუალებები. თუმცა ამასთან ერთად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ადამიანის ნების თავისუფლება აბსოლუტურობით არ ხასიათდება. აბსოლუტური თავისუფლება მხოლოდ ღმერთს ახასიათებს, რაც ღმერთის არსებას შეადგენს; ადამიანი, მართალია, თავისი ბედის შემქმნელია და პასუხისმგებელია თავის ქცევებზე, მაგრამ საბოლო ანგარიშით ადამიანის ნების თავისუფლება ღმერთის ნებას უკავშირდება: „ყოვლისშემძლე“ ღმერთის ნებას შეუძლია მართოს ადამიანური ნება და მისი ცოდვითი საქმეები შეიძლება „კეთილქმედებით“ შეცვალოს. ყოველი ამის რაციონალური დასაბუთება, უ. ოკამის აზრით, შეუძლებელია. ღმერთი რომ საბოლოო ანგარიშით ადამიანური სურვილების საბოლოო მიზანია, ამის რაციონალურად დასაბუთებაც არ შეიძლება. იგი რწმენის საქმეა. უ. ოკამი კრიტიკულად იყო განწყობილი ადამიანის სულის შესახებ მის დროს გავრცელებული თვალსაზრისისადმი. იგი ეწინააღმდეგება მათ, რომელთაც ადამიანის სული ესმით ადამიანის მთელ სხეულში და მის ცალკეულ ნაწილში მთლიანად მყოფად. უ. ოკამი ადამიანის სულის შესახებ ორგვარ ცნებას შემოიტანს: „მგრძნობიარე სულს და რაციონალურ სულს“. პირველი, უ. ოკამის მიხედვით, გაიგება როგორც მატერიალური სული, რომელიც ვრცეულია, სივრცეშია და რომლის ცალკეული ნაწილებიც ადამიანის სხეულის ცალკეულ ნაწილებთან კავშირშია. „რაციონალური სული“ კი მთლიანად არსებობს ადამიანის სხეულის ყველა ნაწილში. იგი არაა განფენილი და არ მდებარეობს განსაზღვრულ ადგილზე. იგი არამატერიალური სუბსტანციაა. საყურადღებოა უ. ოკამის აზრი იმის შესახებ, რომ „რაციონალური სული“ თავისთავად, თავის უსაკუთრეს, უშინაგანეს

ბუნებაში უცნობია და შეუმეცნებელი. იგი შეუმეცნებელია როგორც რაციონალური, ასევე ცდისეული შემეცნებისათვის. „რაციონალური სული“ ჩვენ ვიცით არა თავისთავად, არამედ თავისი გამოვლენებით, კერძოდ გონებრივი მდგომარეობებით, ცნობიერების ფაქტებით. „რაციონალური სული“ უ. ოკამთან ფაქტობრივად გაიგივებულია მის გამოვლენასთან, რადგან რაციონალური მტკიცების გზით სულის შესახებ, მისი უკვდავებისა თუ შინაგანი არამატერიალური ბუნების შესახებ გარკვეული არაფრის თქმა არ შეგვიძლია (45, 272).

ასეთია მოკლე გადმოცემით უ. ოკამის ფილოსოფიის ძირითადი მხარეები. უ. ოკამმა თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით ღრმა კვალი დაამჩნია ინგლისისა და დასავლეთი ევროპის ქვეყნების ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიას, განსაკუთრებით კი თავისი ნომინალისტური პრინციპებით. მიუხედავად იმისა, რომ მისი ნომინალისტური პოზიცია არათანმიმდევრობით, ორმხრივობით გამოირჩეოდა და არსებითად ვერ ახსნა ერთეულისა და ზოგადის ერთმანეთთან დიალექტიკური კავშირი, აგრეთვე, მიუხედავად იმისა, რომ მისი ონტოლოგიურ-რელიგიური და გნოსეოლოგიური შესედულებები საერთოდ არათანმიმდევრობით ხასიათდებოდა, მან მაინც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა სქოლასტიკური ფილოსოფიის შინაგანი წინააღმდეგობის გამომჟღავნების საქმეში, დიდად შეუწყო ხელი სქოლასტიკის რღვევას და ემპირიულ-სენსუალისტური ნომინალიზმის საწყისის მომავალი საბუნებისმეტყველო კვლევა მოამზადა, მან ეს მოამზადა აგრეთვე მომდევნო ეპოქის რეფორმისტული იდეებიც.

პანთეიზმი და დიალექტიკა ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფიაში

1464 წლის 11 აგვისტოს გარდაიცვალა კათოლიკური ეკლესიის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო გამოჩენილი და სახელოვანი კარდინალი — ნიკოლოზ კუზანელი. გერმანელი მეღვინის შვილი, რომელმაც პირადი ნიჭის, დაუშრეტელი ენერგიის და სამაგალითო სათნოების წყალობით, რომის ეკლესიაში გერმანელისათვის მანამდე წარმოუდგენელ თანამდებობას მიაღწია: უკანასკნელ ექვს წელიწადს რომის პაპის შემდეგ უმაღლესი თანამდებობა ეკავა — რომის გენერალური ვიკარი იყო (64, 16). მაშინდელი გერმანიის ჩამორჩენილობა დამთრგუნველ გავლენას ახდენდა კუზანელის ცნობიერებაზე. თავისი პირველი ფილოსოფიური შრომის „განსწავლული არცოდნის“ წერისას წინასიტყვაობაში ბოდიშობდა, რომ იგი, გერმანელი, ცდილობს უღრმესი პრობლემების გარკვევას (32, I, 193). კუზანელი თანდათან თავისუფლდება ამ უსიამოვნო განცდისაგან, იძენს საკუ-

თარი ძალის და საკუთარი ქვეყნის ფილოსოფიური ტრადიციების ღირებულების რწმენას (32, I, 569). შემაჯამებელ ნაშრომს — „ნადირობა სიბრძნეზე", — რომელიც 1462 წელს დაიწერა, იგი მომავალ თაობას უტოვებს, როგორც ძვირფას განძს.

მსოფლიო მნიშვნელობის რელიგიური პრობლემებით გადატვირთულ ნიკოლოზ კუზანელს არ დავიწყნია თავისი კუთხე — თავის სოფელში აარსებს მოხუცთა თავშესაფარს მდიდარი ბიბლიოთეკითა და ეკლესიით. ეს თავშესაფარი რაღაც სასწაულით გადაურჩა ისტორიის ქარტეხილებს და დღესაც კუზანელის მიერ შედგენილი წესდებით მუშაობს. ბიბლიოთეკაში კუზანელის ხელნაწერები ინახება. ანღერძის თანახმად კუზანელის სხეული რომში ვინკოლის წმინდა პეტრეს ეკლესიაში დაკრძალეს, გული კი სოფელში, მის მიერ დაარსებულ ეკლესიაში წაიღეს.

ნიკოლოზ კუზანელმა მთელი თავისი საეკლესიო მოღვაწეობა, დაწყებული 1437 წლიდან, პაპის ტახტის ძლიერებას მოახმარა და მის მიერ წამოყენებული ტოლერანცის იდეით ხელმძღვანელობა ერთადერთ გზად მიაჩნდა, რათა როგორც გერმანიას, ისე ყოველ ერსა და ყოველ სარწმუნოებას სათანადო პატივი და ღირსება შეენარჩუნებინა. კათოლიკური რელიგია იმ ეპოქაში მართლაც იღებს კუზანელს მიერ შემოთავაზებულ ტოლერანცის იდეას. რომის პაპთან პირადი მეგობრობის გარდა, ამას ხელს უწყობდა ისიც, რომ კათოლიკურ ეკლესიას დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლ ერებზე ბატონობის შენარჩუნებისათვის, სასარგებლოდ მიაჩნდა ასეთი პოლიტიკა.

ახალი და ძველი, პროგრესული და რეაქციული ისევ გადახლართული კუზანელის ნააზრევში, რომ ერთ-ერთის გამოყოფით შეუძლებელი იქნება მისი ისტორიული და ლოგიკური ადგილის სათანადოდ გარკვევა ევროპული კულტურისა და ფილოსოფიის ისტორიაში. ერთი მხრივ, იგი კარდინალის მანტიას ისეთი აზრების გასავრცელებლად იყენებს, რისთვისაც მოგვიანებით ჯორდანო ბრუნოს კოცონზე წვავენ და გალილეის ამაღე სასჯელით ემუქრებიან. კუზანელი გაბედულად უარყოფს გეოცენტრულ სისტემას. ამტკიცებს, რომ დედამიწა მოძრაობს, რომ ციური სხეულები და დედამიწა ერთი და იმავე ელემენტებისაგან შედგება, რომ ადამიანების არსებობა სხვა პლანეტებზეცაა შესაძლებელი (32, 1, 137—139, 403); მეორე მხრივ, იგი ვრცლად და დაწვრილებით ლაპარაკობს ქრისტეს მკვდრეთით აღდგომაზე და ღვთისმშობლის ქალწულობაზე, იმაზეც, თუ რატომაა აუცილებელი, რომ ღვთისმშობელი ქრისტეს შობის შემდეგაც ქალწულად დარჩენილიყო და სხვა (32, 1, 178). სახარების ყოველი სიტყვა უეჭველად მიაჩნია.

ერთი მხრივ, კუზანელი ავითარებს ტოლერანტის იდეას: ამტკიცებს, რომ ღმერთმა სამყარო ისე მოაწყო, თითოეულს საშობლო მიწა, მისი ჩვეულები და მისი ენა ყველაზე ლამაზი და ტკბილი ეჩვენება. ეს საყოველთაო მშვიდობის და ურთიერთპატივისცემის დამყარების საფუძველია (32. 1. 147). ყველაფერი ღმერთისგანაა შექმნილი და ამდენად ყველაფერი ნაზიარებია ჭეშმარიტებას და სიკეთეს. ამიტომ ყველა რელიგიაში არის ჭეშმარიტების წილი, რის გამოც ისინი პატივისცემის ღირსია. მეორე მხრივ, კუზანელი გონებაჩლუნგი ანკვიზიტორივით ემუქრება არაქრისტიანებს. ისინი ჯოჯოხეთის შემაძრწუნებელი ტანჯვა-წამებისათვის განწირულად მიაჩნია (32, 170—171).

ერთი მხრივ, ჭეშმარიტი შემეცნების წყაროვილი, რომელიც თავისუფალია არამეცნიერული ელემენტებისაგან, შემეცნების საწყისად გაკვირვებას მიიჩნევს და „განსწავლული არცოდნის" პრინციპს შემეცნების მარადიული წინსვლის და მიღწეული საფეხურის რელატიური ღირებულების დასამტკიცებლად იყენებს, მეორე მხრივ, შემეცნებას მხოლოდ რწმენის გაშლად მიიჩნევს, ყოველი შემეცნების საწყისად რწმენას თვლის, ადამიანის მიზნად ასკეტურ ცხოვრებას და ქრისტესათვის სიკვდილს აღიარებს (32. 1. 174, 177).

ერთი მხრივ, აშკარა ტრანსცენდენტიზმი — იმის მტკიცება, რომ სამყაროს შექმნა ღმერთს არაფერს ჰმატებს, რომ ღმერთი თავისუფალია, შექმნას სამყარო თუ არა (32. 2. 353, 379, 392), რომ იგი არასდროს არ ამტკიცებდა ღმერთისა და სამყაროს ურთიერთდამთხვევას, რაც პანთეიზმის შინაარსს წარმოადგენს (32. 11. 23). მეორე მხრივ, გულმოდგინედ იცავს არეოპაგელის დებულებას იმის შესახებ, რომ ღმერთი არის ყოველივე ყოველივეში და არარა არარაში, რომ ღმერთი ყოველი შესაძლებლობის განხორციელებაა, ამდენად აბსოლუტური სტატიკურობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ სამყაროს წარმოშობა, როგორც რაღაც შესაძლებლობის განხორციელება, შეუძლებელია. სამყარო მუდამ უნდა იყოს ღმერთში როგორც განხორციელებული შესაძლებლობა და ღმერთი არ შეიძლება მის გარეშე არსებობდეს. ღმერთის როგორც აქტუალური უსასრულობის პრინციპი, რომელიც კუზანელის ნააზრევის მთავარი ღერძია, აგრეთვე მთავარი არგუმენტია მისი პანთეისტობის, რაც მისმა მოწინააღმდეგეებმა ვერ შეამჩნიეს.

ზერელე მსჯელობის შედეგი იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ აღნიშნული დაპირისპირებულობანი კუზანელის ნააზრევში საკუთარ სინდისთან კომპრომისის, კათოლიკური ეკლესიის წინაშე შიშის შედეგი იყო. ჩვენ არავითარი უფლება არა გვაქვს მის მეცნიერულ და კონფესიონალურ გულწრფელობაში ეჭვი შევიტანოთ. კუზანელს

სურდა ახალი მეცნიერული მონაცემები, ახალი მსოფლმხედველობის ელემენტები ძველის საფუძველზე აეხსნა. ეს განუხორციელებელი წამოწყება იყო და გასაკვირი არ არის, რომ კუზანელის მიერ მისი განხორციელების ცდა შინაგანად წინააღმდეგობრივი იყოს.

ეპოქის სულისკვეთება. XVI საუკუნის დასაწყისში ჰოლანდიაში არსებობდა სახელგანთქმული რელიგიური დაწესებულება — „საერთო ცხოვრების ძმობა". აქ ასკეტურ ცხოვრებას ეწეოდნენ და ქრისტესთან მისტიკური შეერთებისათვის იღვწოდნენ. ძმობის მიზანი იყო, ისე ეცხოვრათ, როგორიც თომას კემპიელის ცნობილ წიგნში — „ქრისტეს მიბაძვაში" არის აღწერილი. გრაფმა მანდერშაიდმა მათთან გაგზავნა 12 წლის ნიჭიერი გლეხის ბიჭი, რომელიც გადმოცემის თანახმად, მშობლებს გამოექცა, რადგან მათი საქმიანობა არ აინტერესებდა. კუზანელი აქ დაახლოებით სამი წელი სწავლობდა. 1416 წელს იგი ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტის სტუდენტი ხდება, — ეს მისი ცხოვრების შესახებ პირველი დოკუმენტურად დადასტურებული ფაქტია. იგი ჰაიდელბერგში დიდხანს არ დარჩენილა — 1417 წელს, პადუას უნივერსიტეტში მიემგზავრება ექვსი წლით.

საკითხავია, რატომ წავიდა კუზანელი პადუაში? — პადუაში მეტი გასაქანი ჰქონდა თავისუფალ აზროვნებას*. მიუხედავად იმისა, რომ ევროპაში უკვე დიდი ხანია იბრძოდნენ არაბული ფილოსოფიისა და მისი თანმხლები თავისუფალი აზროვნების წინააღმდეგ, პადუელი და საერთოდ ჩრდილოეთ იტალიელი ფილოსოფოსებისათვის „ავეროესი და არაბები იყვნენ ღოზუნგი და პაროლი" (37, 10). იტალიის დიდი პოეტი პეტრარკა, რომელიც მისი მხატვრული შემოქმედების პროგრესულობის მიუხედავად ახერხებდა მკაცრ ორთოდოქსალურ მოაზროვნედ დარჩენილიყო, საოცარი სიძულვილით წერს თავის თანამედროვე ავეროისტებზე. ისინი, პეტრარკას აზრით, აუცილებელ მოვალეობად თვლიან უყეფონ ქრისტეს და მის ზებუნებრივ მოძღვრებას. პეტრარკა გადმოგვცემს, რომ, როცა იგი ქრისტიანობას იცავდა და ავგუსტინეს ავტორიტეტს იშველიებდა, ერთ-ერთ ავეროისტს უპასუხია: „შენი პავლე და შენი ავგუსტინე, რომელთაც შენ ასეთ პატივს სცემ, უბრალოდ მოლაყბეები იყვნენ" (37,11). რომ შეგეძლოს ავეროესის კითხვა, დაინახავდი, თუ რამდენად მაღლა ღგას იგი ყველა მათგანზე. პეტრარკა იქამდე მი-

---

* პადუაში სწავლობდნენ: გ. აგრიკოლა (1494—1555), ნ. კოპერნიკი (1472—1543), ბ. ტელეზიო (1508—1588), ფ. პატრიცი (1529—1597), ი. კარდანო (1501—1616).

