

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია

ფილოსოფიის ინსტიტუტი

მისილ მახარაძე, ზალვა ზიდაშელი

არეოკაგითიკა და ქართული
ფილოსოფიური აზრის საკითხები



„მეცნიერება“

თბილისი

1991

საყოველთაოდაა ცნობილი, თუ რა დიდი გავლენა მოახდინა არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ ქართულ კულტურაზე; ამ გავლენის არსების გასაგებად აუცილებელია არეოპაგიტის ყოველმხრივი შესწავლა. ამ მიზანს ემსახურება გამოკვლევის პირველ ნაწილში წარმოდგენილი ნაშრომი, სადაც განხილულია არეოპაგიტის მიმართება შუა საუკუნეების ევროპულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებასთან (მაქსიმე აღმსარებელი, თომა აქვინელი, მაისტერ ეკპარტი, ნიკოლოზ კუზანელი). გამოკვლევის მეორე ნაწილი უშუალოდ ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი. განხილულია ქართული ნეოპლატონიზმის პრობლემები, XIII—XV საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის საკითხები და სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიური შეხედულებები მითითებულია ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტის დიდ მნიშვნელობაზე ქართული კულტურისათვის.

წიგნი განკუთვნილია მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი: ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი —

ვ. გოგობერიშვილი

რეცენზენტები: ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი —

კ. კაციტაძე, პ. ჩხეიძე

0301030000
209—90
M607(06)—91

© გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1991:

ISBN 5—520—00577—X

მიხეილ შახარაძე

არეოპაგიტიკა და შუა საუკუნეების რელიგიურ- ფილოსოფიური აზროვნება

მეხუთე საუკუნეში შექმნილ არეოპაგიტულ მოძღვრებას დიდი გავლენა ჰქონდა შემდგომი დროის რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. არეოპაგიტულ მოძღვრებას თავისებურად იგებდნენ და იყენებდნენ სხვადასხვა მოაზროვნეები, რაც გამოწვეული იყო არეოპაგიტიკაში მოცემული ურთიერთსაწინააღმდეგო¹ თვალსაზრისებით. წინამდებარე გამოკვლევებში შევეხებით არეოპაგიტიკასთან მაქსიმე აღმსარებლის, თომა აქვინელის, მაისტერ ეკპარტისა და ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობათა მიმართებას¹.

§ 1. არეოპაგიტიკა მაქსიმე აღმსარებლის ბანაობაში

შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია მაქსიმე აღმსარებელი (580—662), რომელმაც ვრცელი განმარტებები დაურთო არეოპაგიტულ თხზულებებს. ეს განმარტებანი ბერძნულიდან ქართულ ენაზე გადმოიღო ეფრემ მცირემ. აღნიშნულ განმარტებებს დიდი მნიშვნელობა აქვს არეოპაგიტული მოძღვრების გაგებისა და შესწავლის თვალსაზრისით. ცნობილი რუსი მკვლევარის ა. ბრილიანტოვის შენიშვნით, დიონისეს შემოქმედება (იგულისხმება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შემოქმედება — მ. შ.), რომელსაც იკვლევდა იოანე სკოტ ერიუგენა, პირველ ხანებში ერიუგენასთვის ბნელსა და ძნელად გასაგებს წარმოადგენდა. მაგრამ მაქსიმეს რამდენიმე ნაშრომის გაცნობის შემდეგ, ეს ძნელი ადგილები არეოპაგიტიკიდან ცხადი და გასაგები გახდა მისთვის².

¹ წინამდებარე გამოკვლევა წარმოადგენს ჩვენი აღრინდელი ნაშრომის — „არეოპაგიტიკის გავლენები (იოანე დამასკელი და იოანე სკოტ ერიუგენა)“ გაგრძელებას (იხ. შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, მ. შ ა ხ ა რ ა ძ ე, ნეოპლატონური იდეების ასახვა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში, თბ., 1986, გვ. 58—104).

² Бриллпантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены, С.-Петербург, 1898, с. 50.

მაქსიმე აღმსარებლისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობათა მიმართების კვლევისას ძირითადად ვემყარებოდით აღმსარებლის განმარტებებს არეოპაგიტულ თხზულებებზე და მისივე ტრაქტატს „სიყვარულისათვის“, რამდენადაც ძირითადად სწორედ ამ ნაშრომებში ჩანს როგორც სიახლოვე, ისე დაშორება ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისებს შორის. გამოყენებული გვაქვს აგრეთვე ა. ბრილიანტოვის დასახელებული ნაშრომი, სადაც ღრმასაფუძვლიანადაა გადმოცემული აღმსარებლის ძირითადი თხზულების — „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ქადაგებანის რთული ადგილების განმარტებანის“ ძირითადი პრინციპები და სტატია მაქსიმე აღმსარებელზე, რომელიც შესულია „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების“ I ნაწილში (თბ., 1981).

1. მოქმედება ღმერთზე. მაქსიმე აღმსარებელი ღმერთს ახასიათებს ისე როგორც ეს მიღებული იყო შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში: ღმერთი არის მარტივი, ერთსახეობითი, უთვისებო და სხვებთან არაზიარი არსება. ის ყოველად ძლიერი და უსასრულოა. მისგან განსხვავებით, შექმნილი არსებები შემთხვევითნი არიან და ცვალებადობას განიცდიან და მუდამ საჭიროებენ ღმერთის სიბრძნეს³. არეოპაგიტულ თხზულებებზე დართულ განმარტებებში მაქსიმე აღმსარებელი წერს: „ხოლო ღმერთი ყოველთა ადგილთა არს, არცა ხორციელებით, არამედ დამბადებლობით. რამეთუ ცასა და ქუეყანასა იგი აღავსებს, და გარეგან მათ ყოველთასა (ცნობილ) არს. და ესე არს მისდა განუზომელობა-მიუწვდომელობა ძალისა და არსებისა მისისა, რომლისა ცნობასა აქა დაფარულ-განუზომელობა უწოდეს“⁴. მაქსიმე აღმსარებლის ეს თვალსაზრისი ზოგადი ხასიათისაა, თუმცა ისიც ნათელია, რომ აქ ღმერთის დახასიათება ძირითადად თეოლოგიური მსოფლმხედველობის პოზიციიდან ხდება. მაგრამ მოსაზრება „რამეთუ ცასა და ქვეყანასა იგი აღავსებს, და გარეგან მათ ყოველთასა (ცნობილ) არს“, გარკვეულ ფილოსოფიურ დატვირთვასაც შეიცავს.

საიდან მომდინარეობს ჩვენი წარმოდგენა ღმერთზე? ამ კითხვაზე აღმსარებელი ასე პასუხობს: საკუთრივ რას წარმოადგენს ღმერთი, ჩვენთვის ეს გაუგებარია, ის მხოლოდ შექმნილებში მქლავნდება და მასზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მის მიერ შექმნილთა საფუძველზე:

³ Максим Исповедник, О любви, При святейшем синоде, 1819, с. 182.

⁴ მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებანი არეოპაგიტულ თხზულებებზე, გვ. 11. ესარგებლობთ ზაირა ყოლბაიას გამოსაცემად მომზადებული ტექსტით. ავტორი ემყარება ორ ბელნაწერს: A=A (XII ს.) და B=A 684 (XI ს.). თარგმანი ეფრემ მცირესი. შემდგომში სიმარტივისათვის დავიმოწმებთ ასე: „განმარტებანი“.

„ლმერთის წარმოდგენა და მოსაზრება შესაძლებელია მხოლოდ ჩვენ-
თვის მისაღწევი სამყაროდან აღებულ ფორმებში, რომლებიც ვერ გა-
მოხატავენ მის არსებას“⁵. აქედან გამომდინარე მაქსიმე აღმსარებელი
აღსკვნის: ჩვენ შეგვიძლია შევიმეცნოთ ის, რომ არის ღმერთი, მაგ-
რამ თუ რა არის ღმერთი, ამის გაგება მიუღწეველია ჩვენთვის.

არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან სიახლოვეს ამჟღავნებს მაქსიმე აღ-
მსარებლის შემდეგი თვალსაზრისი: „ღვთაებრივ არსებას ყველაზე მე-
ტად შეეფერება ეპითეტები: უსაზღვრო, უსაწყისო, უსასრულო და
ა. შ., რომლებიც გამოხატავენ მხოლოდ იმას, რაც არ არის ღმერთი,
და არა იმას, თუ რა არის ღმერთი“⁶. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიც
არაერთხელ იმეორებს ამ აზრს და ასეთ დასკვნას აკეთებს: „კუალად
მუნვე აღვალთ და ვიტყვთ, ვითარმედ არცა სულ არს, არცა გონება,
არცა ოცნება, არცა ნება, ანუ მქონებელ სიტყვსა გინა მოგონებისა, . . .
არცა სიდიდე, არცა სიმცირე, არცა სწორება... არცა საუკუნე, არცა
უამ, ... არცა რამე ჩუენგან გინა სხვსა ვისმე არსთაგანისადა ცნობილ“⁷.
უნდა აღინიშნოს, რომ ღმერთის ახლა აღნიშნული დახასიათება უარ-
ყოფითი პრედიკატებით, საერთოდ, დამახასიათებელი იყო შუა საუკუ-
ნეების აზროვნებისათვის და აქედან გამომდინარე არ შეიძლება ეს
ჩაითვალოს სპეციფიკურად ფსევდო-დიონისესა და მაქსიმე აღმსარებ-
ლის მსოფლმხედველობებისათვის. აქ მხოლოდ იმის თქმა გვანდოდა,
რომ აღნიშნულ საკითხში მათი აზრები ერთმანეთს ემთხვევა.

საყურადღებო და მნიშვნელოვანია მაქსიმე აღმსარებლის მიერ
არეოპაგიტიკის იმ ადგილის განმარტება, სადაც საუბარი შეეხება სა-
კრთხს იმის შესახებ, რომ ღმერთისადმი უარსოს, არაცოცხალის, უგო-
ნებოს და სხვა პრედიკატების მიწერა ნიშნავს არა იმას, რომ ღმერთს
არსი არ გააჩნია, არაცოცხალი და გონების არმქონეა, არამედ ამ გან-
საზღვრებებზე ღმერთის ზემთააღმატებულობის მაჩვენებელია. არეო-
პაგიტიკაში შესაბამისი თვალსაზრისი ასეა წარმოდგენილი: „რამეთუ
უგონებო და უგრძნობელობაჲ არა მოკლებითად, არამედ ზემთააღმა-
ტებითად ითქუმოდენ ღმერთისათჳს, ვითარ-იგი უსიტყუობასაცა
ვიტყუთ ზემთასიტყუაობისათჳს და უსრულობასა ზემთასრულისათჳს
და პირველითგან სრულისათჳს და შეუხლებლობას და უხილავ-ნის-
ლობასა ნათლისა შეუხლებლობისასა, რამეთუ ზემთა-აღმატების იგი
ხილულსა ამას ნათელსა“⁸. ამ ადგილის მაქსიმესეული განმარტებანი

5 ა. ბ რ ი ლ ი ა ნ ტ ო ვ ი, დასახ. შრ., გვ. 200.

6 იქვე.

7 კ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე, არეოპაგელი). შრომები, ს. ენუ-
ქაშვილის გამოცემა, თბ., 1961, გვ. 228.

8 იქვე, გვ. 70.

ადასტურებს ა. ბრილიანტოვის აზრს, რომ აღმსარებელმა არეოპაგიტიკის რთული ადგილები ნათელყო და გასაგები გახადაო. აღმსარებელი წერს: „და ეს არს ძალა სიტყუათა ამათ მოძღუარისათა ვითარმედ ჩუენნი არა არს მყოფელნი მოკლებულნი სიტყუსანი მისდა აღმატება იქმნებიან, რამეთუ ჩუენთს უსახობაჲ არა არსობა არს, ხოლო მისთს ამას ცხადყოფს ვითარმედ ზეშთა არს ყოველთა სახეთა“⁹. აქ მაქსიმე აღმსარებელი ერთმანეთისაგან ასხვავებს იმას, რაც ღმერთს მიეწერება იმისაგან, რაც ადამიანს მიეწერება. კერძოდ, თუკი ღმერთს, მაგალითად, მივაწერთ გონების არ ქონას, სიცოცხლის არ ქონას და ა. შ., ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ღმერთი აღემატება გონებას, სიცოცხლეს და ა. შ. მაშინ როცა ყველაფერს ამას თუ ადამიანის მისამართით ვიტყვი, მხოლოდ პირდაპირი მნიშვნელობით უნდა იქნას გაგებული. ეს მიწერა.

ზემოაღნიშნულ მოსაზრებას მაქსიმე აღმსარებელი სხვაგანაც უბრუნდება და აღნიშნავს: „ხოლო სიტყუანი ესე ვითარმედ არცა ბნელ არს, არცა საცთურ, არცა ჭეშმარიტებაჲ. კაცობრივთა ჩუჰულებითა სიტყუსათა დაუსხმან ესე რამეთუ ჩუენ კაცთა ნათელი ბნელსა წინა აღუდგინოთ, და ჭეშმარიტება საცთურსა“¹⁰. აქ, როგორც ვხედავთ, აღმსარებელი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ის, რაც ადამიანისათვისაა დამახასიათებელი, არ შეიძლება გავავრცელოთ ღმერთზე. ამასთანავე უმაღლესი არსება ერთია და მასში არაფერია დაპირისპირებული, მაშინ როცა ადამიანს შეუძლია „ნათელი ბნელსა წინ აღუდგინოს“, ხოლო „ჭეშმარიტება საცთურსა“. ესე იგი, მაქსიმე აღმსარებლის შენიშვნით, დაპირისპირებას ადგილი აქვს ადამიანთან.

მაქსიმე აღმსარებელი არეოპაგიტიკის იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც საწყისი არის ერთი („რამეთუ ყოველი ორობაჲ არა არს დასაბამ, არამედ ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა“)¹¹, იყენებს მანიქეველების წინააღმდეგ, რომელთაც ორი საპირისპირო საწყისის არსებობა დაუშვეს. აღმსარებელი არეოპაგიტიკაზე დამყარებით ასკვნის, რომ ორი საწყისის არსებობა არ მტკიცდება: „ვინაჲცა ცხად არს ვითარმედ ყოვლად დაუმტკიცებელ არს შუქლისდებაჲ უწესოდ ორთა დასაბამთა ყოფისაჲ“¹².

აღმსარებელთან დიდი ყურადღება ექცევა არეოპაგიტიკაში მოცემულ დადებითსა და უარყოფით დახასიათებებს. აღმსარებელი თავის მოძღვრებაში ამ საკითხს ასე განმარტავს: „უკუჲ არს რაოდენი

⁹ მაქსიმე აღმსარებელი. განმარტებანი, გვ. 51.

¹⁰ იქვე, გვ. 416.

¹¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 49.

¹² მაქსიმე აღმსარებელი, განმარტებანი, გვ. 92.

რამდენიმე ღმერთისათვის ყოფად ითქუმის და წარითქუმის ვითარ არსებამ, ნათელი და სხუანი მსგავსნი ამათნი, ხოლო მოკლება არიან რაოდენ უცხო ყოფად ღმერთისაგან ითქუმიან, და უკუითქუმიან: ვითარმედ არა ვორც არს ღმერთი, არცა სულ, არცა სხუა რამე მათგანი რომელი საცნაურებათა, ანუ საგრძნობელობათა შინა შემომივრდებიან ჩუენ: ვინაჲცა არსთაჲ ესე ცნობამ ღმერთისათვის უცნაურებაჲ არს, რამეთუ აქუთა მიერ ცნობათა არა განცხადებად მოვალს, არამედ უმეტესად დაიფარვის¹³. ეს განმარტება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „საიდუმლო ღვთისმეტყველებაზეა“ დართული. მაქსიმე აღმსარებელი არეოპაგიტის სხვა ადგილებსაც ეხება აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, აერთიანებს მათ და საერთო დასკვნებს აკეთებს. მართალია აღმსარებელი ახალს არაფერს ამბობს, მაგრამ ამ განმარტებებით უფრო ადვილი გასაგები ხდება ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი კატაფატიკასა და აპოფატიკაზე.

მაქსიმე აღმსარებლის მთავარ ამოცანას შეადგენს არეოპაგიტის რთული ადგილების განმარტება, მაგრამ ბევრ შემთხვევაში მას არ აკმაყოფილებს ან კიდევ არ იზიარებს არეოპაგიტულ პოზიციას ამა თუ იმ საკითხში. ასე მაგალითად, ღმერთის დახასიათებისას ის უპირატესობას ანიჭებს აპოფატიკურ მეთოდს და, განსხვავებით ფსევდო-დიონისესაგან, არსად არ ლაპარაკობს კატაფატიკასა და აპოფატიკაზე, როგორც ცოდნის მეთოდებზე. აპოფატიკურ მეთოდს აღმსარებელი მიიჩნევს ერთადერთად ღმერთის დახასიათებისათვის: „ვითარ იგი არს უხილავი უხორცოჲ; და მსგავსი ამათი: და ღმერთისათვის ესენი ოდენ ითქუმიან; რომელი ესე უკუთქუმა არიან: და არა წათქუმა ჰყოფენ, ვითარმედ ესე რამე არს: რამეთუ რამ იგი არს ღმერთი, მისი გამოთქუმაჲ და მოგონებაჲ ყოვლად შეუძლებელ არს: ვითარმე ესე აწ თქუმულთა ამათ მოძღუარისათა ძალიცა გულისცემა გვეოფს...“¹⁴. აქ აღნიშნულს ცხადად ადასტურებს აღმსარებლის მიერ სხვა ადგილას გატარებული თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ღმერთს უფრო უარყოფითი დახასიათება შეეფერება: „და ამით უხილავობითა, გამოუთქმელობისა მიმართ მივილტვით და არღარას გამოვეძიებთ ვითარებასა მათსა: ხოლო რაჲამს ვთქუათ ნათელი და ცხოვრებაჲ, ვჰკონებთ თუ გცნობიეს რამე: და არცა რამთ ამათგანითა იცნობების არსებამ ღმერთისაჲ¹⁵.

აღმსარებლისათვის მიუღებელია ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი კატაფატიკისა და აპოფატიკის მიმართებაზე. როდესაც ის იხილავს

13 იქვე, გვ. 410.

14 იქვე, გვ. 134.

15 იქვე, გვ. 209.

კატაფატიკის არეოპაგიტულ გაგებას, ცდილობს მასში ისეთი შინა-
არსი ჩაღოს, რომელშიც უკვე აღარ იგულისხმება ღმერთისა და სამ-
ყაროს ერთიანობის იდეა: „ხოლო საკურელმან დიონოსი რაჟამს წარ-
თქუმაჲ წართქუმასა ზედა დაპართო, განჩინებაჲ ქმნა; და რა ჟამს თქუა,
ვითარმედ არაყოფაჲ არა არს ღმრთისაჲ ამით ორითა წათქუმითა გან-
ჩინებით ღმერთს შემოუკრიბა ყოველი ყოფაჲ. და კუალად ამით —
ვითარმედ ვერ ძალ უც მას არა შეძლებაჲ. და არა იცის მან არაცებნაჲ
და მეცნიერებაჲ და ამას ყოველსა დაპართო: ვითარმედ ესე ყოველ-
ნი ვითარ არა ცებნაჲ და ვერ შეძლებაჲ მოკლებითად და გარეგანად
ითქუმიან მისთვის — არა ბუნებითად და გუამოვნებითად: და ესე ვი-
თარაივე არს სიტყუაჲ იგი. ვითარმედ შემძლებელ არს ძე თავით
თვისით საქმედ რასმე“¹⁶.

ამ ვრცელი ამონაწერიდან ჩვენთვის მთავარი ისაა, რომ კატაფატა-
კის არეოპაგიტულ გაგებაში აღმსარებელს ძირითადი ყურადღება გა-
დაქვს ღმერთის ყოვლისშემძლეობაზე და გვერდს უვლის მის ისეთ
მნიშვნელოვან და არსებით მხარეს, როგორცაა ღმერთის ყველგან
მყოფობა. აქ აღვილი აქვს იმ შემთხვევას, როცა არეოპაგიტკის ინ-
ტერპრეტაცია წდება თეოლოგიის პოზიციიდან.

როგორც უკვე ვნახეთ, მაქსიმე აღმსარებლის მოძღვრებაში გაზი-
არებულია აზრი ღმერთის შეუქმენებადობასა და მიუღწევლობაზე. ამ
თვალსაზრისის აღიარებიდან ლოგიკურად მომდინარეობს ღმერთის
მისტიკური ქვერეტის დაშვება. მაქსიმე აღმსარებელი შუა საუკუნე-
ების რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენელთა
მსგავსად აღიარებს, რომ არსებები მიისწრაფვიან ღმერთისაკენ იმის
გამო, რომ ღმერთი არსებთა მიზეზიცაა და საბოლოო მიზანიც: „და-
საბამად ყოველთა ითქუმის ღმერთი, ვითარცა არა არსისაგან არსად
მომყვანებელი არსთა. ხოლო დასასრულად ვითარცა მპყრობელი...
და განმგებელი ყოველთა“¹⁷. აქ მთავარია გაირკვეს ის, თუ როგორ
წდება მისწრაფება დაბლიდან მაღლისაკენ, ანუ უმდაბლესი არსებე-
ბიდან უმაღლესი არსებებისაკენ.

მოცემულ კითხვაზე პასუხს ვხვდებით აღმსარებლის ტრაქტატში
„სიყვარულისათვის“, სადაც აღნიშნულია: პირველად ჩვენ ვცდილობთ
სიყვარულის ცეცხლით შევიცნოთ ღმერთის არსება, მაგრამ როცა ვნა-
ხავთ, რომ ეს შეუძლებელია (რადგანაც შექმნილს არ ძალუძს შემქმნე-
ლის შემეცნება), ამის შემდეგ ჩვენ ვქვერეტთ მას (ესე იგი ღმერთს),
მის მარადიულობას, განუსაზღვრელობას, აღუწერელობას (შემეცნე-

16 მაქსიმე აღმსარებელი, განმარტებანი, გვ. 150.

17 იქვე, გვ. 18.

ბის ენაზე გამოუთქმელობას) და მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ ღმერთი შეუმეცნებელია, გამოუთქმელია და ა. შ.¹⁸.

მართალია, აღმსარებელი, როდესაც საუბრობს ღმერთის შეუმეცნებადობასა და მიუღწევლობაზე, არაფერს ამბობს, თუ რა როლი ენიჭება ლოცვას ღმერთისაკენ მისწრაფების გზაზე, მაგრამ ლოგიკურად ამას უკავშირდება მისი მსჯელობანი ლოცვაზე, რომელიც სხვა ადგილასაა გამოთქმული. ლოცვის ორი სახე არსებობს, აღნიშნავს აღმსარებელი, რომელთაგან ერთი დამახასიათებელია შემოქმედი ადამიანისათვის, ხოლო მეორე მკვრეტელისათვის. ლოცვის ერთი სახე ღვთის შიშითა და კეთილი იმედებითაა განპირობებული, მეორე კი — ღვთისადმი სიყვარულითა და უმაღლესი სიწმინდით. ლოცვის პირველი სახის შემთხვევაში გონება იშორებს ყოველგვარ ამქვეყნიურს, თავისთავში ღრმავდება და ღმერთის პირისპირაა; მეორე შემთხვევაში კი გონება ალტაცებულია ღვთაებრივი სინათლით და ამ დროს იგი ვერაფერს ვერ ხედავს გარდა ღმერთისა¹⁹. ლოცვის მეორე სახე ღმერთის მისტიკური ჭკრეტის ერთი აუცილებელი პირობაა.

ლოცვა რომ მაქსიმე აღმსარებელთან ღმერთის მისტიკური ჭკრეტის საშუალებაა, ჩანს იქიდანაც, რომ, მისი აზრით, ლოცვის უმაღლესი მდგომარეობა გულისხმობს გონების ყოფნას ხორცისა და სამყაროს გარეშე: „გონება სრულყოფილ ლოცვაში აუქმებს თავის თავს, ჩამოშორდება ამ სამყაროს ყოველგვარი შემეცნებისაგან“²⁰.

ღმერთის ღვთაებრივი ლოგოსი აღმსარებლის აზრით მკლავდება ბუნებასა და „საღვთო წერილში“. ბუნებაში, მის მშვენიერებაში ღვთაებრივი ლოგოსი მკლავდება იმ მიზნით, რათა ადამიანი დაინტერესდეს და სურვილი აღეძრას და ამით საბოლოოდ მივიდეს ლოგოსის შემეცნებამდე, „ამ აზრით ბუნების შემეცნებას მხოლოდ გარდამავალი მნიშვნელობა აქვს“²¹. ვინც ბუნების განხილვით მიხვდა; თუ რაში იგულისხმება ჭეშმარიტება, ის დაინახავს აგრეთვე, რომ გონებით შეუძლებელია მოვლენათა ყველა მრავალგვარობის მოცვა, რომლებშიც მკლავდება ჭეშმარიტება. ამიტომაც ის ეძებს სხვა საშუალებას ღმერთის შემეცნებისათვის.

ღმერთის შემეცნების მეორე წყაროა „საღვთო წერილი“. მაგრამ „საღვთო წერილი“ მხოლოდ იმათ „ემსახურება“, ვინც მას არ იგებს პირდაპირი მნიშვნელობით და მასში იმაზე მეტს ხედავს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. ისინი, ვინც ბუნებაში იმაზე მეტს ვერ ხედავენ,

¹⁸ Максим Исповедник, О любви, с. 50.

¹⁹ იქვე, გვ. 55—56.

²⁰ იქვე, გვ. 92.

²¹ ა. ბ რ ი ა ნ ტ ო ვ ი, დასახ. შრ., გვ. 195.

• რაც გარეგნულია, ემსგავსებიან წარმართ ელინებს. მაგრამ უკეთესად ვერც ისინი იქცევიან, ვინც მართალია მიმართავენ „საღვთო წერილს“, მაგრამ მის იქით არ იხედებიან. ეს უკანასკნელი ემსგავსებიან იუდეველებს — ღმერთის მკვლელებს, რადგანაც ამით ისინი აუქმებენ „საღვთო წერილის“ ცოცხალ საზრისს, რომელიც წარმოადგენს ლოგოსს²².

ღმერთის შემეცნების ამ ორი წყაროს განხილვის შემდეგ, მაქსიმე აღმსარებელი იხილავს მესამე წყაროსაც, რომელიც გულისხმობს ღმერთის უშუალო გამოცხადებას მისტიკურ ჰერეტაში. მაგრამ მისტიკური ჰერეტა ღმერთისა ყველას კი არ ძალუძს, ეს შეუძლიათ მხოლოდ ანგელოზებსა და წმინდანებს. წმინდანები ღმერთის მისტიკური ჰერეტისას თავისუფალნი არიან ყოველგვარი მიწიერი მიღრეკილებებისაგან. რაც შეეხება ჩვეულებრივ ადამიანს, აღმსარებლის აზრით, — ჩვენთვის (ესე იგი მიწიერი ადამიანისათვის) ჰემმარიტება ანუ ლოგოსი დაფარულია „საღვთო წერილსა“ და ბუნების მოვლენებში. ამიტომაც „საღვთო წერილისა“ და ბუნების მოვლენების შემეცნება აუცილებელია, იმისათვის ვინც მიისწრაფვის ღმერთის წვდომისაკენ²³.

მაქსიმე აღმსარებლის თვალსაზრისი ღმერთის წვდომაზე არათანმიმდევრულობით ხასიათდება და ბუნდოვანიცაა. მასთან ცხადად არ ჩანს, თუ რომელ გამოვლენაში ხორციელდება ღმერთის უკეთესი ჰერეტა. ამ მხრივ არეოპაგიტის მისტიკური თვალსაზრისი საოცარი ლოგიკურობით ხასიათდება. აღმსარებლის მოძღვრებაში არეოპაგიტული მისტიკის თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათის ნასახსაც ვერ ვხვდებით. ამიტომაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ განმარტებებში აღმსარებელი დუმს არეოპაგიტულ მისტიკაზე.

აღმსარებელთან ღმერთზე მოძღვრების სრულყოფილი სურათი ვერ გვექნება, თუ არ განვიხილავთ მის თვალსაზრისს „საცნაურ უცნაურებასა“ ანუ „არცოდნის ცოდნაზე“, რაც აღმსარებელთან საბოლოოდ ნიშნავს იმის, რომ ღმერთი შეიმეცნება არცოდნის მეშვეობით. საკითხი ასე დგება: ღმერთის შემეცნება შეიძლება არცოდნით, მაგრამ ამ არცოდნაში უმეცრება როდი იგულისხმება: „რამეთუ უცნაურებითა იცნობების ღმერთი. ხოლო უცნაურებასა რა ვიტყვთ, არა უსწავლელობასა მიერსა უმეცრებასა ვიტყვთ, რამეთუ უსწავლელობით უმეცარი სული თვთ ამასცა უმეცარ არს, თუ ვითარ უცნაურ არს ღმერთი, რომელი ეს ნაწილთაგანი არს მეცნიერებისათა, არამედ მას უმეცრებასა, რომელთა მარტივ ვიქმნებით, ზესთა მოგონებათა“²⁴. აქვე აღ-

22 ა. ბ რ ი ლ ი ა ნ ტ ო ვ ი, დასახ. შრ., გვ. 195.

23 იქვე. (იხ. აგრეთვე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, თბ., 1981, ნაწილი I, გვ. 129).

24 მაქსიმე აღმსარებელი, განმარტებანი, გვ. 24.

მსარებელი აღნიშნავს, რომ ღმერთის შემეცნება არავის შეუძლია, მაგრამ თუკი უმეცრებაზე მალლა დავდგებით, მაშინ ღვთაებრივი ერთიანობისა და სიმარტივის პირისპირ აღმოვჩნდებით: „ესე ვითარცა ამას რა უმეცრებასა ზედა დაჰვსდგეთ, სახე ვიქმნებით პირველ ყოველთა მყოფისა მის საღმრთოთა და ერთობისა და სიმარტივისა“.

არეოპაგტიკასთან სიახლოვის თვალსაზრისით საყურადღებოა აღმსარებლის შემდეგი შეხედულება: „ამის შემდგომ მოვიქცევით უთმომელობითასა მის ღუმილისაგან, და გულის კმავყოფთ ვითარმედ უმეცარ ვართ უცნაურსა მიერთვან განვეყენებით ძიებად უცნაურისა მის და ესე არს უცნაურებად ღმრთისა: ხოლო კუალად ესე არს ყოველად საცნაურებად მისი“²⁵. აღმსარებლის აზრი იმის თაობაზე, რომ ჩვენ ღუმილით, ცოდნაზე თავის შეკავებით (უფრო ცოდნის პრეტენზიის გაუქმებით), უფრო მეტს გავიგებთ ღმერთის შესახებ და ფაქტობრივად ეს არცოდნა („უცნაურებად“) მისი, ღმერთის ცოდნაა („საცნაურებად“), რაც არეოპაგტიული „საღმრთო ბნელის“, „ნათელი ნისლის“ თავისებური განმეორება უნდა იყოს.

მაქსიმე აღმსარებელი აერთიანებს ცნებებს „საცნაური“ და „უცნაური“ და მას იყენებს ღმერთის დასახასიათებლად: ღმერთი „არამედ ზოგად ყოველთაგან მიუწვთომელ არს და ესოდენ არს საცნაურ უცნაურებასა შინა მისი საცნაურებად: რამეთუ რა ჟამს ჩუენ ქვეყნისანი ზეშთა სოფლისა ვიქმნეთ და ღმერთის მოყუარებით შეგვეერთნეთ ზეცისა ძალთად, მაშინ ესცნობთ ვითარმედ ზოგად ყოველნი უმეცარ ვართ ბუნებასა და არსებასა ღმრთისასა რომელ იგი არს აღმრიცხველ და საზომ არსთად“²⁶. აღმსარებლის „საცნაური უცნაურებად“ არცოდნის ცოდნას ნიშნავს. უფრო ზუსტად ასე იქნება: ღმერთის, მისი ბუნების, არსების შესახებ არცოდნის გაცნობიერება არის არცოდნის ცოდნა. აქ აღნიშნულის თაობაზე შეიძლება ითქვას, რომ მაქსიმე აღმსარებელი „არცოდნის ცოდნის“ საკითხში თავის რელიგიურ კონცეფციას ფილოსოფიური თვალსაზრისით უნდა ავსებდეს, რადგანაც დაპირისპირებულთა გაერთიანება ფილოსოფიაშია დასაშვები და, საერთოდ, ნეოპლატონურ-არეოპაგტიული მსოფლმხედველობიდან ამოზრდილ მოძღვრებებში საპირისპიროთა გაერთიანებას უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია (ჭორდანო ბრუნო, განსაკუთრებით კი ნიკოლოზ კუზანელი).

2. არსებათა წარმოშობა. არსებათა წარმოშობის საკითხში მაქსიმე აღმსარებლის თვალსაზრისი კრეაციონისტულია. მისი

²⁵ იქვე.

²⁶ მაქსიმე აღმსარებელი, განმარტებანი, გვ. 51.

აზრით ღმერთი სამყაროს ქმნის თავისი სურვილით, წინასწარი გეგმის თანახმად.

მაქსიმე აღმსარებლის აზრით ყველაფრის მიზეზი ღმერთია: „...ვითარმედ დასაბამნი და მიზეზნი ყოვლისა სოფლისა შესაქმნისანი თავსა შორის თუსსა აქუნდეს ღმერთსა სამარადისოდ და ვინაფთვან ყოველნივე მის მიერ დაებადნეს, ცხად არს ვითარმედ მოუგონებელითა მითნებითა თუსითა მარადის წინაფთვე უწყოდა ვიეთ დაჰბადებს. როველ არიან ჟამნი და საუკუნენი და პირველ ყოვლისავე ამის ხილულისა დაბადებულისა უწყოდნა ყოფადნი მის მიერ ვითარ იგი თქმულ არს“²⁷. როგორც ვხედავთ, მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით ღმერთი თავისი სურვილით ქმნის არსებებს და ამასთან მან წინასწარ იცოდა თუ როგორ უნდა მომხდარიყო მათი წარმოშობა. აღმსარებლის თანახმად ყოველადსრულმა ღმერთმა არარსიდან შექმნა არსებულები, ისე რომ ამის საჭიროება არ ყოფილა. ღმერთმა თავისი სიკეთით შექმნა ყველაფერი და ის ქმნის როცა მოესურვება²⁸. „განმარტებანი“-შიც ამის მსგავსია ნათქვამი. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იმსახურებს ის ადგილი „განმარტებანი“-დან, სადაც მაქსიმე აღმსარებელი ფსევდო-დიონისეზე მიუთითებლად მისი თვალსაზრისის ინტერპრეტაციას ახდენს. აღმსარებელი წერს: „აჰა ესე რა წარმოიტყუს მიზეზსა დაბადებულთა შესაქმნისასა, ვითარმედ მხოლოდ გარდამეტებულებისათვისთა თუსთა სახიერებათაჲსა, არარსისაგან არსი მოიყვანნა ღმერთმან ყოველნი არსნი... რომლის მიერ შექმნილნი ყოველნი მსგავსად ძალისა და დატევნისა თითოეულისა“²⁹.

საერთოდ აღმსარებლის მოძღვრებაში არარსიდან არსის წარმოშობა შექმნის მთავარი პრინციპია. ღმერთი არარსიდან ქმნის არსებულებს და ყველაფერი ეს წდება სიკეთის სიჭარბის საფუძველზე. ეს იდეა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობიდან უნდა მომდინარეობდეს აღმსარებლის მოძღვრებაში. მაგრამ აქ მთავარი ისაა, რომ აღმსარებელს არსებითი კორექტივი შეაქვს ფსევდო-დიონისეს ამ თვალსაზრისში. ფსევდო-დიონისესთან შესაბამისი თვალსაზრისი ასეა წარმოდგენილი: „კადნიერ იქმნეს სიტყუაჲ ჳეშმარითი ამისსაცა თქუამად, ვითარმედ თუთ მასცაჲ ყოველთა მიზეზსა სახიერებისა გარდამეტებულობითა ჰსურის ყოველთა მიმართ. ყოველსავე ჰყოფს, ყოველსავე სრულჰყოფს, ყოველსავე იპყრობს, ყოველსავე მოაქცევს“³⁰.

27 იქვე, გვ. 15 (შდრ. აგრეთვე, გვ. 128).

28 Максим Исповедник, О любви, с. 144, 180.

29 მაქსიმე აღმსარებელი, განმარტებანი, გვ. 222. აქ სახიერებაში იგულისხმება სიკეთე ღმერთის მნიშვნელობით.

30 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 39.

დამოწმებული ადგილიდან არ ჩანს, რომ ღმერთი არარსიდან ქმნიდეს არსებულებს. მართალია, აქ საუბარია შექმნაზე, მაგრამ ეს უფრო არსებულთა წესრიგში მოყვანას ნიშნავს („ყოველსავე ჰყოფს, ყოველსავე სრულ ჰყოფს, ყოველსავე იპყრობს, ყოველსავე მოაქცევს“). მოკლედ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ მიერ ახლა განხილული ვითარება ერთი ნათელი საბუთი უნდა იყოს იმის დასადასტურებლად, თუ როგორ ახდენს აღმსარებელი არეოპაგატიკის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას.

საინტერესო განმარტებას აძლევს მაქსიმე აღმსარებელი არეოპაგატიკაში მოცემულ, ღმერთისა და მზის ანალოგიას. ღმერთისა და მზის ანალოგიას ადრეც მიმართავდნენ (პლატონი, პლოტინი და სხვ.), მაგრამ არეოპაგატიკაში მან საგანგებო მნიშვნელობა შეიძინა. კერძოდ, ამ ანალოგიის საფუძველზე არსებათა აუცილებლობით წარმოშობის პრინციპია აღიარებული. არეოპაგატიკაში აღნიშნულია, რომ ისე როგორც მზე, ასევე სიკეთეც (ღმერთი) თავის ძალებს განფენს საკუთარი ბუნების თანახმად, ყოველგვარი წინასწარი არჩევანისა და განზრახვის გარეშე: „რამეთუ ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თვთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა ძალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთაეს მზისა, თვთ ბუნებით იგი სახიერება პირმშოსა მის სახისაგან ყოველთა მიმართ განფენისა სახიერებათა თვსთაჲსა კინოღენად წულილად და მცირედ სახედ აჩუენებს ხილულსა ამას მზესა ყოველთა ზედა განფენისათჲს შარავანდედთაჲსა“³¹. როგორც ვხედავთ, მზესთან ღმერთის ანალოგიით ფსევდო-დიონისე მიანიშნებს ღვთაებრივი შინაგანი ძალების გამომდინარეობის აუცილებლობაზე, რომელიც ამავე დროს არ გულისხმობს წინასწარ არჩევანსა და განზრახვას. მაშინ როცა კრეაციონისტულ მსოფლმხედველობაში ღმერთის ყოველგვარი ქმედება მისივე ნება-სურვილს ეფუძნება. აქედან გამომდინარე ცხადი უნდა იყოს, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ემანატიზმის პრინციპს ემყარება.

მაქსიმე აღმსარებელი ვრცელ კომენტარს ურთავს ფსევდო-დიონისეს აღნიშნულ თვალსაზრისს. საკითხის სიცხადისათვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მისი ვრცლად დამოწმება: „ნუმცა ვინ ჰგონებს ვითარმცა სახის შემოღებასა ამასა მზისასა ყოვლითურთ თანა შეატყუებდა მსგავსებას ღმრთისასა დიდი დიონოსიოს: არამედ ესრედ გულისგმა ჰყოფდინ: ვითარმედ ვითარცა ესე მზე არა სხუაჲ რაჲმე არს თვნიერ ნათლისა ამისათჲს არა ნართაულად აქუს სინათლე: ვითარმცა თვთ

³¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 29—30.

სხუა რაჲმე იყო, ანუ ვითარცა სულიერი რაჲმე წინააღრჩევით ქველის მოქმედებდა განათლებასა არსთასა: ვითარმცა პირველად შინაგან თვთ მიიღებდა და მერმელა სხუათა მიმართ გარეშე განჰყვენ და ყოველთა ზედა განათლებასა: არამედ წინაუქმო არცა სულიერ არს რაჲმე აქუს- აღრჩევაჲ ქველისმოქმედება: რამეთუ პირუტყუ არს: არცა თვთ მი- იღებს ნათელსა არამედ თვთ ნათლად დაბადებულ არს ღმრთისა მიერ; აგრეთვე ღმრთისათჳს ჭერ არს გულისქმას ყოფაჲ ვითარმედ არა მო- გებულად რადმე რომელობად აქუს ღმერთსა სახიერებაჲ ვითარცა. ჩუენ სათნოებანი: არამედ თვთ არსება სახიერებისა ღმერთი არს და იგი განჰყვენს ყოველთა ზედა ბრწყინვალებასა სახიერებისასა რაჲთა ქველისმოქმედ ექმნეს მის მიერ განათლებულთა მათ: ესრეთ უკუე და- უბადებელისა მის და აუგებელისა სახიერებისა ღმრთისა კნან-ოდენ რადმე წულილად და უჩინოდ სახედ მოიღებს ხილულსა ამას მზესა: რომელსა ყოვლად არცა ერთი ზიარებაჲ სწორებისაჲ აქუს შემსგავსე- ბულად სახედ პირმოშოჲსა მის ხატისა მიმართ: რამეთუ უკუეთუმცა აქუნდა სახეთა დაუკლებელი მსგავსებაჲ კეშმარტებისაჲ: არლარამცა სახე იყვენს: არამედ თვთ პირმოშოჲ სახე და კეშმარტება³².

„განმარტებანი“ ვრცელი ამონაწერიდან პირველ რიგში საყურად- ღებოა იმის აღნიშვნა, რომ მზეს არაერთი არჩევანი არ გააჩნია და აგრეთვე მოსაზრება — მზე „არამედ თვთ ნათლად დაბადებულ არს ღმრთის მიერ“, ესე იგი მზე ღმერთის მიერაჲ შექმნილი. ამ აღნიშვნით კი აღმსარებელი არეოპაგიტული ანალოგიის იმ ძირითად პრინციპს აუქმებს, რომელიც არსებათა აუცილებლობით წარმოშობის პრინციპს აღიარებს. ფსევდო-დიონისემ კი, როგორც უკვე ვნახეთ, ღმერთისა და ხილული მზის ანალოგიას სწორედ ამ მიზნით მიმართა. აღმსარებელი კი თავისი ინტერპრეტაციის მეტი დამაჯერებლობისათვის ხილულ მზეს ღმერთის შექმნილად მიიჩნევს.

საკუთრივ მზესთან ღმერთის ანალოგიის თაობაზე აღმსარებელი შენიშნავს, რომ დიონისემ პატარა და უმნიშვნელო შედარებისათვის მოუხბმო მზეს. სინამდვილეში კი ღმერთსა და მზეს არაფერი არა აქვთ საერთო ერთმანეთთან, შედარებებს რომ ნამდვილი და სრული მსგავ- სება ჰქონდეთ კეშმარტებასთან, მაშინ შედარება საჭირო არ იქნე- ბოდა, შედარება და სინამდვილე დაემთხვეოდნენ ერთმანეთს. ექვი არაა, რომ აღმსარებელი ცდილობს, რათა არეოპაგიტული ღმერთისა და მზის ანალოგია უბრალო შედარებაზე დაიყვანოს.

გერმანელი მკვლევარი პ. ვეერტი მზისა და ღმერთის არეოპაგი- ტულ ანალოგიაში საგანგებოდ გამოყოფს მოსაზრებას — „მზე ყოველ- გვარი განზრახვისა და არჩევანის გარეშე ასხივებს თავის სინათლეს“.

32 მ ა ქ ს ი მ ე ა ღ მ ს ა რ ე ბ ე ლ ი, განმარტებანი, გვ. 46.

მზის ამ პრინციპთან ღმერთის შედარება კი ნიშნავს, რომ არც ღმერთში და არც შექმნაში არ იგულისხმება წინასწარი არჩევანი და განზრახვა. ჰ. ვეერტცის აზრით, მართალი იყო ნიმაიერი, როცა აღნიშნავდა: დიონისემ მას შემდეგ, რაც უარყო ნების, აზროვნებისა და სიყვარულის თავისუფლება, ერთს დაუქვემდებარა აუცილებლობის პრინციპი, რაც თვით მასში დევს.

ჰ. ვეერტცი იხილავს თომა აქვინელის თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე, რომლის თანახმადაც ფსევდო-დიონისეს ამ დებულებაში გადმოცემული უნდა იყოს სიკეთის უნივერსალობა და მეტი არაფერი. გარდა ამისა, თომას აზრით, ღმერთი არჩევანს არ აკეთებს იმ აზრით, რომ ის ყველა არსებულს ისე უზიარებს სიკეთეს, ერთხელაც არ დაფიქრდება, მსგავსად მზისა, რომელიც თავის სხივს ყველგან მოჰტენს და თავისი სხივების მეშვეობით ყველაფერს თავისთან აზიარებს³³.

ჰ. ვეერტცი არ იზიარებს აქვინელის პოზიციას და აღნიშნავს, რომ მოცემულ დებულებაში უფრო მეტია ნათქვამი და მხოლოდ ამით არ ამოიწურება მზისა და ღმერთის ანალოგია. დიონისე ამ შედარებას ახდენს არა მხოლოდ განფენის თვალსაზრისით, არამედ ის უღარებს ერთმანეთს ღმერთისა და მზის მოქმედების წესს. მზის მოქმედება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ის მოქმედებს არა განზრახვით, არა არჩევანით, არამედ არსებით. ღმერთიც ასეა? აყენებს კითხვას ჰ. ვეერტცი. მისი შენიშვნით, თომას კომენტარებში გატარებულია აზრი, რომ, რაც ითქვა მზეზე, ის არ ვრცელდება ღმერთზე; ღმერთს მხოლოდ ის პოზიტიური შენიშვნები ეხება, რომლის მიხედვითაც მზე თავისი არსებობით არის ყოველგვარი სხივაფენის საფუძველი. ამ გაგებით არის ღმერთი თავისი არსებობით ყოველივე არსებულის საფუძველი.

როგორც უკვე ვნახეთ, არეოპაგიტული მოძღვრების ეს ადგილი თომას მსგავსად ესმოდა მაქსიმე აღმსარებელს. ამის შესახებ შენიშნავს ჰ. ვეერტცი³⁴. აქედან ცხადი უნდა იყოს ისიც, თუ რატომ ცდილობდნენ მაქსიმე აღმსარებელი და თომა აქვინელი ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში მოცემული ღმერთისა და მზის თავისებური ანალოგიის არსებითად მათთვის მისაღებ ინტერპრეტაციას. საქმე იმაშია, რომ ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი უფრო ემანატიზმისაკენ იხრება, რაც მიუღებელი იყო აღმსარებლისა და აქვინელის კრეაციონისტული მსოფლმხედველობისათვის.

3. ს ი კ ე თ ი ს ა და ბ ო რ ო ტ ე ბ ი ს მ ი მ ა რ თ ე ბ ა. არეოპაგიტიკაში სიკეთე აბსოლუტური პრინციპია, ბოროტება უარსო და შემ-

³³ W c e r t z H. Die Gotteslehre des Pseudo Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908, გვ. 27.

³⁴ იქვე.

თხვევითი მოვლენაა, ის „სიკეთის კლებაა“. მაქსიმე აღმსარებელი „განმარტებანში“ ძირითადად იზიარებს სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისს, თუმცა მასთან ვხვდება ასეთი მოსაზრებაც: „სადა დასაბამი არს უეჭველად მუნ დასასრულიცა და უკეთუ არს არსი, უეჭველად ყოფად არს არარსიცა: და უკეთუ კეთილ არს, იყოს ბოროტიცა“³⁵. როგორც ვხედავთ, აქ აღმსარებლისა და ფსევდო-დიონისეს საერთო თვალსაზრისისაგან განსხვავებით სიკეთესთან ბოროტების არსებობაცაა დაშვებული. როგორ უნდა აიხსნას ეს ფაქტი? შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აქ ბოროტებაზე საუბარია ყოველდღიური ცხოვრების თვალსაზრისით, რომელსაც არავინ უარყოფს. ბოროტება რაღაცნაირად რომ არ არსებობდეს (თუნდაც შემთხვევითად), მაშინ მის წინააღმდეგ ბრძოლას აზრი დაეკარგებოდა, საერთოდ მასზე რაიმეს თქმა უსაფუძვლო იქნებოდა. ასე რომ, აქ საუბარი უნდა ეხებოდეს ბოროტების არსებობას არასუბსტანციური მნიშვნელობით.

ბოროტება რომ მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით არასუბსტანციურია, ნათლად ჩანს მისი მოსაზრებიდან, რომელიც გამოთქმული აქვს მანიქეველების საწინააღმდეგოდ. აღმსარებელი იმოწმებს არეოპაგეტიკას და მანიქეველთა საწინააღმდეგოდ აღნიშნავს, რომ ყველაფრის დასაბამი კეთილი და მშვენიერი ერთი (ესე იგი ღმერთი) არის ყველაფრის საწყისი: „ვინაჲცა ამიერ ცხად არს ვითარმედ ერთი სახიერი და კეთილი დასაბამ არს ყოველთა დაბადებულთაჲ“³⁶. აღმსარებელი სიკეთისა და ბოროტების მიმართების გარკვევისას ხშირად მიმართავს ფსევდო-დიონისეს, საუბრობს აგრეთვე ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე, რომელსაც დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია, მისი საბოლოო თვალსაზრისი ბოროტებაზე ასეთია: „არამედ უგუარო და უკანაჲსკნელ შემოსრულ დარს ბოროტი: შემთხუვეით მოკლებითა კეთილსაჲთა: და არა ბუნებით ქონებითა გუამოგნებისაჲთა, არამედ თუთმფლობად დაბადებულნი, რაოდენცა კეთილისაგან მოაკლდებოდინ ეგოდენ ბოროტი შემოვალს მათ ზედა: ვითარცა თუალსა ხედვისაგან დაკლებულსა ზედა სიბრმაჲ“³⁷. ეს არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისის პირდაპირი განმეორება.

ღმერთისა და სიკეთის მიმართებაზე აღმსარებელი ფსევდო-დიონისეს მსგავს აზრს ატარებს: „რამეთუ ღმერთი ბუნებით და არსებით თუთ სახიერება არს. ხოლო შემდგომნი მისნი და მისგან დაბადებულნი ყოველნი მის მიერ მიიღებენ მადლით სახიერ ყოფასა მისსა მიმართა

35 მაქსიმე აღმსარებელი, განმარტებანი, გვ. 78.

36 იქვე, გვ. 79.

37 იქვე, გვ. 81.

სურვილითა: ამისათვის ჯეროვნად სახიერების სახე იწოდების და არა თუ სახიერება³⁸. აღმსარებელთან, განსხვავებით არეოპაგიტისაგან, უფრო ნათლადაა აზრი გადმოცემული; გარდა ამისა, მასთან ყურადღება გამახვილებულია ღმერთის მიერ სიკეთის მადლით განფენაზე, რაც ცხადს ხდის მისი განმარტებების თეოლოგიურ ხასიათსა და დანიშნულებას.

აღმსარებლის აზრით, როგორც სიკეთეს, ისე ბოროტებას თავისი გამომწვევი მიზეზები გააჩნია. სიკეთის მიზეზებია: 1). ადამიანის ბუნებრივი მიდრეკილება, რომელიც გულისხმობს სხვა ადამიანებისადმი თანაგრძნობას, სიკეთის გაკეთებას. კერძოდ სხვა ადამიანს ისე უნდა მოვექცეთ, როგორც ჩვენ გვინდა სხვა მოვექცეს. აქ ძნელი არ უნდა იყოს იმის დანახვა, რომ აღმსარებელი გარკვეულ ზნეობრივ მაქსიმას ვეთავაზობს.

2). წმინდა ძალები, რაც შემდეგს გულისხმობს: წმინდა ძალები მოქმედებენ და ჩვენ ვგრძნობთ კეთილი საქმისადმი მისწრაფებას.

3). კეთილი არჩევანი, რომელიც გულისხმობს, სიკეთე და ბოროტება განსხვავებულია და ამ დროს ხდება კეთილის არჩევა³⁹.

ბოროტების მიზეზებია: 1) ვნებები, როცა რაიმეს ვისურვებთ არა-დანიშნულებისამებრ. მაგ., საყვებს ან კიდევ ქალს არაშვილიერებისათვის.

2) ეშმაკები, რომლებიც შეიძლება მოულოდნელად დაგვესხან და ამით ბოროტი გრძნობები აღძრან.

მაქსიმე აღმსარებელთან გვხვდება ასკეტიზმის მოთხოვნა. მისი აზრით, ვინც მოახერხებს ყოველდღიური ცხოვრებისაგან განდგომას, მისთვის სხეულის სიკვდილი წარმოადგენს არა სიკვდილს, არამედ ბოროტებისაგან განთავისუფლებას, ბოროტების დასასრულს⁴⁰. აღმსარებელი აქ უკვე შორდება არეოპაგიტისას, სადაც, მართალია აღიარებულია ღმერთის მისტიკური ჰერეტიკა, მაგრამ მისი თვალსაზრისი თავისუფალია ასკეტიზმისაგან.

დასასრულს შეიძლება აღინიშნოს, რომ სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე მაქსიმე აღმსარებელი არსებითად ისეთს არაფერს ამბობს, რაც არეოპაგიტისაში არ იყოს მოცემული.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მოძღვრებას „საღმრთო სიყვარულზე“. ფსევდო-დიონისე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „საღმრთო სიყვარული“ („ტრფიალება“ ეფრემ მცირეს თარგმანში) უნდა განსხვავდეს, მიწიერი სიყვარულისაგან⁴¹; არეოპა-

³⁸ იქვე, გვ. 79.

³⁹ Максим Исповедник, О любуи, с. 74.

⁴⁰ ა. ბ რ ი ლ ი ა ნ ტ ო ე ი, დასახ. შრ., გვ. 211—212.

⁴¹ პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 40.

გიტყვი „საღმრთო სიყვარულზე“ მსჯელობა ზოგად-ფილოსოფიურ სიბრტყეში მიმდინარეობს და ამ მსჯელობის საფუძველზე ნაჩვენებია სიყვარულის ზოგადთეორიული მოძღვრება.

მაქსიმე აღმსარებელი, განსხვავებით ფსევდო-დიონისესაგან როგორც სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში, ისე მოძღვრებაში სიყვარულის შესახებ, უფრო ადამიანის პრაქტიკული მოღვაწეობითაა დაინტერესებული, ვიდრე თეორიულით. მასასადამე, მისი ეთიკური პოზიცია უფრო პრაქტიკულია, ვიდრე თეორიული. აღმსარებლის ზნეობრივი მაქსიმა ასეთია: „ეცადე, რამდენადაც შეგიძლია გიყვარდეს ყველა ადამიანი; თუკი შენ ამას ვერ შეძლებ, მაშინ, უკიდურეს შემთხვევაში, ნურავის ნუ შეიძულებ; მაგრამ ამას შენ ვერ შეძლებ, თუკი შენში ვერ დაძლევე ყოველგვარ მიწიერს“⁴².

მსგავსი ვითარებაა აღმსარებლის სიყვარულზე მოძღვრებაში. მასთან სიყვარულზე მოძღვრება ზნეობრივი სრულყოფის საფუძველია: ვინც შენ გაწყენინა, — წერს აღმსარებელი, — თუკი შენც იმითვე უპასუხებ, მაშინ იცოდე, რომ რაც მოწინააღმდეგე სიტყვით გააკეთა, შენ იმასვე აკეთებ საქმით. შენ უნდა აჩვენო სიყვარული საქმით და თუ რაიმე შეგიძლია უნდა დაეხმარო მას, რათა განთავისუფლდეს ბოროტებისაგან⁴³.

სიკეთისა და ბოროტების მიმართებისა და სიყვარულზე მოძღვრებაში ნათლად ჩანს, რომ მაქსიმე აღმსარებელი ქრისტიანული მორალის მქადაგებელია და თავის ნააზრევში ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას უხსნის გზას.

§ 2. არეოპაგიტიკასთან თომა აკვინელის მსოფლმხედველობის მიმართების ზოგადი ასპექტი

თომა აკვინელის (1226—1274) მსოფლმხედველობის არეოპაგიტიკასთან მიმართების კვლევა აქტუალურია იმ აზრით, რომ აკვინელი არეოპაგიტიკის სქოლასტიზაციას ცდილობს და ამდენად საინტერესოა გაირკვეს თუ რა ბედი ეწია არეოპაგიტიკას აკვინელის მსოფლმხედველობაში; ეს რაც შეეხება არეოპაგიტიკისა და აკვინელის ფილოსოფიის მიმართებას, თავისთავად საინტერესოა საკუთრივ თომა აკვინელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის; როგორც შუა საუკუნეების სქოლასტიკური ფილოსოფიისა და კათოლიკური მსოფლმხედველობის უდიდესი წარმომადგენლისა და თანამედროვე ერთ-ერთი გავლენიანი რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობის ნეოთომიზმის იდეური საფუძვლის შესწავლა.

⁴² Максим Исповедник, О любви, с. 218.

⁴³ იქვე.

თომა აქვინელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კვლევის აქტუალობაზე მითითებულია სხვადასხვა გამოკვლევებში. ამის შესახებ საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს XX საუკუნის გამოჩენილი ინგლისელი ფილოსოფოსი ბერტრან რასელი. რასელის აზრით, თომა აქვინელის ფილოსოფია, დღეისათვის, მხოლოდ ისტორიული ინტერესის შემცველი როდია. თომას ფილოსოფია ისევე მოქმედს წარმადგენს დღეისათვის, როგორც პლატონის, არისტოტელეს, კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიური მოძღვრებები, „...ყოველ შემთხვევაში უფრო მეტი ძალისაა, ვიდრე ორი უკანასკნელი მოძღვრება“⁴⁴.

აქვინელის ფილოსოფიის შესახებ საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს დასავლეთგერმანელი მკვლევარი კლაუს კრემერი, რომელსაც ეკუთვნის ფუნდამენტური გამოკვლევა „ნეოპლატონური არსის ფილოსოფია და მისი გავლენა თომა აქვინელზე“. კრემერის თანახმად დღეისათვის თომას შესწავლა ორი საწინააღმდეგო მიმართულებით მიმდინარეობს და ეს ორივე მიმართულება თანამედროვე და აქტუალურია⁴⁵.

თომიზმის აღორძინების შესახებ ნათქვამია არაერთ საბჭოურ გამოკვლევაში. ასე მაგალითად „XX საუკუნის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში“ მსჯელობა შეეხება თომისტურ რენესანსს. მოდური ლოზუნგის — „უკან კანტისაკენ“ გვერდით ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა წამოაყენეს მეორე ლოზუნგი — „უკან შუა საუკუნეებისაკენ“⁴⁶. ასეთ სიტუაციაში, აღნიშნულია იგივე გამოკვლევაში, — თომიზმის აღორძინებისა და გამოცოცხლებისათვის ხელსაყრელი პირობები იქმნება⁴⁷. აქვე დამოწმებულია თვალსაჩინო რუსი ეგზისტენციალისტი ფილოსოფოსის ნიკოლაი ბერდიაევის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, — თომისტური რენესანსი ესაა გონებრივი მოძრაობა მოდერნიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ემყარებოდა ბერგსონის ფილოსოფიას.

ქართველი მკვლევრის ნოდარ ნათაძის აზრით: „მიუხედავად ამ დიდი ისტორიული როლისა, რომელიც თომამ ითამაშა კათოლიციზმის ისტორიაში და დღესაც თამაშობს, როგორც ნოსქოლასტიკის საყრდენი და სულისჩამდგმელი, მისი მოძღვრების მნიშვნელობა მხოლოდ ამ ისტორიული როლით არ გაანისაზღვრება, ესაა ფილოსოფიის ის-

44 Рассел Б. История западной философии, М., 1959, с. 470.

45 K r e m e r K. Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden, 1966, зб. XIX.

46 Буржуазная философия XX века, М., 1974, с. 316.

