

საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია

GEORGIAN NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES

---

გურამ თევზაძე

GURAM TEVZADZE

აღორძინების ეპოქის  
ფილოსოფია

(მარსილიო ფიჩინოდან იაკობ ბოემემდე)

PHILOSOPHY OF THE  
RENAISSANCE ERA

(From Marsilio Ficino to Jacob Boehme)

თბილისი – Tbilisi  
2008

## რედაქტორი

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი **თენგიზ ირემაძე**

## რეცენზენტები:

ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი **ნინო ფიფია**

ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატი  
**გიორგი ხეოშვილი**

**Editor – Doctor of Philosophy Tengiz Iremadze**

## Reviewers:

Candidate of Philosophy **Nino Pipia**

Candidate of Philosophy **Giorgi Kheoshvili**

## გამოცემა არაკომერციულია

ამ და სხვა ამგვარი გამოცემის შესაძლებლობას ავტორი  
უმაღლის ბატონ **ბიძინა ივანიშვილს**.

Non – profit publication

The author is indebted to Mr. **Bidzina Ivanishvili**  
for the opportunity of issuing this and similar publications.

© გ. თევზაძე, 2008

გამომცემლობა „ნეკერი“

ISBN 978-9941-404-13-9

## ს ა რ ჩ ე ვ ი

რედაქტორისაგან	5
ავტორისაგან	7
შესავალი – შუა საუკუნეების ფილოსოფია და აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია	11
თავი I. ფლორენციის პლატონური აკადემია	15
1. მარსილიო ფიჩინო	18
2. ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა	32
3. ნიკოლო მაკიაველი და მისი ანტიუტოპია	46
4. ალამინო რინუჩინი	58
თავი II. პადუელი არისტოტელიკოსები აღორძინების ეპოქაში	62
1. პეტრე პომპონაცი	63
2. ჯაკომო ზაბარელა	72
თავი III. სკეპტიციზმი აღორძინების ეპოქაში	74
1. შარლ დე ბოვილიუსი	74
2. მიშელ მონტენი	84
თავი IV. რეფორმაცია და რენესანსი გერმანიაში	94
1. ერაზმ როტერდამელი	94
2. მარტინ ლუთერის მსოფლმხედველობა	104
3. თეოფრასტე პარაცელსის ფილოსოფია	118
4. სებასტიან ფრანკის ფილოსოფიური შეხედულებანი	135
5. ვალენტინ ვაიგელი	164
თავი V. აღორძინების ეპოქის დასასრული	198
1. ბერნანდინო ტელეზიო	198
2. იერონიმო კარდანო	202
3. ფრანჩესკო პატრიცი	208
4. ჯორდანო ბრუნო	213
5. ტომაზო კამპანელა	225
6. იაკობ ბოემე	232
აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია – ახალი ფილოსოფიის შესავალი	239
მითითებული ლიტერატურა	243
პირთა საძიებელი	248

## CONTENTS

From the editor	5
From the author	7
Introduction - Medieval Philosophy and Philosophy of Renaissance	11
Chapter I. Platonic Renaissance in Florence	15
1. Marsilio Ficino	18
2. Giovanni Pico della Mirandola	32
3. Nicolo Machiavelli and his Antiutopia	46
4. Alamanno Rinuccini	58
Chapter II. Paduan Aristotelianism in the Renaissance Era	62
1. Pietro Pomponazzi	63
2. Giacomo Zabarella	72
Chapter III. Skepticism in Renaissance Era	74
1. Charl de Bovilius	74
2. Michel de Montaigne	84
Chapter IV. Reformation and Renaissance in Germany	94
1. Erasmus of Rotterdam	94
2. The Worldview of Martin Luther	104
3. Theophrastus Paracelsus	118
4. Philosophical View of Sebastian Frank	135
5. Valentin Weigel	164
Chapter V. Way out of Renaissance Era	198
1. Bernardino Telesio	198
2. Geronimo Cardano	202
3. Francesco Patrizi	208
4. Giordano Bruno	213
5. Tommaso Campanella	225
6. Jacob Boehme	232
The Era of Renaissance - Introduction to the New Era	239
References	243
Index of Names	248

## რედაქტორისაბან

წინამდებარე წიგნი ევროპული აზროვნების უმნიშვნელოვანესა და უმდიდრეს პერიოდს ეხება. მასში აღორძინების ხანის (რენესანსის) ფილოსოფიის ყველა მნიშვნელოვან მიმართულებასა თუ წარმომადგენელს სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი – პროფ. გურამ თევზაძე კვლევას იწყებს მარსილიო ფიჩინოს აზროვნებით და ამთავრებს იაკობ ბოემეს ქრისტიანული თეოსოფიის განხილვით.

ახლავე შეიძლება ითქვას, რომ ეს წიგნი ქართული ფილოსოფიის დიდი შენაძენია. ქართულ ფილოსოფიას აღორძინების ხანის ფილოსოფიური აზროვნების ასეთი საფუძვლიანი განხილვა დღემდე არ ახსოვს; წინამდებარე წიგნი სასარგებლოა რენესანსის კულტურისა და აზროვნების შემსწავლელთათვის საერთოდ; ის, უწინარეს ყოვლისა, ხელს შეუწყობს ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში გავრცელებული შალვა ნუცუბიძის „რენესანსის თეორიის“ მკვლევრებს. ამ თეორიის კვლევა ხომ საქართველოში ხშირად ისეთი გზით მიდიოდა, რასაც, ალბათ, თვით შ. ნუცუბიძე არ ისურვებდა. არადა, რენესანსის მისეული მოდელი ღია, გახსნილი იყო ყოველი ახალი ძიებისთვის. „აღმოსავლური რენესანსის“ მისეული თეორია მხოლოდ იმ შემთხვევაში დარჩება აქტუალური, თუ მისი მესვეურნი და მკვლევარნი იტალიური რენესანსის მდიდარი ტრადიციის ქრილში განიხილავენ მას. სწორედ აღორძინების ხანის იტალიელი მოაზროვნეები ქმნიან იმ სააზროვნო ჰორიზონტს, რომლის გათვალისწინების გარეშეც „აღმოსავლური რენესანსის“ თეორიის ქართველი მკვლევრები სარწმუნო შედეგებს ვერ მიაღწევენ.

წინამდებარე წიგნი ზემოთ აღნიშნულ პრობლემათა გადასაჭრელად კარგი მეგზური შეიძლება აღმოჩნდეს!

არ შემიძლია არ აღვნიშნო ამ წიგნის კიდევ ერთი ღირსება! ვფიქრობ, რომ გურამ თევზაძის ეს გამოკვლევა – მის სხვა დიდ შრომებთან ერთად – **კრიტიკული ფილოსოფიის** მდიდარ და საუკეთესო ტრადიციას მიეკუთვნება. ავტორი არ ღალატობს

თავის უმთავრეს პრინციპს – აქაც ცოდნისა და რწმენის ტოლპირველადობის ქრილშია წარმოდგენილი ალორძინების ხანის დიდი მოაზროვნეების თეორიულ მცდელობათა ავ-კარგი. სწორედ რენესანსი სთავაზობს გ. თევზაძეს თავისი კონცეფციის გასამყარებლად უმდიდრეს მასალებს. ხაზი გაუსვა ცოდნისა და რწმენის ტოლპირველადობას – ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანური ცოდნის არსებით თვისებას სწვდე: ის მარადიულ განახლებას ექვემდებარება და პრინციპულად ახალ ჭეშმარიტებებს საჭიროებს! რწმენა აქ დიდი სტიმულის მომცემი შეიძლება იყოს! გურამ თევზაძე ამგვარ ხედვას მეტად საგულისხმო ტერმინით – „სოკრატული ჰეგელიანელობა“ – აღნიშნავს; იყო „სოკრატული ჰეგელიანელობის“ მიმდევარი – ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველთვის **ახალსა და უცხოს** ეძიებდეს; ეს კი, თავის მხრივ, **კრიტიკული ფილოსოფიის** უმნიშვნელოვანეს ასპექტს, **ტოლერანტობის ფილოსოფიას** უყრის საფუძველს; ეს ამასთანავე ისაა, რაც, ჩემი აზრით, ფილოსოფიურ კვლევას ღირებულს ხდის და რაც წინამდებარე წიგნის ავტორს ქართული საუნივერსიტეტო ფილოსოფიის ბევრი, ძალიან ბევრი წარმომადგენლისაგან ასე მკაფიოდ განასხვავებს.

დაბოლოს, ქართველ მკითხველს ვურჩევ, რომ ეს ძალიან საჭირო და სასარგებლო წიგნი დიდი გულისხმიერებით წაიკითხოს. ვისაც ალორძინების ხანის აზროვნების მიერ მონიშნულ გზებზე ხეტიალი უღირს, პროფ. გურამ თევზაძის ამ წიგნის წაკითხვა დიდ სიამოვნებას მიანიჭებს. ეს განსაკუთრებით ჩვენს ახალგაზრდა თაობას ეხება, რომლისთვისაც ავტორმა ეს წიგნი დაწერა და რომელსაც მისი მზრუნველი ყურადღება არასდროს მოკლებია.

**თენგიზ ირემაძე**

*ქ. თბილისი, 26 ივლისი, 2008 წ.*

## ავტორისაბან

ამ ნაშრომის ძირითადი პრინციპები გამოქვეყნდა ავტორთა ჯგუფის წიგნში „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში„ (თბ., 1993 წ.), რომელიც დამხმარე სახელმძღვანელოა სტუდენტებისათვის. ეს კრებული იყო იდეოლოგიური დიქტატისაგან თავისუფალი ფილოსოფიის ისტორიის შექმნის ერთ-ერთი პირველი ცდა, საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის (1991 წ.) შემდეგ. განვლილი დროის მანძილზე მე განვაგრძობდი დასავლეთის კულტურის განვითარების ამ უაღრესად მდიდარი და საინტერესო პერიოდის კვლევას. შეძლებისდაგვარად გავითვალისწინე ახალი გამოკვლევები, შევეცადა ამ პერიოდის მოაზროვნეთა ძირითადი პრინციპების უკეთ გამოკვეთას. დავამატე გამოკვლევები ბოვილიუსზე, მონტენზე, პარაცელსზე, ს. ფრანკზე, ვ. ვაიგელზე და სხვა. ახალი ასპექტით დამუშავდა რიგი პრობლემა, მაგრამ ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფცია იგივე დარჩა, რაც ჩემს სხვა შრომებში („იმანუელ კანტი„, თბ., 1974 წ.; „ანტიკური ფილოსოფია„, თბ., 1995 წ.; „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია„, თბ., 1996 წ.; „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია„, თბ., 2002 წ.) იყო გატარებული. ეს კონცეფცია გულისხმობს ცოდნისა და რწმენის ტოლპირველადობის პრინციპს. მას ირაციონალიზმი და სკეპტიციზმი მიაჩნია გონების თვითკრიტიკის სპეციფიკურ სახეებად; იგი აღიარებს გონების ძლიერების ჰეგელისეულ რწმენას, მაგრამ ამასთანავე კვლევის ყოველი შედეგის სოკრატესეულ შეფასებას ითხოვს, როგორც შემდგომი კვლევის აუცილებლობის საფუძველს – როგორც ახალი, უფრო ღრმა ჭეშმარიტების კვლევის საჭიროების გაცნობიერებას. ამას შეიძლება **სოკრატული ჰეგელიანელობა** ეწოდოს. ვფიქრობ, ეს არაა ხელოვნური გაერთიანება ორი ერთმანეთისაგან დიდად განსხვავებული ფილოსოფოსისა, რომელთაგან პირველი ამტკიცებდა, „მე ის ვიცი, რომ არაფერი არ ვიცი„, ხოლო მეორე დარწმუნებული იყო, რომ აბსოლუტი ადამიანის გონებაში აღწევს თავის თვითშემეცნებას. სოკრატე სულაც არ იყო საკუთარ თავზე დაბალი წარმოდგენის, მაგრამ მიაჩნდა, რომ ადამიანის ყველაზე

დიდი ცოდნაც კი არცოდნაა აბსოლუტურ ქეშმარიტებასთან შედარებით. ჰეგელი კი სულაც არ თვლიდა, რომ იგი ყველა ქეშმარიტებას ჩასწვდა და მის შემდეგ საკაცობრიო მეცნიერებას და კულტურას აღარაფერი დარჩება გასაკეთებელი. მას მხოლოდ იმის პრეტენზია ჰქონდა, რომ ჩასწვდა აბსოლუტური ქეშმარიტების ლოგიკურ სტრუქტურას, როგორც იმ მიზანს, რომელსაც კაცობრიობა აბსოლუტური ქეშმარიტებისაკენ მიმავალ უსასრულო გზაზე უნდა უახლოვდებოდეს. ეს, ცხადია, სულაც არაა თავმდაბლობა და მოკრძალებული განაცხადი; მაგრამ ამის გამო არ უნდა ჩავთვალოთ, რომ ჰეგელს საკუთარი თავი აბსოლუტური ცოდნის მფლობელი ეგონა. დაკვირვებული ისტორიკოსის თვალი ერთმანეთს დაპირისპირებულ დიდ ფილოსოფოსებში სიღრმისეულ მსგავსებასაც დაინახავს: მგონია, კანტს რომ ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერება“, წაეკითხა, დიდი ნეოკანტიანელი პაულ ნატორპის მსგავსად, იტყოდა: ყველაფერში ვეთანხმები ავტორს – ადამიანის გონების აბსოლუტურობის გარდა. ეს არაა სიტყვების თამაში, არამედ დაპირისპირებულთა განმსაზღვრელ საფუძველზე მითითება.

ნინამდებარე სახით ეს კურსი პირველად წაეკითხა ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიისა და სოციალურ მეცნიერებათა ფაკულტეტის ბაკალავრებს.

**გურამ თევზაძე**

*ქ. თბილისი, 21 ივლისი, 2008 წელი*



## FROM THE AUTHOR

The basic principles of the present work were published as a product of collaborative effort in “Essays in the History of Philosophy” (Tbilisi, 1993), which still serves as an auxiliary textbook for students. In a politically independent Georgia (sovereignty was regained in 1991), this book represented one of the first attempts to create the History of Philosophy that is free from ideological dictatorship. Since then I continued the research of Renaissance, this extremely plentiful and enticing period of the development of the Occidental culture. I tried my best to take into account new treatises, attempted to better outline the basic principles of thinkers from this period. The researchs on Bovilius, Montaigne, Paracelsus, S. Frank, V. Weigel and others have been added. A number of problems were re-worked based on new aspects, but the philosophical and historical concepts remained same as manifested in my previous works (“Immanuel Kant”, 1974; “The Philosophy of Antiquity”, 1995; “The Philosophy of the Middle Ages”, 1996; “History of Philosophy of the XX Century”, 2002). These include the concept of the equal primace of Knowledge and Faith, considers Irrationalism and Skepticism as the specific reflections of the self-criticism of Mind, professes the Hegelian belief in the power of Mind, but also requires the Socratic evaluation of every result of any advance in research, as the foundation for the necessity of the future research, as the awareness of the necessity for the quest seeking a new, even deeper Truth. This approach can be defined as “Socratic Hegelianism”. In my opinion, it’s not an artificial unification of the two vastly different great philosophers, one of whom claimed, “I know that I know nothing”, while the other was confident that the Absolute can achieve its self-consciousness in the Human Mind. Socrates was by no means of a low opinion about himself, but did consider the Human Knowledge of any depth as the absence thereof compared to the Absolute Knowledge. Hegel did not think at all that he perceived every Truth, and that after him there was no work left for the Human Science and Culture. He only claimed to understand

the logical structure of the Absolute Truth, and outlined it as a path to be followed by Humanity on the everlasting journey to the Absolute Truth. Naturally, this is hardly a modest and self-deprecating statement, but we should not conclude that Hegel perceived himself as the possessor of the Absolute Truth. An eye of an observant historian would detect in-depth similarities between the great philosopher-adversaries: I think if Kant (1724-1804) were to read Hegel's "The Science of Logic", like the great neo-Kantian P. Natorp (1854-1924) he would say: I agree in everything with the author, except for the Absoluteness of Mind. This is not a word game, but rather outlining the defining basis of opposites.

Such is the author's approach to the thinkers of Renaissance. The contents of this book present the names of philosophers to whom these Principles are applicable.

In given form this course was first read within the BA Program Philosophy and Social Sciences of Ilia Chavchavadze State University 2006.

**Guram Tevzadze**

*Tbilisi, 21 July, 2008*

## შესავალი - შუა საუკუნეების ფილოსოფია და აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია

XV-XVI საუკუნეებში ფეოდალურ ურთიერთობათა წიაღში კაპიტალიზმის ჩასახვას თან ახლდა ახალი მსოფლმხედველობის წარმოშობაც. ახალი პროგრესული კლასი ქმნის საკუთარი ინტერესების შესაბამის იდეოლოგიას, ცდილობს, თავის სამსახურში ჩააყენოს ხელოვნება, ლიტერატურა, მეცნიერება, ფილოსოფია, ტექნიკა და სხვა. ბურჟუაზიის აღმავლობას ფეხდაფეხ მისდევდა მეცნიერების გიგანტური აღორძინება. განახლდა ინტერესი ასტრონომიის, მექანიკის, ფიზიკის, ანატომიის, ფიზიოლოგიისადმი. თავისი სამრეწველო წარმოების და ვაჭრობის განსავითარებლად ბურჟუაზიას ესაჭიროებოდა მეცნიერება, რომელიც გამოიკვლევდა ფიზიკურ სხეულთა თვისებებს და ბუნების ძალთა მოქმედების ფორმებს. ამ დრომდე კი მეცნიერება, ოფიციალურად, იყო ეკლესიის მორჩილი მსახური, რომელსაც ნება არ ჰქონდა სარწმუნოების მიერ დადებული საზღვრები გადაელახა. ამ კუთხით დანახული, ის ყველაფერი იყო, გარდა მეცნიერებისა. ახალი მეცნიერება არაოფიციალურად და ოფიციალურადაც აუჯანყდა კათოლიკურ ეკლესიას [ნიკოლაი კოპერნიკი (1473-1543), გალილეო გალილეი (1564-1642), იერონიმო კარდანო (1501-1576) და სხვები]. როგორც ამბობენ, ბურჟუაზიას ეს აწყობდა და მიიღო კიდეც ამ აჯანყებაში მონაწილეობა. ძველი სამყაროს წინააღმდეგ ბრძოლა და ახალი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნა ევროპის ქვეყნებში ერთდროულად არ დაწყებულა, მაგრამ ეს პროცესი ყველგან ერთი მიმართულებით მიდიოდა. ამას დაემთხვა თითქმის დავიწყებული და თეოლოგიის მიერ, გარკვეული აზრით, აკრძალული ანტიკური ლიტერატურისა და ხელოვნების ახალი გაცნობა. გაბატონებულ მსოფლმხედველობაში მახვილმა გადაინაცვლა და წინ წამოინია ოფიციალურად „მიჩქმალულმა“, ღირებულებებმა: სიმდიდრემ, ამქვეყნიურის მშვენიერებამ, მორწმუნეთა ფიზიკურმა ძალამ და სილამაზემ.

ცნობილია, რომ კაცობრიობის განვითარებაში ყოველი ეპოქის კულტურა გარდამავალია. იგი განპირობებულია წარ-

სულით და ამზადებს პირობებს მომდევნოსათვის. მაგრამ აღორძინების ეპოქა განსაკუთრებით იმსახურებს ამ სახელს, რადგან ორი სავსებით ჩამოყალიბებული და გამოკვეთილი კულტურის, ფეოდალიზმის და კაპიტალიზმის კულტურათა შორისაა მოქცეული. შუა საუკუნეებთან მთელი მისი დაპირისპირების მიუხედავად, აღორძინების ეპოქა მნიშვნელოვნადაა განმსჭვალული მისი მიზნებითა და პრობლემატიკით; ახალ ეპოქასთან მთელი სიახლოვის მიუხედავად, განსხვავება მაინც არსებითი რჩება. აღორძინების კულტურის სპეციფიკას ორი დიდი კულტურის სწორედ ეს ურთიერთგანმსჭვალვა ქმნის. ახალი და ძველი აქ ისეა გადახლართული ერთმანეთთან, რომ ფორმალური შესაძლებლობა იქმნება, ეს კულტურა მთლიანად მივაკუთვნოთ ძველს (და მისი განვითარების უმაღლეს წერტილად ჩავთვალოთ), ან ახალს (და მისი განვითარების საწყისიდან წარმოვადგინოთ). ამან განაპირობა ისეთ თეორიათა არსებობა, რომელნიც საერთოდ უარყოფენ აღორძინების ხანის სპეციფიკური კულტურის არსებობას. ამგვარი მიდგომით არა მარტო აღორძინების კულტურის სპეციფიკა იკარგება, არამედ მომიჯნავეთა თავისებურებების გამოკვეთაც რთულდება. ეს ზოგადი მიმართება ვრცელდება ამ კულტურების ფილოსოფიურ შეხედულებათა ურთიერთდამოკიდებულებაზეც. აღორძინების ეპოქის ფილოსოფია, რომელიც, საბოლოო ჯამში, განსაზღვრავს ამ ეპოქის მიზნებს, თავის დამოუკიდებელ ღირებულებას მხოლოდ ამ ეპოქის ეკონომიკურ და სოციალ-პოლიტიკურ ვითარებებთან მჭიდრო კავშირში განხილვისას ამჟღავნებს.