ვიღა. რომ არაბული სახელწოდების წამლების მიღებაც არ სურდა (37, 9).

XV საუკუნე პადუაში ავეროესის და მის მიერ კომენტირებული არისტოტელეს განუსაზღვრელი ბატონობის საუკუნე იყო. მართალია, მას თანდათან უფრო ძლიერად უპირისპირდება ბერძნული სკოლა, რომელსაც შემდეგ კუზანელი მიემხრობა და რომელიც ფლორენციის პლატონური აკადემიის სახით გაფორმდება, მაგრამ ამ დაპირისპირებამ ავეროისტები კიდევ უფრო შეამჭიდროვა და მათ მოძღვრებას კიდევ უფრო შეურიგებელი სახე მისცა. კუზანელის პადუაში ყოფნის დროს მოღვაწეობდა პავლე ვენეციელი — ერთერთი ყველაზე თავგამოდებული ავეროისტი, რომელიც შეურიგებლად ებრძოდა ბერძნული სკოლის წარმომადგენელ ნიკოლაი ფავას (37, 17). ავეროიზმი და საერთოდ არისტოტელიზმი ამ დროს სიახლის მქადაგებლობით ვერ დაიკვეხნიდა. საერთოდ, ავტორიტეტს დამორჩილებული სკოლა ახალს ვერაფერს შექმნის — ეს ჰქონდა მხედველობაში ე. რენანს, როდესაც წერდა: „ჩვენთვის ძნელი გასაგებია როგორ შეეძლო ამ ფილოსოფიას, მიეზიდა ცნობისმოყვარე ახალგაზრდობა, რომელიც ავსებდა პადუასა და ბოლონიას" (37, 18). მაგრამ აქ გაუგებარი არაფერია, რადგან ახალგაზრდობას აკრძალული ხილი ყოველთვის იტაცებს. ოფიციალურ ქრისტიანულ სამყაროში კუნძულივით არსებული არისტოტელესა და ავეროესის ავტორიტეტი კათოლიკე ახალგაზრდობისათვის კათოლიციზმიდან გარკვეულ თავისუფლებას ნიშნავდა. პადუაში და ბოლონიაში ისინი არისტოტელიზმს ეზიარებოდნენ როგორც სტუმრები და მათთვის ის მხოლოდ გარეგნულად იყო სავალდებულო. ამდენად სრული თავისუფლების, თავისუფალი კვლევის ატმოსფეროს ილუზია იქმნებოდა.

კუზანელი პადუას უნივერსიტეტიდან, სადაც მან კანონიკური სამართლის დოქტორის წოდება მიიღო, არც ავეროისტი, არც არისტოტელიკოსი არ გამოსულა, მაგრამ ექვსი წლის მანძილზე სოლიდური ცოდნა დააგროვა. მას შეიძლება სწორედ აქ, დაპირისპირებულ შეხედულებათა ბრძოლის დამსწრეს, ჩაესახა მისი ცხოვრების განმსაზღვრელი ძირითადი იდეა — იდეა ტოლერანტისა. კუზანელისათვის ამ იდეის განხორციელების გზები იცვლებოდა და არა მიზანი. ამ იდეის — სხვადასხვა რელიგიებისა და მოძღვრებების შემწყნარებლობის და პატივისცემის იდეა—განხორციელების იმედს მას უკვე 1417 წელს კონსტანცის საეკლესიო კრების გადაწყვეტილება აძლევდა, რომელიც ესებოდა ქრისტიანულ სამყაროში „სხიზმის", ე. ი. განხეთქილების ლიკვიდაციას (64, 15). ამ იდეის რეალური განხორციელებ-

ისათვის აირჩია მან კათოლიკური ეკლესია, როგორც ყველაზე დიდი ძალა მაშინდელ სამყაროში.

პადუაში დაუმეგობრდა კუზანელი ცნობილ ფიზიკოსს, გეოგრაფსა და ექიმს ჯულიანო ცეზარინის. კუზანელის მასწავლებელი ცეზარინი შემდგომში დიდი გავლენის მქონე კარდინალი, ბაზელის საეკლესიო კრების პრეზიდენტი იყო. მისი წაქეზებით და დახმარებით სწორედ ბაზელის კონგრესზე დაიწყო კუზანელის საეკლესიო კარიერა.

პადუადან დაბრუნებული „დოქტორ დეკრეტორუმი" კელნის უნივერსიტეტში შედის და განაგრძობს სამართლის შესწავლას. 1427 წლიდან მუშაობს ულრიხ ფონ მანდერშაიდთან, რომელიც შემდეგ ტრირის არქიეპისკოპოსი გახდა. როგორც ჩანს, კუზანელმა მალე მოიპოვა პოპულარობა მეცნიერულ წრეებში 1435 წელს. მას ლოვენის უნივერსიტეტში იწვევენ. ამ დროისათვის უკვე დაწერილი აქვს პირველი მნიშვნელოვანი ნაშრომი „საყოველთაო შერიგება" (1433 — 1434 წ.). ეს ნაშრომი უნისონშია კუზანელის ძირითად ფილოსოფიურ ნაშრომთან — „განსწავლულ არცოდნასთან". დაპირისპირებულთა ერთიანობის იდეა ხომ ტოლერანცის იდეის ფილოსოფიური საფუძველია.

კუზანელმა უარყო ლოვენის უნივერსიტეტის მოწვევა. საეკლესიო ცხოვრებაში გახდა. 1437 წელს ბაზელის კონგრესზე ჯერ პაპის მოწინააღმდეგეთა რიგებში იდგა და საეკლესიო კრების უპირატესობას იცავდა პაპის მიმართ, მაგრამ 1437 წელსვე პაპის მხარეზე გადავიდა (68, 68). ამის შემდეგ მთელი თავისი სიცოცხლე უაღრესად აქტიურ მოღვაწეობას ეწეოდა, მაგრამ როგორც კი საშუალება მიეცა მოდა, ფილოსოფიურ პრობლემებს ამუშავებდა. კალამი, როგორც იტყვიან, სიკვდილამდე არ გაუგდია ხელიდან, არც სულიერი ენერგია მოჰკლებია, თუმცა თავისი იდეების განხორციელებაში ეჭვი შეეპარა უკვე 1552 წელს, როცა მისი მისია გერმანიაში — პაპის დავალებით რეფორმების ჩატარებისა — მარცხით დამთავრდა. მან ალბათ, შეამჩნია, რომ გერმანიამ საერთოდ სხვა გზა აირჩია საკუთარი კულტურისა და თვითმყოფობის გარანტირებისათვის; სახელდობრ, გამოყოფა კათოლიკური რომისაგან (როგორც საეკლესიო, ისე პოლიტიკური). კუზანელის გარდაცვალებიდან არც თუ ისე დიდი ხნის შემდეგ ამ მოძრაობას მარტინ ლუთერი ჩაუდგება სათავეში.

კუზანელი ვერ ხედავდა, რომ იდეოლოგიური, ამ შემთხვევაში რელიგიური გაერთიანება შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ მაშინ, თუ ამისათვის სათანადო ეკონომიკური და პოლიტიკური საფუძვლები იარსებებდა, თუ ამ დონეზე იქნებოდა გადაწყვეტილი სახელმწიფოთა და ერთა ურთიერთმიმართების საკითხი. მას სურდა შედეგის

შეცვლით, ე. ი. რელიგიურ განხეთქილებათა აცილებით, მიზეზი — მათი ეკონომიკური და პოლიტიკური დაპირისპირებანი — შეეცვალა.

კუზანელის სამწერლო მოღვაწეობა ფილოსოფიური შრომებით არ ამოიწურება. მისი ქადაგებანი გერმანულ ენაზე ეპოქის თეოლოგიურ-მისტიკური პროზის ნიმუშად ითვლება. არანაკლებ მნიშვნელოვანია მისი მეცნიერული შრომები: „საკალენდრო რეფორმა" (1436 წ.), რომელიც მან უშედეგოდ შესთავაზა ბაზელის კრებას, „გეომეტრიული ცვლილებების შესახებ" (1445 წ.), „არითმეტიკულ დამატებათა შესახებ" (1445 წ.), „ოთხი წერილი წრის კვადრატურის შესახებ" (1450—1457 წ.), „მათემატიკურ დამატებათა შესახებ" (1453/54 წ.) და სხვა. მან შექმნა შუა ევროპის პირველი რუკა (68, 75).

* * *

კუზანელი კარგა ხანს დავიწყებული იყო. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ხელახლა იღვიძებს ინტერესი მისდამი. მასში ხედავენ გერმანული ფილოსოფიის დამწყებს. თუ ჰეგელი თავის „ფილოსოფიის ისტორიაში" კუზანელს ადგილსაც არ აძლევდა, დღეს, შეიძლება ითქვას, ერთმანეთს ეჯიბრებიან მის მოდერნიზაციაში, მისთვის რაც შეიძლება მეტის მიწერაში. ლიტერატურა მის შესახებ საკმაოდ დიდია. მის ნააზრევს ეძღვნება წერილები, მონოგრაფიები, სამეცნიერო კონფერენციები.

ქართველი მკითხველისათვის ნიკოლოზ კუზანელს ორგვარი მნიშვნელობა აქვს: I. როგორც ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მონაკვეთის შემქმნელს, ბრუნოს, ბოემესა და ლაიბნიცის წინამორბედს და II. როგორც ნეოპლატონიკოსების. კერძოდ პროკლეს (და დიონისეს) მოწაფეს, რომელსაც საერთო მასწავლებლის გამოც, ბევრი რამ აქვს საერთო ქართველ ფილოსოფოს იოანე პეტრიწთან. ჩვენთვის ამ მხრივ სახელმძღვანელოა პროფ. ა. ფ. ლოსევის სიტყვები: „პროკლეს უდიდესი მიმდევრები არიან დასავლეთში ნიკოლოზ კუზანელი და აღმოსავლეთში იოანე პეტრიწი" (43.4, 389).

მართალია, კუზანელის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ნაშრომი არის „განსწავლული არცოდნა", მაგრამ მისი აზრების სისტემური გადმოცემისათვის უმჯობესია უკანასკნელი პერიოდის ნაკვეთი „ნადირობა სიბრძნეზე", რომელსაც ავტორი თავად თვლიდა შემაჯამებელ ნაშრომად. ამ თხზულების განხილვისას აზრთა მსვლელობას ჩვენ შევავსებთ კუზანელის სხვა ნაშრომებიდან.

I. შემეცნების საწყისი და ონტოლოგიური საწყისი. ადამიანის მრავალ უნართაგან კუზანელი ანტიკური კლასიკური ტრადიციის

კვალად უმაღლესი ღირებულების მქონედ თვლის სიბრძნის ძიებას, ანუ ფილოსოფოსობას. ამ დროს ადამიანი თავისუფალია სხეულებრივ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის ზრუნვისაგან და უმაღლეს მოთხოვნილებას ადამიანისათვის შესაძლებელი მაქსიმალური ფორმით აკმაყოფილებს.

ადამიანი გაგებულია როგორც სხეულისა და სულის ერთიანობა. სამი ძირითადი უნარის: გრძნობის, გონებისა და განსჯის მქონე. გრძნობები ემორჩილებიან დროისა და სივრცის პირობებს. გონება (intellectus) დამოუკიდებელია მათგან, როგორც არაამქვეყნიური. განსჯა (ratio) კი მათი მოსაშუალეა, აკავშირებს მათ, რადგან მას შეუძლია ამქვეყნიურიც, ე. ი. გრძნობებიც გაიგოს და იმქვეყნიურიც ანუ გონება (32, I, 159). ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი ამ აზრს ასე გამოთქვამს: განსჯა თავისი შესაძლებლობით გონების სფეროს ეკუთვნის, განხორციელებით, აქტუალურად — გრძნობებისას (9, 9). სამყაროს საფუძვლად მდებარე წესრიგის მიხედვით, გრძნობები ემორჩილება განსჯას, ხოლო განსჯა გონებას. ეს ასე უნდა იყოს ფაქტობრივადაც, მაგრამ მის მიღწევას ადამიანის დიდი შეგნებული მონდომება სჭირდება. რამდენადაც ადამიანი სხეულებრივია, მასში მუდამ დიდი ძალა აქვს სხეულებრივ სიამოვნებას, რომელიც განსჯასა და გონებას ქვევით ეზიდება, რის გამოც ადამიანს არ შეუძლია გონით სფეროს მიეცეს, ე. ი. გადალახოს დროულ-სივრცული ვითარებანი. აქ ადამიანს სჭირდება დამხმარე ზებუნებრივი ძალა, რაც ქრისტიანობაში ქრისტეს სახითაა წარმოდგენილი (32, I, 160). ეს შეხედულება თითქოს გამორიცხავს ადამიანის დამოუკიდებელ ღირებულებას, მაგრამ აქვე კუზანელი ისეთ დებულებებს გამოთქვამს ადამიანის ბუნების შესახებ, რომლებიც ამზადებენ მირანდოლას ცნობილ ნაშრომს „ადამიანის ღირსების შესახებ“ და ეხმაურებიან ბურეუაზიულ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას.

ადამიანი გონების ანუ სულისა და სხეულისაგან შედგება (არაფერია მათი საშუალო). სამყაროშიც ამ ორ კომპონენტს გარდა არაფერია. ამიტომ სწორი იყვნენ ბერძენი ფილოსოფოსები, როდესაც ადამიანს მიკროკოსმოსს* უწოდებდნენ. შემოქმედმა ადამიანი ყველა არსებულზე მაღლა და „ანგელოსებზე მხოლოდ ცოტათი დაბლა“ (32, I, 150) დააყენა. ადამიანის შესაძლებლობანი ამოუწურავია. რაგინდ ყოველმხრივი არ უნდა იყოს პიროვნება, მასში კაცობრიობის შესაძლებლობანი მხოლოდ შეზღუდული სახით ვლინდება. არა თუ კაცობრიობის, არამედ ცალკეული პიროვნების შესაძლებლობ-

---

* ხ. ვოლგასტის აზრით, ადამიანის მირანდოლასეული გაგების ნიშნები ნათლადაა ნ. კუზანელთან (84, 56).

ანიც არასდროს ამოიწურება მის მოქმედებაში. მას ყოველთვის შეუძლია იყოს მეტი. სრული ამომწურავი შემეცნება რომელიმე ადამიანისა, არც თავად მას, არც სხვებს არ შეუძლიათ. საინტერესოა, რომ კუზანელი უშვებს ადამიანის თავისუფლებას როგორც საპირისპირო გადაწყვეტილებათა მიღების უნარს და ამას ღმერთის წინასწარგანსრახულობის ყოვლისმომცველობის უარყოფად არ თვლის. მისი აზრით, ღმერთი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა და ის, რაც ჩვენ დაპირისპირებულ მოქმედებებად გვეჩვენება ღმერთში, როგორც აქტუალურ უსასრულობაში, სრულ ურთიერთთანხმობაშია მოცემული (32, I, 84).