47 იქვე, зб. 516—317.

ტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მკაფიო ნიმუში სრული, ამომწურავი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტოტალური მსოფლმხედველობრივი სისტემის შექმნის მცდელობისა, რომლის შემდეგ, თუკი ეს ცდა წარმატებით დაგვირგვინდა, ავტორის ჩანაფიქრით, უქმდება ადამიანის გონების ყოველგვარი სტიმული იმავე საკითხების კვლავ განხილვისა, ახლის დასმისა, ეჭვისა, უკმაყოფილებისა და ამ უკანასკნელით განპირობებული ტრაგიკული მსოფლგანცდისათვის⁴⁸ (ხაზგასმა ჩვენია — მ. მ.). აქვე შევნიშნავთ, რომ ნ. ნათაძის გამოკვლევა თომა აქვინელზე პირველი, სისტემური დალაგებაა ქართულ ენაზე თომა აქვინელის ფილოსოფიისა.

1. თომა აქვინელის ფილოსოფიის ზოგადი მიმოხილვა. თომა აქვინელის შრომები მრავალრიცხოვანი და სხვადასხვა ხასიათისაა. ეს შრომებია: ბიბლიურ თემებზე სხვადასხვა კომენტარები, აგრეთვე პეტრე ლომბარდიელის, ბოეციუსის თეოლოგიურ შრომებზე, „საღმრთოთა სახელათუს“⁴⁹ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის), პროკლეს „მიზეზთა წიგნზე“ კომენტარები. თომას შრომებში შედის აგრეთვე ე. წ. „სადავო საკითხები“ და „ნებისმიერი საკითხები“. მასვე ეკუთვნის სასულიერო ჰიმნებიც „რომელთაგან ორი „Lauda Sion“ („აქე სიონი“) და „Panpe liqua“ („გამოთქვი, ენავ“) შუა საუკუნეთა ლათინური ლირიკის შედევრებს მიეკუთვნება⁴⁹.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს თომა აქვინელის განთქმულ შრომებს, ე. წ. „სუმებს“ (შეჯამებები). „სუმა“ ამ ეპოქის სქოლასტიკაში საკმაოდ ფეხმოკიდებული ჟანრია, რომელიც შეჯამებას, გამთლიანებას, სხვადასხვა წყაროებიდან ამოკრებილი ცოდნის ერთ სისტემად გაერთიანებას გულისხმობს. „სუმათაგან“ პირველს ეწოდება — „Summa contra gentiles“ („სუმა წარმართთა წინააღმდეგ“), ხოლო მეორეს — „თეოლოგიური სუმა“ („Summa theologie“), „სუმა წარმართთა წინააღმდეგ“ თომა აქვინელის ფილოსოფიური თხზულებათა, ხოლო „თეოლოგიური სუმა“ რელიგიურ-თეოლოგიური და წარმოადგენს აქვინელის თეოლოგიური მსოფლმხედველობის გვირგვინს. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ რამდენადაც „წარმართთა წინააღმდეგ“ სუმას პირველ სამ თავში ფილოსოფიური საკითხები სჭარბობს, ამდენად ზოგიერთი მკვლევრის აზრით აქვინელის ფილოსოფიის გასაგებად საკმარისია ამ თხზულებით შემოთავარგვლა⁵⁰. მაგრამ მხედველობაში მისაღება ისიც, რომ ბევრი პრობლემა შუა საუკუნეების აზროვნებაში გა-

48 ნ. ნათაძე, თომა აქვინელის ფილოსოფია, თბ., 1972, გვ. 4.

49 იქვე, გვ. 7—8.

50 Соколов В. В. Средневековая философия, М., 1979, с. 34.

ნიხილებოდა როგორც ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, ისე თეოლოგიურ-რელიგიურში და ამდენად მკვლევარი რიგი საკითხების კვლევისას გვერდს ვერ აუვლის თეოლოგიურ შრომებსაც, ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში თომა აქვინელის „თეოლოგიურ სუმას“.

ბოლოს კი, ვიდრე თომა აქვინელის ფილოსოფიის დალაგებაზე გადავიდოდეთ, გვინდა დავიმოწმოთ თვალსაზრისები, რომლებშიც კარგად ჩანს აქვინელის მსოფლმხედველობის დედაარსი და ძირითადი მიმართულება. ნ. ნათაძის აზრით — „...თომას აზროვნების მ ა მ ო ძ რ ა ვ ე ბ ე ლ ი მ თ ა ვ ა რ ი ს ტ ი მ უ ლ ი ა არა ახლის შექმნა, არამედ არსებულის კონსერვაცია, სამყაროს შთაბეჭდილებათა და აზრის შესაძლო მონაპოვართა ისე გააზრება და გაანალიზება, რომ ეს შენობა უცვლელი დარჩეს“⁵¹ (ხაზგასმა ჩვენია — მ. მ.) და ყველაფერი იმის გამოა, ავტორის შენიშვნით, რომ თომასათვის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ეს შენობა წინასწარვე მოცემულია უკვე.

ვ. სოკოლოვის აზრით — აქვინელის მოძღვრებაში ცოტაა საკუთრივ ავტორისეული ახალი იდეები, რომელიც უცნობი იყოს წინამავალი, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის შუა საუკუნეების ფილოსოფიისათვის. „მაგრამ, თომამ, როგორც სისტემატიზაციისა და კომპრომისის დიდმა ოსტატმა, შექმნა გრანდიოზული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური სინთეზი, რომლის კონტექსტში ზოგჯერ ჩართული იყო ძალზე საინტერესო და თავისებურად ღრმა აზრები“⁵².

თომა აქვინელის მსოფლმხედველობის სიღრმისა და მნიშვნელობის შესახებ გ. თევზაძე წერს: თომა აქვინელის „თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი არამარტო ქრისტიანული, არამედ საერთოდ რელიგიური აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე საყურადღებო პროდუქციაა“... თომას „მიზანი იყო კათოლიკური ქრისტიანობის როგორც ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგიის დასაბუთება და თანაც ისე, რომ მას რაც შეიძლება ფართო მასებზე ჰქონოდა ეფექტური ზემოქმედება“⁵³. ახლა იმ გარდუვალს სიძნელეზე, რაც აუცილებლად უნდა შეხვედროდა თომა აქვინელს: „თომა აქვინელს არ შეეძლო შეერიგებინა შეურიგებელი, ე. ი. ფილოსოფია და რელიგია, განხორციელებინა განუხორციელებელი, ე. ი. მოეცა რელიგიის დასაბუთება, მაგრამ მან მაქსიმუმი გააკეთა ამ მხრივ და სულაც არაა შემთხვევითი, რომ XX

51 ნ. ნათაძე, დასახ. შრ., გვ. 7.

52 ვ. სოკოლოვი, დასახ. შრ., გვ. 342.

53 შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწ. 11, თბ., 1984,

საუკუნეშიც კათოლიკური რელიგიის თეორეტიკოსები თავიანთ ძირითად საქმედ მისი მოძღვრების ინტერპრეტაციას აცხადებენ⁵⁴.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და თომა აქვინელის მსოფლმხედველობათა სიახლოვე და განსხვავება განსაკუთრებით შეიმჩნევა შემდეგ საკითხებში:

მოძღვრება ღმერთზე; ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება;

მოძღვრება შექმნაზე;

სიკეთისა და ბოროტების მიმართება.

2. მოძღვრება ღმერთზე. არეოპაგეტიკასთან თომა აქვინელის მსოფლმხედველობას მიმართების გარკვევისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ აქვინელისათვის როგორც კრეაციონისტული თვალსაზრისის დამცველისა და გამტარებლისათვის ღმერთი სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურია. „ღმერთი ტრანსცენდენტურია სამყაროს მიმართ. იგი არაა მისი ნაწილი, არამედ მხოლოდ მიზეზია და მიზანი“⁵⁵.

აქვინელის ამ პოზიციას თუკი ამავე საკითხში ფსევდო-დიონისესას შევადარებთ, აღმოჩნდება, რომ არეოპაგეტიკაში ღმერთის ტრანსცენდენტობისა და იმანენტობის შეგუების ცდაა, მაშინ როცა აქვინელთან კრეაციონისტული თვალსაზრისია ბოლომდე გატარებული.

არეოპაგეტიკის თანახმად, ღმერთი მარტივი და უსასრულოა, ყველაფრის საფუძველი თავისთავში აქვს („და რამეთუ ღმერთი არა ერთ ვითავე არს, არამედ მარტივ და გარე-შეუსაზღვრელობით ყოველივე ყოფაჲ თავს შორის თვსსა აქუს და პირველითგანვე აქუს“)⁵⁶.

თომა აქვინელისათვის ღმერთი არის მარტივი „ღმერთი — თვით საკუთარი თავის არსებაა, ვინაიდან სხვა შემთხვევაში ის მარტივი კი არ იქნებოდა, არამედ არსებისა და არსისაგან იქნებოდა შედგენილი“⁵⁷. რა თქმა უნდა, სწორი არ იქნებოდა თუკი ამ ამონაწერების საფუძველზე გავაკეთებდით დასკვნას არეოპაგეტიკისა და თომა აქვინელის თვალსაზრისთა დამთხვევაზე და ვიტყოდით, რომ ღმერთისა და სამყაროს მიმართება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელსა და თომა აქვინელს ერთნაირად აქვთ გაგებული. არ იქნებოდა სწორი ეს დასკვნა უპირველესად იმის გამო, რომ შუა საუკუნეებში ღმერთის როგორც პირველი ერთის, უმაღლესი სრულყოფილების, აბსოლუტური სიმარტივის და ა. შ. გაგება გვხვდება; როგორც კრეაციონისტული

54 იქვე.

55 ნ. ნათაძე, დასახ. შრ., გვ. 82.

56 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 56.

57 ბ. რასელი, დასახ. შრ., გვ. 474.

მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებთან, ისე ემანატიზმის მიმდევრებთან, ამიტომაც სანამ არ დაქვებით ამა თუ იმ მოაზროვნეების თვალსაზრისთა მიმართების კვლევისას განმასხვავებელ ნიშნებსაც, ამის გარეშე უმართებულო იქნება რაიმე დასკვნების გაკეთება.

აქ ბუნებრივად დადგება ასეთი კითხვა — ღმერთზე მოძღვრებაში თუ არის განსხვავება არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და თომა აქვინელის მსოფლმხედველობას შორის?

მოცემულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა, როგორც ფსევდო-დიონისეს, ისე თომა აქვინელის ძირითადი თვალსაზრისებისადმი მიმართვა. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, სიკეთე (ღმერთის მნიშვნელობით) თავის ღვთაებრივ ძალებს სინამდვილის არსებებს აძლევს ყოველგვარი არჩევანის გარეშე, ისე როგორც მზე განფენს თავის სხივებს („რამეთუ ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არც წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თვთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა ძალისებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთაეს მზისა, თვთ ბუნებითი იგი სახიერებაჲ პირმშოფსა მის სახისაგან ყოველთა მიმართ განფენისა სახიერებათა თვთსთაჲსა კინ-ოღენად წულილად და მცირედ სახედ აჩუენებს ხილულსა ამას მზესა ყოველთა ზედა განფენისათჳს შარავანდელთაჲსა“)⁵⁸.

არეოპაგიტული მოძღვრების ეს ადგილი უპირველესად იმთაა საინტერესო, რომ აქ ემანტიზმის პრინციპია გაზიარებული. შემთხვევითი არაა, რომ სწორედ ამ დებულების საფუძველზე თვლიან ძირითადად არეოპაგიტუალ ემანაციურ მოძღვრებად. თუ მხედველობაში მივიღებთ არეოპაგიტული მოძღვრების ემანაციური თვალსაზრისის გავლენებს ერიუგენასა და ნიკოლა კუზანელის მსოფლმხედველობებზე, მაშინ შეიძლება დაბეჭითებით ითქვას — არეოპაგიტუალის ეს ადგილი ამ მოძღვრების ძირითადი ტენდენციის გამომხატველია. თუკი ამ პოზიციიდან შევხედავთ თომა აქვინელის მსოფლმხედველობას, ცხადად დავინახავთ ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისთა შორის განსხვავებას. აქვინელის მოძღვრებაში ღმერთი არსებებს აუცილებლობით კი არ ქმნის, პირიქით აქვინელის მსოფლმხედველობის ამოსავალია — ღმერთის მიერ სამყაროს, საგნების... შექმნა საკუთარი ნებით, დროში, არაფრისაგან.

თომა აქვინელის აზრით: „რამდენადაც სამყარო შემთხვევითად კი არ შექმნილა, არამედ ღმერთის მიერ აქტიური ინტელექტის მეშვეობით... აუცილებელია, რომ ღვთაებრივ გონებაში ყოფილიყო ფორმა, რომლის მსგავსად შეიქმნა სამყარო“⁵⁹. აქვინელის ეს დებულება, ერ-

⁵⁸ ს ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 29—30.

⁵⁹ Антология мировой философии, т. I, ч. 2, М., 1969, с. 736.

თი მხრივ, ზემოაღნიშნულის დასადასტურებლად გამოდგება, ფსევდოდონისე არეოპაგელისაგან განსხვავებით ღმერთის ტრანსცენდენტისზმის პრინციპს რომ იცავს მუდამ. ხოლო მეორე მხრივ ახალ განმასხვავებელ ნიშანზე მიუთითებს არეოპაგიტისთან მიმართებაში. ესაა შექმნამდე შექმნის წინასწარი იდეა, არსებობა ღვთაებრივ გონებაში, რომელიც უცხოა კლასიკური ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტისათვის.

თომა აქვინელისათვის ღმერთი ყველა საგნის პირველმიზეზია, როგორც ნიმუში — პირველსახე. ამის კარგად გასაგებად, — აღნიშნავს აქვინელი, — მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ რაღაც საგნის წარმოშობისათვის აუცილებელია მისი პირველსახე, რადგანაც წარმოქმნილი უნდა მიყვებოდეს განსაზღვრულ ფორმას⁶⁰. აღნიშნული მოსაზრების უკეთ გასაგებად თომა აქვინელი ასეთ მაგალითს მიმართავს: ოსტატი მასალაში განსაზღვრულ ფორმას ახორციელებს, რომელიც მის მიერ წინასწარ შემუშავებულ სახეს შეესაბამება. აქედან გამომდინარე აქვინელი ასკვნის, რომ ყველა ბუნებრივი დაბადება განსაზღვრულ ფორმას მიყვება. ალბათ უფრო სწორი იქნება, თომა აქვინელის თვალსაზრისს თუ ასე ჩამოვყალიბებთ: სამყაროში მიმდინარე ყოველი წარმოქმნა, რომელიც ღმერთის ნებით მიმდინარეობს, აუცილებლად გულისხმობს წინასწარ ფორმას, რომელიც მისი პირველსახეა და რომლის მიხედვითაც იქმნება ესა თუ ის საგანი.

აქ ბუნებრივია დაისვას კითხვა — ეს პირველ სახეები საგნებისა სად იმყოფებიან და რის საფუძველზე იქმნებიან? რა თქმა უნდა, თომა აქვინელი ამგვარი კითხვის დასმის აუცილებლობას წინასწარვე გრძნობს და ამისათვის შესაბამისი პასუხიც მოეპოვება. ეს პასუხი კი ამ საკითხში მისი მსოფლმხედველობის ნათელი გამჟღავნებაა. კერძოდ: თომა აქვინელისათვის, რახან ღმერთი ტრანსცენდენტურია და რაც ხდება სამყაროში ყველაფერი ამის განმგებელია, ამიტომაც ამგვარი წინასწარი ფორმებისა თუ ნიმუშების, რომლებიც საგნების წარმოშობას უსწრებს წინ, მიზეზიც ღმერთია. ამის შესახებ აქვინელს გარკვეულად აქვს ნათქვამი: ამ ფორმების განსაზღვრულობა ღვთაებრივ დიდ სიბრძნეში, როგორც თავის პირველსახეში, უნდა იყოს, რომელიც სამყაროს წესრიგის მომფიქრებელია. ამიტომაც უნდა ითქვას, რომ ღვთაებრივ სიბრძნეში წინასწარ მოცემულია (იმყოფება) ყველა საგნის წინასწარი „მოხაზულობა“, რომელთაც ჩვენ ვუწოდებთ იდეებს ან სანიმუშო ფორმებს ღმერთის გონებაში⁶¹.

საგნების ეს იდეები ანუ ფორმები ღვთაების გონებაშია. მართალია საგნებისადმი მიყენებისას ისინი ნაწევრდებიან (იხლიჩებიან),

60 იქვე. გვ. 839.

61 იქვე.

მაგრამ რეალურად ისინი ღვთაების არსებისაგან განსხვავებულნი არ არიან. ამრიგად, ღმერთი თვითონაა ყველაფრის პირველსახე².

აღნიშნული თომა აქვინელისა და არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევის თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანია. აქ კარგად და გამოკვეთილად ჩანს განსხვავება ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისებს შორის. ეს განსხვავება კი არსებითია მათი მსოფლმხედველობების ხასიათის განსაზღვრისათვის. რამდენადაც თომა აქვინელისათვის ღმერთი არაფრისაგან ქმნის, ამდენად მის მსოფლმხედველობაში გარკვეული უფსკრულია შექმნილსა და შექმნილ არსებებს შორის. სწორედ ამ სიძნელის მოსაგვარებლად აქვინელის მოძღვრებაში დაშვებულია წინასწარი ფორმები, რომლებიც ღვთაებაშია და რომლებიც გარკვეულად ნიმუშების ფუნქციას ასრულებენ შექმნისას.

თუკი ამ პოზიციიდან შევხედავთ არეოპაგიტულ მოძღვრებას, ნათელი გახდება, რომ ამ საკითხში ფსევდო-დიონისესა და თომა აქვინელის თვალსაზრისები განსხვავებულია. ღმერთისა და სამყაროს მიმართების გარკვევისას ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ნეოპლატონურ ფილოსოფიას მიყვება და იერარქიულ სისტემას აგებს. რაც მთავარია. მასთან ეს პირველსახეები არ არის. არეოპაგიტიკაში ღმერთისა და სამყაროს მიმართება ძირითადად ემანაციური პრინციპის საფუძველზეა წარმოდგენილი.

თომა აქვინელი კი, რომელიც ტრანსცენდენტისმის პოზიციაზე იდგა, გაერთიანებას, სამყაროს ერთ, მთლიან მთელად ვერ წარმოადგენდა თუ არ დაუშვებდა გარკვეულ შუალედურ მიზეზებს, რომლებიც ხელოვნურის შთაბეჭდილებას ტოვებენ, კერძოდ: ეს შუალედური მიზეზები (იდეები, ფორმები) ღმერთის გონებაშიც არიან და შექმნილ არსებებში. აქ აქვინელის ფილოსოფიისა მთავარი სიძნელე ის კი არაა, რომ ეს შუალედური მიზეზები ღმერთშიც არიან და არსებებშიც. რაც მთავარია, აქვინელთან შუალედური მიზეზების ამგვარი ყოფნის აუცილებლობა ვერაა დასაბუთებული, მაშინ როცა, როგორც ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში საერთოდ, ისე არეოპაგიტიკაში კერძოდ, ემანაციის პრინციპის შემოტანის საფუძველზე ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა დამაჯერებლად იქნა გატარებული.

თომა აქვინელის მსოფლმხედველობაში მოცემული შუალედური მიზეზების შესახებ საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული პოლონელ მკვლევარ ი. ბორგოშს. ავტორი აღნიშნავს, რომ ადრე, ავგუსტინესთან ღმერთის განგება უშუალოდ, ყოველგვარი შუამავალი მიზეზების გარეშე მართავს საგნებს. მაგრამ აქვინელს არ შეეძლო ამ თვალსაზრისის მიღება, ვინაიდან მისი მოღვაწეობის დროს მიწიერს

უკვე ღირებულება ენიჭებოდა. ამ ეპოქისათვის მსჯელობა შეეხებოდა იმას, რომ, ერთი მხრივ, შემოქმედისაგან სამყაროს უსიტყვო და მოკიდებულება დაესაბუთებინათ, ხოლო მეორე მხრივ ეჩვენებინათ ზნეობრივი მიზნები — რეალური, მიწიერი მიზნების მეშვეობით რომ ხორციელდება⁶³. სწორედ ამის გამო, — აეტორის აზრით, — აქვინელს შემოაქვს ბუნებრივი მიზეზები, რომელთა მეშვეობითაც ღმერთი მართავს საგნებს. რაზან ღმერთი ყოველთვის არ ერევა მიწიერ ცხოვრებაში, ჩვენ გარკვეული აქტიურობის საშუალება გვეძლევა. ამით კი აქვინელი ცდილობდა ადრექრისტიანული მსოფლმხედველობის მიერ მიწიერის ღირებულების უარყოფის გადალახვას⁶⁴.

მართალია, არეოპაგიტული მოძღვრება და აქვინელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხში განსხვავებულია, მაგრამ მათ შორის ერთდაგვარი მსგავსება მაინც არის. ეს მსგავსება ორივე მოაზროვნესთან სინამდვილის ერთიან მთელად წარმოდგენაში გამოიხატება. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არეოპაგიტის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, ნეოპლატონური ფილოსოფიის მსგავსად, ღმერთი და სამყარო ერთიანობაშია და სინამდვილის ამ ერთიანობაში მკაცრი წესრიგია. ამ წესრიგს კი განსაზღვრავს არსებათა განლაგება მათი სრულყოფილების ხარისხით, ყველა არსებას აქვს თავის წინამავალი მიზეზი. დაახლოებით ამგვარ ვითარებასთან გვაქვს საქმე თომა აქვინელთანაც. აქვინელის მიხედვით ზოგიერთი საგანი სხვა საგნის მიმართ გარკვეული ნიმუშიც შეიძლება იყოს და თვით საგნებში არსებული წესრიგი, რომლებიც ღმერთის მიერ არიან შექმნილნი, სამყაროს ერთიანობას ამჟღავნებს. ეს სამყარო ერთიანად იწოდება იმის გამო, რომ ყველა საგანი, რომელიც ღმერთის მიერაა შექმნილი, მეორესთან შესაბამისობაშია⁶⁵. მართალია აქ აქვინელი არ მსჯელობს საგნების განლაგებაზე სრულყოფილების მიხედვით, მაგრამ ეს თვალსაზრისი გარკვეულად ემსგავსება არეოპაგიტულს.

ღმერთზე მოძღვრების შესახებ სრულყოფილი წარმოდგენისათვის, საჭიროა განვიხილოთ ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება არეოპაგიტისა და თომა აქვინელის მსოფლმხედველობაში.

როგორც აღინიშნა, მას შემდეგ, რაც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი დაადგენს დადებითი და უარყოფითი მეთოდების უძღურებას ღმერთის საბოლოო წვდომისათვის, შემოაქვს მისტიკური ჰერეტიკა. თუკი კატათატიკა და აპოფატიკა, როგორც ცოდნის მეთოდები, ერთ-

⁶³ Боргош Ю. Фома Аквинский, М., 1866, с. 77.

⁶⁴ იქვე.

⁶⁵ Антология мировой философии, т. I, ч. 2, с. 838.

მანეთს არ უპირისპირდებიან მისტიკური ჰერეტიკის დაშვების შემდეგ, ფსევდო-დიონისე ამ მეთოდებს ერთმანეთს უპირისპირებს, რადგანაც მისი აზრით დადებითი დახასიათებისას უმაღლესი არსებით ვიწყებთ და დაბლა ვეშვებით, ვიდრე უკანასკნელ არსებამდე. ღმერთის უარყოფითი დახასიათებისას კი, პირიქით, უმცირესიდან უმაღლესი არსებობსაკენ მივდივართ და ამით ვახერხებთ ზეშთაარსების ხილვას („საკმარა უკუე არს, ვითარ ვპკონებ, მოკლებათა წინააღმდეგომთა მატებათაგან გალობად, რამეთუ მატებანი პირველთაგან დაწყებითა და საშუაევალთა განვლითა უკუანაჲსკნელთა მიმართ შთამომავალად დაგვსხმან, ხოლო მოკლებათა უკანაჲსკნელთაგან უდასაბამიერესთა მიმართ ალყვანებით ვპყოფთ და ყოველთავე მოვაკლებთ, რაჲთა დაუფარველად ვცნათ უცნაურება იგი ყოველთაგან ცნობილთა ყოველთავე არსთა შორის დაფარული და ზეშთაარსებისა იგი ვიხილოთ ნისლი ყოვლისაგანვე არსთა შორისისა ნათლისა დამალული“)⁶⁶. ვფიქრობთ, ნათელი უნდა იყოს, რომ აქ არეოპაგიტულ მისტიკასთან გვაქვს საქმე, სადაც რაციონალური ცოდნის უნარები უძლურნი არიან. აქედან გასაგებია, რომ უარყოფით მეთოდზე უპირატესობის მინიჭება სულაც არ ნიშნავს ცოდნის სფეროში ამ მეთოდების დაპირისპირებულობას.

როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტიაში მკვეთრადაა გამოიჩენული ერთმანეთისაგან ცოდნისა და მისტიკის სფერო. თომა აქვინელთან უფრო სხვანაირი ვითარებაა. მართალია იგი „დაესესხა“ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათების საკითხში⁶⁷, მაგრამ მის მოძღვრებაში ყველაფერი მიმართულია იმისაკენ, რათა ღმერთის ტრანსცენდენტურობა აჩვენოს. თომა აქვინელთან „ღმერთი არის ტრანსცენდენტური სამყაროს მიმართ, მასსა და დაბადებულს, შექმნილს შორის გადაულახავი უფსკრულია“⁶⁸. სწორედ ეს პრინციპია აქვინელისათვის სახელმძღვანელო და ამის გამართლებას ცდილობს იგი. აქედან გამომდინარე ძნელი არ უნდა იყოს იმის დანახვა, რომ როგორაც არ უნდა იყოს აქვინელის მოძღვრებაში მოცემული ღმერთის დახასიათება (აბსოლუტური სიმარტივე, სრულყოფილება, ყველაფრის საფუძველი და მიზეზი...), ყველაფერი ეს ისევ და ისევ ღმერთის ტრანსცენდენტურობის დასაბუთებას ემსახურება.

კიდევ ერთ მომენტზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება, როდესაც ღმერთის ყველა საგნის ფორმალურ მიზეზად გამოცხადებით პან-

66 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 226.

67 ნ. ნათაძე, დასახ. შრ., გვ. 91.

68 იქვე.

თეზის საფრთხე იქმნება, ნ. ნათაძის აზრით, ამ სიძნელეს თომამ თავი აარიდა, ერთი მხრივ, „არსის ანალოგიის“ ცნების გამოყენებით, მეორე მხრივ იმ გზით, რომ ზემოხსენებულ პანთეისტურ თეზის ბრალად დასდო ღვთის „აბსოლუტური ყოფიერების“ და შექმნილ საგანთა „საერთო ყოფიერების“ აღრევა⁶⁹. აქაც ნათელია, რომ თომა აქვინელის ყოველი ცდა იქითაა მიმართული, რომ ღმერთი და სამყარო მოწყვეტოს ერთმანეთს.

ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ: მართალია თომა აქვინელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისაგან ღმერთის (პირველ-მიზეზის) დადებითი და უარყოფითი დახასიათების მეთოდებს იღებს, მაგრამ ამ მეთოდებს ერთი მიმართულებით მოიხმარს — ღმერთის ტრანსცენდენტურობის დასასაბუთებლად. თუკი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან არის ცდა იმისა, რომ როგორმე ღმერთისა და სამყაროს მიმართებაში ღმერთის ტრანსცენდენტურობას შეუგუოს მის იმანენტურობა საგნების მიმართ, თომა აქვინელთან ეს სიძნელე არ დგას და კრეაციონისტული მსოფლმხედველობა მისი მოძღვრებისათვის ამოსავალია.

3. მოძღვრება შექმნაზე. ღმერთზე მოძღვრების განხილვისას ძირითადად დადასტურდა თომა აქვინელის მსოფლმხედველობის დაშორება არეოპაგეტიული მოძღვრებისაგან. შესავალში კიდევ აღვნიშნეთ, რომ თომა აქვინელი არეოპაგეტიკას კრეაციონისტული მსოფლმხედველობის პოზიციიდან იყენებს. ეს კარგად ჩანს მოძღვრებაში სამყაროს შექმნის შესახებ.

არეოპაგეტიულ მოძღვრებაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არის კრეაციონისტული თვალსაზრისი და ემანაციურიც. არეოპაგეტიკის ფილოსოფიურობა მყდავნდება ამ მოძღვრების ფილოსოფიური თვალსაზრისის უაღრესად ნეოპლატონურ ხასიათში, მასში გამოყენებულ მკაცრ ფილოსოფიურ-ლოგიკურ აპარატსა და შემდგომ გავლენებში ერიუგენას, ეკპარტის, კუზანელის მსოფლმხედველობებზე. ეს მოაზროვნეები არეოპაგეტიკიდან ძირითადად იღებდნენ ემანციურ თვალსაზრისს, რომელიც მიუღებელი იყო ორთოდოქსალური ქრისტიანული მსოფლმხედველობისათვის. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ლუთერი ამ მოძღვრებას არა ქრისტიანულადაც მიიჩნევდა⁷⁰. რიტერი არეოპაგეტიკის შესახებ აღნიშნავდა, რომ ეს მოძღვრება ემანაციურია, ოღონდაც ქრისტიანული ტერმინოლოგიით სარგებლობს⁷¹. მსგავსი

⁶⁹ იქვე.

⁷⁰ ა. ბრილიანტოვი, დასახ. შრ., გვ. 144.

⁷¹ Ritter H. Geschichte der christlichen Philosophie, Th. II., Hamburg, 1841, გვ. 526.

შენედლება აქვს გამოთქმული ა. ბრილიანტოვს; მიუღერის, კრემ-რისა და სხვათა გამოკვლევებში არეოპაგიტული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა უშუალოდ პლოტინისა და პროკლეს თვალსაზრისებთან მიმართებაშია წარმოდგენილი და განხილული.

ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს, რათა თომა აქვინელისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისების მიმართების კვლევისას, არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა წარმოვადგინოთ, როგორც ემანაციური.

არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ემანაციურობას ადასტურებს მასში მოცემული თვალსაზრისი ღვთაებრივი სხივის განფენისა და იერარქიების შესახებ⁷². რამდენადაც კონკრეტულ სიტუაციაში მსჯელობა შეეხება სამყაროს შექმნის ანუ ზოგადად შექმნის საკითხს, ამდენად გავიხსენოთ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისი, რომლის თანახმად უმაღლესი სიკეთე (ღმერთი) თავის ღვთაებრივ ძალებს აფენს ისევე, როგორც მზე თავის სხივებს — ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე, შინაგანი აუცილებლობით, საკუთარი ბუნების თანახმად⁷³. ეს თვალსაზრისი ემანაციურია და პრინციპულად ეწინააღმდეგება კრეაციონისტულს — სამყაროს შექმნას არაფრისაგან. ამასთანავე, არეოპაგიტიკაში უმაღლესი სიკეთის მიერ თავისი ღვთაებრივი ძალების განფენა ნიშნავს სამყაროში, არსებებში, სიკეთის, სრულყოფილების, წესრიგის შეტანას. ამას ისიც ადასტურებს, რომ პირველმიზეზიდან გამოსული არსებები მასვე უკუუბრუნდებიან და ეს დაბრუნება-გაერთიანება ღვთაებასთან ყველას ძალუძს — უსულო საგნების ჩათვლით.

დიამეტრალურად საწინააღმდეგო ვითარებაა აქვინელთან. აქვინელისათვის შექმნა ხდება არაფრისაგან. თომა აქვინელის სპეკულაციისა და შესაქმნის მოტივებზე ნ. ნათაძის გამოკვლევაში აღნიშნულია: „თომა სპეკულაციის პირველი მოტივია შესაქმნის (სამყაროს შექმნის) როგორც მხოლოდ უკვე არსებული შეუქმნელი მატერიის მოწესრიგების უარყოფა...“⁷⁴ (ხაზგასმა ჩვენია — მ. მ.). ეს მოსაზრება ძალზე მნიშვნელოვანია თომა აქვინელის შექმნაზე მოძღვრების დედაარსის გასაგებად. მაშინ როცა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა უკვე არსებული მატერიალური სინამდვილის

⁷² პეტრიკიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 23, 29—30; 115, 250—257.

⁷³ იქვე, გვ. 29—30.

⁷⁴ ნ. ნათაძე, დასახ. შრ., გვ. 92.

წესრიგში მოყვანას ნიშნავს, თომას ამოსავალია ამ პრინციპის დარღვევა⁷⁵.

აქ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ანტიკური ფილოსოფიისათვის ძირითადი პრინციპი იყო არაფრისაგან არაფერი არ წარმოიშობა. ბუნებრივია — ვინც არაფრისაგან შექმნას დაუშვებს, მისთვის აღნიშნული ანტიკური თვალსაზრისი მიუღებელია. ამიტომაც, — მართებულად შენიშნავს ნ. ნათაძე, — აქვინელი თავისი მიზნის მისაღწევად „...არა მარტო პლატონს, არამედ არისტოტელესაც კი უსამართლოდ მიაწერს შესაქმნის როგორც არაფრისაგან შექმნის აღიარებას“⁷⁶.

თომა აქვინელის მსოფლმხედველობაზე სწორი წარმოდგენისათვის და არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მისი მიმართების გარკვევისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს აქვინელის თვალსაზრისის ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის მოტივზე. «ღმერთმა შექმნა თავის უფალი ნების აქტით და არა ბუნებრივი აუცილებლობით, ან იმგვარი აუცილებლობით, როგორც, ნეოპლატონიზმში ხმარებული მეტაფორა რომ ვიხმართ (თომამ ეს მეტაფორა დიონისესაგან ისესხა), მზე არ შეიძლება არ ანათებდეს“⁷⁷ (ხაზგასმა ჩვენია — მ. მ.). აქ ნათლად ჩანს აქვინელის მსოფლმხედველობის არსი: ღმერთი სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურია; ღმერთი თავის არსებით არის უმაღლესი სრულყოფილება და რაც მთავარია ღმერთი აქვინელის მსოფლმხედველობის მიხედვით სუბიექტია, რომელიც რასაც აკეთებს — აკეთებს თავისი ნებით.

როგორც ნ. ნათაძე აღნიშნავს, თომა აქვინელმა მზის მეტაფორადიონისესაგან აიღო, მაგრამ აქვინელის დასკვნები პრინციპულად საწინააღმდეგოა არეოპაგიტულთან მიმართებით. საერთოდ კი აქვინელი გარეგნულად თითქოსდა ახლოსაა არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან, მაგრამ შინაგანად აშკარად ეწინააღმდეგება მას. როცა შექმნის მოტივს ეხება საქმე, აქ აქვინელთან ძირითადი პრინციპია — ღმერთის ნებელობითი აქტი. რაც შეეხება სამყაროს შექმნის მიზანს — აქ, აქვინელის აზრით, ღმერთის სიკეთის განცხადება ხდება. შევუდაროთ აქვინელის ეს თვალსაზრისი არეოპაგიტულ მსოფლმხედველობას.

75 ურიგო არც იმის გახსენება იქნება, რომ სწორედ მატერიალური სინამდვილისადმი დამოუკიდებლობის მინიჭება, მისი მარადიულობის აღიარება საბოლოო ჯამში აშბადებს თვალსაზრისს, რომელიც აქვეყნიურ სინამდვილეს ღირებულად აცხადებს. ეს რენესანსის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მომზადებაა და ამის საფუძვლად ნეოპლატონური ფილოსოფიაა მიჩნეული.

76 ნ. ნათაძე, დასახ. შრ., გვ. 92.

77 იქვე, გვ. 93.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, უმაღლესი სიკეთე (ღმერთი) თავისთავიდან გადის აუცილებლობით, მასში მოცემული ტრფიალების სიჭარბის გამო. ტრფიალება მარადიულად არის ღვთაებაში და „აიძულებს“ მას, რომ „შექმნას“ „და არს საღმრთოთა ტრფიალება კეთილ კეთილისა მიერ კეთილის ყოფისათჳს. რამეთუ იგი კეთილის მოქმედი არსთა ტრფიალებაჲ სახიერებისა შორის ზეშთააღმატებით წინაჲთვე იყო, რომელი-იგი არა უტევეა მან უშობელად თავსა შორის თჳსსა ყოფად, არამედ აღძრა იგი მოქმედების ყოფად ყოველთავე მოქმედებისა აღმატებულითა“⁷⁸.

არეოპაგიტული მოძღვრების ეს დებულება ძალზე მნიშვნელოვანია. როდესაც არეოპაგიტის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ნეოპლატონურობაზე მივუთითებთ, სხვა დებულებებთან ერთად აქ აღნიშნულიც უნდა გავითვალისწინოთ აუცილებლად. ეს დებულება არეოპაგიტული ფილოსოფიის ემანაციური ხასიათის უპირველესი დამადასტურებელია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლებთან — პლოტინსა და პროკლესთან წარმოშობის, ე. ი. ქმნადობის, სათავე სრულყოფილებისა და პოტენციის სიჭარბეა. ამასთანავე, როგორც სრულყოფილება, ისე პოტენციის სიჭარბე საკუთრივ პირველმიზეზისათვის მარადიულად დამახასიათებელია და ამიტომაც არსებობს წარმოშობა, რაშიც უპირველესად მარადიული საგნების განსულიერება-მოწესრიგება იგულისხმება, მუდმივი პროცესია. პლოტინი პირდაპირ აღნიშნავს ენეადებში, რომ რახან ღმერთის მარადიულობის გამო ეს წარმოშობაც მარადიულია, ამიტომაც მარადიულად არსებობს ხილული სინამდვილეც და მასში, როგორც ღმერთის ძალებით მოწესრიგებულში, მარადიულად არის სიკეთე, მშვენიერება...

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი იზიარებს ამ თვალსაზრისს და ზემოდამოწმებული დებულება ამის ნათელი დადასტურებაა. რა თქმა უნდა, არეოპაგიტული ფილოსოფიის ეს პრინციპი თომა აქვინელისათვის მიუღებელია და მისი მსოფლმხედველობაც ამ კუთხით არსებითად ვერაფერს აიღებდა არეოპაგიტისიკიდან.

თომა აქვინელის მსოფლმხედველობას, ისე როგორც სხვა ნებისმიერი მოაზროვნისას, ეპოქის კვალი ამჩნევია და ბუნებრივია დაისევას კითხვა ამა თუ იმ საკითხში მისი უშუალო წინამორბედების შესახებ. ზოგადად შეიძლება გავიხსენოთ საყოველთაოდ მიღებული მოსაზრებანი, რომ აქვინელი არისტოტელის ფილოსოფიას უგულებს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, ემყარება პლატონსაც, ავგუსტინეს და, საერთოდ, კრეაციონისტული მსოფლმხედველობის სხვა წარმომადგე-

წელთა თვალსაზრისებს. საყურადღებოა ისიც, რომ აქვინელი აღნიშნულ მოაზროვნეთა თვალსაზრისებს მისთვის სასურველი ინტერპრეტაციით იღებს. ამ მხრივ თვალნათლივია მისი დამოკიდებულება პლატონისა და არისტოტელეს მიმართ; რომელთაც „უსამართლოდ მიაწერს შესაქმნის როგორც არაფრისაგან შექმნის აღიარებას“ (ნ. ნათაძე).

წინამავალ მოაზროვნეებთან, განსაკუთრებით კი პლატონსა და არისტოტელესთან, თომა აქვინელის მსოფლმხედველობის — ღმერთზე როგორც სამყაროს შემქმნელზე მიმართებას იხილავს შვეიცარიელი მკვლევარი — ფერნანდ ბრუნერი. ავტორის შენიშვნით არისტოტელესთან შექმნაზე მოძღვრება არა გვაქვს, თუმცა პოტენციურად მასში ეს მოცემული იყო. მასვე სადავოდ მიაჩნია მკვლევართა მოსაზრებანი, თითქოსდა აქვინელი არისტოტელეს თეორიას ლოგიკურად ავითარებდეს.

ფ. ბრუნერი აღნიშნავს, რომ ბერძნების მოძღვრება სუბსტანციურ ფორმებზე და ქრისტიანული თვალსაზრისი შექმნაზე ორი განსხვავებული კეშმარტებაა და არა ერთი კეშმარტების ორი მხარე. ბრუნერის საბოლოო დასკვნა ასეთია: საწყისზე მოძღვრება ანტიკურში იყო პლატონთან, რომელზედაც აქვინელმა უარი თქვა. არისტოტელესთან ამგვარი რამ არ ყოფილა. ხოლო რაც შეეხება აქვინელის მსოფლმხედველობას ღმერთზე, როგორც არაფრისაგან შექმნელზე, ეს არის ზოგადად შესაქმნელზე მოძღვრების არისტოტელიზმზე დამყარების რეზულტატი⁷⁹.

ყოველივე ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს, რომ თომა აქვინელის მოძღვრება ღმერთზე, როგორც სამყაროს შემქმნელზე, არეოპაგიტული თვალსაზრისისაგან განსხვავებულად მივიჩნით. პარველმინეზზე მოძღვრებაში არეოპაგიტია არსებითად ემანაციურ თვალსაზრისს ატარებს, აქვინელის მსოფლმხედველობა კი კრეაციაონისტულს. სწორედ ამის გამო ამ უკანასკნელის მსოფლმხედველობა აღნიშნულ საკითხში არეოპაგიტის მემკვიდრედ ვერ ჩაითვლება.

4. ს ი კ ე თ ი ს ა და ბ ო რ ო ტ ე ბ ი ს მ ი მ ა რ თ ე ბ ა. ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში სიკეთის მონიში და ბოროტების არასუბსტანციურობაა აღიარებული. ეს თვალსაზრისი პირველად პლოტინის ფილოსოფიაშია გადმოცემული. მაგრამ პლოტინთან საბოლოოდ ბოროტება მაინცაა დაშვებული პლატონის მსგავსად — სიკეთის გამოჰქლავების მიზნით (პეგელი, ვ. ცელერი). შემდგომში ნეოპლატონური ფი-

⁷⁹ Bruner F. Über die thomische Lehre vom Ursprung der Welt, Zeitschrift für Philosophische Forschung, Band XVI, Heft 2, 1962, გვ. 258.

ლოსოფიის უკანასკნელი დროის ყველაზე მნიშვნელოვანმა წარმომადგენელმა — პროკლემ ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისი მოგვცა. პროკლესთან ბოროტებას უკვე აღარ ენიჭება სიკეთის გამოძეღავნების ფუნქცია. მასთან ბოროტება საერთოდ არ არსებობს!

პროკლეს თვალსაზრისი განსაკუთრებულად არეოპაგიტული მოძღვრებისათვის გახდა მახლობელი. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთანაც უფრო მტკიცედაა ხაზგასმული ბოროტების არასუბსტანციურობის შესახებ. მაგრამ ეს თვალსაზრისი უკვე იყო პროკლესთან და ფსევდო-დიონისეს დამსახურებად ვერ ჩაითვლება მისი აღიარება. აქ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის დამსახურება სულ სხვა მიმართებით უნდა დაეინახოთ. კერძოდ, თუ გავითვალისწინებთ არეოპაგიტულ მოძღვრების ხასიათს, იგი ქრისტიანული მოძღვრებაა და ნეოპლატონიზმთან ქრისტიანობის შეგუებას ცდილობს, მაშინ გასაგები უნდა იყოს მისი ღვაწლიც: ქრისტიანულ სინამდვილეში სიკეთისა და ბოროტების მიმართების ნეოპლატონური გაგების დამკვიდრება.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით სიკეთე აბსოლუტური პრინციპია, ხოლო ბოროტება „უარსოა“, მას არ გააჩნია თავისი პირველსაწყისი. რასაც ჩვენ ბოროტებად მივიჩნევთ, ეს სხვა არაფერია თუ არა სიკეთის კლება. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მსჯელობანი სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე აღნიშნულის დასაბუთებას ემსახურება.

თომა აქვინელიც სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში ხშირად მიმართავს არეოპაგიტიკას. პ. ვეერტი თავის გამოკვლევაში აღნიშნავს, რომ აქვინელი ისე ხშირად მიმართავს ციტირებას „სალმრთოთა სახელთათეს“ მეოთხე თავიდან, რომ კორდელიუსს დაუთვლია კიდევ — 142 ციტატი⁸⁰. ახლა მთავარია გაირკვეს, თუ როგორ დამოკიდებულებაშია თომა აქვინელი არეოპაგიტულ თვალსაზრისთან — სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე.

თომა აქვინელთან სიკეთისა და ბოროტების მიმართების განხილვა გვინდა ი. ბორგოშის წიგნის ერთი ადგილის დამოწმებით დავიწყოთ: ავტორის შენიშვნით ცნობილია, რომ ჯერ ეპიკურეიზმმა, შემდგომ კი მანიქეველობამ ქრისტიანული ფილოსოფიის წინაშე დააყენა ასეთი დილემა: თუკი დმერთი ყველაფრის შემქმნელი და კეთილია, მაშინ საიდანაა ბოროტება? ამ კითხვაზე

⁸⁰ Weertz H. Die Gotteslehre des Pseudo Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Köln, 1908, გვ. 26.

პასუხის გასაცემად წარმოიქმნა ქრისტიანული ფილოსოფიის განსაკუთრებული დარგი — თეოდიცეა, რომელიც იცავდა დოგმატს ღმერთის სრულყოფილების შესახებ⁸¹. თომა აქვინელი, როგორც ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წარმომადგენელი, თავისებურად ცდილობს უპასუხოს ამ ურთულეს კითხვას. ამის შესახებ თომასთან ოთხი თეზისი არსებობს, რომლებიც გადმოცემულია ი. ბორგოშის გამოკვლევაში.

1. თეზისი. თომას აზრით, ბოროტება არაა პოზიტიური მოვლენა, როგორც სიკეთე, იგი ჩვეულებრივი არარსია, სიკეთის დარღვევა, მოშლა, დაზარალებაა (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან ბოროტება სიკეთის კლებაა). ამ განსაზღვრას, — ბორგოშის აზრით, — აქვინელი ავგუსტინესაგან იღებს, რომელსაც თავის მხრივ, ეს პრინციპი პლოტინისაგან ჰქონდა შეთვისებული. პლოტინის მიხედვით კი ბოროტება არის როგორც სიკეთის არარსებობა⁸².

თომა აქვინელთან ბოროტების ცნება გამოყვანილია სიკეთის ცნებისაგან. ამ გამოყვანისას იგი ემყარება თეორიულ-შემეცნებით წანამძღვარს, რომლის თანახმადაც ერთი დაპირისპირებულობა მეორეთი შეიმეცნება, როგორც, მაგალითად, სიბნელე სინათლით. ეს ეხება სიკეთისა და ბოროტების მიმართებასაც.

ჩვენი მხრით დავამატებთ: ჰეველი და ცელერი პლოტინის სიკეთე-ბოროტების თვალსაზრისის შესახებ აღნიშნავენ, რომ პლოტინთან (აღრე კი პლატონთან — მ. მ.) ბოროტება დაშვებულია, როგორც სიკეთის გამომჟღავნების საშუალება. აქ არაა ძნელი თომა აქვინელის თვალსაზრისის წყაროს დადგენა.

თომა აქვინელის აზრით, ბოროტება არსი კი არაა, არამედ სიკეთის მოშლა... სწორედ ასე უნდა გავიგოთ დიონისეს სიტყვები: „ბოროტება არც არსია და არც სიკეთე“⁸³.

II თეზისი: თომასთან — „სიკეთე ბოროტების სუბიექტია“. ეს თვალსაზრისი, — ი. ბორგოშის თანახმად, ავგუსტინესთანაც გვხვდება. ავგუსტინე ხომ აღნიშნავს: „არაფერი არ არსებობდა სხვა ისეთი, რომლისაგანაც შეიძლებოდა წარმოშობილიყო ბოროტება, გარდა სიკეთისა“. ავტორის შენიშვნით, თომას ეს თვალსაზრისი იმათ წინააღმდეგაა მიმართული, რომელთა მიხედვითაც სიკეთე არაა ბოროტების მიზეზი (მაგ., დიონისე).

ი. ბორგოშის ეს მოსაზრება გარკვეულ დაზუსტებას მოითხოვს. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, როდესაც მსჯელობა ეხება ბოროტების

81 იხ. ი. ბორგოშის დასახ. შრ., გვ. 128.

82 იქვე, გვ. 129 [შდრ., პლოტინი, ენ. I, წიგნ. 8, 9].

83 იქვე.

გაჩენის მიზეზს, ამის საფუძვლად სიკეთის სხივის შესუსტება, სიკეთის კლებადაა გამოცხადებული. ასე რომ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთანაც სიკეთე გარკვეული აზრით ბოროტების წყაროა. სხვა საქმეა — საბოლოოდ ბოროტებას პირველმიზეზი რომ არ გააჩნია.

ასეთივე აზრია გატარებული თომა აქვინელთანაც, როცა აღნიშნულია: ბოროტება სიკეთის ნაკლებობაა და წარმოადგენს პუნებრივ ხასიათიდან გადახვევას.

აქ თომა აქვინელთან გადაუჭრელი სიძნელე დგება. ბოროტებაში მართებულად შენიშნავს: ბოროტების მიზეზი სიკეთეა, სიკეთე — ღმერთია, ე. ი. ღმერთი ყოფილა ბოროტების მიზეზი. ამ სიძნელის გადასაჭრელად აქვინელი ავგუსტინეს ემყარება, რომლის თანახმადაც „ღმერთი არ შეიძლება ბოროტების მიზეზი იყოს, ვინაიდან იგი არაა არარსისაკენ მისწრაფება“. თავის მხრივ აქვინელი ამბობს: „რადგანაც ღმერთი აბსოლუტური სრულყოფილებაა, ამიტომაც იგი არ შეიძლება იყოს ბოროტების მიზეზი“⁸⁴. ეს არაა სიძნელიდან გამოსავალი. აქ თომა აქვინელის მსჯელობაში სიძნელე სიძნელედ რჩება და მკაცრი ფილოსოფიური დასაბუთების ნაცვლად იგი უბრალოდ, ღმერთის სრულყოფილებასა და ამის საფუძველზე, ღმერთის ბოროტების არ შექმნაზე მიუთითებს.

აქვინელის თვალსაზრისის თეოლოგიურ ხასიათს ნათლად ადასტურებს ბოროტების შესახებ III და IV თეზისი, რომლებიც ერთნაირი ხასიათის არიან. თომას აზრით სამყაროში ჰარმონიის არსებობისათვის აუცილებელია განსხვავებულობა. ამიტომაც სამყაროში არის, როგორც სრულყოფილი, ისე — არასრულყოფილი საგნები (III თეზ.). ასევეა ადამიანების მიმართაც: ჰარმონიისათვის საჭიროა როგორც კეთილი, ისე ცოდვილი ადამიანები (IV თეზ.)⁸⁵. ამის მიუხედავად, აღნიშნავს თომა: „ღმერთი საგნებში ბოროტებას წარმოშობს არა წინასწარი განზრახვით, არამედ შემთხვევით“⁸⁶. ამასთანავე, ღმერთს ბოროტება დაშვებული აქვს „...როგორც სასჯელი და არა დანაშაული“. ვფიქრობთ, არ უნდა იყოს ძნელი იმის გაგება, რომ მიუხედავად არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მსგავსებისა, საბოლოოდ თომა აქვინელის მოძღვრება სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე მაინც განსხვავებულია. ეს განსხვავება კი უპირველესად ღმერთის მიერ ბოროტების დაშვებაში გამოიხატება, თუგინდ იყოს ეს შემთხვევითი. თუ ვაკიხსენებთ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრს, რომლის თანახმადაც ბოროტება სიკეთის სხივის შესუსტებაა და ღმერთი არავითარ ბოროტე-

⁸⁴ იქვე, გვ. 132.

⁸⁵ იქვე.

⁸⁶ იქვე.

ბას, არც აუცილებელს და არც შემთხვევითს არ უშვებს, შეიძლება დავასკვნათ: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, როგორც ემანაციური თვალსაზრისის მიმდევარი, სიკეთის მონიშნსა და ბოროტების „უარსობის“ პრინციპს ბოლომდე ატარებს. თომა აქვინელი კი, რამდენადაც ტრანსცენდენტურ ღმერთს უშვებს, საბოლოოდ მაინც აღიარებს — ღმერთის მიერ ბოროტების წარმოშობას.

როგორც ზემოაღნიშნულიდან ირკვევა, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და თომა აქვინელის მსოფლმხედველობა ძირითადად განსხვავდებიან, როგორც ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულებას, ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის, საკუთრივ ღმერთზე მოძღვრებისა და სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთობის გარკვევისას. თუკი იღებს რამეს არეოპაგეტიკიდან აქვინელი, მის ინტერპრეტაციას მხოლოდ თეოლოგიური პოზიციიდან ეწევა. ამდენად არეოპაგეტიკასთან აქვინელის მსოფლმხედველობის მიმართება უპირველესად საინტერესოა, არა როგორც განვითარების თვალსაზრისით, არამედ როგორც თეოლოგიური ინტერპრეტაციით.

§ 3. არმოკავშირეობა და მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობა

შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია „გერმანული მისტიკის მამამთავარს“ მაისტერ ეკჰარტს (1260—1327). ეკჰარტი იყო „პირველი გერმანელი ორიგინალური ფილოსოფოსი, რომელმაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა გერმანული თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნების, ისევე როგორც მთელი კულტურის, შემდგომი განვითარება...“¹. თავისთავად ის ფაქტი, რომ მაისტერ ეკჰარტი გერმანული ფილოსოფიის, თეოლოგიისა და საერთოდ გერმანული კულტურის სათავეებთანაა, უკვე მიანიშნებს მის მსოფლმხედველობის შესწავლის აქტუალობაზე. მ. საბაშნიკოვის შენიშვნით მაისტერ ეკჰარტი იწყებს რელიგიური ცხოვრების ახალ ერას² და ბუნებრივია ამ კუთხით მისი მსოფლმხედველობის შესწავლის მნიშვნელობა. ეკჰარტის მსოფლმხედველობა უხვად საზრდოობდა წინამავალი ფილოსოფიური და თეოლოგიური სისტემებით და ამდენად მისი შემოქმედების შესწავლა საყურადღებოა იმ აზრითაც, რომ გარკვეულ იქნეს თუ რა ბედი ეწიათ წინამავალ მსოფლმხედველობრივ სისტემებს მის მოძღვრებაში.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობათა მიმართების გარკვევისათვის უმნიშვნელოვანესად მიგვაჩნია ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისი პირველმიზეზზე (ღმერთზე), სამყაროსა და ღმერთის მიმართებაზე, ღვთაებრივ არარაზე, მოძღვრება სულზე, ღმერთისაკენ მისწრაფებასა და ადამიანის დანიშნულებაზე.

მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობა საბჭოთა მეცნიერებაში თითქმის შეუსწავლელია. ამ მხრივ ერთგვარ გამონაკლისს წარმოადგენს ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურა. შ. ნუცუბიძე ეკჰარტის მსოფლმხედველობას არაერთგზის შეეხო გამოკვლევაში — „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“³. შ. ნუცუბიძემ ეკჰარტი იმ მოაზ-

¹ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, თბ., 1984, გვ. 228.

² Майстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения, М., 1912, с. X.

³ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. IV, თბ., 1976.

როვნეთა გვერდით დააყენა, რომლებიც ანტიკურობის ათვისებისას უპირველეს ყურადღებას აქცევდნენ ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეას. ამ მსოფლმხედველობამ კი, შ. ნუტუბიძის საფუძვლიანი დასაბუთებით, რენესანსის თეორიული საფუძველი შეამზადა და გზა გაუხსნა ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადების თვალსაზრისს.

ქართულ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობის შესწავლისათვის მნიშვნელოვნად უნდა ჩაითვალოს გ. თევზაძის სტატია „მაისტერ ეკპარტის ფილოსოფიური შეხედულებები“, სადაც მართალია ზოგადად, მაგრამ ღრმასაფუძვლიანადაა გადმოცემული მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპები: „ღვთაებრიობა და ღმერთი ეკპარტის მოძღვრებაში“, „შემეცნების ეკპარტისეული გაგება“, „ეკპარტის ეთიკური შეხედულებანი“; სტატიაში მოცემულია აგრეთვე აზროვნების ისტორიაში ეკპარტის ადგილის განსაზღვრება და განხილულია ეკპარტის მოწაფეთა (იოჰანეს ტაულერი, ჰაინრიხ ზოიზე, იოჰანეს რუისბრეკი და ანონიმი ავტორის „გერმანული თეოლოგია“) თვალსაზრისების არსებითი მომენტები⁴.

1. ეკპარტის მსოფლმხედველობის წყაროები. მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობის თავისებურებისა და წინამთავალ მოძღვრებებთან მისი მიმართების გარკვევისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ წყაროების დადგენას, რომლებითაც სარგებლობდა ეკპარტი თავისი სისტემის აგებისას. ეკპარტის ქადაგებებისა და ტრაქტატების უბრალო თვალის გადავლევაც კი ცხადს ხდის, რომ მისთვის უპირველეს ავტორიტეტებს წარმოადგენენ ბიბლიური თქმულებები, პავლე მოციქულის შეხედულებანი, ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებანი. უნდა აღინიშნოს, რომ ეკპარტი თავისი მოძღვრების რთული ადგილებისა და იქ მოცემულ კითხვებზე პასუხის გასაცემად ხშირად მიმართავს ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. ამ უკანასკნელს კი ხშირად მოიხსენიებს სახელით — „ღირსეული“. ეკპარტი სადავო საკითხების გასარკვევად ხშირად, ავტორის დაუსახელებლად, იმორჩეობს „წარმართ ბრძენის“ თვალსაზრისებს. უმრავლეს შემთხვევაში ამ „წარმართ ბრძენთა“ ნაზრევში რომელიმე ნეოპლატონიკოსი მოაზროვნის თვალსაზრისი იკითხება. აქედან ცხადია, რომ ეკპარტისათვის ნეოპლატონური ფილოსოფია დიდად მნიშვნელოვანია.

ვ. პრეგერი მაისტერ ეკპარტის მისტიკას ანტიკურობის ამგვარსავე მოძღვრების განვითარებად მიიჩნევდა. ავტორის აზრით ეკპარტის მსოფლმხედველობაში განვითარებულია ფსევდო-დიონისე არეო-

⁴ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, გვ. 228—264.

ჰაგელის მისტიციზმი და ამ მიმართებით ის მკვეთრად განსხვავდება იოანე სკოტ ერიუგენასაგან, რომელმაც ფსევდო-ლიონისეს მისტიკა მხოლოდ სქოლასტიკისა და თეურგიის მიმართულებით განავითარა. განსხვავებით ერიუგენასაგან, ეკპარტმა ყურადღება მიაქცია აგრეთვე შემეცნების ახალ საკითხებსაც⁵.

ა. შტოკლის აზრით, მაისტერ ეკპარტი არეოპაგტიკის ერიუგენასეულ კომენტარებს ემყარება და ამის გამო იდეების ნეოპლატონურ წრეში იკარგება. ამიტომაცაა, რომ ეკპარტთან მუდამ გვხვდება ემანაციურ-პანთეისტური პრინციპები: ეკპარტის „სისტემაში დიდ როლს ასრულებს ნეოპლატონური ელემენტები და განსაზღვრავენ მის წარმოდგენას ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულებაზე. სამყაროში ღმერთის ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის შეგუება — იყო ამარ ცდა როგორც მისი, ისე ნეოპლატონიკოსების მხრიდან“⁶.