ეს ეპოქა კომპასის და დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენების ეპოქაა, რომელმაც შუა საუკუნეების ადამიანის შეზღუდული ჰორიზონტი გააფართოვა. ამ დროს თოფის წამლის გამოყენებამ რაინდთა ორდენების ბატონობას ბოლო მოუღო. ევროპის თავისუფალ ქალაქებში კაპიტალისტური წყობილების საწყისები ჩაისახა. პანთეისტური ტენდენციის მქონე მოძღვრებათა საფუძველზე, თანდათან მეტი ყურადღება მიექცევა ამქვეყნიურ, გრძნობად სინამდვილეს. ფილოსოფიასა და მეცნიერებას

ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიით მინიჭებული უფლებები აღარ აკმაყოფილებს და ჭეშმარიტების (როგორც დასაბუთებული ცოდნის) ერთადერთ მესვეურად აცხადებს თავს. კოპერნიკის თეორია, თუნდაც ჰიპოთეზის სახით წარმოდგენილი, ამის ოფიციალური განაცხადი იყო. ყოველივე ამან შუა საუკუნეების ევროპელს შესაძლებლობა მისცა ახლებურად შეეხედა იმისთვისაც, რაც მის გარშემო იყო: ძველი რომის ნანგრევებისთვის, ხელოვნების გადარჩენილი ძეგლებისთვის, **პლატონის (428/27-348/47)** და სხვა ფილოსოფოსთა ხელნაწერებისთვის. ეს ახლებური ხედვა ნიშნავდა შუა საუკუნეების გადალახვის დასაწყისს. ამ პერიოდის იტალიაში ყველა ყველაფერში ანტიკურობას ბაძავდა, მაგრამ შუა საუკუნეებს გამოვლილ ევროპას, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ადამიანს, არ შეეძლო თავისი ათასწლიანი წარსულის ხელაღებით უარყოფა. იტალიელი ხელოვანი, პოლიტიკოსი თუ ფილოსოფოსი არსებითად განსხვავდებოდა ანტიკურისაგან. აქ მიბაძვის სახელით ახალი იქმნებოდა.

შუა საუკუნეების დასასრულად და აღორძინების დასაწყისად თუ რაიმე თარიღის დასახელება შეიძლება, ესაა 1453 წელი, როდესაც თურქებმა კონსტანტინეპოლი დაიპყრეს. ბიზანტიელი სწავლულები გადარჩენილი ბერძნული ხელნაწერით იტალიაში გაეშურნენ და მხარში ამოუდგნენ აღორძინებისთვის მებრძოლებს. 1453 წელს, **ნიკოლოზ კუზანელი (1401-1464)** უკვე ჩამოყალიბებული მეცნიერი და გავლენიანი ფილოსოფოსი იყო. მისი შეუზღუდველი შემწყნარებლობა, რომელიც ღმერთის ნეოპლატონურ გაგებას ემყარებოდა, შესანიშნავ პირობებს ქმნიდა ფლორენციის ნეოპლატონური აკადემიის ჩამოყალიბებისათვის, სადაც ადამიანის ღირსების და დანიშნულების ახალი გაგება სავსებით გამოიკვეთა. აქ, ახალი ეპოქის მოთხოვნილებების შესაბამისად, აგრძელებდნენ იმ სამუშაოს, რომელიც შუა საუკუნეებში ე. წ. ერეტიკოსებმა „არეოპაგიტის“, პრობლემების დამუშავებით დაიწყეს.

ახალი ყოველთვის ძველში ისახება. ახალი იდეოლოგიის მომამზადებელნი თავიანთ თეორიებს სახარებისა და ბიბლიის

ინტერპრეტაციებზე ამყარებდნენ. ადამიანში თავისთავადი ღირებულების დანახვა, მისი ძალებისადმი ნდობა, მისი სულიერი და სხეულებრივი მისწრაფებების ჰარმონიულობის შესაძლებლობების რწმენა აერთიანებდა უაღრესად განსხვავებულ შეხედულებებს. ამიტომ მიიღო ამ იდეოლოგიამ საერთო სახელი – ჰუმანიზმი. როცა ამ ეპოქას აღორძინებას უწოდებენ, იგულისხმება ადამიანისა და მისი ამქვეყნიური საქმიანობისათვის იმ ღირებულების ხელახალი მინიჭება, რომელიც ანტიკურობას ახასიათებდა და რომელსაც შუა საუკუნეების რელიგიური მსოფლმხედველობა, როგორც წესი, უარყოფდა.

აღორძინება სხვადასხვა კულტურულ რეგიონში სხვადასხვაგვარად მიმდინარეობდა. დღეს, ჩვენს მეცნიერებაში, **შალვა ნუცუბიძის (1888-1969)** აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიის საფუძველზე, მსჯელობენ არა მარტო ქართულ რენესანსზე, რომელიც XII ს.-ის დასასრულს დაიწყო, არამედ, აგრეთვე, სომხურ (XII-XII სს.), ჩინურ რენესანსზე (VIII-XIV სს.) და ა. შ. მაგრამ რენესანსის კლასიკური ნიმუში მაინც დასავლეთ ევროპის ქვეყანამ, კერძოდ, იტალიამ წარმოადგინა. აქ აღორძინების ეპოქის კულტურამ თავისი განვითარების ყველა საფეხური განვლო და მოამზადა ახალი ფილოსოფია – ბურჟუაზიული ეპოქის ფილოსოფია, რომლის სათავეებთან **ფრენსის ბეკონი (1561-1626)** და **რენე დეკარტი (1596-1650)** დგანან.

## თავი I. ფლორენციის პლატონური აკადემია

კონსტანტინეპოლი 1453 წელს აიღეს თურქებმა, მაგრამ მისი დაცემა გაცილებით ადრე დაიწყო. ის ჯერ კიდევ 1204 წელს მეოთხე ჯვაროსნული ლაშქრობის მონაწილეებმა დაიპყრეს და დაარბიეს. მართალია, 1261 წელს ბიზანტიელებმა კონსტანტინეპოლი დაიბრუნეს, მაგრამ, ამასობაში, ხმელთაშუა ზღვის აუზში ვენეციელი და გენუელი ვაჭრები სავსებით გაბატონდნენ. კონსტანტინეპოლი ეკონომიკურადაც სასიკვდილოდ იყო განწირული. ბიზანტიელი მეცნიერები საშველს სხვა ქვეყნებში ეძებდნენ და იტალიაზე აკეთებდნენ არჩევანს, სადაც მათთვის სათაყვანო ანტიკურობის კულტი თანდათან საყოველთაო ხდებოდა. **დანტე ალიგიერი** (1265-1321) და **ფრანჩესკო პეტრარკა** (1304-1374), შუა საუკუნეების უარყოფასთან ერთად, ანტიკური სიბრძნის და ღირებულებათა აღდგენას ცდილობდნენ. ახალი ორიენტაცია უფრო ნათელი ხდება **ჯოტოს** (1276-1332) და **დონატელოს** (1386-1466) ქმნილებებში, რომელნიც ამქვეყნიურ ღირებულებებს განადიდებენ. თეოლოგიაში ეს **თომა აქვინელი-სა** (დაახლ. 1225-1274) და თომისტურად გაგებული **არისტოტელეს** (384-322) ერთმმართველობის მოხსნით და პლატონის წინ წამოწევით გამოიხატა. არისტოტელეს კრიტიკა ხშირად ინიღბებოდა არაბული არისტოტელეს უარყოფით. დიდ ფილოსოფოსთა ღირებულებების ოფიციალური შეფასება მოცემული იყო XIV ს.-ის მხატვრის, **ფრანჩესკო ტრანის** (XIV ს.) ფრესკაზე, ქალაქ პიზის წმინდა ეკატერინეს ეკლესიაში. სურათი XIV ს.-ის პირველ ნახევარს ეკუთვნის. ცენტრში ზის სქოლასტიკის მასწავლებელი თომა აქვინელი, მის სახეში ერთიანდება როგორც ზეციდან მომავალი, ისევე იქვე მდგომი პლატონისა და არისტოტელეს წიგნებისგან გამომდინარე ოქროს სხივები. პლატონს „ტიმაიოსი“, ხოლო არისტოტელეს „ეთიკა“ უჭირავს. თომა აქ მიჩნეულია ზეციური და მიწიერი სიბრძნის ერთიანობად. მის მუხლზე მდებარე მისივე ნაშრომიდან გამოდიან სხივები, რომელნიც ეცემიან მის ფეხებთან ჩამწკრივებულ ქრისტიან თეოლოგებს. ერთი სხივი ეცემა მიწაზე განრთხმულ ჩალმიანს. ეს **ავეროუსია** (1126-1198), თომას კრიტიკით დამარცხებული.

ფრანჩესკო ტრანიმ ეკლესიის დაკვეთა კეთილსინდისიერად შეასრულა. დანტემ კი, რომელიც ახალი ეპოქის სუნთქვას გრძნობდა, ავეროესი „ღვთაებრივ კომედიაში“ ფილოსოფოსთა საპატიო წრეში ჩააყენა, რომლის ცენტრში არისტოტელეა, როგორც „მცოდნეთა მასწავლებელი“. მის გვერდით პლატონი, **სოკრატე (469-399)** და ა. შ. არისტოტელესთან სიახლოვე აქ ღირსების საზომია. არისტოტელეს უპირატესობა ფილოსოფოსთა შორის შუასაუკუნეობრივია. ავეროესის პატივისცემა კი თავისუფალი აზრის ნიშანია. აღორძინების ანტიდოგმატურ, თავისუფალ ხედვას გამოხატავს **რაფაელის (1483-1520)** ცნობილი სურათი „ათენის სკოლა“, სადაც პლატონი და არისტოტელე ცენტრს ქმნიან, ხოლო სხვა მოაზროვნეები მათ გარშემო არიან განლაგებული. აქაც, ისევე, როგორც ტრანიის სურათში, პლატონს ხელში „ტიმაიოსი“ უკავია, არისტოტელეს – „ეთიკა“. **იოანე პეტრინს (XI-XII სს.)** რომ ამგვარი სურათი დაეხატა, ცენტრში მარტო პლატონი იქნებოდა, „ტიმაიოსით“, ხელში. მასთან უახლოესნი იქნებოდნენ **პლოტინი (205-270)**, **პროკლე (412-485)** და არისტოტელე.

ესპანელი ზღვაოსნების და იტალიელი ვაჭრების წყალობით, შესაძლებელი შეიქმნა მსოფლიოს ყველა ხალხის ერთ მთლიანობად წარმოსახვა. ბოროტების ნეოპლატონური უარყოფის იდეა კარგ საფუძველს ქმნიდა კუზანელის შემწყნარებლობის პრინციპის გავრცელებისათვის. ეს პრინციპი მჭიდროდ უკავშირდებოდა ადამიანის მნიშვნელობასა და ღირსებების შესახებ ახალ შეხედულებას. ამ გარემოში წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა პლატონის ფილოსოფიის საფუძველზე მთელი საკაცობრიო კულტურის ერთიანობის იდეა, რომლის განხორციელება დაისახა მიზნად **ფლორენციის პლატონურმა აკადემიამ (1456)**. აღორძინების ეპოქის მოღვაწეთა თვალით დანახული ანტიკურობა ყველაზე უკეთ შეესაბამებოდა ამ იდეალს. ამიტომ იყო, რომ იტალიის კულტურის ცენტრში ყველაფერში ბერძნებს ბაძავდნენ. შუასაუკუნეობრივი აბსტრაქტული ავტორიტარული მეთოდის უარყოფა გზას უხსნიდა როგორც ექსპერიმენტულ კვლევა-ძიებას, ისე კვლევის ქეშმარიტ დიალოგურობას. მა-



გრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რამდენადაც აქ ახალი ჯერ სათანადოდ გავრცელებული არ იყო, ხოლო ძველი მთლად ძალადაკარგული, ეს დიალოგურობა იქცა ანტითეტიკად, ე. ი. დებულების (თეზისის) მეორესადმი (ანტითეზისადმი) დაპირისპირებად სინთეზის გარეშე და, მკაცრად თუ ვიტყვით, ეკლექტიკადაც. თავად აღორძინების მოღვაწენი არ უფრთხოდნენ ეკლექტიკას, ზოგჯერ ამაცობდნენ კიდევ ამით, რადგან მიანჩნდათ ცალმხრივი შუასაუკუნეობრივი დოგმატიზმის უარყოფად, შემწყნარებლობისა და გონითი თანამშრომლობის საუკეთესო გამოხატულებად. არისტოტელეს ის გაგება, რომელიც სქოლასტიკაში ჩამოყალიბდა, ამგვარი იდეალისტის არ გამოდგებოდა. თომამ არისტოტელე კათოლიკედ, ერთპიროვნულ ავტორიტეტად აქცია. ავეროესმა, მაშინდელი ოფიციალური აზრით, ათეისტად. აღორძინებას არც ერთი გამოადგებოდა და არც მეორე. ამიტომ იყო, რომ ამ ეპოქის მრავალი დიდი მოაზროვნე სქოლასტიკის წინააღმდეგ ბრძოლას არისტოტელეს წინააღმდეგ ბრძოლის სახეს აძლევდა, საყრდენს კი ნეოპლატონიზმში ხედავდა. ამიტომ იყო, რომ **ბერტრან რასელი (1872-1970)** პეტრარკას და **ჯოვანი ბოკაჩოს (1313-1375)** სულიერად აღორძინების ეპოქას მიაკუთვნებდა, თუმცა ისინი XIV ს.-ში ცხოვრობდნენ (49,519).

ნეოპლატონიზმი აღორძინების მსოფლმხედველობის საერთო ფილოსოფიური საფუძველი იყო. ფლორენციის პლატონურ აკადემიაში ასეთი საფუძველი ნეოპლატონურად გაგებული პლატონი გახდა. პლატონზე მათ მიუთითა ბიზანტიელმა ფილოსოფოსმა **გეორგ გემისტოს პლეთონმა (1360-1452)**, რომელმაც იტალიურ აზროვნებასთან საფუძვლიანად დააკავშირა ბერძნული განათლება. პლეთონი პელეპონესში (მისტრაში) ასწავლიდა ფილოსოფიას. 1438 წელს იტალიაში ჩავიდა საეკლესიო კრებაზე, რომლის მიზანი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესიების შეერთება იყო. ალბათ, ამ მიზანმა დააახლოვა იგი ახალგაზრდა კუზანელთან, რომელსაც პლეთონმა ურჩია ბერძნულ წყაროებს გაცნობოდა. პლეთონს ანტიკურობის აღორძინება ბიზანტიის სახელმწიფოს გადარჩენის

ერთადერთ საშუალებად მიაჩნდა. მან წამოაყენა უნივერსალური რელიგიის იდეა, რომელშიც ქრისტიანობისა და ბერძნული წარმართობის საფუძველზე ყველა დანარჩენი გაერთიანდებოდა. პლეთონი არისტოტელეს აბრალეობდა სქოლასტიკის უნაყოფობას და იმასაც, რომ დასავლეთის აზროვნება მოსწყდა ტრადიციას: **პითაგორას (570-500)**, პლატონს, ნეოპლატონიზმს. პლეთონმა მოახერხა სამშობლოში დაბრუნება და მისტრამივე ხელმძღვანელობდა სკოლას. მისი თაყვანისცემა ბერძნული ანტიკურობისადმი იმდენად დიდი იყო, რომ თავის გამოუქვეყნებელ ნაშრომებში ბერძნული მითოლოგიის აღორძინების მოთხოვნასაც კი აყენებდა. პლეთონის წიგნი „კანონები“, სადაც ზევსის მსახურებაა გათვალისწინებული, 1460 წელს პატრიარქ **გიორგი სქოლარის (1494-1555)** ბრძანებით დანვეს.

პლეთონთან ერთად, იტალიაში ჩავიდა მისი მოწაფე **ბასილე ბესარიონი (1404-1473)**. იგი ტრაპეზუნდიდან იყო. ადრე კონსტანტინეპოლის პატრიარქად ნამყოფი, ბასილე ბესარიონი პლეთონს ეთანხმებოდა პლატონის მოძღვრების გაგებაში, მაგრამ მას შემდეგ, რაც კათოლიციზმი აღიარა და კარდინალი გახდა, არისტოტელეს მოძღვრებასთან შერიგებას ცდილობდა. მსგავსი გზა სხვა ბიზანტიელმა მოღვაწეებმაც გაიარეს.

## 1. მარსილიო ფიჩინო (1433-1499)

პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა ურთიერთმიმართების საკითხი გვიანი ანტიკურობის და შუა საუკუნეების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი იყო. აღორძინების ეპოქაში მან განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა. პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა დაპირისპირების დროს, ქრისტიანულ ქვეყნებში, ცხადია, უპირატესობის კრიტერიუმი იყო ის, თუ როგორ ეგუებოდნენ ეს მოძღვრებები ქრისტიანობას. ისლამის სამყაროში ასეთივე იდეოლოგიური საზომი იყო „ყურანთან“, მათი შეთანხმების შესაძლებლობა.

ცნობილი ფილოლოგი, 1434 წელს კონსტანტინეპოლიდან იტალიაში გადასახლებული **იოანე არგიპოპულო (1317-1473)**,

რომელიც ჯერ პადუაში ბერძნულ ენას და არისტოტელეს ფილოსოფიას ასწავლიდა, შემდეგ კი ფლორენციაში დასახლდა, ამტკიცებდა, რომ არისტოტელემ არ იცოდა იდეების შესახებ პლატონის ნამდვილი თეორია, ხოლო ყველა სხვა წინააღმდეგობა მათ შორის მოჩვენებითია (69, III, 179-280). პადუას სკოლა გულმოდგინედ იცავდა არისტოტელეს ფილოსოფიას და მის პრიმატს ყველა სხვა მოძღვრებაზე.

პლეთონის მოწაფემ, მარსილიო ფიჩინომ, ფლორენციაში პლატონური აკადემია დააარსა – პადუას სკოლის პერიპატეტიზმის საწინააღმდეგოდ. ფლორენციელების მიერ „სამშობლოს მამად“, წოდებული **კოზიმო მედიჩის (1389-1464)** დახმარებით გახსნილ ამ აკადემიას, რომელშიც პლატონის ბიუსტის წინ უქრობად ენთო სანთელი, მიზნად ჰქონდა მთელი საკაცობრიო კულტურის სინთეზი პლატონის მოძღვრების საფუძველზე. კოზიმომ 1462 წელს მარსილიო ფიჩინოს ფლორენციის მახლობლად კარეჯოს ვილა აჩუქა. საჩუქრად გადასცა ასევე მის ბიბლიოთეკაში არსებული ბერძნული ხელნაწერების კოლექსი. ფიჩინოს ახლო მეგობარი და მფარველი იყო **ლორენცო მედიჩი (1449-1492)**.

იტალიურ რენესანსზე შეუძლებელია ლაპარაკი ევროპაში ერთ-ერთი უდიდესი ბანკირთა ოჯახის, მედიჩების საქმიანობის გათვალისწინების გარეშე. ამ გვარის წარმომადგენლები უკვე XIV ს.-ში იქცევენ ყურადღებას, როგორც ფილანტროპები და ხელოვნების მფარველები. ამ საქმიანობის დასაწყისს, ისევე, როგორც ოჯახის დიდ სიმდიდრეს **ჯოვანი მედიჩის (1360-1429)** სახელს უკავშირებენ. კოზიმო მედიჩი მისი შვილი იყო. მის სახელს უკავშირდება ევროპაში პირველი საჯარო ბიბლიოთეკის დაარსება. კოზიმო არ იყო შემთხვევითი კაცი აკადემიაში. იგი გონივრულად წარმართავდა და აფინანსებდა მის მუშაობას. მისი სიტყვებია: პლატონის მოძღვრების ცოდნის გარეშე არავინ შეიძლება იყოს კარგი მოქალაქე და კარგი ქრისტიანი. ჯოვანის შთამომავლობა თითქმის ორი საუკუნის მანძილზე ინარჩუნებდა გავლენას არა მარტო ფლორენციასა და იტალიაში, არამედ მთელ ევროპაშიც. ლორენცო მედიჩის (კარგი

პოეტისა და პლატონური აკადემიის დისპუტების მონაწილის) ქალიშვილი, **მარია (კატერინა) მედიჩი (1519-1589)** საფრანგეთის დედოფალი და რეგენტიც გახდა. ამ გვარის თავგადასავალში კარგად ჩანს ახალი ბურჟუაზიული ეპოქის სპეციფიკა: ისინი ხალხის ინტერესების სახელით მივიდნენ ხელისუფლებაში, ამავე ხალხის და სახელმწიფოს ინტერესების დაცვის საბაბით გახდნენ შემდეგ ტირანები, რომლებიც იმავე ხალხმა განდევნა **სავონაროლას (1452-1498)** მეთაურობით. ამის შედეგად გაბატონებულმა ანარქიამ და მასების მდგომარეობის გაუარესებამ, მედიჩების დაბრუნება შესაძლებელი გახადა 1512 წელს.