კუზანელი არ ფარავს, რომ ბერძენ ფილოსოფოსებზეა დამოკიდებული. საკუთარი ფილოსოფიური ნააზრევის მოწესრიგებას იგი დიოგენე ლაერტის „ფილოსოფოსთა ცხოვრების“ წაკითხვის შემდეგ ახდენს და ხშირად მიუთითებს მასზე, როგორც თავისი ნააზრევის უმნიშვნელოვანეს წყაროზე. კუზანელი შერჩევით იღებს ანტიკურ ფილოსოფიას. ხელშეუხებელი ავტორიტეტი, დიონისე არეოპაგელს გარდა, მისთვის საერთოდ არ არსებობს ფილოსოფიაში. დიდად აფასებს პითაგორას, პლატონსა და არისტოტელეს. ამ უკანასკნელის კრიტიკა მას უფრო დასაშვებად მიაჩნია. თუმცა ასხვავებს არისტოტელეს და მის მიმდევრებს, სხვადასხვა საზომით უდგება მათ, საყვედურობს, რომ არისტოტელური მიმართულება დაპირისპირებულთა ერთიანობას, რომელიც აუცილებელია მივიღოთ. რათა მისტიკურ თეოლოგიამდე ავმაღლდეთ, ერესად თვლის, რომ ამ სკოლის წარმომადგენლებს ეს გზა სავსებით უაზროდ მიაჩნიათ (32, II, 11).

საკუთარ შეხედულებათა სისტემური გაღმოცემისათვის კუზანელი ეძებს უეჭველ დებულებას როგორც წანამძღვარს. მან, როგორც ცხადმა და გასაგებმა, შეჭი უნდა მოჰფინოს უცნობს კვლევის პროცესში, რადგან უცნობი კიდევ უფრო უცნობით არ გაიგება (32, II, 348).

შემეცნების პროცესში ლოგიკურად პირველი და გამოსავალი კუზანელისათვის არ ნიშნავს თავისთავად პირველს, აბსოლუტურს ანუ ღმერთს. ჩვენთვის უეჭველი პირველის დადგენის მიზანია მისი საშუალებით თავისთავად პირველთან მისვლა. საკითხისადმი „დეკარტისეული“ მიდგომა აქ აშკარაა. ჩვენ საქმე გვაქვს შემეცნებელი სუბიექტის რენესანსული გაგების მომზადებასთან. სუბიექტისა, რომელიც თავის ღირსებას თანდათან აცნობიერებს და სურს კვლევა მისთვის უეჭველიდან დაიწყოს.

საძიებელ დებულებას კუზანელი პოულობს არისტოტელეს „ფიზიკის“ დასაწყისში: „ის, რაც შეუძლებელია წარმოიშვას, არ წარ-

ბოიშობა". ეს დებულება საყრდენს აძლევს ფაქტობრივი საწყისით — გაკვირვებით გამოწვეულ პროცესს შემეცნებისას, რომლის მიზანია არსებულის თავისთავადი საწყისი — შეუმეცნებადი ღმერთი.

ნაშრომში — „ნადირობა სიბრძნეზე"—როგორც ვხედავთ, მიზანადაა დასახული გრძნობადი სუბიექტიდან და მისი გარემომცველი სამყაროდან ღმერთისაკენ გზის გაგნება. ამ გზის გააზრება კუზანელმა დაიწყო 1460 წელს ნაშრომში — „შესაძლებლად ყოფნის შესახებ" (De possest). მანამდე კი, დაწყებული „განსწავლული არაცოდნიდან", იგი არსებითად ღმერთის სამყაროსთან განსხვავება-მსგავსებაზე და სამყაროს ღმერთიდან წარმოშობაზე ლაპარაკობდა. შემდეგ მან გააცნობიერა, რომ ღმერთის ნებისმიერი დაშვება გულისხმობს გრძნობადი სამყაროდან სუბიექტის მასთან მისვლის გზას.

პირველი უეჭველი დებულებიდან კუზანელს გამოჰყავს შემდეგი: ის, რაც არის წარმოშობის გარეშე, არის მარადიული და აბსოლუტური. მის გარდა ყოველივე წარმოიშობა შესაძლებლობიდან, რომელსაც კუზანელი ხელოვნური ტერმინით — „ქმნადობის უნარი" — აღნიშნავს. ქმნადობის უნარი კუზანელის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ცნებაა. ქმნადობის უნარს გულისხმობს ყოველი კონკრეტული ვითარება. თვით მას კი არაფერი უძღვის წინ. რადგან მისი წარმოშობა ან მოსპობა თვით მასვე გულისხმობს, როგორც უკვე არსებულს. ქმნადობის გარეშე ხომ არც წარმოშობა შეიძლება და არც მოსპობა, მაგრამ იგი აბსოლუტური მაინც არ არის — ორი აბსოლუტური არ შეიძლება. ამიტომ რჩება ერთადერთი შესაძლებლობა: ქმნადობის უნარი ღმერთის მიერაა არარსისაგან შექმნილი. შექმნის შემდეგ იგი მარადიულია. „ყველაფერი, რაც მის შემდეგაა, შემოქმედის მიერ ქმნადობის უნარისაგანაა შექმნილი" (32, II, 349). ეს ეხება როგორც მატერიალურს, ისე იდეალურს. ამიტომ, თითქოს, ძნელდება „ქმნადობის უნარისათვის" შინაარსის მიხედვით მატერიის წოდება, მაგრამ ეს მაინც ასეა. კუზანელი ერთმანეთისაგან ნათლად ასხვავებს მატერიას (ქმნადობის უნარს) და ბუნებას ან გრძნობად სინამდვილეს. გრძნობადი სინამდვილე უკანასკნელია შემოქმედების რიგში, ქმნადობის უნარი კი პირველი, ისევე, როგორც პროკლეს სისტემაში მატერია არაა იგივე, რაც ოთხი ელემენტისაგან შემდგარი გრძნობადი სინამდვილე. ქმნადობის უნარში, კუზანელის აზრით, მოცემულია ყოველივეს თესლები როგორც არსებულის, ისე ცოცხალისა და გონიერის. ქმნადობის უნარის, ანუ მატერიის მარადისობის დებულებას, რომელიც არაბმა ფილოსოფოსებმა წამოაყენეს შუა საუკუნეებში, იგი ერესად მიიჩნევს. ქმნადობის უნარს, როგორც შესაძლებლობას, არა აქვს ძალა, თავად წარმოშვას რაიმე სინამდვილე. მას, როგორც შესაძლებ-

ლობას, წინ სინამდვილე უნდა უსწრებდეს ღმერთისა და ამამოქმედებლის სახით. კუზანელი ცდილობს, სამყაროს წარმოშობის ბიბლიური ლეგენდა და ფილოსოფიური თეორიები მატერიის შესახებ ერთმანეთს შეუთანხმოს. მისი აზრით, მოსეს სიტყვები — ღმერთმა პირველად შექმნა მიწა და ცა — სწორედ ქმნადობის უნარის, როგორც სინამდვილის მატერიის, შექმნაზე მიუთითებს. თალესისათვის ამგვარ როლს ასრულებდა წყალი (32, 11, 360). არისტოტელე, მართალია, უშვებდა ქმნადობის უნარს, როგორც მატერიას, მაგრამ უარყოფდა მის შექმნას ღმერთის მიერ (იქვე).

სხვადასხვაა კუზანელისათვის „ბუნება“ და „გრძნობადი სამყარო“. ბუნება (natura) ეს არის კანონზომიერება, რომელიც ღმერთის მიერაა ჩადებული ქმნადობის უნარში, რათა შემდეგ მის მიხედვით შექმნას სამყარო. მაგ., წრის ბუნება არის წრის არსება, რომელსაც ბაძავს გეომეტრი (და არა გრძნობად წრეს). ამგვარი არსებების მთლიანობაა „ბუნება“ (32, 11, 352).

ღმერთის მიერ ქმნადობის უნარის საშუალებით შექმნილ საგანთაგან ერთნი ისეთია, რომელთაც მიაღწიეს მიზანს, გახდნენ იმად, რადაც შეიძლება გამხდარიყვნენ სამყაროში. ისინი მარადიული არიან — ასეთია ციური და გონიერი ვითარებანი. მიწიერი და გრძნობადი საგნები კი არასდროს არ შეიძლება იყვნენ ის, რაც შეიძლება იყვნენ, ე. ი. ამოწურონ თავიანთი შესაძლებლობანი. ის, რაც მხოლოდ არის, ამბობს კუზანელი ნეოპლატონიკოსებთან თანხმობით, — არასდროს არ შეიძლება იყოს ის, რაც შეიძლება იყოს. იგი დროს ემორჩილება და მხოლოდ ბაძავს არსის ზემოთა რეგიონებს, იდეალურს, რომელთაც არაფერი აქვთ ისეთი, რაც გრძნობადს ახასიათებს — არც ფერი, არც სუნი, არც გემო, არც რაოდენობა, არც სიმაგრე, არც სქესი. არსთა იერარქიაში უძრავი სჯობს მოძრავს, ორივენი კი ღმერთს ბაძავენ. მიბაძვის ამ ხაზზე დალაგდება ყოველივე, როგორც ღმერთის სიკეთისა და მშვენიერების გამოსხივების საფეხურები (იქვე). თავად ღმერთს არ ახასიათებს ქმნადობის უნარისაგან წარმოშობილთა პრედიკატები. იგი აბსოლუტური სისრულეა. მისთვის არც არაფრის მიმატება შეიძლება და არც მოკლება —როგორც ისეთს, რომელსაც არაფერი მიეშატება, შეიძლება უდიდესი უწოდოს და როგორც ისეთს, რომელსაც არაფერი მოაკლდება — უმცირესი. ამდენად, იგი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა (32, 11, 355). თუ ლოგიკური ვიქნებით, ზემოთ აღნიშნულიდან მხოლოდ ის გამომდინარეობს, რომ ღმერთი არ არის დროში და სივრცეში არსებული. თუ ამაზე შევთანხმდებით, მაშინ მას არ უნდა მივაწეროთ საერთოდ დროში და სივრცეში არსებულის თვისებები. კუზანელი კი ჯერ მათ შეუთავსებლობას ამტკიცებს და მერე უკავშირებს ღმერთს.

აქ ერთი რამ არის საყურადღებო: თუ ღმერთს არაფერი ემატება და არც არაფერი აკლდება, მატერიის ანუ ქმნადობის უნარის შექმნა და მისგან სამყაროს გაშლა, არაფერს ჰმატებს მას. სამყარო ღმერთის სფეროს გარეთ არსებულად გამოდის, რაც არასგზით არ არის პანთეიზმი. მეორე მხრივ, თუ სამყარო ღმერთის გარეთ არსებობს, მაშინ ღმერთი არ შეიძლება იყოს აქტუალური უსასრულობა, რადგან მას სწორედ სამყარო აკლდება. ამრიგად, აქტუალური უსასრულობის ცნება კუზანელთან წინააღმდეგობრიების დაშვებაა.

ტრანსცენდენტიზმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის დებულება, რომლის მიხედვითაც თუ ამქვეყნიური საგნები წარმოადგენენ იმას, რაც ისინი შეიძლება იყვნენ, მაშინ ღმერთში მარადი ღმერთი იქნება თითოეული მათგანი (იქვე). მაგრამ გრძნობადი სამყაროს საგნები არასდროს არ არიან ის, რაც შეიძლება იყვნენ, ე. ი. არასდროს არა აქვთ ამოწურული საკუთარი შესაძლებლობანი. ამგვარი არსებობა აქვს მხოლოდ საგნის ღმერთში არსებულ იდეას, რომელიც საგნის მიზანია. ამდენად ღმერთი გამოდის ყველა საგნის მოქმედი ფორმალური და მიზნობრივი საფუძველი.

კუზანელი ფიქრობს, რომ სხვადასხვა სახით ამ აზრს ეთანხმებოდნენ პლატონი და არისტოტელე, პროკლე და პერიპატეტიკოსები და თვით ეპიკურეც (ასე გაიგო კუზანელმა ეპიკურეს წერილი ჰეროდოტესადმი). მოქმედი, მიზნობრივი და ფორმალური მიზეზის ერთიანობა ქრისტიანული სამების თავისებური გამოხატულებაა. რამდენადაც ღმერთი „მოქმედი საფუძველია, პლატონმა მას ერთიანობა უწოდა, რამდენადაც ფორმალური საფუძველია, არისტოტელემ მას არსებობა უწოდა, ხოლო რამდენადაც მიზნობრივი საფუძველია, ორივემ სიკეთე უწოდა“ (32, 11, 358).

ეს ფილოსოფიური დებულებები მოსემ გაცილებით უფრო ადრე და უფრო გარკვეულად გამოთქვა. კუზანელის აზრით, ბიბლიის სიტყვები იმის შესახებ, რომ ღმერთს მოეწონა თავისი ნახელავი სამყარო და კეთილად ჩათვლა იგი, თითქოს ღმერთის სიკეთის საბუთია (იქვე. 363). მიუხედავად იმისა, რომ თითქმის ყველა ფილოსოფოსი „ეთანხმება“ ბიბლიას, კუზანელს მაინც ყველაზე მახლობლად პლატონი მიაჩნია. მისთვის სამყარო და დრო ერთდროულად წარმოიშვა ღმერთის მიერ. „დრო არის მარადიულის ხატი“ და ბაძავს მას. არისტოტელეს კი მატერია ანუ ქმნადობის უნარი შეუქმნელად მიაჩნდა, შეუქმნელად თვლიდა იგი ასევე დროსაც და მოძრაობასაც (იქვე, 359—360).

2. სიბრძნის ძიების, ანუ ღმერთის წვდომის მთავარი გზები. სიბრძნე კუზანელისათვის არის ღმერთის წვდომისაკენ სწრაფვა. რამდენადაც ღმერთი ყოველ არსებულში ელინდება და, ამავე დროს, მეტ-

ია. ვიდრე ეს გამოვლენა, მისკენ სწრაფვის დაკმაყოფილება გულისხმობს სპეციალური მეთოდების შემუშავებას, სპეციალური ასპექტის ან ასპექტების გამონახვას. კუზანელიც ასე იქცევა — მთელი თავისი კვლევა-ძიების შედეგად იგი გვთავაზობს ღმერთის წვდომის ათ მეთოდს, რომლებიც ღმერთის ბუნებისა და მისი გამოვლენის ათ ასპექტს წარმოგვიდგენენ. კუზანელი სიბრძნის ძიებას, როგორც სულის საკვების ძიებას, ხატოვნად, ნადირობას ადარებს და სიბრძნეზე ნადირობის ათ ველს გვთავაზობს, რაც მიუწვდომელი ღმერთის რაღაცნაირი გაგების ათი საშუალება, ათი მეთოდია. ესენია: განსწავლული არცოდნა, შესაძლებლად ყოფნა, არა-სხვა, სინათლის ველი, ხოტბის ველი, ერთიანობის ველი, ტოლობის ველი, დაკავშირების ველი, მიზან-საზღვრის ველი და წესრიგის ველი (იქვე, 363). თითოეული აღნიშნული მეთოდთაგანი დაწვრილებითაა განხილული კუზანელის ამა თუ იმ ნაშრომში. ჩვენ მოკლედ განვიხილავთ თითოეულ მეთოდს ისე, რომ გათვალისწინებული იქნება კუზანელის მიერ სხვა ნაშრომებში გამოთქმული არგუმენტაცია.

ა) განსწავლული არცოდნის ველი. განსწავლული არცოდნის ველი წარმოადგენს ღმერთის გააზრების ცდას მისი შეუმეცნებადობის ასპექტით. ამ ასპექტს კუზანელი იმთავითვე ყველაზე მეტ ყურადღებას აქცევდა. ის არა მარტო მნიშვნელობით პირველია იმ ასპექტთა შორის, რომლებითაც რაღაცას ვგებულობთ ღმერთის შესახებ, არამედ ისტორიულადაც პირველი იყო მის ფილოსოფიურ განვითარებაში. საუკეთესო წლები და უდიდესი ენერგია შეალია კუზანელმა ჯერ მის დამუშავებას და შემდეგ მის დაცვას ჰაიდელბერგელი პროფესორის ვენკის თავდასხმისაგან.

დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებად კუზანელი თვლის საერთოდ ცოდნისა და ღმერთის ცოდნის დაკავშირებას და ამ საფუძველზე არცოდნის ცოდნის გაცნობიერებას. ევსებიოსის მონათხრობი ლეგენდიდან სოკრატესა და ინდოელის სიბრის შესახებ კუზანელი ასკვნის, რომ ინდოელებმა არაფერი იციან ამის შესახებ (იქვე). სოკრატემ გაგვირჩია ჩვენ ორგვარი არცოდნა. გაცნობიერებული, განსწავლულია ის არცოდნა, რომელსაც ესმის, რომ საგნების შემეცნება შეუძლებელია, თუ მათი საფუძველი არ ვიცით. საფუძველი არის ღმერთი. ღმერთის შემეცნება კი შეუძლებელია, რადგან მას არავითარი ცნებითი სახეში არ მიუდგება. იგი თვით ქმნადობის უნარს უსწრებს წინ. ეს შემეცნების უსასრულობის მაიძულებელია. იგი გვასწავლის, რომ ღვთაებრივ საგნებში შეუდამ რჩება საძიებელი, როგორც უმთავრესი. ღვთაებრივი საგნების, და კერძოდ ღმერთის, შემეცნება კი აუცილებელია საგნების შემეცნებისათვის, რადგან „ღმერთი ყველაფერშია და ყველაფერი ღმერთშია“

(32, I, 72). კუზანელი აქვე აღნიშნავს, რომ ღმერთი ყოველი საგნის იმ მხარესაა, ე. ი. ტრანსცენდენტურია. კუზანელი ცდილობს ამ ორი საპირისპირო დებულების მორიგებას. იგი არჩევს ორი სახის მიზეზშედეგობრივ დამოკიდებულებას--ღმერთის და საგნების, ერთი მხრივ, და სამყაროსა და საგნების, მეორე მხრივ. სამყაროზეც ვამბობთ ჩვენ, რომ საგნები სამყაროშია და სამყარო საგნებში. სამყარო არაა არც მზე, არც მთვარე, იგი მზეში მზეა და მთვარეში მთვარე, ე. ი. იგი ისაა, რაშიც გამოიხატება მზისა და მთვარის არსი. ასევე კაცობრიობა არც სოკრატეა და არც პლატონი, მაგრამ სოკრატეში ის სოკრატეა და პლატონში პლატონი. არც ღმერთია მთლიანად ამა თუ იმ საგანში, მაგრამ იგი არის ის, რასაც ეს საგნები წარმოადგენენ. არსებითი განსხვავება ისაა, რომ სამყარო ან კაცობრიობა ერთეულში მოცემულია სპეციფიკური სახით, ამით იგი მათ განსხვავებულ არსებობას, მათ რაობას განსაზღვრავს. ღმერთი კი თითოეულ მათგანში იგივეობრივად არის და მათ აბსოლუტურ რაობას წარმოადგენს (32, I, 108). საგნებში ღმერთი წარმოდგენილია ღმერთში, როგორც მიზეზში, მათი იდეების მიხედვით. ეს იდეები კი ღმერთში როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობაში ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან. ამიტომ ღმერთის საგნებში არსებობა საგანთა სპეციფიკურ განსხვავებას ვერ გვიჩვენებს.

ღმერთის საგნებში ყოფნის საილუსტრაციოდ კუზანელი მიმართავს შემდეგ ანალოგიას: სიგრძის გარკვეული მონაკვეთი, ვთქვათ ორი ფუტი მთლიანად, არის უსასრულო სწორ ხაზში, მეორე მხრივ, მასში მთლიანად არის უსასრულო სწორი ხაზი, როგორც მისი საფუძველი. მონაკვეთის ცნებაში ხომ იგულისხმება ის, რისი შეზღუდვის საფუძველზეცაა იგი არსებული? (32, I, 75). ამრიგად, შეაზრების აუცილებლობას კუზანელი ონტოლოგიური არსებობის აუცილებლობას უიგივებს. გარდა ღმერთისა არც ერთი საგანი არ არის თავის თავში. ყოველი საგნის გაგებისათვის საჭიროა მისი საფუძველი, ანუ მიზეზი. ამდენად ღმერთია საგნებში, მეორე მხრივ, ყოველი საგანი სრულყოფილი სახით, იდეის სახით მოცემულია თავის მიზეზში. ამდენად ყოველი საგანი არის ღმერთში.

თუ აქ მოცემულ ორგვარ კავშირს, ერთი მხრივ, სამყაროსა და ღმერთის, მეორე მხრივ, სამყაროსა და საგნებისას, განვიხილავთ, ვნახავთ, რომ პეშმარიტი დიალექტიკის ელემენტები კუზანელს გრძნობადი სინამდვილის განხილვისას აქვს მოცემული. სამყარო როგორც ერთიანობა მასში შემავალი საგნებისა, არ არსებობს ამ საგნების გარეშე. ზოგადი და ერთეული, ერთიანობა და სიმრავლე აქ აუცილებელ კორელაციაშია. აქვეა მოცემული სამყაროს, როგორც

მასში შემავალი საგნების იმანენტურად გაგების ცდაც. ეს დებულება შემდეგ საფუძვლად დაედება პანთეისტური აზროვნების კლასიკური წარმომადგენლის — სპინოზას დებულებას ღმერთის, ანუ ბუნების საგნების იმანენტურ მიზეზად გააზრების შესახებ.

ბ) შესაძლებლად ყოფნის ველი (De possest). შესაძლებლად ყოფნა ღმერთის როგორც აქტუალური უსასრულობის გამომხატველია. იგი როგორც ღმერთის, ისე ღმერთისა და სამყაროს მიმართების შემეცნების ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ასპექტს გამოხატავს. განხორციელებული შესაძლებლობის შესახებ კუზანელის მოძღვრება ამტკიცებს, რომ არსებულთაგან ყოველივე არის ქმნადობაში. ქმნადობის პროცესის ნებისმიერი მრავალგვარობა და ხანგრძლივობა ვერ ამოწურავს იმ შესაძლებლობებს, რომელიც მოცემულია ამა თუ იმ არსებულის იდეაში (რომელიც ღმერთშია მოცემული). არსებული ყოველთვის შეიძლება შეიცვალოს, სხვაგვარი გახდეს — ასეთია ყოველივე, რაც ქმნადობის უნარის შედეგადაა შექმნილი. მხოლოდ ღმერთია მანამდე არსებული და მხოლოდ იგია განხორციელებული შესაძლებლობა, ე. ი. ისეთი შესაძლებლობა, რომელიც არასოდეს ყოფილა შესაძლებლობის სფეროში — ყოველთვის ნამდვილი იყო და უცვლელი, რადგან ცვალებადობა მუდამ რაღაც განუხორციელებელი შესაძლებლობის განხორციელებას ნიშნავს. ამგვარად გაგებული ღმერთი წარმოადგენს ყოველივეს — როგორც რაიმეს, ისე არარას „არსებობის“ პირობას და მათზე ადრე არსებულს.

როგორც განხორციელებულ შესაძლებლობას, ღმერთს არ მიეყენება რაოდენობითი ან თვისებრივი განსაზღვრებანი: დიდი — მცირე, იგივეობრივი — განსხვავებული და სხვა. დიდი შეიძლება მცირე გახდეს. იგივეობრივი კი — განსხვავებული. განხორციელებული შესაძლებლობა იგივეობა-განსხვავებამდეა არსებული. უაზროა მისი ძიება დაპირისპირებულთა ამ მხარეს — ამტკიცებს კუზანელი. მისი აზრით, ცდებიან ის ფილოსოფოსები, რომლებიც ღმერთს ლოგიკურ კანონებს უყენებენ. ფიქრობენ, რომ ღმერთიც უნდა დაემორჩილოს იგივეობის კანონს, რომ ისიც სხვა საგნებივით ან უნდა არსებობდეს, ან არ არსებობდეს. ეს შეუძლებელია, რადგან ღმერთი კონტრადიქტორულად დაპირისპირებულებზე ადრე არსებულია (32, II, 366), იგივეობის პრინციპზე ძველია. ამ საკითხებს დაწვრილებით იხილავს კუზანელი ნაშრომში — „შესაძლებლად ყოფნა“, რომელიც 1460 წელს დაიწერა.

ამ ნაშრომში კუზანელი ცდილობს, განსხვავებით განსწავლული არცოდნის შეთოლისაგან, რომელიც უარყოფით თეოლოგიას ემყარებოდა და სამყაროდან ღმერთის გაგების შესაძლებლობას ხსნიდა,

გამონახოს ისეთი შედარებები და ცნებები, რომელთა საშუალებითაც ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულება გაიგება სწორედ სამყაროს მხრიდან. ასეთ ცნებად წამოყენებულია განხორციელებული შესაძლებლობა და არა — სხვა. აქ იგი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ, ვინც შექმნილს შეიმეცნებს, იგი შეიმეცნებს შემოქმედსაც (68, 72). მაგრამ შეიმეცნებს მას, როგორც უსასრულოდ ამაღლებულს სასრული საგნებიდან და ამდენად ეს გზაც უერთდება მისტიკური თეოლოგიის გზას.

გ) არა-სხვის ველი. არა-სხვა კუზანელის მიერ ხელოვნურად შექმნილი ტერმინია (de non-aliud), მისი მიზანია სამყაროს საგანთა სიმრავლესთან დამოკიდებულებაში ღმერთის, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის, ახალ ასპექტზე მიგვითითოს. კერძოდ, წარმოგვიდგინოს აქტუალური უსასრულობა, როგორც უარყოფის უარყოფა, რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც თეზისს, ისე ანტითეზისს. თეზისი ამ შემთხვევაში გამოდის, როგორც რაიმე მოცემული გარკვეულობა, ანტითეზისია სხვა, ანუ მისადმი დაპირისპირებული სიმრავლე. არა-სხვა უპირისპირდება სიმრავლეს, როგორც მისი და, ამავე დროს, საპირისპირო რაიმეს შემცველი, რომელიც ერთადერთია თავისი თავის და სხვისი განსაზღვრების უნარის მქონე.

კუზანელს სურს უჩვენოს, რომ რაიმეს დეფინიცია მხოლოდ ღმერთთან, როგორც არაშესთან, მიმართებაშია შესაძლებელი. იგი კვლავ სოკრატეს იგონებს, რომელმაც, არისტოტელეს ცნობის მიხედვით, პირველმა დაადგინა დეფინიციის რაობა. ცოდნა კი პირველად დეფინიციაში წარმოიშობა. დეფინიცია განსაზღვრების ობიექტს გამოხატავს მის არსებით მსგავსება-განსხვავებაში. ეს მსგავსება-განსხვავება დანარჩენი არსებულისაგან განსაზღვრების ობიექტს წარმოადგენს თავისებური დაპირისპირებულთა ერთიანობის, თავისებური არასხვის სახით. განსაზღვრებაში საგანი წარმოდგენილია, როგორც რაიმეს გვარის და სხვის (სპეციფიკური ნიშნის) ერთიანობა. ეს ერთიანობა მესამეა, ე. ი. არც ერთი არც მეორე (32, II, 367).

მაგრამ ყველა განსაზღვრებაში არის გამოკვეთილი სხვა, რომელიც თავისთავადობას ინარჩუნებს. გამოგვადგება თუ არა ჩვეულებრივი განსაზღვრება ღმერთის მიმართ? კუზანელი ფიქრობს, რომ არა, რადგან ღმერთი როგორც ქმნადობის უნარის შემქმნელი წინ უსწრებს როგორც რაიმეს, ისე სხვას. ამიტომ ის უნდა იყოს თავისი თავის განმსაზღვრელი (იქვე). ჩვენ რომ მას არასხვას ვუწოდებთ, ეს გამოწვეულია იმით, რომ საგანთა სიმრავლიდან მივდივართ მისკენ. სანამ მასთან მივალთ, რაიმე და სხვა უნდა გადავლახოთ. ის თავის თავში შეიცავს რაიმესაც და სხვასაც — როგორც სპეციფიკა-

დაკარგულებს, მასში ხომ დაპირისპირებულთა დამთხვევა ხდება? ამიტომ, განსხვავებით საგნებისაგან, განსხვავებაში არ შეიძლება და სხვა. როგორც დაპირისპირებულნი. ეს დაპირისპირებულობა მასში მოხსნილია. მისი ერთადერთი შესაძლებელი განსაზღვრება იქნება ისეთი, როგორც ბიბლიურმა ღმერთმა განსაზღვრა თავისი თავი მოსესთან საუბარში: იგი არის ის, რაც არის (იეღოვა). არა-სხვა არაფერია თუ არა არა-სხვა. აქ კუზანელი სამებასა და ერთიანობას ხედავს. მას ეს ისეთსავე საიდუმლოებად მიაჩნია, როგორც სამება და მის ახსნას არც ცდილობს. ამრიგად, კვლევა მიადგა იმ პუნქტს, რომლის იქით კვლევა აღარ შეიძლება. მისტიკამ შეცვალა რაციონალური აზროვნება, მაგრამ აქაც ისევე, როგორც ზემოთ, ნამდვილად ღირებული კუზანელთან რეალური საგნების დიალექტიკის გაგებაში მდგომარეობს. კერძოდ, განსაზღვრების, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის, განსაზღვრაში, სადაც დაპირისპირებულები ინარჩუნებენ თავიანთ მნიშვნელობას მომენტების სახით. საინტერესოა ის გარემოება, რომ კუზანელი საყვედურობს ფილოსოფოსებს, რომლებიც არ იკვლევდნენ ამ სფეროს იმ მიზეზით, რომ არასწავლა არ უპირისპირდება სხვას და ამდენად არ ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს (32, II, 368.). ცხადია, კუზანელი აქ კვლავ არისტოტელეს შიშდეერებს გულისხმობს, რომლებიც მისტიკურ თეოლოგიას საერთოდ უაზროდ თვლიდნენ, როგორც ალოგიკურს. რაც შეეხება დიონისე არეოპაგელს (რომელიც კუზანელს მართლაც პირველი საუკუნის მოღვაწედ მიაჩნია და თავისებურ გარდამავალ საფეხურად თვლის პლატონსა და პროკლეს შორის), ხშირად იმოწმებს ადგილებს მისი თხზულებებიდან — „ზეციური იერარქია“ და „საღმრთოთა სახელთათვის“ ნაშრომის XIV თავი თითქმის მხოლოდ დიონისეს ციტატებისაგან შედგება. ამ ნაშრომის რუსულად მთარგმნელი ა. ფ. ლოსევი ფიქრობს, რომ ეს ციტატები ფაქტობრივად ძალიან დაშორებულია ბერძნულ ტექსტს და აზრის თავისუფალ გადმოცემას წარმოადგენს და არა თარგმანს (33, 359). ისიც უნდა ითქვას, რომ ის, რაც კუზანელს ამ შემთხვევაში აინტერესებს დიონისე არეოპაგელისაგან, სიზუსტეს სულაც არ საჭიროებს: მისი მთავარი მიზანია ლოგიკურ გამოთქმათა დაპირისპირებულობის აუცილებლობის ჩვენებით მკითხველის ხედვა წარმართოს დაპირისპირებულთა მაღლა მდგომ შეუმეცნებადზე.