კ. ჰასე მიუთითებს არეოპაგტიკული მისტიკის დიდ მნიშვნელობაზე ეკპარტის მსოფლმხედველობისათვის. საინტერესოა კ. ჰასეს აზრი იმის თაობაზე, რომ ეკპარტთან საგნებში უმაღლესია სული, რომელიც ღმერთად უნდა იქცეს, ამიტომაც ყველა შექმნილი საგანი საბოლოოდ ღმერთს უნდა დაუბრუნდეს. ამგვარად მუდმივი პროცესების მიზანს შეადგენს „გადმოღვრილთა“ (ესე იგი ღმერთიდან წარმოშობილ არსებთა) ღმერთში უკუდაბრუნება: „ეს არის, — კ. ჰასეს აზრით, — ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი თვალსაზრისი, რომელიც ღმერთის მემშვეობითაა შემოსული ქრისტიანობაში და რომელიც ერიუგენას შრომებითაც შეიძლო გაეცნო მაისტერ ეკპარტს“⁷.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ შესავალში, შ. ნუცუბიძე მაისტერ ეკპარტს იმ მოაზროვნეთა გვერდით აყენებდა, რომლებმაც ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისი გაატარეს, რითაც იდეური საფუძველი მოამზადეს რენესანსისათვის. ეს ხაზი (ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელი, მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე სკოტ ერიუგენა, მიქაელ ფსელოსი, იოანე იტალი, იოანე პეტრიწი, დავით დინანტი, ბონავენტურა...), შ. ნუცუბიძის აზრით, უპირისპირდება კლიმენტი ალექსანდრიელის, ტერტულიანეს, ავგუსტინესა და თომა აკვინელის ხაზს⁸. შ. ნუცუბიძე კასირერთან კამათში აღნიშნავს, რომ „რაც ღირებულია მაისტერ ეკპარტთან, თუ მას „სამოსელის“ გარეშე განვიხილავთ, იმ

⁵ R e g e r W. Geschichte der deutsche Mystik im Mittelalter, Th. I., Leipzig, 1874, გვ. 145.

⁶ Ш т ё к л ь А. История средневековой философии, М., 1912, с. 147.

⁷ H a s s e K. Von Plotin zu Goethe, Jena, 1912, 1947.

⁸ შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, გვ. 58. არაა ბართალი შ. ნუცუბიძე, როცა მაქსიმე აღმსარებელს ასახელებს ე. წ. ემანაციურ-პანთეისტური“ ყაიდის მოაზროვნეთა გვერდით.

ხაზის განვითარებაზე დაიყვანება, რომელიც მოდის არეოპაგიტული ყაიდის რევოლუციურ-ოპოზიციური მისტიკის პირველი ნაბიჯებიდან, მისტიკისა, რომლის წარმომადგენლებიც, მათ შორის კი თვით ეკპარტიც, დევნას განიცდიდნენ⁹. შეიძლება შ. ნუცუბიძეს ყველაფერში ვერ დავეთანხმოთ, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: შ. ნუცუბიძე მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობის ყველაზე მნიშვნელოვან პრინციპებს არეოპაგიტული წარმომავლობისად მიიჩნევს.

გ. თევზაძე მაისტერ ეკპარტის წვლილს ნეოპლატონური ფილოსოფიის განვითარებაში შემდეგნაირად წარმოადგენს: „არარაოდან, როგორც ღვთაებრიობას დაბრუნებული სამყაროდან, რაღაც ისეთის გამორჩევა, რომელიც არარასაგან განსხვავებული, ე. ი. გრძობად გარემოცვაში, ღვთაებრივ ბრწყინვალეობასაც ინარჩუნებს“¹⁰. დგება საკითხი ღმერთში არსებათა დაბრუნების შემდეგ სპეციფიკურობის შენარჩუნების შესახებ. გ. თევზაძის სარწმუნო შენიშვნით, ეს არის ღმერთში სამყაროს დაბრუნების შემდეგ ღვთაების ამალეების საკითხი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ აქ უკვე დიფერენცირება გვაქვს. ეს კი უფრო მაღალი საფეხურია, ვიდრე არადიფერენცირება. მართალია ეს საკითხი ეკპარტს არ დაუყენებია, მაგრამ ამას მოითხოვს „ინდივიდის დამოუკიდებელი ღირებულების ეკპარტიული თეორია“¹¹.

გ. თევზაძის აზრით, ნეოპლატონიზმში ღმერთს არა აქვს თავისუფალი ნებისყოფა და მისი სისრულე მის გამოსხივებას გულისხმობს. ავტორის შენიშვნით, ეს იყო ყველა იმ ქრისტიანი თუ არაბი ფილოსოფოსის გადაულახავი სიძნელე, რომელიც ნეოპლატონიზმის გავლენას განიცდიდა: „ქრისტიანული ფილოსოფიის მიერ უბრალოდ თავის მოტყუება იყო, როცა მან ნეოპლატონიზმის მაგიერ არეოპაგიტიკა შეიწყნარა. შე მ თ ხ ვ ე ვ ი თ ი ა რ ი ყ ო ის გ ა რ ე მ ო ე ბ ა, რ ო მ თ ი თ ქ მ ის ყ ვ ე ლ ა მ ო ა ზ რ ო ვ ნ ე, რ ო მ ე ლ ი ც ა რ ე ო პ ა გ ი ტ ი კ ა ს ე მ ყ ა რ ე ბ ო დ ა, გ ა კ ი ც ხ უ ლ ი ქ ნ ა. ეკპარტიც მათ შორის იყო“¹² (ხაზგასმა ჩვენია — მ. შ.). ეს მოსაზრება მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, რამდენადაც არცთუ იშვიათად ჩვენს ლიტერატურაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობის უკიდურესად ცალმხრივი შეფასების საფუძველზე ეს მოძღვრება ფილოსოფიას ჩამოშორებულია და ისე გამოდის, რომ არეოპაგიტიკის დევნა გარკვეულ ხანაში შ. ნუცუბიძის მოგონილია. გ. თევზაძის ეს მოსაზრება კი ობიექტურ ვითარებას ასახავს, რასაც ნამდვილად ჰქონდა ადგილი ისტო-

⁹ შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, გვ. 81.

¹⁰ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, კვ. 243.

¹¹ იქვე, გვ. 244.

¹² იქვე, გვ. 243.

რიულად არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართ, რაზედაც მიუთითებდნენ ქართველი ავტორები.

ამგვარად, მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობის წყაროებს შუასახებ ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ცხადად ჩანს, რომ მისი მოძღვრების ძირითადი პრინციპები განსაზღვრულია ნეოპლატონური ფილოსოფიითა და „ქრისტიანული ნეოპლატონიზმით“ (არეოპაგიტიკა) და ამდენად ეკპარტის მსოფლმხედველობის არეოპაგიტიკასთან (და ამის საფუძველზე ნეოპლატონიზმთან) მიმართებით კვლევა მისი მოძღვრების არსების გაგების ყველაზე მართებული გზა უნდა იყოს,

2. მოძღვრება ღმერთზე. ღვთაებრიობა და ღმერთი. მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ღმერთისა და ღვთაებრიობის განსხვავებას. უნდა აღინიშნოს, რომ მოძღვრება ღმერთისა და ღვთაებრიობის განსხვავებაზე ეკპარტთან ის თვალსაზრისია, რომელიც მკვეთრად განსხვავდება არეოპაგიტულისაგან.

ღმერთისა და ღვთაებრიობის განსხვავებაზე მსჯელობისას ეკპარტი იხილავს აგრეთვე შინაგან ადამიანურსა და გარეგან ადამიანურს, რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან ღმერთისაგან ბოძებულის ათვისების უნარით. გარეგან ადამიანური, მაისტერ ეკპარტის აზრით, იღებს შექმნილს, მხოლოდ როგორც შექმნილს. შინაგან ადამიანური კი რაიმეს იღებს, როგორც ღვთის ბოძებულს: „უშინაგანეს ადამიანური ჩემი არსება კი მათ იღებს არა როგორც ღვთის ბოძებულს, არამედ როგორც მარადიულ თავისას, რადგანაც თვით ღმერთი წარმოიქმნება და გარდამავალია“¹³. მაისტერ ეკპარტის ეს მოსაზრება, ერთი შეხედვით, გაუგებარიცაა, რამდენადაც აღნიშნულია ღმერთის წარმოქმნასა და გარდამავლობაზე. ეს კი ტრადიციული რელიგიური მსოფლმხედველობის თანახმად მიუღებელია, რადგანაც ღმერთის ცნება ყოველთვის გულისხმობს მარადიულობას, წარმოუქმნელობას, უცვლელობასა და სრულყოფილებას. მაგრამ გაუგებრობა მოიხსნება, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ ეკპარტთან ეს ტრადიციული თვალსაზრისი გაუქმებულია და ღმერთზე მალა სრულყოფილების უმაღლეს საფეხურზე ღვთაებრიობაა დაშვებული.

ა. შტოკლის აზრით, მაისტერ ეკპარტი ღვთაებრიობაში გულისხმობს ღმერთის მარტივ და წმინდა არსებას, რომელშიც მარადიული სიწყნარება და რომელშიც არავითარი მოქმედება არაა და ღმერთს სძინავს, როგორც მარადიულ წყვილადს. ამ მარადიულ წყვილადში ღმერთი საკუთრივ თავისი თავისათვისაც შეუცნობელია¹⁴. მაგრამ ეკპარტთან

¹³ Майстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения, с. 36.

¹⁴ ა. შტოკლი, დასახ. შრ., გვ. 289.

ღვთაებრიობასა და ღმერთზე მოძღვრება ამით არ მთავრდება; ეკპარტის მსოფლმხედველობის მიმართ ბუნებრივი იქნება ასეთი კითხვა — თუკი ღმერთი ღვთაებრიობაშია, მაშინ რა განსხვავებაა ღვთაებრიობასა და ღმერთს შორის, ხომ არ არიან ისინი იგივეობრივნი? ეკპარტის მოძღვრების სხვა ადგილების გათვალისწინებით ამ კითხვას ასე შეიძლება ვუპასუხოთ: ღვთაებრიობაში ღმერთს თავისი დამოუკიდებლობა დაკარგული აქვს, მაგრამ ღვთაებრიობაში გათქვეფილი არაა.

ღვთაებრიობა გადის მარადიული წყვედიადიდან, ე. ი. თავისთავიდან და ამ გასვლის შემდეგ ის უკვე ღმერთია. ა. შტოკლის აზრით, ამ მარადიულ წყვედიადში ღვთაებრივი არსება გამჟღავნდება მამა-ღმერთის სახით და რამდენადაც მამა-ღმერთი იმეცნებს თავისთავს, ამ თვით შემეცნებაში ის ბადებს ძე-ღმერთს. მაგრამ, თავის მხრივ, როცა იბადება მამა-ღმერთი, ის ღვთაებრიობიდან როდია მოწყვეტილი. სწორედ მამა-ღმერთში ღვთაებრიობას უყვარს თავისი თავი და ამ სიყვარულში ძე-ღმერთთან ერთად წარმოქმნის სული-წმიდასა. „ამგვარად მარადიულად იღუმალი ღმერთის პირველსაფუძველი გამოვლინდება — „ღვთაებრიობა ხდება ღმერთი“ — ღმერთი სამ სახეში“¹⁵.

მაისტერ ეკპარტის თვალსაზრისი ღვთაებრიობაზე, როგორც აბსოლუტსა და ყველაფრის საფუძველზე, არ განსხვავდება ნეოპლატონურისაგან. კერძოდ, პლოტინსა და ფსევდო-დიონისესთან ღმერთი სრულყოფილების უმაღლესი ფორმაა, ყველაფრის საფუძველია და მასში აქვს დასაბამი ყველა არსებას. ღმერთში ყველა არსება იმყოფება განუსხვავებლად. ამასთანავე პლოტინის მოძღვრებასა და არეოპაგიტიკაში ღმერთის სამეფო წყვედიადია. ეკპარტთანაც ღმერთის სამეფო წყვედიადია, რომელშიც მარადიული სიწყნარება, უცვლელია და ა. შ. ეს ღვთაებრიობა — ღმერთის პირველსაფუძველი თავისთავად დამოუკიდებელია ღვთაებრივი სახეებისაგან და ამასთანავე თავისთავში შეიცავს ყველა არსებულის არსებას¹⁶.

ეკპარტის მოძღვრებაში მოცემული ღვთაებრიობის ცნება როგორც თავისი შინაარსით, ისე თავისი მნიშვნელობით სამყაროში არსებითად ემთხვევა ნეოპლატონურ-არეოპაგიტულ თვალსაზრისს პირველშიზების (ღმერთის) შესახებ. მაგრამ მათ შორის არის განსხვავებაც. განსხვავება თავს იჩენს, როდესაც მსჯელობა ეხება ღმერთ-სამებას. ეკპარტთან ღვთაებრიობა და ღმერთი-სამება გარკვეული აზრით დამოუკიდებელია ერთმანეთისაგან და მათზე ცალ-ცალკე მიდის მსჯელობა, მაშინ როცა

15 იქვე, გვ. 290.

16 იქვე.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში არსებითად მსჯელობა ეხება ერთ ყოვლადსრულყოფილ ღმერთს. რა თქმა უნდა. არეოპაგიტია ქრისტიანული ძეგლია და შეიცავს მოძღვრებას სამებაზე, მაგრამ იგი ისე განცალკევებულად არაა წარმოდგენილი ფსევდო-დიონისესთან, როგორც ეს ეკპარტის მსოფლმხედველობაში გვხვდება.

რით უნდა იყოს განპირობებული ორ ქრისტიან მოაზროვნეს შორის განსხვავება ღმერთ-სამებაზე მოძღვრების საკითხში? როდესაც არეოპაგიტული მოძღვრება იქმნებოდა, ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას ჭერ კიდევ დიდი ძალა ჰქონდა მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით და ეს კარგად ჩანს ფსევდო-დიონისეს სისტემაში, განსაკუთრებით ღმერთზე მოძღვრებაში. კერძოდ, არეოპაგიტული თვალსაზრისი ერთი ღმერთის შესახებ ნეოპლატონური შინაარსის შემცველია და ამდენად აქ ღმერთი გარკვეული აზრით აბსოლუტია.

მაისტერ ეკპარტის მოღვაწეობის პერიოდში ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას უკვე წარმმართველი როლი აქვს. ეკპარტი ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან იღებს იმას, რაც მისი მსოფლმხედველობისათვის მისაღებია, და ცდილობს მის გამოყენებასაც. მაგრამ მთავარი მისთვის მაინც ქრისტიანული სამპიროვნული ღმერთის გამართლებაა და მის მოძღვრებაში ეს მისწრაფებაა გადამწყვეტი.

ყოველივე ამის საფუძველზე კი ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული მსოფლმხედველობისაგან განსხვავებით ეკპარტის მოძღვრებაში ერთმანეთისაგან განსხვავებულ იქნა ღმერთი, როგორც ღვთაებრიობა და ღმერთი, როგორც სამება. აღნიშნულის შესახებ მართებულადაა შენიშნული: ეკპარტთან „ნათლად გამოიკვეთა ორი ცნება: ღმერთი, როგორც უფსკრული, როგორც არარა, როგორც ღვთაებრიობა და ღმერთი, როგორც ქრისტიანული სამება, როგორც ემანაცია ღვთაებრიობისაგან“¹⁷.

ღვთაებრიობასა და ღმერთს შორის განსხვავებაზე ეკპარტის თვალსაზრისის ბოლომდე ვერ ჩაწვდებით თუ არ გავითვალისწინებთ მის მოძღვრებას არსებათა წარმოშობაზე.

3. ა რ ს ე ბ ა თ ა წ ა რ მ ო შ ო ბ ა . უკვე აღინიშნა, რომ მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობაში, ნეოპლატონიკოსების მსგავსად, ადგილი ჰქონდა სამყაროსადმი ღმერთის იმანენტურობისა და ტრანსცენდენტურობის თვალსაზრისთა შეგუების ამაო ცდას (ა. შტოკლი). ეს ამოცანა უპირველესად ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში დადგა და ეკპარტის მოძღვრებაშიც აქტუალურია. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ ეკპარტი, როგორც ქრისტიანი მოღვაწე ღმერთის ტრანსცენდენტურ

¹⁷ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, გვ. 233.

გაგებას აღიარებს, მაგრამ იგი ამავე დროს ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული თვალსაზრისის გამგრძელებელი და განმავითარებელი სამყაროსადმი ღმერთის იმანენტურობის გაგებასაც უშვებდა.

მაისტერ ეკპარტი თავისი ქადაგებათა შესავალშივე აყენებს კითხვას — რატომ დაიწერა „საღვთო წერილი“ და რატომ შექმნა ღმერთმა სამყარო? ამ კითხვაზე პასუხისას ეკპარტი აღნიშნავს, რომ ყველაფერი ეს გაკეთდა იმისათვის, რათა ღმერთი დაბადებულყო სულში და სული დაბადებულყო ღმერთში. „ყოველგვარი მარცვლეულის იღუმალი ბუნება წინასწარ გულისხმობს ხორბალს, წიაღისეული — ოქროს, ხოლო ყოველგვარ დაბადებას მიზნად აქვს ადამიანი“¹⁸. მაისტერ ეკპარტის ეს აზრი საინტერესოა როგორც რელიგიური პოზიციიდან, ისე ფილოსოფიური თვალსაზრისით: საკითხის დაყენება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე და მასზე პასუხის გაცემა, რომ ყველაფერი ეს მოხდა, რათა ღმერთი სულში დაბადებულყო და სული კი ღმერთში, რელიგიური შეხედულებაა; ხოლო იმის აღნიშვნა, რომ არსებულ სინამდვილეში ადგილი აქვს სრულყოფილებისაკენ მისწრაფებას — მარცვლეულში ხორბლისაკენ, წიაღისეულში — ოქროსაკენ და დაბადებაში ადამიანისაკენ, ეკპარტის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური ბუნების გამომხატველია.

ეკპარტის მოძღვრებაში ღმერთის ტრანსცენდენტური და იმანენტური გაგების ნიმუშია მისი შემდეგი თვალსაზრისი: ღმერთი უცბად, მყისეულად ქმნის თავის საქმეს თავის თავში და თავის თავისაგან; ღმერთს ცისა და დედამიწის შექმნისას არ უფიქრია, რომ დღეს ერთი შეექმნა, ხვალ მეორე. ამისათვის მხოლოდ ერთი რამ ქნა ღმერთმა — ისურვა და ისინი გაჩნდნენ¹⁹. აქ ნათელი უნდა იყოს ის შინაგანი წინააღმდეგობა, რაც ეკპარტის მსოფლმხედველობას ახასიათებს. კერძოდ, აზრი იმის შესახებ, რომ ღმერთს არ უფიქრია ჯერ ცა შეექმნა, ხოლო შემდგომ დედამიწა, ან პირიქით, ღმერთის იმანენტური მოქმედების მაჩვენებელია. მაგრამ იქვე, ეკპარტის მიერ იმის აღნიშვნა, ღმერთმა ისურვა და მაშინვე ყველაფერი გააჩინა, ღმერთის ტრანსცენდენტური ბუნების აღიარებას ნიშნავს. აქ აღნიშნულ მთლიანობაში ეკპარტის მსოფლმხედველობის შინაგანი წინააღმდეგობის გამომხატველია.

კ. ჰასე აღნიშნავს, რომ ეკპარტის მოძღვრებაში ღმერთის რეალური არსი მის კრეატურაშია²⁰. ამ შენიშვნას ანგარიში უნდა გაეწიოს. ეკპარტის ღმერთი სამყაროს ქმნის არაფრისაგან და დროში შექმნა.

¹⁸ Маѣстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения, с. 3.

¹⁹ იქვე, გვ. 17.

²⁰ კ. ჰასე, დასახ. შრ., გვ. 147.

განსხვავდება ღმერთში მარადიული შექმნისაგან, როგორც მხატვრული ნაწარმოები მხატვრის გონებაში არსებული ნაწარმოების იდეალისაგან²¹.

თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ეკპარტის მოძღვრებაში შექმნა ყოველთვის გარკვეულ მიზანს ემსახურება და ეს მიზანი ღმერთის თვითგანხორციელებას გულისხმობს, მაშინ ცხადი გახდება, რომ მასთან საყოველთაო ტრანსცენდენტისმიის თვალსაზრისითა გატარებული. ასე, მაგალითად, ეკპარტის თანახმად ღმერთი ყველა თავის მოქმედებაში მიზნად ისახავს თავის თავსა და სურს სული ყველა ძალებით ამ მიზნისაკენ — თავისთავისაკენ მიმართოს: ამ მიზნით ბაღებს სულში ღმერთი თავის შვილს, რათა სულის ყველა ძალამ მიიღწიოს ამ მიზანს²². ცხადია, რამ ეკპარტის აღნიშნულ თვალსაზრისში ღმერთი სუბიექტურ არსებადაა წარმოდგენილი, გარკვეული მიზანდასახულობით რომ მოქმედებს. ეს კი ეწინააღმდეგება ღმერთის იმანენტურ მოქმედების თვალსაზრისს, რაც ეკპარტის მოძღვრების სხვა ადგილებში გვხვდება.

ა. შტოკლის აზრით ეკპარტის მოძღვრებაში არაფრისაგან შექმნასთან დაკავშირებით გვხვდება ისეთი მოსაზრებები, რომლებიც განსხვავდებიან ქრისტიანული გაგებისაგან და უფრო ემანაციურ თვალსაზრისს გამოხატავენ. „ღვთაებრივი არსება, — ამბობს ეკპარტი, — იღვრება ყველა არსებისადმი, იმის მიხედვით თუ რამდენად შეუძლია თითოეულ მათგანს მისი მიღება. ამრიგად, რაც შექმნილია, არის ღმერთი. თუკი საგნები არ იქნებიან ღმერთით სავსე, მაშინ ისინი არარად გადაიქცეოდნენ“²³. ეკპარტის მოძღვრებაში არსებათა წარმოშობა აუცილებლობით მიმდინარეობს და ეს განპირობებულია სიკეთით, ვინაიდან ღმერთი აბსოლუტური სიკეთეა: „ყოველგვარი სიკეთე თანაზიარია, ვ. ი. იღვრება სხვისადმი“²⁴. ა. შტოკლის შენიშვნით, ამის თაობაზე საკუთრივ ეკპარტი აღნიშნავს: „მისი (ე. ი. ღმერთის) ბუნებრივი კეთილობა რალაცნაირად აიძულებს ღმერთს გადმოიღვაროს“²⁵. ეკპარტის აზრით, თვით ღვთაებრიობის ცნება გულისხმობს, რომ მან ყველა არსებას, რომელთაც სიკეთის მიღების უნარი აქვს, უნდა აუწყოს მისი კეთილობის შესახებ და ამრიგად ღმერთი ყველაფერს ქმნის აუცილებლობით. შემდეგ, ღმერთის მიერ ყველაფრის აუცილებლობით შექმნის პრინციპი ეკპარტს დაკავშირებული აქვს არსებათა წარმოშობის მარადიულობაზე და ამას ავრცელებს უპირველესად ძე-

21 ა. შტოკლი, დასახ. შრ., გვ. 291.

22 Майстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения, с. 72.

23 ა. შტოკლი, დასახ. შრ., გვ. 291.

24 იქვე, გვ. 290.

25 იქვე.

ღმერთის შექმნასთან. მართალია ეკპარტი ყველაფერს ამას სამებას უკავშირებს, მაგრამ მის მიერ სიკეთის საფუძველზე წარმოქმნილ აუცილებლობასა და მარადიულობაზე ხაზგასმა ველარ ეტევა რელიგიური მსოფლმხედველობის ჩარჩოებში და მისი ძირების ძიებისას ნეოპლატონიზმამდე მივალთ. ამრიგად შეიძლება ითქვას, რომ ა. შტოკლის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ეკპარტის მოძღვრება „არაფრისაგან შექმნაზე“ საბოლოოდ ემანაციურია, საფუძველს მოკლებული არაა.

ეკპარტის მოძღვრება აღნიშნულ საკითხში ახლოსაა ღმერთის თავისთავიდან გასვლის ნეოპლატონურ-არეოპაგიტულ თვალსაზრისთან. პლოტინის მიხედვით ღმერთი სრულყოფილების სიჭარბის გამო თავისი თავიდან გადმოედინება და თავის ღვთაებრივ ძალებს ავრცელებს ხილული სინამდვილის არსებებისადმი; პროკლესთან კი პირველმზებზის გასვლა თავისი ფარგლებიდან პოტენციის სიჭარბის საფუძველზე ხდება; არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ღმერთი, ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე, თავისი შინაგანი ბუნების თანახმად განფენს თავის ძალებს²⁶.

მაისტერ ეკპარტი იმოწმებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს და ეთანხმება იმაში, რომ ღმერთი არსებებში არის განუყოფელი ძალა, ერთიანი სიკეთე, რომელიც თავის თავში მოიცავს ყველა არსებულს²⁷. ეკპარტის აზრით ღმერთი თავის თავში ერთიანია და ამას განსაკუთრებით ისინი გაიგებენ, რომლებიც გონიერნი არიან და სამებაში ერთიან ღმერთს ხედავენ. ამრიგად, — აღნიშნავს ეკპარტი, — ყოველ არსებულს თავისი არსი ღმერთში აქვს, ხოლო საკუთრივ მათ არსება მიღებული აქვთ მათში ღმერთის ყოფნით²⁸. ეკპარტის ახლა აღნიშნულ თვალსაზრისთან დაკავშირებით ა. შტოკლი შენიშნავს: ეკპარტის თანახმად არსებულთა არსი მათში ღმერთის ყოფნით განისაზღვრება და საკმარისია ღმერთმა წამიერად მიატოვოს ისინი, რომ ისინი არარაში გადავლენ²⁹.

აქ უნდა გავიხსენოთ ფსევდო-დიონისეს ცნობილი თვალსაზრისი — ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველივე არს და . . . ყოველთა მიერ ყოვლითურთ იცნობების“. ფსევდო-დიონისეს ეს მოსაზრება მიჩნეული უნდა იქნას ეკპარტის აღნიშნული თვალსაზრისის საფუძველად, რასაც ეკპარტის მიერ ფსევდო-დიონისეს დამოწმებაც ადასტურებს. საკითხის

26 პლოტინი, ენეადა, V, წიგნი 2, § I (იხ. Плотини, Избр. трактаты, «Вера и Разум», 1898—1900); Прокл, Перевоосновы теологии, Тб., 1972, § 27. პეტრი ბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 29—30).
27 Майстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения, с. 92.

28 იქვე, გვ. 28.

29 ა. შტოკლი, დასახ. შრ., გვ. 291.

აიცხადისათვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ვუპასუხოთ კითხვას — როგორ არსებობს ერთი ღმერთი მრავალ საგანში? ეს სიძნელე მრავალი მოაზროვნის წინაშე იდგა და დგას ეკპარტანაც.

ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ეს სიძნელე გარკვეული აზრით ასეა გადაჭრილი: არსებებში არის ღვთაებრივი ძალები და ამდენად ამ ძალების სახით არსებებში მონაწილეობს ღმერთიც. არეოპაგეტიკაში ღმერთი, როგორც არსებათა მიზეზი და საბოლოო მიზანი გარკვეული აზრით არსებობს მათში. ეკპარტის მოძღვრებაში კი ამ საკითხზე არაა გარკვეული პასუხი. ეკპარტის აზრით „ღმერთი იმყოფება ყველა არსებაში, რამდენადაც ეს მოქმედებდა და გრძნობდა, მაგთამ მხოლოდ სულში ბადებს ის თავის თავს; ამ დაბადებისათვის სულის გარდა არც ერთი შექმნილი არ გამოდგება“³⁰. სწორედ იმის გამო, რომ ეკპარტთან ვერ ვხვდებით გარკვეულ პასუხს საგნებში ღმერთის არსებობის ფორმაზე, მისი მსოფლმხედველობა შეუძლებელია მიეკუთვნოს პანთეიზმის რომელიმე სახეს.

დასასრულს კი შეიძლება ითქვას, რომ მოძღვრება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე ეკპარტის მსოფლმხედველობაში ერთგვაროვნად არაა წარმოდგენილი, კერძოდ მასში ვხვდებით როგორც კრეაციონისტულ, ისე ემანაციურ თვალსაზრისს.

4. მაისტიერ ეკპარტის მისტიციზმი. შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგეტული ყაიდის მისტიკურ-ერეტიკული იდეები, მართალია, არ ამოწურავდნენ ბიზანტიური რენესანსის იდეოლოგიური ცხოვრების მთელ შინაარსს, მაგრამ „ისინი მიმართულებას აძლევდნენ იმ ეპოქის აზროვნებას და, ამრიგად, ერთ ნაკადად აერთიანებდნენ ნეოპლატონიზმის რენესანსულ ათვისებასაც, მისტიციზმსაც, როგორც: ოფიციალური ეკლესიის და ფეოდალიზმის წინააღმდეგ მიმართულ ოპოზიციას და ერეტიკულ მოძრაობასაც. ამაშია ფსევდო-არეოპაგეტიზმის ისტორიულ-კულტურული და საზოგადოებრივ-ისტორიული მნიშვნელობა ბიზანტიისათვის...“³¹.

მაისტიერ ეკპარტის მსოფლმხედველობაში, პლოტინისა და ფსევდოდონისე არეოპაგელის მსგავსად, ადამიანს მთავარ ამოცანას ღმერთისაკენ მისწრაფება შეადგენს. ამ მისწრაფების მიზანია ღმერთთან ადამიანის გაერთიანება, რომელიც ხორციელდება მისტიკურ ქვრეტაში. ეკპარტის აზრით ღმერთმა ადამიანი შექმნა თავისი თავის შემეცნებისათვის. ცხადია, რომ ამ თვალსაზრისით დიდი მოვალეობა აკისრია ადამიანს და ეს იდეა ეკპარტის მსოფლმხედველობას ქვაკუთხედიანია. ეკპარტის მოძღვრებას გასდევს ძირითადი იდეა — „ინდივიდის ღვთა-

³⁰ Майстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения, с. 68.

³¹ შ. ნუცუბიძე, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, ვვ. 117.

ებრივი ღირებულებისა, რომლის თანახმადაც, მიუხედავად მდგომარეობისა, მიუხედავად ცოდვის სიდიდისა, ყოველ ადამიანში არის რაღაც ღვთაებრივი, ნაპერწყალი, როგორც შეუქმნიელი და უხრწნელი“³². ამგვარად ეკპარტის მოძღვრებაში ცენტრალურ ადგილს იკავებს ადამიანი და მისი თვალსაზრისი ამ საკითხზე ემსგავსება არეოპაგიტულს.

როგორც უკვე აღინიშნა, ეკპარტთან ადამიანის მთავარ დანიშნულებას ღმერთისადმი უკუდაბრუნება — გაერთიანება წარმოადგენს. როგორ უნდა მოიქცეს ამისათვის ადამიანი? ამისათვის უპირველესად საჭიროა, რომ ადამიანმა ღმერთი ყველა საგანში აღმოაჩინოს და „მის მყუდროებას შეეჩვიოს“³³. მაგრამ ყველა საგანში ღმერთის აღმოჩენისას აუცილებელია შემდეგი: არასოდეს არ უნდა ვეცადოთ გავიგოთ ღმერთი, როგორც სახე, რაიმეს ან ვინმეს მსგავსი. „მხოლოდ ის, ვანც არ ეძებს ღმერთს სახეში, შესძლებს მის დაუფლებას, როგორც ის არის თავისთავად“³⁴. ღმერთი, — ეკპარტის აზრით, — იწყება იქ, სადაც მთავრდება შექმნილი.

ღმერთთან გაერთიანებისათვის გარკვეული მოთხოვნების დაკმაყოფილებაა საჭირო. ეკპარტის შენიშვნით, ამისათვის ღმერთი ჩვენგან მოითხოვს თავისთავიდან გასვლას, რადგანაც ადამიანი შექმნილია და თუ ის შექმნილზე ვერ ამალღდება, მაშინ ღმერთი მასში ვერ ნახავს თავის სამყოფელს. ეკპარტის საბოლოო დასკვნით, თუ ჩვენ გვინდა ღმერთთან გავერთიანდეთ, ამისათვის საჭიროა აღიარება იმისა, რომ ღმერთი ჩვენთვის უცნობია³⁵.

როგორც უკვე ვნახეთ, მაისტერ ეკპარტის მოძღვრებაში ადამიანის უპირველესი დანიშნულებაა ღმერთთან უკუდაბრუნება-გაერთიანება. მაგრამ როგორ უნდა განახორციელოს ადამიანმა ღმერთისადმი ზეასვლა?

ადამიანი ღმერთის მიერაა შექმნილი შემეცნებისათვის და რა უნდა იყოს იმაზე მეტად სასურველი ადამიანისათვის თუ არა საკუთარი პირველსაწყისის შემეცნება და ამ გზით საბოლოოდ მასთან უკუდაბრუნება-გაერთიანება. ღმერთთან დაბრუნებისათვის კი, ეკპარტის აზრით, ადამიანი ქვეშაირიტებას უნდა ემსახუროს და არა იმას, რაც მას გამოადგება. გარდა ამისა, მან თავი უნდა შეიკავოს, განთავისუფლდეს გარეგანი კავშირებისაგან და მიეცეს განცდას, რათა ამ გზით მოემზა-

32 შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, გვ. 229.

33 Meister Eckehart, Predigten und Traktate, II Auflage, München, 1969, 83-59.

34 Майстер Экхарт, Духовные проповеди и рассуждения, с. 25.

35 იქვე, გვ. 91—92.

დოს ღმერთთან შესაერთებლად³⁶. ა. შტოკლი იხილავს მისტიკური კვრეტის პირობებს ეკპარტიზ მოძღვრებაში, რაც შემდეგში მდგომარეობს: პირველ რიგში ადამიანი უნდა განიწმინდოს ცოდვებისაგან, ამის შემდეგ ჩამოიცილოს გარეგანი კავშირები, ჩაღრმავდეს თავის თავში და იქცეს მარტივად. აღნიშნული პირობების განხორციელების შემდეგ დგება მთავარი მომენტი: ადამიანი მთლიანად უნდა მიეცეს ღმერთს, გახდეს პასიური, უმოქმედო და საბოლოოდ მინებდეს ღმერთს. ეს არის სრული დაწყნარება.

ღმერთზე საბოლოო მინდობისა და მინებების საფუძველზე, ადამიანის სულის საფუძველში შემოდის ციური სინათლე და ეს ღვთაებრივი სინათლე ინთება მის სულის ცენტრში. ამ სინათლეში ღმერთი ცხადდება მთელი თავისი არსებით და ადამიანის სული როგორღაც ითქვიფება ღმერთში. ადამიანი ამ გზით გადადის განღმერთების მდგომარეობაში. „ამგვარად ადამიანი იზადება ძე-ღმერთში და ეს დაბადება ძე-ღმერთში არის მთელი მისტიკური ცხოვრების შინაარსი“³⁷.

ეკპარტის აზრით, როდესაც ადამიანი ამ გზით შესძლებს ყველაფრის ჩამოშორებას, მაშინ ის მთლიანად მიეცემა ღმერთს და გაერთიანდება მასთან. ამის შემდეგ, რაც არ უნდა შეემატებინა ადამიანს, გარეგანი თუ შინაგანი, სასიხარულო თუ საწყენი, ესენი მას აღარ ეკუთვნიან“³⁸.

საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ მაისტერ ეკპარტთან ძირითადად შენარჩუნებულია არეოპაგიტული მისტიციზმის ძირითადი პრინციპები, თუმცა მისი მისტიკური ზეასვლის თვალსაზრისი უფრო დახვეწილი და სრულყოფილია.

5. ეკპარტის ეთიკური თვალსაზრისი. რამდენადაც ეკპარტის მოძღვრებაში ადამიანის უპირველესი ამოცანა და ძირითადი დანიშნულება ღმერთთან დაბრუნება-გაერთიანებაა, ამდენად ადამიანის ზნეობრივი პასუხისმგებლობაც ამ კუთხით უნდა შეფასდეს. კერძოდ, თუ რამდენად მზადაა ადამიანი ღმერთთან გაერთიანებისათვის. ეკპარტის მიხედვით ღმერთის წვდომის სამი გზა არსებობს:

- 1) ღმერთის აღმოჩენა შექმნილებში.
- 2) გზა არჩევანის გარეშე, ციურ სიმაღლეებამდე ამაღლება და საკუთარ „მე“-ზე დამყარება. ეს მართალია თავისუფალი გზაა, მაგრამ ძნელია.
- 3) გზა „დიდი ასოებით“ — ღმერთისა და მისი არსებების უშუალო ხედვა³⁹. ეკპარტის აზრით ეს გზა ყველაზე სრულყოფილია.

36 იქვე, გვ. 89.

37 ა. შტოკლი, დასახ. შრ., გვ. 292—294.

38 Маїстер Эхарт, Духовные проповеди и рассуждения, с. 85.

39 იქვე, გვ. 112—113.

ღმერთისაკენ ადამიანის მისწრაფება, როგორც უკვე ითქვა, უმაღლესი ზნეობრივი მოვალეობაა ეკპარტის მოძღვრებაში. ამ მისწრაფების გზაზე ადამიანმა ექვის საფეხური უნდა გაიაროს:

1) როცა ადამიანი კეთილი და წმინდა ადამიანების მიხედვით მოქმედებს; 2). როცა ადამიანი მოქმედებს არა მხოლოდ კეთილი ადამიანების მიხედვით, არამედ ღმერთისა და ღვთაებრიობის ქეშმარიტების მიხედვითაც; 3). როცა ადამიანი წყდება დედას, მის ზრუნვას, მოცილებს შიშს, ყოველგვარ წყრომას არასამართლიანად მიიჩნევს და ღმერთს დაუკავშირდება; 4). როცა ადამიანი ღმერთთან ისე ღრმად შეუვა კავშირში, რომ მზადაა ყველაფერი მიიღოს; 5). როცა ადამიანი სიმყუდროვეში, უმაღლესი გამოუთქმელი ქეშმარიტების სიმშვიდესა და სიქარბეშია; 6). როცა ადამიანს დავიწყებული აქვს დროული და წარმავალი ცხოვრება და ის უკვე ღვთაების შეილადაა დაბადებული⁴⁰; აქ უკვე მარადიული სიწყნარე და ნეტარებაა, რადგანაც შინაგანი ადამიანის საბოლოო მიზანია მარადიული სიცოცხლე⁴¹.

ეკპარტის მოძღვრებაში ყურადღება არ ექცევა ბოროტების სუბსტანციურობის საკითხს, როგორც ამას ადგილი აქვს ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგეტიკაში. ეკპარტთან ძირითადად საკუთრივ ადამიანის ზნეობრივ პასუხისმგებლობას ეხება მსჯელობა. ყოველგვამის გამო, ამ საკითხში ეკპარტისა და არეოპაგეტული მსოფლმხედველობათა მიმართების კვლევა ნაკლებმნიშვნელოვანია.

6. მოძღვრება სულზე და ღვთაებრივი „არარა“. ეკპარტი სულში ორ მხარეს ასხვავებს — ნაპერწყალსა და ძალას. ნაპერწყალი, ეკპარტის აზრით, გონებაცაა, სულიცაა და გრძნობაც. ნაპერწყალი ისე წმინდაა, ისე ამადლებული და კეთილშობილურია, რომ მასში არავითარ შექმნას არა აქვს ადგილი. მასში მხოლოდ ღმერთის ბუნებას მოეპოვება ადგილი⁴². სულის ეს ქეშმარიტი პირველსაფუძველი ღმერთის პირველსაფუძვლის (ღვთაებრიობის) ანალოგიურია და მასში აისახება ღვთაების სახე. ეს ნაპერწყალი ღმერთთან ერთად შეადგენს ერთიანს⁴³. ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ ეკპარტი ცდილობს ღმერთსა და ადამიანს შორის „ხიდის გადებას“.

ეკპარტის მოძღვრებაში ღმერთსა და ადამიანს შორის კავშირის დამყარებას უნდა ემსახურებოდეს საკუთრივ ადამიანის დაყოფა — შინაგან ადამიანად და გარეგან ადამიანად. თუკი ამას დავეუმატებთ ეკპარ-

⁴⁰ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, გვ. 241.

⁴¹ Meister Eckehart, Predikten und Traktate, გვ. 142—143.

⁴² ა. შტოკლი, დასახ. შრ., გვ. 292—293.

⁴³ იქვე, გვ. 293.

ტის მიერ დაშვებულ განსხვავებას ღმერთსა და ღვთაებრიობას შორის, მაშინ ასეთ სურათს მივიღებთ: ეკპარტის სისტემაში ერთი მხრივ არსებები თავის იდეალურ სახეებში არიან მოცემული, ხოლო მეორე მხრივ, უმაღლესი არსებები წარმოდგენილნი არიან მოქმედებაში. ამ უკანასკნელში მოცემული არსებები უკვე სიმრავლეს არიან ნაზიარებში, არამარადიული და ცვალებადნი არიან. უმაღლესი არსებები კი თავის იდეალურ ფორმებში მარადიულნი, უცვლელნი და მდგრადნი არიან. მთელ სინამდვილეში გამეფებულია სწრაფვა ნაკლებსრულყოფილებიდან უმაღლესი სრულყოფილებისაკენ. ეკპარტის შენიშვნით, ეს სწრაფვა საბოლოოდ ადამიანში უნდა განხორციელდეს.

ღვთაებრივ არარაზე ეკპარტის მოძღვრება ნეოპლატონურ-არეოპა-გიტული თვალსაზრისის განვითარებაა. ეკპარტი იხილავს საკითხს „არარადან“ შექმნაზე და აყენებს კითხვას — რატომ შექმნა ღმერთმა ადამიანი „არარასაგან“? ეკპარტის აზრით, „არარას“ საწყისი არ ჰქონდა, ღმერთს მაქსზე უკეთესი სხვა არ ჰქონდა და ამიტომაც გაგვაჩინა მისგან. ამ გზით კი ღმერთმა „არარა“ მოიყვანა მოძრაობაში⁴⁴.

„არარა“ ეკპარტის მოძღვრებაში არა მხოლოდ წარმოქმნის საფუძველია, არამედ ღმერთთან გაერთიანების პირობაცაა. ადამიანი ღმერთთან რომ გაერთიანდეს, ამისათვის საჭიროა სული ჩაიძიროს ღვთაებრივ „არარაში“, რადგანაც სხვანაირად ის საგნებიდან ვერ განთავისუფლდება⁴⁵. ეკპარტი აღწერს ღვთაებრივ „არარაში“ სულის ჩაძირვის პროცესს: ღმერთთან გაერთიანებისათვის სული გადის გონებითი შემეცნების ფარგლებიდან, რომელიც მას საკუთარი ძალებით ჰქონდა მიღწეული და მამა-ღმერთის იღუმალ ძალებამდე მიდის. აქ მთავრდება გონების ყველა განსხვავებულობა; სული იგრძნობს „არარას“ ჰერეტას და რომ ის მარტოდაა, წყვილია, იგი განიცდის ერთიანობას⁴⁶. ეკპარტი იმოწმებს ფსევდო-დიონისეს, რომლის თანახმადაც ეს ერთიანობა არის სიკოცხლე ცოცხალთათვის, არსი ყველა არსებულისათვის, გონება ყველა გონიერისათვის, ბუნება ყველა ბუნებრივისათვის და სინათლე ყველა სინათლისა. მაგრამ იგი ამავე დროს არც სინათლეა, არც გონებაა, არც არსებულია და ა. შ.⁴⁷. მაისტერ ეკპარტის ეს მსჯელობანი ღვთაებრივ „არარას“ წარმოგვიდგენენ ისეთ საფეხურად, სადაც ყოველგვარი განსხვავება, განსაზღვრება გაუქმებულია. ეს „არარა“ საბოლოოდ ისევ ღმერთია.

44 Майстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения, с. 102.

45 იქვე, გვ. 103.

46 იქვე, გვ. 100.

47 იქვე.

ღვთაებრივი „არარა“ ერთი მხრივ ადამიანის წარმოშობის საფუძველია ეკპარტის მოძღვრებაში, ხოლო მეორე მხრივ ადამიანის ღმერთში უკუდაბრუნების პირობა. ღმერთის მიზანიც ხომ ისაა, რომ ყველა შექმნილი მასვე უკუდაბრუნდეს და ამას ახერხებს ადამიანში თავისი თავის დაბადებით, რის საფუძველზედაც ადამიანი განღმერთდება. თვით ღმერთმა კი მით უმაღლეს სრულყოფილებასა და ნეტარებას მიაღწია⁴⁸. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ეკპარტის მოძღვრებაში სისტემა შეიკრა და ეს განხორციელდა ადამიანში, უფრო სწორად შინაგანი ადამიანის სულის ნაპერწკალში ღმერთის დაბადებით. ამ დაბადებით ადამიანის განღმერთება მოხდა და ადამიანი ისევ ღვთაებრივ წყვილადში ჩაიძირა: ე. ი. ღმერთი ადამიანის სახით ისევ თავის თავს დაუბრუნდა — დაუბრუნდა უკვე სიმრავლეს ნაზიარები. ამიტომაც, ამბობს ეკპარტი: „აქ ღმერთმა უმაღლეს სრულყოფილებასა და ნეტარებას მიაღწია“.

დასასრულს კი უნდა აღინიშნოს, რომ ეკპარტის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის დიდ გავლენას განიცდის. გავლენები განსაკუთრებით შეინიშნება ეკპარტის საერთო თვალსაზრისზე ღვთაებრიობის საკუთარი თავიდან გასვლაზე, არსებებში ღმერთის ყოფნისა და ადამიანის სახით მისტიკურ ჭერეტაში, თავისთავისში დაბრუნების აღიარებაში. ნეოპლატონიზმის მსგავსად მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობაში დიდ როლს ასრულებს ღმერთის იმანენტურობის თვალსაზრისი. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეკპარტის მსოფლმხედველობისათვის არც კრეაციონისტული თვალსაზრისია უცხო.

რაც ითქვა იმას როდი ნიშნავს, რომ მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონურ-არეოპაგიტულ მოძღვრებათა უბრალო განმეორებაა. ეკპარტის შემოქმედება წინამავალი მსოფლმხედველობრივი სისტემების განვითარებაა ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით.

⁴⁸ ა. შტოკლი, დასახ. შრ., გვ. 299.

§ 4. არეოპაგიტია და ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფია.

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს შუა საუკუნეებისა და რენესანსული ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენლის ნიკოლოზ კუზანელის (1401—1464) მსოფლმხედველობის არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მიმართების შესწავლა. საკუთრივ კუზანელი ხომ წინამძველ მოაზროვნეთაგან ყველაზე გამორჩეულად მიიჩნევეს ფსევდო-დიონისეს და „ხელშეუხებელი ავტორიტეტი, დიონისე არეოპაგელის გარდა, მისთვის საერთოდ არ არსებობს ფილოსოფიაში“¹.

საერთოდ არეოპაგიტისა და ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობათა მიმართების კვლევა მრავალმხრივ აქტუალურად გვესახება საკუთრივ ქართული კულტურის ინტერესებისათვის. მართებულადაა შენიშნული, რომ „ქართველი მკითხველისათვის ნიკოლოზ კუზანელს ორგვარი მნიშვნელობა აქვს: 1. 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 აქვს საერთო ქართველ ფილოსოფოს იოანე პეტრიწთან“².

უკვე ითქვა იმ ერთიანი ხაზის შესახებ აზროვნების ისტორიაში ნეოპლატონიზმიდან დაწყებული და ნიკოლოზ კუზანელის პანთეიზმით დამთავრებული, რომლის მიმდევართა მსოფლმხედველობაც რენესანსის

¹ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, თბ., 1984, გვ. 286.

² იქვე, გვ. 284.

იდეურ საფუძვლადაა მიჩნეული³. რენესანსის ფილოსოფიაში კუზანელს უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია: „მხოლოდ ნიკოლოზ კუზანელმა უჩვენა თუ როგორ შეიძლებოდა უმარტივესი დიალექტიკური ქმნადობისა და ნახტომის მეშვეობით ხილულისა და უსასრულოს დაკავშირება. ეს გენიალურადაა მოფიქრებული ნიკოლოზ კუზანელის მიერ და აი. რატომაა ის რენესანსის ნამდვილი მოაზროვნე“⁴.

1. ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობის შეფასება. ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობის შესახებ მრავალრიცხოვანი გამოკვლევები არსებობს და ეს არცაა გასაკვირი; იგი ხომ დროთა მიჯნაზე მყოფი მოაზროვნეა და მისი შემოქმედებით დაინტერესებულნი იყვნენ და არიან როგორც ფილოსოფიის, ისე რელიგიური მსოფლმხედველობის მკვლევარები. საბჭოთა მეცნიერთაგან კუზანელის მსოფლმხედველობას ეხებიან ს. ლოპაშოვი, ვ. ასმუხი, ვ. სოკოლოვი, ზ. ტაჟურიზინა, ა. ლოსევი, ა. გორფუნკელი, გ. თევზაძე. მათგან მხოლოდ ზ. ტაჟურიზინას ეკუთვნის სპეციალური მონოგრაფიული გამოკვლევა კუზანელის ფილოსოფიაზე⁵.

3 ამ საერთო მდინარებაში აღმოჩნდა შუა საუკუნეების ქართული კულტურაც, რომელზედაც დღეს ლაპარაკობენ, როგორც რენესანსულ მოვლენაზე. შ. ნუტუბიძისა და მისი მიმდევრების მიერ დამკვიდრებულმა ქართული რენესანსის თეორიამ დღეისათვის დიდი აღიარება მოიპოვა. ამასთან ერთად ბოლო დროის ბევრ გამოკვლევაში აშკარად შეინიშნება უარყოფითი დამოკიდებულება ქართული რენესანსის თვალსაზრისის შესახებ. ამგვარი შეხედულებებია გატარებული ზ. ვოლგასტან, ი. გოლენიშევი-კუტუბოვთან, ა. გორფუნკელთან, ი. მელტინისკისთან. ა. გორფუნკელს მართალია სპეციალურად არ განუხილავს ქართული რენესანსის საკითხები, მაგრამ მის მიერ ა. ლოსევის აღმოსავლურ რენესანსზე გამოქმული კრიტიკული თვალსაზრისი, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ ქართული რენესანსის კრიტიკასაც გულისხმობს (იხ. Горфункель А. X. К спором о Возрождении. Средние века, Вып. 46, М.; 1984, გვ. 214—229). რაც ზემოთ ითქვა, იმაზე მიანიშნებს, რომ ქართული რენესანსის საკითხების კვლევაში ახალი ეტაპი დგება. კერძოდ, ამ იღერს დიდი აღიარების შემდეგ ერთდავარაშა ნიპილიზმმა იჩინა თავი; ამიტომაც საჭირო და აუცილებელი ხდება დასავლეთის იმ მოაზროვნეთა ფილოსოფიური სისტემების საფუძვლიანი შესწავლა, რომელთაც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ კავშირი ჰქონდათ რენესანსთან. დასავლეთის რენესანსის იდეოლოგიების მსოფლმხედველობათა საფუძვლიანი შესწავლა კი რენესანსთან, მის არსებობასთან ახლოს „მისელის“ საუკეთესო და ერთადერთ საშუალებად მიგვაჩინა. ამგვარი კვლევა-ძიების შემდეგ კი ქართული რენესანსის პრობლემები უფრო ნათლად უნდა წარმოჩნდეს.

4 Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения, М., 1978, с. 295.

5 გერმანელი მკვლევარი კ. ჰასე ნიკოლოზ კუზანელს XV საუკუნის დიდ ფილოსოფიურ გენიად მიიჩნევს, რომლის შემოქმედებასაც შემდგომ დაეფუძნა ახალი ფილოსოფია. ავტორის შენიშვნით, სპინოზასა და ლაიბნიცის ფილოსოფიაზე კუზანელის მსოფლმხედველობის გავლენა ეჭვს გარეშეა. სწორედ ამის გამო კუზანელი ახალი სპეკულატური აზროვნების ნამდვილ მამად უნდა ჩაითვალოს. შემდეგ ავტორი მიუთითებს იმ სიმწელებაზე, რაც დაკავშირებულია კუზანელის შემოქმედების შეს-

შესავალ წერილში, რომელიც დართული აქვს რუსულ ენაზე გამოცემულ კუზანელის რჩეულ თხზულებებს, ს. ლოპაშოვი აღნიშნავს, რომ კუზანელი XV საუკუნის ყველაზე მკაფიო და ძლიერი მოაზროვნეა, ის ერთ-ერთი უპირველესია ჰუმანიზმის მოღვაწეთა შორის. მისივე შენიშვნით ბიბლია, ეკლესიის მამები და ავგუსტინეს მოძღვრება კუზანელმა საფუძვლიანად შეისწავლა, მაგრამ მისი კავშირი დიონისე არეოპაგელთან უფრო მყარი იყო, ვიდრე ფილოსოფოსებთან. სწორედ არეოპაგელის მისტიკურმა მოძღვრებამ მიიყვანა იგი პლატონთან, რომლის დიალოგებსაც ორიგინალში კითხულობდა, და შემდგომ ნეოპლატონიზმთან.

ს. ლოპაშოვი კუზანელის მსოფლმხედველობის წყაროებად ასახელებს აგრეთვე იოანე სკოტ ერიუჟენას ფილოსოფიას, მაისტერ ეკპარტის პანთეიზმს, ბონავეტურის მოძღვრებას. კუზანელი, ს. ლოპაშოვის აზრით, უფრო უარყოფდა არისტოტელეს ავტორიტეტს, ვიდრე პეტრარკას მიმდევარი ჰუმანიტები და ლორენცო ვალა. კუზანელმა სქოლასტიკურ მეცნიერებას დიდი დარტყმა მიაყენა, მისმა რევოლუციურმა იდეებმა ახალი დროის ადამიანი აღმოაჩინეს⁷.

კუზანელის რჩეულ თხზულებათა რუსულ ენაზე გამოსვლასთან დაკავშირებით გამოქვეყნდა ცნობილი საბჭოთა ფილოსოფოსის ვ. ას-მუსის რეცენზია, სადაც აღნიშნულია, რომ კუზანელის ფილოსოფიური მოძღვრება გადმოცემულია ღვთისმეტყველურ ტრაქტატებში, რომლებიც შემოსილია ნეოპლატონური და პლატონურ-პითაგორული

წავლასთან და არც ისაა შემთხვევითი, რომ მისი მოძღვრება ერთი მხრივ შეიძლება თეისტურად იქნას გაგებული, ხოლო ფილოსოფია პანთეისტურად წარმოჩნდეს. ღმერთს კუზანელთან საპირისპირო ნიშნები მიეწერება: ის არის ყველაფერი, რაც კი შეიძლება განოთქვათ მის შესახებ და ამავე დროს ყველა ის, რაც შეიძლება უარყოფილი იქნას მისი მისამართით, რადგანაც ის ყოველგვარ დადებითა და უარყოფით დახასიათებაზე მალა დგას. საინტერესოდ გვესახება ავტორის შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ კუზანელის თვალსაზრისი ღმერთის მიერ არაფრიდან შექმნაზე ღმერთის ტრანსცენდენტურ გაგებაზე მიუთითებს მის მოძღვრებაში, რაც ეწინააღმდეგება პანთეიზმს. რადგანაც კუზანელთან არის განსხვავებული თვალსაზრისიც, ამიტომაც კ. პასეს აზრით თუკი კუზანელის მსოფლმხედველობას გავივებთ, როგორც თეოსოფიურ პანთეიზმს, ამით ჩვენ კეშმარიტებასთან უფრო ახლოს კივებით. კ. პასეს აზრით, კუზანელმა დაძლია პლოტინისა და პროკლეს ემანატიზმი, რომელიც იოანე სკოტ ერიუჟენასთან დიალექტიკურ პროცესად იქნა გადაქცეული. კუზანელი ავტორის შენიშვნით, დგას, როგორც გზის მაჩვენებელი ძველი ფილოსოფიიდან თანამედროვე იდეალებმისაკენ (იხ. Hasse K. Von Plotin zu Goethe, გვ. 158—168).

6 Лопашов С. А. «Очерк жизни Николая Кузанского», Николай Кузанский, Избр. труды, М., 1937, с. 343.

7 იქვე.

მისტიკით; მის შემოქმედებას, მის სტილს აზის სქოლასტიკის კვალი⁸. რეცენზიაში მოწონებულია კუზანელის წვლილი მეცნიერების განვითარებაში, მათემატიკაზე ყურადღების გამახვილებაში. ვ. ასმუსის აზრით კუზანელთან ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულება მისტიკურადაა წარმოდგენილი, თუმცა მასთან შეინიშნება სამყაროს უსასრულობის იდეა⁹.

კუზანელისადმი მიძღვნილ საიუბილეო წერილში ვ. სოკოლოვი და ზ. ტაჟურიზინა ვ. ასმუსის თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ აღნიშნავენ, რომ კუზანელმა განსხვავებით ორთოდოქსალური რელიგიური მსოფლმხედველობის წარმომადგენლებისაგან, რომელთა მიხედვითაც ღმერთი-პიროვნება უპირისპირდება სამყაროს, წამოაყენა უსასრულო აქტუალური ღმერთის იდეა, რაც საბოლოოდ აახლოებს უსასრულო ღმერთს სასრულო ბუნებასთან. ეს კი მისი პანთეიზმის საფუძველია¹⁰. ვ. ასმუსის პოზიციას ეწინააღმდეგება აგრეთვე ავტორების შემდეგი მოსაზრებაც; კუზანელის მიერ არეოპაგიტული მისტიკისათვის მიმართვა განპირობებული იყო იმით, რომ მას გული გაუტეხა სქოლასტიკურმა სპეკულატურმა მსჯელობებმა ღმერთის შესახებ.

წერილში მითითებულია კუზანელის პანთეიზმის არსებაზე. კუზანელის პანთეიზმი ძირითადად მკლავდება პიროვნული ღმერთის უარყოფაში, რაც ქრისტიანულ კრეაციონიზმზე უარის თქმაა; კუზანელის პრინციპს ღმერთის გაშლის შესახებ ნეოპლატონური ემანაცია უდევს საფუძვლად¹⁰.

გამოჩენილი საბჭოთა მკვლევარის ა. ლოსევის აზრით ნიკოლოზ კუზანელი ნამდვილი ნეოპლატონიკოსია, ამ სიტყვის ყველაზე მკაცრი გაგებით. ამასთანავე მან ნეოპლატონიზმში ყურადღება გაამახვილა და წინ წამოსწია ის მომენტები, რომლებიც სრულად შეესაბამებოდნენ თავისი დროის ინდივიდუალიზმს და რომელსაც ჰქონდა მიდრეკილება სინამდვილის სუბიექტურ-იმანენტური ინტერპრეტაციებისაკენ¹¹. ავტორს განხილული და კრიტიკულად აქვს შეფასებული სხვადასხვა მკვლევარების თვალსაზრისები კუზანელის მსოფლმხედველობის შესახებ. ა. ლოსევის შენიშვნით, კუზანელი აღორძინების ფილოსოფოსი და ნამდვილი საზღვარია შუა საუკუნეებსა და ახალევროპულ მსოფლმხედველობას შორის.

⁸ Асмус В. Ф. Натурфилософские и научные идеи Николая Кузанского, «Фронт науки и техники», 1938, № 2, с. 140.

⁹ Соколов В. В., Тажурин З. А. «Николай Кузанский». «Вопросы философии», 1964, № 10, с. 135—136.

¹⁰ იქვე, გვ. 138.

¹¹ ა. ლოსევი, დასახ. შრ., გვ. 291.

ა. ლოსევეთან არის პასუხი იმაზე, თუ რით იყო გამოწვეული ის წინააღმდეგობანი და სირთულეები, რომლებიც ახასიათებდა კუზანელის მსოფლმხედველობას. ამის მიზეზად ავტორს მიაჩნია ეპოქა, რომელშიც მოღვაწეობა უხდებოდა კუზანელს; კუზანელი ორი ეპოქის — შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის შვილია, იგი ჰკრეტდა ახალ დროს, მაგრამ ამასთანავე ერთგული იყო შუა საუკუნეების უნივერსალიზმისა და ინტელექტუალიზმისა¹².