დიდი ფლორენციელი ჰუმანისტი მარსილიო ფიჩინო მღვდლად ეკურთხა 1475 წელს. პლატონის თარგმნა კი – რამაც იტალიურ და, შეიძლება ითქვას, ევროპულ ჰუმანიზმს, ახალი შინაარსი მისცა – ფიჩინომ 1463 წელს დაიწყო და ამ საქმეს ოცი წელი მოანდომა. 1491 წელს პლოტინის თარგმანი გამოაქვეყნა. მანვე გააცნო თანამემამულეებს პროკლე და **დიონისე არეოპაგელი (VI ს.)**. იგი შეგნებულად ქმნიდა ქრისტიანობისათვის საერთო საკაცობრიო ფილოსოფიურ საფუძვლებს. როცა მღვდელი გახდა (შემდეგ კი კანონიკიც), მას არ მიუჩნევია საჭიროდ პლატონით და ასტროლოგიით თავისი დაინტერესება დაემალა. იგი ბეჯითად აგრძელებდა თავისი გეგმის განხორციელებას, რომლის მიზანი იყო, პლატონის მოძღვრების საუძველზე, ფილოსოფიის მიერ საკაცობრიო სიბრძნის გაერთიანება. ხალხი, ალბათ, გაიცინებდა მღვდელზე, – წერდა ფიჩინო, – რომელსაც სჭირდება ასტროლოგია. მაგრამ მე სპარსულ, ეგვიპტურ და ქალდეურ ავტორიტეტებზე დამყარებით ვთვლი, რომ ციური მატერიებით დაინტერესება და საფუძვლიანი შესწავლა სჭიდება მღვდელს. ეს მისი პრინციპული პოზიცია იყო, რომლისთვისაც არ გადაუხვევია, თუმცა ყოველთვის ემიჯნებოდა ისეთ ასტროლოგიას და მაგიას, რომელიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე აცხადებდა პრეტენზიას და ადამიანის და ღმერთის თავისუფალი ნების პრინციპს ანგარიშს არ უწევდა. ფიჩინო საერთოდ აღორძინების ახალი კულტურის საფუძვლად ადამიანის ნების თავისუფლებას მიიჩნევდა. ამი-

ტომ არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ 1477 წელს ფიჩინომ მკაცრად უარყო ასტროლოგების პრეტენზიები, ციურ სხეულებზე დაკვირვებით, მომავლის გათვალისწინების უნარზე: რა იციან, რა მოხდება 10 წლის შემდეგ, როცა იმასაც ვერ გვეტყვიან, თუ რას გააკეთებენ თავად ისინი ხვალ? მეცნიერებასთან დაპირისპირებული ასტროლოგია მისთვის ყოველთვის მიუღებელი იყო. იმის მიხედვით, თუ საზოგადოებაში მაგიის რომელი გაგება სჭარბობდა, იცვლებოდა ფიჩინოს პოზიცია. ზოგიერთ მკვლევარს უკვირს, რომ ფიჩინო თავის თანამოაზრედ მიიჩნევდა პაპ სიქსტუს IV (1414-1484), რომელსაც ერთნაირად სწამდა წინასწარმეტყველებაც და ასტროლოგიაც; მაგრამ 1494 წელს ფიჩინო მის მეგობარ **ანჯელო პოლიციანოს** (1454-1494) წერდა, რომ იგი მტკიცედ უჭერს მხარს **ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლას** (1463-1494) ბრძოლას ასტროლოგების წინააღმდეგ და ზიზღით უკუაგდებას ასტროლოგების ცრურწმენებს.

ფიჩინო პლატონს მითიური **ჰერმეს ტრისმეგისტოსის** („სამგზით ამალღებულის“) მემკვიდრედ მიიჩნევდა და თავად ჰერმესი ეგვიპტელი ეგონა. პლატონის მემკვიდრეობაზე, როგორც საკაცობრიო კულტურის ცენტრზე, წარსული მსოფლმხედველობრივი ნააზრევის „მოსარგებად“, მან კოზიმო მედიჩის მითითებით, თარგმნა ე. წ. „ჰერმეტული კორპუსი“, (ხელნაწერი კოზიმოს ბიბლიოთეკაში აღმოჩნდა). ფიჩინოს კაცობრიობის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების გზა წარმოედგინა, როგორც ჰერმესიდან პლატონზე და აქედან ქრისტეს გამოცხადებაზე გადასვლა. ეს არის იგივე, რაც ადამიანის შესაძლებელი ამალღების გზა ღმერთამდე. ფილოსოფია და მაგია მასთან მჭიდრო კავშირშია. თავის ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარულ ნაშრომში – „ცოდნის სამი წიგნი“, (1489) – ფიჩინო იძლევა მაგიის რენესანსულ და ნეოპლატონურ გაგებას. კოსმოსი მისთვის ცოცხალი მთლიანობაა, რომელშიც მსოფლიო სული უკავშირდება მსოფლიო სხეულს. ეს აისახება ყველა არსებულში. ადამიანში ეს ერთიანობა გაცნობიერებული შეიძლება იყოს. ეს საშუალებას აძლევს ადამიანს, სათანადო მეთოდების გამოყენებით, მართოს სამყაროს საგნები

და ავიდეს ღმერთამდე. კიდეც უფრო დიდი გავლენა ჰქონდა ფიჩინოს კომენტარებს პლატონის „ნადიმზე“, (1489), რაც მასთან წარმოდგენილი იყო, როგორც სიყვარულის პლატონური თეორია.

ზოგი მკვლევრის აზრით, იტალიური აღორძინება, ფაქტობრივად, დაიწყო ფიჩინოს თარმანებმა და მისმა შრომამ «სიყვარულის შესახებ, ანუ პლატონის „ნადიმი„». სიყვარული მან წარმოადგინა, როგორც სამნაირი მიმართება: I. ტოლისა – ტოლთან; II. ქვემდგომისა – ზემდგომის მიმართ; III. ზემდგომისა – ქვემდგომისადმი. ეს უკანასკნელი მიმართება სამყაროს შემქმნელი და მართებელი სიყვარულის სახეა. ღმერთის მაძიებელი სიყვარული ადამიანისადმი, სამყაროსა და მისი საგნებისადმი არის ის, რაც სამყაროს ერთიან მთელად კრავს. აქ შემოდის სიყვარული, როგორც ფილოსოფიური კატეგორია, რომელიც ეხმარება რწმენას, რადგან უბრალო დაქვემდებარება არაა საკმარისი. აქვეა მსჯელობა მიწიერ და ზეციურ სიყვარულზე. ფაქტობრივად ფიჩინოს ყველა შრომა ამ პრინციპების საფუძველზე მსოფლმხედველობის დასაბუთების ცდაა. ამ პოზიციის, ასე ვთქვათ, იდეოლოგიური გამართლებაა ფიჩინოს კომენტარები პლატონის „ფედროსზე“. მისი აზრით, სიყვარული, რომელზედაც საუბარია პლატონთან, **პავლე მოციქულთან** და დიონისე არეოპაგელთან, ერთი და იგივეა, სახელდობრ, ესაა სიყვარული აბსოლუტური მშვენიერებისადმი, რომელიც არის ღმერთი, ანუ აბსოლუტური სიკეთე. ამ პოზიციას პლატონისა და პავლე მოციქულის შესახებ პეტრინიც იზიარებდა. რაც შეეხება დიონისე არეოპაგელს, პეტრინი მას არ ახსენებს, ალბათ, ფიქრობდა, რომ ამ როლს მისივე საკუთარი „მატერიალურისაგან მიუხებელი ღმრთისმეტყველება„ შეასრულებდა.

ეს თეორია აუცილებლობით მოითხოვდა ფილოსოფიურ მოძღვრებას სულის უკვდავებაზე, რაც ფიჩინომ წინდახედულად, უფრო ადრე მოამზადა თავისი წიგნით „პლატონის თეოლოგია“, რომელიც 1474 წელს გამოქვეყნდა (37,266). ამ ფუნდამენტურ ნაშრომს, რომელიც ოთხი წიგნისაგან შედგება,

ფიჩინოს საუკეთესო ნაშრომად მიიჩნევენ, რაც პლატონის რენესანსული აღორძინების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საფუძველი იყო. აღმოსავლური სიბრძნის კანონიერ მემკვიდრედ პლატონის მიჩნევა და ამგვარად გაგებული პლატონის ქრისტიანობასთან არა მარტო თავსებადად, არამედ მისთვის დიდად სასარგებლოდ წარმოჩენა, ისტორიულადაც და სოციალურადაც პროგრესული საქმე იყო. არსებობდა მოსაზრებაც, რომ ამგვარი შერიგების შედეგი ოქროს ხანის დაბრუნება იქნებოდა. ზოგიერთი მკვლევარი ამ საქმეს „პლატონის ევანგელიზაციას„ უწოდებს.

ონტოლოგიური პერსპექტივიდან გამომდინარე, ფიჩინოსათვის ბიბლიური, ასევე პლატონური ღმერთი, როგორც ყველა საგნის ცენტრი, არის სიკეთე. ამის გამო ყველაფერი, რაც არსებობს, რაზეც შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი ყოფიერია, არის მშვენიერი. ყველა საგანი ღმერთის რალაცნაირი გამოვლინებაა, მისი გამოსხივებაა. არსებულის საფეხურები, ამდენად, სიკეთის სხვადასხვა საფეხურებია. ესენია: **გონება, სული, ბუნება, მატერია**. ამის დასაბუთება სურს ფიჩინოს პლატონის „ნადიმის„ კომენტარებში. „ფედროსში„ ფიჩინო იმ აზრსაც ამოიკითხავს, რომ ადამიანის გონებას აქვს სიმრავლეში ერთიანობის და უნივერსუმში კერძოს ნახვის უნარი, რაც შესაძლებლობას აძლევს მას დაინყოს გახსენების პროცესი. ფიჩინო იზიარებდა თავისი უფროსი თანამედროვის, **ლეონ ბატისტა ალბერტის (1404-1473)** დებულებას, რომ ადამიანი დაბადებულია იმისათვის, რათა გახდეს ბედნიერი. თუმცა ფიჩინო ადამიანთა შორის განსხვავებას სულაც არ უარყოფდა. მისი აზრით, განსჯას (*Verstand*), როგორც შემეცნების ორგანოს, ყველა ადამიანი ფლობს, რაც შეეხება გონებას (*ratio*) იგი ცოტას თუ ხვდება წილად. პლატონისა და არისტოტელეს დაპირისპირებას, რომლისკენაც შეიძლებოდა ებიძგა ადამიანისთვის გეორგიუ გემისტოს პლეთონის ცნობილ პოზიციას, ფიჩინო არ ეთანხმებოდა. იგი მისდევს პლატონისადმი არისტოტელეს შეთანხმების პრინციპს, მაგრამ პლატონის სრული უპირატესობით – როგორც ამას ჯერ კიდევ **ბოეციუსი (480-524)** და შემდეგ იოანე პეტრინი ამტკიცებდნენ.

ფიჩინოს დაუმთავრებელი დარჩა ნაშრომი „პლატონისა



და არისტოტელეს თანხმობის შესახებ„. ამ ორ დიდ გენიოსს შორის არსებითი თანხმობის საკითხის კვლევას ფიჩინოს მონაფე, პიკო დელა მირანდოლა გააგრძელებს. მარსილიო ფიჩინო კი მაინც თვლიდა, რომ არისტოტელე უარყოფდა ადამიანის ინდივიდური სულის უკვდავებას, რაც მისთვის არსებითი მნიშვნელობის ნაკლი იყო.

როცა მკვლევრებს ფიჩინოს შემეცნებისთეორიული მოსაზრებები სისტემური სახით უნდათ წარმოადგინონ და მათ გამაერთიანებელ საფუძველს რომელიმე დიალოგში ეძებენ, როგორც წესი, პლატონის „თეეტეტს„ ირჩევენ. მაგალითად, **ალექსეი ლოსევი (1895-1988)** თვლის, რომ ამ დიალოგში ყველაზე კონცენტრირებულადაა მოცემული ფიჩინოს შემეცნების თეორია. მისი აზრით, პლატონი აქ საბოლოოდ ანგარიშს უსწორებს ცალმხრივ სენსუალიზმს და ტრადიციულ მითოლოგიას (45,550). პლატონი აქ ასაბუთებს, რომ ცნებათა კორელატურობა – ე. ი. რომელიმე მათგანის გააზრებისათვის მისი „მენყვილე„ ცნების აუცილებლობა, და პირიქით – ცოდნის შეუძლებლობაზე კი არ მიუთითებს, არამედ იმაზე, რომ მათ საერთო დამაკავშირებელი ჰყავთ იდეის სახით, და ის მათი საფუძველიცაა. ამის გარეშე ჩვენ არავითარი ცოდნა არ გვექნებოდა, რადგან არც შეხედულების დონეზე მიღებული ინფორმაცია (რომ ისინი მხოლოდ გამორიცხავენ ერთმანეთს) და არც სწორი და განმარტებული ცოდნა ჭეშმარიტება არ იქნება.

გერმანელი ფილოსოფოსი **ბურკჰარდ მოიზიში** სწორედ ამ დიალოგის კომენტარებში ხედავს ფიჩინოს ეპისტემოლოგიის სისტემის თავისებურებას. აქ წამოწეულია დიალოგში დასმული კითხვა: „რა არის შემეცნება, როგორც ასეთი?„ (73). ცნობილია, რომ პლატონი ამ დიალოგსაც ისევე ამთავრებს, როგორც სხვებს, ე. ი. მცდარი შეხედულების უარყოფით და ჭეშმარიტებისაკენ გზის ჩვენებით. დიალოგში სოკრატე დაითანხმებს თეეტეტს, რომ ცოდნა არაა არც ის, რისი ჩვენთვის თავზე მოხვევა უნდა შეგრძნებებს, არც ის, რასაც სწორ შეხედულებას უწოდებენ და არც ახსნა სწორ შეხედულებებთან



კავშირში, ე. ი. ჩემი მცდელობა, ვინმეს სწორი წარმოდგენა შევუქმნა. ჩვენი ცოდნა მხოლოდ მაშინ იქნება ნამდვილი, ანუ დასაბუთებული და ყველასთვის სავალდებულო, თუ დავადგენთ საგნის სპეციფიკურ, განმასხვავებელ ნიშანს. მაგრამ კონკრეტულად რაა ასეთი, სოკრატე არც აქ ამბობს. ცხადია, ზოგადი პრინციპის (ამ შემთხვევაში, განმასხვავებელი ნიშნის დადგენის აუცილებლობაზე მითითება), უფრო კონკრეტულად არ გამოითქმება; მაგრამ, როცა ამის შესახებ პლატონს საყვედურობენ, იგულისხმება, რომ იგი (თუნდაც ერთ კონკრეტულ მაგალითზე მაინც) არ უჩვენებს ამ პრინციპის პოზიტიურ გამოყენებას. ამ დიალოგის პოზიტიური შედეგი, პლატონის აზრით, ისაა, რომ მომავალი კვლევა აქ უკვე მიღწეულის გამოყენებით უფრო მყარ საფუძველს შეიძენს და კვლევის ნაყოფიც უკეთესი იქნება. ბ. მოიზიში ეთანხმება ამ გავრცელებულ შეხედულებას, მაგრამ ფიქრობს, რომ ფიჩინოს პლატონის ამ დიალოგის ანალიზისას რაღაც მეტი და მნიშვნელოვანი აქვს ნათქვამი. ეს მეტი იტალიური რენესანსული აზროვნების სპეციფიკას გამოხატავს.

ფიჩინოს შემეცნების თეორია, რომ ნეოპლატონურია, ეს იმას ნიშნავს, რომ აქ მიზნადაა დასახული ერთიანობაში გავიაზროთ პლატონიც, არისტოტელეც, ჰერმეს ტრისმეგისტოსიც. ამ გეგმის შესაბამისად, ფიჩინო „თეეტეტის„ შუა ნაწილში პლატონის მიერ დასმულ კითხვას – „რა არის შემეცნება, როგორც ასეთი?„ – კონსტრუქციულად ავითარებს. ამას ბ. მოიზიში იმაში ხედავს, რომ ფიჩინო შემეცნებას განიხილავს ჩვენი სულის ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფუნქციების მიხედვით. ესენი კი პლატონის და ფიჩინოს ტრიადისადმი ცნობილი მიდრეკილების თანახმად, სამია: 1. სულს აქვს აღმქმელი ფუნქცია, რომლის დროსაც ის სხეულებრივ გრძობებს იყენებს, როგორც ხელსაწყობებს, და განსხვავებულად აღქმულს რაღაც ერთიანობად აკავშირებს. ამ ერთიანობას შეიძლება თავად **სული** ვუწოდოთ; ანუ სული გამოდის, როგორც გარკვეული იდეა, რომლის მიხედვითაც შეგრძნებების მრავალფეროვნება აღქმად შეიკვრება. აქ სული გამოდის, რო-

გორც ერთ-ერთი იდეა, რომელიც სხვა იდეებს თავის საგნად აქცევს (რასაც პლატონი „სოფისტეში„ ანალიზებს); 2. სხვა ასპექტია, როცა სული რაიმეს სხეულის და გრძნობების დახმარებით კი არ იღებს, არამედ თავად თავის თავიდან იაზრებს. სულის ამ ასპექტს ეწოდება ზოგადი შინაარსი, ანუ ცნებები. ესენია, არსი და არარსი, იდენტობა და არა იდენტობა, ერთი და მრავალი. ამ ასპექტით დანახული, სულის მიერ წარმოებულ შემეცნებას ეწოდება გრძნობად შთაბეჭდილებათა და ამ ზოგადობათა შინაარსებს შორის კავშირების დამდგენი; 3. სხვა ასპექტია შემეცნების თავისებური, პრაგმატული მომენტი. მის საჭიროებაზე ახალგაზრდა პლატონი „ფედონში„ მსჯელობდა და მას ხატოვნად **ზიარებას** (პარტიციპაციას) უწოდებდა, როგორც იდეის მიბაძვას. გვიანდელ პლატონთან ეს მნიშვნელოვანი ცნება გახდა, რომელიც მიუთითებდა, რომ ზოგადი არაა რაიმე აბსტრაქტული ზოგადი, არაა რაღაც ფენომენებისაგან მონყვეტილი ჰიპოსტაზირებული იდეა (არისტოტელე, რომ საყვედურობდა თავის მასწავლებელს). პლატონი აქ პირდაპირ ამბობს და ფიჩინოც, როგორც ნეოპლატონიკოსი, ამ შინაარსს ნამოსწევს, რომ „ზოგადი ყველაშია,, სიმრავლეშია.

ზოგადი ექსპლიციტურად ამ სიმრავლის ყველა ერთეულშია და სული მას რაიმე სხვით, მაგალითად, შეგრძნებებით კი არ აღიქვამს და შეიცნობს, არამედ საკუთარი თავით. ამიტომ სულს ამ ერთეულებშივე შეუძლია დაინახოს მათი წარსულიც, აწმყოც და მომავალიც. ფიჩინო დარწმუნებულია, რომ ეს არისტოტელეს ნამდვილი პოზიციაცაა, ასევე პლოტინის, გვიანდელი და შუა პლატონიზმისაც. ბ. მოიზიში ამ პოზიციას სამართლიანად უწოდებს „სინკრეტულ ეპისტემოლოგიას,, (73,156). ამგვარად გაგებული შემეცნება, ფიჩინოსათვის საიმედო გზაა ღვთაებრივი სინამდვილისაკენ, რომელზედაც პლოტინმა თქვა: „ყოველივე ერთია,,. ამდენად, შემეცნება „გზა ქვემოთ,, კი არ არის, როგორც ეს პლატონთან შეიძლებოდა გვეფიქრა, არამედ „გზა ზემოთ,,.

ანტიკური ნეოპლატონიზმის ამ ცნებას ფიჩინო შეუერთებს „ღვთაებრივი წყალობის“ თომა აქვინელის მიერ ხაზგასმულ ცნე-

ბას, როგორც შემმეცნებლის წარმატებისათვის აუცილებელს.

წყალობის აუცილებლობაზე ხაზგასმა არ შეიძლება ფიჩინოს სინკრეტიზმის მარცხად ანდა ნაკლად ჩაითვალოს, თუ რეალობისათვის თვალის გასწორებას, ანუ ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობების საზღვრების გათვალისწინებას ნაკლად არ ჩავთვლით. ობიექტურად თუ ვიმსჯელებთ, ამგვარ საზღვარს გვიანდელი პლატონიც უშვებდა თავისი დაუნერეელი ფილოსოფიის თეორიით. დიონისე არეოპაგელმა ეს სავსებით ნათლად გამოკვეთა. თომა აქვინელიც და ფიჩინოც მისგან არიან დავალებულნი. ეს ის შინაარსი იყო, რომელიც მაგიასთან ფიჩინოს შემწყნარებლურ დამოკიდებულებას ქრისტიანობისათვის მისაღებს ხდიდა. ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობათა გამთავისებელი, ანუ გამანამდვილებელი ადამიანი, **იმანუელ კანტის (1724-1804)** სიტყვებით რომ ვთქვათ, „წყალობის ღირსი,“ ხდება, მორჩილად დგება აბსოლუტურის წინაშე, წყალობის მოლოდინში და არა როგორც მოძალადე (შავი მაგიის მიმდევრის მსგავსად), რომელიც მოითხოვს წყალობას, როგორც დამსახურებულს და კუთვნილს. აქ არსებითი სიღრმისეული ერთიანობის დანახვა შეიძლება დიდ თეოლოგებს (დიონისე არეოპაგელი, თომა აქვინელი და სხვა) და დიდ ფილოსოფოსებს შორის (კანტი, **ფრიდრიხ ვილჰელმ შელინგი (1775-1854)**, ნეოკანტიანელები). შეიძლება ითქვას, რომ ეს მოთმინების ძალა ეყო ფიჩინოს და ბოლომდე ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთგული დარჩა, რასაც ვერ ვიტყვით მის უმნიშვნელოვანეს და უახლოეს მიმდევარზე, ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლაზე.

XI ს. ბიზანტიურ რენესანსთან პლატონური აკადემიის კავშირზე მიუთითებს ფიჩინოს მიერ **მიქელ ფსელოსის (1018 – დაახლ. 1078 ან 1096)** თარგმნა. ფიჩინოს ნაშრომებიდან უმთავრესად მიაჩნიათ – „პლატონის თეოლოგია სულის უკვდავების შესახებ“ (1482). **ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი (1905-1988)** თვლის, რომ პლატონის მთელი თეოლოგია ფიჩინოსთან სულის უკვდავების მტკიცებაზე დაიყვანება (60,627), რაც გადაჭარბებაა. სულის უკვდავება ფიჩინოს სჭირდება ახალი ადამიანის კონცეფციის შესაქმნელად და ეს კონცეფცია არასგზით არ

დაიყვანება სულის უკვდავების შესახებ მოძღვრებაზე. პლატონი, ფიჩინოს აზრით, აფუძნებს არა მარტო თეოლოგიას, არამედ ბუნებისმეტყველებასაც. ახალგაზრდობაში ფიჩინო პადუაში არისტოტელეს „ნიკომახეს ეთიკას“ და სხვა შრომებს სწავლობდა და კომენტარებს ურთავდა. ამ შრომას ის არ თვლიდა უნაყოფოდ. არისტოტელეს შრომები მისთვის არის გზა პლატონისაკენ. გზა, მისი აზრით, არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს გზის მიზანს. პერიპატეტიკული მოძღვრება არ ეწინააღმდეგება პლატონიზმს. არისტოტელე ფიზიკოსი, ფიჩინოს რწმენით, მისდევს პლატონის ნაკვალევს. ფიჩინო პლოტინის განსაკუთრებულ პატივისცემას ავლენს. მისი აზრით, პლოტინმა ახსნა პლატონი, ისევე, როგორც ქრისტემ გამოაცხადა ღმერთის სიბრძნე ადამიანებისათვის. ფიჩინოს პლატონიზმი უფრო ნეოპლატონიზმია. პლატონის იდეების თეორიის დაფარულ კვალს ეძებს იგი როგორც ბიბლიაში, ისე ზოროასტრიზმში, როგორც **ორფეოსთან**, ისე ჰერმეს ტრისმეგისტოსთან.