დ) სინათლის ველი. შემეცნების ყოველი გზა გამოდის იქიდან, რომ ღმერთის შემეცნების გარეშე სამყაროს შემეცნება შეუძლებელია. ამდენად, ყოველმა გზამ თავისი საფუძველი უნდა ნახოს გარკვევაში, თუ ღმერთისა და სამყაროს რა მიმართებას იმეცნებს იგი. სინათლის ასპექტით სამყაროსა და ღმერთის შემეცნება

იმას ემყარება, რომ ღმერთისაგან, როგორც სიკეთისაგან, წარმოშობილი სამყარო შემეცნებადია იმდენად, რამდენადაც ყოველი საგნის არსება ღმერთის გამოვლენაა. მზეში იგი ისაა, რასაც საკუთრივ მზეს ეუწოდებთ, ქვაში — ქვას და ა. შ. სხვა სიტყვებით, იგი ისაა, რასაც საგანში ნათლად ვხედავთ, როგორც საგნის განსხვავების შინაარსს. კუზანელი ფიქრობს, რომ აქ ჩვენ ყურადღება უნდა მივაქციოთ არა საკუთრივ შინაარსს, რომელიც მან ადრე სამყაროს გამოვლინებად ჩათვალა, არამედ საგნებში ცხადი შემეცნების შესაძლებლობას.

საგნებში ამ სინათლის მიდევნებით შეიძლება დავუახლოვდეთ ჩვენ ღმერთს, როგორც ისეთი სინათლის მომცემს, რომლის უარყოფა გონივრულად მოაზროვნე ადამიანს აზრად არ მოუვა. მისი წყალობითაა, რომ „ყოველი, ვინც თოვლს ხედავს, იცის, რომ ის თეთრია და ამის უარყოფა უაზრობა იქნებოდა“ (32, II, 368). შემეცნებაში ამ საერთო სიცხადისა და სინათლის შემომტანი არის ოგიე არა-სხვა. ოღონდ ამ შეძთხვევაში ხაზი ესმება იმას, რაც მას საერთო აქვს სამყაროსთან. აქ ყოველი საგანი განხილულია, როგორც ღმერთში მონაწილე. თითოეულს ღმერთი თავისი გამოვლინების გარკვეულ ასპექტს უნაწილებს. „მზის სიკეთე, ამრიგად, არის არა არა-სხვა პირდაპირი აზრით, არამედ მზიური არა-სხვა. რადგან იგი მზეში მზე არის“ (იქვე, 369. შეადარეთ რუსთველის: „შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა“). ასეა ყოველი საგანი. თითოეული რელატიურად საუკეთესო წესით მონაწილეა ამ სინათლისა.

ამ გზით შემეცნება ღმერთთან მიახლოებაა, მაგრამ სხეული ამძიმებს სულს უკიდეგანო სინათლის წვდომაში, ამიტომ ის მიისწრაფვის სხეულისაგან განთავისუფლებისაკენ. და „არ ეშინია სიკვდილის“. ამას მხოლოდ ღირსეულნი აღწევენ, რომელნიც თავის თავსაც და ყოველივეს სწირავენ ღმერთის სიბრძნის მოსაპოვებლად.

ალბათ, ჰაიდელბერგელი პროფესორი ვენკის კრიტიკისაგან მიღებული გამოცდებით გაფრთხილებული, კუზანელი გაურბის პანთეისტურად სინათლის გზის ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას. გამოვლენილი სიკეთე არაა თავისთავადი. ამით მხოლოდ მიახლოება შეიძლება ღმერთთან. მაგ., მზეში იგი „მზედ შეზღუდული სიკეთეა და არა ის აბსოლუტური სიკეთე, რომელიც არა-სხვა არის“ (32, II, 370). თითოეული საგანი ამ განსხვავების გამო ღმერთივით მარტივი კი არ არის, არამედ შედგენილია, რთულია, იგი მით უფრო შედგენილია, რაც უფრო დაშორებულია ღმერთს. არა-სხვაში უმარტივესობა და უსრულყოფილესობა, შინაარსის სისრულე შეუმეცნებადი წესით ემთხვევა ერთმანეთს.

კუზანელი ერთმანეთს უკავშირებს ანაქსაგორას დებულებას იმის შესახებ, რომ ყველაფერი ყველაფერშია და პლატონის მოგონების

თეორიას, რომელიც მან „ალკიბიადეში“ განავითარა. ამ თეორიის თანახმად ჩვენ ჩვენს სულში ჩაძირვით შეგვიძლია ყოველივეს ჭვრეტა. მას შეუძლია ღმერთის არსებობა და მისი მიუწვდომლობა უეჭველად დაადგინოს (იქვე, 372—373). ამ გზით შემეცნების საუკეთესო მაგალითად კუზანელს კვლავ დიონისე არეოპაგელი მიაჩნია.

როგორც ვხედავთ, კუზანელს აქაც სურს ტრანსცენდენტიზმის დაცვა: სამყაროში ყველაფერი ღმერთისაგანაა, მაგრამ ისეთი ხარისხით, რომ თვით ღმერთის შემეცნების საშუალებას არ იძლევა. ღმერთიდან სამყაროს ამ გამოსხივებას შეიძლება დინამიკური პანთეიზმი ვუწოდოთ, ოღონდ შემდეგი შენიშვნით, რომ დინამიკური პანთეიზმი მხოლოდ თანმიმდევრობის შემთხვევაში გადადის ნამდვილ პანთეიზმში. სხვაგვარად იგი მხოლოდ მონიზმია.

როდესაც კუზანელის პანთეისტობა-ტრანსცენდენტისტობაზე ვლაპარაკობთ, უნდა გავარჩიოთ ორი რამ: 1. სურდა თუ არა კუზანელს პანთეისტი ყოფილიყო და 2. გამომდინარეობს თუ არა პანთეიზმი მისი ძირითადი დებულებებიდან. ეს ორი რამ არ არის სავალდებულო რომ ერთმანეთს ემთხვეოდეს. შეიძლება ავტორი გულწრფელი ქრისტიანი იყოს, მაგრამ მისი თეორიული დებულებებიდან საესებით საპირისპირო გამოდიოდეს. ამას გარკვეულად ითვალისწინებდა კათოლიკური ეკლესია, როცა ერეტიკოსებისაგან მოითხოვდა უარი ეთქვათ საკუთარ მოძღვრებაზე.

ე) ხ ო ტ ბ ი ს ვ ე ლ ი. შემეცნების ზემოაღნიშნული გზების გარდა, კუზანელი მნიშვნელოვნად თვლის სამყაროს საგნების, და მათ შორის ადამიანის, იმგვარ მიმართებას ღმერთისადმი, რომელსაც იგი ხოტბას (laudis) უწოდებს. აქ იგულისხმება ყოველი არსებულის და არამარტო ადამიანის უკუსწრაფვა ღმერთისადმი, გამოხატული მის წინაშე უსაზღვრო აღტაცებით. ადამიანში ეს აღტაცება გამოხატულია ცნობიერად, სხვა საგნებში კი კოსმოსში მათი ადგილის ჰარმონიულობით. ადამიანმა უნდა გააცნობიეროს, რომ ყოველი კარგი და ჭეშმარიტი, მშვენიერი და მისწრაფების ღირსი მხოლოდ ღმერთია. როცა ჩვენ რაიმე კონკრეტულს ვაქებთ, ვაქებთ ღმერთს, როგორც საქებარს და ქების წყაროს. ღმერთს აქებს არამარტო ადამიანი, სამყარო მთელი თავისი ჰარმონიით წარმოადგენს ღმერთის ხოტბას. „მზე არის საკვირველი აკორდი ღვთის ქებაში და ყოველი ჰიმნი არის თავისთავად მშვენიერი და ერთადერთი, რადგან მას თავის ერთხელადობაში რაღაც აქვს, რაც სხვებს აკლია“ (32, II, 375).

ადამიანის ცხოვრების საზრისი იმაში მდგომარეობს, რომ დაუბრუნდეს ღმერთს. ეს გზაც ღმერთისაკენ მისტიკური სვლის გზაა.

ღვთის ხოტბა მით უფრო შესაფერი იქნება, რაც უფრო მაღალ რეგიონებს შეეხება ჩვენი უნარი და „სამყაროსათვის მოკვდებით“ (იქვე, 378). პლატონის მიერ ადამიანისათვის დასახული მიზანი, „ღმერთის მსგავსად გახდომა,“ კუზანელის აზრით, ამ გზით უნდა იქნეს მიღწეული.

ვ) ე რ თ ი ა ნ ო ბ ი ს ვ ე ლ ი. ყოველი ფილოსოფოსი, ამტკიცებს კუზანელი, დაწყებული პითაგორა სამოსელიდან, პლატონის გავლით, რომელსაც ეთანხმებიან ავგუსტინე და ბოეციუსი, თვით ეპიკურეც, აღიარებს, რომ სიმრავლეს წინ უსწრებს ერთიანობა. თუნდაც ეს ერთიანობა ყველასთან არა-სხვის იგივეობრივი არ იყოს, იგი მაინც ყველაზე უფრო ახლოა მასთან. ამიტომ მისი კვლევა წარმოადგენს შემეცნების აუცილებელ გზას, მეთოდს.

ქრისტიანული ფილოსოფიის განვითარების თვალსაზრისით საყურადღებო გარემოებაა ის, რომ კუზანელი პლატონსა და პროკლეს ჰეშმარიტი ღმერთის ერთიანით შეცვლას მიაწერს, როგორც ეს ტრადიციულად ხდებოდა, მაგრამ განსხვავებით ტრადიციისაგან, ამისათვის არ კიცხავს მათ. ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი პლატონს ზუსტად ასე განიხილავდა, პროკლეს შესახებ კი ფიქრობდა, რომ იგი ქრისტიანული შეხედულების დამცველია.

კუზანელი, რომელიც ხედავდა პროკლესა და არეოპაგელის შეხედულებათა დამთხვევას, ვერ ბედავს არეოპაგელის საყვედურს. არეოპაგელის ერთი ადამიანისათვის მიუწვდომელი, ქმნადობის უნარამდე არსებული ერთია („ერთსა“ და „ერთიანს“ „unum“ და „unitas“ კუზანელი შერევით ხმარობს, როგორც ერთნაირი მნიშვნელობისა) (32, II, 379).

პროკლემ ფუჭად იშრომა „პლატონის თეოლოგიის“ ექვს წიგნში, გვარწმუნებს კუზანელი, როცა საეჭვო დებულებების საფუძველზე ცდილობდა დაესაბუთებინა, რომ არის მრავალი მარადი ღმერთი, რომელთაც გარკვეული მიმართება აქვთ ერთთან, ღმერთთა ღმერთთან. კუზანელი ფიქრობს, რომ მხოლოდ ერთი მარადი ღმერთი არსებობს, რომელიც საკმარისია იმ ფუნქციებისათვის, რომელთაც პროკლე მრავალ ღმერთს მიაწერს.

კუზანელს სურს ღმერთთან მიმართებიდან გამოიყვანოს კონკრეტულად არსებობის ერთხელადობის, ინდივიდუალიზაციის პრინციპი. ღმერთთან მსგავსება ყოველივეში განუმეორებული სახითაა მოცემული. თვით სამყარო მთელი თავისი ნაწილებით განუმეორებადია, ე. ი. არა მარტო სამყაროს, არამედ ყოველივე არსებულს სამყაროში შეუცვლადი, განუმეორებელი ადგილი აქვს.

ზ) ტ ო ლ ო ბ ი ს ვ ე ლ ი. „ტოლობა“ ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულების ერთ-ერთ ასპექტს გაგვაგებინებს. კერძოდ იმას,

თუ რა შეიძლება თავისი თავის ტოლი იყოს და რა—არა. ტოლობას ჩვენ ვხმარობთ სხვადასხვაგვარ ვითარებათა მიმართ, მაგრამ არა ერთნაირი აზრით. ტოლობა, ამ სიტყვის პირდაპირი აზრით, გვარწმუნებს კუზანელი, მხოლოდ ღმერთს მიეწერება. რადგან მხოლოდ ის არის სტატიკური, აბსოლუტური აზრით, არ შეიძლება შეიცვალოს, რადგან ყოველთვის უკვე არის ის, რაც შეიძლება იყოს, წინ უსწრებს ყოველივე სხვას და განსხვავებულს. ყოველივე სხვა, რასაც ტოლობას მივაწერთ, ტოლია მხოლოდ შეფარდებითი აზრით. იგი ემორჩილება ქმნადობის უნარს და შეიძლება კიდევ უფრო ტოლი გახდეს, თავის იდეას დაუახლოვდეს. სადაც სიმრავლეა, იქ არ შეიძლება ნამდვილი ტოლობა იყოს.

აქედან კუზანელს საინტერესო დიალექტიკური მოსაზრება გამოჰყავს: ყოველი კონკრეტული საგანი, როგორც შეფარდებითი ტოლობა, წარმოადგენს დაპირისპირებულთა ერთიანობას (და არა დამთხვევას, როგორც ეს ღმერთშია მოცემული). ყოველი საგანი ღმერთის მსგავსიც არის და არამსგავსიც. ეს საგანში ვლინდება, როგორც საგნის შემადგენელ ნაწილთა თანხმობა-განსხვავება. ტოლობა აქ ის არის, რომ საგნის შემადგენელ ნაწილებს ერთნაირად აფორმებს საგნის ფორმა, განსხვავება კი სიმრავლის სახით მაინც დარჩენილი სხვაობაა. აქაც ჩანს კუზანელი, როგორც ბრუნოს წინამორბედი რეალური სინამდვილის დიალექტიკის გაგებაში. იგი წერს: ყოველი შედგენილი უტოლო ნაწილებისაგანაა შედგენილი... ჰარმონიული სიმღერა შედგენილია მაღალი და დაბალი ტონებისაგან (32, II, 378).

თ). დაკავშირების ელი. კუზანელის დიალექტიკა, როგორც აღნიშნული იყო, ჩვენ მის მიერ ღმერთის გაგებაში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ კონკრეტული სინამდვილის, სამყაროს გაგებაში, თანაც სწორედ იმ ნიშნებში, რომლებითაც სამყარო განსხვავდება ღმერთისაგან. სწორედ ამ სინამდვილეშია მოცემული კუზანელთან დაპირისპირებულთა კავშირი, რომელიც ჰარმონიას ქმნის. ღმერთთან დაპირისპირებულთა ერთიანობასთან, ანუ დამთხვევასთან, მათ მოსწრაფებასთან გვაქვს საქმე, განსხვავებით დიალექტიკის პლატონისეული გაგებისაგან, სადაც დაპირისპირებულობა, ძირითადად აზრობრივი ვითარებაა დიალოგის ფორმაში მოცემული, რომელიც შემეცნებას დაპირისპირებულთა მაღლა მდგომისაკენ მიუძღვება. კუზანელთან ნეოპლატონიკოსთა გავლენით, მაგრამ გაცილებით უფრო ნათლად, მოცემულია გრძნობადი სამყაროს შემადგენელი საგნების შინაგანი დიალექტიკის ძიება. შეშპირიტების ძიების მერვე მეთოდი — დაკავშირების მეთოდი — ამის კიდევ უფრო ნათელი დადასტურებაა.

მას შემდეგ, რაც დადგინდა—ყოველისაგანი ღმერთის მიმაქცევი თავის სასრულობას იმით ამცილავნებს, რომ მსგავსებისა და ერთიან-

ობის კავშირის სახით არსებობს, ახლა კუზანელი თვით ამ კავშირის, საგნის განსხვავებული მხარეების სინთეზის ბუნების კვლევის საკითხს სვამს.