ა. გორფუნკელი აღნიშნავს ნიკოლოზ კუზანელის კავშირზე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან, ნეოპლატონურ პანთეიზმთან (ერიუგენას სახით) და დავით დინანტის მსოფლმხედველობასთან. განსაკუთრებულად მიიჩნევს მაისტერ ეკპარტის პანთეისტური მისტიკის მნიშვნელობას კუზანელის მსოფლმხედველობისათვის¹³. ავტორი სქოლასტიკისაგან ნიკოლოზ კუზანელის ჩამოშორებას ხსნის მის მსოფლმხედველობაზე არა მხოლოდ წარსულის მისტიკური მიმდინარეობების გავლენით, არამედ კუზანელის ჰუმანისტური კავშირებითა და სიმპათიებით. საინტერესოა ა. გორფუნკელის მითითება კუზანელთან ღმერთის რელიგიურ და ფილოსოფიურ გაგებაზე: კუზანელი ცდილობდა რა თეოლოგ ვენკის ბრალდებებისაგან თავდაცვას. აუცილებლად მიიჩნევდა განსხვავებას ღმერთის, როგორც რელიგიური პატივისცემის ობიექტისა (რომელიც ორთოდოქსალური თეოლოგიის დადებით დასაბუთებას ეფუძნება) — ფილოსოფიური შემეცნების ობიექტის ღმერთისაგან, რომელიც მხოლოდ „განსწავლული არცოდნის“ საფუძველზეა შესაძლებელი¹⁴. ასევე საინტერესოა ავტორის მიერ განხილული არსებათა წარმოქმნის საკითხი კუზანელის ფილოსოფიაში. ღმერთის სამყაროში გადასვლის დასახასიათებლად კუზანელი მიმართავს არაფრიდან შექმნის აქტის თვალსაზრისსაც და ნეოპლატონურ ემანაციასაც (ღმერთისაგან სამყარო გადმოედინება). ამ ტერმინით (ე. ი. ემანაციის ცნებით) გახსნილია ღმერთიდან სამყაროში და პირუკუ გადასვლის ღრმა პროცესი. ეს ნიშნავს კუზანელის სახელწოდებულ „გაშლას“ იმისა, რაც ღმერთში შეკუმშული, შემკიდროებული სახით არსებობდა.

ვ. სოკოლოვის აზრით კუზანელის შრომებში ხშირად ძნელია ფილოსოფიური შინაარსის განსხვავება თეოლოგიურისაგან. ამ მიმართებით იგი შუა საუკუნეების ტრადიციების წარმომადგენელია, სადაც ფილოსოფია და თეოლოგია შერეულია ერთმანეთში¹⁵. კუზანელი შუა

¹² იქვე, გვ. 302.

¹³ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения, М., 1980, с. 54.

¹⁴ იქვე, გვ. 56.

¹⁵ Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков, М., 1984, с. 42.

საუკუნეების ფილოსოფიის ტრადიციებიდან ამოდის, უფრო სწორად მისი არაორთოდოქსალური მიმართულებიდან, რომელიც ღმერთისა და ადამიანის მიმართების პანთეისტურ გააზრებასთანაა დაკავშირებული. ავტორი მიუთითებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობის დიდ მნიშვნელობაზე კუზანელის ფილოსოფიისათვის; განსაკუთრებით აღნიშნავს აგრეთვე მაისტერ ეკპარტის მოძღვრების წვლილზე კუზანელის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში.

კუზანელის პლატონიზმთან დაკავშირებით ვ. სოკოლოვი აღნიშნავს, რომ მისი პლატონიზმი ფართო მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ და მასში ნეოპლატონიზმიც უნდა ვიგულისხმოთ. ამასთანავე ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ კუზანელის მსოფლმხედველობა პლატონიზმით შემოიფარგლება, ვინაიდან კუზანელისათვის ასევე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ანაქსაგორას, სოკრატს, პითაგორეიზმს, ავგუსტინესა და ბოეციუსს¹⁶.

საინტერესოდ ხსნის ვ. სოკოლოვი ღმერთის არსებობის დასაბუთების არქონას კუზანელის მსოფლმხედველობაში. კრეაციონისტული იდეა, რასაც კუზანელი თავისას მიუზღავდა, მისი პანთეიზმის საფუძველზე უნივერსუმის გენეზისის პრობლემაში გარდაისახა. მიუხედავად იდეალიზმისა და მისტიციზმისა, სამყაროს კუზანელისეული ხედვა მკვეთრად განსხვავდება სქოლასტიკურ-კრეაციონისტული ხედვისაგან თავისი დინამიზმით, რომელიც ანტიკურ ნატურფილოსოფიურ აზრთა წყობას გვაგონებს¹⁷.

ვ. სოკოლოვი იმოწმებს გერმანელი მკვლევარის რიჰარდ ფალკენბერგის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც კუზანელის ფილოსოფიაში არსებული ორი ტენდენციიდან (ქრისტიანულ-დეალისტური და პანთეისტური), პანთეისტურია ახალი. ეს ტენდენცია კუზანელის დოქტრინის სხვა დებულებებთან ერთად მას წარმოადგენს არა მხოლოდ რენესანსის ფილოსოფოსად, არამედ ახალი დროის ფილოსოფიის წარმომადგენლადაც¹⁸.

გ. თევზაძის აზრით კუზანელი ორი ეპოქის — შუა საუკუნეებისა და აღორძინების მიჯნაზე მოღვაწეობდა და ბევრი სიძნელე მასთან სწორედ ამითაა განპირობებული. მაგრამ მის მიერ გააზრებული და წინ წამოწეული მსოფლმხედველობრივი საკითხები იმ მოაზროვნეთა საფუძველი გახდა, რომლებიც გრძობდნენ და შეგნებული ჰქონდათ აღორძინების ეპოქის შეურიგებლობა შუა საუკუნეების კულტურის

¹⁶ იქვე, გვ. 44.

¹⁷ იქვე, გვ. 54.

¹⁸ იქვე, გვ. 64.

ძირითად პრინციპებთან¹⁹. მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია გ. თევზაძის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ კუზანელის „...შეუზღუდველი 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 არეოპაგეტიკის პრობლემების დამუშავებით დაიწყეს“²⁰ (ხაზგასმა ჩვენია — მ. მ.).

ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობაზე საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არსებული ერთადერთი მონოგრაფიული გამოკვლევის ავტორი ზ. ტაყურიზინა სხვა ავტორების მსგავსად აღნიშნავს აღორძინების ეპოქის წინააღმდეგობრივ ხასიათზე, რამაც განსაზღვრა კუზანელის მსოფლმხედველობის ამგვარივე ბუნება. ავტორი არ იზიარებს იმ მკვლევარების თვალსაზრისებს (მაგალითად ჰაუბსტიასს), რომელთაც კუზანელი ქრისტიან ჰუმანიტად მიაჩნიათ, რადგანაც ავტორის აზრით, კუზანელის ქრისტიანობა და ჰუმანიზმი შეუთავსებელია²¹.

ზ. ტაყურიზინა კუზანელის ფილოსოფიისათვის უმნიშვნელოვანესად მიიჩნევს ერეტიკულ მისტიკას (ემყარება შ. ნუცუბიძეს). ერეტიკული მისტიკის გავლილი გზა ავტორის მიერ ასეა წარმოდგენილი: ფილონი, პლოტინი, არეოპაგელი, ერიუგენა, ეკჰარტი, ამალრიკ ბენელი. ზ. ტაყურიზინა კუზანელის მსოფლმხედველობის შესახებ არსებულ თვალსაზრისების ანალიზის შემდეგ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ აღრინდელ შრომებში კუზანელი პანთეისტია, ხოლო გვიანდელში თეისტი²².

გამოკვლევაში ახსნილია ჰადელბერგელი თეოლოგის ვენკის მიერ კუზანელის კრიტიკის მიზეზი: კუზანელის დაპირისპირებულთა დამთხვევის შესახებ პრინციპით უდავოდ პანთეისტური დასკვნები მზადდებოდა, ამიტომაც გამოცხადებულ იქნა იგი ერეტიკოსად. აქვე ზ. ტა-

¹⁹ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, გვ. 303.

²⁰ იქვე, გვ. 305.

²¹ Тақуризиња З. А. Философия Николая Кузанского, М., 1972, с. 14. აქ ავტორი არ უნდა იყოს მართალი, რადგანაც ჰუმანიზმის ანტისაეკლესიო ხასიათი (ზ. ტაყურიზინას აზრით) რატომ უნდა გულისხმობდეს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან აუცილებელ დაპირისპირებას. მით უმეტეს, საკუთარ არააღმართურ ფაქტს, რომ ქრისტიანობამ დიდი როლი შეასრულა ადამიანის რენესანსული ტიპის ჩამოყალიბებაში.

²² იქვე, გვ. 43.

კურიზინა აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტიაში ღმერთში უკუდაბრუნების უნარი მხოლოდ აღამიანს გააჩნია²³. ავტორის ეს მოსაზრება უსაფუძვლოა, რამდენადაც საკუთრივ ფსევდო-დიონისე წერს, რომ ღმერთთან ბრუნდებიან და ერთიანობაში არიან გონების მქონენი შემეცნების მეშვეობით, გრძობადი არსებები შეგრძნებების მეშვეობით, ხოლო უსულო არსებები ღმერთთან ერთიანობაში არიან თვით არსებობის ძალით²⁴.

ზ. ტაყურიზინა კუზანელის მიერ არაერთხელ ხაზგასმული მოსაზრების — „არაფრისაგან სამყაროს შექმნის“ შესახებ აღნიშნავს, რომ კუზანელის ეს აზრი ეპოქითაა ნაკარნახევი და სინამდვილეში იგი ამ საკითხში ნეოპლატონურ პოზიციას იზიარებს. ავტორის შენიშვნით კუზანელის „განსწავლული არცოდნის“ თვალსაზრისი წარმოადგენს არეოპაგიტულ „არცოდნის“ ცნებაზე კუზანელის მიერ „განსწავლულის“ ცნების დამატებას და ამის საფუძველზე შემუშავებულია შესაბამისი თვალსაზრისი. ვფიქრობთ, რომ აქ საჭიროა კორექტივის გაკეთება, რამდენადაც არეოპაგიტიაში გვხვდება „ნათელი ნისლი“, ხოლო ერიუგენასთან „მიულწვეელი სიცხადე“, რომლებიც უმაღლესი არსების გამოსახატავად გამოიყენებიან. ამიტომაც უფრო საფიქრებელია, რომ კუზანელის „განსწავლული არცოდნა“ ფსევდო-დიონისესა და ერიუგენასთან მოცემული ცნებების გარკვეული ტრანსფორმაციაა.

2. არეოპაგიტიასთან ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფიის მიმართების ძირითადი მომენტებია ნიკოლოზ კუზანელი თავის თხზულებებში ხშირად მიმართავს წინამძველ მოაზროვნეებს (თაღესი, ანაქსაგორა, პლატონი, არისტოტელე, პროკლე, ავგუსტინე, ფსევდო-დიონისე, დავით დინანტი, თომას აკვინელი), მათგან დიონისე არეოპაგელს მოიხსენიებს ეპითეტებით — „დიდი დიონისე“, „ბრძენი დიონისე“ და ა. შ.

ნიკოლოზ კუზანელის მოძღვრების ღერძია — ღმერთი და მასთან დაკავშირებული საკითხები. ღმერთის გაგების საკითხში იგი ნეოპლატონიკოსთა პოზიციას იზიარებს, განსაკუთრებით იყენებს არეოპაგიტულ დებულებას ღმერთი „ყოველივეა ყოველთა შორის“.

ა. ღმერთის დახასიათება. კუზანელი აღნიშნავს, რომ „ჩვენი ძალები გონების ყველა ერთიანობის ცნების დადგენას უნდა ემსახურებოდეს, რადგანაც შესამეცნებელის ყველა სიმრავლე დამოკიდებულია ამ ერთიანობის შემეცნებისაგან, რომელიც ნებისმიერ

²³ იქვე, გვ. 66—67.

²⁴ პეტრე იბერელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, გვ.

ცოდნაში არის ყველა ის, რაც შეიმეცნება²⁵. აღნიშნული დებულებით გამოკვეთილია კუზანელის ფილოსოფიის ამოცანა, რაც ნეოპლატონიკოსთა ძირითად ამოცანასაც ემთხვევა. ესაა პირველი ერთიანის შემეცნების მოთხოვნა. მაგრამ ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ კუზანელის მიხედვით პირველი ერთიანობის (ღმერთის) საბოლოო ქვეშარიტი ცოდნა შეუძლებელია და ჩვენი ცოდნა მხოლოდ ვარაუდია მის შესახებ²⁶.

კუზანელის აზრით არსებობს ოთხი სახის ერთიანობა: პირველი ერთიანობა არის ღმერთი, მეორე — გონი, მესამე — სული და მეოთხე — სხეული ანუ მატერია²⁷.

პირველი, ე. ი. ღვთაებრივი ერთიანობა წინ უსწრებს ყოველგვარ სიმრავლეს, რითაც იგი წინაა ყოველგვარ განსხვავებაზე, დაპირისპირებულობაზე, აკათანაბრობაზე, დაყოფასა და სხვა ყველაფერ იმაზე, რაც თან ახლავს სიმრავლეს. თუმცა ეს აბსოლუტური ერთიანობა — „ყოველივე ყოველივეშია“, მას არაერთი სახე და სახელი არ გააჩნია. ეს აბსოლუტური ერთიანობა ყოველგვარი სიმრავლის, სახის, გვარის, სუბსტანციის, აქციდენციის და საერთოდ ყველა შექმნილის ერთიანობაა, ერთიანი საზომია ყოველგვარი ზომის, ტოლობაა ტოლისა და არატოლის, ყველა შეერთებულისა და გაყოფილის კავშირია²⁸.

პირველი ერთიანობა, კუზანელის აზრით, რახან ყველა არსებულის არსია, ყველა რაობის რაობაა, ამიტომაც იგი ექვეს ვარეშეა, ყოველგვარი ექვი მის შემდეგ იწყება. აქ კუზანელის აზრი არეოპაგეტიკასთან სიახლოვეს ამჟღავნებს. ფსევდო-დიონისეს თანახმად ხომ ღმერთი

„...ყოველ არსთა მიზეზ არს, ხოლო თუთ არცა ერთი მათგანი, ვინაჲთგან მათ ყოველთა ზეშთაარსებისა ამაღლებულ არს“²⁹.

ერთიანობის მეორე სახეა გონი, რომელიც აბსოლუტური ერთიანობისაგან მომდინარეობს. გონის ერთიანობა უკვე სირთულეს შეიცავს (სირთულეს და არა სიმრავლეს, რაზედაც ხაზგასმით აღნიშნავს კუზანელი), რადგანაც იგი თავისი თავისაგან და სხვისგან შედგება. გონის საფეხურზე უკვე ადგილი აქვს დაპირისპირებას. დაპირისპირება გონთან ერთად წარმოიშობა³⁰. კუზანელის ეს აზრი პლოტინიდან უნდა მომდინარეობდეს. პლოტინთანაც გონის საფეხურზე ერთიანობა ირღვევა, ვინაიდან სხვაა რაც აზროვნებს და ის, რაც იაზრება. გონი

²⁵ Николай Кузанский, Сочинения, т. I, М., 1979, с. 207—208.

²⁶ იქვე, გვ. 187—188.

²⁷ იქვე, გვ. 193.

²⁸ იქვე, გვ. 194.

²⁹ პეტრი ბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 10.

³⁰ Николай Кузанский, Сочинения, т. I, с. 197.

სწორედ ის საფეხურია, სადაც რაც აზროვნებს და რაც იაზრება, ერთიანიცაა და განსხვავებულიც³¹.

ერთიანობის მესამე სახეს წარმოადგენს სული, რომელშიც აისახება გონის ერთიანობა, რამდენადაც სული გონის შემდგომი საფეხურია და ისე როგორც პირველი ერთიანობა — ღმერთი გონში იშლება, ასევე გონი იშლება სულში: „ღმერთი გონის სინათლეა, რადგანაც ის გონის ერთიანობაა, ასევე გონი სულის სინათლეა, რადგანაც ის სულის ერთიანობაა“³².

ერთიანობის მეოთხე სახეა სხეული, რომელშიც გაშლილია სული. სხეული ანუ მატერია საყოველთაო ერთიანობის უკანასკნელი საფეხურია.

კუზანელის აზრით ახლა აღნიშნულ ერთიანობებს თავისთავად კივერ ვწვდებით, არამედ სხვის მეშვეობით. ასე მაგალითად: პირველი ერთიანობა გონში ჩანს, გონის ერთიანობა — სულში, ხოლო სულის ერთიანობა — სხეულში ანუ გრძობად სინამდვილეში. ამიტომაც: „ღმერთი გონის ფორმაა, გონი — სულის, სული კი სხეულის ფორმა“³³.

ახლა ვნახოთ რა მიმართებაშია კუზანელის მოძღვრება ერთიანობის ოთხ სახეზე ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ორიგინალურობა მკვლავდება სამყაროს საფეხურებრივ სისტემით წარმოდგენაში. ამასთანავე ეს საფეხურებრივი სისტემა საფეხურებს შორის იერარქიულ მიმართებას გულისხმობს: რაც უფრო დაბლა ვეშვებით, მით უფრო ნაკლებ სრულყოფილებასთან, სიკეთესთან და მშვენიერებასთან გვაქვს საქმე. სწორედ ამის გამო, პლოტინთან მარადიული მატერიისა და ამის შესაბამისად მარადიული მშვენიერების აღიარების მიუხედავად, მატერია მოძულების საგნად და ბოროტების წყაროდაა მიჩნეული.

ნიკოლოზ კუზანელიც ნეოპლატონიკოსების მსგავსად აღიარებს ოთხ საფეხურს. ყველა ეს საფეხური რაღაცაში ჰგავს ერთმანეთს, კერძოდ ყოველი მათგანი ერთიანობის პრინციპს ექვემდებარება. ეს ერთიანობა კი უნდა იყოს ის ღვთაებრივი ძალა, რომელიც მსჭვალავს მთელ სინამდვილეს და რომელიც ამართლებს კუზანელთან გადმოსულ არეოპაგიტულ პრინციპს — ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს“.

არეოპაგიტუკასთან სიახლოვეს ამკვლავნებს ნიკოლოზ კუზანელი, როცა იხილავს ღმერთის დადებით და უარყოფით დახასიათებას: ღმერთს არ შეესაბამება არც დადებითი დახასიათება და არც უარყო-

31 პლოტინი, ენეადა V, წიგნი I, § 4.

32 Николай Кузанский, Сочинения, т. 2, 1980, с. 200.

33 იქვე.

ფითი დახასიათება, რადგან ღმერთი მაღლა დგას ყოველგვარ უარყოფითსა და დადებით დასაბუთებაზე³⁴. აქ ნიკოლოზ კუზანელი პირდაპირ მიყვება ფსევდო-დიონისეს, რომლის თანახმადაც ღმერთი ყოველგვარ დადებით და უარყოფით დასაბუთებაზე მაღლა დგას („რამეთუ ზეშთ არსთა ყოველთა არს იგი შემოქმედი არსთაჲ არაოდეს გონებად უკუთქემაჲ მისთეს წინააღმდეგომ ყოფაჲ წათქუმათა, არამედ ფრიად რამე უპირატესობით ზეშთა არს იგი მოკლებათა და უზეშთაეს ყოველთა მატებათა და დაკლებათა“³⁵).

დასასრულს კი კუზანელის იმ თვალსაზრისის შესახებ, რომელიც უარყოფით თეოლოგიას (აპოფატიკას) ანიჭებს უპირატესობას. კუზანელის აზრით, ვეძებთ რა ჩვენ ჩვენი არსის წყაროს ყოველგვარი შესაძლებელი საშუალებებით და აღმოვაჩინოთ, რომ უარყოფითი გამოკვლევა (ე. ი. უარყოფით, ნეგაციის საშუალებით ღმერთის წვდომის ცდა) უფრო სწორ და საიმედო გზაზე გვაყენებს, რამდენადაც ის, რასაც ჩვენ ვეძებთ, მიუღწეველი და უსასრულოა³⁶.

როგორც უკვე ვნახეთ, კუზანელის მოძღვრება ღმერთის შესახებ არსებითად ნეოპლატონურია. მასთან გადმოღებულია სინამდვილის საფეხურებრივი წყობის ნეოპლატონური სქემა, თუმცა კუზანელთან აღარ გვხვდება საფეხურებს შორის გამოკვეთილი იერარქია. სამაგიეროდ კუზანელთან მთელი სინამდვილის ერთიანობის პრინციპი ბოლომდეა გატარებული და ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული დებულება ღმერთი „ყველაა ყველაფერში“ პანთეისტურ თვალსაზრისადაა გადაქცეული. ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათებისას კუზანელი ძირითადად არეოპაგიტულ თვალსაზრისს იცავს, თუმცა უარყოფით თეოლოგიას ანიჭებს უპირატესობას. ამასთანავე, თუკი აღრეულ შუა საუკუნეებში აპოფატიკისადმი უპირატესობის მინიჭება უფრო რელიგიურ-მისტიკური თვალსაზრისისაკენ გადახრას ნიშნავდა, კუზანელთან პირიქით — უფრო ანტიკათოლიკურ პრინციპს გამოხატავს, რის შესახებაც სამართლიანად, წერს ზ. ტაყურიზინა³⁷.

ბ. ღმერთის გაშლა სინამდვილეში. შუა საუკუნეების აზროვნების ერთ-ერთი მთავარი საკითხი ღმერთის მიერ არსებათა წარმოშობა კუზანელთან ასეა გააზრებული: ღმერთის სიტყვა და შექმნა ერთი და იგივეა; ღმერთი ყველაფერს ქმნის ერთდროულად და ცალკ-ცალკე³⁸.

34 Николой Кузанский, Сочинения, т. I, с. 377.

35 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 224.

36 Николой Кузанский, Сочинения, т. I, с. 175—176.

37 ზ. ტაყურიზინა, დასახ. შრ., გვ. 30.

38 Николой Кузанский, Сочинения, т. 2, с. 171—172.

არსებულები, კუზანელის აზრით, ღმერთიდან წარმოიშობიან. საკუთრივ ღმერთი შესაძლებლობისა და სინამდვილის ერთიანობაა, უფრო სწორად შესაძლებლობა და სინამდვილე ღმერთში ერთი და იგივეა. ამ მოსაზრებასთან დაკავშირებულია კუზანელის უმნიშვნელოვანესი დებულება, რომლის თანახმადაც რადგან შესაძლებლობა და სინამდვილე ღმერთში იგივეობრივია, ამიტომაც ღმერთი არის ის, რაც არის და რაც შეიძლება იყოს³⁹. ეს თვალსაზრისი, რომელსაც კუზანელი სხვა შრომებშიც იმეორებს („განსწავლული არცოდნა“, „ღმერთის ძიებისათვის“, „ნადირობა სიბრძნეზე“), თავისებური სახით მოცემული იყო ნეოპლატონიზმში. ნეოპლატონური თვალსაზრისი ღმერთიდან მთელი სინამდვილის აუცილებელი გამომდინარეობის შესახებ, კუზანელის აღნიშნული თვალსაზრისის საფუძველი უნდა იყოს.

ღმერთში არსებები, კუზანელის აზრით, შეკუმშულ-შემჭიდრობებული სახითაა მოცემული. ამასთანავე უმაღლეს საფეხურზე საგნები ერთმანეთის იგივეობრივნი არიან, რადგანაც ღმერთთან ადგილი არა აქვს არავითარ სიმრავლეს, მოძრაობას, განსხვავებას... ყველაფერი ეს ღმერთის შემდგომი საფეხურიდან იწყება. ამ საკითხზე მსჯელობისას კუზანელი საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს: ყველაფერი, რაც თავდაპირველად ღმერთში არსებობს, არის ღმერთი, ისე როგორც შექმნილში ღმერთი გაშლილი სახით არის სამყარო⁴⁰. ფაქტობრივად კუზანელის ეს თვალსაზრისი იძლევა პასუხს კითხვაზე — ღმერთი ტრანსცენდენტურადაა გაგებული თუ იმანენტურად კუზანელის მოძღვრებაში? ამ თვალსაზრისით კუზანელთან ღმერთი იმანენტურია, სხვა შემთხვევაში (ე. ი. ღმერთი ტრანსცენდენტური რომ ყოფილიყო) გაშლისას ღმერთი სამყარო ვერ იქნებოდა.

ზემოაღნიშნულს ადასტურებს კუზანელის შემდეგი თვალსაზრისიც: ერთიანის (ღმერთის) გადასვლა სხვადყოფნაში ამავე დროს ნიშნავს სხვადყოფნის უკუდაბრუნებას ერთიანში⁴¹. ამასთანავე რაც უფრო ერთიანი და სრულყოფილია ფორმა, მისი გადასვლა სხვადყოფნაში, მით უფრო მეტადაა სხვადყოფნის დაბრუნება ერთიანში. ყურადღება უნდა მიექცეს გამოთქმას — „რაც უფრო სრულყოფილია ფორმა“. ყველაზე სრულყოფილი ფორმა კი ღმერთია და, მასასადამე, ღმერთის გადასვლა სხვადყოფნაში ყველაზე სრულყოფილ უკუდაბრუნებას განაპირობებს. ე. ი. ღმერთის გადასვლა არსებულებში ნიშნავს არსებულთა გაერთიანებას.

³⁹ იქვე, გვ. 140.

⁴⁰ Николай Кузанский, Сочинения, т. 2, с. 141.

⁴¹ Николай Кузанский, Сочинения, т. 1, с. 211.

აქამდე რაც ითქვა არაა საკმარისი იმის გასაგებად თუ როგორ ეს-
მის კუზანელს შექმნის საკითხი — კრეაციონისტულად თუ ემანაცი-
ურად. აღნიშნულ საკითხზე კუზანელს ორგვარი პასუხი გააჩნია. ერთ
შემთხვევაში იგი მსჯელობს შექმნის მარადიულობაზე⁴², რაც საბო-
ლოდ ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის აღიარებამდე მიდის; მე-
ორე შემთხვევაში კი გაზიარებულია სამყაროს შექმნის კრეაციონის-
ტული თვალსაზრისი⁴³. ეს კი, კიდევ ერთხელ ცხადს ხდის, რომ კუ-
ზანელის მსოფლმხედველობა არათანმიმდევრულობით ხასიათდება,
რაც, როგორც უკვე აღინიშნა, ეპოქით იყო განსაზღვრული.

კუზანელის ფილოსოფიის სიახლოვე არეოპაგტიკასთან მკლავნდ-
ბა არსებათა განსხვავების საფუძვლის საკითხში. თუკი ღმერთი ყვე-
ლაფრის მიზეზია, მაშინ რა უშლიდა მას ხელს, რომ ბოროტება არ
შეექმნა? ამ კითხვაზე პასუხისას ფსევდო-დიონისე ბოროტებას არა-
სუბსტანციურად აცხადებს. საგნებში თუ არსებებში არსებული ბო-
როტების მიზეზად ფსევდო-დიონისე სიკეთის სხივის შესუსტებასთან
ერთად თვით არსებათა უუნარობასაც ასახელებს. ღმერთის მიერ გან-
ფენილი სიკეთის ვერმიღება ღმერთის ბრალი კი არაა, არამედ თვით
არსებათა უუნარობაა ამის მიზეზი: „ხოლო რომელი რა ვერ მიიღებს
ნათელსა მისსა, ესე არა უძლურებისაჲ, არცა სიმცირისაჲ ნათელთ-
მიმცემლობისა მისისაჲ, არამედ უმარჯობისაგან ნათელთ-მიმღებელთა-
ჲსა, რომელთა ვერ განიმარტეს მიღებად ნათლისა“⁴⁴. კუზანელთანაც
მსგავსი თვალსაზრისია გატარებული, როცა მსჯელობა ეხება საგნების
განსხვავებას. კუზანელის აზრით, ღმერთი ყველა არსებაში ერთნაირად
მონაწილეობს და ყველა არსებას ერთნაირად აძლევს ღვთაებრივ ძა-
ლებს, მაგრამ არსებები ამ ძალებს იღებენ თავისი შესაძლებლობების
მიხედვით⁴⁵.

გ. ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი მ ი ნ ი მ უ მ ი დ ა მ ა ქ ს ი მ უ მ ი, დ ა
პ ი რ ი ს პ ი რ ე ბ უ ლ თ ა დ ა მ თ ხ ვ ე ვ ა. კუზანელის ფილოსო-
ფიაში ღმერთი აბსოლუტური მაქსიმუმია, ყველაფერი, რაც არსებობს
ან აბსოლუტური მაქსიმუმია, ან მისგან არსებობს. აბსოლუტური მა-
ქსიმუმში, როგორც აბსოლუტური პირველსაწყისი, არსებულთა მიზეზი
და მიზანია. რას ნიშნავს აბსოლუტური მაქსიმუმი? კუზანელის აზ-
რით, ეს არის აბსოლუტური ერთეული, რომელსაც არაფერი არ
უპირისპირდება და წარმოადგენს აბსოლუტურ მაქსიმალურობას,
ღმერთს⁴⁶. აბსოლუტური მაქსიმუმი კუზანელის ფილოსოფიაში წარ-

42 იქვე, გვ. 101; აგრეთვე, ტ. II, გვ. 138.

43 იქვე, ტ. I, გვ. 140—141.

44 პ ე ტ რ ე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 33.

45 Николан Кузанский, Сочинения, т. I, с. 102.

46 იქვე, გვ. 54.

მოადგენს იმას, რაზე მეტის მოფიქრებაც შეუძლებელია. ასევეა აბსოლუტური მინიმუმიც, რაზე მცირეს მოფიქრებაც შეუძლებელია. „რადგანაც მაქსიმუმიც ასეთია, ის ემთხვევა მინიმუმს“, აღნიშნავს კუზანელი.

აბსოლუტური მინიმუმისა და აბსოლუტური მაქსიმუმის დამთხვევიდან უშუალოდ გამომდინარეობს დაპირისპირებულთა იგივეობაც. ერთიც და მეორეც ღმერთის საფეხურზე ხდება და რადგანაც ღმერთი ყოველგვარ დაპირისპირებაზე, სიმრავლესა და განსხვავებულობაზე მალა დგას, ამიტომაც მასში დაპირისპირებულები ერთმანეთს ემთხვევიან. კუზანელის ეს თვალსაზრისი გახდა ორთოდოქსთა შეტევის ობიექტი, რამდენადაც ღმერთში დაპირისპირებულთა დამთხვევის აღიარება საბოლოოდ ღმერთისა და სამყაროს გაიგივებას ნიშნავდა. მეორე მხრივ კი კუზანელის ეს თვალსაზრისი რენესანსული ყაიდის ფილოსოფიას ეხმაურებოდა.

დ. „გ ა ნ ს წ ა ვ ლ უ ლ ი ა რ ც ო დ ნ ი ს ა თ ვ ი ს“. ნიკოლოზ კუზანელის თხზულება „განსწავლული არცოდნა“ უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური ნაშრომია, სადაც განხილულია აბსოლუტური მინიმუმი და მაქსიმუმი, დაპირისპირებულთა დამთხვევა და სხვ. მაგრამ ამ თხზულების მთავარი რეზულტატია არცოდნის კუზანელისეული გაგება.

კუზანელი იმოწმებს არისტოტელეს, რომლის თანახმადაც უცხადესი საგნების ცოდნა უძნელესი საქმეა. კუზანელი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ღმერთის ცოდნა შეუძლებელია და სწორედ იმის გაცნობიერება, რომ ღმერთი შეუმეცნებელია ნიშნავს გ ა ნ ს წ ა ვ ლ უ ლ ა რ ც ო დ ნ ა ს. კუზანელის „განსწავლული არცოდნის“ თვალსაზრისი სათავეს ნეოპლატონიზმიდან იღებს, სადაც ღმერთის წვდომა შეუძლებელია და ამგვარად წარმოდგენილი ღმერთი მისტიკური ჰერმეტიკის ობიექტს წარმოადგენს.

კუზანელი მიმართავს ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისეს, რომელთა თანახმადაც ყველაზე სრულყოფილი მეცნიერება არცოდნაა და ღმერთის მიღწევა არცოდნით უფრო შეიძლება, ვიდრე ცოდნით⁴⁷. იქვე გადმოცემულია ღმერთის წვდომის მისტიკური გზა კუზანელის მიხედვით: აბსოლუტური ჰუმარიტების მიღწევა შეუძლებელია და თუ ეს რაღაცნაირად შეიძლება — შეიძლება მხოლოდ მეყსეულად.

ე. „ა რ ა -ს ხ ვ ა ს“ შ ე ს ა ხ ე ბ. „არა-სხვას“ პრობლემასთან კუზანელის ფილოსოფიის არსებითი ასპექტია დაკავშირებული. თხზულებაში „არა-სხვას“ შესახებ კუზანელი ცდილობს აჩვენოს თუ რა უნდა იგულისხმებოდეს ამ ცნებაში. კუზანელი ბევრ ლოგიკურ წიად-

⁴⁷ Николай Кузанский, Сочинения, т. 2, с. 15—16.

სვლებს მიმართავს და საბოლოოდ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „არა-სხვა“ არის ღმერთი, სიკეთე, მოკლედ „არა-სხვას“ იმ ნიშნებით ახასიათებს, როგორც ღმერთს⁴⁸. კუზანელთან „არა-სხვა“ ასე უნდა იქნას გაგებული: როგორც ითქვა, არსებები ღმერთთან ერთიანობაში ღმერთს წარმოადგენენ, ხოლო ღმერთი არსებებში უკვე აღარაა ღმერთი. (ის სამყაროა). „არა-სხვა“ იგივე ღმერთია, არსებების საფუძველია, მაგრამ ამ არსებებისათვის სხვას არ წარმოადგენს. ამასთანავე ღმერთი („არა-სხვა“) არც არსებების მსგავსია, რამდენადაც ღმერთის საფუძვლზე არ არსებობს არავითარი განსხვავება, არავითარი მსგავსება, არავითარი სიმრავლე და ა. შ. კუზანელის მიზანია „არა-სხვათი“ „...სამყაროს საგანთა სიმრავლესთან დამოკიდებულებაში ღმერთის როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის ახალ ასპექტზე მიგვიბრუნოს“⁴⁹. ზემოაღნიშნულზე დამყარებით შეიძლება ითქვას, რომ კუზანელის მოძღვრება „არა-სხვაზე“, ღმერთისა და სამყაროს გენეტიკური ერთიანობის მაჩვენებელია.

ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობაში ძირითადად მის ფილოსოფიას მივაქციეთ ყურადღება და, როგორც ვნახეთ, იგი აღორძინების ეპოქაში ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციებს აგრძელებს. ნეოპლატონიზმში მოცემული ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა კუზანელის ფილოსოფიაში დასრულებული პანთეიზმის სახეს იღებს. კუზანელის ფილოსოფიის რენესანსული ხასიათი განპირობებული იყო ნეოპლატონური ფილოსოფიის არსებითი პრინციპების გაგრძელება-განვითარებითა და მეცნიერების ახალი მონაპოვრების გათვალისწინებით.

კუზანელის მსოფლმხედველობის იმგვარი წარმოდგენა, როგორც ჩვენს გამოკვლევაშია, შესაძლებელია მხოლოდ მისი ფილოსოფიური პოზიციიდან განხილვის საფუძველზე. მაგრამ კუზანელის მსოფლმხედველობა ამით არ ამოიწურება, მასთან რელიგიურ თვალსაზრისსაც ასევე მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მართლაცდა საკვირველია, როგორაა შეთავსებული ერთ მოაზროვნეში პაპის კარდინალი და პანთეისტი ფილოსოფოსი, არსებათა წარმოშობის კრეაციონისტული და ემანაციური პრინციპების ამლიარებელი. ყველაფერი ეს, როგორც უკვე შესავალში აღვნიშნეთ, ეპოქით იყო განპირობებული და კუზანელიც იმ ეპოქის ღვიძლი შვილია, რომელმაც უხდებოდა მოღვაწეობა.

⁴⁸ იქვე, გვ. 234, 237.

⁴⁹ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, ნაწილი II, გვ. 293.

არეოპაგიტიკას თავისებური გავლენები ჰქონდა მომდევნო დროის რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. წმინდა თეოლოგები (მაქსიმე აღმსარებელი, თომა აქვინელი) არეოპაგიტიკის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას ახდენენ და რაც მათთვის მიუღებელია არეოპაგიტიკიდან, ცდილობენ მის საერთოდ უკუგდებას ან მასში მათთვის მისაღები კორექტივის შეტანას. ამგვარი ინტერპრეტაციის დროს ხშირად ფსევდო-დიონისეს იმგვარ აზრს მიაწერენ, რაც სინამდვილეში არ შეეფერება მის მოძღვრებას. ამ მხრივ საყურადღებოა ღმერთისა და მზის არეოპაგიტული ანალოგიის მაქსიმესეული ინტერპრეტაცია. აღმსარებელი ამ ინტერპრეტაციისას, არეოპაგიტულ თვალსაზრისს აუცილებლობით ვანფენის პრინციპს აცლის, რითაც ღმერთის მხოლოდ ტრანსცენდენტურ გაგებას ტოვებს. აღმსარებლის ეს თვალსაზრისი ბოლომდე გაზიარებულ იქნა თომა აქვინელის მიერ.

მაისტერ ეკპარტს შუალედური პოზიცია უკავია. იგი მართალია ავითარებს ნეოპლატონურ-არეოპაგიტულ ემანატიზმის თვალსაზრისს, მაგრამ მასთან ასევე მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ღმერთის ტრანსცენდენტურ გაგებასაც. ამ მხრივ ეკპარტი აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციებს, სადაც, ა. შტოკლის საინტერესო შენიშვნით, ადგილი ჰქონდა ემანატიზმისა და ტრანსცენდენტიზმის შეგუების ამაო ცდებს.

ნიკოლოზ კუზანელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს არეოპაგიტულ ემანატიზმს და სწორედ მასზე დაფუძნებით აგებს თავის პანთეისტურ სისტემას, რომელიც საბოლოოდ რენესანსის ფილოსოფიის არსებითი პრინციპების გამოხატულებას წარმოადგენდა.

დასასრულს უნდა აღვნიშნოთ: ჩვენს მიერ განხილული ინტერპრეტაციები ცხადს ხდის, რომ არეოპაგიტიკა თავის ფილოსოფიურ ნაწილში იზიარებს ნეოპლატონურ თვალსაზრისს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობაზე. ამ თვალსაზრისს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საკაცობრიო კულტურისათვის, რამდენადაც ის საფუძველს უმზადებდა რენესანსს. რენესანსის ერთ-ერთი მთავარი იდეა ხომ ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადებაა, რის თეორიულ საფუძველსაც ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის აღიარებაა. აქედან ცხადი უნდა იყოს ისიც, თუ რატომ მიაკუთვნებენ ასე დიდ როლს არეოპაგიტულ მოძღვრებას რენესანსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში.

АРЕОПАГИТИКА И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Резюме

Созданное в пятом веке ареопагитское учение оказало большое влияние на религиозно-философское мышление последующего времени. Но это влияние не было ни однозначным, ни одинаковым, например, чистые теологи понимают и интерпретируют ареопагитику с позиции теологии и пытаются приспособить это учение к теологии, а в такой ситуации авторы ареопагитики часто приписываются такие мысли, которые совершенно чужды его мировоззрению.

Что же касается философов, то они особое внимание уделяют т. н. эманационистскому принципу ареопагитики, который в основном сформулировался в неоплатонической философии. В конце концов у представителей этого направления на основе эманационизма сформируется пантеистическая система (напр., Николай Кузанский).

В исследовании рассмотрены интерпретация ареопагитского учения Максимом Исповедником, некоторые аспекты отношения мировоззрений Псевдо-Дионисия и Фомы Аквинского, отношение ареопагитики к мировоззрению Майстера Экхарта, философии Николая Кузанского.

Учение о боге занимает центральное место как в сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита, так и в трудах Максима Исповедника. Исповедник в основном разделяет ареопагитскую характеристику бога — катафатику, и апофатику.

Самое существенное различие между ареопагитикой и мировоззрением Максима Исповедника обнаруживается в решении вопроса о сотворении сущих богом. При решении этого вопроса для Исповедника характерна креационистская точка зрения, противоположная ареопагитскому эманационизму. Эманационизм Псевдо-Дионисия и креационизм Максима Исповедника наиболее ярко проявляются в ареопагитской аналогии бога и солнца и в комментариях этой аналогии, данных Исповедником.

Ареопагитский мистицизм имеет теоретически-интеллектуальный характер, чего нельзя сказать в отношении мистицизма Исповедника. Максим Исповедник апофатику ставит выше катафатики, вместе с тем в его учении (в отличие от Псевдо-Дионисия) не видно, что катафатика и апофатика являются и методами знания.

В толковании вопроса о взаимоотношении блага и зла, а также в учении о любви Максим Исповедник по существу следует за ареопагитикой. Но если в ареопагитике эти вопросы

обсуждаются в общетеоретическом плане, у Исповедника их рассмотрение подчиняется практическим целям.

При рассмотрении отношения к ареопагитике мировоззрения Фомы Аквинского выясняется, что как Исповедник, так и Аквинский ареопагитское учение комментируют с позиции теологии. В отличие от Максима Исповедника, который при решении многих вопросов прямо следовал ареопагитике, Фома Аквинский почти не разделяет мысли Псевдо-Дионисия в своем первобытном виде и принимает их только после комментариев.

В исследовании показано, что мировоззрение Псевдо-Дионисия Ареопагита и Фомы Аквинского в основном отличаются друг от друга как при решении проблемы взаимоотношения бога и мира, так и при понимании вопросов о творении богом мира и существ, взаимоотношении блага и зла. Если Фома Аквинский что-нибудь и принимает от ареопагитики, то только после тщательного комментария. На основе этих комментариев, ареопагитская точка зрения на тот или другой вопрос получает приемлемый для Аквинского вид.

Поэтому исследование отношения мировоззрения Фомы Аквинского к ареопагитике, в первую очередь интересно не с точки зрения развития, а как теологическая интерпретация.

Мировоззрение Майстера Экхарта находится под большим влиянием неоплатонизма и ареопагитики. Это влияние чувствуется в особенности там, где Экхарт рассуждает о выходе божественности за свои пределы, о пребывании бога в сущих и его возвращении к себе в лице человека, достигшего ступени мистического созерцания. Подобно неоплатонизму и ареопагитике, в философии Майстера Экхарта большую роль играет учение об имманентности бога. Следует отметить и то, что для учения Экхарта не чужды и суждения о трансцендентности бога. Все эти положения встречаются в неоплатонизме и ареопагитике; в этом смысле Экхарт продолжает традиции неоплатонизма (и ареопагитики).

Отмеченное не означает, что мировоззрение Майстера Экхарта является простым повторением неоплатоническо-ареопагитских учений. Философское мировоззрение Майстера Экхарта является развитием предшествующих мировоззренческих систем и, прежде всего, неоплатонизма.

При рассмотрении взаимоотношения мировоззрений Псевдо-Дионисия и Николая Кузанского, особое внимание уделено философии последнего, так как именно Кузанский больше всех развивает неоплатоническую и ареопагитскую философскую точку зрения. Данная в неоплатонизме идея единства бога и мира (разделяемая и Псевдо-Дионисием Ареопагитом) принимает у Кузанского форму законченного пантеизма. Неоплатоническая тенденция перерастания в пантеистическую философию в самой совершенной форме осуществилась в учениях Николая Кузанского и Джордано Бруно.

В исследовании большое место отведено оценке философии Кузанского в советской философской науке. Дан анализ учения Кузанского о боге, о раскрытии бога в действительности, об абсолютном максимуме и минимуме, об «Учении не-знания» и «не-ином» и др. Показана близость Кузанского при решении этих вопросов к неоплатонизму и ареопагитике.

Отмечено также, что в учении Кузанского религиозно-теологическая точка зрения занимает значительное место.

В заключительной части исследования отмечено, что в ареопагитике, в частности в ее философской части, разделяется неоплатоническая точка зрения, признающая единство бога и мира на основе эманационизма. Эта точка зрения готовила основу для ренессансного мировоззрения: ведь одна из главнейших идей Ренессанса выражается в признании абсолютной ценности земного мира, теоретическим же основанием этой идеи является признание единства бога и мира. Из этого ясно, почему придается такое большое значение ареопагитскому учению в деле формирования ренессансного мировоззрения.

დიალექტიკის პრობლემა ქართულ ნეოპლატონიზმში

1. წინა (1982 და 1983) წლების ნაშრომებში განხილული გვექონდა დიალექტიკის პრობლემა ანტიკურ ფილოსოფიაში, მისი კლასიკური პერიოდის მოძღვრებებსა და ნეოპლატონიზმში. დიალექტიკის პრობლემები ანტიკურ ფილოსოფიაში ვითარდება იდეური მემკვიდრეობისა და გარკვეული შინაგანი თანმიმდევრობის საფუძველზე. პერაკლიტედან პროკლემდე შეიძლება დადგინდეს განვითარების ერთი იდეური ხაზი, თუმცა ნათელია განსხვავებაც, რომელიც არსებობს ამ ორ, ერთმანეთისაგან თითქმის თერთმეტი საუკუნით დაცილებულ მოაზროვნეთა შეხედულებებს შორის.

ჩვენთვის უფრო საყურადღებოა ნეოპლატონიზმის როლი და მნიშვნელობა დიალექტიკის პრობლემების განვითარებასა და ფილოსოფიის შემდგომ ისტორიაში. მოკლედ და ცალკეულ საკითხებთან დაკავშირებით შევეხეთ ამ თვალსაზრისით ნიკოლაუს კუზანელისა და ჯორდანო ბრუნოს შეხედულებებს. კერძოდ დაუბოლოებლობის საკითხს და coincidentia oppositorum-ს.

გარკვეული ადგილი დიალექტიკის პრობლემების განვითარებაში უჭირავს ქართულ ნეოპლატონიზმს.

ტერმინი „ქართული ნეოპლატონიზმი“ ნიკო მარის მიერაა შემოტანილი მეცნიერებაში, მაგრამ ხსენებული მკვლევარის დროსა და მის სიტყვანმარებაში ამ ცნების შინაარსი განისაზღვრებოდა იოანე პეტრიწის მოძღვრებით და ნაწილობრივ რუსთაველის შეხედულებებით. დღევანდელ პირობებში, ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის შემდეგ „ქართული ნეოპლატონიზმის“ შინაარსი მნიშვნელოვნად გაფართოვდა, — შეივსო არეოპაგტიკული მოძღვრებით.

ყოველშემთხვევაში ურყევი ფაქტია, რომ არეოპაგტიკული კორპუსი მთლიანად იყო თარგმნილი ქართულად XI საუკუნეში ეფრემ მცირეს მიერ, და ამ მოძღვრებაში ასახულმა იდეებმა მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინეს ქართული აზროვნების შემდგომ განვითარებაზე. არეოპაგტიკულმა მოძღვრებამ გააღვივა და გააძლიერა მაშინდელ ქართულ მოაზროვნე საზოგადოებაში ინტერესი ანტიკური ნეო-

პლატონიზმისადმი, რომლის საფუძველზეც შუა საუკუნეების ნეოპლატონიზმი იყო აღმოცენებული და სულ ორიოდ ათეული წლის შემდეგ არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნიდან შესრულდა პროკლეს მთავარი თხზულების — „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები“ — ქართული თარგმანი, რომელიც საფუძვლად დაედო იოანე პეტრიწის მოძღვრებას.

ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) და იოანე პეტრიწის ნეოპლატონიზმი მონოთეისტური ნეოპლატონიზმია და ორივე მათგანის მოძღვრება წარმოადგენს ანტიკური ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულ გადამუშავებას, განსხვავებით დასავლეთის მოაზროვნეებისაგან, — იოანე სკოტ ერიგენას, მაისტერ ეკჰარტის და ნიკოლაუს კუზანელისაგან, — რომელთა შეხედულებანი აღმოცენდა მონოთეისტურად უკვე გადამუშავებული ნეოპლატონიზმის საფუძველზე და მისი გავლენით.

მიუხედავად მონოთეისტური გადამუშავებისა, უკეთ ამგვარი გადამუშავების ცდისა, ქართულმა ნეოპლატონიზმმა, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებშიც, შეინარჩუნა ანტიკური ნეოპლატონიზმის მრავალი იდეა და შეინარჩუნა იმდენად, რომ ნეოპლატონიზმად დარჩა. ცნობილია, რომ ნეოპლატონიზმმა, არეოპაგიტული მოძღვრების წარმოქმნის შემდეგ და ამ მოძღვრების სახით მოახდინა გავლენა დასავლეთისა და ქრისტიანული აღმოსავლეთის აზროვნების განვითარებაზე: „მე-6 საუკუნის დასაწყისში ნეოპლატონიზმმა, როგორც დამოუკიდებელმა ფილოსოფიამ შეწყვიტა არსებობა. სწორედ იმ დროს, — ეს დამთხვევა არ არის შემთხვევითი, — ფსევდო-დიონისეს ნაწერების საშუალებით ეკლესიის თეოლოგიაში მან ახალი გამარჯვება მოიპოვა... შეიძლება ითქვას, რომ ნეოპლატონიზმმა დასავლეთ ეკლესიის თეოლოგიის ან ზოგიერთ შემთხვევაში მის ნიღაბ ქვეშ მოახდინა გავლენა“¹.

2. დიალექტიკის თვალსაზრისით საკითხთა შემდეგი რიგი იპყრობს განსაკუთრებულ ყურადღებას ფსევდო-დიონისესა და პეტრიწის მოძღვრებაში. 1. პირველი საწყისი, როგორც აბსოლუტური სრულყოფილება და ამავე დროს მისი, როგორც პირველი მიზეზის სამყაროსადმი მიმართების აუცილებლობა, და 2. განვითარების ტრიადული ხასიათი. ერთიცა და მეორეც მიუღებელი და უკუსაგდები იყო შუა საუკუნეების გაბატონებული შეხედულებებისა და, მაგ., თომა აკვინელისათვის, რომელიც საერთოდ ფსევდო-დიონისეს დიდ მოაზროვნედ თვლიდა და აფასებდა. თომა აკვინელისათვის ეს შეხედულებანი მიუღებელი იყო, რადგან ეწინააღმდეგებოდა კრეაციონიზმსა (ქვეყნის შექ-

¹ A. H a r n a c k, Mitschel, Neoplatonismus, The Encyclopaedia, Britanica, Volume, 19.

მნის მონოთეისტურ კონცეფციას) და ღმერთის ტრანსცენდენტობის პრინციპს.

ფსევდო-დიონისე წერს: „ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თუთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა, ძალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთა-ესი მზისა, თუთ ბუნებითი იგი სახიერებაჲ პირმშოჲსა მის სახისაგან ყოველთა მიმართ განფენისა სახიერებათა თუსთაჲსა კინ-ოღენად წუ-ლილად და მცირედ სახედ აჩუენებს ხილულსა ამას მზესა ყოველთა ზედა განფენისათუს შარავანდეღთაჲსა“². ეს შეხედულება ეწინააღმდეგება, როგორც ითქვა, მონოთეისტურ შეხედულებას (დოგმატს), რომლის მიხედვითაც სამყარო წარმოადგენს ღვთაებრივი ნების შეგნებული აქტის შედეგს და პირდაპირ ანალოგიას პოულობს პლოტინთან, რომელიც წარმოადგენს ფსევდო-დიონისეს წყაროს: „სცდებიან ისინი, რომლებიც ფიქრობენ და ასწავლიან“... „რომ სამყაროს შემქმნელს „წინასწარ ჰქონდა მოფიქრებული შექმნის გეგმა“ (ენეადები, V, 8, 13).

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ფსევდო-დიონისეს ამ შეხედულების ანტიდოგმატიკური შინაარსი შეამჩნია არეოპაგატიკული კორპუსის ცნობილმა კომენტატორმა, კარგად ცნობილმა აგრეთვე ძველ საქართველოში, მაქსიმე კონფესორმა (VII ს.), რომელმაც, როგორც პ. კოხი შენიშნავს, თავისი კომენტარებით ეს მოძღვრება თანხმობაში მოიყვანა ტრადიციულ საეკლესიო მოძღვრებასთან³. „ნუმცა ვინ ჰგონებს, — წერს მაქსიმე კონფესორი, — ვითარმცა სახის შემოღებასა ამას მზისასა ყოვლითურთ [δὸς ἀποκρίσεως] თანა შეატყუებდა მსგავსებასა ღმერთისასა დიდი დიონისიოს“⁴. ცნობილია ისიც,

² საღმრთოთა სახელთა, VI, პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, 1960, გვ. 29—30, ხაზი ჩემია, შ. ხ. შტრ. რუსული თარგმანი):

«Как наше солнце не рассуждает или предпочтительно выбирает, но в силу самого своего существования освящает все, что в меру его сил способно приобщиться к его свету, так и Благо, которое превосходит солнце, подобно тому, как запредельный образ превосходит слабое свое изображение, проливает на все существующее в меру его восприимчивости» (Пс.-Дионисий Ареопагит, О божественных именах, пер. Геннадия (Эпикаловича), Буенос-Айрес, 1957, с. 46).

³ H. Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterie wesen, Mainz, 1900, s. 94-

⁴ ციტატი მოტანილია ეფრემ მცირესეული თარგმანით. ტექსტი, გამოსაცემად მომზადებულია მიხეილ კახაძის მიერ, ინახება აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტინოლოგიის განყოფილებაში.

რომ არეოპაგტიკული კორპუსის ეს ადგილი მაქსიმეს მსგავსად ეს-
მის, ან უკეთ — ცდილობს გაიგოს თომა აქვინელმა. ორივეს მიზანი
ერთი და იგივეა — დასცალონ ეს სიტყვები ანტიკური აზრისაგან, სა-
წყისისა და სამყაროს მიმართების აუცილებლობისაგან და შეუგუონ
დებულება მონოთეისტურ კრეაციონიზმს.

მაგრამ, როგორც პ. ვერტცი შენიშნავს, საკითხის დეტალური გან-
ხილვის შემდეგ, ვერც ერთი მათგანის კომენტარი ვერ აღწევს მიზანს
და ვერ ცვლის ფსევდო-დიონისეს პირვანდელ აზრს. ამიტომ, ასკენის
ავტორი, ძნელია იმის უარყოფა, რომ სამყაროს შექმნა ფსევდო-დიო-
ნისეს „ესმოდა, როგორც ღმერთის აუცილებელი მოქმედება პლო-
ტინის აზრით“⁵.

არეოპაგტიკის ავტორის მიხედვით, სინამდვილე ისეთსავე წრე-
ბრუნვას წარმოადგენს, როგორსაც ნეოპლატონიზმში. ყოველი არსი
გამომდინარეობს პირველი საწყისისაგან და მასვე უბრუნდება. არსის
„მომრგვალებითი [წრიული] მოძრაობაჲ“ სამ მომენტს შეიცავს, სა-
დაც დასაბამი და დასასრული ერთი და იგივეა. პირველი საწყისი ანუ
ღმერთია: „ყოველთა უკუე არსთა დასაბამ და დასასრულ არს პირ-
ველთაგან მყოფი იგი: დასაბამ უკუე, ვითარცა მიზეზი, ხოლო დასას-
რულ, რამეთუ მის ძლით არიან ყოველნი“. ყოველი არსი გამომდინა-
რეობს პირველი საწყისიდან, პირველი სიკეთე „მიიწევის“ ყოველივე
არსებულამდე, „უზენაეს“ არსთაგან დაწყებული და „უკუანასკნე-
ლით“ დამთავრებული და ამავე დროს უკუუბრუნდება თავის საწყისს:
ყოველნი არსნი „მიიქცევიან“ ღვთაებისაკენ, „რომლისა შორის ყო-
ველი შემოკრებილ არს“⁶.

3. ქრისტიანულ-მონოთეისტურ ნეოპლატონიზმში არსებითად არ
შეცვლილა კერძოდ ის შეხედულებანი, რომლებიც ყველაზე მეტადაა
დაკავშირებული და, შეიძლება ითქვას, განმსაზღვრელი დიალექტიკუ-
რი იდეებისა მოძღვრებაში, პირველი საწყისი გატანილია არსებობისა
და შეცნობადობის გარეთ და აქაც პირველი საწყისის (როგორა ასპექ-
ტითაც არ უნდა იყოს ის განხილული — როგორც ერთი, თუ პირველი,
საწყისი, მიზეზი და სხვ.) მიმართება არსთან და სამყაროსთან (სიმრავ-
ლესთან, შემდგომთან, შედეგთან და სხვ.). — რჩება დაპირისპირე-
ბულთა მიმართებად, მიმართებად ზეალმატებულისა ნაკლოვანთან.
უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ თავად ანტიკურ ნეოპლატო-
ნიზმში და მის მთავარ წარმომადგენლებთან არაა ეს დაპირისპირება
ისეთი სიმკვეთრით გამოხატული, როგორც ფსევდო-დიონისესთან:

⁵ H. Weertz. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thoma von Aquin, Köln, 1908, s. 26.

⁶ საღმრთოთა სახელათვის, V, 10, IV. 4. შრომები, გვ. 32, 33.

ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა რას შორის არარა: და ყოველთა მიერ ყოვლითურთ იცნობების და არცა ერთსა შორის არარაჲთ“⁷.

მოტანილ დებულებაში გამოთქმულია მოძღვრების ერთ-ერთი ძირითადი ონტოლოგიური მოსაზრება და მასზე დაფუძნებული და მისგან გამომდინარე შეხედულება ღმერთის შემეცნების თავისებურებაზე. ორივე შეხედულება დიალექტიკურია და წინააღმდეგობის შემცველია. თეზისი: ღმერთი ყოველივეშია, ანტითეზისი: ის არაფერში არაა. შესაბამისად იქმნება ორი დაპირისპირებული დებულებანი, თეზისი: ღმერთი ყოველივეში შეიცნობა და ანტითეზისი: ის არაფერში არ შეიცნობა (არაფრით არ შეიცნობა). დებულება ღმერთი ყოველივეშია ემთხვევა დებულებას, რომ ყოველივე ღმერთშია. ის მთელ არსს (სამყაროს ჩათვლით) თავისში მოიცავს და მთელი არსი მისგან გამოსვლის, გამომდინარეობის, მისგან ემანაციის შედეგს წარმოადგენს. რამდენადაც პირველი საწყისი არსებობის ფარგლებს იქითაა გატანილი, ამდენად არსის წარმოქმნა არ-არსის არსად ქცევის თავისებური ფორმაა.

ფსევდო-დიონისესთან ფართოდ და ღრმად არის დამუშავებული ამ ორ დებულებაზე დაფუძნებული შემეცნების მეთოდები: კატაფატიკური, ჰოყოფითი, ეფრემ მცირის ტერმინით, — წართქუპითი მეთოდი, და აპოფატიკური, უარყოფითი, — ეფრემის ტერმინით, — უკუთქუპითი.

პირველი მეთოდის მიზანს შეადგენს — გასცეს პასუხი კითხვას — რა არის ღმერთი? („რაჲ იგი არს“), მეორის მიზანს — რა არ არის ღმერთი („რაჲ იგი არა არს“). რადგან შემეცნება, იგულისხმება — რაციონალური, აზროვნებით განხორციელებული ცოდნა — სწავლება მხოლოდ არსის, გარკვეულობის, დაბოლოებულის სფეროს, ამიტომ ორივე ამ მეთოდის ამოსავალს, საყრდენს არსის სფერო შეადგენს და ღმერთის ცნებისათვის არსის სფეროდან აღებულ განსაზღვრებათა მიწერას (ჰოყოფას), ან გამოკლებას (უარყოფას) აწარმოებს. პირველი მეთოდი ემყარება ღმერთის ყოველ არსში არსებობას რა მათ შორის მსგავსების წინამძღვარს, მეორე — ღმერთის არსისაგან განშორებას და მათ შორის „უმსგავსობის“ დებულებას.

ასე იქმნება ღმერთზე ორგვარი ცოდნა და მეტიც — განსხვავებული და დაპირისპირებული; ერთი მეორის გამომრიცხველი ცოდნა მასზე. ერთი მხრივ ღმერთს შეიძლება მიეწეროს ყოველგვარი პრედიკატი, დაწყებული სიკეთით და დამთავრებული, მაგ., ქვით, კლდით.

⁷ საღმრთოთა სახელთათვის, VII, 3, შრომები, გვ. 72, 17—19.