ფიჩინო, შესაძლოა **მაისტერ ეკჰარტის** (1260-1328) იდეების გავლენით, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ღმერთის მაძიებელ სიყვარულს სამყაროსადმი, როგორც არსებულის ერთიანობად შემკვრელს და მთავრებელს. სიყვარული აქ შემოდის, როგორც ფილოსოფიური კატეგორია, რომელიც შველის რწმენას. ეს აუცილებელია, რადგან უბრალოდ ღმერთის მორჩილება და დაქვემდებარება მისადმი არაა საკმარისი. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა აგრეთვე მის განაზრებებს მიწიერი და ზეციური სიყვარულის ურთიერთმიმართების შესახებ. ამ ნაშრომის ზეგავლენის ერთ-ერთი პირველი შედეგია **ლეონ ებრეოს** (დაახლ. 1460-1523) „დიალოგი სიყვარულზე“, იგი იყო **მოსე მაიმონიდეს** (1432-1535) ცნობილი კრიტიკოსის, პორტუგალიიდან გამოქცეული ებრაელის, **ისააკ აბრაბანელის** (1432-1535) უფროსი ვაჟი. ჰ. უ. ფონ ბალთაზარის აზრით, ლეონის წიგნის წარმატებამ და გავლენამ, თავად ფიჩინოს წიგნსაც კი გადააჭარბა. ცნობილი კათოლიკე თეოლოგი, **ფრედერიკ კოპლსტონი** (1907-1994) კი ამ გავლენის სფეროს კიდევ უფრო

აფართოებს – ამ გავლენას ხედავს დიდი გერმანელი სწავლულის (ლათინურისა და ბერძნულის დიდოსტატის), **იოჰანეს როიხლინის** (1455-1522) შრომებში. მან შეიტანა გერმანიაში ებრაულის სწავლება. იგი პიკო დელა მირანდოლას იდეებს იზიარებდა, გატაცებული იყო ნეოპითაგორელების რიცხვთა მისტიკით და კაბალით.

აღსანიშნავია, რომ ფიჩინო ცდილობდა პლატონიზმის შერიგებას ქრისტიანულ არისტოტელიზმთან, მაგრამ არა არაბულთან. მისი ნაშრომის, „პლატონური თეოლოგიის“ XV წიგნი ეძღვნება „ავეროისტული ურჩხულის“ უარყოფას. აქ ხაზგასმითაა ნახსენები, რომ ავეროესმა ბერძნული არ იცოდა და ამიტომ სულაც არ ესმოდა არისტოტელეს ჭეშმარიტი აზრი. „ურჩხული“ გონების ერთიანობაზე ავეროესის მოძღვრებას ეწოდება. ამ თეორიით ნება არც ერთ პიროვნებას არ მიენერება, აუხსნელი რჩება ნების და მოქმედების თავისუფლება. ფიჩინო ასტროლოგიასაც კი იშველიებს სულთა ერთობის თეორიის უარსაყოფად. სული არ არის ერთიანი, რადგან არსებობს სატურნული, მარსიანული, იუპიტერული და სხვა სულები. უარიყოფა განგების ავეროისტული თეორიაც.

ფიჩინოს გავლენა მისი თანამედროვე ფოლოსოფოსებითა და თეოლოგებით არ შემოიფარგლებოდა. დიდი იყო მისი ავტორიტეტი ხელოვნებაშიც. ფიჩინოს შემოქმედების თანამედროვე მკვლევარი **ანგელა ფოსი** წერილში „სფეროთა მუსიკა – ფიჩინო და რენესანსული ჰარმონია“, **სანდრო ბოტიჩელის** (1445-1510) ცნობილი სურათის – „პრიმადონა“, – ანალიზით აჩვენებს, რომ ბოტიჩელის ენიგმატური სიმბოლიზმის პროგრამა შთაგონებული იყო ნეოპლატონური ცნებებით შესაქმის ჰარმონიის შესახებ, რომელიც აისახებოდა როგორც რვა პლანეტარულ სფეროზე, ასევე მუსიკალური ოქტავის რვა ტონზე. მისი მტკიცებით, ბოტიჩელის ვიზუალური მეტაფორა სფეროთა ჰარმონიის შესახებ შთაგონებულია მარსილიო ფიჩინო ფლორენციელით, რომელმაც სცადა გაეერთიანებინა ცა და მიწა. ამავე ასპექტით იხილავს ბოტიჩელის ნახატებს **ვერნერ ზაიერვალტესი** ნარკვევში „მარსილიო ფიჩინოს თეორია მშვე-

ნიერებაზე პლატონიზმის კონტექსტში, (62,52). როცა იგი მსჯელობს პლატონის, პლოტინის და ფიჩინოს იდეებზე მიწიერი და ზეციური ვენერას მიმართების შესახებ (შესაბამისად, მიწიერი და ზეციურ სიყვარულზე), აღნიშნავს, რომ მისი ილუსტრაცია იყო **ტიციანის (1477-1576)** შედევი – „წმინდა და მიწიერი სიყვარული“, რომელიც რომში, **ბორგუეს** ვილაში კედელზე იყო დახატული. დიდი მხატვარი გადმოსცემს მათ, როგორც ერთი პრინციპის ორგვარი გამოვლენის ფორმას. ფიჩინო თვლიდა, რომ რამდენადაც ადამიანის სული მიდრეკილია მშვენიერებისაკენ და ქმნის მშვენიერებას, თავად სულს შეიძლება **ვენერა** ეწოდოს. ამ აზრის პირველწყაროდ მითითებულია პლოტინის VI „ენეადა“, სადაც აღნიშნულია, რომ ყოველი სული თავად არის აფროდიტე, რომელსაც რომაელები ვენერას უწოდებენ.

თავის მოძღვრებას ფიჩინო აყენებდა, როგორც ფილოსოფიურ რელიგიას, რომელმაც უნდა გადაარჩინოს ქრისტიანობა. მიაჩნდა, რომ ნეოპლატონური ემანაციის თეორია თანხმობადია ქრიატიანობასთან. ღმერთი, ამტკიცებდა იგი, ერთჯერადი აქტით კი არ ქმნის სამყაროს, არამედ სათნოებით, გამოსხივების დარად. სამყაროში ადამიანის სპეციალური ადგილი იმითაა განსაზღვრული, რომ მას შემეცნების უნარი და ნების თავისუფლება აქვს. ემანაციის ტრადიციული თეორიის თანახმად, გამოსხივების დაღმავალ საფეხურებად ფიჩინოსთან მიჩნეულია ზეციური ინტელიგენცია (გონება), ადამიანური სული, გრძნობადი თვისებრიობანი და მატერია. შემეცნების გზა ქვემოდან ზემოთ ამოდის. ყოველი ზემო საფეხური უფრო წმინდა სარკეა. მატერია აბსოლუტურად განუსაზღვრელი და **უძრავია**. გრძნობად თვისებრიობაში მატერია უკვე გარკვეულ ფორმაშია მოცემული. ადამიანურ სულში კი კონცენტრირებულია უნივერსუმის ყოველი თვისებრიობა. მასში უმაღლესიცაა და უმდაბლესიც. ამიტომ თავისუფალი ნების მქონე ადამიანს ორივე მხრივ შეუძლია სვლა. თუ ის ნივთებში ღმერთს შეიყვარებს, შემდეგ ღმერთში ნივთების შეყვარებასაც ისწავლის. მაგრამ ეს გადაწყვეტილება თვით ადამიანმა უნდა მიიღოს.

ეს შემეცნების (როგორც ძიების) პროცესია და მას ადამიანის განსჯა წარმართავს. შემეცნების საგნის და მისი კვლევის მიმართულების არჩევისას ის იღებს გადაწყვეტილებას. თუ ეს გადაწყვეტილება სწორია, ადამიანი ამაღლდება გონებამდე, როგორც ღმერთის ხედვამდე (**visio**). ეს შედეგი, ამავე დროს, ღვთის წყალობაა, ეს იმას ნიშნავს, რომ ეს აუცილებელი პროცესი არაა და მხოლოდ თეორიულ შემეცნებაზე (რომელიც განსჯის სფეროა) როდია დამოკიდებული. ამდენად, ფიჩინო არ დაეთანხმებოდა **ორიგენეს (185-254)** აპოკატასტიკის (საბოლოოდ ღმერთში ყოველი შექმნილის შერიგების) თეორიას, რომელიც ღმერთის სიკეთიდან გამომდინარე უფრო ლოგიკური იყო და უფრო ზნეობრივიც. მას ეთანხმებოდნენ **გრიგოლ ნაზიანზელი (დაახლ. 330 – დაახლ. 390)**, **გრიგოლ ნოსელი (დაახლ. 335 – დაახლ. 394)**, **იოანე სკოტი ერიუგენა (810-877)** და მრავალი სხვა. ფიჩინოსათვის განსჯის უმაღლესი მიღწევა ადამიანის ცნობიერების გონების სფეროში შეყვანა, ანუ ადამიანის შემეცნებელი **გონების** ამოქმედებაა. ეს საკითხი თომა აქვინელსაც ასე ესმოდა და თვლიდა, რომ თუ ამქვეყნად არა, მიღმა სამყაროში მაინც მიაღწევს ამას ადამიანი. ფიჩინო ამ აზრს არ ეწინააღმდეგება, მაგრამ პლატონზე დამყარებით ფიქრობს, რომ ამქვეყნად შემეცნებელ გონებას ცოტა ვინმე თუ ფლობს, განსჯა კი ყველა ადამიანს აქვს (26,157). მართალია, ღმერთისკენ სვლის უმაღლესი საფეხური „ღვთაებრივ უვიცობაში“ ღმერთთან შერწყმაა, მაგრამ ეს არ გამორიცხავს ამქვეყნიური სიამოვნების და სილამაზის ღირებულებას. ისინი საფეხურებია მისკენ, როგორც აბსოლუტური ღირებულებისაკენ. ფიჩინოს სურს შეათანხმოს ადამიანის მინიერი და ღვთაებრივი დანიშნულებანი. ორივე ეს ასპექტი ადამიანის თავისუფალი ნების გადაწყვეტილებას ემყარება. იმ დროს გავრცელებული ასტროლოგიური მოძღვრების საპირისპიროდ, ფიჩინო თვლის, რომ ადამიანის ცხოვრების გზა წინასწარ განსაზღვრული არ არის ვარსკვლავთა მიერ. ვარსკვლავების ძალა, ამტკიცებს ფიჩინო, ვერ გადააუღობავს ადამიანს გზას ღმერთისაკენ. ადამიანის შესახებ ეს



შეხედულებანი განავითარა ფიჩინოს მოწაფემ და მეგობარმა ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლამ.

ფიჩინოს იტალიური რენესანსის პირველ ხმას (ტენორს) უწოდებდნენ. მისი ხმა ადრევე ახდენდა ზემოქმედებას სხვა ქვეყნებშიც. უნგრეთის მეფემ, **მატიას I (1443-1490)**, ჰუმანიზმის დამცველმა, სთხოვა ფიჩინოს თავის კარზე გადასვლა. ფიჩინო ფლორენციის გარეთ არ გადიოდა, მაგრამ გაუგზავნა თავისი მიმდევარი **ფრანჩესკო ბანდინი (XV ს.)**, რომელიც რამოდენიმე წელი დარჩა ამ საინტერესო სახელმწიფო მოღვაწის და მოაზროვნის სასახლეში.

## **2. ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლა (1463-1494)**

საკაცობრიო კულტურის უნივერსალური სინთეზის იდეა, რომლის განხორციელებასაც ფლორენციის პლატონური აკადემია ისახავდა მიზნად, ყველაზე მასშტაბურად გამოვლინდა ფართო განათლების და ინტერესების მქონე ახალგაზრდა გრაფ მირანდოლასთან, რომელიც 21 წლისა ჩამოვიდა პადუიდან ფლორენციაში და ფიჩინოს დაემოწაფა. პადუაში იგი ავეროესის მიმდევარ **ილია დელ მედიგოსთან (1458-1493)** სწავლობდა და ავეროესის გარკვეული ზეგავლენა ბოლომდე შერჩა. მას სურდა საკაცობრიო კულტურის სხვადასხვა საპირისპირო მიმართულებებში და, ამდენად, სქოლასტიკაშიც ენახა დადებითი მომენტები.

პიკო დელა მირანდოლას ძირითად ნაშრომს – „ადამიანის ღირსების შესახებ“, – რენესანსის მანიფესტს უწოდებენ. თავისი ხანმოკლე მოღვაწეობის პირველ პერიოდში, სანამ ფიჩინოს იდეების ერთგული რჩებოდა და სასტიკ ასკეტს, სავონაროლას სრულად არ დაემორჩილებოდა, მირანდოლა ამტკიცებდა, რომ ყველა ადამიანი თავისუფალია და თავად ქმნის ბუნებას საკუთარი თავისათვის; ის ფიქრობდა, რომ ყველა კულტურას თავისი შეუცვლელი ღირებულება აქვს. მათი სინთეზი შესაძლებელია და საჭირო. ეს მათ შორის მშვიდობის დამყარების საფუძველი იქნება. იგივე აზრია გატარებული მის



მიერ შესაქმის ინტერპრეტაციაში, რომელსაც „ჰეპტაპლუსი„ (შვიდდღიური) ეწოდება. მისთვის ადამიანი თავისუფალია სიკეთისა და ბოროტებას შორის არჩევაში. ასარჩევი კი ძალიან ბევრია, რადგან ადამიანი სინთეზია ზეციურის, ციურის და მთვარისქვეშეთის. ამ კომენტარებში ვხვდებით მირანდოლასთან სიტყვას და ცნებას „**ჰომონკულუსი**„, რომელიც შემდგომში **თეოფრასტე პარაცელსთან (1493-1541), იოჰან ვოლფგანგ ფონ გოეთესთან (1749-1832)** და სხვებთან დიდ ყურადღებას მიიქცევს. რამდენადაც ადამიანში ყველაფერია, ამდენად მისი სრულყოფილების დონეებს, სათანადო მცდელობის პირობებში, საზღვარი არა აქვს (თვით ღმერთთან გატოლების ჩათვლით). რამდენადაც ყველა ადამიანის ბუნება ასეთია, და ადამიანს ევალება არჩევანის გაკეთება, ამდენად ყველა ადამიანმა, და არა მხოლოდ რჩეულმა, უნდა იცოდეს ფილოსოფია. საკუთარი შესაძლებლობების გააზრების და გამოყენების სხვა საშუალება, მირანდოლას აზრით, ადამიანს არა აქვს. ამ საფუძველზე ამტკიცებდა მირანდოლა, რომ ფილოსოფიის გარეშე ადამიანი ადამიანი არაა. რაც შეეხება მაგიას, იგი მას, ისევე ესმის, როგორც ფიჩინოს ესმოდა – როგორც ბუნებისმეცნიერების პრაქტიკული ნაწილი.

ძველი და გავლენიანი დიდგვაროვანის ოჯახის შვილმა, ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლამ, 14 წლისამ მიატოვა ოჯახი. მამის დიდი ქონებიდან თავისი წილი ორ ძმას დაუტოვა, რათა სრულად მისცემოდა მეცნიერულ კვლევას. მიზნად საეკლესიო კარიერა ჰქონდა და ბოლონის უნივერსიტეტში წავიდა სამართლის შესასწავლად. მაგრამ მალე ფილოსოფიის და თეოლოგიის დაუფლება მიიჩნია ძირითად საქმედ. შვიდი წელი სწავლობდა იტალიისა და საფრანგეთის ცნობილ უნივერსიტეტებში. დიდ ნიჭთან ერთად, ენების შესწავლის საოცარ უნარს იყენებდა და, რენესანსის საერთო მიზნის თანახმად, ხელმძღვანელობდა პრინციპით „წყაროებისაკენ!„. პირველწყაროებისაკენ ამ სწრაფვამ მაშინ ბევრი ნაყალბევი ხელნაწერის შექმნა განაპირობა. ისინი ადვილად და დიდ ფასადაც იყიდებოდა. ეს ეპიდემია მირანდოლასაც შეეხო. ვინმე თაღლითმა

მას, თითქოსდა წინასწარმეტყველი **ეზრას** (VI-V სს.) შეკვეთით გადაწერილი, ებრაული ხელნაწერები მიჰყიდა. მირანდოლა ბევრს მოელოდა მათი შესწავლიდან. ეზრას სახელთან ბიბლიაში დაკავშირებულია როგორც ებრაელების ბაბილონის ტყვეობიდან დაბრუნების ხელმძღვანელობა – **არტარქსერქსე** (465-424) დავალებით – დანგრეული ტაძრის აღდგენა და მოსეს ნიგნებისათვის (ხუთნიგნეულის) დღევანდელი სახის მიცემა, ასევე, ებრაელთათვის სხვა რჯულის ადამიანთან ქორწინების აკრძალვაც და სხვა. მირანდოლა შეცდომას მალე მიხვდა. შეიძლება ამანაც მისცა ბიძგი მის კრიტიკულ დამოკიდებულებას მაშინ ძალზე გავრცელებული ლიტერატურული ჰუმანიზმის პრეტენზიებისადმი.

ცნობილი ჰუმანისტი **ერმოლაო ბარბარო** (1454-1493), არისტოტელეს მთარგმნელი, რომელიც მხოლოდ ბერძნულ კლასიკას თვლიდა პატივისცემის ღირსად, საყვედურობდა მირანდოლას, რომ მან, ბერძნული და ლათინური ენების მცოდნემ, წაიბიღნა თავი „ბარბაროსების კითხვით“. ერმოლაო ბარბაროსებად თვლიდა არა მარტო არაბებს, არამედ **ალბერტ დიდს** (1193/1205-1280), თომა აქვინელს და მათ მიმდევრებსაც. ერმოლაო ფიქრობდა, რომ ის, რაც მაშინ არისტოტელეს სახელით ვრცელდებოდა, თავად არისტოტელეს რომ ენახა, ვერ იცნობდა, თუ ვისი დაწერილი იყო. ნეოპლატონიზმის ძლიერი ნაკადი შუა საუკუნეების არისტოტელიზმი, განსაკუთრებით არაბულში, ამგვარი საყვედურის საბაბს ნამდვილად იძლეოდა. ერმოლაო საეკლესიო არისტოკრატიას ეკუთვნოდა, **პაპ ინოკენტი XIII** (1655-1724) ნდობით იყო აღჭურვილი. მირანდოლას ცნობილი საპასუხო წერილი დამაჯერებლად უჩვენებს ამ ახალგაზრდა მოაზროვნის პოზიციის მაღალ ზნეობრიობას და მისი ხედვის სიღრმესაც. საკაცობრიო კულტურის ერთიანობის საჩვენებლად დაწერა მირანდოლამ თავისი 900 თეზისი. შუა საუკუნეებში უყვარდათ არისტოტელეს დებულების მოშველიება იმის თაობაზე, რომ ახალგაზრდა შეიძლება იყოს ბრძენი, მაგრამ არა სწავლული. იოანე პეტრინიც იყენებს ამ მოსაზრებას („ვთქუა ჭაბუკი ბრძნად, არამედ ცნობილად არლა„). თუმცა,

ადამიანის მოქცევა მყარ საზღვრებში არ შეიძლება – რამდენადაც ადამიანი ღვთის ხატი და მსგავსია, ე. ი. აქვს გონება და თავისუფალი ნება. ახალგაზრდა მირანდოლა ბრძენიც იყო და უზარმაზარი ცოდნის მფლობელიც. ეს მის მოწინააღმდეგეებს ბოროტ ძალებთან კავშირის ბრალდების საბაბსაც აძლევდა.

სიბრძნის და ასაკის მიმართება, ჩანს, მარტო არისტოტელეს, პეტრინსა და ალბერტ დიდს არ ანუხებდა. ამ ასპექტით აღორძინების ეპოქაში ბერძნული მითოლოგიის ღმერთთა იერარქიასაც გადახედეს. დაისვა კითხვა: რატომაა, რომ ღმერთთა შორის ყველაზე უმცროსი (ჭაბუკი) მერკური სიბრძნის სიმბოლოდ ითვლება? სიბრძნე ხომ უდიდესია სათნოებათა შორის? (25,324).