დაკავშირება, საერთოდ, დამაკავშირებელს გულისხმობს. ამდენად სინთეზის პრობლემა თავისი ბუნებით მატერიალიზმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, რადგან აზრი თავისი ბუნებით ყოველთვის ზოგადია და რაღაც კავშირს გულისხმობს. მაგრამ კუზანელის მიზანია ღმერთი წარმოადგინოს პირველად სინთეზად, რომელიც ყოველგვარ სიმრავლემდე არსებობს. ნიმუში მას ქრისტიანული ღმერთის სამპიროვნების დოგმაში ჰქონდა მოცემული. მამა ღმერთი, ძე და სულიწმიდა კუზანელთან გამოდის, როგორც ერთიანობა, ტოლობა და დაკავშირება (1, 113). ყოველივე ამ ზებუნებრივი სამებისაგანაა წარმოშობილი და ბაძავს მას, მაგრამ რადგან ვერ ახერხებს მის დონემდე ასვლას, ამიტომ სამივე მომენტი ცნებითადაა განსხვავებული. აქ არის სწორედ სინთეზის პრობლემის ჰეშმარიტი დიალექტიკის ელემენტები კუზანელთან.

დაკავშირებას კუზანელი ემპედოკლესაგან მომდინარე ტრადიციის თანახმად, სიყვარულს უწოდებს. ის აკავშირებს მთელ სამყაროს და თითოეული საგნის განსხვავებულ მხარეებს. ეს მხარეებია ტოლობა და სხვაობა საგანში, ერთიანობა და სიმრავლე მასში. მათი დაკავშირება მესამეა და არა რომელიმე მათგანი. ყოველი საგანი მისწრაფვის თავის დაპირისპირებულთა დამთხვევისაკენ, მაგრამ, სანამ ისინი საგანს წარმოადგენენ, ვერ აღწევენ ამას. ამის დაშვების უფლებას ჩვენ, კუზანელის აზრით, მათემატიკური დასაბუთება გვაძლევს. აქ თითქოს ჩანს, რომ უსასრულობაში, ანუ ღმერთში, როცა საგანი განხორციელებული შესაძლებლობა, ე. ი. საკუთარ შესაძლებლობათა ამოწურვა გახდება, მასში დაპირისპირებულები ერთმანეთს დაემთხვევა. თუ როგორაა ეს მოცემული, ამის გაგება ჩვენ არ შეგვიძლია, იგი უნდა დავუშვათ, როგორც შეუმეცნებადი.

დღეს საყოველთაოდ ცნობილია ამის დასაბუთებისათვის მოყვანილი კუზანელის მაგალითი სამკუთხედის ერთ-ერთი კუთხის, ანდა წრეხაზში ჩახაზული მრავალკუთხედის გვერდების უსასრულო გაზრდის ანდა უსასრულო შემცირების გზით დაპირისპირებულთა დამთხვევის შესახებ. დაპირისპირებულებია: სამკუთხედი და სწორი ხაზი, წრე და დიამეტრი და სხვა. ეს დამთხვევა მოხდება მაშინ, როცა ყოველი შესაძლებლობა ამოიწურება, მაგრამ ეს კონკრეტულ სინამდვილეში არასდროს არ მოხდება. რეალობაში ნებისმიერ მცირეზე მცირე და ნებისმიერ დიდზე დიდი ყოველთვის იქნება შესაძლებელი. ამას კუზანელი სავსებით ნათლად გამოთქვამს კანონის სახით --

უამისოდ, მისი აზრით, განსწავლული არცოდნა არ გაიგება (32, II, 387, 380).

კუზანელი ცდილობს, დაახლოებით მაინც აგვიხსნას, თუ რატომაა, რომ, როცა რაიმე ამოწურავს თავის შესაძლებლობებს იგი აღწევს საზღვარს, რომლის შემდეგაც მას ამ სახით არსებობა არ შეუძლია და გადადის სხვაში. მაგ., შეშა შეიძლება სულ უფრო და უფრო გავახუროთ, მაგრამ როცა იგი საზღვარს მიაღწევს, სადაც მისი გახურების შესაძლებლობა ამოიწურება, შეშას ცეცხლი წაეკიდება, ე. ი. იქცევა ცეცხლად — „არსებობის ერთი წესიდან გადადის მეორეში“ (იქვე, 390). აქ კუზანელი საკმაოდ ნათლად გამოთქვამს ზომის კატეგორიის შინაარსს და მის მნიშვნელობას ისე დიდად თვლის, რომ სპეციალურად განიხილავს მას, როგორც შემეცნების ცალკე მეთოდს, რომელსაც იგი მიზან-საზღვრის მეთოდს უწოდებს.

ი) მ ი ზ ა ნ-ს ა ზ ღ ვ რ ი ს ვ ე ლ ი. მიზან-საზღვრის (Terminus) მეთოდის მიზანია დაასაბუთოს, რომ როგორც ყოველი საგნის, ასევე ყოველი ცოდნის მიზანი და საზღვარი არის ღმერთი. ღმერთში მოცემული იდეები არის საგანთა საზღვრითი მიზნები, მაგრამ ღმერთში განსხვავებულ იდეათა დამთხვევის წესი ჩვენთვის გაუგებარია და ამიტომ შემეცნების საბოლოო მიზნად ყოველთვის ღმერთი გამოდის. კუზანელი აქაც ხაზს უსვამს ღმერთის ნების თავისუფლებას სამყაროს შექმნაში და მისი რაობის განსაზღვრაშიც (32, II, 392).

თავისებურად თავისუფალია ადამიანის სულიც, როგორც ღმერთის ხატი. იგიც საზღვარს უდებს ყოველ საგანს, რასაც ცნებით შეიმეცნებს. მაგ., თავისი სურვილის მიხედვით ანაწილებს შესამეცნებელი ხაზის სიგრძეს, თავისუფლად გადაწყვეტს მოქმედების დაწყებამდე თავისი მოქმედების წესს, არასდროს ამოიწურება თავის მოქმედებაში და სხვა.

კუზანელს თავისებურად, მაგრამ საკმაოდ ნათლად აქვს გამოთქმული კანტისებური აზრი იმის შესახებ, რომ რაიმეს შემეცნება შეუძლია მხოლოდ მის შემქმნელს. რადგან საგნები ადამიანთა შექმნილი არ არის, ამიტომ „ფუჭად ცდილობენ ფოლოსოფოსები სწვდნენ ნიჭთა არსებობას“ (იქვე, 394). ჩვენს სულში საგანთა არსებები კი არ არიან, არამედ მათი ცნებები. ცნება კი ნიჭთისაგანაც განსხვავდება და არსებისგანაც. საგნის რაობის დანახვა მხოლოდ ღმერთს შეუძლია, რადგან ის აძლევს საგანს საზღვრით მიზანს. ადამიანურ შემეცნებას საგანთა შემეცნება შეუძლია მხოლოდ საგნებთან შეგუებულ წყალობით. სული უნდა დაემგვანოს საგანს და ამის შემდეგ შეძლოს თავის თავში წაიკითხოს ის, რასაც შეიმეცნებს. ამრიგად, ადამიანური შემეცნება მისგან დამოუკიდებელ კონკრეტულ სინამდვილეს ასახავს გზით შეიმეცნებს. ამ გზით უნდა გახდეს ჩვენი აზ-

როენების შინაარსი საგანთაგან აღებული. ეს იქნება დამგვანება საგნებისადმი (იქვე, 395). შემეცნება მხოლოდ მსგავსისა არის შესაძლებელი. ადამიანს თავისი თავიც არ შეუქმნია და მასაც ვერ შეიმეცნებს. თავისი თავის შემეცნების მაგიერ ადამიანს შეუძლია მხოლოდ წარმოდგენა იქონიოს თავის თავზე სხვებთან ურთიერთობაში მისი გამოვლენის მიხედვით.

ადამიანური ცნება საგნის აღნიშვნაა და არა საგნის არსების გამოხატვა. საგნის სახელდებას წინ უსწრებს რაღაც ცოდნა, რომელიც არ შეიძლება ზუსტი იყოს, ამიტომ სახელიც ვერ გამოხატავს საგნის არსებას. კამათი საგანთა ბუნების შესახებ ემყარება განსხვავებას საგანთა სხვადასხვაგვარ აღნიშვნებში, ე. ი. მათ სახელებში. ამას კარგად ხედავდა პლატონი და დიონისე არეოპაგელი. ამიტომ ისინი მეტ ყურადღებას საძიებლის საზრისს აქცევდნენ, ვიდრე სიტყვის მნიშვნელობას. მხოლოდ ერთი სიტყვაა, ამტკიცებს კუზანელი, რომელიც საგნის განმსაზღვრელია, მის არსებას ქმნის და გამოხატავს, ეს არის „ადამ"—ღმერთის მიერ დარქმეული სახელი. იგი ზუსტია, რადგან ღმერთს სახელდებამდე ჰქონდა შესაბამისი საგნის ზუსტი ცოდნა (32. II, 401).

არისტოტელე, კუზანელის აზრით, ზედმეტ მნიშვნელობას აძლევდა სიტყვებს და განსაზღვრებებს. იგი ისე იქცეოდა თითქოს შესაძლებელი იყოს სრული ცოდნის მიღწევა. სინამდვილეში კი დეფინიციაში, საგნის ზუსტი ცოდნა კი არა, არამედ მხოლოდ მისი აღნიშვნაა მოცემული. მართალია, სიტყვები არ გამოხატავენ საგანთა ბუნებას, მაგრამ, რადგან ისინი საგანთა შესახებ ადამიანთა შეხედულებას გამოხატავენ, ამიტომ საჭიროა მათი მნიშვნელობის ზუსტი ხმარება, რათა მეცნიერთა შორის მრავალი საკამათო საკითხი მოიხსნას. ღმერთი კი უფრო დუმილში და ხედვაში მოგვეცემა, ვიდრე სწავლაში და ლაყბობაში. ყოველ სახელს მხოლოდ მითითება შეუძლია იმაზე, რაც საგანში დაუსახელებელი დარჩა როგორც უმთავრესი, რომელიც ღმერთს წარმოადგენს (იქვე. 405).

კ ვ ე ს რ ი გ ი ს ვ ე ლ ი. შემეცნების ზემოაღნიშნული გზები, ისევე როგორც მეათე მეთოდი — წესრიგის (ordine) მეთოდი, — წარმოადგენენ ღმერთის დასაბუთების ათ წესს, რადგანაც თითოეულს, კუზანელის აზრით, აუცილებლობით მივყავართ შეუმეცნებადი ღმერთის დაშვებამდე. წესრიგის მეთოდი მიზნად ისახავს სამყაროს მთ.წესრიგებულობიდან ამოსული მივიდეთ ღმერთის, როგორც წესრიგის მიზეზის დაშვებამდე. მაგრამ აქაც, ისევე როგორც სხვა მეთოდებში, კუზანელს წინასწარ აქვს დაშვებული ღმერთის არსებობა. სხვაგვარად ტრანსცენდენტურ შეუმეცნებადზე გადასვლა არც ერთი

მეთოდიდან არ მიიღებოდა. შემეცნების ნებისმიერი ვითარებიდან შესაძლებელია მხოლოდ შეუმეცნებელზე დასკვნა და არა შეუმეცნებადზე.

წესრიგის გაგებისა და ამოცნობის უნარი ადამიანს, კუზანელის აზრით, თანდაყოლილი აქვს. ამის საფუძველზე ხსნის იგი პლატონთან ძენონის მონა ბიჯის მიერ მისთვის უცნობი გეომეტრიული ამოცანის სწორად ამოხსნას. ის, ვინც კითხვას იძლეოდა, იცავდა კითხვის წესრიგს. წესრიგის გაგება თანშობილი რომ არ ჰქონოდა ბავშვს, ვერ გასცემდა სწორ პასუხს, რადგან მაშინ სწორად დასმულ კითხვას არ ექნებოდა მიმართულების მიმცემის მნიშვნელობა (32, II, 399).

მოციქულ პავლესთან (რომელიც კუზანელისათვის მართლა იყო არეოპაგიტიკის ავტორის მასწავლებელი) კუზანელი პოულობს აზრს იმის თაობაზე, რომ ყველაფერი, რაც ღმერთისაგანაა, მოწესრიგებულია. დიონისე არეოპაგელს აქედან გამოყავს დებულება: „ღმერთი მოწესრიგებულის წესრიგს წარმოადგენს“ (იქვე, 397). ამ გზით ღმერთის ძიება ყოველი ძიების დამასრულებელი და დამაფუძნებელია, რადგან შემეცნების ყოველი გზა საყოველთაო წესრიგში ექცევა და წესრიგის გარეშე არ არსებობს. საერთოდ, რაიმეს ძალა, აზრი, მშვენიერება მხოლოდ იმიტომ აქვს, რომ ტოტალურ წესრიგში განსაზღვრული ადგილი უკავია. ადამიანის თვალი ან სხვა რომელიმე ნაწილი მხოლოდ იმიტომ არის მშვენიერი, რომ ადამიანის მშვენიერების აუცილებელი ნაწილია. ამ განსაზღვრული ადგილის გარეშე მათი არსებობა კიდევაც რომ დავუშვათ, მათ არც აზრი, არც მშვინიერება და არც აუცილებლობა არ ექნებათ.

კუზანელს სურს მთელი სამყარო გაიაზროს როგორც აუცილებლობით შეკრული სისტემური მთელი. ამ მეთოდით შემეცნება შემდეგ ბრუნოსთან გონითი შემეცნების სახელით გამოვა და სახელად სისტემის უნარი ეწოდება. უფრო მოგვიანებით იგი საფუძველი გახდება სპინოზას დებულებისა — ღმერთის, როგორც სამყაროს იმანენტური მიზეზის შესახებ.

დ ა ს კ ვ ნ ა:

კუზანელის ნააზრევში დაკავშირებულად არის წარმოდგენილი ის, რისი ლოგიკური დაკავშირებაც შეუძლებელი იყო: მეცნიერული და მისტიკური, რაციონალური და ირაციონალური, ლოგიკური და ალოგიკური. ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაში ეს ორი მხარე თანდათან დასცილდა ერთმანეთს. ბრუნოსა და ბოემეს, ლაიბნიცის, სპინოზასა და შელინგის გავლით კუზანელის ნააზრევის პანთეისტუ-

რი და დიალექტიკური ელემენტები თანდათან ძლიერდებიან და ჰეგელის ლოგიკურ პანთეიზმში ნახავენ იდეალიზმის ნიადაგზე შესაძლებელ საუკეთესო გამოხატულებას, თუმცა თავად ჰეგელს გაცნობიერებული არ ჰქონდა კუზანელის მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიაში.

კუზანელის ადგილი ევროპული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიაში იმით განისაზღვრება, რომ მან, მიუხედავად თეოლოგიურად დამახინჯებული ფორმისა და არათანმიმდევრულობისა, ნათლად დააყენა პეშმარიტი შემეცნებისა და დაპირისპირებულთა ერთიანობის აუცილებელი კავშირის პრობლემა. ერთიანობაში განსხვავებულობის და განსხვავებულში ერთიანობის დანახვა მან გაიაზრა, როგორც შემეცნების, ისე საერთოდ არსებულის, არსების წვდომის აუცილებელი პირობა. მართალია, მასთან ერთიანობა დაპირისპირებულთა დამთხვევას და ამდენად საბოლოო ანგარიშში ერთიანობის მოხსნას ნიშნავდა, რაც შეუძლებელს ხდიდა მეცნიერული შემეცნების დაფუძნებას, მაგრამ კონკრეტული სინამდვილის დიალექტიკის ასპექტები მან იმდენად გამოააშკარავა, რომ მომდევნო პერიოდის ევროპული ფილოსოფიური აზროვნება თვით ღმერთში გადაიტანს იმ დაპირისპირებას (შეიგებისა და დამთხვევის გარეშე), რომელსაც კუზანელი მხოლოდ სამყაროში უშვებდა. აზროვნების განვითარების ეს საფეხური ჯორდანო ბრუნოსა და იაკობ ბოემეს სახელთანაა დაკავშირებული.

შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია

XV—XVI საუკუნეებში ევროპაში ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში კაპიტალიზმის ჩასახვას თან ახლდა ახალი იდეოლოგიის წარმოშობის პროცესი. კუზანელის ფილოსოფიური ნააზრევი ქრონოლოგიურადაც და თვისი შინაარსითაც ორი ეპოქის—შუა საუკუნეების და აღორძინების ეპოქათა — მიჯნაზეა, იგი გრძნობდა ახალი ეპოქის მოთხოვნებს და ცდილობდა ქრისტიანული თეოლოგია მისი შესაბამისი გაეხადა. შეუძლებელს, ცხადია, კუზანელიც ვერ შეძლებდა, მაგრამ მის მიერ წინ წამოწეული და ახლებურად გააზრებული მსოფლმხედველობრივი პრობლემები იმ ადამიანთა ნააზრევის საფუძველი გახდა, ვისაც სავსებით შეგნებული ჰქონდა ახალი, აღორძინების ეპოქის შეურიგებლობა შუა საუკუნეების კულტურის ძირითად პრინციპებთან. ყოველი ახალი ძველში ისახება. ახალი ეპოქისათვის მებრძოლნი თავიანთ თეორიებს ბიბლიისა და სახარების ახლებურ ინტერპრეტაციებზე ამყარებდნენ. საღვთო წიგნები, რასაკვირველია, იძლევიან ადამიანში თავისთავადი ღირებულების, საკუ-

თარი ძალებისადმი ნდობის, მისი სულიერი და სხეულებრივი მისწრაფებების ჰარმონიულობის მტკიცების გარკვეულ საფუძველს. მაგრამ, როდესაც ამგვარი ინტერპრეტაცია გახდება სულიერი ცხოვრების ძირითადი განმსაზღვრელი, მივიღებთ შუა საუკუნეების კულტურისაგან პრინციპულად განსხვავებულ კულტურას.

კაცობრიობის განვითარებაში ყოველი ეპოქა გარდამავალია, განპირობებულია წარსულით და ამზადებს მომდევნოს არსებობის პირობებს. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა აღორძინების ეპოქის განხილვისას. იგი ორ სავსებით ჩამოყალიბებულ და გამოკვეთილ — ფეოდალურ და ბურჟუაზიულ საზოგადოებათა — კულტურას შორისაა მოქცეული. შუა საუკუნეებთან მთელი მისი დაპირისპირების მიუხედავად, აღორძინების ეპოქა მნიშვნელოვნადაა გამსჭვალული მისი მიზნებით და პრობლემატიკით. ახალი და ძველი აქ ისეა გადახლართული ერთმანეთში, რომ, ერთი შეხედვით, შესაძლებელია ეს კულტურა მთლიანად მივაკუთვნოთ ძველს, როგორც მისი განვითარების უმაღლესი პუნქტი, ანდა, ახალს, როგორც მისი საკუთრივი საწყისი. ამგვარმა ფაქტობრივმა ვითარებამ განაპირობა იმ თეორიების არსებობა, რომელთა თანახმად საერთოდ არ არსებობდა აღორძინების სპეციფიკური კულტურა. ისინი ვერავითარ განსხვავებას ვერ ხედავენ XI—XII საუკუნეების კულტურულ ოაზისებსა და აღორძინების ეპოქის ყოვლისმომცველ ჰუმანიზმს შორის (45, 100—112). ამგვარი მიდგომით არა მარტო აღორძინების ეპოქის სპეციფიკა იკარგება, არამედ თავად შუა საუკუნეებისაც.. ეს ზოგადი მიმართება ვრცელდება ამ ეპოქათა ფილოსოფიური მოძღვრებების ურთიერთდამოკიდებულებაზეც. აღორძინების ფილოსოფიაში ვერ ვნახავთ ვერც ერთ პრინციპს, რომელთაც შუა საუკუნეების მოაზროვნეები არ ამუშავებდნენ, მაგრამ ამ პრინციპებს მათთან დაქვემდებარებული მნიშვნელობა ჰქონდათ, ანდა ერეტიკულად ცხადდებოდნენ. როცა პანთეიზმის, ადამიანის ღირსების, შემწყნარებლობის, მეცნიერების დამოუკიდებლობის და ჰუმანიზმთან არსებითად დაკავშირებული სხვა პრობლემების საფუძველზე იწყება ძველ ღირებულებათა გადაფასება, როცა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში ცხოვრების საზრისის ძიების საფუძველი ისინი გახდნენ, მაშინ ადამიანებს შესაძლებლობა მიეცათ ახლებურად შეეხედათ იმისათვის, რაც მათ გარშემო იყო, მაგ., პლატონის ნაშრომებისათვის, რომის ნანგრევებისათვის, ბერძნული ხელოვნების გადარჩენილი ძეგლებისათვის. შუა საუკუნეებთან დასაპირისპირებლად აღორძინების კულტურის წარმომადგენლები ყველაფერში ანტიკურობას ბაძავდნენ. მაგრამ ეპოქას, რომელიც შუა საუკუნეებიდან ამოიზარდა, ადამიანს, რომელიც თავს მონასტური რელიგიის მიმდევრად თელიდა, არ შეეძლოთ მემკვიდ-

რეობის უარყოფა, მთელი მათი მონდომების მიუხედავად. იტალიელი ხელოვანი, სახელმწიფო მოღვაწე, თუ ფილოსოფოსი არსებითად განსხვავდებოდა იმათგან, ვისაც იგი ბაძავდა. ანტიკური ცხოვრების თაობაზე მათთვის ცნობილი ფაქტებიდან ისინი ქმნიდნენ ანტიკურობის იდეალიზებულ სურათს, რომელიც არსებითად არ შეესაბამებოდა სინამდვილეს. ისინი საკუთარ ინტერპრეტაციას, საკუთარ იდეალს ბაძავდნენ. ამიტომ იყო, რომ აქ მიბაძვის სახელით იქმნებოდა ახალი, ამიტომაა აქვთ აღორძინების ეპოქის მოღვაწეებს და მათ შემოქმედებას დამოუკიდებელი ღირებულება ანტიკური ნიმუშების გვერდით.

შუა საუკუნეების დასასრულის და აღორძინების ეპოქის დასაწყისის პრობლემა ისეთსავე სიძნელეებს გულისხმობს, რასაც ნებისმიერი სხვა ეპოქის დასაწყისი. ეპოქები რაიმე თარიღით ან კონკრეტული მოვლენით არ იწყება. როგორც დასაწყისი, ისე დასასრული ათეული წლების მანძილზე მზადდება. მიუხედავად ამისა, საჭიროა რაღაც მოვლენების ამორჩევა, რომელიც სხვაზე მკვეთრად გამოხატავს საძიებელს. თუ რაიმე თარიღის დასახელება შეიძლება შუა საუკუნეების დასასრულად და აღორძინების ეპოქის საწყისად, — ესაა 1453 წელი, როდესაც თურქებმა კონსტანტინოპოლი დაიპყრეს; ბიზანტიის სწავლულებმა გადარჩენილი ბერძნული ხელნაწერებით იტალიას მიაშურეს. იქ ისინი მხარში ამოუდგნენ აღორძინებისათვის მებრძოლებს. 1453 წელს ნიკოლოზ კუზანელი უკვე ჩამოყალიბებული მეცნიერი და გავლენიანი ფილოსოფოსი იყო. მისი შეუზღუდავი შემწყნარებლობა, რომელიც ღმერთის ნეოპლატონურ გაგებას ემყარებოდა, შესანიშნავ პირობებს ქმნიდა ფლორენციის ნეოპლატონური აკადემიის ჩამოყალიბებისათვის (1456 წელი), სადაც კუზანელის თანამოაზრეები ახალი ეპოქის მოთხოვნილებათა შესაბამისად აგრძელებენ იმ სამუშაოს, რომელიც ერეტიკულმა მოძღვრებებმა არეოპაგიტიკის პრობლემების დამუშავებით დაიწყეს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. კ. მარქსი, ფ. ენგელსი, რჩეული ნაწერები ორ ტომად, თბ., 1950;
2. კ. მარქსი, კრიტიკული ბრძოლა ფრანგული მატერიალიზმის წინააღმდეგ, თბ., 1971;
3. ვ. ი. ლენინი, მატერიალიზმი და ემპირიოკრიტიციზმი, თხზულებანი, გამოც. IV, ტ. 14, თბ., 1950;
4. ვ. ი. ლენინი, ფილოსოფიური რვეულები, თხზულებანი, გამოც. IV, ტ. 38, თბ., 1963;
5. გოგიბერიძე მ., ფილოსოფიის ისტორია, თხზულებანი, ტ. 3, თბ., 1971;
6. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, თბ., 1976;
7. ქილაძე ნ., ალ-ღაზალი და მისი „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა", თბ., 1970;
8. ნათაძე ნ., თომა აკვინელის ფილოსოფია, თბ., 1970;
9. ნეცხვაძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1956; ტ. II, თბ., 1957;
10. ჯაბნიძე იოანე, შრომები, ტ. 1, თბ., 1941; ტ. 2, თბ., 1957;
10ა წერეთელი ს. ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968;
11. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ტ. 1, თბ., 1968.
12. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, Изд. II, т. 2. М., 1955;
13. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, Изд. II, т. 3, М., 1955;
14. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, Изд. II, т. 20, М., 1956;
15. К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, Изд. II, т. 21, М., 1957;
16. Аль-Фараби, Философские трактаты, Алма-Ата, 1872;
17. Абеляр П., История моих бедствий, М., 1959;
18. Антология мировой философии, т. I, ч. 2, М., 1969;
19. Аристотель, Сочинения, т. 1—3, М., 1976—1977—1981.
20. Виндельбанд В., История древней философии, СПб, 1898;
21. Гегель Г., Сочинения, т. XI, М.-Л., 1935;
22. Зубов В., Аристотель, М., 1963;
23. Ибн Сина (Авиценна), Даниш-наме, Сталинабад, 1959;
24. История философии, т. I, М., 1941;
25. Киладзе Н., Философская лексика средневекового Востока, Тб., 1980;
26. Киладзе Н., О некоторых философских терминах Ибн Сина, Ибн Рушда и грузинского мыслителя Иоанэ Петрици, В сб. «Ибн Сина и средневековая философия», Душанбе, 1981;
27. Краткий очерк истории философии, М., 1967;
28. Лей Г., Очерки истории средневекового материализма, М., 1962;
29. Льюис И., История философии, СПб, 1865;

30. Майоров Г., Формирование средневековой философии. М., 1979;
31. Морозов Н., В поисках философского камня. СПб. 1909;
32. Николай Кузанский, Сочинения, т. I—2, М., 1979—1980;
33. Николай Кузанский, Избранные философские сочинения, М., 1937;
34. Памятники средневековой литературы X—XII вв., М., 1970;
35. Рассел Б., История западной философии. М., 1959;
36. Рабинович В., Созерцательный опыт Оксфордской школы... (См. Вопросы философии, № 7, 1977);
37. Ренан Э., Аверроэс и аверроизм, Собр. соч, т. 9 –10. Киев, 1911;
38. Соколов В., Средневековая философия, М., 1979;
39. Стяжкин Н., Талышлы С., К характеристике философии Дунса Скота. Философские вопросы, № 6, 1975;
40. Тажуризина З., Философия Николая Кузанского, М., 1972;
41. Трахтенберг Л., Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957;
42. Фейербах Л., Основы философии будущего. М., 1936;
43. Философская энциклопедия, т. 1—5. М., 1960—1970;
44. Фульье А., История философии. СПб, 1901;
45. Штёкль А., История средневековой философии. М., 1912;
46. Bacon R. The Opus majus, ed. by Y. H. Bridges. 2. V, Oxford. 1897.
47. Baltasar H. U. v. Herrlichkeit, 3/1. Johanes Verlag, 1965;
48. Bernhart J. Die philosophische Mystik des Mittelalters. München, 1906;
49. Copleston F. C. A Hystory of Medieval Philosophy. London, 1977;
50. Dajev Tisini. Die Materiekuffassung in der islamisch-arabischen Philosophie des Mittelalters, Berlin, 1972;
51. Diemer A. Grundriß der Philosophie. B. I. Meisenheim a/G. 1962;
52. Eckehart Meister, Deutschen Predigen und Traktate, München. 1963;
53. Eliot T. S., Collected Poems. London. Faber.
54. Encyclopaedia Britanica, V. 2. 1768;
55. Enzyklopädie des Islams, Leiden-Leipzig. 1908—1938;
56. Fischer H., Meister Eckhart. Freiburg. 1974;
57. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. London. 1955;
58. Gilson E., Heliose und Abälard. Freiburg, 1955;
59. Handbuch theologischer Grundbegriffe. B. 1—4. München. 1970;
60. Heidegger M., Holzwege. Frankfurt am Mein, 1963;
61. Heimsoeth H. Die Sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Darmstadt. 1974;
62. Herders Kleines philosophisches Wörterbuch, Wien, 1961;
63. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Hrsg. J. Ritter, B. 2. Basel. 1972;
64. Jaspers K., Nikolaus Cusanus, München, 1968;
65. Kaiser E., Parazelsus. Rowolt, 1969;
66. Leary L., Arabic Thought and its Place in History, London. 1951;
67. Mez A. Die Renaissance des Islams. Heidelberg. 1922;
68. Nicolaus von Kues, Gespräch über das Seinkönnen, Stuttgart. 1963;

69. Noack L., Philosophiegeschichtliches Lexikon, Leipzig, 1879;
70. Prantl C., Geschichte der Logik. B. III, Leipzig, 1885;
71. Rahner K., Vorglimler B. Kleines theologisches Wörterbuch, Wien, 1961;
72. Seuse H., Deutsche mystische Schriften, Darmstadt, 1966;
73. Störig H. J. Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Mainz, 1970;
74. Taulers Predigten, Diderichs, 1928;
75. Theologia Deutsch. Insel Verlag, 1920;
76. Thomas von Aquin, Summa gegen die Heiden. B. I, Darmstadt, 1974;
77. Thomas von Aquin. Summa theologiae. V. I, London, 1963, V. 4, London, 1964;
78. Thomas von Aquino. Untersuchungen über die Wahrheit. B. 1—II, Louvain-Freiburg, 1952—1955;
79. Ueberweg Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie, II Teil, Berlin, 1905;
80. Totok W., Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. II, Frankfurt am Mein, 1970;
81. Veränderung und Entwicklung, Hrsg. G. Schtieler, Berlin, 1974;
82. Vorländer K., Geschichte der Philosophie. B. II, Rowolt, 1969;
83. Vorländer K., Philosophie des Mittelalters, München, 1964;
84. Wollgast S., Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, München, 1972;
85. Ziegenfuss B. Philosophen-Lexikon. B. I, Berlin, 1949.