საბოლოოდ ღმერთი წარმოგვიდგება, ამ მეთოდის მიხედვით, როგორც ყველა „სახელის“ (განსაზღვრებების, პრედიკატების) მომცველი. მეორე მხრივ — მოძღვრება მიდის ღმერთის ცნებისათვის ყოველგვარი პრედიკატების მიწერის, ყოველგვარი პრედიკაციის უარყოფამდე. რაც არსებითად მასზე ყოველგვარი ცოდნის უარყოფას ნიშნავს. ღმერთი არაა, — ვკითხულობთ „მისტიკურ თეოლოგიაში“, — „არცა სულ..., არცა — გონება, არცა ოცნება, არცა ნება“; ის „არცა ითქუმის, არცა მოიგონების“. ის არაა „არც ძალ, არცა ნათელ, არცა ცხობრება არს, არცა არსება არს, არცა საუკუნე (მარადიულობა, შ. ხ.), არცა ჟამ“⁸. არაა ის არც ერთი, არც სახიერი (კეთილი, შ. ხ.) და საერთოდ არაფერი. მას არ შეიძლება, — წერს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი პლოტინთან სრული თანხმობით, — მიეწეროს არსებობის პრედიკატიც კი.

4. როგორც ითქვა, კატაფატიკა და აპოფატიკა შემეცნებას მეთოდებია, რომელთაგან ერთი უმატებს პრედიკატებს ღმერთის ცნებას, მეორე აკლებს. მაგრამ მატება-მოკლება პრედიკატებისა გარკვეული და ამავე დროს განსხვავებული თანმიმდევრობით ხდება. პრედიკატებს სხვადასხვა ადგილი უჭირავთ რანგობრივად განლაგებულ არსში და ამის გამო მათი შემეცნებითი ღირებულება და მნიშვნელობაც განსხვავებულია. სხვადასხვაა მათი ღმერთთან სიახლოვე და ამიტომ თვითეული მათგანი მეტ-ნაკლებად შეეფერება მას, მეტ-ნაკლებად გამოხატავს ღმერთის არსებას, მის ნამდვილ არსებას. მშვენიერება და სიკეთე მაღალი რანგის პრედიკატებია, პირიქით. კლდე, ლოდი დაბალი რანგისაა, ამიტომ კატაფატიკური მეთოდი პირველ საწყისზე ცოდნის აგების დროს უმაღლესი პრედიკატების მიწერით იწყებს და დაბალი რანგის პრედიკატებით ამთავრებს. აპოფატიკა იწყებს დაბალი პრედიკატების გამოკლებით. ესე იგი ისეთი პრედიკატების უარყოფით, რომლებიც უფრო ნაკლებ შეეფერება უზენაესის ცნებას და ამთავრებს უმაღლესი რანგის პრედიკატების უარყოფით.

კატაფატიკური მეთოდის ლოგიკური საფუძველი პირველ საწყისსა და არსს (სამყაროს) შორის მსგავსებაა და ამიტომ ის „მსგავსებით წარმომეტყველი“ მეთოდია, აპოფატიკა მათ შორის განსხვავებას, „უმსგავსობას“ ემყარება და ამიტომ ის „უმსგავსობით საჩინოების“ გზას მიმართავს⁹.

⁸ საიდუმლოდ ღმერთის-მეტყუელებისათვის. თავი ე(წ), შრ., გვ. 228.

⁹ „ერთი იგი მსგავსებით წარმომეტყუელი დიდო-სახეთა მათ ხატთათვის, სოლო მეორე უმსგავსოთა სახის-მოქმედებითა ზმნობს გამოჩინებასა ყოვლად უმსგავსოთა მათსა“ (ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისთვის, II, 3, შრ., გვ. 105, 26—28). „ხოლო ოდესმე უმსგავსოებითა საჩინოებითა მათვე სიტყუათა მიერ ზეშუა სოფლისად ივალბების. რაჟამს შეუსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდენ მას, რომელთაგან არა რაჟ იგი არს, არამედ რაჟ იგი არა არს“ (იქვე, გვ. 10^რ, 4—9).

საყურადღებოა, განსაკუთრებით დიალექტიკის თვალსაზრისით, რომ რაციონალურის სფეროში ორივე მეთოდი მოქმედებს, ორივე აუცილებელია და ორივე „ჭერ არს“, „ჭერ არს უკუე ყოველივე მათ არსთა სახევენების მსგავსებად მისსა დადებაჲ და წათქუმაჲ მისთჳს, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათჳს, და კუალად მათ ყოველთაჲვე უსაკუთრესად უკუთქუმაჲ, რამეთუ ზეშთა არსთა ყოველთა არს შემოქმედი იგი არსთაჲ“¹⁰. ორივე მათგანის დასკვნები, თუმცა ერთმანეთს გამორიცხავენ, მაგრამ ცალ-ცალკე ორივე კანონიერია, ლოგიკური, თანმიმდევრულად აგებული.

ანტინომიური ხასიათი ამ მეთოდებისა გამოვლინდა იმის გამო, რომ პირველი საწყისი, დმერთი ყოველივეზე ზეადმატებული თავისი ბუნებით, *πᾶσι ὄντι* „არ ეტევა“ დაბოლოებული, რაციონალური აზროვნების ფარგლებში, და როგორც კი ჩვენი დაბოლოებული პონება დაუბოლოებელის წვდომას განიზრახავს, ის წინააღმდეგობებში იხლართება. ჩვენს მიერ აქ გამოყენებული სიტყვა „ანტინომიური“ კანტის ფილოსოფიაზე მიგვანიშნებს და ეს სიტყვა შემთხვევით არ არის ნახმარი. კანტის ფილოსოფიაში განსჯის სფეროს ბოლოვადი (კანტის სიტყვით ცდაში მოცემული) სამყარო წარმოადგენს და მისი შემეცნებითი შესაძლებლობანი ამ სფეროთი განისაზღვრება. როგორც კი განსჯა მიემართება შეუცნობადი „თავისთავადი ნივთების“ სამყაროსაკენ, ის წინააღმდეგობებში ვარდება და იწყება მათი დაძლევის საშუალებების ძიება. ანალოგიური მდგომარეობაა ფსევდო-დონისეს მოძღვრებაში.

რაციონალური შემეცნების და, მაშასადამე, კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდების გამოყენების სფერო განისაზღვრება არსით, რომელიც დაბოლოებულ მოვლენებს მოიცავს და შეცნობადობის არეში შემოდის. მაგრამ როდესაც ადამიანური, ბოლოვადი, რაციონალური აზროვნება პირველი საწყისის, დაუბოლოებელი და განუსაზღვრელი ზეშთა-არსის შემეცნობას, ანუ ბოლოვად აზროვნებაში „დატევას“ განიზრახავს, დაუძლეველი სიძნელების წინაშე აღმოჩნდება და შემეცნების, თუ წვდომის ახალი გზების ძიება გახდება საჭირო.

5. კანტის ანტინომიების დაძლევა სცადა ჰეგელმა, კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდების წინააღმდეგობის დაძლევა — თავად ფსევდო-დონისემ — ნეოპლატონიზმიდან მიღებული იდეური მემკვიდრეობის საფუძველზე.

საყურადღებოა, რომ ამ წინააღმდეგობის დასაძლევად ფილოსოფიას, — ნეოპლატონიზმიდან და არეოპაგიტული მოძღვრებიდან და-

¹⁰ საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს, 1, 2, შრ., გვ. 224, 9—13.

წყებული და ჰეგელით დამთავრებული, — რაციონალურისაგან (განსახისაგან) განსხვავებული და შემეცნების უფრო მაღალი უნარის ძიება დასჭირდათ.

ყველა შემთხვევაში ეს უნარი მოწოდებული იყო წინააღმდეგობანი, დაეძლია და მოეგვარებინა, შეემუშავებინა თავისებური ფორმა *coincidentia oppositorum* -ისა. ყველგან ეს უნარი ხედვის და აზროვნების თავისებურ სინთეზს წარმოადგენდა და თავის განვითარებაში მისი შინაარსი მისტიციზმისაგან თანდათან განთავისუფლებისაკენ იყო მიმართული. კუზანელის *vision*-ი, ბრუნოსა და სპინოზას ინტელექტუალური კერეტა, ჰეგელის გონი — ძიებათა ამ გზაზე ჩამოყალიბებული ცნებებია.

ეს ფაქტი ადასტურებს, რომ მისტიკას ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში თავად მოძღვრებაში ჰქონდა საფუძველი და კერძოდ, ახალი, ნეოპლატონიზმის წინაშე წამოჭრილი — სრულყოფილისა და დაუბოლოებელის — პრობლემათა იყო განსაზღვრული, უფრო სწორად, იმ სიძნელეებით, რომლებიც წარმოიქმნა სრულყოფილისა და დაუბოლოებელის ცნების აღმოჩენის შემდეგ.

როგორ გვარდება ფსევდო-დიონისესთან რაციონალური ცოდნის წინააღმდეგობათა დაძლევა პირველი საწყისის შემეცნების, ანუ წვდომის შემთხვევაში?

კატაფატიკურ ცოდნასაც და აპოფატიკურსაც საფუძველი თვით პირველ საწყისში, ღმერთში აქვს და მათი მორიგების საფუძველიც მასში უნდა ვეძიოთ. პირველი საწყისის ორგვარი მიმართება არსისადმი (სამყაროსადმი) მისი სრულყოფილებით და დაუბოლოებლობით აიხსნება. ნამდვილად, წინააღმდეგ კატაფატიკური მტკიცებისა, რომ პირველი საწყისი არის არსება, ღმერთი და სახიერება (სიკეთე) და, მეორე მხრივ, აპოფატიკის მიერ ამ დებულებათა უარყოფისა, — რომ ის არ არის არც არსება, არც ღმერთი და არც სახიერება, — ნამდვილად და თავის თავად ის არის „ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და ზეშთა სახიერება“¹¹ საიდუმლოებით მოცული და წყველიადში, — ეფრემ მკირეს თარგმანით, — „ნისლსა შინა“ მყოფი. ეს წყველიადი მხოლოდ ჩვენი ადამიანური გონებისთვისაა წყველიადი, რომელსაც არა აქვს უნარი მისწვდეს მის „ზეშთაობას“, ყოველივე არსებულზე ზეამაღლებულებას.

6. როგორც ჯერ კიდევ პლოტინთან პირველ საწყისზე გამოთქმული დებულებანი, რომ ის არის არსება და არ არის არსება, არის სიკეთე და არ არის სიკეთე — იხსნება არსებობაზე და არ არსებობაზე,

¹¹ იქვე, შრ., გვ. 223, 4—5.

სიკეთესა და არა სიკეთეზე ამალღებულ ცნებაში ზე-არსი (საქარსი) და ზე-სიკეთე, ასევე არეოპაგიტიკულ მოძღვრებაში ამ განსაზღვრებათა დაპირისპირება ზეშთა არსების, ზეშთა სიკეთის ცნებებშია საძიებელი. პირველი საწყისი, ღმერთი, როგორც აბსოლუტური განხორციელება და ყოველივეზე ამალღებული, ამალღებულია ყოველგვარ წინააღმდეგობაზე. პირველი საწყისი თავის თავში იტევს ყოველივეს და მათ შორის დაპირისპირებულ განსაზღვრებებს. ეს ჩვენ, ადამიანები, — წერს ფსევდო-დიონისე, — ვახდენთ პირველი საწყისის (ღმერთის) განსაზღვრის მიზნით, პრედიკატების „მატებასა და მოკლებას“ (პოყოფასა და უარყოფას), თორემ თვით ღმერთს ამით „არცა რას ეპმატებთ, არცა რას მოვაკლებთ“¹².

ჩამოთვლის რა განსაზღვრებებს (საკმაოდ მრავალ მაგალითს ამ განსაზღვრებებისა) და გამოთქვამს რა მოსაზრებას, რომ არც ერთი მათგანი არ შეიძლება მიეწეროს პირველ საწყისს, ფსევდო-დიონისე შემდეგი სიტყვებით ამთავრებს თავის ცნობილ ტრაქტატს „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათვის“; „არცა არს ყოვლად მისი მატება, გინა მოკლებად, არამედ შემდგომად მისადა ეპყოფთ მატებასა და მოკლებასა და მას თავადასა არცა რას ეპმატებთ, არცა რას მოვაკლებთ, ვინაფთგან ზეშთა ყოველთა მატებათა არს ყოვლით კერძოდ და ერთობითი მიზეზი ყოველთა და ზეშთა ყოველთა მოკლებათა მარტივად ზეშთა გარდაფენილი ყოველთა და მიერ კერძოდ ყოველთა“.

პირველი საწყისის ზეშთაობაში, მის ყოველ არსზე ზედმატებულებაში ემთხვევა ერთმანეთს სრული და ნაკლოვანი, დაუბოლოებული და დაბოლოებული, და მისი ეს თავისებურება შეუძლებელს ხდის მის წვდომას რაციონალური აზროვნების სფეროში, შეუძლებელს ხდის მის შემეცნებას ამ სიტყვის ზუსტი, ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე და ფილონამდე (და ნეოპლატონიზმამდე) დამკვიდრებული მნიშვნელობით. მისი ნამდვილი წვდომა შეიძლება, ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, მხოლოდ მისტიკური ექსტაზის მდგომარეობაში, როდესაც ადამიანი, აბსტრაქტირებული და „განწმენდილი“ ყოველივე ამქვეყნიურისაგან, პირველ საწყისს შეერწყმის. აქ აპოფატიკური მეთოდი, რომელიც ცოდნიდან არცოდნისაკენ არის მიმართული, განსაკუთრებულ როლს ასრულებს და ამიტომაც, რომ არეოპაგიტიკის ავტორი მას უპირატესობას ანიჭებს.

„უმეცრების“ სფეროში შესვლა ფსევდო-დიონისეს წყვილიადის სახით (ხატი) აქვს გამოხატული, ეფრემ მცირეს სიტყვით „ბნელისა“ და „ნისლის“ სახით, და წვდომის ამ უმაღლეს საფეხურზე ღმერთი,

12 იქვე, შრ., გვ. 229.

როგორც ვნახეთ, უმეცრების ნისლით არის დაფარული. თეიმურაზ ბაგრატიონი „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილ კომენტარებში რუსთაველის „მზიან ღამესთან“ დაკავშირებით წერს: „...ღამე უმეცრებას ნიშნავს და მზე ნათელსა ცნობისა ღმრთისასა. ღამე მიუწოთომელობა არის ღმრთისა და მზიანი ღამე ის არის, რაოდენ შესაძლებელი არის კაცისა გონებისაგან ვიცნობდეთ და აღვიარებდეთ ღმერთსა“¹³.

„ნისლი“, რომელშიც, ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, პირველი მიზნია დაფარული, და ამ ნისლში მისი წვდომა — „ზეშთაგონებითი“ სფეროა; მისტიკური ხილვა — „ვერ მხედველობითი და უმეცრებითია“, ღმერთი აქ გამოუთქმელია და „ღუმილისა არმურით“ დაფარული. მაგრამ ესაა მისი „ნამდვლვე ხილვა და ცნობა“¹⁴. სიბნელე პირველი საწყისის ნათელს გამოხატავს¹⁵. „ბნელსა შინა“ პირველი საწყისი „უფროს ბრწყინავს“ და უფრო მეტად აღავსებს ადამიანს „უხილავისა ზეშთა სიკეთისა მშუენირებითა“¹⁶.

ესაა, რასაც შემდეგ ნიკოლაუს კუზანელი უწოდებს დასაბუთებულ, ანუ მეცნიერულ არცოდნას და უწოდებს ფსევდო-დიონისეს არეოპაგელის გავლენით.

7. პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი ჩამოყალიბდა პროკლეს მოძღვრების საფუძველზე. იგივე მოძღვრების საფუძველზე შეიქმნა და შემდგომი განვითარება მოიპოვა პეტრიწის შეხედულებებმა დიალექტიკაზე. პროკლეს დიდი მნიშვნელობა დიალექტიკის ისტორიაში საერთოდ ცნობილია. ამ ფაქტზე მეტყველებს კერძოდ ჰეგელის დამოკიდებულება პროკლესადმი და ანტიკური ფილოსოფიის ამ წარმომადგენლისაგან ნასესხები იდეები. პროკლე არა მხოლოდ წარმოადგენდა „ღრმა სპექულაციურ გონებას“ და ჰქონდა უდიდესი და ფართო ცოდნა¹⁷, ის „განსხვავდებოდა, — ჰეგელის სიტყვით, — სხვა ნეოპლატონიკოსებისაგან პლატონის დიალექტიკის უფრო ღრმა შესწავლით“. მისთვის, — ხაზს უსვამს ჰეგელი, — „აუცილებელი იყო ეჩვენებინა სიმრავლე, როგორც ერთი და ერთი როგორც მრავალი“¹⁸.

პროკლეს იოანე პეტრიწის მიერ თარგმნილი თხზულების პირველივე თავები ეხება ერთისა და სიმრავლის საკითხს: „ყოველი სიმ-

¹³ თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება პოემა ვეფხისტყაოსნისა, გაიოზ იმედაშვილის გამოცემა, 1960, გვ. 123.

¹⁴ პეტრე იბერიელი, შრ., გვ. 223.

¹⁵ შდრ. თეიმურაზ ბაგრატიონი. „ნათელი იგი ღმრთისა ცნობისა მას ბნელსა, ესე იგი გონებასა შინა კაცისასა არის გამოჩინებული“ (გვ. 124).

¹⁶ პეტრე იბერიელი, შრ., გვ. 223.

¹⁷ Гегель, Сочинения, XI, 1935, გვ. 60.

¹⁸ იქვე, გვ. 62.

რავლე რაიმენაირად მონაწილეობს ერთიანში“ (1. პეტრიწის თარგმანით: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაფთავე ერთსა“); „ყოველივე რაც მონაწილეობს ერთიანში, ერთიანცაა და არა ერთიანიც“ (თ. 2. პეტრიწის თარგმანით: „ყოველი მზიარებელი ერთისაჲ ერთიცა არს და არა ერთი“) და „ყოველივე რაც ერთად იქცევა ერთად იქცევა იმის გამო, რომ ერთში (ერთიანში) მონაწილეობს“ (თ. 3).

8. საყურადღებოა, რომ პეტრიწის მსჯელობანი ამ საკითხებზე ყველაზე უფრო ვრცელია (ბევრად უფრო ვრცელი და სხვა საკითხების შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებს შორის და დაახლ. 12-ჯერ აღემატება თავად პროკლეს შესატყვის ტექსტს).

ერთის სიმრავლისადმი მიმართება პირველი საწყისის არსთან (დასამყაროსთან) მიმართების ერთ-ერთ ასპექტს წარმოადგენს და რადგან პირველი საწყისი მოაზრებულია ნეოპლატონიზმში (მათ შორის პროკლესა და პეტრიწთან), როგორც ერთი, ამიტომ ეს მიმართება შეიძლება ჩაითვალოს ერთ-ერთ ძირითად პრობლემად მოძღვრებისა. ამითაა განსაზღვრული პეტრიწის ესოდენ დიდი ყურადღება ამ პრობლემისადმი:

ეს რომ ასე არ იყოს და სიმრავლე არ მონაწილეობდეს ერთში, პეტრიწის აზრით, მრავალი შეუსაბამობა („უჯერობაჲ“) წარმოიქმნება, და პეტრიწი მიმართავს აქ დასაბუთების ისეთ მეთოდს, რომელიც: საპირისპირო დებულებათა უაზრობაზე დაყვანას წარმოადგენს (deductio ad absurdum) და საკითხის მრავალმხრივი განხილვის შემდეგ მიდის თეზისის („ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაფთავე ერთსა“) დამტკიცებამდე.

თუ სიმრავლე ეზიარების ერთს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის ერთის მსგავსიცაა, რადგან ყოველივე „მსგავსებისა მიერ ეზიარების თვისა საზიარებელსა“ და სიმრავლე რომ ერთის მსგავსი არ ყოფილიყო, ის ვერც ეზიარებოდა ერთს. სიმრავლე არის ერთის მსგავსი, არის ერთი. როგორც მთლიანი, მაგ., „ასი“. ასი ცალკეული ერთეულისაგან შედგება და არის სიმრავლე (სიმრავლე ერთეულებისა), მაგრამ „ასი“, როგორც „ასეული“, როგორც პეტრიწის სიტყვით „ასობაჲ“, არის ერთი. ერთმა, რომელიც ამ შემთხვევაში არსის შემადგენელ ნაწილს შეადგენს, „თვს გვარ ყვნა თვს შორისნი ყოველნი ნაწილნი“.

ამგვარად, ნათელი ხდება რომ „თან მისცა ერთმან თვისი თუთობაჲ ყოველთა შორის“, — მისცა თავისი თვისება „ასს, როგორც ცალკეულ რიცხვთა ყოვლობას“¹⁹.

¹⁹ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრ., II, შ. ნუტუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, 1937, გვ. 20.

როგორც მსგავსებას ერთსა და სიმრავლეს შორის, აგრეთვე სიმრავლეს ერთში მონაწილეობას, აქვს ონტოლოგიური საფუძველი, მოძღვრება მასზე ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთ ძირითად თავისებურებას წარმოადგენს. არსის ემანაცია პირველი საწყისიდან ზევით და ქვევით მიმართული გამომდინარეობაა, სადაც ემანაციის ყოველი შემდგომი საფეხური „უდარესია“ წინამდევალ და წარმოშემდგომ არსთან შედარებით, ნაკლებ ღირებულა და ნაკლებ მნიშვნელოვანი. ამიტომ, რომ ყოველი არსის საზრისი და არსება ზემდგომ არსში უნდა ვეძიოთ და დავადგინოთ. სწორედ წარმოშემდგომი „აძლევს“ თავის შემდეგ „თვითებებს“ და ესაა საფუძველი მსგავსებისა, მონაწილეობისა (ზიარების) და არსის ერთიანობისა. ესაა საფუძველი აგრეთვე არსის ერთიანობისა და ყოვლადობისა და ამიტომ, რომ პეტრიწი ამ თეზისის („ყოველი სიმრავლე რაფთავე ეზიარების ერთსა“) დასაბუთების დროს კატეგორიულად ემიჯნება ფილოსოფოსებს, რომლებმაც მრავალი საწყისი აღიარეს, „რომელთაცა დასხნეს დასაბამნი მრავალნი“, და ამით „შეშალეს“ არსში მარადიულად „დამყარებული წესი“²⁰.

9. ნეოპლატონიზმის ყოველი წარმომადგენელი ცდილობს განსაკუთრებული კატეგორიულობით გაუსვას ხაზი აზრს, რომ ნიშნების გადაცემა არსის წარმოქმნის დროს ცალმხრივია და მხოლოდ უმაღლესისაგან, წარმოშემდგომისაგან უმდაბლესისა და წარმოქმნილისაკენ არის მიმართული. პირიქით, მონაწილეობა ქვევიდან ზევითაა მიმართული და სიმრავლის, როგორც მეორადის და შემდგომის, წარმოქმნილის მონაწილეობა ერთში არ ნიშნავს ერთის მონაწილეობას სიმრავლეში. არათუ არ ნიშნავს, ეს შეხედულება გადაჭრით მიუღებელია პეტრიწისათვის და ამ საკითხზე ის, პროკლეს შესატყვის სტრიქონებთან შედარებით, უფრო მეტი კატეგორიულობით ლაპარაკობს. ეს შეიძლება იმით იყოს გამოწვეული, რომ პირველი ერთის შეუბღალველობის ნეოპლატონისტური პოსტულატი კიდევ უფრო უნდა განმტკიცებულიყო ამ მოძღვრების მონოთეისტური ათვისების პირობებში. პეტრიწისათვის, როგორც მონოთეისტისათვის, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ამ თვალსაზრისით იძენს.

პეტრიწის მეთოდი აქაც საპირისპირო დებულების უაზრობაზე დაყვანაა:

„იტყვის, — წერს პეტრიწი, — მეძიებელი: უკუეთუ ეზიარების სიმრავლე ერთსა, იყოს ერთიცა მრავალ, რამეთუ ვითარცა ერთმან თან მისცა თვისსა თუთებისაგან და იყო სიმრავლე ერთ, ნაწილთაცა შორის და ყოვლობასა რიცხვისასა, მაშა მიიღოს და ერთმანცა სიმრავლისაგან, და ვერღარა ვპოოთ უზადოე ერთი, და არცა დასაბამი ერ-

თებრი, რამეთუ ყოველი მზიარებელი თან მისცემს თვისსა თუთებისა-
გან და კუალად მიიღებს მისისა თუთებისაგან, ვითარ ესე იხილვების
ყოველთა ზედა ბუნებითა, ვითარ ცეცხლსა, ქუეყანასა, წყალსა, აირ-
სა, ეზიარებიან ერთიერთას და მისცემენ თვისსა თუთებალე და მის-
თესვენ ყოველთა შორის. და ამისთვის იტყოდა დიდი იპპოკრატე,
ვითარმედ „ყოველი ყოველსა შორის და თს-თს თვითეული“.. და
თუ ესე ესრეთ, მაშა და სადა უზადოდ ერთი და დასაბამი ერთებრი“²¹.

ამ ვრცელი ციტატის აზრი შემდეგში მდგომარეობს:

ჩვენი დებულების გამო — სიმრავლე რაიმენაირად მონაწილეობს
სიმრავლეში — მოკამათემ შეიძლება ასეთი მოსაზრება წამოაყენოს:
თუ სიმრავლე მონაწილეობს ერთში, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ერ-
თიც მონაწილეობდეს სიმრავლეში და ამით გახდეს სიმრავლე.

ასეთ პირობებში, ფიქრობს პეტრიწი, შეუძლებელი იქნებოდა აღი-
არება, როგორც უზადო ერთისა, ასევე არსის ერთადერთი დასაბამისა.
რამეთუ, ასეთ შემთხვევაში, ორივე წევრი მიმართებისა აღმოჩნდება
მოზიარისა და მზიარებლის მდგომარეობაში; ორივე წევრი გადა-
იქცევა ურთიერთ მონაწილეს მდგომარეობაში, როგორც ამას ადგილი
აქვს ბუნების მოვლენებში. მაგ., ოთხ ელემენტს (ცეცხლსა, მიწასა,
წყალსა და ჰაერს შორის), რომლებიც „ეზიარებიან ერთერთას და აძ-
ლევენ, „მისთესვენ“ ერთმანეთს თავის თვისებებს. ამასთან დაკავში-
რებით ამბობდაო დიდი ჰიპოკრატე, რომ „ყოველივე ყოველივეშია და
თვითეული თავისთვის“. თუ ეს დავუშვათ, შეუძლებელი იქნება უზა-
დო- (შეუბღალავი) ერთის და ერთი, მხოლოდ ერთი დასაბამის დაშ-
ვება.

ორმაგი მონაწილეობის დებულებას პეტრიწი უარყოფს და ცდი-
ლობს ამ წესით საპირისპირო დებულება დაასაბუთოს. მაგრამ სანამ
პეტრიწის შემდეგ შეხედულებებზე გადავიდოდეთ, უნდა აღინიშნოს,
რომ პეტრიწმა ამ შემთხვევაში თავისი „მეძიებლის“ სახით მრავალი
საუკუნით ადრე განსჭვრიტა მოსაზრებანი, რომლებიც ნეოპლატონიზ-
მის წინააღმდეგ შეიძლებოდა გამოთქმულიყო. ანტიკური ფილოსო-
ფიის უდიდესმა მკვლევარმა ედ. ცელერმა (1814—1908) ნეოპლატო-
ნიზმი განსაზღვრა, როგორც დინამიკური პანთეიზმი და თავისი მო-
საზრების ერთ-ერთ მთავარ საბუთად წამოაყენა მოსაზრება, რომ არ-
სის მონაწილეობა პირველ საწყისში, გულისხმობს პირველი საწყისის
მონაწილეობას არსში: „უმდაბლესი უმაღლესშია, როგორც თავის
მიზეზში, უმაღლესი უმდაბლესშია, როგორც უმდაბლესში“. მაგრამ

21 იქვე.

უმადლესი და საბოლოოდ პირველი საწყისი უმდაბლესშია, მხოლოდ როგორც ძალა (დამუნამის, მსაყმაც). ემანაციის დროს კლებულობს და სუსტდება არა დაუბოლოებელი და აბსოლუტურად სრულყოფილი პირველი საწყისი, არამედ მისი ძალა²².

ამდენად ნეოპლატონისტური მოძღვრების გაგებისა და ბოლომდე მოაზრების შემთხვევაში იძულებულნი ვართ დაეუშვათ, რომ პირველი საწყისი (პირველი ერთი) — ტრანსცენდენტური და უნაწილო თავის აბსოლუტურ განხორციელებაში და ზეშთაობაში, მონაწილეობს არსში და არის გარკვეული მიმართებით არსის იმანენტური.

10. მაგრამ გავყვეთ პეტრიწის აზრთა მსვლელობას.

პეტრიწის მიხედვით დებულება ორი არსის ერთმანეთში მონაწილეობის შესახებ, გამოხატული სიტყვით „იზიარნეს“, და დებულება ერთი არსი ეზიარება მეორეს (ერთი არსი მონაწილეობს მეორეში) — არსებითად განსხვავებული დებულებებია. ურთიერთ მონაწილეობას შეიძლება იმ შემთხვევაში ჰქონდეს ადგილი, როდესაც ამ მიმართების წევრები „თანასწორნი“ არიან. ნეოპლატონიზმის ენაზე „თანასწორობა“ ამ შემთხვევაში ერთანგოვან, ერთი და იგივე ღირებებისა და ერთი და იგივე ღირებულების აღმნიშვნელი ცნებაა და ამგვარ შემთხვევაში მიმართების ისეთ წევრებთან გვაქვს საქმე, როდესაც არც ერთი მათგანი არაა უფრო მაღალი, ან უფრო დაბალი რანგის არსი, როდესაც თვითეული მათგანი „მისცემენ“ კიდევ და „მიიღებენ“ კიდევ ერთმანეთისაგან. მაგრამ როდესაც მსჯელობა ეხება არსის წარმოქმნას ემანაციის გაგებით, აქ თავისებური და განსხვავებული კანონზომიერება მოქმედებს. კანონზომიერება, პეტრიწის სიტყვით რომ ვთქვათ, „უმჯობესი“ და „უდარესი“ არსის მიმართებისა.

ერთისა და სიმრავლის მიმართება ამავე დროს, როგორც ნეოპლატონიზმში, ასევე პეტრიწთან, მიზეზისა და შედეგის მიმართებაა. მიზეზი წინ უსწრებს შედეგს, მიზეზი „უზეშთაესია“ შედეგთან მიმართებაში და შედეგი „უდარესია“ მიზეზთან შედარებით. ვასაგებია, რომ ზიარებისა და თვისებათა მიღება-გადაცემის რთული პრობლემის შემდგომი განხილვისა და გარკვევის დროს პეტრიწი გადადის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის განხილვაზე.

შედეგი მონაწილეობს მიზეზში, როგორც „უზეშთაესში“, მიზეზი აძლევს მას რაღაც ნაწილს თავად გაუნაწილებელი და მოუკლებელი არსებობისაგან. მიზეზის არსება შედეგთან შედარებით „ზეშთ დაშთომილ არს ბუნებითა და პატივითა“²³ და ამიტომ შედეგი არათუ არა-

²² Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen... T. 3. Abt. 2. Leipzig, 1881, s. 562.

²³ იოანე პეტრიწი, II, 1937, გვ. 13. .

ფერს არ აძლევს თავის მიზეზს, არამედ მხოლოდ ღებულობს მისგან და ხდება ის, რაც არის. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მიზეზი და შედეგი რომ თანაბარანგოვანი მოვლენები ყოფილიყო, არ იქნებოდა განსხვავება „პირველებსა და უქნამსკნელებს“ შორის, რაც ისევე შეუძლებელია და „უჭერო“, როგორც ეს ერთისა და სიმრავლის საკითხის განხილვის დროს დაინახეთ. ასეთ შემთხვევაშიც ირღვევა არსთა შორის არსებული წესი და წესრიგი და იშლება კვალი პირველს, როგორც უფრო ამაღლებულს, და შედეგს, როგორც შემდგომს შორის. აქაც ეს ისევეა შეუძლებელი და შეუფერებელი („უხამსო“).

მიზეზი მიემართება შედეგს, როგორც ერთი სიმრავლეს და ყოველი სიმრავლე იმყოფება თავის მიზეზში, მაგრამ არა როგორც სიმრავლე და განცალკევებული („გათუთებული“), არამედ როგორც „ერთებრივი“, გაერთიანებული, შეერთებული. შეერთების, როგორც გაერთიანების აუცილებელი პირობა არის ერთი, როგორც მონადა („მხოლოდ“). მონადების სფერო განსხვავებული საფეხურია პროკლეს მოძღვრებაში (პლოტინისაგან განსხვავებით), და პეტრიწი, რომელიც ნეოპლატონიზმს უპირატესად პროკლეს მეშვეობით იცნობს, იზიარებს მოძღვრების ამ ნაწილსაც.

მონადების საფეხური მოთავსებულია პირველ ერთიანსა და გონის სფეროებს შორის და იდეალურ სინამდვილეზე „ნამდვილ მყოფზე“ აღმატებულ საფეხურს წარმოადგენს. ესაა ღვთაებრივი ერთების, „მხოლოთა“ (მონადების) საფეხური, რომლებიც ნამდვილ მყოფის ფორმებს აერთიანებს და მასში ერთიანობა შეაქვს. „მხოლოთა“ ზევით პირველი საწყისია, პირველი ერთიანი, „თვთ-ერთი“, რომელთან შედარებით აღარავითარი უპირველესი აღარაა და რომელსაც არაფერი შეიძლება აღმატებოდეს და წინ უსწრებდეს. ეს „უპირველესი“, შეიძლება ითქვას, ჰკრავს არსს, ამთავრებს სისტემას და ზედმეტსა ხდის პირველი საწყისის დაუსრულებელი გადატანას საწყისიდან საწყისზე. პეტრიწის სიტყვით: „არ ეგების“, რომ პირველ ერთს კიდევ თავისი ერთი ჰქონდეს და სიმრავლე იყოს ერთქმნილი რაიმე სხვა საწყისით, თუ არ ერთით, საბოლოოდ — პირველი ერთით. შეიგნე, მიმართავს პეტრიწი მკითხველს, თუ მსმენელს, დიდად საჭირო ღებულება, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენი მოძღვრებისათვის: ყოველი სიმრავლე არსებობს („იხილვების“) თავის მიზეზში, მაგრამ მისი არსებობა აქ არ არის „განთუსული“ და „განწვალებული“ და რომ ყოველი არსისათვის ორი პირობაა საჭირო, სახელდობრ, სიმრავლე და ერთი, რომელმაც სიმრავლე უნდა შეაერთოს, უფრო სწორად ერთქმნას: „რამეთუ ოდესმე იხილო ერთსა შორის რიცხვ, ნუ შერეულად ჰგონებ და

თვსთა თვთებათა შერწყმულად, არამედ განუწვალებლად განითვთან და შეურევენელად იპყრობენ თვსთა წესთა, გარნა ერთებრივად²⁴.

ჩვენ აღნიშნული გვქონდა, რომ იოანე პეტრიწის თავისებურება, რომლითაც ის პროკლესაგან განსხვავდება — „მისი ხატოვანი ენაა, ის ხშირად მიმართავს რთული ფილოსოფიური აბსტრაქციების ნათელსა-ყოფად ცოცხალ, ხატოვან გამოთქმებსა და თვალნათლივ შედარებებს“²⁵. ამ შემთხვევაშიც ამ ხერხს იყენებს პეტრიწი: „გნებავს თუ სახეთაცა მიერ ცხად ვპყოფ“. როგორც თვსთა, წერს პეტრიწი, წინასწარ შეიცავს ადამიანის ორგანიზმის ნაწილებს, — გულს, ღვიძლს, ტვინს, სხეულს, ძვლებს, ძარღვებს, ფრჩხილებს, თმებს, მაგრამ შეიცავს პოტენციურად: როგორც „მარცვალი“ შეიცავს ფქვილს, ფხას, ლერწამს — ერთებრივ და პოტენციურად.

ცოტა ქვევით ანალოგიური აზრის გამოსახატავად პეტრიწს კვერცხისა და ფრინველის, ყრმისა და დასრულებული კაცის მაგალითი მოაქვს: „რამეთუ კვერცხნი ოდენ არიან მფრინველნი და არა მოქმედებით და ყრმანი ძალად ოდენ — ქუეყნისმზომელ და არა მოქმედებით; ეგრეთ თვსთნი“²⁶.

ამ შედარებებში პეტრიწი ერთ განსხვავებას ხედავს და გამოთქვამს შეხედულებას, რომ მოტანილ მაგალითებში არსებული კანონზომიერება მხოლოდ დროულ („უამთა შორის“) და მოძრაობის („მიდრეკასა შორის“) მოვლენებზე ვრცელდება და არა მარადიულ მოვლენებზე. მით უმეტეს, როცა საქმე პირველ საწყისს ეხება. ერთისაგან სიმრავლის წარმოქმნა არაა ნაკლებად სრულის გადაქცევა მეტად სრულად (არაა „უსრულობისაგან სრულად“ მოსვლა), რადგან პირველი ერთი, როგორც საყოველთაო საწყისი, ზე-აღმატებულია ყოველგვარ არსებასა და პოტენციაზე. მასზე არც იმის თქმა შეიძლება, რომ ის სისრულეა („არცა სრულებაჲ ეკადრების მას“), რადგან ყოველი სრული არის შედეგი წარმატებისა, ხოლო პირველი ერთი არის თავისთავად სრული, თვთ სრული და ზესთა სრული“. პირველი მიზეზი, საწყისი და საფუძველი არსისა — „ზესთა ძეს ყოველსა ძალსა და ყოველსა მოქმედებასა“, რადგან „ყოველი ძალი და მოქმედებაჲ ბუნებისდა არს თანაშეკრული“; მაგრამ ის „ზესთა პირველი“ თავისუფალია ყოველივე ბუნებისეულისაგან²⁷.

II. ერთისა და არსის მიმართების დიალექტიკური ხასიათი მეტი გარკვეულობით ჩანს დებულებაში: „ყოველივე, რაც მონაწილეობს ერთიანში, ერთიანიცაა და არა ერთიც“.

²⁴ იოანე პეტრიწი, შრ., II, გვ. 13—14.

²⁵ რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, 1981, გვ. 71.

²⁶ იოანე პეტრიწი, შრ., II, გვ. 18.

²⁷ იქვე, გვ. 18—19.

ერთისა და სიმრავლის პრობლემა განსაკუთრებითი სიღრმით პლატონის „პარმენიდეშია“ განხილული; ამ დიალოგს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს საერთოდ ნეოპლატონიზმის გაგების თვალსაზრისით და შემთხვევითი არაა, რომ პეტრიწი ამ პრობლემის გარკვევის დასაწყისშივე იმწმებს დიალოგ „პარმენიდეს“ მოქმედ პირს პარმენიდეს, რომელმაც დიდი კმაყოფილება გამოთქვა იმის გამო, რომ სოკრატემ რიცხვთა კანონზომიერების გარკვევა დაისახა მიზნად. პირველი, რამაც, პეტრიწის აზრით, განსაზღვრა პარმენიდეს ინტერესი რიცხვებისადმი ისაა, რომ მონადები პირველი საწყისიდან ემანიერებულ ღვთაებრივ რიცხვთა სფეროს შეადგენს და ყველაზე მეტად ემსგავსება პირველ საწყისს, ანუ, — პეტრიწის სიტყვით, — „ყოველთაგან ზესთმდებარესა ერთსა“, რომელიც თავის მხრივ უზიარებლად იზიარებს ყოველ მონადს და სთესავს მათში („მისთესს“) თავისი ერთებრივობის ნათელს. რიცხვებისადმი პარმენიდეს ინტერესის გასაგებად ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, ფიქრობს პეტრიწი, რომ რიცხვი ინარჩუნებს თავისთავადობას არსთან მიმართების ყველა შემთხვევაში და რომ ყოველგვარი წესრიგი და არსთა ურთიერთმოქმედება, მუსიკალური შეძკულობა და „მორთულობა“, — რიცხვთაგან წარმოიქმნება. რიცხვებზე ერთისაგან არიან, ამ დებულებებისაგან პეტრიწი აკეთებს დასკვნას „ნუემე“ (მაშასადამე) ყოველგვარი წესრიგი, „მორთულობა“ და კანონზომიერება ერთისაგან მომდინარეობს.

პეტრიწის წარმოდგენილ აზრთა მსვლელობა საბოლოოდ მიმართულია იმ დიალექტიკური დებულების დასაბუთებისაკენ, რომ „ყოველივე, რაც მონაწილეობს ერთიანში, ერთიცაა და არა ერთიც“:

ყოველი რიცხვი, რომელიც ერთში მონაწილეობს, თუნდაც პირველი დასაწყისი ყოველგვარი სიმრავლისა, ორი, განსხვავდება ერთისაგან, მაგრამ აღებული როგორც ერთი მთლიანობა არის ერთი. „ორობაჲ ვითარ ორობაჲ სხუაჲ არს ერთისაგან“, მაგრამ ის იქცევა ერთად, განდება ერთი: „იქმნების იგი ერთ“. მაგრამ ერთად ქცეული სიმრავლე, როგორც სწორედ სიმრავლე, რომელიც იქცა სიმრავლედ, მაგრამ თავიდან არ იყო ერთი, არ არის თავისთავად ერთი, თვით ერთი, და არის მხოლოდ იმის გამო, რომ მონაწილეობს ერთში. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი „ორობაჲ“, ისევე როგორც ყოველი სიმრავლე, „არს ერთი და არა ერთი“.

პეტრიწი ასხვავებს ერთმანეთისაგან „ორს“ და „ორობას“, და „სამობას“, როგორც ასხვავებს „კაცს“ (ადამიანს) და „კაცებას“ (ადამიანობას). „კაცი ნაწილებსაგან შემდგარი მოვლენაა, რამდენადაც სხვადასხვა თვისებებს შეიცავს. ეს „ნაწილებია“ სიცოცხლე, მეტყველება, მოკვდავობა, გონიერება და სხვ. მაგრამ სხვადასხვა ნაწილები

(თვისებები) გაერთიანებულია და „შეკრული“ ერთ გვარეობით ცნებაში, „თავმოყრილია“ ერთ განსაზღვრებაში და ამიტომ არიან „ვითარცა მრავალნი ერთ ქმნილნი“²⁸. ასეთივე ვითარებაა რიცხვა შორისაც. ორი და სამი არ არის ერთი, რადგან ორივე შემთხვევაში სახეზეა ნაწილებისაგან შედგენილი სიმრავლე. მაგრამ განხილული, როგორც „ორობაჲ“ და „სამობაჲ“ ორივე მათგანი წარმოადგენს ერთს, როგორც გვარს და განსაზღვრებას.

დებულება — „ყოველივე რაც მონაწილეობს ერთში, ერთიანიცაა და არა ერთიანიც“ — საყოველთაო დებულებაა და მოქმედებს მთელ არსში. ამიტომ მონადებისა და მათი სიმრავლისადმი მიმართების საკითხი, არსის ყველა სფეროში აქვს პეტრიწს განხილული.

ბუნებაში (ბუნებრივ მოვლენათა შორის) მონადები ცნობილი ოთხი ელემენტია — მიწა, ჰაერი, წყალი და ცეცხლი.

ციური მოვლენების — მთვარის, აფროდიტეს, ჰერმესის, მზის, არესის, ძევსის („დიოქსი“), ქრონოსის, — რომლებიც პეტრიწს მითოლოგიური წარმოდგენებით აქვს დასახელებული, — გარემომცველი და გამაერთიანებელი, მათი გვარი არის ცა. როგორც ორგანიზმის ცალკეული ნაწილები, აქაც თვალნათლივ და უკვე განხილულ მაგალითს მიმართავს პეტრიწი, ორგანოები განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, მაგრამ ერთიანდებიან და შეადგენენ ერთ ცოცხალ ორგანიზმს, ისევე ცის ჩამოთვლილი მოვლენები ცის ნაწილებს წარმოადგენენ, ხოლო ცა, მათი „უცთომელი სფერო“ არის ერთი მთლიანი, ყველა მათი მომცველი მონადა.

ამასვე ვხედავთ სულის შემთხვევაში. ყოველი სული ნაწილია იმ გაგებით, რომ არსებობს სული მიწისა, წყლისა, ჰაერისა, ცეცხლისა და სხვ., მაგრამ არსებობს საყოველთაო სული „უცთომელი სფეროსი“ (უძრავი ცისა), რომელიც არის ცალკეული სულების გვარი და მონადა, არა აქვს „ოქიმაჲ“ (საყრდენი, მატარებელი), იმყოფება არსის საფეხურებრივ წყობაში, გონების (გონის) მიჯნაზე და ამიტომ არის უკვე გონების მსგავსი.

12. რანგობრივად განლაგებულ არსში სულის შემდეგი, უფრო მაღალი საფეხური გონის სფეროა და პეტრიწი გადადის საკითხის განხილვაზე გონის მოვლენათა შორის, „კუალად არს პირველი გონებაჲ, რომელიც შეადგენს წესრიგისა, სიმწყობრისა და ამავე დროს, შეერთებულობისა და სიმრავლის პირველ უმაღლეს საფეხურს. ესაა ნამდვილ მყოფის სფერო, მონადებისა და არსებათა გვარებისა და სახეების ერთობლიობა. ყოველი ცალკეული გონება არის მისი ნაწილი.

ხოლო თავად გონის არის მხედი ყოველივე, იმისა რაც მისგანაა წარმოქმნილი. არის ცალკეულ გონებათა გამაერთიანებელი და უპირველეს საწყისთან მიმართებაში — მისი უზალო ხატი. თავის ნაწილების მიშართ გონება არ არის ერთი, მაგრამ როგორც გონებათა მონადა არის ერთიანი და ხატი პირველი ერთიანისა“.

მსგავსი ვითარებაა ღვთაებრივ რიცხვთა შორის, იმ სფეროში, რომელიც პროკლეძე იამბლიხოსთან ერთად და პლოტინისაგან განსხვავებით, ერთიანსა (პირველ საწყისსა) და გონს შორის მოათავსა და, როგორც ცნობილია, პეტრიწმა ეს შეხედულება გაიზიარა.

ღვთაებრივ რიცხვთა მონადები თავს იყრიან („შეკრებვიან“) მათგან „განყენებული“ და შეუცნობადი ერთიანის (პირველი საწყისის) გარშემო, იმის გარშემო, რომლისაგანაც მონადები მომდინარეობენ და რომელთა მეშვეობით ყოველი არსი („ყოველნი ქმნილნი“) ამალღვებიან („აღამქუდეს“) შეუქმნელ პირველ ერთიანამღვე²⁹.

ლოგიკაში გვართა გაერთიანება ხდება აგრეთვე ერთის მიბაძვით, როგორც ამაში შეიძლება დავრწმუნდეთ სილოგიზმის მაგალითზე. ყოველი სილოგიზმი სამი ნაწილისაგან შედგება, მაგრამ „სუმპერაზმაჲ“ (დასკვნა, დანასკევი) მას ერთ მთლიან სააზროვნო აქტად აქცევს.

ცხადად და ნათლად ჩანს გაერთიანების მნიშვნელობა მუსიკალურ წარმოებებშიც. ბგერებისა და ხმების როგორი „შეწყობილობების“ მაგალითიც არ უნდა ავიღოთ, ერთიანობის გვარი „მყის... ზედ ექმნების მას“ და ესაა, იგულისხმება, რაც მას მშვენიერებას აძლევს.

ამგვარად, ასე შეიძლება შეჯამდეს პეტრიწის წარმოდგენილი მსჯელობანი: ის, რაც სიმრავლედ იქცევა, უკვე ერთი აღარაა, მაგრამ ის, რაც ერთად იქცა არის ერთი: სიმრავლეა ის, რაც ნაწილებისაგან შედგება, რადგან ყოველივე ერთად ქმნილი, ნაწილებისაგან შეიღვება. მაგრამ ის, რაც ერთია (ერთიანია) თავისთავად, ის რაც შეუქმნელი ერთია, მას არა აქვს არც ნაწილები, არც ელემენტები. ასეთია უპირველესი უზენაესი ერთი.

ყოველივე რაც ნაწილებისაგან შედგება, განსხვავდება („გაეთუთების“) ისეთი ერთისაგან, რომელიც იქცა ერთად, ხოლო ერთი რომელიც არაა ერთად ქცეული, ე. ი. არაა წარმოქმნილი ერთი, აღემატება და ამალღებულია („ზესთა ძეს“) ნაწილებისაგან შედგენილ ერთზე.

ნეობლატონიზმის მიხედვით, ყოველი არსი არსებობას და სიცოცხლეს ერთისაგან (ერთიანობისაგან) ღებულობს და ყოველი შემართებული არის უკვდავყოფი და დამამყარებელი. ეს კანონზომიერება მოქმედებს არსის ყველა სფეროში, გონსა (გონებასა), სოულსა, ბუნებასა და ცაში, და აქ პეტრიწი პლატონის „პარმენიდეს“ იმოწმებს:

²⁹ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, შრ., II, გვ. 21—22.

ერთისა მიერ ცხოვნდებისო ყოველი, ესე იგი არს ერთისაგან [ცხოვ-
ნდებისო ყოველი]³⁰.

საბოლოოდ პეტრიწი მიდის დასკვნამდე, რომ ყოველი შეერთე-
ბული ერთი, რომელიც წარმოსდგა ნაწილებზე ზე-აღმატებულ ერ-
თიანში მონაწილეობით („ზეთა ნაწილთა ერთისა ზიარებითა“) არის
ერთი და არა ერთი. როგორც ეს დადასტურდა პეტრიწის სიტყვით,
არსის ყველა განხილულ სფეროებში.

13. განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს პეტრიწის შეხედულე-
ბანი მიზეზ-შედგომბრივ კავშირზე და განვითარებაზე, არსის მოძრა-
ობის კანონზომიერებაზე. ელემენტების და უმთავრესად ძენონის შემ-
დეგ ნათელი გახდა მოძრაობის წინააღმდეგობრივი ხასიათი, რამაც მი-
სი შეხედულებანი აპორიებამდე მიიყვანა. ეს თავისებური დასაბუ-
თება იყო დებულებისა, რომ მოძრაობის აქსნა შეუძლებელია აზროვ-
ნების იმ წესით, რომლის კანონები არისტოტელეს მიერ იყო შემ-
დეგში აღმოჩენილი. მოძრაობისა და განვითარების საკითხისადმი ახა-
ლი, დიალექტიკური მიდგომის აუცილებლობა ყველაზე მწვავედ წა-
მოიპკრა ნეოპლატონიკოსების და კერძოდ პროკლეს წინაშე, სადაც
არსი, ემანაციისა და უკუდაბრუნების მარადიულ (ზედროულ) მდგო-
მარეობაში იმყოფება და სისტემა ამ წრებრუნვაშია ჩაეკტილი. პროკ-
ლეს შეხედულების მსგავსება ჰეგელთან, საკმაოდ ნათელია, და გასა-
გებია გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლის განსა-
კუთრებული ინტერესი ნეოპლატონიზმისადმი, მსგავსება განვითარე-
ბის კონცეფციის მოაზრებაში.

ამავე დროს, მიზეზისა და შედეგის კატეგორიები ნეოპლატონიზმში
უმნიშვნელოვანესი კატეგორიებია და გადაშფყვეტი ადგილი უჭირავს
პირველი საწყისისა და არსის ერთიანობისა და მთლიანობის დასაბუ-
თების, და ამის გამო, შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობის დუა-
ლიზმის დაძლევის თვალსაზრისით.

არსის საწყისი, სხვა გარკვეულობებთან ერთად, არის მისი პირ-
ველი და საყოველთაო მიზეზი. ამ კატეგორიის დიდი მნიშვნელობით
არის გამოწვეული, რომ პლოტინი პირველი საწყისის აპოფატეკური
დახასიათებისა და მისი ყოველგვარი განსაზღვრების უარყოფის დროს,
აუცილებელი პოსტულატის სახით უშვებს დებულებას, რომ პირველი
საწყისი არსის საყოველთაო მიზეზია: „...არც ჩვენ მივაწერთ ღმერთს
არაფერს იმ ნივთთა სამყაროდან, რომლებიც მის შემდეგ არიან და
შასზე დაბლა დგანან, ვიციით რა მხოლოდ რომ ის არის
მიზეზი ყოველივესი“³¹.

30 იოანე პეტრიწი, შრ., II, გვ. 23.

31 ენეალები, V.

ყველაზე ვრცლად და დეტალურად განვითარების ტრიალული ფორმა პროკლეს მოძღვრებაშია დამუშავებული, სადაც პირველი საწყისი განხილულია, როგორც პირველი და საყოველთაო მიზეზი, არსი (სამყაროს ჩათვლით) როგორც მისი შედეგი, ხოლო განვითარების მესამე საფეხური, როგორც პირველი მიზეზისაგან გამოსული (ემანირებული) არსის უკუდაბრუნება („უკუქცევა“) თავის საწყისში.

ამგვარად, სინამდვილე წარმოადგენს მარადიულ (ზე-დროულ) წრე-ბრუნვას პირველი საწყისიდან არსისაგან და არსიდან პირველ საწყისამდე. არსის წარმოქმნა (ემანაცია), ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი დებულების მიხედვით, არის კლება, რადგან პირველი საწყისი აბსოლუტური სრულყოფილებაა და მისგან არ შეიძლება წარმოიქმნას რაიმე მასზე უკეთესი. ესაა კლება არსებობისა, სიკეთისა და მშვენიერებისა, ზოგადად — მნიშვნელობისა და ღირებულებისა, რასაც პეტრიწი გამოხატავს ცნებით „უდარესი“. პირიქით, არსის უკუქცევა თავის მიზეზისაკენ — არის ამაღლება, და არსის ყოველი ზემდგომი საფეხური, არის „უდარესის“ საპირისპიროდ — „უმჯობესი“.

14. განვითარების ნეოპლატონისტური კონცეფცია ვრცელდება. როგორც ვნახეთ, პირველი საწყისის სამყაროსადმი მიმართებაზეც, და ამდენად მოძღვრება საჭიროებს უმიზეზოს („უმიზეზოა) ცნებას, როგორც პირველი მიზეზისა და ქმნალობის დასაწყისის აღმნიშვნელ საზღვრით ცნებას, პირველი მიზეზი უმიზეზოა იმ მნიშვნელობით, რომ მას არა აქვს მიზეზი, და არ არის შედეგი. ყველა დანარჩენ შემთხვევაში ყოველი არსი არის მიზეზი მის შემდგომ არასთან მიმართებაში, და შედეგი („მიზეზიანი“) თავის წარმომქმნელთან მიმართებაში, „ყოველსა მიზეზიანსა მიზეზი უზესთაეს (არს) და ყოველსა მიზეზსა — უმიზეზოა“³².

მსგავსად უმიზეზო მიზეზისა, საიდანაც არსი იღებს დასაწყისს, უნდა არსებობდეს უშედეგო შედეგი, რაც არსის დაბალ საზღვარს შეადგენს და როგორც „უშობელი“ და უმოქმედო, აღარაფრის მიზეზი აღარ არის, ესაა — მატერია.

ზიარება (მონაწილეობა) აქ შედეგსა და მიზეზს შორის მიმართებაა და იმავე კანონზომიერებას ემორჩილება, როგორსაც მონაწილეობა სიმრავლესა და ერთს შორის.

მიზეზი შემოქმედებითი ძალაა, „წარმომაარსებელი“, „წარმომაცუნებელი“ ძალა, ხოლო შედეგი — მიზეზის მოქმედებისაგან წარმოქმნილი არსი. „მიზეზად იტყუს ძალსა და მოქმედებასა შემოქმედებითსა..., ხოლო მიზეზიანად მის მოქმედებისაგან წარმოყენებულსა

არსებასა³³, წარმომარსებელი სხვა არაფერია, თუ არ მიზეზი, და წარმოარსებელი — თუ არ შედეგი... „სხუად არაა არს წარმოაყენებელი, თვნიერ მიზეზისა და არცა რად წარმოყენებელი, თვნიერ მიზეზოანისა“³⁴.

ყოველ მიზეზს შემოქმედებითი ენერგია მიღებული აქვს პირველი საყოველთაო მიზეზისაგან და მისი ძალა თუმცა კლებულობს, მაგრამ არსად არ ქრება. ეშვება „უსახო ნივთამდე“ (მატერიალდე), რომელიც მოკლებულია ფორმას და სინამდვილეს და როგორც სრულ პასიურობას გააჩნია მხოლოდ სახის („ფორმის“) „კვალის“ მიღების უნარი. მატერიაა მხოლოდ წარმოქმნის უნარს მოკლებული: ის, რაც არ შეიძლება იყოს მიზეზი და არის „უშუ და უქმ“. პირველი მიზეზისაგან წარმომავალი და შუალედი მიზეზების მეშვეობით მატერიალდე დასული შემოქმედებითი ენერგია მოქმედებს მასზე და არა მისგან.

პირველი და უზენაესი მიზეზი „უზიარებელია“³⁵ იმ მნიშვნელობით, რომ ის, როგორც ვნახეთ, არაფერში მონაწილეობს. შუალედ საფეხურებზე განლაგებულნი არსნი, როგორც ერთსა და იმავე დროს მიზეზნიც და შედეგნიც, განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მეტ-ნაკლები სისრულით.

15. მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის და არსის წრებრუნვის დიალექტიკური ბუნების გასაგებად ნეოპლატონიზმსა და პეტრიწთან საჭიროა მიზეზისა და შედეგის მიმართებათა თავისებურებების გათვალისწინება. „ხოლო მიზეზოანი და წარმოა, — წერს პეტრიწი, — შეისწავე, რომელსა ამ სახედ გაიციდების. პირველად თვსსა მიზეზსა შორის, რამეთუ პირველ წამოყენებისა მიზეზსა შორის ეგო მიზეზოანი; კ ა ტ ე ტ ი ა ნ რომელ არს მეგრ მიზეზებით. და კუალად კ ა თ ვ პ ა რ ქ ს ი ნ, რომელ არს მეგრ მყოფობით. და კუალად კ ა ტ ა მ ე თ ე ქ ს ი ნ, რომელ არს მეგრ თანამექონეობით“³⁶.

შემდეგ პეტრიწი გადადის ამ დებულებათა დასაბუთებასა და გარკვევაზე, მაგრამ, სანამ დასაბუთების საფუძვლიანობას შეევეხებოდე, განვმარტოთ პეტრიწის დებულებანი ენობრივად.

„კატეტთან“, „კათუპარქსინ“ და „კატამეთქსინ“ — ბერძნული ტერმინებია ქართული ტრანსკრიპციით გადმოცემული.

„კატეტთან“ წარმოებულია ბერძნული κατ᾽ἐξ᾽αὐ-დან, რაც, როგორც პეტრიწი წერს, ნიშნავს „მეგრ მიზეზებით“, ანუ არსებობას მიზეზის მსგავსად და მის შესაბამისად. შეესაბამება განვითარების

³³ იოანე პეტრიწი, შრ., II, გვ. 65, 26.

³⁴ იქვე, გვ. 79, 32.

³⁵ იქვე, გვ. 69, 29.

³⁶ იქვე.

სტადიას, როდესაც შედეგი ჯერ ისევ მიზეზში იმყოფება და არ გამო-
ცალკევებულია.

„კათუპარქისინ“ უღრის ბერძნულს $\alpha\epsilon\tau\zeta$ $\nu\pi\alpha\rho\epsilon\gamma\iota\nu$ და ნიშნავს, პეტრი-
წის განმარტების თანახმად, არსებობას „მებრ მყოფობით“, ანუ არსე-
ბობას თავისი დამოუკიდებელი არსებობის მიხედვით; მას შემდეგ რო-
დესაც შედეგმა როგორც ახალმა არსმა თავისი არსებობა მოიპოვა,
შედეგს გამოეყო.

„კატა მეთექსინ“ ბერძნული $\alpha\epsilon\tau\zeta$ $\mu\epsilon\theta\epsilon\delta\epsilon\gamma\iota\nu$ -ია, რაც უღრის პეტრი-
წისეულ „მებრ თანმოქენობით“-ს და ნიშნავს არსებობას მიზეზთან
ზიარების, მიზეზში მონაწილეობის მიხედვით.