ერმოლო ბარბარომ მირანდოლას, პადუიდან ფლორენციაში გადასვლის გამო, არისტოტელეს ლატინურ დასდო ბრალი. მაგრამ მირანდოლას პადუის არისტოტელიზმი კი არ უარუყვია, არამედ საკაცობრიო სიბრძნეში მისი ჭეშმარიტი ადგილის გააზრება სურდა. უნდა ითქვას, რომ იგი ყველა პუქტში დამაჯერებლად უარყოფს ერმოლოს ბრალდებებს და კულტურის განვითარების პროგრესულ გზაზე მიუთითებს. მირანდოლა თვლის, რომ იგი პადუიდან ფლორენციაში გადავიდა, არა როგორც პადუის მოლაღატე, არამედ, როგორც **მზვერავი**. მას უნდოდა ენახა, რა საფუძველი აქვს არისტოტელიკოსთა და პლატონელთა მრავალსაუკუნოვან დაპირისპირებას და როგორია ის პლატონი, რომელსაც პადუაში ასწავლიან. მისი დასკვნა ასეთი იყო: ეს დაპირისპირება, ტერმინთა და სიტყვათა განსხვავებულ გაგებას უფრო ემყარება, ვიდრე ამ პოზიციათა პრინციპულ შინაარსს. „შერიგების თავადმა“, მირანდოლამ (ასე უწოდებდნენ მას თანამედროვეები) დაინახა, რომ ფლორენციის აკადემიაში ნამდვილ არისტოტელეს პლატონთან არაფერი ექნებოდა საკამათო. ერმოლო, – წერდა მირანდოლა ყოფილ თანამოაზრეს, – მე ვნახულობ პლატონთან ჰომეროსის სტილის მშვენიერებასაც, რომელიც ყოველდღიურ მეტყველებაზე მაღლა დგას და იმ აზრებსაც, რომელიც მას არისტოტელესთან ანათესავებენ. როცა ამ ორ მოაზროვნეს ვადარებთ,

შეიძლება ითქვას, რომ ისინი რამდენადაც შეუთავსებელი ჩანან სიტყვების დონეზე, იმდენადვე არსებით თანხმობაში არიან ერთმანეთთან. ამ წერილის განხილვისას, არ შეიძლება ხაზი არ გაესვას ახალგაზრდა ბრძენის მიერ მაშინდელ იტალიურ ჰუმანიზმიდან გამომდინარე უსიამოვნო ტენდენციებზე მითითებას. ესაა ჰუმანისტების არისტოკრატიზმი, მათი გამიჯვნა უბრალო მოქალაქეებისგან, რომელთაც ზემოდან უყურებდნენ. ეს გამოიხატებოდა მათ მიერ აზრის გამოთქმის ფორმისათვის, ასე ვთქვათ, ფილოლოგიური მხარისათვის განსაკუთრებული ყურადღების მინიჭებაში – შეიძლება ითქვას, მის განზრახ გართულებაში. მირანდოლა ფიქრობდა, რომ ეს იყო შინაარსის, აზრის დამცირება. ისინი უარყოფდნენ აზრს, თუ ის სათანადო ფილოლოგიურ ფორმაში არ იყო მოქცეული და ხელოვნების დონეზე არ იყო აყვანილი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო ერთ-ერთი გამოხატულება შედგომში ცნობილი დებულებისა „ხელოვნება ხელოვნებისათვის„. წარმოშობით, განათლებით და რწმენით არისტოკრატი მირანდოლა უარყოფდა არა მარტო კულტურათა დახარისხებას, არამედ მასისა და ინტელიგენციის დაპირისპირებასაც. იგი არ უარყოფდა აზრის გადმოცემის ფორმის მნიშვნელობას, მაგრამ თვითკმარად მაინც შინაარსი მიაჩნდა. მაღალი ლიტერატურული ფორმის გარეშე გამოთქმული რაიმე შინაარსი, მისი ღრმა რწმენით, მაინც გარკვეული ღირებულების შეცველია, მაგრამ თუ ადამიანი შინაარსს არ ფლობს, იგი საერთოდ ადამიანიც არ არის.

ფრანგი მწერალი და ფილოსოფოსი, ავეროესისა და ავეროიზმის ცნობილი სპეციალისტი **ერნსტ რენანი** (1823-1892) მირანდოლას პოზიციას „ბრძნულ ეკლექტიზმს„ უწოდებდა (50,VIII,42). მაგრამ როცა საპირისპირო შეხედულებათაგან ამორჩევას (ეკლეგოს) საფუძვლად თეორიულად და ზნეობრივად გამართლებული პრინციპი უდევს, ეს ეკლექტიზმი კი არაა, არამედ დაპირისპირებულთა შორის საერთო საფუძვლის დანახვა, ანუ სინთეზი. სწორედ ესაა „ბრძნული ეკლექტიზმის„ ლოგიკური შინაარსი. მას უდავოდ მიაჩნია, რომ თუ ადამიანს განსაკუთრებული ადგილი აქვს სამყაროში, რაც იუდაიზ-

მის და ქრისტიანობის მოთხოვნაცაა, მისი აუცილებელი მახასიათებლები უნდა იყვნენ აზროვნების და არჩევანის სრული თავისუფლება. ადამიანს უფლება აქვს ნებისმიერ ავტორიტეტში შეეჭვდეს და საკუთარი პოზიცია დაიცვას. ეს ეხება თვით ეკლესიის მამების დებულებებსაც, რომლებიც სავალდებულო დოგმებათაა მიჩნეული.

როგორც **ერნსტ კასირერი (1874-1945)** სამართლიანად შენიშნავს, მთელი პატივისცემის მიუხედავად, მირანდოლა, არც პლატონისა და არისტოტელეს გაფეტიშების მომხრეა. მხოლოდ ეს ორი გენიოსი არ წარმოადგენს საერთოდ საკაცობრიო კულტურას. მას არც საერთოდ ანტიკური ფილოსოფიისა და კულტურის გაფეტიშება სურს. მისთვის სრულყოფილი მთელი მხოლოდ საკაცობრიო კულტურას შეიძლება ეწოდოს, რომელიც განუწყვეტლივ ვითარდება, ე. ი. უახლოვდება ღმერთს. რაც მთავარია, ყველა ეპოქას და ყველა კულტურას თავისი შეუცვლელი ადგილი და წონა აქვს საკაცობრიო კულტურაში (44,249). ეს ეხება რასებს, ენებს, კულტურებს. შეიძლება ითქვას, რომ მირანდოლამ ომი გამოუცხადა ფილოლოგიური კვლევით ცალმხრივ გატაცებას, რომლის მიხედვითაც, შინაარსს ღირებულება მხოლოდ მაშინ ექნება, თუ იგი შესაბამისი სიტყვაკაზმული ხელოვნების კანონებს დაიცავს.

ხაზგასასმელია, რომ მირანდოლა პლატონსა და არისტოტელეს შორის განსხვავებას კი არ უარყოფს, არამედ მათ შორის შეურიგებელ დაპირისპირებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მათ დამოუკიდებელი მნიშვნელობაც არ ექნებოდათ. ეს კი არსებითია მირანდოლასათვის. არა მხოლოდ ეს უდიდესი გენიოსები, არამედ მათზე მნიშვნელოვნად დაბლა მდგომნი, თუნდაც მხოლოდ მათი კომენტატორები, მირანდოლას საკაცობრიო კულტურისთვის საჭიროდ მიაჩნია. ისინიც საკაცობრიო სიბრძნის რაღაც ნაწილს წარმოაჩენენ. იგი ასახელებს **იოანე დუნს სკოტს (1265/66-1308)**, თომა აქვინელს, **ავიცენას (980-1037)**, **ალ-ფარაბის († 950)** და სხვებს. თავად ორიგენეც, თავისი პელაგიანელობით, რომელიც პაპ **ანასტასიუს I (ალსაყდრ. 399)** მიერ 399 წელს ერეტიკოსად იქნა გამოცხადებული (და რომელსაც მრა-

ვალი იყენებდა, მაგრამ მითითებას ვერ ბედავდა), საჭიროა ფილოსოფიისა და კულტურისათვის; საჭიროა, რათა ადამიანის თავისუფლების რაობა გავიგოთ. მირანდოლას მოსწონს ორიგენეს აზრი, რომ ღმერთის სიკეთესთან შეუთავსებელია მარადიული სასჯელი, რომ არ შეიძლება სასრულო დროში უსასრულო სასჯელის დამსახურება. ადამიანის რაობის გასაგებად, აუცილებელია, რომ მას ცოდვაში ჩავარდნის უნართან ერთად, ცოდვის დაძლევის მარადიული უნარიც ჰქონდეს. აქ, ცხადია, მირანდოლა პავლე მოციქულს ემყარება, რომელიც ხაზს უსვამს ადამიანში ამ ორი საპირისპირო შესაძლებლობის თანარსებობას. ისინი აუცილებელია ადამიანის მიერ საკუთარი შეცდომის გაცნობიერებისა და საკუთარი სრულყოფისათვის, როგორც ღმერთისაკენ მარადიული სვლის შესაძლებლობა.

მირანდოლას აზრით, ადამიანის თავისუფლება მდგომარეობს შემოქმედების უწყვეტ პროცესში, რომელიც წარმოადგენს საკუთარი თავის შექმნას და რომელიც არასდროს არ წყდება. იგივე შეიძლება ითქვას **ჟან პოლ სარტრზე** (1905-1980) და **მაქს შელერზე** (1874-1928). გარკვეული აზრით, მათ შეიძლება **სიორენ კირკეგორიც** (1813-1855) მივათვალოთ. კირკეგორის მიხედვითაც, ღმერთს ადამიანისათვის არ მიუცია არსებობის ერთი რომელიმე სახე. ბელურას, ცხენს და ა. შ. ყველას გარკვეული სახე აქვს, რომლის შეცვლა მათ არ შეუძლიათ და, ამდენად, მისთვის პასუხისმგებელი არ არიან. ამის გამო, მათ ღმერთისადმი საყვედურის უფლებაც აქვთ. ადამიანი კი თავად ირჩევს თავის ადგილს არსებულთა შორის და თავის მორალურ სახესაც. მირანდოლას იდეალში გაერთიანებულია ანტიკურობის რწმენა უმაღლესსა და სრულყოფილში, ანუ ღმერთში, როგორც უძრავში და უცვლელში.

მირანდოლას დამსახურება არ შეიძლება დავიყვანოთ მხოლოდ პლატონისა და არისტოტელეს პერიგების ცდაზე. ეს მცდელობა ხომ ბოეციუსიდან დაწყებული მრავალ თეოლოგთანაა აშკარა. მაგალითად, დიდი თურქი მოაზროვნე ალ-ფარაბი, იოანე პეტრინი და სხვა, საკმაოდ ნათლად აწვითარებდნენ ამ პრინციპს. კოპლსტონი ხაზგასმით აღნიშნავს,

რომ მირანდოლა არ იყო არც ეკლექტიკოსი, არც ფანატიკოსი, არც ანტიარისტოტელიკოსი. ვინც ამას აკეთებს, კოპლსტონის აზრით, მათ არისტოტელე არ წაუკითხავს. არც მირანდოლას მოუცია ამის საფუძველი. მეტიც, მირანდოლას მტკიცებით, არისტოტელე ჭეშმარიტებას გამოთქვამს უფრო ნათლად, ვიდრე პლატონი. მირანდოლა არც ანტისქოლასტიკოსი იყო. ფიჩინოსთან ერთად, იგი აქვინელს „ჩვენი თეოლოგიის ბრწყინვალეობას„ უწოდებდა. ამგვარი მიდგომა ბუნებრივია და მისი საერთო გეგმიდან გამომდინარეობს. პიკოსაგან განსხვავებით, შეურიგებელი ანტიარისტოტელიკოსი იყო მისი ძმისშვილი, **ჯოვანი ფრანჩესკო დელა მირანდოლა (1469-1533)**, რომელიც არისტოტელეს მოძღვრებას ქრისტიანობასთან შეურიგებლად თვლიდა. მისი ნაშრომი „ამქვეყნიური სიბრძნის ამაოების შესახებ„ იგი სავონაროლას გავლენითაა დაწერილი და წარმოადგენს არისტოტელეს უარყოფას პლატონის პოზიციებიდან. პლატონში უმცროსი მირანდოლა ამქვეყნიური სიბრძნის უსუსურობის დამსაბუთებელს ხედავდა.

მირანდოლა 24 წლისა იყო, როცა შესაძლებლად ჩათვალა საკუთარი სინკრეტული სისტემა ფართო მსჯელობის საგნად ექცია. ფლორენციის გამგებელი მედიჩების მეგობარმა მირანდოლამ გადაწყვიტა თავისი გავლენა და ქონება თეოლოგთა და ფილოსოფოსთა მსოფლიო კონგრესის მოსაწვევად გამოეყენებინა. იგი იწვევდა ყველა მისთვის ცნობილ მოაზროვნეს, ხარჯებს კი თავად კისრულობდა. კონგრესის თემა უნდა ყოფილიყო ადამიანური ცოდნის ერთიანობის და მისი პერსპექტივის პრობლემა. მირანდოლამ საპაექროდ წამოაყენა 900 თეზისი, რომელთაც აერთიანებდა სათაური „ყოველგვარი შემეცნების შესახებ“. რომის პაპი ჯერ თანახმა იყო ამ იდეის, შემდეგ კი, მირანდოლას მოწინააღმდეგეთა ნაქეზებით, აღნიშნული თეზისების შესამოწმებლად კომისია გამოჰყვო, რომელმაც 13 თეზისი ერეტიკულად სცნო; მაგრამ მირანდოლა არ დაეთანხმა კომისიას და თავისი თეზისების დაცვა დაიწყო. ამას შედეგად ის მოჰყვა, რომ ყველა თეზისი ერეტიკულად იქნა გამოცხადებული და კონგრესი აიკრძალა. ამ გამოცდისათვის კიდევაც



რომ გაეძლო, კონგრესის იდეას სხვა გადაულახავი სიძნელეები დახვდებოდა. ამგვარი ყოვლისმომცველი შემწყნარებლობის განსახორციელებლად მაშინდელი ეპოქა მზად არ იყო. თეზისების ერეტიკულად ცნობის შემდეგ, მირანდოლას დაპატიმრება ელოდა. მან გადანყვიტა საფრანგეთში გასცლოდა რომის ინკვიზიციას, მაგრამ გზაში დააპატიმრეს. პატიმრობიდან იგი იხსნა ლორენცო მედიჩიმ, რომელმაც დაარწმუნა პაპი, რომ მირანდოლას თეზისები არცთუ ისე საშიში იყო ეკლესიისათვის და თავად მისი პიროვნებაც იმსახურებდა პატივისცემას.

მირანდოლას 900 თეზისიდან 55 პროკლესაგან იყო აღებული. ამ თეზისებში, ისევე, როგორც ნაშრომში „თორმეტი ნიგნი ასტროლოგთა წინააღმდეგ“, უარყოფილი იყო მნათობთა ზემოქმედება ადამიანის ბედზე, მაგრამ მისაღებად ითვლებოდა მაგია, როგორც მოძღვრება ადამიანის ბუნებაზე აქტიური ზემოქმედების შესახებ. მაგიას მირანდოლა, ისევე, როგორც ფიჩინო, ამყარებდა ნივთებსა და ბუნების ძალების საყოველთაო სიმპათიის კანონზე. ასტროლოგიის უარყოფაში მირანდოლა **ულრიხ ცვინგლისა (1484-1531)** და **იოჰან კეპლერის (1571-1630)** წინამორბედად ითვლება.

მირანდოლასათვის შემეცნების საფეხურები გამოხატავენ ონტოლოგიურ იერარქიას. ზეერთი, ზეარსი და ზეკეთილი – ღმერთის შემეცნების საფეხურები – გამორიცხავენ მისგან ყოველივე სხეულებრივსა და არასრულყოფილს, მეორე საფეხურზე ღმერთის სრულყოფილება შეიმეცნება, როგორც აბსოლუტურად ერთადერთი რეალობა, რომელიც არაფერს არ ჰგავს. მესამე საფეხურზე ამ ერთადერთის ზეარსობას და ზეკეთილობას გავიგებთ. ამით შევდივართ ღვთაებრივი სინათლიდან ღვთაებრივ სიბნელეში. როდესაც ამ სინათლის შეუმეცნებადობას და გამოუთქმელობას შევიგნებთ, ავმალღებთ უმალღეს მეოთხე საფეხურზე – ვეზიარებით არცოდნის ცოდნას. ის, რაც კონკრეტულ საგანთა შემეცნების თვალსაზრისით სინათლეა, ღმერთის საკუთრივი არსების შესამეცნებლად სიბნელეა და არცოდნაა. ღმერთის ამ დონე-



ზე შემეცნება ამქვეყნიური ნეტარებაა. ხაზგასასმელია ის, რომ მისთვის საკმარისი არაა შემეცნების ბუნებრივი მსვლელობა. ეს ერთადერთი პუნქტი როდია, სადაც მირანდოლა თეოლოგიას უთმობს. ფილოსოფიას და საღვთო წერილს იგი ღმერთის სხვადასხვაგვარ გამოვლინებად თვლიდა – მათი თანხმობა საეჭვოდ არ მიაჩნდა. თავისი ახლებური მოძღვრება ადამიანის შესახებ მირანდოლას, ისევე, როგორც კუზანელს, შეეძლო საღვთო წერილზე მითითებით დაეცვა, სადაც ადამიანის მიერ თვით ანგელოსთა განკითხვაზე ლაპარაკი (კორინთელთა, 1.6.3).

„სიტყვა ადამიანის ღირსების შესახებ“ მირანდოლამ მის მიერ დაგეგმილი საყოველთაო დისპუტისათვის დაწერა. აქ საუბარია იმის შესახებ, რომ ადამიანი მიკროკოსმოსია, რომ მასში არის როგორც მინიერი (ცხოველური), ასევე ღვთაებრივი. არც ერთი ეს ელემენტი მასში გაბატონებული არ არის. ღმერთმა მას თავისუფალი ნება მიანიჭა და თავად ადამიანზეა დამოკიდებული თავდაპირველი გაურკვეველი მდგომარეობიდან ცხოველამდე დაეშვება, თუ ღმერთამდე ამაღლდება. ამდენად, ადამიანი თავადაა საკუთარი თავის შემოქმედი. ეს აღორძინების აზროვნების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარია. მისი საფუძველი ნეოპლატონიზმის პანთეისტური ტენდენციებია. ეს ტენდენციები ნათლად ჩანს მირანდოლას ნაშრომში – „არსისა და ერთის შესახებ“. აქ იგი, კუზანელის კვალად, აგივეებს ღმერთს და სრულყოფილებას სამყაროში, ისე რომ, საგანი აღებული მის სრულყოფილებაში (**რუსთველის** (XII ს.) სიტყვებით – „მათ სავსებაში“) ღმერთია. ის, რაც განსხვავებულია ღმერთისაგან, სამყაროში ინვევს დაპირისპირებას და ბრძოლას – რაც, მირანდოლას აზრით, ნეგატიური როდია. **ჰერაკლიტეზე** (დაახლ. 544 – დაახლ. 483) და **ემპედოკლეზე** (დაახლ. 490-430) დამყარებით, იგი ამტკიცებს, რომ ამქვეყნიური სილამაზე მხოლოდ ამ გზით წარმოიშვება. სილამაზე მეგობრული მტრობა და თანხმობადი განხეთქილებაა. ღმერთის ძალის გამოვლინება ისაა, რომ განხეთქილებას მუდამ სჭარბობს თანხმობა, ხოლო დაპირი-

სპირებას ერთიანობა. მირანდოლას ამ მოსაზრებებმა დიდი გავლენა იქონიეს **ჯორდანო ბრუნოს** (1548-1600) პანთეიზმის ჩამოყალიბების პროცესში. რაც შეეხება მირანდოლას პოზიციას რელიგიათა თანხმობისა და შემწყნარებლობის შესახებ, იგი 100 წლის შემდეგ გამოიყენა ფრანგმა მოაზროვნე **ჟან ბოდენმა** (1530-1596), ხოლო უფრო გვიან – **გოტჰოლდ ევრაიმ ლესინგმა** (1729-1781) „ნათან ბრძენში“.

ყოვლისმომცველი ეკლექტიკური სინთეზი, მიუხედავად მრავალი საყურადღებო პრინციპისა, როგორც ჩანს, მისი ავტორისათვისაც არ იყო მთლად დამაჯერებელი. 1490 წელს იგი ექცევა ცნობილი ფანატიკოსის სავონაროლას გავლენის ქვეშ. მირანდოლას ხელშეწყობით ჩავიდა სავონაროლა ფლორენციაში, რომელიც, როგორც ამბობენ, მალე ააფორიაქა და 1492 წლიდან ფაქტიურად სავსებით დაიმორჩილა. სავონაროლა მოითხოვდა ახალ მორალს, უარყოფდა ფუფუნებას და საერო ხელოვნებას. მისი ნაქეზებით დაწვეს პეტრარკას ნაწარმოებები და დაანგრეს ხელოვნების მრავალი ძეგლი. მისი მოთხოვნები თანდათან აუტანელი გახდა როგორც პაპისათვის, ასევე უბრალო ხალხისათვისაც, რომელსაც იგი ძირითადად ეყრდნობოდა. სავონაროლა 1498 წელს კოცონზე დაწვეს. ფილოსოფიის ცნობილი ისტორიკოსი **კარლ ფორლენდერი** (1860-1928) მირანდოლას ჰუმანიზმის იდეების მოღალატედ თვლის სავონაროლას მხარდაჭერისათვის. მაგრამ მომავლისაკენ მიმავალი გზის მაძიებელმა მირანდოლამ, ალბათ, **ბორჯათა** აღვირახსნილი ფუფუნებით და გარყვნილებით გულგატეხილმა, ასევე საკუთარი მეცნიერული კვლევის შედეგებში შეეჭვებულმა, დიდი ყოყმანის შემდეგ, სავონაროლას მიერ წამოყენებული რიგორისტული პრინციპი აირჩია.

ისიც უნდა ითქვას, რომ მირანდოლა არც საკუთარი ცხოვრებაში გამოირჩეოდა დიდი ზნეობრიობით. სავონაროლას გავლენით, მირანდოლა წვავს ახალგაზრდობაში დაწერილ სატრფიალო ლექსებს, სასიყვარულო წერილებს, ინანიებს ცოდვებს (ერთხელ, ახალგაზრდა ქალი ცხენზე შემოისვა და გაიტაცა. როცა მდევრები წამოეწივნენ, ბრძოლა გაუმართა. მან

და მისმა მხლებლებმა თვრამეტი კაცი მოკლეს). მირანდოლა უმცროსი იგონებდა, რომ იგი ხშირად ხედავდა ამ პერიოდში ბიძამისს, თუ როგორ იშოლტავდა იგი საკუთარ თავს, მას კი ხშირად ურჩევდა გამუდმებით ეკითხა ბიბლია. თავად ბიბლიის განმარტებებს მიჰყო ხელი. მის ცოდვათა შორის შეიძლება მოვიხსენიოთ მისი ინტიმური კავშირი ფიჩინოს მეორე გამოჩენილ მოწაფესთან, შესანიშნავ ფილოლოგთან, კარგ პოეტთან (რომელსაც ბოკაჩოს და **ლუდოვიკო არიოსტოს (1474-1533)** გვერდით მოიხსენიებდნენ), ლორენცო მედიჩის შვილების აღმზრდელთან, პოლიციანოსთან.