პირთა საძიებელი*

აბელარი, პიერ 113 — 126, 143, 177, 269
აბუ იაკუბ იუსუფი 73, 81
აბუ რიდი 12
აბუ ჰაშიმი 7
აგრიკოლა, გ. 28
ავგუსტინე 119, 121, 134, 137, 140, 141, 150, 152, 154, 155, 178, 180, 182, 184, 185, 193, 198, 209, 218, 241, 252, 255, 281, 297
ალბერტ დიდი 43, 85, 126 — 140, 142, 145, 149, 192, 210, 211, 227, 229
ალემანესი, პერმან 215
ალექსანდრე აფროდისიელი 9, 10, 74, 78, 87—89, 91, 94, 145
ალექსანდრე მაკედონელი 5
ალექსანდრე IV, მეფე 130
ალექსანდრე ჰალელი 177, 182, 184, 212
ალ-მამუნი, ხალიფა 13
ალ-მეთაფაჰილი 13
ალ-მეთასიმი 6, 13
ალ-ფარაბი 12, 18, 32, — 49, 53, 67, 73, 76, 79, 82, 93, 97, 131
ალ-ჭინდი 5, 6, 9 — 31, 36, 37, 41, 79, 99
ალ-ღაზალი 6—8, 39, 75, 76, 79, 80, 82, 85, 92, 93, 96, 97, 100, 108, 131
ამალრიკ ბენელი 140 — 144
ანაქსაგორა 131,146, 295
ანაქსიმენე 145
ანგელა ბოლონიელი 253
ანგელეს სილეზიესი 234
ანსელმ კენტერბერიელი 114, 119, 137, 150, 151, 155, 157, 170, 172, 188, 269
ანსელმ ლაონელი 114, 115
ანტონიო ანდრეა 209
არისტოტელე 3, 7 — 12, 14 — 21, 23, 26, 28, 29 — 46, 49, 51 — 53, 57, 59, 60, 63, 67, 70, 73, 74, 76, 78 — 85, 88 — 91, 93, 94, 99 — 101, 103, 106 — 109, 111, 113, 126, 127, 129, 130, 131, 136, 138 — 140, 143, 145 — 148, 150 — 153, 155, 158, 162, 164, 165, 170, 172, 173, 180 — 182, 192, 195 — 199, 202, 204, 205, 212 — 214, 216, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 243, 252, 271, 272, 282, 286, 288, 289, 293, 294, 301
ბალთაზარი, ჰ. უ. ფ. 234, 242
ბეკონი, როჯერ 210 — 214, 216 —228
ბეკონი, ფრენსის 25, 217
ბერნარდ კლერვოელი 256
ბერნჰარტი, იოზეფ 243
ბილმაიერი, კ. 254
ბიხოვსკი 59
ბოგოუტდინოვი 72
ბოეთე, იაკობ 284, 244, 255, 302
ბოეციესი 99, 160, 215, 216, 232, 297
ბონავენტურა ბერგამოელი 267
ბოჯარო 95
ბონავენტურა 130, 140, 152, 176 — 191, 200, 210, 222
ბრენტანო 272
ბრუნო, ჯორდანო 86, 95, 140, 149, 231, 279, 284, 298, 302
ბეიერი, მორის 75, 76
ბერკენმაიერი, ა. 145

* შეადგინა თ. გაბელაიამ.

ბალდეი 279
გაბერტ 188
გოგობერიძე, მოსე 3, 98—100, 104
გოეთე 227
გორფუნკელი, ა. 146
გრაბმანი, მ. 126
გრიგოლ X. პაპი 178
გრიგორიანი, ს. ნ. 105
გროოტი, გეორგ 260
გროსეტესტე, რობერტ 84, 140, 212, 213, 218

დაუით აღმაშენებელი 259
დავიდ დინანტი 140 ,141, 143—149
დეკარტი 258
დიოგენე ლაერტი 286
დიონისე არეოპაგელი 130, 140, 150, 152, 159, 161, 162, 185, 213, 231, 233, 251, 263, 280, 284, 286, 294, 296, 297, 301

ედელმანი, ქრ. 259
ევკლიდე 9
ეკჰარტი, მაისტერ 156, 228—245, 248, 249, 251 — 256, 260, 262, 263
ელიოტი 251
ემპედოკლე 131, 299
ენგელსი, ფრ. 113, 159, 227
ეპიკურე 145, 285
ერიგენა, იოანე სკოტ 140, 142, 191 — 202, 205 — 209, 231, 270
ეუსებიო კესარიელი 152
ეფრემ მცირე 76, 237

ვანინი 95
ვენკი 290, 295
ვილჰელმ იქველირი 143
ვინდელბანდი 266
ვინებერგი, პაინრიხ 230
ვოლგასტ, ზიგფრიდ 246, 249, 285
ვოლტერი 59

ზოიზე, პაინრიხ 244, 252 — 255
ზებოვი, ვ.

თალესი 228
თვინსტაისი 89, 106
თომა აკვინელი 82, 85, 126 — 128, 130, 140, 142, 143, 145, 148 — 178, 180, 182, 188, 191, 192, 202, 206, 209, 210, 211, 214, 228, 229, 252, 266
თომას კემპიელი 260, 281

იბნ ბაჯჯა (ავემპასი) 74, 80, 81, 92
იბნ გაბიროლი (ავიცებრონი) 98, 131, 182, 198
იბნ ისაკი, ჰუნაინ 11
იბნ რუშდი (ავეროესი) 6, 7, 18, 32, 33, 36, 45, 58, 73—76, 78, 79, 81 — 91, 93 — 100, 103, 108, 112, 130, 141 — 143, 198, 214, 215, 281, 282
იბნ სინა (ავიცენა) 18, 36, 45, 49—64, 66 — 73, 76, 79, 82, 83 — 86, 97, 127, 131, 142, 143, 150, 154, 155, 169, 214, 215
იბნ ტეფაილი 73, 81, 92
იბნ ხალიკანი 32
იზრაელი, ისაკ 155, 170
ინოკენტი II, პაპი 117
ინოკენტი III, პაპი 141, 144
იოანე ბასილი 209
იოანე იანდუნი 209
იოანე მოკიჭელი 259
იოანე XXII, პაპი 230, 233, 265, 267
იოანე პეტრიწი 52, 63, 76, 152, 162, 214, 261, 284, 285, 297
იულიანა ნოხვირელი 253
იუსტინე 151
იუსტინიანე, იმპერატორი 3

კამპანელა 95
კანტი 40, 111, 223, 247, 300
კარდანო, ი. 95, 281
კასირერი 168
კასტელო 255
კატერინა გენუელი 253
კატერინა სიენელი 253
კირკეგორი 154
კლიმენტი ალექსანდრიელი 151, 166, 217
კლიმენტი IV 212, 225
კლერვოელი, ბ. 116
კნიდელი, ანდრია 258
კოპლსტონი, ფ. 126
კოპერნიკი, ნ. 281

ლაიბნიცი 284, 302
ლეი, პერმან 47, 71, 72, 142, 144, 146
ლემანი, ვ. 247
ლოსევი, ა. ფ. 284, 294
ლოიოლა, ი. 253
ლოკი, ჯ. 264
ლუდვიგ ბავარიელი 266
ლუდოვიკო VII 116
ლუთერი, მარტინ 246, 253, 256, 260, 283

მაიმონიდი, მოსე 98 — 101, 103 — 107, 109, 111, 112, 127, 131, 132, 134, 135
მაირონისი, ფრანც 192, 209
მაკიაველი 95
მამენი, აბდალ 81
მანდერშაიდი 281, 283
მარქსი, კარლ 101, 201, 246
მარსი, ადამ 212
მარანდოლა, პაკო დელა 263, 285
მიულერი 242
მოუნცერი 246
მონტესკიე 48
მორი, ტომას 47
მოროზოვი, ნ. 227

ნატალისი, პარვეი 192
ნინიან დუნსი 191
ნიკოლოზ დამასკელი 74
ნიკოლოზ კუზანელი 244, 252, 263, 278—305
ნორბერი 116

ოკამი, უილიამ 264 — 276, 278
ორიგენე 152, 241
ოსვალდი 231

პაველ აპოსტოლი (მოციქული) 217, 257, 282
პარაცელსი 227
პარმენიდე 233
პეტრარკა 281
პატრიცი, ფ. 281
პეტრე აკვინელი 209
პეტერე ლომბარდიელი 177, 192, 194, 229
პითაგორა 71, 236
პლატონი 8, 33, 34, 36 — 40, 42 — 44, 46, 48, 59, 60, 63, 68, 71, 72, 74, 82—84, 91, 123, 127, 131, 141, 147, 148, 151, 153 — 155, 158, 164, 166, 172, 180, 181, 213, 217, 240, 243, 260, 271, 272, 286, 289, 291, 294, 295, 297, 298, 301, 302, 304
პლოტინი 9, 10, 12, 28, 59, 60, 86, 260
პორფირიესი 9, 217
პრანტლი, კ. 212
პროკლე 162, 284, 287, 289, 294, 297
პტოლემეოსი 9, 51

ჟილსონი, ე. 126

რანერი, კარლ 248
რასელი, ბ. 81, 82, 95, 140, 149, 218
რენანი, ერნსტ 38, 81, 86, 87, 94, 95, 99, 102, 214, 282
რიტერი, ჰ. 14
როსცელინი 114, 117, 118
რუბინი 105
რეისბრეკი, იოანეს 244, 260 — 264
რესთაველი 295
რესო 247

საგადაევი 95
საიფ ად-დაულა 32
სენეკა 240
სკოტი, მიქაელ 215, 216
სოკრატე 40, 131, 147, 153, 154, 290, 291, 293
სპინოზა 86, 95, 140, 149, 231, 245, 249, 259, 292, 302

ტაულერი, იოანეს 244 — 252, 254 — 256
ტეილორი, ა. 126
ტეილორი, გ. 126
ტელეზიო, ბ. 281
ტენი 231
ტერი, გ. 145
ტერტულიანე 151, 152, 169
ტრახტენბერგი, ა. 144, 146
ტრახტენბერგი, ო. 119

ტრისმეგისტი, პერმეს 225
ტულიუსი 240

შაია, ნიკოლაი 282
ფენელონი 260
ფიხტე 231, 262
ფოიერბახი 245
ფორლენდერი 242
ფრანცისკ ასიზელი 211, 212
ფრიდრიხ II 95
ფრანკი, სებასტიან 24, 252, 255
ფრანც ზალეელი 260
ფრიზი, ჰ. 258
ფულიე 211, 266

ქსენოფანე 145

შამპოელი, ვ. 114, 115
შელერი 231
შელინგი 231, 302
შენფლერი 260
შოპენჰაუერი 231, 236
შპრეე 260
შტაგელი, ელიზაბეტ 253, 254
შტაინი, ე. 156
შტოკლი, ა. 99, 119, 126, 131, 144, 209, 242, 266

ჩეზინა, მიხეილ 267

ცეზარინი, ჯულიანო 283
ცინცენდორფი 260
ციცერონი 151

ძენონი 131, 147, 302

წერეთელი, ს. 103, 110, 111

ჰაიდეგერი 153, 255, 236, 248, 251, 254
ჰაიმზოეთი, ჰ. 149
ჰაკამ II 102
ჰალდერი, ალოის 242
ჰარტმანი, ნ. 153
ჰეგელი 3, 4, 14, 154, 168, 210, 217, 231, 236, 245, 249, 266, 284, 303
ჰელდერლინი 260
ჰესიოდე 151
ჰერაკლიტე 85
ჰეროდოტე 289
ჰილარიესი 155
ჰობსი 59, 95
ჰომეროსი 151
ჰორტენი 50
ჰუსერლი, ედ. 272

ს ა რ ჩ ე ვ ი

I ნაწილისა (1981)

შ ე ს ა ვ ა ლ ი. ფეოდალური საზოგადოების ანუ შუა საუკუნეების ფილოსოფია (გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე) 3

ნ ა წ ი ლ ი I. ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გადასვლის პერიოდის ფილოსოფია 18

1. ავრელიუს ავგუსტინე (მ. ჰ ე ლ ი ძ ე) 18
2. არეოპაგიტიკის ავტორობის საკითხი (მ. ნ ე მ ს ა ძ ე) 39
3. ფილოსოფია და თეოლოგია არეოპაგიტიკაში (მ. მ ა ჭ ა ვ ა რ ი ა ნ ი) 48
4. ბოეციუსი და მისი „ნუგეში ფილოსოფიისაგან" (მ. მ ა ჭ ა ვ ა რ ი ა ნ ი) 63

ნ ა წ ი ლ ი II. ადრინდელი შუა საუკუნეები 92

1. დავით ანაღაური და შუა საუკუნეების სომხური ფილოსოფია (მ. ნ ე მ ს ა ძ ე) 92
2. ბიზანტიური თეოლოგიის ისტორიული და თეორიული წანამძღვრები (მ. ჰ ე ლ ი ძ ე) 117
3. მაქსიმე აღმსარებელი (მ. ჰ ე ლ ი ძ ე) 126

ნ ა წ ი ლ ი III. სქოლასტიკა 139

ზოგადი დახასიათება (გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე) 139

თ ა ვ ი 1. სქოლასტიკის ჩამოყალიბება 141

1. იოანე დამასკელი — სქოლასტიკის ფუძემდებელი (მ. ჰელიძე) . 141
2. იოანე სკოტ ერიუგენას ფილოსოფიური მოძღვრება (მ. ჰელიძე) . 150
3. ანსელმ კენტერბერიელი (რ. გ ო რ დ ე ზ ი ა ნ ი) 170

თ ა ვ ი 2. სქოლასტიკა ბიზანტიაში (გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე) 186

1. მიქელ ფსელოსი 188
2. იოანე იტალოსი 195

თ ა ვ ი 3. სქოლასტიკა საქართველოში 209

ზოგადი დახასიათება (გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე) 209

1. ეფრემ მცირე ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მიმართების შესახებ (მ. ნ ე მ ს ა ძ ე) 214
2. ანალოგიის პრინციპი იოანე პეტრიწის ფილოსოფიაში (გ. თ ე ვ ზ ა ძ ე) 227

ნ 9 5 51 210 22

სარჩევი

II ნაწილისა (1984)

თავი 4. სქოლასტიკა არაბულენოვან ფილოსოფიაში (ვ. კილაძე, ნ. კილაძე) 3
ალ-ქინდი და არაბული ფილოსოფია 5
ალ-ფარაბის ფილოსოფიური შეხედულებანი 32
იბნ სინას (ავიცენას) ფილოსოფიის ძირითადი იდეები 49
იბნ რუშდის (ავეროესის) მატერიალიზმი და ათეიზმი 73
მოსე მაიმონიდი ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის შესახებ . . . 98
თავი 5. მაღალი სქოლასტიკა — ნომინალიზმის და რეალიზმის ბრძოლის კლასიკური პერიოდი 113
პიერ აბელიარის ფილოსოფიური შეხედულებანი (რ. გორდეზიანი) 113
ალბერტ დიდის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებანი (რ. გორდეზიანი) 126
ამალრიკ ბენელი და დავიდ დინანტი (მ. ჰელიძე) 140
თომა აკვინელის მოძღვრება ჰეშმარიტებაზე (გ. თევზაძე) . . 142
ბონავენტურას ფილოსოფიური შეხედულებანი (რ. გორდეზიანი) 176
თავი 6. სქოლასტიკის დაცემა და აღორძინების ეპოქის ფილოსოფიის მომზადება 191
იოანე დუნს სკოტი (მ. ჰელიძე) 191
ექსპერიმენტის ცნება როჯერ ბეკონის ფილოსოფიაში (გ. თევზაძე) 210
მაისტერ ეკჰარტის ფილოსოფიური შეხედულებანი (გ. თევზაძე) 229
მაისტერ ეკჰარტის მოწაფეები (გ. თევზაძე) 244
უილიამ ოკამი (რ. გორდეზიანი) 264
პანთეიზმი და დიალექტიკა ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფიაში (გ. თევზაძე) 278
შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია (გ. თევზაძე) 303
მოხსენიებული ლიტერატურა 306
პირთა საძიებელი 309

გამომცემლობის რედაქტორი თ. გაბელაია
მხატვრული რედაქტორი ი. ნიქვინიძე
ტექნიკური რედაქტორი ი. ხუციშვილი
კორექტორი ც. კვანტალიანი

სბ 935
გადაეცა წარმოებას 4. 01.83 ხელმოწერილია დასაბეჭდად 29.03.84.
უე 00969 საბეჭდი ქაღალდი 60×90¹/₁₆. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 19,75. საღრ.-საგამომც. თაბახი 18,98

ტირაჟი 3000. შეკვეთის № 390

ფასი 2 მან. 20 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ჭავჭავაძის პრ. 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ჭავჭავაძის პრ. 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.