ესაა განვითარების სამი საფეხური და მისი საყოველთაო კანონი,
რომლის მიხედვითაც განვითარება შედგება სამი საფეხურისაგან: შე-
დეგის არსებობა მიზეზში, გამომდინარეობა მიზეზისაგან და დაბრუ-
ნება, პეტრიწის სიტყვით: „უკუნქცევად“ თავის მიზეზში.

როგორც ვნახეთ (იხ. აქვე, პარაგრაფი 3), პირველი საწყისის და-
მოკიდებულება არსისა და სამყაროსადმი, გამოიხატება ორპაგი მი-
მართებით — მსგავსებისა და იგივეობისა, და მეორე მხრივ, „უმსგავ-
სობისა“ და განსხვავებულობის მიმართებისა. ამგვარივე მდგომარე-
ობაა მიზეზსა და შედეგს შორის, მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის ყო-
ველ ცალკეულ, კონკრეტულ შემთხვევაში. ყოველ შედეგს „მიზეზსა
შორის დაუმსჭვალავს თქსნი დასაბამნი“ და მიზეზში აქვს მარადიული
არსებობა. აქ შედეგი არსებობს „არა ვითარ სხუად სხუასა შორის,
არამედ ვითარ იგივეობად“³⁷. აქ შედეგი არაა არც განსხვავებული, და
არც გამრავლებული. მოვლენათა ერთგვაროვან რიგში („სირაში“) მო-
ნადების მთელი რიგი იმყოფება, რომელიც მონადებს აერთიანებს და
თავად, თავისთავადობაში არსებული მბრძანებლობს მონადების რიგს,
როგორც უმალესი მბრძანებელი, მაგრამ ისე, რომ თავად განუმრავ-
ლებელი რჩება.

16. განვითარების დიალექტიკური, წინააღმდეგობრივი ბუნება,
ყველაზე ნათლად განვითარების მეორე საფეხურზე ჩანს, არსის არსე-
ბობაში „მყოფობის შესაბამისად“ და ამიტომ განსაკუთრებული მნიშვ-
ნელობა ნეოპლატონისტურ კონცეფციაში ამ საფეხურს ენიჭება.

თუ პირველ სტადიაზე შედეგი „ყოველითურთ ჰგიეს მიზეზსა შო-
რის“ და იმყოფება აქ, როგორც მისი იგივეობრივი („ვითარ იგი
არს“) — როგორც უკვე წარმოქმნილი შედეგი, ის განსხვავებულია მი-
ზეზისაგან და არის მასთან მიმართებაში, — „სხუად“. და სწორედ

37 იქვე, გვ. 80, 5.

მსგავსება-განსხვავებაა, რომელიც ამ ორ სტადიას განსაზღვრავს: „მსგავსება იპყრობს მიზეზოანსა მიზეზსა: შორის, ხოლო „უმსგავსობა“ „ასხუავენს მიზეზოანსა“³⁸.

ყოველი შედეგი უფრო რთულია („შეკეცილ“) თავის მიზეზთან შედარებით, რადგან შეიცავს იმ. თვისებებსაც, რომლებითაც მიზეზს. ემსგავსება და იმათაც, რომლებითაც მისგან განსხვავდება: შეიცავს მსგავსებასაც, რომლის მეშვეობით ის მიზეზში არსებობს, და „უმსგავსობასაც“, რომლითაც ის მიზეზისაგან განსხვავდება. ორმაგი მიმართება შედეგისა მიზეზისადმი გამოთქმულია დიალექტიკური დებულებით „მიზეზოანი ჰგიაცა თუსთა მიზეზსა შორის და იწარმოებსცა მიზეზისაგან“. ამ დებულების გარეშე შეუძლებელია განვითარების ახსნა, მაგრამ მხოლოდ ამ დებულების საფუძველზე არ შეიძლება წრებრუნვა, სადაც შედეგი არა მხოლოდ გამომდინარეობს მიზეზისაგან, არამედ უბრუნდება კიდევ მას.

ყოველ წარმოქმნილს „თვისისა მყოფობისა მიზეზნი“ თავის წარმოქმნელში აქვს. ეს ნიშნავს, რომ ყოველ არსს თავისი მყოფობა თავის მიზეზში აქვს და ასეთი პირობის ქვეშ ყოველივეს, რასაც თავისი მყოფობის წადილი აქვს, უნდა ისწრაფოდეს თავისი მიზეზისაკენ: „ყოველი წარმომჩენელი თუსსა წარმომჩენელსა უკუ ეტრფისო“. ამგვარად, ყოველი მსურველი საკუთარი არსებობისა, არის თავისი მიზეზისა და დასაბამის მსურველი.

ყოველი მიზეზი სიკეთეა, რადგან სიკეთეა პირველი და საყოველთაო მიზეზი, რომელიც არსებობასთან ერთად ყოველ არსს სიკეთესაც ანიჭებს. ამიტომ მიზეზისადმი მისწრაფება სიკეთისაკენ მისწრაფებაა, მიმართული საბოლოოდ და შუალედი საფეხურების გავლით, უპირველესი და უზუშთაესი სიკეთისადმი. „....რამეთუ, — წერს პეტრიწი, — ყოველნი იწადებინ კეთილსა და მას ზესთასა კეთილსა, მაგრამ უმახლობელესთა მიზეზთა მიერ მიემთხუევიან [მას]“, როგორც, მაგ.: ცა „ეტრფის“ გონებას (გონს), მაგრამ სულის მეშვეობით; სული ეტრფის ნამდვილ მყოფს, მაგრამ ეტრფის გონების საშუალებით; ხოლო გონება ეტრფის ღვთაებრივ რიცხვებს ნამდვილი მყოფის, როგორც არსის უფრო მაღალი საფეხურის მეშვეობით³⁹.

პეტრიწს „ოქროყუავილად“ და „ოქროთხულ“ აღმოჩენად მიაჩნია დებულება, რომ მყოფობის მიზეზი არის ამავე დროს სიკეთე და სიკეთის მიზეზი არსთა შორის, და არის ტრფობის და უკუქცევის საგანი, როგორც სიკეთე, ხოლო პირველი „საწადოა“ არის პირველი მიქცევისა და უკუქცევის მიზეზი, როგორც სიკეთე.

³⁸ იქვე, გვ. 80, 23.

³⁹ იქვე, გვ. 82, 20.

17. პეტრიწი საგანგებოდ ჩერდება იარი ცნების — „მიქცევისა“ და „უკუნქცევის“ — გარკვევაზე და მათ შორის განსხვავებაზე. „უკუნქცევა“ ნიშნავს, — პეტრიწის სიტყვით, — მიქცევას იმისაკენ, საიდანაც არსი წარმოიქმნა და სადაც ის თავიდან არსებობდა („სადა იყო პირველ“). უკუნქცევა წრებრუნვისათვის დამახასიათებელი თავისებურებაა და გამოხატავს ნეოპლატონისტურ და შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი შეხედულებისაგან არსებითად განსხვავებულ აზრს იმის შესახებ, რომ აქ მიქცევა „თესთა დასაბამთადევა“ მიმართული, და მიზეზისადმი „ტრფიალებაჲ“ არის სწრაფვა იმისაკენ, საიდანაც არსი გამოვიდა. სიკეთის გარდა ყოველი არსი ეტრფის ზესთ არსთა „მშვენიერებასა და მორთულობასა“. მშვენიერება და „მორთულობაც“ ზომ იმავე პირველი საწყისის ნიშნებია, საიდანაც ისინი ყოველ არსს და ყოველ ცალკეულ მიზეზს პირველი საწყისისაგან მოაქვს.

საყურადღებოა, რომ აქ პეტრიწს ერთდროულად აგონდება პლოტინის დიოტიმას დიალოგი „სიმპოზიონიდან“ და ძალნი და ანგელნი ქრისტიანული თეოლოგიიდან. „ძალნი და ანგელნი“ აღიყვანებენ, — წერს პეტრიწი, — ადამიანების სულებს ამქვეყნიური სიგლახაკისაგან ზეციური მამის სიმდიდრემდე: „ვითარ ეტყოდა ი დ ი ო ტ ი მ ა ს სოკრათი რამეთუ ა ნ ა ლ ო ლ ო დ სულთა მამისა ტრფიალებასა დასდებდა, რამეთუ ამის სანეტაროსია ტრფიალებისა მიერ სტრფო მყოფმან მყოფთა მამასა“⁴⁰.

დიოტიმას და სოკრატეს ტრფიალება მიაჩნიათ შემდგომ არსთა უმაღლეს არსამდე „აღმყვანებლად“, მაგრამ, როგორც ვნახეთ, ტრფიალება, პეტრიწის მიხედვით, შეუძლებელია მსგავსების პირობის გარეშე. „უმსგავსო“ არ შეიძლება „უმსგავსოს“ ეტრფოდეს. რაც შეეხება მატერიას (უფორმო ნივთს), „ყოვლითურთ უმსგავსოს“ ზენა გვარებთან მიმართებაში, ის თავის თავის მსგავსი და იგივეობრივია და ამით ემსგავსება „ზესთა ერთსა“, და ამდენად ბაძავს „განკარგებულს“ ერთს, არის მისდამი ტრფიალების წადილი, შეიძლება გაკეთილდეს ერთის „ზესთკეთილობისაგან“ და იყოს მისი „თანწარმოდგომილი“.

⁴⁰ იქვე, გვ. 83, 5. იდიოტიმა — დიოტიმა, პლოტონის დიალოგის — „სიმპოზიუმი“ — მოქმედი პირია. „ანალოლოდ“ წარმოებულია ბერძნული სიტყვიდან —

ἀναλογῆ — აყვანა ზევით. „ძალნი და ანგელნი“ — ძალები და ანგელოზები, ზეციური ძალების იერარქიული ტრიალების წევრები ფსევდო-დიონისეს მოქცევაში. ეს ტრიალება: საყრდარნი, ქერობინნი და სერათიმნი: ხელმწიფენი, უფლებანი და ძალნი; ანგელოზნი, მთავარანგელოზნი და ძალნი („ზეუათა მღდელო-მთავრობისათვის“ VI. 2). შდრ., პეტრე იბერის ასურულ ცხოვრებაში — ანგელოზნი, მთავარანგელოზნი, ძალნი და ა. შ. Petrusdez Jeeses, რიხარდ რააბეს გამოცემა, Leipzig, 1895, გვ. 44 (შდრ., აგრეთვე პეტრე იბერის ქართული ცხოვრება).

როგორც ცნობილია, ნეოპლატონიზმში არსებობის მიზეზი და საფუძველი ერთიანობაა. პეტრიწი ამ თვალსაზრისზე რჩება. გონი არსებობს, პეტრიწის მიხედვით, გონებათა გაერთიანებითა, და ერთ გონებად შეერთების გამო; სული არსებობს სულთა გაერთიანებისა და ერთ სულად შეერთების გამო; ასევე ბუნება ბუნებათა, ხოლო სხეული სხეულთა გაერთიანებისა და ერთ სხეულად შეერთების გამო, და რამდენადაც მეტია მიზეზისაგან მიღებული ერთიანობა და არსებობა შედეგებში, მეტია მიზეზთაგან მიღებული ყოვლობა ნაწილებში, მით უფრო მეტადაა არსი „პატიოსანი“ (ღირებული) და ერთის გვარი. ასეა, მაგ., ნამდვილ მყოფი — მყოფთან მიმართებაში, სული — ბუნებასთან მიმართებაში, და ბუნება — სხეულებთან მიმართებაში.

18. როგორც ითქვა, ყოველი წარმოქმნილი („წარმონაარსი“) და შედეგი უბრუნდება თავის მიზეზს, თავის დასაბამს, რომლისაგანაც ის წარმოიქმნება. მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს წარმოქმნა დროში ხდებოდეს და წინ უსწრებდეს უკუდაბრუნებას, თითქოს „პირველ წარმოობაჲ იყო და მერმე და უკუნსქცევაჲ“, როგორც ეს სხეულთა სფეროში ხდება, „სხეულებითა მიზეზთა და მიზეზოანთა ზედა“⁴¹. სხეული, როგორც სხეული არ შეიძლება იყოს წარმოქმნილი მიზეზი, რადგან ეს უნარი მხოლოდ უსხეულო მიზეზს გააჩნია და იგი წარმოქმნის ზე-დროულად („ზეშთა ჟამისა“) და უკუნსქცევს თავის წარმოქმნილს ასევე დროის გარეშე და ზე-დროულად.

ასე იქმნება წრებრუნვის ციკლები, „რომელნიმე დიდნი, ხოლო რომელნიმე მცირენი“. თუ მოქცევა უახლესი მიზეზის მიმართ ხორციელდება, ციკლი მცირეა; თუ შედეგი შორეულ შედეგს უბრუნდება, მაშინ ციკლი დიდია.

თუ მოქცევა ეხება, მაგ., ნამდვილ მყოფს, რომელიც პირველ არსს, პირველ „მორთულობას“ და პირველ მშვენიერებას წარმოადგენს; და ყველაზე ახლოა პირველ ერთიანთან და პირველ საწყისთან, მოქცევის ციკლი მცირეა, რადგან ტრფიალი და უკუდაბრუნება უმახლობელესი მიზეზისადმი არის მიმართული. თუ თანმიმდევრულად დავყვებით დაბლა არსის საფეხურებს, და განვიხილავთ გონის, სულის, ბუნების, ცის არსთა უკუდაბრუნების მაგალითებს, ყოველი შემდგომი ციკლი უფრო დიდი იქნება და არსს ყოველ ცალკეულ ამ შემთხვევაში უფრო მეტი მიზეზების გავლა დასჭირდება, ვიდრე ის პირველ საწყისამდე მიიქცევა. და ასე, — ასკვნის პეტრიწი, — „ვიდრე უსახობამდე ნივთისა“. ყოველი სხეული, რამდენადაც ის სხეულია — დაკლებულია და საბამისა და მიზეზის „ღირსებასა და პატივსა“.

41 იქვე, გვ. 84—85.

ყოველი უკუდაბრუნებული არსი უბრუნდება იმ მიზეზს, რომლი-
საგანაც წარმოიქმნა. ამიტომ მისი მისწრაფება (წადილი, ტრფობა)
უშუალოდ მისი წარმომქმნელი მიზეზისადმია მიმართული. ამავე
დროს, „სადაცა ბუნებითი და პირველი წადილი, მუნცა პირველი უკუნ-
ქცევად“⁴² და სადაც პირველი უკუდაბრუნებაა, იქვეა შედეგის მწარ-
მოებელთან „ერთქმნაც“ და შედეგის მყოფობის ამაღლება მიზეზის
მყოფობის შესაბამისად.

ყოველივე თქმულის შემდეგ ცხადი ხდება, რომ ყოველი არსი
(„ყოველნი მყოფნი“) ეტრფის პირველ მყოფსა და პირველ არსებას,
რადგან მასში ხელავს („მას შორის განიცდის“) პირველ მშვენიერებას
და „მორთულობას“ და პირველ წესს. მისგან ღებულობენ ისინი არსე-
ბობას და მისკენვე მიისწრაფვიან, ვითარცა მიზეზისაკენ, სამარადისო
არსებობა აქვთ მასში, რომელსაც ჰშვენის მარადიული ყვაკილი და
პირველი მშვენიერების შარავენდელი. როგორც სოკრატე ამბობს „ფე-
დროსში“, „ნუ გიკვრსო ნამდულ მყოფისა ნართთა შუენებაჲ, რამეთუ
ერთმან მოპართოო და იმუსიკელა“, როგორც რჩეულთა შემოქმედმა
ღმერთმა. ამგვარად, ყოველი არსი შეერწყმის საყოველთაო წესრიგს
და მშვენიერება შეუერთდება პირველი არსის, ნამდვილი მყოფის
მშვენიერებას.

19. ზევით იყო აღნიშნული, რომ ყურადღების შეჩერება მიზეზისა
და შედეგის მიმართების პირველ და მეორე საფეხურზე, სახელდობრ,
რომ „მიზეზოანი ჰგიაცა თუსთა მიზეზსა შორის და იწარმოებსცა
თუსისა მიზეზისაგან“ (იხ. პარაგრაფი 16) — აუცილებელია, მაგრამ
საკმარისი არაა განვითარების (წრებრუნვის) ნეოპლატონური გაგები-
სათვის. საჭირო იყო რიგი, ზევით განხილული ცნებების გარკვევით,
რათა პეტრიწი გადასულიყო ამ პრობლემის ბოლომდე განხილვაზე. სა-
ბოლოოდ განვითარების კანონზომიერება გამოიხატება ღებულებით:
„ყოველი მიზეზოანი ჰგიეს შორის მიზეზსა თუსსა, და იწარმოებს
მისგან, და უკუნ იქცევის მისდადე“. ესაა სრული პასუხი კითხვაზე,
განსაზღვრული ღებულებით შედეგის არსებობის სამი ფორმის შესა-
ხებ — მიზეზის შესაბამისად, საკუთარი მყოფობის შესაბამისად და მი-
ზეზში მონაწილეობის შესაბამისად.

პროკლეს ამ ღებულებას ექვსი ალტერნატივა აქვს, რომლებსაც
პეტრიწი უფრო ვრცლად და მეტი საფუძვლიანობით იხილავს. მაგრამ
პეტრიწს საჭიროდ მიაჩნია მათ განხილვამდე კიდევ ერთხელ გაუსვას
ხაზი შედეგის მიზეზთან მიმართების დიალექტიკურ ხასიათს. შედეგი
არ არის მიზეზთან მომართებანი: „არცა მსგავსი თვნიერ უმსგავსო-

⁴² იქვე, გვ. 86, 6.

ბისა და არცა უმსგავსოობაჲ თჳნიერ მსგავსებისა⁴³, და შეიძლება ითქვას, მისცეს ამ მიმართებას ღრმა ფორმულირება, რომელიც უფრო მეტი გარკვეულობით გამოხატავს მის დიალექტიკურ ბუნებას: შედეგი მიზეზთან მიმართებაში არის „იგივე სხუაჲ“⁴⁴.

ქართულ ნეოპლატონიზმში დიალექტიკის პრობლემის განხილვის შემდეგ, შეიძლება ითქვას, რომ ამ პრობლემის განვითარება ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში და კერძოდ ქართულ ნეოპლატონიზმში, თავისი განსხვავებული გზა ჰქონდა. ეს გზა განსაზღვრულია იმ გარემოებით, რომ აქ ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება უფრო ადრე გახდა ცნობილი, ვიდრე პროკლე. ქრონოლოგიურად და ფორმაციათა განვითარების მიხედვით, ნეოპლატონიზმი უსწრებდა არეოპაგეტიკას და ეს უკანასკნელი წარმოადგენდა პირველის გადამუშავებას.

აზროვნების წინააღმდეგობრივმა ხასიათმა, ნეოპლატონიზმში დაუბოლოებელი და შეუცნობადი პირველი ერთის წვდომის პრობლემასთან დაკავშირებით იჩინა თავი და მოძღვრების უურადღება მისტიკური გზების ძიებისაკენ წარმართა. არეოპაგეტიკაში კიდევ უფრო გაძლიერდა მისტიკური ნაკადი და დიალექტიკის პრობლემა, შეიძლება ითქვას, მთლიანად ყოველივე არსებულზე ზეშთა-აღმატებული პირველი საწყისით შემოიფარგლა. დიალექტიკურ წინააღმდეგობებს აზროვნება მაშინ აწყდება, როდესაც ადამიანის ბოლოვადი ცნობიერება ბოლოვადი სამყაროს ფარგლებს სცილდება და შეუცნობადი დაუბოლოებელის შეცნობას განიზრახავს. რაციონალური აზროვნება ასეთ შემთხვევაში შეუსაბამოა პირველი საწყისის მოაზრებისათვის, რადგან იქ წინააღმდეგობანი ერთმანეთს ემთხვევა (ისეთი წინააღმდეგობაც, როგორცაა არსებობა და არ-არსებობა) და შესატყვისად ერთმანეთს ემთხვევა ცოდნა და არ-ცოდნა.

პროკლემ და მისი მეშვეობით პეტრიწმა დიალექტიკა აქ, ხილულ სამყაროში და მის მოვლენებში, დაინახეს და წინააღმდეგობანი ამ სინამდვილისადმი მიმართულ აზროვნებაში აღმოაჩინეს. წინააღმდეგობის ხილულ სინამდვილეში აღმოჩენისა და მისი ერთიანობის მტკიცებისათვის მისტიკური ხილვა საჭირო აღარ იყო. პეტრიწის „იგივე სხუაჲ“ შეიძლება ჩაითვალოს წინ გადადგმულ ნაბიჯად ამ მიმართულებით.

43 იქვე, გვ. 88.

44 იქვე, გვ. 87. ეს დებულება პოულობს ანალოგიას ჰეგელის ცნობილ დებულებასთან „თავისი სხუა“.

ქართული აზროვნების ისტორია XIII—XV საუკუნეებში

I

XIII საუკუნის დასაწყისიდანვე საქართველოს ისტორიაში დგება პერიოდი, რომელსაც დაცემის ხანა ეწოდება. დაცემის — ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული მნიშვნელობით.

შეცნიერებაში სხვადასხვა მოსაზრებანი არსებობს საქართველოს ისტორიის ამ მძიმე საუკუნეების განმსაზღვრელი მიზეზების შესახებ. ნაწილი ავტორებისა ფიქრობს, რომ ეს მიზეზები საგარეო პოლიტიკურ ვითარებაში უნდა ვეძიოთ. მეცლევართა მეორე ჯგუფს მიაჩნია, რომ დიდი კულტურული აღმავლობის გზაზე მდგარმა ქვეყანამ, რომელმაც წინა, XI—XII საუკუნეებში თავისი განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია ფეოდალური საზოგადოების პირობებში, ამოსწურა თავისი შინაგანი შესაძლებლობანი და, კერძოდ, ძალთა საკმარისი სიძლიერე გარეშე მტრების უკუქცევისა და ეროვნული დამოუკიდებლობის დაცვისათვის.

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ საქართველოს ისტორიის ამ ეტაპზე, ორივე ფაქტორი მოქმედებდა, მაგრამ პირველ ყოვლისა ის მძიმე, შეიძლება ითქვას, აუტანელი პირობები, რომლებიც წარმოიქმნა საგარეო პოლიტიკურ ვითარებაში. ერთი მხრივ XIII ს-ის დასაწყისშივე აღმოცენებული ძლიერი სახელმწიფო მონგოლთა ტერიტორიაზე, მეორე მხრივ — ამავე დროს წარმოქმნილი ხორეზმშაჰების სახელმწიფო მუსლიმანურ აღმოსავლეთში, და მესამე მხრივ — თურქული ტომები, რომლებმაც ახლო აღმოსავლეთი გადაიარეს, ბიზანტიის ცივილიზაცია დაამხეს და დასავლეთ ევროპის რიგი სახელმწიფოები დაიპყრეს.

თუ 1220—1221 წლებში მონგოლები სამჯერ შემოესივნენ საქართველოს, სამჯერვე გაიმარჯვეს, მაგრამ არც ერთხელ არ დარჩენილან დამარცხებულ ქვეყანაში, შემდეგდროინდელი შემოსევები ქვეყნისათვის გამანადგურებელი აღმოჩნდა. ასეთი იყო 1226 წლის ჯალალ ადდინის (ხორეზმელების) შემოსევა, რომელიც მონგოლებისაგან განსხვავებით, რელიგიური ფანატიზმით გამოირჩეოდა. „დანგრეული და აოხ-

რებული ციხე-ქალაქები, — წერდა ივ. ჯავახიშვილი, — დიდძალი უწყალოდ და უგუნურად ამოწყვეტილი ხალხი, გაძარცვული ქვეყნები და განადგურებული ეკონომიური კეთილდღეობა, აი რა დატოვა თავის შემდეგ ხვარაზ შაჰმა“ (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, III, 1979, გვ. 536).

ამ ორი ძლიერი სახელმწიფოს — მონგოლებისა და ხორეზმელების — მეტოქეობაში, საქართველოზე საკუთარი ხელისუფლების გაგრეკლების ძლიერი ტენდენცია, ხშირად აქცევდა ჩვენს ქვეყანას მძიმე თავდასხმების ობიექტად.

ჩალალ ად-დინის გამანადგურებელი ბატონობის შემდეგ, საქართველო XIII ს-ის 30-იან წლებში კვლავ მონგოლების პირისპირ იდგა, რასაც მონგოლთა ხანგრძლივი ბატონობა მოჰყვა.

საყურადღებოა, რომ დასავლეთ საქართველოში გახიზნული რუსუდან მეფე რომის პაპისგან ითხოვდა დამხმარე ჯარებს მონგოლების საქართველოდან განდევნის მიზნით, მაგრამ ამ თხოვნას შედეგი არ გამოუღია. როგორც რომის პაპის გრიგოლ IX-ის საპასუხო წერილიდან (1240 წლის 13 იანვრის თარიღით) ირკვევა, პაპს საკუთარი გასაჭირი ჰქონდა, ის, ამ დროს, აღმოსავლეთიდან შემოსეული არაბების წინააღმდეგ ლებულობდა ზომებს, და სინანულს გამოსთქვამდა იმის გამო, რომ საქართველოში ჯარებს ვერ გზავნიდა (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები რვა ტომად, III, გვ. 549).

მძიმე ეკონომიკური და პოლიტიკური პირობები, ამავე დროს, ქართველი ერის გაერთიანებისა და სხვადასხვა კუთხის წარმომადგენელთა შეშქიდროებისაკენ მძლავრი ეროვნული მისწრაფებების განმტკიცება, ეროვნული თვითშეგნების გაღრმავებას უწყობდა ხელს, რაც მრავალრიცხოვან შეთქმულებებსა და აჯანყებებში გამოიხატა. მაგ., დავით ნარინისა და ულუ დავითის აჯანყებებს შორის სულ — 2 წელი იყო გასული (1259—1260/1), ხოლო შეთქმულებაში კონტას თავს (1246/47) მონაწილეობას ლებულობდნენ როგორც აღმოსავლეთ, აგრეთვე დასავლეთ საქართველოდან; ცოტნე დადიანის ზნეობრივად ამაღლებულმა საქციელმა, როგორც ვნახავთ, ქვეყანა იხსნა ერთ-ერთი შურისძიებისაგან მაინც.

მიუხედავად მძიმე მდგომარეობისა, რომელიც XIII ს-ის შემდეგ საქართველოში, შეიძლება ითქვას, რამდენიმე საუკუნე გრძელდებოდა, ქართველი ხალხის ეროვნული ენერჯია არ მოდუნებულა და ვლინდებოდა, როგორც ეკონომიკურ ღონისძიებათა სფეროში, აგრეთვე პოლიტიკურ ცხოვრებასა და კულტურულ შემოქმედებაში. ამას პერიოდულად დროებით გაუმჯობესებელი საგარეო პოლიტიკური ვითარებაც უწყობდა ხელს.

ჯერ კიდევ XIV ს-ის დამდეგისათვის „საქართველო უკიდურესად

დაცემული იყო“ (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, 1979, გვ. 623), მაგრამ სულ ცოტა ხანში, გიორგი V ბრწყინვალეს მეფობაში (1314—1346) ქვეყანამ დიდ წარმატებას მიაღწია.

პოლიტიკა, რომელიც XIV ს-ის პირობებში ქვეყნის პოლიტიკური მთლიანობის აღდგენისაკენ იყო მიმართული, ისევე, როგორც დავით აღმაშენებლის დროს, დიდგვარიანი ფეოდალების (ამ დროს მთავრების) უფლებათა შეზღუდვას და, ხშირ შემთხვევაში, მათ ალაგმევს გულისხმობდა. ქვეყნის გაერთიანებისა და ქვეყნის აღმავლობისაკენ მიმართული ღონისძიებების განხორციელებას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი იმ გარემოებამ, რომ იმავე საუკუნის 30-იან წლებში შესაძლებელი გახდა ქვეყნის მონგოლთა ხანგრძლივი (თითქმის ასწლოვანი) ბატონობისა და კერძოდ მათი ხარკისაგან განთავისუფლება.

1329 წელს, დასავლეთ საქართველოს მეფის მიქელის (ნარინ დავითის ძის) გარდაცვალების შემდეგ, გიორგი მეფემ ქუთაისი შემოიერთა, ხოლო მალე (1334 წელს) სამცხის მთავრად ყვარყვარე დაადგინა. ამის შემდეგ, შეიძლება ითქვას, საქართველო გაერთიანებული იყო და გიორგი მეფის შემდგომ ამოცანას გაერთიანებული სახელმწიფოს ცენტრალური ხელისუფლებისა და მმართველობის მოწესრიგება შეადგენდა.

ამ დროს შედგენილი იურიდიული ძეგლი „ხელმწიფის კარის გარიგება“ სახელმწიფოებრივი მმართველობის მოწესრიგების მიზნით შექმნლ საკანონმდებლო ძეგლს წარმოადგენს და მნიშვნელოვანია თავისთავად, როგორც სამართლებრივი აზროვნების და ქვეყნის შიგნით არსებული მაღალი კულტურის დამადასტურებელი ფაქტი. მრავალ მნიშვნელოვან საკითხში ეს საქართველოს ისტორიის წარსულ ვითარებას ასახავს, მაგრამ ისეთ წარსულს, როდესაც ფეოდალური ხანის ქართულმა კულტურამ განვითარების უმაღლეს დონეს მიაღწია.

ქვეყნის მართვის სათავეში დგას მწიგნობართუხუცესი — ჭყონდიდელი, რომელიც, ჩანს, ისევე როგორც დავით აღმაშენებლის დროს, საერო და საეკლესიო ხელისუფლების სათავეში დგას და საერო-სახელმწიფოებრივ საქმეებთან საეკლესიო საქმეებსაც განაგებს. გარდა გელათისა, რომელიც, შეიძლება, უშუალოდ მეფის გამგებლობაში და მზრუნველობის ქვეშ იმყოფებოდა, ყველა მონასტერი, საეპისკოსო და ცალკეული ეკლესია — მწიგნობართუხუცესის-ჭყონდიდელის (და ნაწილობრივ „საწოლის მწიგნობრის“) დაქვემდებარებაში იმყოფება.

ძეგლში განსაზღვრულია „დარბაზის“ მოვალეობანი და უფლებანი. „დარბაზი“ მმართველობის კოლეგიალური დაწესებულებაა, რომელშიაც იმ პერიოდში მონაწილეობდნენ შემდეგი მაღალი საერო და საეკლესიო ხელისუფალნი: კარზე მყოფნი — ვაზირნი, საქვეყნოდ გამრიგენი — ერისთავები, კათალიკოსები (აფხაზეთისა და ქართლისა),

შოდღვართმოდღვარი (გელათის აკადემიის რექტორი), ეპისკოპოსები და ზამეფო დიდი მონასტრების (გელათის, გარეჯის და სამცხის „თორმეტე უდაბნოს“) წინამძღვარნი უფროსი ბერ-მონაზვნებითურთ“ (საქ. ისტორიის ნარკვევები, III, გვ. 651).

გიორგი V ბრწყინვალეს დროს ჩვენი ქვეყანა ეკონომიკური, პოლიტიკური და მნიშვნელოვანი კულტურული აღორძინების გზას დაადგა, მაგრამ ეს აღორძინება, სამწუხაროდ, დიდხანს არ გაგრძელებულა.

საგარეო პოლიტიკის მკვეთრ გაუარესებას თავისი შედეგები მოჰყვა — დროის სულ მოკლე მანძილზე თემურ ლენგის (1386—1405 წწ.) შემოსევები რვაჯერ, პირველი შემოსევიდან 1386 წელს, როდესაც ციხეში გამაგრებული ქართველები თემურ ლენგის ჯარებმა ზარბაზნებით „შეაჯერეს“, ქალაქი აიღეს და მოსახლეობის ხოცვა-ჟლეტას მიმართეს, ამით უკანასკნელ, მერვე შემოსევამდე, და ბირთვისის ცნობილ ბრძოლამდე 1403 წელს, სულ 16 წელმა გაიარა, მაგრამ შედარებით მოკლე ხნის მანძილზე არა მხოლოდ შეჩერდა გიორგი ბრწყინვალეს დროს დაწყებული აღმავლობა, ქვეყანა სრულ განადგურებამდე მივიდა.

ბერი ეგნატაშვილი, ისტორიკოსი, რომელსაც თემურ-ლენგის შემოსევები აქვს გადმოცემული, — წერს: „და დაასრულა ლანგ-თემურ შოოკრება ქართლისა და წარვიდა სხუათა ქუეყანისა დაპყრობად. და ქმნა მრავალნი საქმენი დიდძალნი ლანგ-თემურ, რომლისა ცხოვრება მისი ვრცელად აღწერილ არს ცხოვრებასა შინა სპართასა, ხოლო ჩუენ აღვწერეთ ყოველივე მოსვლა მისი ქართლად და აოკრება ქართლისა, რომელი არა სადა მოწვენილ არს ქართლსა ზედა ჰირი ესე-ვითარი, რაოდენი ამან მოაწივა“ (ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 338), ხოლო „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ რეატომეულში ვკითხულობთ: „ჩვენს ქვეყანას არა ერთი დამპყრობელი შემოსევია როგორც თემურ ლენგამდე, ისე მის შემდეგ (სპარსელები, რომაელები, ბიზანტიელები, არაბები, ხაზარები, თურქები, ხვარაზმელები, მონგოლები, შავბატკნიანი, და თეთრბატკნიანი თურქმენები, ყიზილბაშები, ოსმალები და ა. შ.). დროისა და ჟამის შესაბამისად, ისინი ერთმანეთისაგან დიდად არ განსხვავდებოდნენ შემოსევათა მიზნებისა თუ ქვეყნისათვის მიყენებული ნგრევა აოხრების მასშტაბებით, მაგრამ მთელი მისი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე საქართველოს ასეთა სასტიკი და ულომებილ, ვერაგი და ცბიერი, ამავე დროს უადრესად დაჟინებული და მიზანსწრაფული მტერი, არასოდეს შემოსევია, როგორც თემურლენგის ურდოები იყო“ (ტ. III, 1979, გვ. 716).

ამგვარი პირობებით იყო განსაზღვრული რიგი კულტურული მოვლენებისა ამ დროის საქართველოში.

XI—XII სს-ის კულტურული აღმავლობა, რომელიც დღეს ქართული რენესანსის სახელით არის ცნობილი, და რომელშიც ივ. ჯავახიშვილი დასავლური რენესანსის ნიშნებს ხედავდა, ორი ნიშნით იყო, გამოჩენილი მეცნიერის აზრით, განსაკუთრებული ყურადღების საგანი: ერთი მხრივ — საერო პოეზიისა და მეორე მხრივ ფილოსოფიური აზროვნების ინტენსიური განვითარებით. „მეტად საგულისხმოა“, — წერდა ხსენებული მკვლევარი, — რომ ამ დროს შეიქმნა „ქართული საერო პოეზია“ (ქართველი ერის ისტორია, II, 1948, გვ. 308). ამავე დროს, საერო პოეზიამ „საბოლოოდ სძლია... სქოლასტიკურ აზროვნებას“ და შეიქმნა პირობები ქართული რენესანსის მეორე მნიშვნელოვანი ფაქტისათვის, — „თავისუფალი ფილოსოფიური აზროვნებისათვის“ (გვ. 308), რაშიც, სხვათა შორის, გამოჩენილი მეცნიერი „აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს“ ხედავდა (გვ. 299).

საყურადღებოა და დამახასიათებელი, რომ განსახილველ პერიოდში საზოგადოებრივი ცნობიერების ამ ორივე ფორმამ შეწყვიტა არსებობა, საერთო ლიტერატურამაც და ფილოსოფიურმა აზროვნებამაც.

აგრძელებს არსებობას, თუმცა არა წინასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ინტენსივობით, სასულიერო მწერლობა, რომელიც რამდენიმე ავტორისა და ძეგლის სახით არის წარმოდგენილი. ეს ფაქტი ნაწილობრივ მაინც შეიძლება აიხსნას მონგოლების, ჩანს, გულგრილობით რელიგიის საკითხებისადმი. როგორც უამთაღმწერელის საისტორიო თხზულებიდან ირკვევა, ნიკოლოზ ქართლისა ეპისკოპოსს (XIII ს-ის მეორე ნახევარი) მონგოლთა ხელისუფლებისაგან ეკლესიის შეუვალობის საგანგებო სიგელიც კი გამოუთხოვია: „ხოლო ქუეყანა სამეფო, საყდარნი და მცხეთა და მისი მიმდგომი ქუეყანა და მონასტერნი არავისაგან იცვებოდეს, რამეთუ წარჩინებულნი ამის სამეფოსანი თვისისა ქუეყანისთვის ზრუნვიდეს. ამისათვის წარვიდა ულოს წინაშე კათალიკოსი ნიკოლოზ...“ და მიიღო „იერლაცი, რომელ არს წიგნი შეწყალებისა“ და რომლის მიხედვითაც ნიკოლოზმა „დაიცვა ყოველნი საყდარნი და მონასტერნი“ (ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 224; შდრ., საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, III, გვ. 590).

ქართული აზროვნების ისტორიისა და მსოფლმხედველობრივ მიმართულებათა განვითარების თვალსაზრისით, ორი ავტორი იპყრობს,

ამ პერიოდის მწერალთა შორის, ყურადღებას: აბუსერიძე ტბელი და მაკარი მესხი.

აბუსერიძე ტბელი, რომელიც, ფიქრობენ, ტბეთის ეპისკოპოსი და „ნიჭიერი განათლებული და ნაყოფიერი მწერალი“ (კ. კეკელიძე) უნდა ყოფილიყო, ცნობილია, როგორც რამდენიმე თხზულების ავტორი. ერთ-ერთი მათგანი — „სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისანი“ — ეხება, როგორც სათაურიდან ჩანს, წმიდა გიორგის სასწაულებს. მაგრამ ამავე თხზულებაში გადმოცემულია საქართველოს ისტორიის რეალური ფაქტები: ხვარაზმელთა შემოსევა საქართველოში, მათ მიერ ქვეყნის აოხრება, და კულტურული მოღვაწეობის ისეთი დარგი, როგორიცაა არქიტექტურული და სამშენებლო მოღვაწეობა.

აბუსერიძე ტბელი, როგორც ივ. ჯავახიშვილი წერს, „ჩალალ ედინის საქართველოში შემოსევის თანამედროვეა“ (ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, 1945, გვ. 242) და საფიქრებელია, რომ მისი თხზულების საისტორიო ნაწილი საყურადღებო ცნობებს უნდა შეიცავდეს. სასწაულებით გატაცება მას ხელს არ უშლის საქართველოს „იმდროინდელი შინაური ყოფა-ცხოვრების“ სურათები „ხორც-შესხმულად“ წარმოადგინოს. მისი თხზულება „საგულისხმეო საისტორიო წყაროდ უნდა ჩაითვალოს“ (იქვე).

აბუსერიძე ტბელს ეკუთვნის, კ. კეკელიძის აზრით, (ქართ. ლიტ. ისტორია, I, 1960, გვ. 330) თხზულება „ქორონიკონი სრულა მისითა საუწყებელითა და განგებითა“. როგორც დასახელებული ავტორი აღნიშნავს, ეს „ტრაქტატი მდიდარია სხვადასხვა კალენდარული, არითმეტიკული და, განსაკუთრებით, ასტრონომიული ტერმინებით“. ასე რომ, — განაგრძობს ავტორი, — სრული საბუთი ჰქონდა ბ რ ო ს ე ს ე თქვა, ამ შრომის გამო: „ქართველებმა 1233 წელს (როდესაც დაუწერია ის აბუსერიძე ტბელს) უკვე იცოდნენ ნახევარი იმ ცთომილებისა, რომელმაც 1582 წელს პაპი გრიგორ XII აიძულა შედგომოდა კალენდრის შესწორებას „საყურადღებო უფრო ისაა, — ფიქრობს კ. კეკელიძე, — რომ ავტორი (აბუსერიძე ტბელი, შ. ხ.) ცდილა შეეფარდებინა ერთიმეორისათვის ქართული და ბერძნული წელთაღრიცხვა და პასქალისტური სისტემა და შეძლებისდაგვარად შეეთანხმებინა ისინი“ (ქართ. ლიტ. ისტ., I, 1960, გვ. 330).

ვფიქრობთ, რომ ქვეყნის მდგომარეობისა და მაშინდელი ქართული საზოგადოებრივი სულიერი განწყობილების გარკვევისათვის კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია აბუსერიძე ტბელის ამ თხზულებაში ასახული ესქატოლოგიური იდეები, რომლებსაც, იმავე მკვლევარმა მიაქცია ყურადღება უკვე 20-იანი წლების დასაწყისში: „ქრისტიანულ დოქტრინასა და აზროვნებაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი იმთავითვე ესქატოლოგიურ თემებს ეკავა. საკითხები ქვეყნის აღსასრულის,

მეორედ მოსვლისა და მომავალი ცხოვრების შესახებ განსაკუთრებით იჩენდა ხოლმე თავს მაშინ, როდესაც ესა თუ ის ერი რაიმე მწვავე შევიწროვებასა და გაჭირვებაში ჩაყარდებოდა“ (ქ. ქ ე ლ ი ძ ე, ესქატოლოგიური იდეები ძველს ქართულს მწერლობასა და ცხოვრებაში, „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № I, გვ. 59).

ეს სავესებით სწორი ფსიქოლოგიური დაკვირვებაა და შემთხვევითი არაა, რომ ძველ საქართველოში ესქატოლოგიური იდეების ფართოდ გავრცელებას ადრე არაბთა ხანგრძლივი ბატონობის პირობებში ჰქონდა ადგილი.

გარდა ფსიქოლოგიური მოტივებისა, ესქატოლოგიური იდეების, კერძოდ ქვეყნის დასასრულის მოახლოების შეხედულებების გავრცელებას საზოგადოებაში, ჰქონდა გარკვეული ისტორიულ-ქრონოლოგიური საფუძვლები.

შუა საუკუნეების მოღვაწეებს და კულტურული ცხოვრების მთავარ წარმომადგენლებს, ბიბლიის სიტყვებიდან — „ათასი წელი წინაშე თუალთა შენი, უფალო, ვითარცა გუშინდელი დღე, რომელ წარკდა“ — გამოჰქონდათ დასკვნა, რომ ღმერთისათვის ათასი წელი ერთ ღამეს უდრის, და რადგან, ბიბლიური კოსმოლოგიის მიხედვით, სამყარო ღმერთის მიერ 7 დღეში იყო შექმნილი, მისი არსებობა, შუა საუკუნეების წარმოდგენით, 7 ათას წელს უნდა გაგრძელებულიყო. ამის შემდეგ დადგებოდა მისი აღსასრული, დადგებოდა მეორედ მოსვლა და დამყარდებოდა მარადიული არსებობაო (იქვე).

ამის შემდეგ „ქვეყნის დასასრულის“ გამოანგარიშება და „დადგენა“ ამა თუ იმ ქვეყანაში მოქმედ კალენდრებზე იყო დამოკიდებული. ასეთი კალენდარი განსხვავდებოდა ქრისტიანულ სამყაროში შემავალ ქვეყნებს შორის. ამიტომ, მაგ., ბერძნული და რუსული გამოანგარიშებით 7 ათასი წელი ქვეყნის გაჩენიდან სრულდებოდა 1492 წელს (ქრისტეს შემდეგ); ქართული კალენდრის მიხედვით და ქართულა გამოანგარიშებით — 1396 წელს. ეს თარიღი აქვს აღნიშნული აბუსერიძე ტბელს.

ბერძნულ ენაზე დაწერილ თხზულებათა შორის, სადაც ქვეყნის აღსასრულზეა ლაპარაკი, მრავალი ძველადვე იყო თარგმნილი და ცნობილი ქართულ ენაზე. ამგვარ ცნობებს შეიცავს, მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის (IV ს.) „თქმულიდლისა მისთვის მეერგასისა, რომელ არს მარტელობაჲ“, რომელიც თარგმნილი იყო ექვთიმე ათონელისა და ეფრემ მცირეს მიერ; იოანე დამასკელის შუა საუკუნეების ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული — „გარდამოცემაჲ..“, რომლის მნიშვნელობა გასცილდა აღმოსავლეთის ფარგლებს და ლათინურად ითარგმნა 1145/47 წ. პაპის ეგვენიუს IV-ის განკარგულებით,

ქართულად ითარგმნა ორჯერ — XI ს-ში ეფრემ მცირეს მიერ, XII ს-ში არსენ იყალთოელის მიერ.

ესქატოლოგიურ იდეებს შეიცავს აგრეთვე მიტროფანე სმირნელის — „თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ“ (ითარგმნა XII ს-ში იოანე ჭიშქიმელის მიერ) და თეოფილაქტე ბულარელის (XI ს.) — „თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ“ (ითარგმნა იმავე ჭიშქიმელის მიერ).

ეს საკმაოდ ვრცელი სია აღნიშნული თხზულებებისა ადასტურებს, რომ ესქატოლოგიური იდეების შემცველი ლიტერატურა საკმაოდ ფართოდ იყო თარგმნილი და წარმოდგენილი ფეოდალური ქართული კულტურის აღმავლობის საუკუნეებში, მაგრამ მათ ამ დროს არ მოუპოვებიათ ისეთი მნიშვნელობა, როგორც ჩვენი ისტორიის დაცემისა და დაქვეითების პირობებში მოიპოვეს, როდესაც ამგვარი იდეების გავრცელების შესაფერისი პირობები შეიქმნა.

3.

შაკარი მესხი მხოლოდ ერთი თხზულებითაა ცნობილი. მას უთარგმნია ქართულ ენაზე პეტრე იბერის „ცხოვრება“, რომელიც თავდაპირველად ბიზანტიური ხანის ბერძნულად იყო დაწერილი, შემდეგ ის ასურულ ენაზე ითარგმნა და ამ სახით მოაღწია ჩვენს დრომდე (ბერძნული ცხოვრების ავტორია ბიზანტიის ცნობილი მოღვაწე, ზაქარია რიტორი, რომელიც იმ ქალაქში დაიბადა, სადაც პეტრე იბერს ეპისკოპოსის მაღალი პოსტი ეჭირა).

პეტრე იბერის ცხოვრების შაკარი მესხისეულ თარგმანში ვკითხულობთ: „ესე ცხოვრება წმიდისა ნეტარისა მამისა ჩუენისა პეტრე ქართველისა ამას კურთხეულსა ზაქარიას, მოწაფისა მის წმიდისა პეტრესსა, ასურებრითა აღეწერა, ვინაჲთგან ფრიად მეცნიერ ყოფილა მათსა ენასა და კუალად რამეთუ პალესტინეს ასურნი მრავალნი არიან და დიდ და უფროსად ქალაქსა მაჲუმისასა, სადა იგი წმიდა პეტრე მღუდელთმოდურობდა. ხოლო მე, გლახაკმან შაკარ ხუცესმან გადშოვთარგმნე ქართულად ასურთა ენისაგან, რამეთუ ფრიად მეცნიერ მეცა მათსა ენასა“.

ნ. მარი ხსენებულ ძეგლს XIII—XIV სს-ით ათარიღებდა, კ. კეკელიძე მას XIII ს-ით განსაზღვრავს.

ასეა თუ ისე, XIII—XIV სს-ში გაჩნდა პეტრე იბერის „ცხოვრება“ ქართულ ენაზე და საყურადღებოა, რომ ეს ამ ცნობილი და აღმოსავლეთ რომის მთელ იმპერიაში განთქმული მოღვაწისა და მოაზროვნის პირველი ხსენება იყო ქართულ მწერლობაში.

პეტრე იბერის სახელი დღეს ქართველი მკითხველისათვის საყოველთაოდღა ცნობილი, მაგრამ იმპერიის გამოჩენილი მოღვაწე, რომ-

ლის შესახებაც ცნობები მრავალ ბერძნულ წყაროშია დაცული და ამ ცნობების მიხედვით ის დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა პოლიტიკურ მოღვაწეთა შორისაც, საუკუნეების მანძილზე იყო საქართველოში დუმილით მოცული.

ივ. ჭავჭავაძის მიერ კიდევ ოციან წლებში შეეცადა ამ უჩვეულო და გაუგებარი გარემოებისათვის ნათელი მოეფინა და მისი მიზეზები აეხსნა. საქმე იმაშია, რომ ბიზანტიურ მწერლობაში პეტრე იბერი მონოფიზიტად იყო ცნობილი, ეს მიმდინარეობა VII ს-ის დასაწყისიდან. ერთიკუთხედად იყო ცნობილი და საეკლესიო განხეთქილების შემდეგ (VII ს.) დევნას განიცდიდა. ივ. ჭავჭავაძის მიერ შეეცადა პეტრე იბერიის იგნორირება საქართველოში კონფესიური მოსაზრებებით აეხსნა. იმ დროს, — წერდა მკვლევარი, — „როდესაც უძველესი ქართული ქრისტიანული საისტორიო მწერლობის „მწველებლობის ღვარძლისაგან“ განწმენდა დაუწყიათ, როგორც ეტყობა, პეტრე ქართველის მოღვაწეობის გამო მთლად მისი ხსენების წარხოცვა უმჯობინებიათ“ (ქართველი ერის ისტორია, I, 1928, გვ. 288).

იმისათვის, რომ პეტრეს ცხოვრება „მისაღები“ ყოფილიყო მაკარი მესხის დროინდელი ქართული საზოგადოებისათვის, პეტრე ორთოდოქსიის დამცველის როლში უნდა გამოსულიყო, და, ჩანს, ორთოდოქსიას ენერგიული და თანმიმდევრული დამცველი აღმოუჩნდა მაკარი მესხის სახით.

სწორი უნდა იყოს კ. კეკელიძის დაკვირვება, რომ ხსენებული „ცხოვრება“ იმდენად ნათარგმნი არაა, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, რამდენადაც გადმოკეთებულია“ (ქართული ლიტ. ისტ., I, 1960, გვ. 335). იმავე ავტორის დაკვირვებით, „ცხოვრება“ გადმოკეთებული ყოფილა რუის-ურბნისის კრების პოზიციით, სადაც, როგორც ცნობილია, დაკანონებული იყო შეხედულება, რომ „არა მიდრეკილ არს ქვეყანა იგი ქართლისა წმიდისა და მართლისა სარწმუნოებისაგან და არცა მივდრეკთ უკუნისამდე მადლითავე წმიდისა სამებისა“.

რა მიმართულებით იყო შეცვლილი პეტრე იბერიის ასურული ცხოვრება მაკარი მესხის ქართულ თარგმანში? ამ კითხვაზე პასუხს ივ. ჭავჭავაძის იმავე ნაშრომში ვკითხულობთ: „თარგმანითგან პეტრეს მონოფიზიტობის მაუწყებელი ყოველი ცნობა ამოუშლიათ და გამოუტოვებიათ ისე, რომ ქართულ ცხოვრებაში ის ქალკედონიან მოღვაწედ არის ქცეული და გამოყვანილი“.

ქამთაღამწერელის საისტორიო თხზულება, რომელიც XIV ს-ით თარიღდება, ფართოდ მოფიქრებული ნაწარმოებია, რომლის მნიშვნელობა არ განისაზღვრება მხოლოდ საისტორიო ქრონიკის მოთხოვნებით. ივ. ჭავჭავაძის აღნიშნავდა ამ ფართოდ მოფიქრებულ თხზუ-

ლებაში წარმოდგენილი საისტორიო თხრობის მრავალფეროვანებას: აქ „საქართველოს მართო პოლიტიკური თავგადასავალი კი არ არის აღწერილი, არამედ სახელმწიფო ცხოვრება და წესწყობილებაც ცხოვლად დახატული“ (ძველი ქართული საისტ. მწერლობა, 1945, გვ. 262); გადმოცემულია იმდროინდელი საქართველოს „საეკლესიო საქმეებიც, ქვეყნის ზნეობრივი მდგომარეობაც“ და „შინაური საცოლქმრო ვითარებაც საქმაოდ არის დასურათებული“ და სხვ.

ფართო განათლება, დრმა ცოდნა ძველი მსოფლიოს ისტორიისა და მემატიაწეებისა, ცოდნა ეწებისა, მაღალი ზნეობრივი პრინციპები და ამ პრინციპებით შეფასება ისტორიული ფაქტებისა — ჟამთააღმწერელის თხზულებას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს.

ამავე დროს ეს არაა მხოლოდ საისტორიო ქრონიკა, ესაა შესანიშნავი ნიმუში მხატვრული პროზისა, რომელშიც მისი ავტორის მაღალი შემოქმედებითი უნარი ჩანს. ივ. ჭავჭავიძეილი ხაზს უსვამდა ჟამთააღმწერელის ძირითად მიზანს ისტორიული ფაქტების სწორად გადმოცემისა; ჟამთა აღმწერლობა ჩვენი მოღვაწისათვის პირველყოფლისა „ქეშმარიტების მეტყველებაა“, მაგრამ ამავე დროს უყურადღებოდ არ სტოვებდა მის უნარს ცხოვრებისეული ფაქტების ცხოველმყოფელი სურათების სახით გადმოცემისა.

ჟამთააღმწერლის მხატვრული ნიჭი ქვევით ციტირებულ ადგილებშიც ნათელი გახდება. აქ ერთ ადგილს დავიმოწმებ: „რამეთუ არიან (ლაპარაკია მონგოლებზე) უცხო-ენა, უცხო-სახე, უცხო-ცხოვრება; პურისა გემო არა იცოდინან, კორცითა და პირუტყუთა სძითა ცხოვრდებოდეს. ხოლო იყენეს ტანითა სრულ, გუამითა ახავან და ძლიერ ფერკითა, შუენიერ და სპეტაკ კორცითა, თუალითა მცირე ჭურბიტ და გრემან, განზიდულ და საჩინო, თავითა დიდ, თმითა შავ და ხშირ, შუბლბრტყელ, ცხრითა მდაბალ ესოდენ, რომელ დაწუნი უმაღლეს იყენიან ცხრთა და მცირედნი ოდენ ნესტენი ჩნდიან ცხრთა, ბაგენი მცირე, კბილნი შეწყობილნი და სპეტაკ, ყოვლად უწუერული, ესევითარი აქუნდათ უმსგავსო სახე... ხოლო ამასთანა მოეგოთ სიმკნე, და მოისარნი იყუნეს რჩეულნი, მაგრითა მშვლდითა უტომრად მსროლელნი, რომელთა საკრავსა ვერამან საქურველმან დაუდგნის. უფროს ცხენსა ზედა იყენეს მკნე, რამეთუ აღზრდა მათი ცხენსა ზედა იყემს, საქურველისა არასა მქონებელნი მშვლდისა და ისრისა კიდე“ (ქართლის ცხოვრება, II, 1955, გვ. 157—158).

ერთადერთი ნაკლი, რომელიც აღნიშნა ივ. ჭავჭავიძეილმა ჟამთააღმწერელის თხზულებაში, „სასწაულების“ სიუხვეია: „ვერც ერთს ქართულს საისტორიო თხზულებაში XI—XII სს.“ — ვერ ვნახავთ ამდენ

„ზღაპრულ ამბებს“. რაც მკვლევარს მიაჩნდა „მონღოლების ბატონობის დროს ქართველთა გონებრივი ცხოვრებისა და აზროვნების“ თავისებურ გამოვლენად (ძვ. ქართ. საისტ. მწერლობა, 1945, გვ. 251). მაგრამ, მეორე მხრივ, თვით ფაქტი ამ შესანიშნავი ნაწარმოების წარმოქმნისა ამ დროს, მეტყველებს კულტურისა და გონებრივი დონის საკმაო სიმაღლეზე.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ უამთაღმწერელის მთავარი თავისებურებამისი მაღალი ზნეობრივი პრინციპები და ქართველთა სიღუბეჭირისა და ხალხის ზნეობრივი დაქვეითების შეფასებაა ამ პრინციპების პოზიციიდან. აქ ჩვენი ისტორიკოსი გვევლინება გულმხურვალე პატრიოტად და მაღალი წრეების წარმომადგენელთა ზნეობრივი დაქვეითების უკომპრომისო მხილებელად, ვინც არ უნდა იყოს ეს მთავარი, წარჩინებული თუ თვით მეფე.

ამ მოსაზრების დამადასტურებელი ფაქტები საკმარისადაა თხზულებაში.

„ამას სანატრელსა სიცოცხლესა შინა (ლაპარაკია თამარ მეფეზე) თუსსა დაედგა გვრგვინი ძისა მისისა გიორგის და, რომელსა ლაშობითა უწოდა. იყო წლისა ათცამეტისა, რაჟამს დაიდგა გვრგვინი მეფობისა და მეფემან თამარ მიულოცა მეფობა. ხოლო რა ჟამს მიიცივალა თამარ, იყო ლაშა ათვრამეტისა წლისა. დაუტევა მეფობა ძესსა თუსსა, ხოლო ნათესავსა ქართველთასა ცემა, მწუხარება, ვაება, და გლოვა, რამეთუ ცხოველნიცა ჩასრულ იყვნეს ჯოჯოხეთს მკვდრნი სამეფოსა მისისანი, და ეგრეთვე ჯერ იყო“ (გვ. 151).

ძალიან ხშირად უამთაღმწერელი არ იშურებს ამა თუ იმ მეფის საქებას ეპითეტებს. მაგრამ საკმარისია მეფემ ისტორიკოსის თვალსაზრისით გასაკიცხი მოქმედება ჩაიდინოს, რომ განსხვავებული, ხშირად საწინააღმდეგო შეფასება მისცეს მას.

თუმცა გიორგი ლაშა იყო „ყოველთა მეფეთა უხვ და არავისთვის მოშურნე“, იყო „მლოცველი და განმკითხველ და მოწყალე“; აავსო „საქართველო საბოძვართა“. მაგრამ „მიდრკა სიბოროტედ“ უწესოკაცთა და „მსმურთა“ გავლენით (გვ. 154). „სმამან მღერასა და სილოთასა და ნაყროვნებამან სიბილწესა უმეტეს გარდარია“; მეფემ მოიშორა ვაზირნი „სანატრელისა დედოფლისა და დედისა წესთა მასწავლებელნი“, შემოიკრიბა თავის გარშემო „თანა მოჰასაკენი“ მოსმურები და „დედათა თანა უწესოთა“ მიმდევრები, გაერია ისეთ წრეებში, სადაც შეეძლო „გაეძლო“ „სიბილწე თვისი“. (გვ. 155).

ცოცხლად და დიდი გულისტკივილით არის წარმოდგენილი ქვეყნის სურათი. „მშუღობა იყო სამეფოსა შინა მისსა, და შექცეულ იყო სმასა და ჭამასა“. მაგრამ სწორედ მშვიდობა და ჭამა-სმა ვადაიქცა

ქვეყნის სიღუბნის მიზეზად. ისტორიკოსი აქ იგონებს ძველ სიბრძნეს, რომელიც ადრე „მამების“ მიერ ყოფილა გამოთქმული და ეხებამ ადამიანური ვნებების მიზეზებს, რომელთაგანაც ყოველგვარი ბოროტება წარმოსდგება. ასეთი მიზეზი ჟამთააღმწერელის სიტყვით სამია: „გემოთ-მოყუარებანი, ვეცხლის-მოყუარება და დიდების-მოყუარება“. ამ ვნებათა პირმშონი არიან — სიძვა, მრუშობა, „მწყნარობა“, ამპარტავნობა და „ჯორცმოყუარებანი“. ამგვარი ვნებანი ხშირად იღვიძებენ ადამიანებში და ასე („ეგრეთვე“) მოხდა ამ დროს „ნათესავსაცა ამას შინა ქართველთასა“: „განძღეს და იშუებდეს და უწესობად მიდრკეს სიძვათა შინა და მთვრალობათა“ მეფის მოხელეები, — „კაცნი, მეფის კარსა ზედა არა-ყოფისა ღირსნი“ და მინც „კარსა ზედა მყოფნი“.