რენესანსის მესვეურებს შორის ეს არ იყო ერთეული მოვლენა. ადამიანის პრეტენზია ტიტანობაზე და სრულ თავისუფლებაზე, სახიფათო პრინციპია. მრავალი მათგანი აცნობიერებს, რომ ტიტანი ღმერთთან ბრძოლაში ყოველთვის მარცხდება. თუმცა აღიარებით, ყველა არ აღიარებს ამას (მაგ., **ნიკოლო მაკიაველი (1469-1527)**, რომელიც ადამიანის ცოდვილიანობისათვის თვალის გასწორებას ცდილობს და ღირებულებათა საზომად მხოლოდ სახელმწიფოს კეთილდღეობა მიიჩნია). მირანდოლას ბედში, ტიტანიზმის, როგორც მსოფლმხედველობის, მცდარობის გაცნობიერებას ვხედავთ. ასევეა მისი ძლევამოსილი მეგობრის, ლორენცო მედიჩის ბედშიც. გადმოცემით **ლორენცო ბრწყინვალემ (1449-1492)** სიკვდილის წინ მიიწვია სავონაროლა და ცოდვათა მიტევება სთხოვა. სავონაროლამ სამი პირობა წაუყენა ამისათვის: I. მონანიება, როგორც რელიგიური პირობა; II. ცოდვის გზით შექმნილ ქონებაზე უარის თქმა; III. უარის თქმა ფლორენციის მმართველობაზე და დემოკრატიული მმართველობის დაშვება, რაც ნიშნავდა სავონაროლასთვის ძალაუფლების ოფიციალურად გადაცემას. ამაზე, როგორც პოლიტიკურ მოთხოვნაზე, ლორენცო არ დათანხმდა. სავონაროლამ არ გაათავისუფლა იგი ცოდვათაგან (30,78). სავონაროლამ ქალაქი მასებზე დამყარებით აიღო. ფლორენციაში რესპუბლიკის დამყარება ძირითადად ამ ფაქტმა განაპირობა. მაგრამ ახალმა მმართველობამ ვერც წესრიგი დაამყარა, ვერც ზნეობა გააუმჯობესა და ვერც მეურნეობას

გაუგო რამე. ხალხი მას გადაუდგა. 1498 წელს მასებს არავითარი წინააღმდეგობა არ გაუწევიათ, როცა სავონაროლა პაპის ბრძანებით ჩამოახრჩვეს. აღორძინებას იტალიაში, ამ პერიოდისათვის, სულ რაღაც ოცდაათი წლის ისტორია ჰქონდა, მაგრამ უკვე ნათლად გამოჩნდა მისი სიღიადეც და ნაკლოვანებანიც. თეორიულ დონეზე ის ყველაფრის გაერთიანებას, ყველაფერში სიკეთის დანახვას ცდილობდა. მაგრამ თეორიული დებულებები პრაქტიკაში შესაძლებელ, მაგრამ გაუთვალისწინებელ და არასასურველ გამოვლენას ჰპოვებდნენ. **გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი (1770-1831)** ამტკიცებდა, რომ ყველა სიტყვა თავისი ბუნებით ზოგადია. იგი ამაში სიტყვის, როგორც ადამიანთა რაციონალური კომუნიკაციის საშუალებას გულისხმობდა და ამას სიტყვის ღვთაებრივ ბუნებას უწოდებდა. მაგრამ საერთოდ ისტორიამ და, განსაკუთრებით აღორძინებისამ, გვიჩვენა აქედან გამომდინარე სიძნელეები. სიტყვის ზოგადმა ბუნებამ მისცა საშუალება ჰუმანისტებს ქრისტიანობის **ეპიკურესთან (342/341-271/270)** შერიგების შესაძლებლობა და საჭიროება დაესაბუთებინათ. აღორძინების დაწყებამდე კარგა ხნით ადრე, **ლორენცო ვალამ (1407-1457)**, რომის პაპის მდივანმა, ამ იდეის მხარდასაჭერად, გამოაქვეყნა ტრაქტატი „სიამოვნება, როგორც ჭეშმარიტი სიკეთე“, (1531). მაგრამ, თუ ეპიკურე სიამოვნებით და კმაყოფილებით ცხოვრებისთვის, სათნო და ზნეობრივი არსებობისათვის ყველსა და პურს სავსებით საკმარისად მიიჩნევდა, ვალა ამტკიცებს, რომ სიამოვნებით და კომფორტულად ცხოვრება სულაც არ ეწინააღმდეგება ქრისტიანობას; პირიქით, იგი დიდი სიქველეა. მეტიც, კომფორტულად ცხოვრება ბუნებრივია და ამიტომ ღვთაებრივიცაა (ვალასთვის, ღმერთი იგივეა, რაც ბუნება). არავის ეეჭვება, რომ ბუნებრივი და გამართლებულია თვითშენახვის სურვილი ადამიანის მიერ და სიამოვნება თვითშენახვის საუკეთესო საშუალებაა. საქმე ისაა, რომ უზნეო სიამოვნება ლორენცო ვალასათვის არ არსებობს. მაგრამ ეს დებულება ხომ ჭეშმარიტი მორწმუნის თვითგვემასთან ერთად, სასტიკ ინკვიზიტორსაც, ბორჯებისა და მედიჩების წარმომადგენლების სიამოვნებებსაც

ამართლებს? უაზრობაა ადამიანს უმტკიცო, რაც შენ გსიამოვნებს, ის სინამდვილეში სიამოვნება არ არის, თუ სახელმწიფოში ამის სამართლებრივი საზღვრები არაა დადგენილი. პიკო დელა მირანდოლამ სიამოვნების ორივე გაგების შედეგები გამოსცადა. მაინც ვერ დარწმუნდა თავისი არჩევანის სისწორეში. ამ ახალგაზრდა გენიოსს რომ დასცლოდა, თავისი ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპის (ადამიანი მუდამ თავისუფალია და მუდამ შეუძლია აირჩიოს) თანახმად, ცხოვრების საზრისის ახალი შესაძლებლობების ძიებას განაგრძობდა, ე. ი. მარადიული წრებრუნვის გზას გააგრძელებდა.

როგორც კასირერი აღნიშნავს, სავონაროლას არც ერთი ადამიანის სულისათვის არ უბრძოლია ისე სიჯიუტით, მონდომებით და ვნებით, როგორც მირანდოლას სულისათვის და ამ ბრძოლაში მას დარჩა გამარჯვება (16,71). ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლას ბედი იტალიაში რენესანსული კულტურის პირველი დიდი ტრაგედიაა.

ქართველი მკითხველისათვის საინტერესო იქნება იმის აღნიშვნა, რომ მირანდოლას მემკვიდრეობის უმნიშვნელოვანესი და საერთო-საკაცობრიო ღირებულების შინაარსი **ილია ქავჭავაძემ** (1837-1907), 1888 წელს, „ივერიაში“ კარგად გააცნო თავის მკითხველს. განიხილავდა რა აღორძინების ეპოქას, ილია წერდა: „ამ საუკუნემ ახალი თვალთ მიახედა კაცობრიობა ადამიანის ღირსებაზე და იმის არსებობის საგანზედა. ჰუმანიზმის მოძღვრება იმაში მდგომარეობსო, ამბობს ერთი მწერალი, რომ ადამიანი შეჰხაროდეს ცხოვრებას, ელინებრ სიხარულის თვალთ უყურებდეს, იმაში მდგომარეობს, რომ კაცის ადამიანური ღირსება ღრმად პატივცემული იყოს და არა-ნაკლებ ღრმადვე ჩანერგული რწმენა გვექონდეს, რომ ყოველი ღონე და ნიჭი ადამიანის ბუნებისა აუცილებლად საჭიროა განვითარებულ და წარმატებულ იქნას ერთიანად და გამოუკლებლივ. ეს პატივისცემა ადამიანის ღირსებისა დაინერა თავის დროშაზედ ჰუმანობის მოძღვრებამ და ეს მოძღვრება გარკვევით გამოთქვა მაშინ ერთმა იტალიელმა ჰუმანისტმა პიკოდელა მირანდოლამ 1486 წელსა. ამ პიკოს სიტყვით, აი რას უბრძანებს

ღმერთი პირველს კაცს ადამსა: «მე შენთვის, ადამო, არავითარი სამუდამო ბინა და სადგური არ მომიცია, არავითარი სამუდამოდ უცვალებელი საქმე არ ამიჩენია ეს იმისთვის, რომ საცა შენ გიამოს იქ იცხოვრო, რაც გინდოდეს ის საქმე აიჩინო. მე შენ არც სასიკვდილოდ გამიჩენიხარ, არც უკვდავად დამინიშენიხარ. ეს იმიტომ, რომ შენ თვითონ იყო შენის თავის მკეთებელი და ისეთი სახე მიიღო, როგორიც შენ თითონა გსურს. შენ შეგიძლიან პირუტყვამდინაც ძირს ჩამოხვიდე და ანგელოზამდინაც ზე ახვიდე.»

კაცმა რომ ჩაიხედოს ამ სტრიქონებში, და მასთან უნარიც ჰქონდეს გამოსარკვევი გამოარკვიოს და დასანახი დაინახოს, ჩვენთან ერთად იტყვის, რომ ამაზედ მარტივად და ამაზედ ნათლად ძნელია კაცმა გამოთქვას-ლა, როგორც არსებობის საგანი, ისეც ადამიანის ღირსება“.

### **3. ნიკოლო მაკიაველი (1469-1527) და მისი ანტიუტოპია**

შუა საუკუნეების ნიაღში დიდხანს მწიფდებოდა ახალი მსოფლმხედველობა. ეს პროცესი გამოიხატა პადუის უნივერსიტეტში გაბატონებულ არისტოტელიზმში, ასევე პლეთონის და მისი მოწაფეების მცდელობაში პლატონის საფუძველზე ბერძნული მითოლოგიის აღორძინებისა, კუზანელის მიერ „განსწავლული არცოდნის„ და „დაპირისპირებულთა ერთიანობის„, ასევე უსასრულობის კატეგორიის ახლებურ გაგებაში, მათემატიკის გამოყენებით, ჰუმანიზმის გაბატონებაში ევროპულ კულტურაში (განსაკუთრებით, იტალიელი ფილოლოგების წყალობით). ყველაფერ ამას დაემატა საერთოდ ქრისტიანული სამყაროს დიდი კრახი – კონსტანტინეპოლის აღება თურქეთის სულთან **მაჰმუდ II** მიერ 1453 წელს. მუსლიმანურ სამყაროში ეს აღქმული იქნა, როგორც 1099 წელს ჯვაროსნების მიერ იერუსალიმის აღების საპასუხო ქმედება. თანაც ამ აქტის იდეოლოგიურ გამართლებასაც შეეცადნენ, თითქოს თურქთა ტომებმა საკუთარი, ძველი ბერძნების მიერ მიტაცებული სამშობლო დაიბრუნეს. ერთ-ერთ საბუთად **ჰომეროსის** (XII ს.-დან

VII ს.-მდე ძვ. წ.) „ილიადაზეც„ მიუთითებდნენ. იტალიისა და ხმელთაშუა ზღვის სხვა სახელმწიფოები სავაჭრო გზებზე გაბატონების უშუალო მოგებით დაბრმავებულნი, ბიზანტიის დახმარების მაგიერ, ხელსაც უწყობდნენ ამ კატასტროფას.

მას შემდეგ, რაც აღორძინებამ, როგორც ახალი და უფრო მაღალი ღირებულების ეპოქის მომზადების და დასაწყისის სახელი დაისაკუთრა კაცობრიობის კულტურაში, სხვადასხვა რეგიონულ კულტურაში ისტორიულად განხორციელებულმა სიახლეებმა მეტ-ნაკლებად დასაბუთებული პრეტენზია განაცხადეს ამ ღირსებაზე.

როგორც ცნობილია, ბიზანტიის კულტურაში ხუთ რენესანსს ასახელებენ. შალვა ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის გამოძახილის სახით წამოაყენეს სომხურ, აზერბაიჯანულ, რუსულ და ჩინურ რენესანსთა თეორიები. ამ ძიებებისას მრავალი მნიშვნელოვანი ისტორიულ-კულტურული ვითარება გაირკვა, რითაც რენესანსის ღირებულება, მისი შინაგანობა საკაცობრიო კულტურისათვის უფრო ნათლად გამოიკვეთა.

რენესანსის ცნების შესატყვისი რეალობების ძიებისას, როგორც წესი, ფლორენციის პლატონურ აკადემიას მიმართავენ. მარსილიო ფიჩინოს მიერ პლატონის სხვა შრომებთან ერთად, „სახელმწიფოს„ ლათინური თარგმანი, უტოპიური სახელმწიფოს თეორიების [თომას მორი (1478-1535), ტომაზო კამპანელა (1568-1639) და სხვა] გარდა, სახელმწიფოს ანტიუტოპიური თეორიების შექმნის სტიმულადაც იქცა. ასე დაიწყო ახალი, ასე ვთქვათ, შეუღამაზებელი რეალობის ანალიზის ფილოსოფია. ამ ახალი პოლიტიკის ფილოსოფიის მამამთავარი იყო მაშინდელი იტალიის ცნობილი სახელმწიფო მოღვაწე, მწერალი და ისტორიკოსი ნიკოლო მაკიაველი. მისი ძირითადი შრომებია: „მთავარი„ (დაიწერა 1513 წ., გამოცა – 1532 წ.), „განაზრებანი„ (1527), „ომის ხელოვნება„ (1519/1520), „ფლორენციის ისტორია„ (8 წიგნად. 1520-1525 წწ.), „დიალოგი ენის შესახებ„ (1514), კომედია „მანდრაგორა„ (1518) და სხვა.

მისი ცხოვრების პირველი ნახევარი ძალზე საინტერესო,



მაგრამ, ამავე დროს, ქვეყნისათვის ტრაგიკული მოვლენებით აღინიშნა. მაკიაველი, მედიჩების გვარის ბატონობისას, ოპოზიციონერთა რიგებში იყო და რაიმე სახელმწიფო თანამდებობის იმედი არც ჰქონია. კიდევ უფრო დამძიმდა მისთვის, და საერთოდ იტალიისათვის, ვითარება, როცა 1594 წელს, მედიჩების განდევნის შემდეგ, ფლორენციას დაეპატრონა ადგილობრივი დომინიკელთა მონასტრის წინამძღვარი, სასტიკი ასკეტი სავონაროლა. იგი ერთნაირი შეურიგებლობით ებრძოდა, როგორც მედიჩებს, ისე რომის პაპს. ორივეს ამქვეყნიური ღირებულებებით და ფუფუნებით გატაცებაში სდებდა ბრალს, რაშიც სავსებით მართალი იყო, მაგრამ თავად მისმა ფანატიზმმაც დიდი უბედურება მოუტანა ქვეყანას. მან რიგი მნიშვნელოვანი ხელოვნების ნაწარმოები საჯაროდ დაანვევინა. ისეთი ატმოსფერო შექმნა, რომ თვით ბოტიჩელი და **მიქელანჯელო ბუონაროტი (1475-1564)** ცდილობდნენ, მათ ქმნილებებში უფრო გამოკვეთილი ყოფილიყო რელიგიური სული. სავონაროლა კატეგორიულად მოითხოვდა ეკლესიის რეფორმას და პირვანდელი ქრისტიანობის იდეალებით ცხოვრებას. მისი გაძლება მალე არც სასულიერო და არც საერო ხელისუფლებას არ შეეძლო. ხალხის ფართო მასებსაც, რომლებიც თავდაპირველად უპირობოდ უჭერდნენ მას მხარს და გააბატონეს კიდევც, აღარ მოსწონდათ მისი გაუმართლებელი სისატიკე და რადიკალიზმი. სხვა სამინელ ღონისძიებათა შორის მან შემოიღო მოსახლეობის კონტროლის ახალი სახე: ბავშვებს აიძულებდა ჯამუშობას მშობლების ზნეობის თაობაზე. ეს მეთოდი მოგვიანებით **ჟან კალვინმა (1509-1564)** გამოიყენა ჟენევაში. 1597 წელს სავონაროლა რომ ნეოპლატონიკოსებს აკრიტიკებდა, მარტო ძაგებით არ კმაყოფილდებოდა. თავის ტრაქტატში „მეცნიერებათა ნაწილები და მათი ღირსება„ (გამოიცა 1534 წ.) იგი მიუთითებდა, რომ ვითომც პლატონის ერთგული ფილოსოფოსები, პოლიტიკოსები და ხელოვანნი არ აქცევენ ყურადღებას პლატონის აშკარა უარყოფით დამოკიდებულებას საგმირო და ეროტიკული ხელოვნებისადმი. პლატონი ხომ თავად ჰომეროსის გაძევებასაც მოითხოვდა თავისი იდეალური სახელმწიფოდან.



სავონაროლა ეკლესიიდან განკვეთეს, **პაპი ალექსანდრე ბორჯას (1431-1503)** მცდელობით. ერთი წლის შემდეგ კი სიკვდილით დასაჯეს. ამავე 1498 წელს მაკიაველის შესთავაზეს, მნიშვნელოვანი თანამდებობა მთავრობაში (ე. წ. ათთა კოლეგიის მდივნობა). იგი ფლორენციის საშინაო, საგარეო და საომარი ვითარებების კურატორი იყო. ამ მნიშვნელოვან პოსტზე მან დიდი პრაქტიკული გამოცდილება შეიძინა. როგორც ჩანს, იგი ერთგული რესპუბლიკელი იყო და რესპუბლიკის დაცემის შემდეგ, როცა მედიჩებმა დაბრუნება შესძლეს, მაკიაველიმ თავისი პოსტი დაკარგა. ეს იყო 1512 წელს; იგი გადაასახლეს საკუთარ მამულში. ერთი წლის შემდეგ დაამთავრა მან თავისი ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი საქმე – დაწერა „მთავარი“. მაკიაველიმ იგი მიუძღვნა ლორენცო ბრწყინვალეს შვილიშვილს, ლორენცო მედიჩის, როგორც პატიების თავისებური თხოვნა და მისი მზადყოფნა სამსახურისათვის. ახალგაზრდა მედიჩის ეს წიგნი არ წაუკითხავს და არც მისი ავტორისადმი გამოუჩენია რაიმე ყურადღება.

ეს საერთოდ დიდი დაპირისპირებების პერიოდი იყო. არა მარტო ძველსა და ახალს შორის, არამედ ახლისათვის მებრძოლთა შორისაც: **ერაზმ როტერდამელსა (1466-1536)** და **მარტინ ლუთერს (1483-1546)**, **თომას მორსა და ჰენრი VIII (1491-1547)**, **ლუთერსა და სებასტიან ფრანკს (1499-1542)**, სავონაროლასა და მედიჩებს, საერთოდ, ინტერნაციონალიზმსა და ნაციონალიზმს შორის.

მაკიაველიმ თავისი თეორიის მიზნად დაისახა რეალურ სახელმწიფოში მოქმედი კონკრეტული ადამიანების ნამდვილი მიზნებისა და შესაძლებლობების გათვალისწინებით მოენახა ქმედითი გზა ძლიერი სახელმწიფოს შესაქმნელად. ერთ რაიმეში იგი სავსებით ეთანხმებოდა პლატონს: სახელმწიფოს ინტერესებს პიროვნების ინტერესებთან მიმართებაში სრული უპირატესობა აქვს. იმაშიც ეთანხმებოდა, რომ ადამიანი სახელმწიფოს გარეშე ვერ იცხოვრებს ადამიანურად. ეს კი ნიშნავს იცხოვრო სხვა ადამიანების გვერდით და მაინც შეინარჩუნოს საკუთარი პიროვნულობა, შეგეძლოს საკუთარი ინტერესების

რალაცნაირი განხორციელება. რაც შეეხება პიროვნების ნამდვილ მამოძრავებელს, ამაში მაკიაველი პლატონისაგან პრინციპულად განსხვავებულ პოზიციას იღებს. მისთვის უეჭველი იყო, რომ პიროვნების და ისტორიის მამოძრავებელი ძალა არის საკუთრების შექმნა და შექმნილის დაცვა და გადიდება. პლატონისათვის ადამიანური არსებობა ნიშნავდა ზნეობრივ არსებობას. მაკიაველი კი დარწმუნებული იყო, რომ სახელმწიფოს ინტერესები, პრინციპულად უფრო მაღლა დგანან, ვიდრე თუნდაც ზნეობა, ტრადიცია თუ რელიგია. ხოლო იმას, თუ როგორია ეს ინტერესები, ამის განსაზღვრის სრული უფლება აქვს სახელმწიფოს მეთაურს. მნიშვნელობა არა აქვს იმას, თუ რა გზით მოხვდება იგი სახელმწიფოს სათავეში. მაკიაველის არ ანუხებს არა მარტო სახელმწიფოს მეთაურის ზნეობრივი სახე, არამედ არც მისი მიმართება მოქმედ სამართალთან. არც მათი სისასტიკე და გარყვნილება ანუხებს. თუმცა ძალიან კარგად იცის, რა არის კარგი და რა ცუდი. პირადადაც არ იყო მიდრეკილი ცუდისა და სისასტიკისაკენ. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ექიმივით იქცევა, რომელიც მხოლოდ იმას ადგენს, თუ რა გააძლიერებს მის პაციენტს (სახელმწიფოს). იგი რჩევასაც აძლევს გარეწარს, თუ როგორ გამოიყენოს სისასტიკე ძალაუფლების შესანარჩუნებლად. „როგორ იყენებენ სისასტიკეს – ავად თუ კარგად? (თუკი ბოროტების მიმართ შეიძლება ითქვას – „კარგადო,“) – მაშინ როცა ერთხელ მიმართავენ მას, როგორც თავდაცვის აუცილებელ საშუალებას, შემდეგ კი, ხელს იღებენ მასზე და მხოლოდ იმას ცდილობენ, რაც შეიძლება მეტი სარგებლობა მოუტანონ თავის ქვეშემდგომთ. ავად იყენებენ მაშინ, როცა თავდაპირველად მხოლოდ ნაწილობრივ ავლენენ სისასტიკეს, შემდეგ კი, დროთა განმავლობაში, თანდათან ზრდიან... აქედან გამომდინარე, ამა თუ იმ სახელმწიფოს ხელში ჩაგდებისას დამპყრობელმა ერთბაშად, ერთი დაკვრით, უნდა გამოიჩინოს მთელი სისასტიკე, რათა შემდეგ ყოველდღიურად არ დასჭირდეს მისი გამოყენება და ამრიგად შესძლოს ხალხის დაშოშმინება და ქველმოქმედების წყალობით მისი გულის მოგება„. მაკიაველის რჩევანი ეხება დაქირავე-

ბული ჯარის და მათი მეთაურების (კონდოტიორების) მორჩილებაში ყოლას, რთულ სიტუაციებში უმცირესი ბოროტების ამორჩევას, კარისკაცების გონებრივი უნარების მიხედვით არჩევას, პირმოთნეთა გამოცნობას და სხვას (30, I, 194-5).