ღირსეულ ადამიანებს (ორივე კათალიკოსსა და ივანე ათაბაგს) ძალიან უმძიმდათ ასეთ პირობებში არსებობა, „არლარა ინებეს მას თანასამარადისო ყოფა“, ამგვარ „ცოდვათა სიმრავლის“ პირობებში წარმოიქმნა („აღმოსცენდეს“) „საქართველოს მოოკრების“ მიზეზები და აღმოსავლეთში მონგოლები გამოჩნდნენ და ჩინგის ხანის გამანადგურებელი ომები დაიწყო.

5.

ანალოგიური ვითარება შეიქმნა რუსუდანის მეფობის პირობებშიც. „ხოლო იყო რუსუდან ხილვითა შუენიერი, ვითა სანატრელი დედამისი, მდაბალი, უხვ, პატივისმცემელი პატიოსანთა კაცთა, მოყუარე. ამან მოიწყო ყოველი საბრძანებელი თვისი და მეფობა მშვედობით. და აღივსო ყოველი სამეფო რუსუდანისა ყოველითა კეთილითა“.

მაგრამ „კეთილმა ცხოვრებამ“ ამ შემთხვევაშიც ზნეობრივი დაქვეითება გამოიწვია და ქვეყნის სიღუბნის მიზეზად იქცა. დაივიწყეს ღმერთი და „ამისთვის მისცნა იგინი ღმერთმან უჯეროდ გონებად და კოცად წარმართთა მიერ“, რუსუდანი საკუთარი ძმის მსგავსად ცხოვრობდა „განცხრომითა და სიმღერითა“ და ამის გამო „აღსდგეს ბოროტნი უდიდესნი“ (გვ. 168).

ლაშა გიორგის გარდაცვალებიდან „წელსა მესამესა“, საქართველოს ხვარაზმელები შემოესივნენ. 140 ათასიანი ჯარის წინააღმდეგ, რომელმაც საქართველომდე ჯერ აზერბაიჯანამდე „მოაწია“ და შემდეგ „მჯარჯრძელების ქუეყანას“ — ივანე ათაბაგმა „განაწყო სპანი მეფისანი, იმიერნი და ამიერნი“ და მათ წინამბრძოლებად ორი ძმა, ახალციხელები, „სახელოვანნი იგი მებრძოლნი“, შალვა და ივანე დანიშნა. მაგრამ როდესაც მტერი ისეთ სიახლოვეზე აღმოჩნდა რომ ბრძოლა უნდა დაწყებულიყო, ივანე ათაბაგი შეფერხდა („დაიპყრა

ფერკი ივანე ათაბაგმან“) და, როგორც ამბობდნენო, ეს მან ახალციხელი მეთაურების შურითა და მტრობით მოიმოქმედა (გვ. 169).

შალვა და ივანე თორელები არ მოერიდნენ, ვითარცა „ახოვანნი“ და „წყობათა შინა სახელოვანნი“, — სულთანის ჯარის სიმრავლეს, და შეიქმნა ძლიერი „სასტიკი“ ომი. ორივე მხრიდან „ურიცხვ“ ჯარი იბრძოდა. ახალციხელი სარდლები „სრვიდეს“ მოწინააღმდეგეს; ივანე ათაბაგი თავისი ჯარით ხედავდა ამ ბრძოლას და მოშორებით იდგა: „არა ინება შეუღლა ივანე ათაბაგმან, რომელსა შურითა იტყუან ამას ყოფად და არა თუ შიშით“ (გვ. 170).

უამთაღმწერელი ივანე ათაბაგის ამგვარი მოქმედებისათვის საკუთარ ემოციებს ვეღარ ფარავს: „შიშ შური, ყოველთა ბოროტთა დასაბამი და ძკრად მომწყუდეელი ნათესავისა კაცთასა და ყოველთა ნათესავთა მწყლველ“ [საბას მიხედვით „წყლვა“ — მახვილით დაკოდა, გინა შიში დიდისა საოცრისაგან რა ეცეს, იწყლვის, ვით განგურემილი] (გვ. 170).

მთავარი უბედურება ქართველებს მაშინ დაატყდა, როდესაც, ორი წლის შემდეგ, ივანე ათაბაგი გარდაიცვალა, მთავრად მისი ძე ავაგ დაინიშნა და ამირსპასალარობა მასვე უბოძეს. „უდიდესნი ბოროტნი“ დაეუფლა ქართველთა ტომს, — „რამეთუ მოახლებულ იყო სრულიადი მოსპოლვა (მოსპობა მათი) სიმრავლისათჳს უსამართლობათა“ (გვ. 171).

ხვარაზმელებთან ბრძოლის დროს ტფილისელმა სპარსელებმა შიგნიდან გასცეს ქალაქი („განახუნეს კარნი“ ქალაქისანი) და ბრძოლები ქალაქის შიგნით დატრიალდა. „ხოლო არა შეინდობს ტკივილა გულითა, — წერს ისტორიკოსი ამ ბრძოლების შესახებ, — მოკსენებად, თუ ვითარ იქმნეს ხუარაზმელნი შინაგან ქალაქსა. ვინ-მე უძლოსა მაშინდელთა თქუმულთა და ქმნილთა და განსაცდელთა, რომელი მოიწია ქრისტიანეთა ზედა?“ (გვ. 175).

უამთაღმწერლის თხზულებაში ამ ბრძოლების ისეთი სურათი იშლება, რომელიც მხატვრული სიტყვის შესანიშნავ ნიმუშად ჩაითვალოს. კითხვა შეუძლებელია უდიდესი გულისტკივილის გარეშე. რასაც თვით ავტორი გრძნობს, მაგრამ დადუმებას ვეღარ ახერხებს;

„აქა მეგულეების დადუმებად, რომელ სალმობიერსა მუთხრობ ტკივილითა გულისათა. რამეთუ ესეოდენ მძნვარედ იწყეს მოსრვად, ვითარ

ჩჩუნიცა ძუძუთაგან დედისათა აღიტაცნიან და წინაშე დედისა ქვაზედა დაანარცხიან,

და რომელსამე თუალნი წარსცვდიან
და რომელსამე ტუნი დაეთხიის.

და უკანის დედანი მოიკვლოდიან; ბერნი უწყალოდ ფოლოცთა შინა ცხენთა მიერ დაირგუნვოდეს, ჰაბუქნი დაეკუთებოდეს, სისხლისა მდინარენი დიოდეს.

ტვნი კაცთა, დედათა, ბერთა, ჩჩვლთა თმა სისხლი, თავი მკართაგან განშორებულნი, ნაწლებნი ცხენთა მიერ. დათრგუნვილნი ურთიერთას აღრეულ იყო.

არა ჰყოფდეს წყალობასა, რამეთუ რომელნიმე დანთა ილიასა დასობილნი, სხუანი მკერდსა დაცემითა, რომელნიმე მუცელსა და ზურგსა განიგმირებოდეს.

მოჲ საღმობიერი ღაღადი და დიდი ღაღადი ცრემლთა!

ყვირილითა და ზახილთა და ვაებათა საზარელთა კმათაგან იძვროდა ქალაქი ყოველი,

რამეთუ უმრავლესი ერი ვითა ცხოვარი შეკრიბიან, და კუალად ხედვიდეს ზოგნი საყვარელთა შვილთა, ზოგნი ძმათა და მამათა, ცოლნი (ქმართა) და ქმარნი ცოლთა უპატიოდ. მკუდარ მღებარეთა.

ცხენთა მიერ დათრგუნვილთა და ფოლოცთა შინა ძაღლთა მიერ ზიდულთა, და არცა თუ დაფლვასა მიწასა შინა ღირს ჰყოფდეს.

ეკლესიანი და ყოველნი პატიოსანნი სამსხუერპლონი შეურაცხ იქმნებოდეს და პატიოსანნი მღდელნი ეკლესიათა შინა, თუთ ხატთა და ჭუართა თანა შემუსვროდეს.

და ესე ვითარი ჰირნი მოიწივნეს, რომელ არაოდეს ძველთა სადამე წიგნთა მიერ სმენილ არს, რომელნი თანა-შეესწორებიან ქრისტეს ჭურისა იუდიანთა ზედა ქმნულთა იერუსალიმისა სრულიადსა მოსპოვებამა ტიტეს და უესპიანეს მიერ, ვითარცა ჟამთააღმწერელი და მრავალმომთხრობელი იოსიპოს წარმოიტყვის ესოდენ ძნელბედობასა იუდელთასა, ვიდრეღა სამასსა ბევრსა აღრაცხავს მამაკაცსა, ოდენ სიყმილისა (სიძმუილისა) და მახვლისა მიერ აღსრულებულსა, რომლისა მსგავს იქმნა ჟამსაცა ამას სარკინოზთა მიერ ქალაქსა ამას ტფილისისასა“ (გვ. 175—177).

„უბოროტესთა ბოროტთა ქმნა“ გაგრძელდა ქალაქის დატოვებისა და მასში ხვარაზმელების შემდეგაც: „და ესრეთ რა ძლიერად კელთ იგდო ქალაქი სულტანმან, კუალად იყო უბოროტესთა ბოროტთა ქმნად ქრისტიანეთა ზედა. ესოდენ მძუნვარედ მოსრვიდა, რომელ სავსე იყვნეს ფოლოცნი, ხრამნი და კნარცუნი (თხრილები) მოკლულთა მიერ და უმრავლეს მკუდართა მტკუარსა შეუტეობდეს. ამას თანა არავე დამძუნა ცუდ-რჯული იგი და ბილწი. მოიგონა სხუაცა სიბოროტე, რომლისა ხსენება სირცხულ მიჩნს, რამეთუ გლოვათა და ცრემლთა მიერ შევიცვები, თუ ვითარ განვარისხეთ მოწყალე და შემწყნარებელი ღმერთი არა შეწყალებად ჩუენდა; იწყო რღუევეად ეკლესიათა, ვიდრე საფუძველამდე აღფხურა..“ (გვ. 177).

ასეთი საშინელებანი გაგრძელდა, ჟამთააღმწერელის სიტყვით, ხუთ წელს.

არ არსებობს, შეიძლება ითქვას, ქვეყნის ცხოვრებაში არცერთი მოვლენა, რომ მას ჟამთააღმწერელი მორალური თვალსაზრისით არ განიხილავდეს და არ აფასებდეს. შექმნილმა ვითარებამ „ქუეყანა ქართლისა“ მიიყვანა ზნეობრივ დაქვეითებამდე და მიეცა „ქუეყანა განსარყნებლად“. რაც თავის მხრივ, კვლავ ახალი უბედურების მიზეზად გადაიქცა: „დაუტევეს მეფეთა და მთავართა სამართალი, მოწყალება, სიუფარული, სიწრფოება (ზნეობრივი პირდაპირობა) სიმშვედე, სიმართლე და ამის წილ მოიპოვეს ამპარტავენება, ზაკუა (ვერაგობა), შური, ედომა (მტრობა), სიძულვილი, ანგარება, მიმძლავრება, კლვანი, პარვანი, სიძვანი, უწესოებანი, ვითარცა იტყუს...“ (გვ. 178).

არის ერთი ეპიზოდი, რომელსაც ჟამთააღმწერელი გვერდს ვერ აუვლიდა.

ჟამთააღმწერელი ამ ეპიზოდის გადმოცემას ამგვარი სიტყვებით იწყებს: „კულად აქაცა ვინებე დუმილი, ვინათგან მეგულეების განსაკრთომელისა მოთხრობისა, დაღათუ არა საკადრებელ არს თხრობა მეფეთათჳს უშუერისა რამე“. მაგრამ ისტორიკოსი ცდილობს ობიექტურ მოთხრობელად დარჩეს და მკითხველის წინაშე ფაქტები არ დაფაროს. „ჟამთააღმწერლობა, — წერს ის, — ქეშმარიტების მეტყუელება არს, და არა თუალ-ანმა ვისთესმე“ (გვ. 198—199). ამიტომ, ამ ეპიზოდის გადმოცემის დროს, მკითხველისაგან შენდობას მოითხოვს („შენდობილ იყვენე სიტყუანი ჩემნი“).

საქმე ეხება რუსუდანის საქციელს, რომელმაც „დაივიწყა შიშინდრთისა და ანდერძი ძმისა და ფიცი იგი“. იმ მიზნით, რომ მეფობა მხოლოდ თავისი ძის დავითისათვის დაემკვიდრებინა და მას მეტოქე არა ჰყოლოდა, რუსუდანმა დავით გიორგი ლაშას ძე, ჭერ კიდევ ბავშვობაში, თავის ქალიშვილ თამართან და სიძე სულთან ყიასნიდთან გაგზავნა. ხოლო შემდეგ კაცი გაუგზავნა და მოსთხოვა ლაშას ძე დავითი მოეკლათ. ამით ის უზრუნველყოფილი იქნებოდა ჩაეგდო ხელში „მეფობა მას და ძესა მისსა დავითს“ (გვ. 199).

თამარმა დედის სურვილი არ ასრულა.

მაშინ რუსუდანმა აღარც თავისი ასული დაინდო და სულთან ყიასნიდინს ამგვარი წერილი მისწერა: „ამისთჳს მენება მოკლვა ძმისწულისა ჩემისა დავითისი, რომ ცოლსა შენსა და ასულსა ჩემსა ძმისწულისი ჩემი დავით თანა-ეყოფვის და ამისთჳს არა ნებაჳს ასულსა ბოროტი მისი“.

ამ წერილის მიღებამ ყიასნიდინს გამძვინვარება გამოიწვია და თამარს მრავალი უსიამოვნება მიაყენა. შევიდა სულტანი „სახლსა სა-

დედოფლოსა, და უპატიოდ განითრია ცოლი თვისი, მოფხურითა თმა-
თათა, და ფერკითა ძლიერად უხეთქნა პირსა მისსა შუენიერსა, და ტა-
ნი ფრიადისა ცემისაგან სისხლით ფრად იყო“. სულტანმა მეუღლეს
სალოცავი ხატები დაუმტვრია, რომლებიც თამარს ყოველთვის თანა
ჰქონდა. მის წინაშე „შეაგინა და შემუსრა“ ეს ხატები და თამარს
სიკვდილით დაემუქრა, თუ ის ქრისტიანობას არ უარყოფდა და მაჰმა-
დიანობას არ მიიღებდა.

ყრმა დავითი შეიპყრეს და „მრავალნი ტანჯვანი შეამთხვენეს“, რა-
თა სიმართლე ელიარებინა. როგორც გამოირკვა, დავით გიორგის ძეს
მიმართ ყოველივე ეს ცილისწამება იყო: „უბრალო ვარ, მოწამე არს
ლმერთი! დაღათუ აწ ესე ცილი დამწამა მაჰიდამან ჩემმან, და დასაჯე-
რებელი არს, გარნა საქართველოთა ბრალისა და შეცოდებასათს ექ-
სორია მყო და სიკუდილი ჩემი მოგიმცნო. აწ იხილე, მოწყალეო და
მადალო სულტანო, რომელ პირველითგანვე მკვლელობისა ჩემისა გუ-
ლი აქუნდა“ (გვ. 200).

საზარელი სურათია და გასაგებია სიტყვები, რომლებსაც უამთაღ-
მწერელი ამ ამბის გამო წარმოსთქვამს:

„ჰოი გონება მკეცთა უმძენვარესი, ვაჲ მკვლელობა, ოდესმე სმე-
ნილთა და გარდასრულთა მკვლელობათა უბოროტესი, რომელი აღა-
სრულა შვილსა და ძმასა ზედა, დამვიწყებლმან დედობრივთა და ძმა-
ებრივთა ლმობათამან!“

6

მიუხედავად მძიმე სურათისა, რომელიც წარმოდგენილია ამ სა-
უკუნეების ისტორიკოსების მატრიანეებში, ქართული ეროვნული ენერ-
გია და პატრიოტული თვითშეგნება, როგორც ზევითაც იყო აღნიშნუ-
ლი, არ მოდუნებულა. მიუხედავად ყოველივე იმისა, რაც ამ დროს
და განსაკუთრებით, თემურ-ლენგის დროს მოხდა საქართველოში, „ვე-
რა და ვერ გატეხა მამულისა და სჯულისათვის მეტრძოლი ხალხის ნე-
ბისყოფა და ბოლოს და ბოლოს იძულებული შეიქნა შერიგებოდა თა-
ვისი პოლიტიკის მარცხს. ამაზე კარგად მეტყველებს 1403 წელს გი-
ორგი მეფესთან დადებული საზავო ხელშეკრულება, რომელიც ოფი-
ციალურად აღიარებდა საქართველოს, როგორც ქრისტიანული სამე-
ფოს არსებობას. ეს იყო ქართველი ხალხის უდიდესი გამარჯვება თე-
მურ-ლენგის ურდოებზე, მოზოგებულ უზარმაზარი მატერიალური
ზარალისა და ადამიანთა მსხვერპლის ფასად“ (საქართველოს ისტო-
რიის ნარკვევები, III, 1979, გვ. 717).

ერის სულიერი და ზნეობრივი ძალების ერთ-ერთი დამადასტურებ-
ელია მრავალრიცხოვანი შეთქმულებები და აჯანყებები.

ერთ-ერთი ასეთი შეთქმულება მოხდა კობტასთავს XIV ს-ის შუა წლებში: „შეკრბნეს ყოველნი მთავარნი საქართველოსანი კობტასთავს იმერნი და ამერნი“ (ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 215, ხაზი ჩემია, შ. ბ.). შეთქმულება მთელი ერის სულისკვეთებას გამოხატავდა და, როგორც ჟამთააღმწერელის მატინიანდან ჩანს, მასში მონაწილეობას მთელი საქართველოს წარმომადგენლები ღებულობდნენ: ერგასლან ბაკურციხელი, ცოტნე დადიანი, ვარამ გაველი, ყვარყვარე ჭაყელი, შოთა კუპრი, თორღაი პანკელი, თორელ-გარეკელი, სარგის თმოგველი, მესხეთისა და ტაოს მთავრები.

აჯანყებამ ევროპელების ყურადღებაც მიიქცია და ხმა მის შესახებ რომის პაპის ყურამდევ მივიდა. იტალიელი პლანო კარპინო ამ დროს ყარაყორუმში იმყოფებოდა რომის პაპის ელჩად და თავის 1246 წლის აგვისტო-ნოემბრის ამბების აღწერილობაში წერდა: „როგორც გავიგე, ქართველები აჯანყებას აპირებენო“ (საქ. ისტ. ნარკვ., III, გვ. 555).

შეთქმულების შესახებ მონგოლებმა ადრევე შეიტყვეს და მისი მონაწილეები, ცოტნე დადიანის გარდა, რომელიც ამ დროს იქ არ იმყოფებოდა, ყველანი დააპატიმრეს. პატიმრები ანისში წაიყვანეს და მკაცრი დაკითხვა დაიწყო. ცოტნე რომ თავისი ლაშქრით შეთქმულების ადგილზე მივიდა, და მონაწილეების დააპატიმრებისა და ანისში წაყვანის ამბავი გაიგო, ლაშქარი უკან დააბრუნა და თავად ანისს გაემგზავრა: „უფროს ამისა სიყუარული არა არს, — ვკითხულობთ მატინანეში, — რათა დადვას კაცმან სული თუსი მოყუასისა თუსი სათათუს“. ჟამთააღმწერელი ცოტნეს საქციელში ხედავს „საქმეს საკრველსა და ყოვლისა ქებისა ღირსს“, „სათნობას მაღალსა და განსათქმელს“ (ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 216).

როდესაც ცოტნემ ანისში „სიკუდილად განწირულნი“ წარჩინებულნი — „მოედანსა შინა დაკრულნი მკრითა, შიშველნი“ — დაინახა, ცხენიდან ჩამოვიდა, გაშიშვლდა, მხრები შეიკრა და თავის დატყვევებულ თანამემამულეთა გვერდით დაჯდა. ნოინები განაცვიფრა ცოტნეს საქციელმა და მათ წარმოთქვეს: „ვინათგან ნათესავი ქართველთანი ესოდენ კეთილ არიან“, რომ შეიძლებოდა კაცი ასეთი შორი მანძილიდან (აფხაზეთიდან) წამოსულიყო, და „თუსი მოყუარეთათუს“ თავი სასიკვდილოთ გაეწირა („ესრეთ განწირა თავი თუსი სიკუდილ“) — არ შეიძლება მათ შორის სიკრუეს ჰქონდეს ადგილი.

როგორც ისტორიკოსი გადმოგვცემს, მონგოლებმა შეთქმულები გაათავისუფლეს და ხალხიც აღარ ააწიოკეს.

ქართველი ხალხის კეთილდღეობაზე ზრუნვის, ჟამთააღმწერელის მიერ გადმოცემული მეორე ზნეობრივად ამაღლებული მოქმედების მაგალითი, მეფე დიმიტრი თავდადებულის მოქმედებაა. დიმიტრი მეფეზე

მსჯელობის დროს ისტორიკოსი ისევე ობიექტურია, როგორც ყოველთვის. მისთვის ისტორია „ქეშმარიტების მეტყველება“ და არა მკითხველისათვის თვალის ახვევა და ამიტომ არ ერიდება დიმიტრი მეფის არც ღირსებების და არც ნაკლოვანებების გადმოცემას.

დიმიტრი იყო „ტანითა ახოვან, ფერითა ჰაეროვან, შესახედავად ტურფა, თმითა და წუერითა მწყაზარ“; „სრული ცხენოსანი და მშულდოსანი რჩეული, უხვ, მოწყალე და მდაბალი“. ამავე დროს შესანიშნავი და იშვიათი შინაგანი თვისებებით დაჯილდოვებული: იყო „გლახაკთა, ქურივთა და დავრდომიოთა მოწყალე“, იმდენად, რომ მისი მსგავსი „არა სმენილ არს ნათესავი მეფეთა, გინა სხუათა კაცთა“. ის ხშირად დგებოდა ღამით, მოივილიდა ქალაქს, — „მოხილნის გლახაკნი და დავრდომილნი და ობოლნი, და თვისითა კელითა მისცემდის“ (ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 271).

ამავე დროს, ისტორიკოსი იმასაც გვაუწყებს, რომ „კეთილად მმართველი“ და ყველა სათნოებათა მატარებელი მეფე შემდეგ „მიდრკასისრულისაგან“, „აღერია წარმართთა, და ისწავნა საქმენი მათნი“, მიეცა „უძღვებებასა და სიძვას“ და „მოიყვანნა ცოლნი სამნი“ (გვ. 272).

მაგრამ მეფის, ისტორიკოსის თვალში, გასაკიცხი მოქმედებანი იჩრდილება იმ გადაწყვეტილებასთან შედარებით, რომელიც მან დილეშის წინაშე დგომის დროს მიიღო და რომელმაც ქართველი ერის ისტორიაში მას თავდადებულის სახელი დაუმკვიდრა.

ქვეყნისა და მეფის პირადი ბედი ისეთ ვითარებაში აღმოჩნდა, რომ მეფე ან ყაენს უნდა ხლებოდა ურდოში და სიკვდილით დასჯილიყო, ანდა მთიულეთს გახიზნულიყო, როგორც მას დიდებულები ურჩევდნენ, და ამ გზით სიცოცხლე შეენარჩუნებინა. ასეთ მოქმედებას ქვეყნის აოხრება მოჰყვებოდა; მეფემ იცოდა მრავალი ქართველი „სიკუდილსა მიეცემის და ტყუე იქმნების, და ეკლესიანი შეიგინებინან და მოოკრდებიან, ხატნი და ჭურარნი დაიმუსრვიან“. ხოლო თუ ყაენთან წავიდოდა, დანამდვილებით იცოდა, რომ სიკვდილი არ ასცდებოდა („უკუეთუ წარვიდე ყანეს წინაშე, დასტურობით უწყი მომკლავს“).

მეფემ იცოდა, რომ რჩევა — განერიდებინა თავი ყაენთან წასვლისათვის, მისი „ერთგულებითა და სიყუარულით“ იყო გამოწვეული, მაგრამ არ შეეძლო მიეღო ეს რჩევა, რადგან „ეწყალვოდა“ „უბრალო ერი“, რომლებიც ცხვრებივით უღონონი იყვნენ და მეფის მოვალეობა იყო დაედო „სული“ საკუთარი ერისათვის („მე დავსდებ სულსა ჩემსა ერისათვის ჩემისა“) და შეესრულებინა ყაენის განკარგულება. როდესაც მეფე მისმა ვაზირებმა უკვე ურდოში იხილეს პატიმრობაში მყოფი, კიდევ ერთხელ მიმართეს თხოვნით — პატიმრობიდან გაქცეულიყო. მან აქაც უარი თქვა შემოთავაზებულ წინადადებაზე: მე თავიდანვე ვიცოდი როდესაც აქ მოვიდოდი, რომ სიკვდილი მელოდა.

მაგრამ „დავდეგ თავი ჩემი და სული ჩემი ერისათვის ჩემისა“. გაქცევით შეიძლება სიცოცხლე მოვიპოვო, მაგრამ „უბრალო ერი მოისრება“ და ჩემს სულს წარწყმედა მოეღოსო.

დიმიტრი მეფის გადაწყვეტილება განუხრელი იყო. მან სასიკვდილო ნაბიჯი მთელი თავისი შეგნებით გადადგა, როგორც თავისი ღრმა პატრიოტული გრძნობის, აგრეთვე მსოფლმხედველობის კარნახით: „მრავალმღელვარე არს საწუთო ესე, დაუდგრომელ და წარმავალ, დღენი ჩუენნი წარვლენ, და უნებელ და მსწრაფლ თანა-გუაც წარსლვა სოფლისა ამისგან. რა სარგებელ არს არს ცხოვრება ჩემი, უკუეთუ ჩემთვის მრავალი სული მოკუდეს და მე ტვრთ-მძიმე ცოდვითა განვიდე სოფლისა ამისგან“ (გვ. 287).

ამგვარად დასრულდა დიმიტრი მეფის სიცოცხლე: მეფე „აღსუეს ცხენსა და წარიყვანეს ვითარცა მილიონ ერთი... და ილოცვიდა ცრემლთა მოღინებითა ქუეყანასა ზედა და, მერმე წარუპყრა ქელი“. დადგა დღე „საშინელი და ზარის აღსაჯდელი, რომელი იყადრეს ბილწთა ცხებულსა ზედა ღმრთისასა, და წარკუეთეს მეფეს დიმიტრის თავი“ (გვ. 291).

ეს ტრაგიზმით აღსავსე ამბავი, რომელსაც ემოციებით დატვირთული ისტორიკოსი გადმოგვცემს, ძლიერდება და მეტ სიმკვეთრესღებულობს იმ დღეების ერთი ფაქტით, რომელიც, სამწუხაროდ, არც იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა ჩვენი ქვეყნის მთელი ისტორიის მანძილზე. ესაა ღალატი, ანუ პოლიტიკური რენეგატობა. ივ. ჯავახიშვილი ამ მოვლენის შესახებ ერთ კონკრეტულ გარემოებასთან დაკავშირებით წერდა: საქართველოში ხალხი იელიტებოდა და „ქართველთა უღანაშაულო სისხლი იღვრებოდა“ არა მხოლოდ გარეშე მტერთა თავდასხმების გამო, არამედ იმ „უგუნურ... დიდებულთა წყალობით“, რომლებიც „მტრის ბანაკში ყოფნასა და ქვეყნისა და მშობელი ერის ღალატსა რჩებოდნენ“.

ერთი, მეფესთან საკმაოდ დაახლოებული პირი დიმიტრის კარზე იყო ხუტლუ ბულა, საღუნის ძე, ქართველი მეფეების კარზე აღზევებული აზნაური, რომელსაც დიმიტრი მეფემ ამირსპასალარობა მისცა. შემდეგ მათ შორის ურთიერთობა გაუარესდა. შეიქმნა ისეთი ვითარება, რომ სასიკვდილოდ განწირული მეფე იძულებული იყო მისთვის მიემართა თხოვნით — სიკვდილისაგან დაეხსნა; ხოლო თუ შეუძლებელი იქნებოდა, იმაზე მაინც ეზრუნა, რომ დიმიტრის ძე, მცირეწლოვანი დავითი მაინც გადაერჩინა სიკვდილისაგან, უკეთუ ამას „გულისწყრომითა აღსავსე“ ყავნი მოინდომებდა. მაგრამ, როდესაც ყავნი დიმიტრის სიკვდილით დასჯის წინ შეყოყმანდა იმის გამო, რომ ქართლში მას მეფობის შესაფერისი არავინ ეგულებოდა და უმეფოდ დარჩენილ ქვეყანაში მისი გამოძებნა გაუჭირდებოდა, ყუთლუ ბულამ ასე-

თი რჩევა მისცა: „ნუ იურვი მაგას“, რამეთუ მე აფხაზეთიდან მეფე დავითის ძეს გადმოვიყვან, მეფობა მიეცი. და ამგვარად ორივე სამეფო, ქართლიცა და აფხაზეთიც შენს მორჩილებაში იქნებაო (გვ. 289).

7

როგორც ზევით იყო აღნიშნული, საქართველოს ისტორიის განსახილველ პერიოდში არსებობა შეწყვიტა ქართულმა საერო პოეზიამ და ფილოსოფიურმა შემოქმედებამ.

მაგრამ შემოინახა XIV ს-ის პირველი ნახევრის ერთი მნიშვნელოვანი დოკუმენტი, რომლის მიხედვით ირკვევა, რომ მიუხედავად მძიმე პირობებისა, რომლებიც იმდროინდელ საქართველოში შეიქმნა, მნიშვნელოვანი კულტურული მუშაობა მიმდინარეობდა ქართულ მონასტრებში; არსებობდა საკმაო რიცხვი მონასტრებისა, არსებობდა სპეციალური სკოლები ამ მონასტრებში, და იქ, სხვათა საგნებთან ერთად, ფილოსოფიაც ისწავლებოდა.

სანამ ამ დოკუმენტს დეტალურად შევეხებოდეთ, აღვნიშნოთ, რომ ამ და სხვა ისტორიული ფაქტების საფუძველზე, კ. კეკელიძე აკეთებდა სავსებით საფუძვლიან დასკვნას: „XIII—XIV საუკუნეთა კულტურული მდგომარეობის დახასიათებისას ჩვენს ისტორიოგრაფიაში გადაჭარბებას უნდა ჰქონდეს ადგილი. თქმა არ უნდა, პოლიტიკური და ეკონომიური ცხოვრების აუტანელ პირობებში კულტურული ცხოვრებაც უნდა დაკნინებულიყო და დაქვეითებულიყო წინა პერიოდთან შედარებით, და ეს ასეც მოხდა“. მაგრამ „საკმარისია მოვიგონოთ, რომ იმ ხანაში გადაწერილია მრავალი მნიშვნელოვანი თხზულება წინა დროისა და ლიტერატურისა, შეთხზულია საყურადღებო შრომები“. კ. კეკელიძე გულისხმობს ავტორებსა და შრომებს — ვინმე ბერ მღვიმელს, „ყოველთა აღმწერელს“, ჩვენ მიერ ზევით განხილულ ჟამთააღმწერელს და „ხელმწიფის კარის გარიგებას“, ბექას და ალბუღას საკანონმდებლო ძეგლებს, და ამ დროს შექმნილ აგიოგრაფიულ თხზულებებს („ეტიუდები“, II, 1945, გვ. 323).

დოკუმენტი, რომელიც ჩვენ გვაქვს მხედველობაში, მოსე ჭანაშვილმა აღმოაჩინა და პირველად გამოსცა თავის „საქართველოს ისტორიაში“ (ტფილისი, 1895). მეორედ გამოაქვეყნა და გამოკვლევა დაურთო კ. კეკელიძემ („ეტიუდები“, II, 1945, გვ. 314—325).

თავის დროზე „ანდერძად“ დასათაურებული ეს საბუთი შემდეგი შინაარსისაა:

„ქ. ოდეს სანატრელმან მან პატრიარქმან ჩუენმან ექუთიმე მოიხილა კახეთს: ანწუხისა საეპისკოპოზოჲ და მერითგან გარდმოვიდა წაზურს, კაკელისენს და მოვლო საყდარნი — კასრი სამებისაჲ, ყუმი

ღმრთისმშობლისაჲ, ლეკართს წმიდისა მოციქულთა სწორის ნინო-
 ასი, ზარდს წმიდისა მთავარმოწამისა გორგისი, ვარდიანს წმიდისა
 ჰაბოასი, განუხს არჩილისი, ქიშ-ნუხს ღმრთისმშობლისაჲ, ვარდაშენს
 ელიასი, თა... სარანს ყოვლადწმიდის მოციქულის პეტრეასი, კუა-
 ლად საყდარნი ხუნძთა, ნახითა, თოშეთისა, ნეკრესისა, ლაგოეთისა,
 ბელქანისა, მაჭ-ფიფინეთისა, ფერიჯან-მუხარ-მამრეხისა, და ყოველთა
 ვაკისა, ესე იგი არს ძუელისა მოვაკანისა; და ელისანისანი, ვერხვი-
 ანით ზეგანით გამო ვიდრე იერის მდინარის ჩასართავამდე ალაზნ-
 სა, — და ამან სანატრელმან ექუთიმე მიბძანა ქურმუხისა მთავარეპის-
 კოპოსსა და ყოვლისა მთეულისა წინამძღუარსა კვრილე დონაურსა
 გარდაწერინებად სახარებისა და წარგზავნად თითეულისა თჳს ეკლე-
 სიისა, მეცა გარდავაწერინენ კაკისა წმიდისა ბარბარეს ტაძრისა
 მღღელსა იასე ქიტიაშვილსა და ათორმეტთა მისთა მოწაფეთა და წარ-
 ვგზევენენ საყდართა, მონასტერთა და შუდთა სასწავლელთა თავს-
 მღგომთადმი და ვუბრძანე სწავლებად სჯული ქეშმარიტი და ფილასო-
 ფოსებაჲ, მამათა ცხორებაჲ, ქართლისა ცხორებაჲ და ცხორებაჲ აღვა-
 ნიისაჲ, ესე იგი არს სავანისაჲ, რომელი დაწერა პეტრე ლაგაძემან და
 ვინმე სომეხმან გადაიღო იგი. და საკუთრად წერილად გამოაცხადა.
 და სომეხთაც ადვილად ჩუელებისამებრ, უფალო იესო ქრისტე, მეოზ
 მექმენ დღესა განკითხვისასა მთავარეპისკოპოსსა კვრილეს. ამინ, ამინ!
 ქორონიკონსა ფლ, თუესა მისისა იდ, დასაბამითგანთა ხშიდ წელთა“
 (გვ. 314—315).

ეს დოკუმენტი მრავალმხრივაა საყურადღებო. ის ზუსტად თარიღ-
 დება, ხელნაწერის ბოლოში აღნიშნული ორივე თარიღი, ქრისტეს და-
 ბადებიდან და ქვეყნის დასაბამიდან, ორივე თარიღი, როგორც კ. კე-
 კელიძე აღნიშნავს, იძლევა 1310 წელს. ამას გარდა, საბუთში მოხსენ-
 ნებული პატრიარქი ექვთიმე ის პირია, რომელიც ქართული ეკლესიის
 სათავეში იდგა XIV ს-ის პირველ ნახევარში და მოხსენებულია სხვა-
 ისტორიულ საბუთებში მეფე გიორგი V ბრწყინვალესთან დაკავშირე-
 ბით, როგორც მისი თანამედროვე და დაახლოებული.

საბუთში მოცემული ცნობები საქართველოს მხოლოდ ერთ-ერთ
 ნაწილს, აღმოსავლეთის მხარეს, ჰერეთს ეხება და აქ აღნიშნული ეკ-
 ლესიებისა და მონასტრების რიცხვი (საბუთში დასახელებულია 20-მდე
 ეკლესია, რომელთა შორის შვიდი მაინც მონასტერიც უნდა ყოფი-
 ლიყო) სამონასტრო ცხოვრებისა და განვითარებული კულტურის საკ-
 მაოდ მაღალი დონის დამამტკიცებელი უნდა იყოს. ამას ემატება ფაქ-
 ტი, რომ საქართველოს ეკლესიის მესვეურის გამგებლობაში ყოფილა
 ჩრდილო კავკასიის ეკლესიები და ცხადია მისი მრევლიც, ამ კუთხის
 მოსახლეობის ქრისტიანობაზე მოქცეული ნაწილი.

გარდა ექვთიმესი, საბუთში მოხსენებულია „ქურმუხის მთავარ-ეპისკოპოსი და ყოვლისა მთელისა წინამძღუარი“ კირილე დონაური, რომლის გამგებლობაში ყოფილა, სხვებს შორის, ერთ-ერთი ტაძარი და მისი მღვდელი იასე ქიტიაშვილი; ამ ქიტიაშვილს გადააწერინა და გაამრავლებინა მთავარეპისკოპოსმა სახარება და დაავალა ეკლესიებისა და მონასტრებისათვის დაერიგებინა. ეს დავალება იასე ქიტიაშვილმა 12 მოწაფეს შეასრულებინა და გადაწერილი წიგნები შეიდ სამონასტრო სკოლას გაუგზავნა.

ყურადღებას იმსახურებს ქიტიაშვილის ბრძანება, რომლითაც მან, წიგნების გაგზავნასთან ერთად, ხსენებული სკოლების მეთაურებს მიმართა: ესწავლებინათ სკოლებში სამღმრთო სჯულთან და მამათა ცხოვრებასთან ერთად, საერთო სწავლების საგნები — ფილოსოფია, ქართლის ცხოვრება და ალბანეთის ისტორია. ეს უკანასკნელი ვინმე პეტრე ლაგაძეს დაუწერია, და ჩანს ისეთი მნიშვნელობა მოუპოვებია, რომ შემდეგ „ვინმე სომეხს“ სომხურად უთარგმნია, და თავის საკუთარ თხზულებად გაუსაღებია („საკუთრად დაწერილად გამოაცხადაო“, — წერს საბუთის ავტორი) .

ჩვენთვის საინტერესო ყველაზე მეტად ამ სკოლებში შესასწავლი საგნებია, და განსაკუთრებით, ფილოსოფია.

რომელი ფილოსოფია ისწავლებოდა ამ დროს ხსენებულ სასწავლებლებში და რომელი ავტორი, ან თხზულება იყო აქ უპირატესი შესწავლის საგანი? ამ კითხვაზე პირდაპირი პასუხი არ არსებობს, მის გარკვევას ირიბი მოსაზრებები სჭირდება. კ. კეკელიძე ამასთან დაკავშირებით წერდა: „ჩვენს სკოლებში ამ დროს ფილოსოფიაში სწავლობდნენ უმთავრესად იოანე პეტრიწის შრომას „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ (გვ. 321). ხსენებული შრომის პოპულარობისა და იმის დასამტკიცებლად, რომ ხსენებულ სკოლებშიც ეს შრომა უნდა ყოფილიყო შესწავლის საგანი, კ. კეკელიძე იმ ფაქტს იმოწმებს, რომ ის სომხურადაც ითარგმნა 1248 წელს. ეს მოსაზრება საფუძვლიანია და გასათვალისწინებელი, მაგრამ შეიძლება დაგვეზუსტებინა, რომ „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ პეტრიწის შრომა არაა, ის, როგორც ცნობილია, ნეოპლატონიკოს პროკლეს ეყუთვნის; პეტრიწი ავტორია ამ შრომის კომენტარებისა, რომელიც რამდენჯერმე აღემატება თავად პროკლეს ტრაქტატს და სადაც პეტრიწის საკუთარი შეხედულებანია წარმოდგენილი. ამგვარი გაუგებრობა ძველ ქართულ მწერლობაშიც შეიმჩნევა და იმითაა გამოწვეული, რომ პროკლეს ტექსტიც და პეტრიწის კომენტარებიც ერთი მთლიანი ხელნაწერის სახით ვრცელდებოდა და ასე იყო ცნობილი და ერთ სათაურს (კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი) ატარებდა. მაგრამ, ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს არ სცვლის არსებითად ვითარებას; რადვან იმ შრომის შესწავლა,

რომელიც ამ სათაურით იყო ცნობილი, ნიშნავდა პროკლესთან ერთად, პეტრიწის შეხედულებების შესწავლასაც.

გარდა დასახელებული შრომისა, ზოგიერთი სხვა ფაქტი და მოსაზრება, იძლევა საშუალებას გაიზარდოს შუა საუკუნეების პირობებში პოპულარულ თხზულებათა და ავტორთა რიცხვი, რომლებიც ამ შესწავლის საგანი უნდა ყოფილიყო. ერთ-ერთი ფართოდ გავრცელებული ავტორი ამ დროს, არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ მთელ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, იყო იოანე დამასკელი და მისი თხზულება „გარდამოცემაჲ...“, რომელიც ქართულად ორჯერ იყო თარგმნილი — ერთხელ ეფრემ მცირეს მიერ XI ს-ის მეორე ნახევარში, მეორედ არსენ იყალთოელის მიერ XII ს-ის დასაწყისში. ცნობილია, რომ ეს თხზულება ლათინურადაც ითარგმნა XII ს-ის შუა წლებში და იქაც საკმარისი მნიშვნელობა მოიპოვა. რაც მთავარია, პეტრიწის ზემოთ ხსენებულ შრომასთან ერთად და იმავე სიმეონ ჰხინძახანეციმ ქართულად თარგმნილი შრომა იოანე დამასკელისა, ქართულიდან სომხურად გადათარგმნა და ამ გზით გახადა ის ცნობილი სომეხი მკითხველისათვის.

შეიძლებოდა დასმულ კითხვაზე ნათელის მოფენის მიზნით გაგვეთვალისწინებინა მოგვიანო ხანის ცნობებიც საქართველოში არსებულნი და გავრცელებული ფილოსოფოსებისა და მათი თხზულებების შესახებ. დავიმოწმებ მათ შორის შედარებით ადრინდელ ცნობას, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანს ეკუთვნის და გამოთქმულია მისი ლექსიკონის წინასიტყვაობაში: „მე, სულხან საბა ორბელიანსა, ჭაბუკობისა ეამსა თანა და სიყრმესა, ფრიადი შრომა დამიცს ამა წიგნსა ზედა. რამეთუ ქართულთა ენათა ლექსიკონი აღარ იპოებოდა, რამეთუ ეამთა ვითარებითა უჩინო ქმნილიყო“ (სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბილისი, 1949, გვ. 10).

ავტორები, რომლებიც საბას გამოუყენებია თავისი ლექსიკონის შედგენის დროს („საღმთო წერილთა და ღმრთის მეტყუჴლებათა შინა“ თხზულებებთან ერთად) და რომლებსაც თავად საბა „ფილოსოფოსთა წიგნებს“ უწოდებს, შემდეგია: პირველ რიგში დასახელებულია „პლატონურ (ფილოსოფომთა) დიადოხოსი“ პროკლე და მისი თხზულება „კავშირნი ღმრთისმეტყუჴლებითნი“. ამ სახელწოდებით ცნობილი შრომა, როგორც ითქვა, თავად პეტრიწის შეხედულებებსაც შეიცავდა. შემდეგ აღნიშნულია არისტოტელეს „კატეგორიები“ პორფირიუსის შესავალთან ერთად და თხზულებანი ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელისა. არისტოტელეს კატეგორიები წარმოადგენს შუა საუკუნეებში ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ ძეგლს ანტიკური ფი-

ლოსოფიისა, რომელიც ნეოპლატონიკოს პორფირიუსის შესავალთან ერთად ვრცელდებოდა. ეს თხზულება თარგმნილი იყო იოანე პეტრიწის მიერ, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, მაგრამ XIV ს-ში შეიქმნა ის ჯერ კიდევ გამოყენებაში ყოფილიყო. ნემესიოს ემესელი IV ს-ის ცნობილი მოღვაწეა, ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსი, რომლის მთავარი თხზულება „ბუნებისათვის კაცისა“ თარგმნილი იყო იმავე იოანე პეტრიწის მიერ. დასასრულ, საბას მიერ მითითებულა, იოანე დამასკელის მთავარი თხზულება „გარდამოცემაჲ...“, როგორც ითქვა, ორი თარგმანის სახით ვრცელდებოდა შუა საუკუნეების საქართველოში.

შალვა ხიდაშელი

სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიური შეხედულებანი და მისი წყაროები

(„სიტყვის კონის“ მიხედვით)

XVI საუკუნე აღიარებული თარიღია საქართველოს ისტორიის პერიოდიზაციაში, როგორც დასაწყისი ე. წ. აღორძინების ხანისა. ქართულ მეცნიერებაში დამკვიდრებული შეხედულების მიხედვით ეს, ხანა, როგორც აღორძინების ხანა, გულისხმობს მთელი კულტურული ცხოვრების — პოლიტიკური ცხოვრების და კულტურული ცხოვრების აღორძინებას და გრძელდება XIX ს-ის დასაწყისამდე. აღორძინებას განიცდის ფილოსოფიური აზროვნებაც, რომელიც შესამჩნევია ხდება განსაკუთრებით XVIII ს-ში.

„საქართველოს ისტორიის“ მრავალტომეულის (მთ. რედ. აკად. გ. მელიქიშვილი) IV ტომი (ტომის რედაქტორი წ/კორ. მ. დუმბაძე) ამ პერიოდს მოიცავს და მის შესავალში ვკითხულობთ:

„XVI საუკუნე იყო ქვეყნის გამაერთიანებელ და გამთიშველ ძალთა ჭიდილის ეპოქა, როდესაც გამთიშველთა ბანაკი საგარეო მტრების დანმარებით იზრდებოდა“ (გვ. 8).

XVII ს. ქართული კულტურისა და მხატვრული მწერლობის აღორძინებით დაიწყო და საყურადღებოა, რომ მასში გაბატონებული მდგომარეობა საერო პოეზიამ მოიპოვა. მხატვრული შემოქმედების ეს დარგი „შეუჩერებლივ ავიწროვებდა სასულიერო პოეზიას“ (გვ. 10).

იმდროინდელ საერო პოეზიაში, რომელიც ძირითადად თეიმურაზ პირველის (1589—1602) და არჩილ მეფის (1647—1713) შემოქმედებით არის წარმოდგენილი, გაძლიერდა ეროვნულ-პატრიოტული მოტივები და რეალისტური ტენდენციები. დაიწყო ბრძოლა ირანული ლიტერატურული გავლენის წინააღმდეგ, ქართული პოეტური სტილის და რუსთაველის ტრადიციების განმტკიცებისათვის, წამოიჭრა სოციალური პრობლემები.

საერო პოეზიის და საერო განწყობილებათა ხალხში ფართოდ გავრცელების დამადასტურებელია თეიმურაზ I-ის და არჩილის სიტყვე-

ში, რომლებიც ასახავენ, ერთი მხრივ, სასულიერო მწერლობისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას და, მეორე მხრივ, საერო პოეზიით გატაცების სულიერ მიზეზებს

„არვის უნდა სახარება, — წერდა თეიმურაზი, — არცა წიგნი მოციქულთა, არ გიკვირს, რომ დაიფიქვს შემოქმედი მისგან ქმნულთა?!

განკითხვა და საუკუნო, არც სიკვდილი უძეს გულთა, უნახავთ არას მიკვირს, ბრძენთა მკვირს მონახულთა“.

ღრმა, სასულიერო ხასიათის ნაწარმოები რომ შემექმნა, — განაგრძობს პოეტი, — მას ვერავის მოგასმენინებდიო. იძულებული ვიყავი „მელაყბა“ და ამგვარად მომეღზინა მსმენელი. მეორე ადგილას —

„თუ საღმრთო მესიბრძნა, შიგ არეინ ჩაიხედევდა, რა ეს ლაყაბი შევკრიბე, ყველა ნახვასა ბედევდა“.

ანალოგიური შეხედულებანი გვხვდება არჩილის შემოქმედებაშიც. საყურადღებოა, რომ „სოფლის სიყვარული“, რასაც რუსთაველის პოემაში გარკვეული დასაბუთება ჰქონდა, და თვით იდეა თანმიმდევრულად იყო გატარებული მის შემოქმედებაში, აღორძინების ხანაში, თეიმურაზისა და არჩილის პოეზიაში, ეს მოტივი სულიერ კოლიზიასთან არის დაკავშირებული. შემოქმედი იძულებულია შემოქმედება საერო პოეზიის მიმართულებით წარმართოს და ეს მკითხველთა ფართო ინტერესით განსაზღვრული მიმართულება იწვევს შინაგან გარებას:

„თუ საღმრთო რამე მესიბრძნა, შიგ არეინ ჩაიხედევდა“ (თეიმურაზი).
„სოფელს ვაგინებ, მაგრამე მიყვარს და ვერ ვეხსნებია“ (არჩილი).

როგორც ხასიათისაც არ უნდა ყოფილიყო საერო მოტივები და როგორც ხასიათის განწყობილებითაც არ უნდა ყოფილიყო განსაზღვრული ეს მოტივები ქართული კულტურის აღორძინების პერიოდში, მათი დიდი მნიშვნელობა და ფართო გავრცელება — ყოველგვარ ეჭვს გარეშეა. ამაში უნდა ვეძიოთ ანალოგიები ევროპულ და XII ს-ის ქართულ რენესანსთან.

„საქართველოს ისტორიის ნარკვევებში“ (IV ტ.) ვკითხულობთ:

„XVI ს-დან იწყება ქართული კულტურის ისტორიის ახალი პერიოდი, რომელიც ქართულ ლიტერატურაში „აღორძინების“ სახელითაა ცნობილი და რომელმაც შეცვალა კულტურული დაცემის ხანა (XIII—XV სს.). თავისი შინაარსით ქართული კულტურის ეს ახალი პერიოდი არ იყო ევროპული ჰუმანიზმისა და რენესანსის ხანა, თუმცა უკანასკნელის ელემენტები, მომდინარენი კლასიკური პერიოდიდან (XI—XII სს.), საბოლოოდ არასოდეს ჩამკვდარან, ხოლო XVII ს-დან

განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდნენ მხატვრული ლიტერატურის სფეროში“ (გვ. 351).

ციტირებულ სიტყვებში, თუმცა პირდაპირ არაა ნათქვამი, — იგულისხმება ქართული „კლასიკური პერიოდის (XI—XII სს.)“ კულტურის რენესანსული ხასიათი ამ სიტყვის დასავლური მნიშვნელობით და ამ პერიოდიდან მომდინარე „ელემენტები“, რომლებიც გარკვეულ ანალოგიას ქმნიან დასავლეთის რენესანსთან.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამგვარი ელემენტების ძიება XVI—XVIII საუკუნეების ქართულ კულტურაში მდგომარეობს საერო პოეზიის განვითარებასა და ფილოსოფიური აზროვნების ხელახალ აღორძინებაში.

ცნობილია, რომ, როგორც იტალიური რენესანსის გამოჩენილ მკვლევარი იაკოპ ბურკჰარდტი შენიშნავს, რენესანსული ჰუმანიზმი წარმოადგენს „აშკარა დაპირისპირებას შუა საუკუნეებისადმი თავისი საერო ხასიათით“ და იმ უდიდესი „მოზღვავეებით ახალი შეხედულებების, იდეების და ზრახვებისა ბუნებისა და ადამიანის მიმართ“, რომლებიც პირველყოვლისა საერო („ამქვეყნიური“) ხასიათით გამოირჩეოდნენ (მღრ. ჩვენი Основные мировоззренческие направления и феодальной Грузии, Тб., 1962, с. 17. აგრეთვე — რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები, თბილისი, 1981, გვ. 17).

ცნობილია ისიც, რომ ივანე ჯავახიშვილი, რომელმაც პირველმა დაინახა XI—XII სს-ის ქართულ კულტურაში „რენესანსული“ ნიშნები, ამ კულტურის ძირითად თავისებურებას ხედავდა საერო პოეზიის წარმოქმნასა და ფილოსოფიური აზროვნების ფართო განვითარებაში, რაც, არსებითად, საერო ფილოსოფიის განვითარებას ნიშნავდა.



ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით, ქართული კულტურის ხსენებული ხანიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას XVIII ს. იმსახურებს. კერძოდ, სულხან-საბა ორბელიანი, პლატონ ბაგრატიონი და ალექსანდრე ამილახვარი.

„XVIII საუკუნე, — ვკითხულობთ ციტირებულ ნაშრომში („საქართველოს ისტორიის ნარკვ.“, ტ. IV), — ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში ნამდვილად „ჩიხიდან“ დაძვრის ხანა იყო. ქართველი ხალხი არაჩვეულებრივი ენერგიით იბრძოდა, რათა საბოლოოდ დაეღწია თავი ირანოსმალეთის ბატონობისაგან და თავისუფალი, დამოუკიდებელი განვითარებისათვის საჭირო პირობები შეექმნა. ეს იყო მაშინ მოწინავე ევროპული ცივილიზაციისაკენ გაჭრისა და ძველი, დრომოკმეული წყო-

ბილემის გარდაქმნა-გაუმჯობესებისა თუ პოლიტიკური მთლიანობის აღდგენისათვის ბრძოლის საუკუნე, რომელსაც ზოგჯერ იმედგაცრუებისა და ნარცისის ცალკეული პერიოდებიც ახლდა, მაგრამ მეტწილად მაინც თვალსაჩინო წარმატებები ჰქონდა“ (გვ. 12—13).

ჩვენ ვეხებით სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიურ მოღვაწეობას, რომელიც ვახტანგ VI-ის მეფობასთან არის დაკავშირებული და რომელზედაც ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „სწორედ გასაოცარი ხანა იყო ეს ხანა! ასეთი დაუღალავი, მედგარი მუშაობა, რომელსაც ერთი საზოგადო მიმართულება ჰქონდა და ფართო და ღრმა ნიადაგი ეპყრა, უფლებას გვაძლევს ქართული მწერლობის ამ ხანას ენციკლოპედიური ხანა დავარქვათ სახელად. თითქმის ყველა იმდროინდელი მოღვაწის აზრი და გონება იმ ფიქრისაკენ იყო მიმართული, რომ ქართველი ხალხის შეჩოქმედებითი ნიჭის მრავალი საუკუნის ნამუშევარი და ნაჭირნახულევი შეეკრიბათ, შეესწავლათ და შთამომავლობისათვის დამთავრებულბ, ყოველმხრივი წარმოდგენა და ცოდნა გადაეცათ. იმ დიდი საქმის მოთავედ და სულის ჩამდგმელად დიდებული, დაუვიწყარი ვახტანგი იყო“ („ქართული საზნართლის ისტორია“, ტ. I, 1928, გვ. 116).

თუ ამ საქმის მოთავე და სულისჩამდგმელი ვახტანგ მეფე იყო, ამ დიდი საქმის ყველაზე მნიშვნელოვანი სულხან-საბა უნდა ყოფილიყო, თავისი ენციკლოპედიური განათლებით, რაც ყველაზე ნათლად მის ლექსიკონში („სიტყვის კონაში“) გამოვლინდა. ამ ლექსიკონში ფილოსოფიურ ცნებებსა და ტერმინებს, შეიძლება ითქვას, განსაკუთრებული ყურადღება აქვს დათმობილი და მათი სისტემატური დალაგებით და განხილვით შეიძლება აღდგეს, როგორც ავტორის ფილოსოფიური ცოდნის სიფართოვე, აგრეთვე მასში ასახული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა.

საყურადღებო ფაქტია, რომ საბას ხსენებულ ლექსიკონში*, 300-ზე მეტი ფილოსოფიური ცნება და ტერმინია და მრავალ მათგანს, შედარებით სხვა სიტყვებთან, შეუდარებლად დიდი ადგილი უჭირავს. მაგალითად, ტერმინს „ნათესავი“, რაც თანამედროვე ქართული ტერმინოლოგიით „გვარს“ უდრის, ხსენებულ გამოცემაში 6 გვერდი უჭირავს, მაშინ როცა სხვა სიტყვების განმარტება რამდენიმე სტრიქონით არის მოცემული და ერთ სვეტს (ნახევარ გვერდს) იშვიათად აღემატება და აქაც უმეტეს შემთხვევებში ფილოსოფიურ და ასტროლოგიურ ცნებათა განმარტების შემთხვევებში.

* ჩვენ ვსარგებლობდით საბას ლექსიკონის შემდეგი გამოცემით: სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი. ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბლისი, 1949. ქვევით ყველა შემთხვევაში ეს გამოცემა გვაქვს მითითებული.

ცხადია, ფილოსოფიური ცნებების განმარტებას საბას ხსენებულ შრომაში სინტემატური ხასიათი არა აქვს, რადგან ლექსიკონის სტრუქტურა მათ განმარტებას ანბანური წესის მიხედვით მოითხოვს, მაგრამ მათი ამოკრება და შინაარსის მიხედვით დალაგება, იძლევა საბას ფილოსოფიური შეხედულებების მთლიანი წარმოდგენის შესაძლებლობას.

ლექსიკონის შედგენის წესზე და წყაროებზე თავად ავტორი ლაპარაკობს წინასიტყვაობაში, ე. წ. „ანდერძნამაგში“.

იმ წყაროთა უმრავლესობა, რომლებიც საბას მიერაა აქ დასახელებული და რომლებითაც მას უსარგებლია არა მხოლოდ ფილოსოფიური შინაარსის, არამედ ყველა „ლექსიკონში“ შეტანილი სიტყვების განსამარტავად, უმრავლესობა ფილოსოფიის დარგს ეკუთვნის. ეს წყაროებია (იმ თანმიმდევრობით, რომლებითაც ავტორი ასახელებს): საღმრთო წერილი და ღვთისმეტყველება, „ღრმა ფილოსოფოსთა წიგნები“, — მათ შორის პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები“ („საბას სიტყვით — „კავშირნი“), რომლის ქვეშაც იგულისხმება არა იოანე პეტრიწის მიერ თარგმნილი პროკლეს ცნობილი თხზულება, არამედ თვით პეტრიწის „განმარტებაჲ პროკლესათვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“; არისტოტელეს „კატეგორიები“ პორფირიუსის შესავალითა და განმარტებებით; ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“, რომელიც ადრე იყო თარგმნილი პეტრიწის მიერ; და იოანე დამასკელის „გარდამოცემაჲ...“, თარგმნილი XI და XII საუკუნეებში ეფრემ მცირის და არსენ იყალთოელის მიერ.

დასახელებული წყაროები ხშირადაა მითითებული ცალკეული სიტყვების განმარტების დროს, თუმცა ყოველთვის არა.

გარდა დასახელებული წყაროებისა, რომლებიც ქართულად იყო ადრევე თარგმნილი, საბას, როგორც ის აღნიშნავს, უსარგებლია შეძლებისდაგვარად — ბერძნული, ლათინური, სომხური, რუსული და არაბული წყაროებითაც. „რაოდენ ძალ მედგა“, — წერს ავტორი, — „ვეცადე ელლენთა, ლათინთა, სომხურთა, რუსთა და არაბთა წიგნებისაგან და მით გადმოვიღე“ (გვ. 11).

საბა ლაპარაკობს შემდეგ იმ დაუღალავ ძიებებზე, რომლებიც მას ჩაუტარებია ლექსიკონის შედგენის დროს.

როგორც საბა აღნიშნავს, მას ლათინური და ბერძნული ლექსიკონები თავიდანვე არ ჰქონია ხელთ და შემდეგ შეუვისია ახლად მოპოვებული ხსენებული მასალით.

საბა „ანდერძნამაგში“ იძლევა პასუხს წყაროებისადმი დამოკიდებულების კითხვაზეც. მისი დამოკიდებულება წყაროებისადმი კრიტიკულია და ავტორის აზროვნების დამოუკიდებლობაზე, და წინასწარ

გარკვეულ პოზიციაზე მეტყველებს. „რომელმან დამაჯერა, — ვკითხულობთ იქვე, — იგი დაეწერე, რომელნი არა ემოწმენ, არცა მე დაეწერე“ (გვ. II).

იმ სიტყვათა შორის, რომელთა რიცხვი, როგორც ითქვა, 300-ზე მეტია, არის, რა თქმა უნდა, ისეთი წარმოდგენებიც, რომლებიც რელიგიური წარმომავლობისანი არიან და შუა საუკუნეების პირობებში ფილოსოფიას შეუერთდნენ. მათ ფილოსოფიური წარმომავლობის ცნებებთან ერთად შუა საუკუნეებისათვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობის სისტემა შეადგინეს. რელიგიური, მონოთეისტური წარმომავლობის წარმოდგენათა წყაროს „ბიბლია“, მისი სხვა და სხვა, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები შეადგენენ, რომლებიც საბას, როგორც წესი, აუცილებლად აქვს მითითებული.