როგორც ყველა მნიშვნელოვან მოაზროვნეს, მაკიაველისაც ჰყავდა წინამორბედები და მიმდევრები. ასეთები მრავალია, მაგრამ ევროპული აზროვნების ისტორიაში მისი ადგილის გამოსაკვეთად, უპრიანია ორ მოაზროვნეზე მითითება: წარსულიდან ასეთია პლატონი, მომდევნო პერიოდის მოაზროვნეთაგან – **ფრიდრიხ ნიცშე (1844-1900)**.

პლატონის „სახელმწიფოს„ I და II წიგნებში სამართლიანობის საკითხია განხილული. როგორც პლატონის დიალოგთა უმრავლესობაში, აქაც პლატონის პოზიციას სოკრატე გადმოსცემს. იგი ამტკიცებს, რომ სამართლიანობა, როგორც სიკეთე, თავისთავადი ღირებულებაა და სჯობს უსამართლოდ დაისაჯო, ვოდრე სხვის მიმართ უსამართლოდ მოიქცე. სოფისტი **თრაზიმახე (დაახლ. 459-400)** კი უმტკიცებს სოკრატეს, რომ სამართლიანია ის, რაც ძლიერისათვისაა სასარგებლო („სახელმწიფო„, 243 d). სოკრატე ადვილად უჩვენებს, რომ თრაზიმახეს არ ესმის, თუ რას ნიშნავს **ძლიერი, როგორც ასეთი**. მან არც ის იცის, რაა ეს სამართლიანობა, არის თუ არა იგი სიკეთე. მაგალითად, კრივში გამარჯვებული, ცხადია, ძლიერია და მისთვის სასარგებლოა საქონლის ხორცის ჭამა. არის ეს სამართლიანობა ანდა სიკეთე? სოფისტი ხედავს სიძნელეს, მაგრამ უკან არ იხევს, სოკრატე მაინც აიძულებს ეს აღიაროს. მაკიაველი კი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ცხადია, კარგია, როცა ადამიანი შინაგანად ზნეობრივია, მაგრამ თუ ეს ზნეობრიობა კონკრეტულ ვითარებაში სახელმწიფოს ინტერესებს ეწინააღმდეგება, მის ღირებულებას მნიშვნელობა არა აქვს. ნებისმიერი უსამართლობა და მზაკვრობა გამართლებულია. ხოლო იმ საკითხს, მართლა ეწინააღმდეგება ეს სახელმწიფოს ინტერესებს თუ არა, გადანყვეტს სახელმწიფოს მეთაური.

თავად სახელმწიფოს შესაძლებელ ფორმებს შორის მაკიაველის უმჯობესად დემოკრატიული რესპუბლიკა მიაჩნია, მა-

გრამ მის აუცილებლობას არ იცავს. მაკიაველის არ აწუხებდა არც უდანაშაულობის და არც, მით უმეტეს, მორალურობის პრეზუმფცია. იგი რეალისტი იყო და გამოდიოდა არა იქიდან, თუ როგორ უნდა მოიქცნენ ადამიანები, არამედ იქიდან, თუ როგორ იქცევიან ისინი და რა მიზნები აქვთ მათ სინამდვილეში, მიუხედავად იმისა, თუ რას აცხადებენ თავის მიზნად. ზოგი მკვლევრის აზრით, მაკიაველის „მთავარისათვის„ შეიძლება გვეწოდებინა: „როგორ უნდა გახდეს დიქტატორი და შეინარჩუნოს მდგომარეობა..“

სახელმწიფოს რაობის პრინციპების დასდგენად, მაკიაველი ცდილობდა, ბუნებისმეტყველთათვის მიებაძა, ე. ი. მხოლოდ გარეგანი გამოცდილების მონაცემებს დამყარებოდა, ამ ფაქტების ანალიზით დაედგინა წესები. ისევე, როგორც მათი საერთო აუცილებლობა, მათი უცვლელი კანონი. როგორც, მაგალითად, შემდეგ გალილეიმ დაკვირვების მონაცემების განზოგადებით დაადგინა მატერიის მუდმივობის კანონი. თუმცა გამოცდილების მონაცემები ვერცერთ შემთხვევაში ვერ იქნება კანონის საყოველთაობის გარანტია, მაკიაველი მაინც იმედოვნებდა, რომ უეჭველი და ურყევი კანონები დაადგინა ადამიანის და მისი საზოგადოების შესახებ. მაგალითად, ის, რომ **ყოველი ცოცხალი იბადება, ვითარდება და კვდება**. მიუხედავად ადამიანისათვის ამ დებულების მთელი უეჭველობისა, ჩვენ მის საყოველთაობასა და აუცილებლობას ვერასგზით ვერ დავასაბუთებთ. იგი მაღალი დონის ჰიპოთეზაა, რომლის საბოლოო საფუძველი მაინც ჩვენი რწმენაა. ასევე სააღბათო დაშვებაა მაკიაველის მეორე პრინციპი: **ადამიანის ბუნება ყველგან და ყოველთვის ერთი და იგივეა**. მათ ყველა ეპოქაში ერთნაირი მიზნები და ვნებანი ამოძრავებენ. ამიტომ გასული საზოგადოებების გამოცდილების გამოყენება სამართლიანია და სასარგებლო. მაკიაველიმ, მართლაც, კარგად გამოიყენა, მის მიერ ძველი რომის იმპერიის ისტორიის ანალიზი. იგი ემყარებოდა **ტიტუს ლივიუსის** (დაახლ. ძვ. წ. 59 – ახ. წ. 17) 142 წიგნიანი „რომის ისტორიის„ შემორჩენილი ნაწილებიდან პირველი 10 წიგნის ანალიზს. კიდევ ერთი დებულება, რომელიც მაკიაველის

ნამონეყებული საქმისათვის მნიშვნელოვანია და გარკვეული გარანტიაა მისი დასკვნების ქმედითობისათვის: **ყოველი რეალური ადამიანი კარგიცაა და ცუდიც**, მაგრამ ადამიანის ქცევებიდან მისი პოლიტიკური ორიენტაციის გასაგებად, უმჯობესია, ისინი მივიჩნიოთ თავისთავად ცუდებად. ამ მიზნით, მაკიაველი დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ „ადამიანები მზაკვრები არიან და თუ არ აიძულებ, რომ იყვნენ კეთილნი, ისინი აუცილებლად ბოროტებად იქცევიან„. ამგვარი იძულების საშუალებას მხოლოდ სახელმწიფო იძლევა.

როგორც აღინიშნა, ნებისმიერი მცდელობის მიუხედავად, ყველა ემპირისტი მაინც გამოცდილების, ე. ი. ემპირიის გარეთ გადის. შესაბამისად, მაკიაველის მიერ ნამოყენებული ზემოაღნიშნული პრინციპებიც გამოცდილებისთვის მიღმურს ემყარებიან. ყველაზე მეტად ეს ჩანს მის მიერ საზოგადოების პროგრესის არსებობის პრინციპის ნამოყენებაში. ცხადია, ვერავითარი გამოცდილებით ვერ დამტკიცდება ის დებულება, რომ ადამიანთა ნებისმიერი ბოროტი და მზაკვრული მოქმედება, საბოლოო ჯამში, მაინც პროგრესის სამსახურში ჩადგება, ე. ი., რომ კაცობრიობა მიდის არათავისუფლებიდან თავისუფლებისაკენ და სისასტიკიდან ჰუმანიზმისაკენ. ასეთი დაშვება მხოლოდ *petitio principii*, ე. ი. სასურველის უკვე დასაბუთებულად მიჩნევა, შეიძლება იყოს.

მაკიაველის, პლატონის მსგავსად, მიაჩნდა, რომ კერძო საკუთრების, ძალიან მდიდრების და ძალიან ღარიბების არსებობა, სახელმწიფოს სტაბილურობის მტერია. იგი აჯანყებებს და მმართველობის ფორმათა ცვლილებებს იწვევს სახელმწიფოში. ის სასურველად საშუალო ფენებს მიიჩნევს, მაგრამ „მთავარში„ სახელმწიფოს მეთაურის პოსტზე ერთ-ერთი ყველაზე მდიდარი და გარენარი ადამიანი, **ჩეზარე ბორჯა (1475-1527)** მიიჩნია სამაგალითოდ.

კიდევ ერთი ძირითადი დებულება, რომელსაც მაკიაველი იცავდა, არის ის, რომ **ადამიანის ნება თავისუფალია**. მისი თავისუფალი ნების გადანყვეტილების შედეგებიც, საბოლოო ჯამში, აუცილებლად პროგრესს ემსახურება. მაკიაველის მიმ-

დეკარი ინგლისელი ფილოსოფოსის **თომას ჰობსის (1588-1679)** ტერმინებით რომ ვთქვათ, ადამიანები იმ მდგომარეობიდან გამოსვლის ძიებაში, რომელსაც ეწოდება „ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, საკუთარი თავისუფალი ნებით იღებენ გადაწყვეტილებას სამშვიდობო ხელშეკრულების სასარგებლოდ. ისინი ამ დროს სულაც არ ხელმძღვანელობდნენ ზნეობრივი კანონებით, მაგრამ შედეგი იყო პროგრესული და ზნეობრივიც – სახელმწიფოს წარმოშობა. ამრიგად, ბედმა ბოროტება სიკეთის სამსახურში ჩააყენა. აქ ბუნებრივად წამოიჭრება საკითხები: რა როლი აქვს ამ საქმეში თავისუფალ ნებას? ხომ არ არის ადამიანი უბრალო იარაღი საკუთარი ბედის გადარწმუნებისა?

მაკიაველი ცდილობს, რომ როგორმე მოაწესრიგოს ეს საკითხი. მას არ უნდა ბედის საერთო განმსაზღვრელი როლის უარყოფა, მაგრამ იცის, რომ ადამიანი ყველა ღირსებას დაკარგავს, თუ მას თავისუფალი ნება არ ექნა. იგი ირწმუნება, რომ ადამიანები უძლურები არ არიან ბედის (ფორტუნას) წინააღმდეგ. როგორც პარაცელსს, მასაც შესაძლებლად მიაჩნია ადამიანის ნების ზემოქმედება საკუთარ ისტორიაზე. იგი საკმაოდ უხეშად, მაგრამ გასაგებად გამოთქვამს თავის აზრს: ფორტუნა ქალია, და თუ გინდა კარგად იყო მასთან, იგი უნდა ცემო და აპანლურო. (პარაცელსი კი პლანეტებზე ჩვენი ნების ძალით ზემოქმედებაზე, მათ დასჯაზე მსჯელობდა).

მაკიაველიმ, ცხადია, იცის, რომ სახელმწიფოში კამათის და დაპირისპირების აცილების ორი გზა არსებობს: სამართლებრივად მოწესრიგებული ქცევა და ძალმომრეობა. ზოგადად რომ ავიღოთ, პირველს იყენებენ ადამიანები, მეორეს – მხეცები. რამდენადაც პირველი ყოველთვის სასურველ შედეგს ვერ იძლევა, ადამიანები იძულებულნი არიან ძალმომრეობის გზას დაადგინენ. რაც შეეხება სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობას, აქ მაკიაველის ისიც არ სურს, რომ მათ შორის გულრწფელი და ზნეობრივი ურთიერთობა სასურველ იდეალად მაინც ჩათვალოს. იგი დარწმუნებულია, რომ სახელმწიფოთა შორის ურთიერთობა, საბოლოო ჯამში, მხოლოდ შიშველი ძალადობაა.

**იოჰან ედუარდ ერდმანის** (1805-1892) აზრით, დიპლომატად დაბადებულ და გაზრდილ მაკიაველის ეყო ძალა ქვეყანას გამოცემოდნოდა იმაში, რასაც ყველა დროის დიპლომატი, მხოლოდ თავისი ქცევით ამჟღავნებდა.

მაკიაველის ეჭვიც არ ეპარებოდა იმაში, რომ სახელმწიფოს მეთაურის განუხაზღვრელი უფლებები მავანს შეიძლება უსამართლოდ გამოეყენებინა. თავადაც ხომ სანიმუშოდ მიიჩნია ბორჯების ყველაზე სახელგატეხილი გვარის, ყველაზე სახელგატეხილი წარმომადგენელი – ჩეზარე ბორჯა. ევროპის ისტორიაში ეს ერთ-ერთი ყველაზე უზნეო ადამიანი იყო პაპ ალექსანდრე VI შვილი და ფერარის მხარის ჰერცოგი ქალის, **ლუკრეცია ბორჯას** ძმა. ცნობილია, რომ ჩეზარე ბორჯა არავითარი დემოკრატი არ იყო და არც ზნეობრივ პრინციპებს თვლიდა პატივისცემის ღირსად. ამის ილუზია არც მაკიაველის ჰქონია, მაგრამ მაშინდელი იტალიის დაქუცმაცებულობის და შიდა ომების გადამლახავი გაერთიანებისათვის ეს პიროვნება ჩათვალა საიმედო კანდიდატად.

აღბათ, საჭიროა, თანამედროვე მკითხველმა გააცნობიეროს, რას ნიშნავდა ბორჯების გვარის წევრობა, რათა მაკიაველის არჩევანის რისკის ხარისხი გასაგები გახდეს. ეს იმის გაგებაშიც დაგვეხმარება, თუ რა სიბინძურიდან ამოიზარდა (ანდა მასთან ერთად იზრდებოდა) ალორძინების დიადი ხელოვნება და დიადი იდეები. **ლეონარდო და ვინჩი** (1452-1519) ჩეზარე ბორჯასთან მუშაობდა სამხედრო ინჟინრად. გარყვნილი და ცოდვილი ხელისუფალნი უკვეთავდნენ რაფაელს და მიქელანჯელოს იმ ქმნილებებს, რომლებიც მსოფლიო კულტურის სიამაყეს წარმოადგენენ. მაკიაველიმ ძალიან კარგად იცოდა ამ ოჯახის საქმეები, მაგრამ მაინც ამართლებდა. მეტიც, აქებდა კიდევ ალექსანდრეს და ჩეზარეს საქციელს. მათ მარცხს კი გაუთვალისწინებელი შემთხვევითი გარემოებებით ხსნიდა, თუმცა თავად ისეთ შეცდომებზე მიუთითებდა, რომელიც ამგვარ ბრძოლაში ჩაბმულ ადამიანებს არ უნდა მოსვლოდათ.

როგორც ლოსევი თავის „ალორძინების ესთეტიკაში„ (45,139) გადმოგვცემს: ამ ოჯახის მეთაური პაპი ალექსანდრე



VI ბორჯა თავის თავში აერთიანებდა, პატივმოყვარეობას, ანგარებას და გარყვნილებას, ბრწყინვალე უნარებთან და ენერგიასთან. იგი ვაჭრობდა თანამდებობებით, წყალობებით, ცოდვათა მიტევებით. მის დროს არც ერთი კარდინალი არ დანიშნულა დიდი ფულის გადახდის გარეშე. თანამედროვეები იმასაც გვაუწყებენ, რომ იგი ცხოვრობდა თავის ქალიშვილ ლუკრეციასთან, რომელიც ასევე თავისი ძმის, ჩეზარე ბორჯას საყვარელი იყო. გაურკვეველი დარჩა, ამ ლუკრეციამ ბავშვი თავისი მამისაგან შობა თუ ძმისგან. ეს ქალი, პოლიტიკური თუ დინასტიური მოსაზრებებით, ოთხჯერ გაათხოვეს. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთები მარტო ბორჯები არ იყვნენ. გაბატონებულ ფენებში მსხვერპლნი, ისევე, როგორც მათი ჯალათნი, როგორც წესი, ერთმანეთს ჰგავდნენ.

ამგვარ საზოგადოებაში მცხოვრები მაკიაველი მაინც ფიქრობს, რომ ევროპული ცივილიზაციის და ევროპული ადამიანის გადარჩენა შესაძლებელია და ამ მიზნისათვის ყველა საშუალება კარგია. მსგავსი პრობლემის წინაშე იდგა ნიცშე. დაინახა რა ევროპული ცივილიზაციის, მისი აზრით, ტოტალურად ყალბი საფუძველი, გაბატონებული ნიჰილიზმის დასაძლევად ნიცშემ გაცილებით რადიკალური საშუალება ჩათვალა საჭიროდ: კერძოდ, თანამედროვე ადამიანის მიერ საკუთარი თავის დაძლევა და ზეკაცად ქცევა. მაკიაველის და ნიცშეს ბევრი აქვთ საერთო. ესაა ადამიანის ეგოისტური საწყისის წამოწევა, ძალაუფლების ნება, ფემინიზმის მიზნების ნეგატიური შეფასება. ორივეს საერთო მტრები ჰყავს: ერთია, ადამიანის გაიდილება და მეორე, ადამიანზე ხელის ჩაქნევა. ორივესთვის ევროპული ცივილიზაციის ისტორია სიყალბის ისტორიაა, მაგრამ მაკიაველისათვის ისტორია მაინც პროგრესს ემორჩილება. ნიცშესთვის კი უეჭველია მარადიული გამეორება იგივესი. მაკიაველი არ მოითხოვს მისი თანამედროვე ადამიანის არსებით ცვლილებას. ნიცშეს აზრით, ეს აუცილებელია, მაგრამ ურთულესი პროცესია საჭირო ამ ცვლილებისათვის (მაგ., ლომის მოთამაშე ბავშვად ქცევა, როგორც გზა ზეკაცისაკენ. საჭიროა, ასევე, სახელმწიფოს გაუქმება).



ნიცმე ადამიანის ზეკაცად ქცევას შესაძლებლად თვლის და ელოდება მას, როგორც დიდი ხნის ავდრის შემდეგ გამოდარებას. მაკიაველი ადამიანის შესაძლებელ პროგრესულ გარდაქმნაში მნიშვნელოვან როლს უტოვებს ბედს (ფორტუნას). თუმცა ადამიანის თავისუფლებაზე უარის თქმა არასგზით არ სურს. ადამიანის ზეკაცად ქცევას იგი არ ელოდება. ამ ასპექტით მაკიაველი უფრო ახლოს დგას კანტთან. თუმცა ისიც ცნობილია, რომ კანტს მაკიაველი არ უყვარდა. მაკიაველი და კანტი ორივე პავლე მოციქულის პრინციპს ემყარებოდნენ, რომ ადამიანში ყოველთვის არის სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა. რაგინდ ძალა დაკარგოს ბოროტებამ, იგი ადამიანში არასდროს არ ქრება, კაცი ზეკაცი ვერასოდეს ვერ გახდება, უსასრულოდ კი შეიძლება მიუახლოვდეს მას.

მაკიაველის იტალიის გაერთიანება სურდა და ამიტომ სახელმწიფო ინტერესებს პიროვნების უფლებებზე და ინტერესებზე უდავო უპირატესობას ანიჭებდა. მისი თანამედროვე **ჰუგო გროციუსი (1583-1645)** – საერთაშორისი სამართლის ერთ-ერთი ფუძემდებელი – სახელმწიფოზე მაღლა **სამართალს** აყენებდა. იგი გაერთიანებულ და ძლიერ სავაჭრო სახელმწიფოში – ჰოლანდიაში ცხოვრობდა და სხვა პრობლემები ანუხებდა. ეს მისი ძირითადი შრომების სათაურებიდანაც ჩანს: „თავისუფალი ზღვა“, „ომისა და მშვიდობის შესახებ“.

მაკიაველის მრავალი კრიტიკოსი ჰყავდა, მაგრამ თანამედროვეთაგან მის მთავარ ნაკლზე ერაზმ როტერდამელმა მიუთითა. 1516 წელს, როცა იმპერატორმა **კარლოს V (1500–1558)** ერაზმი სასახლეში მიიწვია, ერაზმმა დაწერა წიგნი „ქრისტიანი თავადის აღზრდა“. სათაურშივე „ქრისტიანის“, ხაზგასმა ერაზმის მიერ სამი წლით ადრე დაწერილ მაკიაველის „მთავარზე“, მინიშნება იყო. ერაზმის პრინციპი იყო: განათლების და აღზრდის არც ერთი ფორმა არაა იმაზე ღირებული, რომელიც ასწავლის, თუ როგორ უნდა მართო ზნეობრივად.

#### 4. ალამინო რინუჩინი (1426-1499)

აღორძინების ეპოქის იდეალების ბაირახტარი – ფლორენციის რესპუბლიკა – XV ს.-ში საოცრად მდიდარი, მრავალფეროვანი პოლიტიკური და ინტელექტუალური ცხოვრების არენა იყო. ფლორენციამ სასურველ სტუმრებად მიიღო ბიზანტიიდან დევნილი ფილოსოფოსები, თეოლოგები და ფილოლოგები. 1456 წელს ლორენცო მედიჩის წყალობით და მონაწილეობით ფლორენციის პლატონური აკადემია დაარსდა. ამ აკადემიის კეთილისმყოფელი გავლენა მალე გახდა ცნობილი და აღიარებული.