ასეთია, მაგ., „ღმერთის“ წარმოდგენა, რომელიც ამგვარადაა განმარტებული: „არს სული ნათელი, და უსაბამო და მიზეზი და საბამი ერთა და დამბადებელი ყოველთა“ (გვ. 381). სიტყვაში „ღმერთები“, რომელიც უშუალოდ მოსდევს „ღმერთს“, მისი განმგებლობითი თავისებურებაა ხაზგასმული: ესაა „ყოველთა მხედველი წინა განმგებელი“, რადგან იგი „ყოველსავე მოიხილავს და შემოკრებით ალავსებს თქსთა მოწყალებითა და იპყრობს [ყოველივეს]“ (იქვე).

აქ, როგორც ვხედავთ, ღმერთს მიეწერება ისეთი თავისებურებაც, რომელიც ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს (ღმერთი, როგორც მიზეზი) და ქართულ სინამდვილეში პროკლესა და იოანე პეტრიწის მეშვეობით იყო ცნობილი.

ღმერთი, როგორც დამბადებელი და როგორც მიზეზი, ორი, არსებითად განსხვავებული, მსოფლმხედველობის, გამოხატულებას წარმოადგენდა — ერთი მხრივ — კრეაციონიზმს, მეორე მხრივ — კაუზალობის პრინციპზე დამყარებულ ნეცესარიანიზმს.

XI—XII სს-ის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ღმერთის წარმოდგენის გამოსახატავად იხმარებოდა ტერმინი „სახიერი“ (შდრ. ეფრემ მცირეს მიერ თარგმნილი „საღმერთთა სახელთავის“, IV, I და შემდ.; და „ვეფხისტყაოსანი“ ა. შანიძის და ა. ბარამიძის გამ. სტროფი 579). ფსევდო-დიონისესთან „სახიერი“ შეესატყვისება ბერძნულ ძუამბს-ს და თანამედროვე ქართულში მისი შესატყვისია „სიკეთე“, „კეთილი“. რამდენადაც ნეოპლატონიზმსა და ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში ღმერთის, როგორც პირველი საწყისის უმაღლეს განსაზღვრებას, სიკეთე (სახიერი) წარმოადგენს, ორივე მოძღვრებაში სიკეთე (სახიერი) ღმერთის იდენტურ წარმოდგენად იქცა.

ამგვარად ესმის სახიერი საბასაც:

„სახიერი (19. 17 მათე), — ჭეშმარიტი სახიერება იგი არს, რომელი სიმართლისა და სიბრძნისა და ძლიერებისა თანაშეწყობილ იყოს, რამეთუ უსამართლო და არა ბრძენი და უძლური არა არს სახიერი“ (გვ. 311).

რომ საბას აქ „სახიერი“ ესმის, როგორც „კეთილი“, — ამას მათეს სახარების მითითებული ადგილიც ადასტურებს. აქ კვითხულობთ: „ხოლო იესუ ჰქჳა მას: რაჲსა მეტყუ მე სახიერით? არავინ არს სახიერი, გარნა მხოლოდ ღმერთი. ხოლო უკეთუ გნებავს ცხოვრებასა, შესლვაჲ, დაიმარხენ მცნებანი“

შესატყვისი რუსული ტექსტი:

„Он же сказал ему: что ты называешь меня благим? Никто не благ, как только один Бог, Если же хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди“.

საყურადღებოა, რომ საბას წყაროში, ამ შემთხვევაში (და ასეთი შემთხვევები ძალიან ხშირია, როდესაც „ბიბლიის“ დამოწმებასთან გვაქვს საქმე), სახიერის, ანუ სიკეთის განმარტება არაა მოცემული. საბა აფართოებს ამ ცნების შინაარსს და აღნიშნავს ნიშნებს, რომლებსაც „სახიერი“ მოიცავს, ანდა, რომლებიც საბას სიტყვით, „თანშეწყობილ“ არიან ამ ცნებაში. ესაა — სიმართლე, სიბრძნე და ძლიერება. ეს სამი ნიშანი, ერთად აღებული, შეადგენენ „სიკეთის“ ნამდვილ ცნებას და რომელიმე მათგანი თუ აკლია, სიკეთე აღარაა ნამდვილი სიკეთე („...უსამართლო და არა ბრძენი და უძლური არა არს სახიერი“).



ფილოსოფიური ცნებების განმარტების ძირითად წყაროს საბასათვის პროკლეს „კავშირნი“ და პეტრიწის „განმარტებაჲ“ წარმოადგენს. ხშირად მიმართავს აგრეთვე არისტოტელეს „კატეგორიებს“, იოანე დამასკელის „გარდამოცემაჲ-ს“ პირველ ნაწილს, რომელიც „ფილოსოფიური თავების“, ანუ „დიალექტიკის“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ხშირად მიმართავს საბა აგრეთვე ნემესიოს ემესელის თხზულებას „ბუნებისათვის კაცისა“.

არსებობის უზოგადესი ცნების — „აობის“ განმარტება, მოთავსებული საბას ლექსიკონში „აა“-ს ქვეშ, მომდინარეობს პროკლეს და უმთავრესად პეტრიწის თხზულების მე-18 თავიდან.

აქ მსჯელობა ეხება უმთავრესად განსხვავებას ორ ტერმინს — „აობაჲ“-სა და „მყოფს“ შორის.

„აობაჲ“ პეტრიწის მიერ შექმნილი ტერმინია, რომელიც გამოყენებულია მის მიერ, როგორც „თეოლოგიის პირველსაწყისების“ („კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“) ქართულ თარგმანში, აგრეთვე ორიგინალურ თხზულებაში „განმარტებაჲ“. შეესაბამება ის ბერძნულ ტერმინებს τὸ εἶναι, τὸ ἔσσει, ἕπαρξι:5 და ზოგადად გამოხატავს „არსებობის“ შინაარსს. ყოველი „წარმომაჩენელი“ (წარმოქმნელი, ანუ იგივე მიზეზი), — წერს პეტრიწი, — აძლევს თავის „წარმოჩენილს“ (წარმოქმნილს, მოქმედებას, შედეგს) — აობასაც, არსებასაც და ძალასაც („აობასა და არსებასა“ და შესაბამის „ძალასაც“, იოანე პეტრიწი: შრომები, II, 1937, გვ. 31,27).

ამ ტერმინის და შესატყვისი ცნების შინაარსის გასაგებად ყურადღებას იმსახურებს ის ადგილები პეტრიწის შრომაში, სადაც „აობაჲ“ დაპირისპირებულია ტერმინთან „არაობა“. „არაობა“, პეტრიწის სიტყვით, „აობასთან“ ერთად არის წარმომდგარი და ამ უკანასკნელის უარყოფას წარმოადგენს (თავი 57, შრომები, II, გვ. 121, 11—12).

საბას ამ ტერმინის განმარტების დროს, პეტრიწის შრომის მე-18 თავი აქვს მითითებული, სადაც ვკითხულობთ: „აობაჲ“ „თანაგაწვალეობით“ მიიღება „არაობისაგან“. ხოლო თუ აობის შინაარსს მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის თვალსაზრისით განვიხილავთ, შეიძლება ითქვას, რომ „ყოველი მიზეზი თან მისცემს“ თავის „წარმოარსებულს“, ანუ შედეგს, — აობას და „ააებს“ მას (თ. 18, შრ., გვ. 53—54).

აობას, როგორც არსებულის უზოგადეს, არაობასთან დაპირისპირებულ ცნებას, საბა ასხვავებს „მყოფისაგან“, როგორც „ზოგადი სახელისაგან“, რომელიც შედგება „არსებისა“ და „შემთხვევითისაგან (ლექსიკონი, გვ. 17). „არსებას“ საბასთან ის მნიშვნელობა აქვს, რომელიც ამ ტერმინს XI—XII სს-ის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ჰქონდა და ბერძნულ ὄν-ის შეესაბამება. ამგვარი მნიშვნელობა აქვს ამ ტერმინს დღევანდელ ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში. რაც შეეხება „შემთხვევითს“, ეს ტერმინი ამავე (საბასეული) მნიშვნელობით იხმარებოდა XI—XII სს-ის საქართველოშიც; შეესაბამება თანამედროვე ქართულ „მოვლენას“, შესიტყვებაში — „არსება და მოვლენა“.

პეტრიწთან ვკითხულობთ: „ხოლო მყოფი, ვითარცა არისტოტელი იტყვის, საზიაროსა და სახელსა ჰნიშნავს არსისა [უნდა იყოს — არსებისა, შ. ხ.] და შემთხვევითისასა“ (თ. 18, შრ., გვ. 54, 25).

საბას შემდეგი მსჯელობანი პეტრიწის დამოწმებულ ტექსტს მისდევს: განსხვავება „აობასა“ და „მყოფს“ შორის ისაა, რომ მყოფი (ანუ არსი) გვარეობითი ცნებაა, რომელიც იყოფა ორად — არსე-

ბად და შემთხვევითად. ხოლო განსხვავება არსებასა და შემთხვევას შორის იმაშია, რომ არსება „თავით თვსით“ არსებობს, მას თავისი არსებობის საფუძველი თავის თავში აქვს, ხოლო „შემთხვევითის“ არსებობის საფუძველი მის გარეთაა, სახელდობრ, მის საფუძველში.

ტერმინ „მყოფს“ საბა რამდენჯერმე უბრუნდება და, როგორც ცნახავთ, მის შინაარსს უფრო ავრცობს და აღრმავებს.

„მყოფის“ განმარტებაში საბა წერს: „მყოფი ზოგადი სახელი არს ყოველთა მყოფთა, და „განიყოფების“ არსებად და შემთხვევითად. არსება „არს საქმე თავად თვსით მყოფი და არა მოქნენ სხვსა შემტკიცებისა შიშართ“, ხოლო შემთხვევითი არსებაში იხილვება, რადგან არ შეუძლიან მყოფობა თავის შორის იქონიოს. ორივე ერთად, — არსება და შემთხვევითი, — წარმოდგენენ მყოფს.

რაც შეეხება „აას“ („აობას“), — ეს იგივეა, რაც მყოფი, იმ განსხვავებით, რომ გვარი არ გააჩნია (ლექს., გვ. 232—233).

როგორც ზევით იყო ნათქვამი, ძალიან დიდი ადგილი საბას ლექსიკონში დათმობილი აქვს „ნათესაის“ განმარტებას. ტერმინი „ნათესავი“ მომდინარეობს იოანე დამასკელის „გარდამოცემამს..“ პირველი ნაწილის („ფილოსოფიური თავები“, ანუ „დიალექტიკა“) ეფრემ მცირეს და არსენ იყალთოელის მიერ შესრულებული თარგმანებიდან, და მისი განმარტებაც ამ თარგმანების გავლენას განიცდის. ტერმინი „ნათესავი“ შეესატყვისება ბერძნულ τὸ ψυθῆ-ს და რომელიც პეტრიწთან არ მოიპოვება, — არც პროკლეს თხზულების თარგმანში და არც „განმარტებაჲ..“-ში. აქ ψυθῆ-ს მნიშვნელობით გამოყენებულია ტერმინები „ტომი“ და „გუარი“. ეს უკანასკნელი იხმარება დღევანდელ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც. გვარი, რომელიც სახეებად იწლება და სახეებისაგან შედგება.

საბას სიტყვით, „ნათესავი“ (გვარი) სამი მნიშვნელობით ითქმის: პირველი — ადამიანის წარმომავლობის მიხედვით. მაგალითად, იზრაელიდან წარმომავალი ხალხები იწოდებიან ისრაიტელებად.

მეორე — მათი ცხოვრების ადგილის, სამშობლოს („მამულის“) მიხედვით. მაგ., იერუსალემიდან წარმომავალი „იერუსალიმელია“, პალესტინიდან წარმომავალი — „პალესტინელი“ (ლექსიკონი, გვ. 244).

მესამე — ლოგიკური მნიშვნელობით. ამ შემთხვევაში არის ის (ცნება), რომელიც ნაწილდება (ლოგიკურ) სახეებად და რომელიც ფილოსოფიური გააზრების და მსჯელობის საგანს შეადგენს. ამ მნიშვნელობით გვარი არის ცნება, რომელიც გამოითქმის სახეებად დანაწილებულ არსებებზე.

მაგრამ, საბას სიტყვით, „სახესაც“ ორი მნიშვნელობა აქვს. ერთია

საგნის „ნაკუთი“ (ფორმა) და შესახედობა, როგორც, მაგ., ადრიანეს („ადრიანტისაჲ“) ქანდაკება. ხოლო მეორე — ფილოსოფიური და ლოგიკური — მნიშვნელობით სახე არის ის (ცნება), რომელიც გვარს ექვემდებარება და გვარისაგან არის გამოყოფილი.

საჭიროა ვიცოდეთ („საკმარ არს ცნობად“), რომ მ ა მ ა ზ ე მსჯელობის დროს უნდა ვიგულისხმოთ ძეც, რადგან მამას თავისი ძე ჰყავს; ხოლო ძე ზ ე მსჯელობის დროს უნდა გვახსოვდეს მ ა მ ა ც, რადგან ყოველი მამა არის ძე, რომელსაც თავისი მამა ჰყავს.

ასეთივე ვითარებაა, როდესაც ჩვენ ვმსჯელობთ გვარზე (ლოგიკური და ფილოსოფიური მნიშვნელობით). ლოგიკური გვარი აუცილებლად გულისხმობს სახეს და არ არსებობს „თუნეირ სახისაჲ“. ხოლო სახე, თავის მხრივ, აუცილებლად გულისხმობს გვარს (იქვე). გვარი აუცილებლად ნაწილდება სახეებად და რასაც არა აქვს სახეები, არც არის გვარი. ისევე, როგორც ის, რასაც გვარი არა აქვს არც არის სახე.

როგორც, მაგ., „პირველი კაცი“, ა დ ა მ ი არ ითქმის ძედ, რადგან არა ჰყავდა მას მამა, და ითქმის მხოლოდ მამად, რადგან ჰყავდა ძენი. ხოლო ს ე ი თ ს შეიძლება ეწოდოს ძეც, რადგან ჰყავდა მამა ადამი, და შეიძლება ეწოდოს მამაც, რადგან ჰყავდა ძენი, და აბელი კი შეიძლება იწოდოს მხოლოდ ძედ, რადგან ჰყავდა მამა და არ ჰყავდა ძე, — ასეთივე ვითარებაა გვარისა და სახის შემთხვევაში, იგულისხმება, როდესაც მასზე ლოგიკური აზრით ვლაპარაკობთ.

პირველი გვარი, რომელიც არ არის შემადგენელი ნაწილი მასზე მაღალი, მასზე უწინარესი გვარისა — არის მხოლოდ გვარი და არ არის სახე. ამიტომ მას „ნათესაოიანი ნათესავი“, ანუ, თანამედროვე ტერმინოლოგიით, — გვართა გვარი. ეს, როგორც ითქვა, მხოლოდ გვარია და არა აქვს მასზე უმაღლესი („უზემოეს თვისისა“) გვარი.

უმაღლესი გვარის შემადგენელი სახეები, თუ მათ აქვთ თავის მხრივ მათგან გამოყოფილი, დაქვემდებარებული სახეები, იწოდებიან გვარებადაც და სახეებადაც — გვარად თავის დაქვემდებარებულ („უქუ მოესთა“) სახეთა მიმართ და სახედ — ერთმანეთის მიმართ.

რაც შეეხება უკანასკნელ და ყველაზე დაბალ სახეებს, რომლებსაც აღარა აქვთ თავისი სახეები, — მათ არ შეიძლება გვარი ეწოდოს.

გვარისა და სახის დამოკიდებულება განსაზღვრების წესთან არის დაკავშირებული და საბას, ცხადია, საკითხის არც ეს მხარე ავიწყდება. უნდა ვიცოდეთ, განაგრძობს ის, რომ ყოველი სახის განსაზღვრების დროს მასზე ვრცელდება („სახენი მითვალვიდნენ“) ის განსაზღვრებები, რომლებიც აქვს გვარს, გვართა-გვარის ჩათვლით.

პირველი, უმაღლესი გვარი, ანუ გვართა-გვარი არის არსება იმ

მნიშვნელობით, როგორც ეს მყოფის განმარტების დროს ვნახეთ. არსება როგორც სწორედ იპოსტასური („თუთ გუამოანი საქმე“), როგორც „თუთ თავით თუსით მყოფი“ და არსებობის საფუძვლის თავის თავში მქონებელი, განსხვავებით მოვლენისაგან („შემთხვევითისაგან“), რომელსაც არსებობის საფუძველი თავის თავში არა აქვს.

„არსებას“ ამ ცნების უზოგადესი გაგებით, არა აქვს გვარი. ის გვართა-გვარია, რომელიც ნაწილდება დიხოტომიური წესით და გამოიხატება გარკვეული სქემით, რომელიც საბას ძველი ხელნაწერებიდან აქვს გადმოტანილი და ლექსიკონში ერთი გვერდი უჭირავს.

არსება ნაწილდება დიხოტომიის წესით სხეულიან და უსხეულო მოვლენებად, როგორც არსების ნაწილები. „სხეულიანი და უსხეულოა სახენი არიან არსებისანი“.

„სხეულიანი“ ნაწილდება სულიერად და უსულოდ და სხეულიანი, არსების სახე, წარმოადგენს სულიერი და უსულო მოვლენების მიმართ.

სულიერი განიყოფება მგრძნობელად და უგრძნობელად. მგრძნობელი გულისხმობს „გრძნობის მქონებელს“, ე. ი. მოვლენებს სიცოცხლის (მათ შორის ცხოველების ჩათვლით), ხოლო უგრძნობელი — მცენარეებს, რომლებიც სულიერად იმიტომ იწოდებიან, რომ აქვთ „მოზარდობითი ძალი“.

ცხოველი (მგრძნობელი) იყოფა სიტყვიერ და უტყ მოვლენებად (საბას სიტყვით — „სიტყერად და უსიტყუშლად“ (გვ. 246).

სიტყვიერი განიყოფება მოკვდავად და უკვდავად.

მოკვდავი — კაცად (მეტყველად) და პირუტყვად, ე. ი. „ცხენად, ძალლად და ეგე ვითარად“.

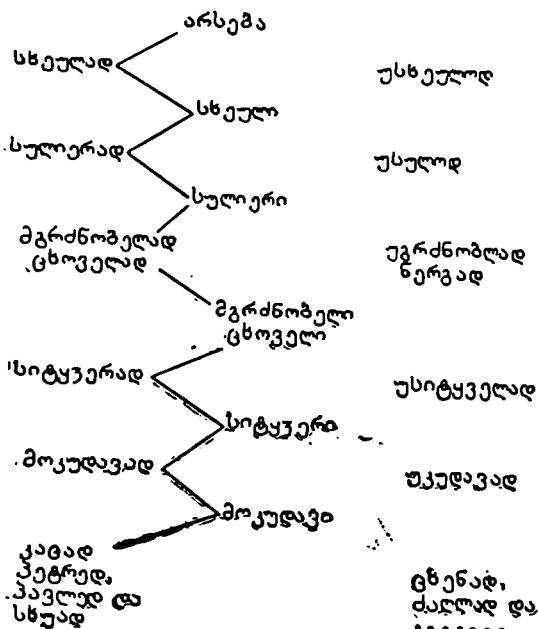
„კაცის“ ცნება განიყოფება პეტრედ, პავლედ, იოანედ და სხვ. — „რომელნი არა არიან სახენი“ და არ ღებულობენ ერთმანეთისაგან განსაზღვრებებს. ასე, მაგ., სხეულიანი არ „მიითვალავს“ უსხეულოს ნიშნებს, ხოლო კაცი — ცხენის განსაზღვრებას და ნიშნებს. მაგრამ პეტრე და პავლე ღებულობენ „კაცის“ საერთო ნიშნებს და ამიტომ, როგორც კაცის სახენი, წარმოადგენენ „განუკვეთელს“, „გუამს“ (ἀπόθεμα), რომელიც, როგორც საბა განმარტავს, არის „მარტივად მყოფი განთესებული თუსგან, თავით თუსით შემტკიცებით მდგომარე“ (ლექსიკონი, გვ. 78). ანუ, დავუმატებდით საბას მსჯელობას, არსება, როგორც არისტოტელეს გაგებით — არა პრედიკატი და „აი ეს“.

არსების ცნების ამგვარი დანაწევრება წარმოადგენს ანტიკური ფილოსოფიიდან, ლოგიკიდან მომდინარე დიხოტომიის მაგალითს, რომელიც „პორფირიუსის ხის“ სახელით საკმაოდ იყო გავრცელებული შუა

საუკუნეების ფილოსოფიურ აზროვნებაში არისტოტელეს „კატეგორიებთან“ ერთად.

ამ სქემამ გავლენა მოახდინა აგრეთვე ქრისტიანული აღმოსავლეთის აზროვნებაზე, სადაც უმნიშვნელო ცვლილება განიცადა. მოახდინა გავლენა იოანე დამასკელზეც და შემოვიდა ქართულ აზროვნებაშიც დამასკელის თხზულების XI—XII სს-ში შესრულებული თარგმანების სახით და აისახა საბა ორბელიანის ლექსიკონშიც.

ქვევით წარმოდგენილია ეს სქემა საბას ხელნაწერის მიხედვით:



საყურადღებოა საბას შეხედულებანი ოთხი ელემენტის, ოთხი საწყისის — მიწის, წყლის, ჰაერის და ცეცხლის — შესახებ. როგორც ცნობილია, ოთხი ელემენტის თეორიის პირველი ავტორი ემპედოკლეა (490—430), მაგრამ ეს თეორია შემდეგ არისტოტელემ გაიზიარა და მისმა ავტორიტეტმა შუა საუკუნეებში ხელი შეუწყო ამ პირობებშიც ფართოდ გავრცელებულიყო.

საქართველოში ეს თეორია წერილობითაა დადასტურებული VI ს-დან, ე. წ. ასურელ მამათა „ცხოვრებებში“. უფრო მეტი გავრცელება მოიპოვა მან შემდეგ საუკუნეებში იოანე დამასკელის ზემოხსენებული თხზულების და ქრისტიანული აღმოსავლეთის ავტორიტეტების თხზულებათა თარგმანების გამო.

ხშირად იმოწმებს ამ თეორიას იოანე პეტრიწიც. ცეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა მიაჩნია მას მარტივ, „უპირველეს“ ელემენტებად, ანუ, მისი ტერმინით — „კავშირებად“, რომელთაგან სამყაროს მოვლენები შედგება (პეტრიწი, შრ., II, გვ. 5, 30). ნაწილნი, — წერს პეტრიწი, — ბუნების „ყოვლობისა არიან“ — „ქუეყანაჲ, წყალი, აირი, ცეცხლი“ (გვ. 20, 11). პროკლეს და პეტრიწის დებულება „ყოველი ყოველთა შორის (არს)“ (თავი 103) ვრცელდება, პეტრიწის სიტყვით, ოთხი ელემენტის სფეროზეც: „და კუალად კავშირთა ზედა იხილე ესე: რამეთუ ქუეყანასა შორის ქუეყნიერად და წყალთა შორის წყლიერად, და აირსა შორის აირიერად, და ცეცხლს შორის — ცეცხლიერად“ (გვ. 150, 7-8).

მეორე ადგილას იგივე ცნება განმარტებულია ტერმინის — „ასო“ — ქვეშ.

ასო, წერს საბა, ელადელთა ენაზე ეწოდება „კავშირს“ და კერძოდ ფილოსოფოსები („ჭილასოქოსთა მიერ“) უწოდებენ მათ ასოებს იმის გამო, რომ არსებობს ანალოგია სიტყვების ასოებით შედგენასა და ოთხი ელემენტისაგან საგანთა შედგენას შორის. ხოლო კავშირი მათ იმიტომ ეწოდებათ, რომ მათი მეშვეობით „დაკავშირდებიან ყოველნი ნიეთნი“ (ლექს., გვ. 33).

„ქუეყანა“ (დედამიწის მნიშვნელობით) განმარტებულია საბასთან, როგორც ერთთაგანი „ოფხტა კავშირთა“ შორის, რომელიც არის „კმელი და გრილი, მძიმე და უძრავი“ (განმარტების დროს დამოწმებულია „ბიბლია“ I. 1) და არის, როგორც ბიბლიურ მსოფლმხედველობას შეეფერება, „არმყოფობისაგან ყფჲად პირველსა დღესა მოყვანებული ღეთისაგან“ (ლექს., გვ. 376).

„წყალი“ არის „ერთი ოთხთა კავშირთაგანი კეთილად დაბადებული ღეთისაგან პირველსა დღესა“. დახასიათებულია წყალი, როგორც „ნიეთი ნოტიო, გრილი, მძიმე და ქუჲდამზიდველი და ადვილად დასათხეველი“. იქვეა მოცემული მოკლე დახასიათება დანარჩენი ელემენტებისა: „ქუეყანა — უმძიმეს არს წყალთა; და ჰაერი უსუბუქეს წყალთა და ცეცხლი უსუბუქეს ჰაერთა“ (ლექს., გვ. 454, დამოწმებულია „ბიბლია“ I. 2).

„ჰაერი“ — „ესე არს“ ერთი ოთხ კავშირთა შორის „პირველსა დღესა დაბადებული . . . ნიეთი წულილი, ნოტიო და მჭურვალი, ცეცხლისა უკუჲ უმძიმესი და ქუეყანისა და წყლისა უსუბუქესი, აღმო-

ფშენვისა და კმა ყოფისა მიზეზი. უფერული, ორ სახე, ორ საჩინო, ნათელისა არს შემწყნარებელი და ბნელისა, მსახური სამთა გრძობათა ჩუენთანი, რამეთუ მის მიერ ვახედავთ, და გუჴსმის და ვიყნოსთ“ (ლექს., გვ. 483, დამოწმებულია 4 მეფ. 23. 5).

და ბოლოს, ცეცხლი (დამწ. 148. 8 ფსალ.) — ესაა აგრეთვე „ერთი ოთხთა კავშირთაგანი. სუბუქი და უზედამავალესი სხვათა, მწუ-
ჭლობითი და განმანათლებლობითი. მკურვალე და ჴმელი, პირველსა დღესა დაბადებული შემოქმედისა მიერ“ (გვ. 429)*.

ამ განმარტებებში. გარდა მათი მსოფლმხედველობითი მნიშვნელობისა, ყურადღებას იმსახურებს იმდროის მეცნიერული შეხედულებანი მათი ფიზიკური თვისებების შესახებ. ჰაერზე, როგორც ვნახეთ, ნათქვამია, რომ ის არის სუნთქვისა და ბგერების („კმის“) „მიზეზი“; არის აგრეთვე ჩვენი შეგარძნებების პირობა („მსახური სამთა გრძობათა ჩუენთანი“), — სახელდობრ მხედველობის, სმენის და ყნოსვის.

უფრო საყურადღებოა მსოფლმხედველობრივი ცვლილება, რომელიც განიცადა ოთხი ელემენტის თეორიამ შუა საუკუნეების აზროვნებაში და მოიპოვა თავისებური გამოხატულება საბას „ლექსიკონში“.

ეს ელემენტები, რომლებიც სამყაროს საწყისებს წარმოადგენდნენ ემპედოკლეს მიხედვით, მოკლებულნი იყვნენ ჰომოგენობის, თვითჰომოგენობის უნარს უკვე მათი პირვანდელი სახით, და მათი შეერთებისა და დაშლის მიზეზად. ურომლისოდაც წარმოუდგენელი იყო ქმნადობა, ემპედოკლემ პრინციულად განსხვავებულნი ძალები დაუშვა — სიყვარულისა (მეგობრობის) და სიძულვილის (მტრობის) სახით. „ტიმიოსში“ პლატონმა ოთხი ელემენტი გაიგო, როგორც მასალა, რომლისაგანაც დემიურგი, იდეალური პარადიგმების მიხედვით, სამყაროს აგებდა.

შუა საუკუნეების აზროვნებამ საკუთარი თვალსაზრისი შეიტანა თეორიაში და ის კრეაციონიზმის პრინციპს დაუქვემდებარა. ამგვარი შეხედულება გამოთქმულია „აბიზოს ნეკრესელის“ ცხორებაში. სადაც გამოთქმულია ცხორების მთავარი ვშირის შეხედულება. რომ ოთხი ელემენტისაგან ქმნის ღმერთი სამყაროს. აბიზოსის სიტყვით.

* ოთხი ელემენტი დახასიათებულია საბასთან აგრეთვე ტერმინ „სტუქოსთან“ დაკავშირებით. „სტუქო“. ჩანს. ბერძნული στοιχέωσας -ის გადმოქართულებულ ფორმად და ბუნებრივია, რომ მის ქვეშ ოთხი ელემენტის თავისებურებათა განხილული.

ქვეყანა (მიწა) — გრილი და ნოტიო საწყისია. წყალი, მოთავსებული მიწასა და ჰაერს შორის, სიგრილით „უზიარების“ მიწას და სინოტივით — ჰაერს. ჰაერი — ნოტიო და მზურვალე საწყისია. ის სინოტივით ახლოა წყალთან და სიმზურვალეთა — ცეცხლთან. ცეცხლი — მზურვალე და ხმელი საწყისია და სიმზურვალეთა წყალს ემსგავსება და სისხელით — მიწას. (ლექს., გვ. 327).

ამ ნივთებისაკან „აღმართა ღმერთჲან სოფელი ესე“. მაგრამ ამ სახით ეს შეხედულება კიდევ ტოვებდა ადვილს დღეისაჲსათვის და ამიტომ, შუა საუკუნეების მოაზროვნეები აუცილებლად უმატებდნენ იმ მოსაზრებას, რომ ეს ოთხი ელემენტიც ღმერთის მიერ იყო შექმნილი („დაბადებული“ ღმერთის მიერ).

საბა აგრძელებს ამ ხაზს და არ სტოვებს შემთხვევას ხაზი გაუსვას ყოველი ამ ელემენტის დახასიათების დროს, ჩემ გარემოებას, ყოველი მათგანი „დაბადებულია შემოქმედის მიერ“.



მ ი ზ ე ზ ი ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კატეგორიაა, ხოლო მოძღვრება მიზეზობრიობაზე და მიზეზისა და შედეგის კავშირის თავისებურებაზე — ფილოსოფიის ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ანტიკურ ფილოსოფიაში მოძღვრებამ მიზეზობრიობის შესახებ არისტოტელესთან მოიპოვა, ხოლო შემდგომი ვალრმავება და ახლებური გადაწყვეტა — ნეოპლატონიზმსა და პროკლეს მოძღვრებაშია მოცემული. შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ყველაზე დიდი ყურადღებით ეს პრობლემა პეტრიწის მხრივ სარგებლობდა, რომელმაც განავითარა პროკლეს შეხედულებანი, და შემთხვევითი არაა, რომ მიზეზობრიობის პრობლემასთან დაკავშირებული ცნებები და კატეგორიები, საბასთან, ყველა შემთხვევაში პეტრიწის შეხედულებათა მიხედვითაა განმარტებული.

„დაწყებასა ერთისა საქმისასა, — წერს საბა, — მიზეზების“ (ლექს., გვ. 210). მაგრამ ბევრად ვრცელია და საყურადღებო მსჯელობანი, რომლებიც საბას გამოთქმული აქვს ტერმინ „მიზეზოვანის“ განმარტების დროს.

„მიზეზოვანი“ გაიგივებულია საბასთან, ისევე როგორც პეტრიწთან. „წარმოისთან“ და როგორც ერთი, ისე მეორე მნიშვნელობით ის „სამ სახედ განიცდების“: პირველად „თუსსა მიზეზსა შორის“, ანუ — „კ ა ტ ე ტ ი ა ნ“; შემდეგ — კ ა თ ვ პ ა რ ქ ს ი ნ და ბოლოს „კ ა ტ ა მ ე თ ე ქ ს ი ნ“ (ლექს., გვ. 210).

სანამ ამ ცნებების განმარტებებს და მათი შინაარსეული ანალოგიების საკითხს შევეხებოდე, რამდენიმე სიტყვა ტერმინოლოგიურ მსგავსებაზე.

ქართული სიტყვა მიზეზი ძალიან ხშირად გვხვდება XI—XII სს-ის ქართულ ფილოსოფიურ ძეგლებში, და შეესატყვისება ბერძნულ αἰτία-ს და დღევანდელ მის ქართულ მნიშვნელობას.

რაც შეეხება „მიზეზოვანს“, ანუ „მიზეზოვანს“ — ეს პეტრიწისეული ტერმინია და მას საყოველთაო გავრცელება არა აქვს. შესაბამება ის ბერძნ. *αἰτίαιος*-ს, რაც ნიშნავს „მიზეზით გამოწვეულს“ და თანამედროვე ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით ნიშნავს შედეგს. მოქმედებას.

ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი თარგმნიდნენ ამ ტერმინს სიტყვით „მიზეზისაგანი“; რაც იმავე მიზეზით გამოწვეულს ნიშნავს. შეიძლება ინტერესს მოკლებული არ იყოს იმის გახსენება, რომ ალ. ლოსევი, ამ ბერძნულ ტერმინს, თარგმნის რუსულად: *вызванное при-чиной*.

საბას დამოკიდებულება პეტრიწისაგან იქიდანაც ჩანს, რომ მას ეს ცნება შეაქვს ლექსიკონში არა ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის მიხედვით, არამედ პეტრიწისეული ტერმინით — „მიზეზოვანი“ (სიტყვა „მიზეზისაგანი“ საერთოდ არ გვხვდება საბას ლექსიკონში).

საბას იდეური კავშირი პეტრიწთან კიდევ უფრო ნათელი ქვევით გახდება. ამჯერად აღვნიშნავ, რომ პეტრიწიდან მომდინარეობს „მიზეზოვანის“ გაიგივება „წარმოისთან“, ანუ წარმოებულთან და საბას სიტყვები — მიზეზოვანი „სამ სახედ განიცდების“ — პირდაპირი გამეორებაა პეტრიწის წინადადებისა: — „ხოლო მიზეზოვანი და წარმოე, შეისწავე, რომელ სამ სახედ გაიცდების“ (პეტრიწი, შრ., II, გვ. 79, 34–35, თავი 30).

არსის, როგორც მიზეზის შედეგის სახით, არსებობის „სამ სახედ განცდა“ ნიშნავს პეტრიწისა (და, შესაბამისად, საბასათვის) მის არსებობას სამი ფორმით: „პირველად თესსა მიზეზსა შორის“ არსებობას. რამეთუ ყოველი არსი პირველად („პირველ“) არსებობს თავის მიზეზში და ესაა მისი არსებობა „კატეტიან“, ანუ პეტრიწისა და საბას სიტყვებით — „მებრ მიზეზებით“ (მიზეზის შესაბამისად). შემდეგ ის არსებობს „კათუპარქსინ“ („მებრ მყოფობით“) და ბოლოს, მესამე სტადიაზე — „კატამეთქსინ“ („მებრ თანმექონეობით“), რაც ნიშნავს მიზეზთან ზიარების შესაბამისად.

„კატეტიანი“ წარმოებულია ბერძნული გამოთქმის — *κατ' αἰτίαι* მიხედვით და რადგან ძველბერძნული *αἰ* ბიზანტიურ მეტყველებაში გამოითქმოდა როგორც *ე*, ქართულში მივიღეთ „კატ'ეტიან“. მეორე ტერმინი წარმოებულია ბერძნული გამოთქმის — *κατ' ἑπαφῆν* — და მესამე — ბერძნული გამოთქმის *κατὰ μῆξιν* მიხედვით.

ამ რთულ ცნებებში გარკვევის საფუძველს წარმოადგენს პროკლეს, განსაკუთრებით პეტრიწის შეხედულებანი არსის არსებობისა და „განვითარების“ ტრიადულ კონცეფციაზე და მათი გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია მათი საბასეული განმარტებების გაგება.

არსის არსებობა „მიზეზის შესაბამისად“ გამოხატავს განვითარების პირველ სტადიას. როდესაც ის ჯერ კიდევ თავის მიზეზში და მიზეზის შესაბამისად არსებობს და წარმოარსება, ანუ წარმოება (ეჰანაცია) ჯერ არ დაწყებულა. მაგრამ ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი და პრინციპული დებულების მიხედვით, — აუცილებლად უნდა დაიწყოს. ამ სტადიაზე მიზეზი და შედეგი განუსხვავებელია, და შედეგი, პეტრიწის სიტყვით, „სამარადისობის თვისა მიზეზსა შორის“, „ყოვლითურთ ჰგეის მიზეზსა შორის თვისა“ და მიზეზის იგივეობრივია — „ვითარ იგი — იგი არს“.

მეორე სტადიაზე არსი გამოსულია თავისი მიზეზისაგან, განსხვავებულია მისგან. მას უკვე საკუთარი არსებობა აქვს მოპოვებული და საკუთარი არსებობის, „ყოფობის“ შესაბამისად არსებობს, არსებობს „მებრ ყოფობით“. აქ არსი უკვე „გათუთებულია“, „წარმოარსებული“; და მიზეზთან მიმართებაში არის „სხუა“.

იმ მოძღვრების თავისებურება, რომელიც ხსენებული საპი ცნებით არის გამოხატული და საბას მიერ შეტანილია „ლექსიკონში“, — იმაში მდგომარეობს, რომ განვითარება დიალექტიკური პროცესია და არსი, როგორც აუცილებლად მიზეზის შედეგი, არც ამ სტადიაზეა მიზეზისაგან მთლიანად მოწყვეტილი, — პეტრიწის სიტყვით რომ ითქვას, — მთლიანად „განჭრილი“ თავისი მიზეზისაგან. ასე რომ ყოფილიყო. შეუძლებელი იქნებოდა მისი უკუდაბრუნება თავის მიზეზში და ნეოპლატონისტური კონცეფცია დაირღვეოდა. ამიტომ, ფიქრობენ ნეოპლატონიკოსები, საბოლოოდ შედეგსა და მიზეზს შორის არსებობს, როგორც მსგავსების, აგრეთვე „უმსგავსობის“ მიმართება. არსი, როგორც შედეგი, არაა მიზეზთან მიმართებაში „არცა მსგავსი, თუნიერ უმსგავსობისა და არცა უმსგავსო თუნიერ მსგავსებისა“ (პეტრიწი, შრ., II, გვ. 88, 1).

მათ შორის მიმართება დიალექტიკურია — იგივეობაცაა მათ შორის და განსხვავებაცა.

პეტრიწს ახალი ცნება შემოაქვს მოძღვრებაში და ამ რთულ მიმართებას ერთი ტერმინით გამოთქვამს: არსი თავის მიზეზთან მიმართებაში არის „იგივე სხუა“ (პეტრიწი, შრ., II, გვ. 87, 33).

რამდენადაც მოძღვრება მიზეზ-შედეგობრივ კავშირზე და მის კანონზომიერებაზე პეტრიწიდან პირველმიზეზსა (ღმერთსა) და სამყაროს მიმართებაზეც ვრცელდება, ამდენად ღმერთის „იგივე სხუად“ სამყარო გვევლინება და ეს ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე დებულება შუა საუკუნეების მონოთეიზმისაგან განსხვავებულ უღერადობას იძენს.

განვითარების მესამე, დასასრულ სტადიაზე არსი უკან უბრუნდება.

თავის მიზეზს, როგორც მისი მოზიარე და მასში მონაწილე და აქ არსი (როგორც შედეგი) არსებობს მონაწილეობის შესაბამისად („კატა მეთექსინ“).

როგორც საბა განმარტავს (და ახლა ეს განმარტებები გასაგები უნდა იყოს), არსი არსებობს განვითარების ცალკეულ სტადიებზე, ჯერ „კატეტიან“ შემდეგ — „კათუპარქსინ“ და ბოლოს — „კატა მეთექსინ“.

პეტრიწთან არსის არსებობა სამივე მიმართებას ერთდროულად გულისხმობს და არსი, განხილული მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის თვალსაზრისით, არსებობს კიდევ თავის მიზეზში, იწარმოება კიდევ მისგან და უკუ უბრუნდება კიდევ მას („ყოველი მიზეზოანი ჰგიეს შორის მიზეზსა თვსსა, და იწარმოებს მისგან, და უკუნ იქცევის მისდაღვე“, (პეტრიწი, შრ., II, თავი 35).

ამ დებულებას ექვსი ალტერნატივა აქვს, რომლებსაც დეტალურად იხილავს და თითოეულ მათგანს ცალ-ცალკე უარყოფს აბსურდზე დაყვანის წესით. მაგრამ საბასთან ეს დეტალი ასახული აღარაა.



მრავალ ფილოსოფიურ ცნებათა შორის, რომელთა რიცხვი საბას „ლექსიკონში“, როგორც ითქვა, სამასამდეა (300), შეეცხებით რამდენიმეს, რომლებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვთ.

ტერმინი **ს ა მ ყ ა რ ო** ლექსიკონში არ მოიპოვება. განმარტებულია „სოფელი“, რომელიც, ავტორის სიტყვით, სამი მნიშვნელობით იხმარება: 1. „საუკუნო იგი სოფელი“, რომელიც ზეციურ, მარადიულ სამყაროს წარმოადგენს; 2. „წუთის სოფელი“, რომელიც შეესაბამება შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში მიწიერ, ამქვეყნიურ, წარმავალ, ხილულ სინამდვილეს და 3. სოფელი, ჩანს, უფრო იშვიათი მნიშვნელობით, როგორც ადამიანის არსებობა. როგორც საბა წერს — „კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“ (ლექს., გვ. 325).

ბ უ ნ ე ბ ი ს განმარტების დროს საბა არისტოტელეს ცნობილ თხზულებას — „კატეგორიებს“ („კათილორ.“) უთითებს, მაგრამ საყურადღებოა, რომ ეს — საბას ლექსიკონში მოცემული ბუნების განმარტება ძალიან ახლოა ნეოპლატონიკოსების შეხედულებასთან, რომლებიც „ბუნებას“ უწოდებდნენ მსოფლიო სულის უმდაბლეს ნაწილს. მსოფლიო სულის ეს მეორე ნაწილი უშუალოდ ეკვროდა, ნეოპლატონიკოსების აზრით, კოსმოსს (სამყაროს) და წარმოადგენდა კოსმიურ მოვლენათა მოძრაობისა და სიცოცხლის წყაროს. „ბუნებაჲ, — წერს

შაბა, — არს თითოეულისა მყოფთაგანისა დასაბამი ძრვისა და მყუდროებისა, ვითარ იგი ქუჩყანა იძრვის აღმოცენებად ნაყოფთა, ხოლო მყუდროებს ადგილითა ადგილად დაწყებისა მყოფობისათვის“.

ბუნების არსებაა ის ძალა, რომელიც იწვევს მოძრაობასა და უძრაობას. (ლექს., გვ. 55).

სხეული განმარტებულია გეომეტრიული კატეგორიებით.

სხეულის უმცირესი, „უჩაოდენო“ ნაწილი, — წერს საბა, — არის წერტილი, რომელიც არც აღირიცხება და არც გაიზომება, რადგან არა აქვს „არცა ერთი განფენილობა“. ხაზს („ლრამსა“) მხოლოდ ერთი განფენილობა, — სიგრძე (გვ. 331). სიფრიფანა სხეულის ისეთი სახეობაა, რომელსაც აქვს „სიგრძე და სივრცე“, მაგრამ არა აქვს „სიღრმე“. ასეთია, მაგ., ქარტა და რასაც „ელლინი“ ეპიფანიას უწოდებენო (გვ. 320).

წერტილისა და ხაზისაგან განსხვავებულია სხეული, რომელსაც „სამი განფენილობანი“ აქვს — „სიგრძე, სივრცე და სიღრმე“.

იგივე თხზულება „კატეგორიები“ წარმოადგენს საბასათვის წყაროს არისტოტელეს კატეგორიების (უზოგადესი ცნებების) განმარტებისათვის. საბა სარგებლობს ამ შემთხვევაში ქართული ტერმინოლოგიური გამოხატულებებით, რომლებიც საქართველოში ეფრემ მცირემ დაამკვიდრა.

რაოდენობა — „ესე არს შეკრებაჲ ერთთაჲ, რამეთუ ერთსა უკუჲ არა იტყუნ რაოდენობად“. რაოდენობა არის ცნება არა „განწვალებული... არამედ შემკრებელი“ (უფრო ვრცლად, მიუთითებს საბა მკითხველს — „33 კათილორიაში ეძიე“) (ლექს. გვ. 281).

რასამომართი — „ესე იგინი არიან, რაოდენნი ვითარ თუთ იყუნენ, ეგრეთვე, სხვათა ყოფად იქმოდინან“. მაგალითად, საბას მოაქვს მამისა და ძის, და დიდისა მცირის მიმართებანი, ხოლო უფრო ვრცელი პასუხისათვის მკითხველს აქაც „კატეგორიებისაკენ“. აგზაენის („სრულიად 34 კათილორიას თავსა იძიე“ (გვ. 281).

რომელობა — „ესე არს, რომელობითაცა რა იკითხვდიან“. ცნება არსებითად განუმარტებლად არის დატოვებული და წყაროდ აქაც „კატეგორიებია“ მითითებული („კათილორიასა შინა ვრცლად იძიე“, გვ. 284).

პეტრიწისეული წარმომავლობისა საბას ლექსიკონში ცნებები:

ადმქმნელი — შემქმნელის მნიშვნელობით, დიანჯაჲ — როგორც „ძალი სულისაჲ“. პეტრიწის თხზულებაში ეს ცნება და ტერმინი გვხვდება იმავე მნიშვნელობით და იმავე ტერმინული გამოხატულებით და წარმოადგენს ბერძნულ δεισιμα-ს პირდაპირ სესხებას; დიანჯაჲ-სთანაჲ დაკავშირებული პეტრიწისეული „მიდმოგონება“,

«რომლის განმარტების დროსაც, საბა, სიტყვა „გონების“ განმარტებასთან ერთად მკითხველს პეტრიწთან აგზავნის: „თუ ვრცლად ცნობა გენებოს 20 კავშირში ჰპოო“ (ლექს., გვ. 76).

პეტრიწისეული წარმომავლობისაა აგრეთვე ტერმინი და ცნება „ნოიმაჲ“, რომელიც, სულისაგან განსხვავებით, დახასიათებულია, როგორც „ძალი გაგონებისა“ და შეესაბამება ბერძნულ νοῦμα-ს. ეს, სულთან შედარებით, უფრო მაღალი საფეხურია შემეცნებისა, როდესაც აზროვნებას თავისი საგანი უშუალოდ აქვს მოცემული.

შემეცნების საგნის ცნების გამომხატველია ნოეტონი, რომელიც საბას, აგრეთვე პეტრიწიდან აღებული, განმარტებით წარმოადგენს „გასაგონოსა და ზეშთმდებარესა“. ტერმინი ნოეტონი შეესაბამება ბერძნულ νοῦτον-ს და ზუსტად შეესაბამება მის ბერძნულ შინაარსს, როგორც პეტრიწთან, აგრეთვე საბასთან. ნოეტონი „გაგონების“, ანუ შემეცნების საგანია, რომელიც პეტრიწთან და ნეოპლატონიზმში აუცილებლად შემეცნებელზე მაღლაა და ამიტომ იგი „ზეშთმდებარეა“ შემეცნებელთან მიმართებაში.

„კუალად უკუე სათანადო არს და უფროჲს ხოლო საჭირო ცნობად, ვითარმედ სხუჲა არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისაჲ და სხუჲა — გონებისაჲ. და ყოველივე ელლინთა ენამზეობასა ზედა თჳსი სახელი ჰქვიან, შესაბამი თჳსისა არსებისაჲ.... ხოლო აწ ისმანე, რამეთუ სტულისასა ეწოდების დიანჯაჲ, ხოლო გონებისასა — ნოიმაჲ, ხოლო გასაგონსა და ზესთ მდებარესა — ნოიტონი“ (პეტრიწი, შრ., II, გვ. 6).

პეტრიწი იქვე განმარტავს წარმოდგენილ ცნებებს, რაც გვაძლევს ჩვენ შესაძლებლობას, გავარკვიოთ არა მხოლოდ საბას წყარო, და შთი შინაარსი. შემთხვევითი არაა, რომ თვით საბა მკითხველს „კავშირისაკენ“ აგზავნის — ვრცლად შეიძლება იქ ამოიკითხოთო. საჭიროდ მიგვაჩნია აღვნიშნოთ, რომ „კავშირის“ საბას მიერ ამ შემთხვევაში მითითებული 20 თავი, საიდანაც ის ამ ტერმინებს კრებს, ეკუთვნის არა პროკლეს და ამოღებულია არა პროკლეს ტრაქტატიდან (ე. ი. არა საკუთრივ „კავშირიდან“), არამედ პეტრიწის „განმარტებაჲ...“-დან. ამავე ცნებებზე ლაპარაკობს პეტრიწი თავისი თხზულების შესავალშიც („წინა-სიტყუაჲ“ში).

სულის შემეცნებითი ძალა („დიანჯაჲ) — არ არის, პეტრიწის სიტყვით, „მარტივი და შეუდგმელი“ აზროვნება. ესაა „მიერგონებაჲ გინა მიდმოგონებაჲ“, რაც თანამედროვე ქართული ტერმინით — განსჯით შეიძლება გამოიხატოს; შემეცნებით, რომელიც არისტოტელეს ლოგიკის კანონების მიხედვით მიმდინარეობს და გულისხმობს ან-ან-ს, ჰოს და არას („არსსა ანუ არაარსსა“) ფორმულას. პეტრიწი იმოწმებს

პორფირიუსს: სულის „ძალი და მოქმედება“ ემსგავსება ნაბიჯ-ნაბიჯ მიმავალ კაცს, რომელიც უშუალოდ კი არ მივა შემეცნების საგანთან, არამედ ნელ-ნელა და თანდათანობით („მცირედ-მცირედ“).

რაც შეეხება „გონებას“, ე. ი. გონების ძალით განხორციელებულ ცოდნას, ეს, პეტრიწის აზრით, სწორედ „მარტივი და შეუდგმელი“ აქტია, განხორციელებული დროისა და მოძრაობის გარეშე. ამგვარად განხორციელებული შემეცნება ემსგავსება მზის ამოსვლას და მისი სხივების („შარავანდელთა“) მისთანავე მოფენას. როგორც მზეს ყოველთვის თანა სდევს მისი შარავანდელი, — „ესრეთვე გონებასაცა ზედა იხილო“: — სადაც „გონებაა“, იქვეა „გაგონებაც“!

რაც შეეხება „ნოიტოვას“, მას პეტრიწი თარგმნის, როგორც „გასაგონს ანუ საგონს“ და თანამედროვე ქართული ტერმინოლოგიით შეიძლება გამოითქვას, როგორც შემეცნების საგანი.

აღვნიშნავთ კიდევ ერთ საყურადღებო შეხედულებას, რომელიც პეტრიწის მიერაა გამოთქმული და რომელიც აგრეთვე აისახა საბას ლექსიკონში: „ყოველი გასაგონი უ მ ჯ ო ბ ე ს ა რ ს გამგონესა, რამეთუ დაუზესთავდების გასაგონოჲ გამგონესა“ (პეტრიწი, შრ. II, გვ. 6—7).



არეოპაგიტული მოძღვრებიდან უნდა მომდინარეობდეს (თუმცა საბას მითითებული არა აქვს) — ზეციურ ძალთა (დასთა) სამი სამეულის განმარტება სიტყვაში „საყდარნი“: „ზეცისა ძალთა ცხრა დასობათა კარგნი (კეთილნი ძალნი, შ. ხ.) ესრეთ განიყოფებიან: პირველი კარგი — საყდარნი, სერობინნი და ქერობინნი: მეორე კარგი: უფლებანი, ძალნი და კელმწიფებანი; მესამე კარგი: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი“ (ლექს., გვ. 306).

ზეციური იერარქიის ეს სურათი შემუშავებული იყო ფსევდოდოქსისეს თხზულებაში „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათეს“ და ყველაზე ძველი ასახვა მოიპოვა პეტრე იბერის ასურულ ცხოვრებაში და შემდეგ ქართულ ცხოვრებაში. თხზულებაში „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათეს“, VI, 2 — ვკითხულობთ:

„და პირველყოფად უკუე იტყეს მარადის გარემო ღმრთისა, მყოფთა და და უმახლობელესთა მისთა და პირველ სხუათ და უსაშუელოდ შეერთებულად მისსა მოცემულთა ჩუენდა სიტყუსა მიერ. რამეთუ წმიდათა მათ საყდართა და თუალ-მრავალთა და ფრთემრავალთა დასსა, ქერობინ და სერაფიმ წოდებულთა ენისა მიერ ებრაველთაჲსა, ყოველთა ზეშთა მყოფად მომცემს ჩუენ წმიდათა სიტყუათა

საჩინოებამ უსაშუალოდ მისთვის მახლობელად ღმერთისა დამყარებულები. და ამას სამობითსა შემკულებასა, ვითარცა ერთსა და თანამოდასესა, ნამდვლვე პირველად მღვდელმთავრობად იტყვს დიდებული წინამძღუარი ჩუენი, რომელთათვის განაცხადებს, ვითარმედ არავინ არს სხუად უღმრთისმხილველესი და პირველთა მათ ღმერთ-მთავრობითთ გამობრწყინებათა უსაშუალოდ უმახლობელესი.

ხოლო მეორე ყოფად იტყვს ქ ე ლ მ წ ი ფ ე ბ ა თ ა და უ ფ ლ ე ბ ა თ ა და ძ ა ლ თ ა სავსებასა.

და მესამედ უკანაესკნელსა მას ზეცათა მღვდელთ-მთავრობასა — ა ნ გ ე ლ ო ზ თ ა და მ თ ა ვ ა რ ა ნ გ ე ლ ო ზ თ ა და ძ ა ლ თ ა შემკობილობასა“ (პეტრე იბერიელი, შრ., 1961, გვ. 118).

როგორც ითქვა, ეს შეხედულებანი აისახა პეტრე იბერის ასურულ და ქართულ „ცხოვრებაში“.

ასურული ცხოვრებიდან:

„ერთხელ ამ ცხოვრებულმა (ლაპარაკია პეტრე იბერის ნათლიაზე და მოძღვარზე, იოანე ლაზზე, შ. ხ.) იოანემ ჩვენება ნახა და მთელი სამი დღე ამ მოჩვენებაში გაატარა... წინ მოდიოდნენ ანგელოზები და ზეციური რაზმების პირველი წყებები, ა ნ გ ე ლ ო ზ ე ბ ი და მ თ ა ვ ა რ ა ნ გ ე ლ ო ზ ე ბ ი, ძ ა ლ ე ბ ი (ქვისანი), მძლავრობანი (აჰსუ-რუცი). დიდებულებანი (ბბჯა), წყებანი წმინდა მოციქულებისა, წინასწარმეტყველთა, მოწამეთა, მართალთა, ქ ე რ უ ბ ი მ თ ა, ს ე რ ა ფ ი მ თ ა და“... (გეორგიკა, 2, 1965, გვ. 275—276).

ქართული ცხოვრებიდან:

„მერმე კუალად ჩუენებასა იხილვიდა ნეტარი იოვანე სამ დღე და სამ ღამე სენაკსა თვისსა და ხედვიდა, რამეთუ საყდარნი დაიდგენეს სასჯელისანი და ძელი ჭუარისაჲ გამოუჩნდა ღრუბელთა თანა ცისათა და მაშინდა მსაჯული დაჯდა. და იყო მსაჯული მისგარემოს სიმრავლე ურიცხვ ა ნ გ ე ლ ო ზ თ ა და მ თ ა ვ ა რ ა ნ გ ე ლ ო ზ თ ა ე, ს ე რ ო ბ ი ნ თ ა და ქ ე რ ო ბ ი ნ თ ა ე. დაიხილნა კუალად წმიდანი მოციქულნი საყდართა ზედა მსხდომარენი. და წინაჲსწარმეტყველნი და ყოველნი წმიდანი და მართალნი...“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II (XI— XV სს. თბილისი, 1967, გვ. 233—234).



შევხვით მოკლედ ფილოსოფოსებს, პიროვნებებს, რომლებიც მოხსიენებულნი არიან საბას ლექსიკონში და მოცემულია მათ შესახებ მოკლე ცნობები.

„ფილოსოფოსი განმარტებულია როგორც „სიბრძნის მო-
ყუარე“ (ლექს., გვ. 487). საყურადღებოა, რომ საბა „ფილოსოფოსის“
ფორმას ამჯობინებს „ჩილოსოფოსი“ და თავისებურად ასაბუთებს
„ეს ქ-ა, — წერს საბა, — ჩვენს ენაში ეგოდენ საკმარი არ არის, მაგ-
რამ სხვათა ენის თარგმანებისათვის დიად საკ-
მარია“ და მისი გამოყენებით „დია გამშვენიერდება
სიტყვა“ (იქვე, ხაზი ჩემია, შ. ხ.).

პლატონი არის ფილოსოფოსი, რომელმაც პირველად მხატ-
ვრობა ისწავლა და შემდეგ „ფილოსოფოსობა“, მაგრამ, წერს საბა,
და სწორედ ამ დარგში „ყოველთა უაღრეს იქმნა“ (გვ. 275).

არისტოტელი — „დიდი“ ფილოსოფოსი, „სტაჯირელი და პე-
რიპატიტელთ მოძღუარი“ (გვ. 31); („სტაჯირელი“, ჩანს, არაბული წარ-
მომავლობის ფორმაა, შ. ხ.). არისტოტელეს მამას ეწოდებოდა ნიკო-
მაქე, საქმიანობით — მკურნალი; დედას, — ისტიადე. არისტოტელი
იყო „ალექსანდრე მაკედონელის მოყუასი და მოძღუარი და თანა-
გამზრახვი; იყო „პლატონისაგან განსწავლებული“.

პორფირი იყო ფილოსოფოსი, ცხოვრობდა „ავრილიანოს კე-
ისრის“ დროს. იყო „ქრისტიანეთ დიდად მტერი“ და დაწერა „ათ-
ხუთმეტი წიგნი ქრისტიანობის წინააღმდეგ“ (გვ. 275).

„პროკლე „ლიჩიელი ფილოსოფოსი იყო“, იყო აგრეთვე „მო-
ძღუარი მარკოზ ანტონინე კეისრისა. პორფირის შემდგომად მეორე
მტერი დიდი ქრისტიანეთა“ (გვ. 276. „ლიჩიელი“, ჩანს, იტალიური
ფორმაა ლიკიელისა, შ. ხ.).

ასეთია, მოკლედ, სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონში“ ასა-
ხული და ფილოსოფიური ცნებების განმარტებებში გამოვლენილი
ფილოსოფიური ცოდნა. ეს ცოდნა საკმაოდ მრავალფეროვანია, ემყა-
რება ძირითადად XI—XII სს-ის ქართულ ფილოსოფიურ მემკვიდრე-
ობას და ძირითადად მის ორიგინალურ ნაკადს პეტრიწის შემოქმედე-
ბის სახით, და იძლევა წარმოდგენას XVIII ს-ის ქართული ფილოსო-
ფიური აზროვნების დონეზე. წარმოდგენს ამავე დროს ქართული ფი-
ლოსოფიური აზრის ისტორიის განვითარების ამ პერიოდის შესწავლის
ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროს.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

მ. მ ა ხ ა რ ა ძ ე — არეოპაგიტია და შუა საუკუნეების რელი- გიურ-ფილოსოფიური აზროვნება	3
§ 1. არეოპაგიტია მაქსიმე აღმსარებლის განმარტებაში	3
§ 2. არეოპაგიტიასთან თომა აქვინელის მსოფლმხედვე- ლობის მიმართების ზოგიერთი ასპექტი	18
§ 3. არეოპაგიტია და მაისტერ ეკპარტის მსოფლმხედვე- ლობა	37
§ 4. არეოპაგიტია და ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფია	53
Резюме	69
შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი — დიალექტიკის პრობლემა ქართულ ნეოპლა- ტონიზმში	72
შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი — ქართული აზროვნების ისტორია XIII—XV საუკუნეებში	100
შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი — სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიური შეხედულებანი და მისი წყაროები („სიტყვის კონის მიხედვით“)	124