ფლორენციის ინტელექტუალები, მართალია, ერთმნიშვნელოვნად იყვნენ მიმართული ბერძნული და რომაული ანტიკურობისაკენ, მაგრამ ეს კულტურა სულაც არ იყო ერთგანზომილებიანი და მასში ბევრი რამ იყო ამოსარჩევი. თუნდაც ყველაზე გავრცელებული ნეოპლატონიზმი რიგი განსხვავებული და ზოგჯერ დაპირისპირებული ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლეოდა. ნ. მაკიაველიმ, როგორც დავინახეთ, პლატონის „რესპუბლიკაში„ წარმოდგენილ თრაზიმახესთან ერთად ძველი ისტორიკოსები აიჩრია საკუთარი სოციალური თეორიის დასაფუძნებლად; მისმა უმცროსმა თანამედროვემ, ცნობილმა ფლორენციელმა მოაზროვნემ და პოლიტიკურმა მოღვაწემ, რინუჩინიმ კი **ციცერონი** (ძვ. წ. 106 – ახ. წ. 43) და მის მიერ წარმოდგენილი სტოელთა ფილოსოფია ჩათვალა საკუთარი სოციალური თეორიის, „**სამოქალაქო ჰუმანიზმის**„ საუკეთესო საყრდენად. ამ პოზიციას ბევრი იზიარებდა (**ქრისტოფორო ლანდინო** (1424-1504), პოლიციანო და სხვა). ეს იყო ძველი რომაული პრინციპების აღორძინების ცდა: საზოგადოებრივი კეთილდღეობის პირადულზე მაღლა დაყენება.

რინუჩინი წარმატებული ფლორენციელი ვაჭრების ძველ და გავლენიან გვარს ეკუთვნოდა, რომლის წევრები XV ს.-ში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ ფლორენციის რესპუბლიკის სამოქალაქო და ინტელექტუალურ ცხოვრებაში. ციცერონის და მისი სახით სტოელთა ფილოსოფიის სანიმუ-

შოდ მიჩნევა იმაზე მიუთითებს, რომ რინუჩინის არ სურდა სამართლიანი სახელმწიფო წყობილება, პლატონისა და თ. მორის მსგავსად, მხოლოდ უტოპიურად მიეჩნიათ. მაგრამ არც ის მიაჩნდა სწორად, რომ რეალური სამოქალაქო ცხოვრება, მაკიაველის მსგავსად, მხოლოდ შავ ფერებში დაენახა, ანუ მორალის პრინციპები და სამოქალაქო ცხოვრების ჰუმანიზმი შეუთავსებლად მიეჩნია. სტოური ფილოსოფიის მიერ ზნეობრივი ცხოვრების ცენტრის გადატანა ადამიანის სულიერ სამყაროში და, შესაბამის პირობებში, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მისი დანერგვისათვის მზადყოფნის მოთხოვნის პრინციპი კარგად გამოხატავდა რინუჩინისა და მისი თანამოაზრეების მიერ არჩეულ მესამე, საშუალო გზას. მას „**სამოქალაქო ჰუმანიზმსაც**„ უწოდებენ. ამ ჰუმანიზმის კრედიო შეიძლებოდა ასე გამოგვეხატა: ყველაფერი გააკეთე საკუთარი ინტელექტუალური და ზნეობრივი სრულყოფისათვის; მუდამ მზად იყავი ემსახურო შენი ქვეყნის კეთილდღეობას, თუნდაც ეს სიცოცხლის ფასად დაგიჯდეს; მაგრამ თუ შენს ქვეყანას არ სურს შენი სამსახური და შენი მსხვერპლი, განზე გადექი და გააგრძელე საკუთარი თავის სრულყოფა, იმ იმედით, რომ როცა იქნება, დასჭირდები შენს ქვეყანას. ამ კრედოში ძნელი დასანახი არაა თავად ა. რინუჩინის ფაქტიური ცხოვრების გზის ამოკითხვა. მისი „დიალოგი თავისუფლების შესახებ„, რომელიც ტიპური რენესანსული დიალოგის ნიმუშია, მოგვითხრობს რინუჩინის სახელოვან წინაპრებზე და იმაზეც, რომ იგი დასაწყისში მხურვალედ უჭერდა მხარს ლორენცო მედიჩის და მის გეგმებს. მას მაღალი თანამდებობებიც ეკავა: რესპუბლიკის ერთ-ერთი პრიორი იყო (1460), მოგვიანებით ე. წ. რვათა კოლეგიის წევრი (1472), შემდეგ რომის პაპთან ლორენცო მედიჩის პირადი წარმომადგენელი. მას შემდეგ, რაც მის ერთგულებაში ლორენცომ ეჭვი შეიტანა, ყველა თანამდებობიდან გაათავისუფლეს. ალამინო გაეცალა დედაქალაქს და ჩაულრმავდა თავის სამეცნიერო მუშაობას. ამის ერთ-ერთი შედეგი იყო წიგნი „დიალოგი თავისუფლების შესახებ„ (23,98).

რინუჩინის მოღვაწეობის პერიოდში ფლორენციაში ღირე-

ბულებათა ცვლილება და ახლის ჩამოყალიბება სწრაფად ხდებოდა. ლორენცო მედიჩი, მას შემდეგ, რაც ფლორენციის ფაქტიური ერთმმართველი გახდა, ფიქრობდა, რომ ამ მდგომარეობის ოფიციალური დაკანონება უფრო წაადგებოდა ქვეყანას. ამ გზით მავალი ეს უდავოდ ნიჭიერი პოეტი, ფართო ფილოსოფიური განათლების და ინტერესების ადამიანი თანდათან ტირანი ხდება. თავისუფლებისმოყვარე ფლორენციელები ამას ძნელად ეგუებოდნენ. 1478 წელს ხდება გავლენიანი ფლორენციელი ბანკირი **პაცის** აჯანყება ლორენცოს წინააღმდეგ. ის ადრევე გამოძულავდა და შედარებით ადვილად ჩააქრეს, მაგრამ ბრძოლაში დაიღუპა ლორენცოს ძმა – **ჯულიანო მედიჩი** (დაახლ. 1520-1588). ეს კარგად გამოიყენა ლორენცომ თავისი მიზნების გასახორციელებლად. პაცი მედიჩების მეტოქე ბანკირთა სახლის წარმომადგენელი იყო, მაგრამ შეთქმულება იმიტომ დაიწყო, რომ ხალხის მნიშვნელოვანი ნაწილი უკვე ლორენცოს გადაუდგა.

თავის ტრაქტატში რინუჩინი ერთმნიშვნელოვნად უჭერს მხარს შეთქმულებას. დიდი ხნის შემდეგ, 1494 წელს, როცა სავონაროლას თაოსნობით მედიჩები განდევნეს ფლორენციიდან, რინუჩინი თავის მატთანში წერს: თავისუფალი რესპუბლიკისათვის ეს გაკვეთილი უნდა იყოს რათა მოქალაქეთაგან არავის მიეცეს უფლება სხვებზე იმდენად ამაღლდეს, რომ სხვების თანაბრად არ დაემორჩილოს კანონებს. თავისუფლების გაგება რინუჩინისთან რომ ციცერონულია, ეს რომელი სტოელების მიერ თავისუფლების გაგების უბრალო გახსენებითაც ნათელია: თავისუფლება არის სახელმწიფოს კანონთა და ჩვეულებათა ფარგლებში დამოუკიდებელი ცხოვრების შესაძლებლობა. რინუჩინის ეს ესმის რესპუბლიკის კანონთა აზრით, რომელთაც ხალხი ადგენს და მის მიერაა დაკანონებული. სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა მის მიერ პაცის შეთქმულების მხარდაჭერა და სავონაროლას მომხრეთაგან მედიჩების განდევნის გამართლება. როცა ამ საკითხს ეხებიან, ისტორიკოსებს უყვართ იმ ფაქტის გახსენება, რომ რომში ათვალწუნებული და დევნილი სავონაროლა ლორენცო

მედიჩიმ, მარსილიო ფიჩინოს თხოვნით, მიიწვია ფლორენციაში. ლორენცოს მაგალითზე კიდევ ერთხელ გამართლდა არისტოტელეს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ერთმმართველობა სახელმწიფოსთვის ყველაზე კარგი ფორმაა, მაგრამ, რადგან ასეთი პიროვნება არ მოიძებნება, უმჯობესია არისტოკრატიული რესპუბლიკა, რომლის ხელისუფლება თავისებური კოლექტიური პიროვნება იქნება. მედიჩის მაგალითის ასეთივე ამხსნელია კანტის მოსაზრება, როცა მან მეფე ფილოსოფოსის პლატონისეული იდეა დაიწუნა, იმის გამო, რომ მეფის შეუზღუდველი ძალაუფლება, ადრე თუ გვიან, თავს იჩენს, როგორც თავისუფალ აზროვნებასთან შეურიგებელი.

## თავი II. პადუელი არისტოტელიკოსები ალორძინების ეპოქაში

ზემო იტალიის პატარა ქალაქი პადუა, როგორც მაუდის მრენველობის ცენტრი, უკვე XII ს.-ში თავისუფალ ქალაქად გვევლინება. 1405 წლიდან იგი ვაჭრობის გაცილებით უფრო დიდ ცენტრს, ვენეციას დაემორჩილა. თავისუფალი ქალაქისათვის დამახასიათებელი ოპოზიციური სული პადუას დიდხანს შერჩა. ეს ქალაქი დღესაც ამაყობს ძველი უნივერსიტეტით და ობსერვატორიით, ევროპაში უძველესი ბოტანიკური ბაღით, აქვეა მანტენიას და ჯოტოს ფრესკები, დონატელოს ცნობილი ქანდაკება – გატემალატა. შუა საუკუნეებში და ალორძინების ეპოქაში პადუის სიამაყე მისი უნივერსიტეტი იყო. საყოველთაო ყურადღებას იგი XIV ს.-ში იქცევს, როგორც ავეროოსტული არისტოტელიზმის კერა, რომელიც ოფიციალური მსოფლმხედველობისადმი ოპოზიციით გამოირჩეოდა. მოგვიანებით პადუას უნივერსიტეტმა თავისებური გზა აირჩია შუა საუკუნეების უარსაყოფად. ის შეეცადა ჭეშმარიტი არისტოტელე აელორძინებინა. ამ მიზნით ავეროოსტული არისტოტელიზმს დაუპირისპირა ალექსანდრისტული არისტოტელიზმი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი ემყარებოდნენ **ალექსანდრე აფროდისიელის** (დაახლ. 200 წ. ძვ. წ.) მიერ არისტოტელეს ინტერპრეტაციას, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ მის ბუნებისმეტყველურ შრომებს. არისტოტელიკოსთა ორი მოწინააღმდეგე პარტია ერთმანეთს ეჯიბრებოდა არისტოტელიზმისადმი ერთგულებაში. ამ მხრივ გამოირჩეოდნენ ავეროესის ინტერპრეტაციის მიმდევრები. ისინი უკვე დრომოჭმული არაბული სქოლასტიკის, კერძოდ კი, ავეროესის პრინციპებს თავგამოდებით იცავდნენ, რაც მოწინავე ადამიანების (მაგ., პეტრარკას) ზიზლსა და დაცინვას იწვევდა.

ავეროოსტული არისტოტელიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი იყო **გაეტანო ტინელი** (1387-1465). მან პადუაში ლექციების კითხვა 1436 წელს დაიწყო და შეძლო ავეროიზმის შერყეული ავტორიტეტი გაეძლიერებინა. გაეტანო არ იყო ორიგინალური მოაზროვნე. იგი ცდილობდა, არისტო-

ტელეს მოძღვრება სულის უკვდავების შესახებ ქრისტიანულ თეოლოგიასთან შეეგუებინა. მისი ლექციების უამრავი ასლია შემორჩენილი ევროპის სხვადასხვა ქვეყნებში. ორატორული ხელოვნება, საზოგადოებრივი მდგომარეობა და დიდი ქონება გაეტანომ ავეროისტული არისტოტელიზმის აღსადგენად გამოიყენა. სპეციალისტების შეფასებით, საუკუნის ბოლომდე პადუასა და ბოლონიაში ავეროესის ავტორიტეტი დაუძლეველი დარჩა.

1480 წელს ვენეციელმა ქალმა **კასანდრა ფედელემ** (დაახლ. 1465-1558) პადუაში წარმატებით დაიცვა დისერტაცია, რომელიც ავეროისტულ თეზისებს ემყარებოდა. ავეროისტები კრიტიკაზე მაღლა მდგომად თვლიდნენ თავს. ჩვეულებრივ, ამ უნივერსიტეტში ლექტორი ოპონენტის თანდასწრებით კითხულობდა ლექციას; **ნიკოლეტო ვერნიასი** (1420-1499) 1471 წლიდან 1495 წლებამდე თავისუფალი იყო ამგვარი კრიტიკოსისაგან. როგორც რენანი აღნიშნავს, 1495 წელს უკმაყოფილო სტუდენტთა დასამშვიდებლად ვერნიასს ოპონენტად დაუნიშნეს ახალგაზრდა ფილოსოფოსი **პეტრე პომპონაცი** (1462-1525), რომელიც ალექსანდრე აფროდისიელის მიერ გაგებულ არისტოტელეს ამჯობინებდა ავეროესისეულს.

## 1. პეტრე პომპონაცი (1462-1524)

ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიანი ალექსანდრე აფროდისიელს არისტოტელეს ფილოსოფიის მატერიალისტ კომენტატორად თვლიდა. ამდენად, თეოლოგიის მიზნებისათვის ნაკლებ გამოსადეგად. მაგრამ დასავლეთში მისი გავლენა დიდი იყო. განსაკუთრებით ეს ითქმის პადუის უნივერსიტეტზე, სადაც მას ავეროესის წინააღმდეგ იყენებდნენ, როგორც დასავლური კულტურის წარმომადგენელს. ორი სახის ჭეშმარიტების თეორიის (მეცნიერულის და რწმენითის) გავრცელების შემდეგ, მეტი შესაძლებლობა შეიქმნა ამ დიდი კომენტატორის მოსაზრებანი ბუნებისმეცნიერული მეთოდის სპეციფიკასთან დაეკავშირებინათ. ამისათვის აუცილებელი იყო მკვლევარს „მეორე

ჭემმარიტების,, სახელდობრ ბიბლიაში მოცემულის და მეცნიერულად დაუსაბუთებადის, უპირობო უპირატესობა ელიარებინა. ამან შესაძლებელი გახადა ის, რომ ალექსანდრე აფროდისიელის მატერიალისტური და ათეისტური მოსაზრებანი ნათლად ასახულიყო პადუის უნივერსიტეტის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის, პიეტრო პომპონაცის მოღვაწეობაში, რითაც პადუის არისტოტელიზმის ისტორიაში ახალი ერა დაიწყო. პომპონაცი არ იყო დამონებული რომელიმე მის მიერ საკვლევად არჩეულ ფილოსოფოსს – არისტოტელე იქნებოდა იგი, ავეროესი თუ თავად პლატონი. ახალმა გამოკვლევებმა კიდევ უფრო განამტკიცეს ტრადიციული აზრი პომპონაცის, როგორც ორიგინალური და გაბედული ფილოსოფოსის შესახებ. იგი არისტოტელესაც, ავეროესსაც, აფროდისიელსაც, თავად პლატონსაც კრიტიკულად იყენებდა, საკუთარი ძირითადი პრინციპის დასასაბუთებლად. პომპონაცი, კუზანელის და ფიჩინოს მსგავსად, ზოგადადამიანური შემეცნების პრინციპებს ეძებდა და მათ მსგავსად ამ შემეცნების სტრუქტურის, საზღვრების და ღირებულების შემეცნება სურდა. საბოლოო ჯამში, ისიც იმ მიზნისაკენ მიდიოდა, რომელიც პლატონის უდიდესმა ქრისტიანმა კომენტატორმა, დიონისე არეოპაგელმა წარმოაჩინა.

უდიდესს, ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შორის, ჰეგელს, თავის „ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიაზე,, არ გამოპარვია პომპონაცის ორიგინალობა. პადუის უნივერსიტეტში პომპონაცის დროს, მანამდეც და მის შემდეგაც არისტოტელიზმი იყო გაბატონებული; ჰეგელის აზრით, პომპონაცის არისტოტელიკოსიც არ შეიძლება ვუნოდოთ. იგი იყენებდა არისტოტელესაც, ავეროესსაც და ალექსანდრე აფროდისიელსაც საკუთარი პოზიციის (ადამიანის სული მოკვდავია) დასაცავად. იგი ამტკიცებდა, რომ ადამიანის სულის ის „ნაწილები,, რომელთაც მცენარეულ და გრძობად სულს უწოდებენ, მოკვდავია. ადამიანი უკვდავებას მხოლოდ აზროვნებით და გონებით ეზიარება. უკვდავება კი პომპონაცის სავსებით ახლებურად ესმის. ესაა ადამიანთა მეხსიერებაში, კულტურაში არსებობის გაგრძელება. ეს აზრები გამოთქმულია მის წიგნში „სულის უკვდავების



შესახებ, (1513). ეს, ცხადია, პადუაშიც შეამჩნიეს და რომშიც. ნიგნი დანყველეს. თავად პომპონაცი ინკვიზიციის კომისიამ გამოიძახა. პომპონაცი ორგვარი ქეშმარიტების თეორიას ამოეფარა. მან აღნიშნა, რომ სახარების პრინციპები მეცნიერულ აზროვნებას ეწინააღმდეგება, მაგრამ მას, როგორც ქრისტიანს, გულწრფელად სწამს ეს პრინციპები. ინკვიზიტორებისათვის ეს დამაჯერებელი არ იყო, მაგრამ პომპონაციის კარდინალთა შორისაც აღმოაჩნდა მფარველები და იგი სასჯელს გადაურჩა. უნდა აღინიშნოს, რომ ინკვიზიციაც სხვადასხვა ქვეყანაში და სხვადასხვა დროსაც სხვადასხვანაირად იქცეოდა. **ლუჩილიო ვანინის (1585-1619)** და გალილეის გასამართლებანი ამის საკმარისი საბუთია.

რენანი ამტკიცებს, რომ პადუის სკოლაში პომპონაციის მისვლით ახალი ერა იწყება. პადუელები პრობლემატიკითაც ევროპული რენესანსის თანამედროვეები გახდნენ. პომპონაციმ უარყო პადუელთა ფილოსოფიის სახსებით უწყინარი მეტაფიზიკა, რომლის გაბედულება ზოგად ფრაზებს არ სცილდებოდა. მან მიუყვებელი კვლევის და გაბედული კამათის საგნად აქცია ადამიანის სულის უკვდავების, ადამიანის სულის პერსონულობის, მისი თავისუფლების და სხვა საკითხები. თავდაპირველად არისტოტელეს და ავეროესის პრინციპთა ფარგლებში მყოფმა, პომპონაციმ შეძლო ახალგაზრდა მსმენელების დაინტერესება და მათი საშუალებით ამ ტრადიციული უნივერსიტეტის ორიენტაციის შეცვლა.

ახალი ასპექტით აძლიერებს კოპლსტონი პომპონაციის ორიგინალობის მომხრეთა არგუმენტებს. იგი მიუთითებს პომპონაციის მიერ თომისტების საინტერესო კრიტიკაზე და, ასევე (რაც ძალზე მნიშვნელოვანია), ადამიანის ზნეობრივი გადანყვეტილების და ქმედების სულის უკვდავების სასარგებლო არგუმენტად გამოყენების უმართებულობაზე.

პომპონაციის ალექსანდრისტობას კოპლსტონი ასე აზუსტებს: მას აინტერესებდა უფრო არისტოტელური ელემენტები აფროდისიელთან, ვიდრე აფროდისიელის მიერ არისტოტელეს დოქტრინის საკუთარი ინტერპრეტაცია (66,III,222). მისი მიზანი

იყო, არისტოტელეს განმენდა არაარისტოტელური ელემენტებისაგან. იგივე ამოძრავებდა მას ავეროესის წინააღმდეგ, რადგან იგი არისტოტელეს დამახინჯებად მიაჩნდა. იგივე მიზანი ჰქონდა მას თომისტების კრიტიკისას. თავის ნაშრომში „სულის უკვდავების შესახებ“, განიხილავს რა არისტოტელეს აზრს სულის, როგორც ფორმის, ანუ სხეულის ენტილექციის შესახებ, პომპონაცი ებრძვის თომისტებს, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ადამიანის სული ბუნებრივად გამოეყოფა სხეულს და უკვდავია. პომპონაციისათვის ადამიანის სული როგორც თავის გრძნობად, ისე რაციონალურ მოქმედებაში დამოკიდებულია სხეულზე. მას თავად არისტოტელედან მოჰყავდა ემპირიული ფაქტები, ანდა, თუ ისინი საკმარისი არ იყვნენ, არისტოტელეს მსგავსად საბუთებს ემპირიაში ეძებდა.

იგი ეთანხმება არისტოტელეს, რომ ადამიანის მთელი ცოდნა ემპირიიდან წარმოიშობა, და რომ ინტელექტს ყოველთვის სჭირდება მის დასაუფლებლად წარმოსახვა, ანუ ფანტაზია. აქ იგი ჰეგელის ფენომენოლოგიის დასაწყისში წამოყენებული დებულების თავისებურ ანტიციპაციას (წინასწარწვდომას) ახედენს, რომლის თანახმადაც, ადამიანის გონებამ იცის საკუთარი თავი მხოლოდ რაღაც საკუთარი თავისაგან განსხვავებულის ცოდნით. მისი აზრით, ეს ცხოველებშიც ვლინდება საკუთარი თვითცნობიერების (და საკუთარი გვარის), როგორც სხვებისაგან განსხვავებულის, ფიქსირებით. სხეული რომ არ ჰქონდეს, ცხოველი ამას ვერ მიხვდებოდა, ადამიანი, ცხოველისგან განსხვავების მიუხედავად, მაინც დამოკიდებულია სულის სხეულთან კავშირზე. ჩვენი ინტელექტი არც სხეულებრივია და არც რაიმე რაოდენობრივი, მაგრამ ეს კიდევ არ ამტკიცებს, რომ მას სხეულისაგან გამოეყოფა და ისე არსებობა შეუძლია. სხვა სიტყვებით თუ ვიტყვით, სულს, როგორც სხეულის ფორმას, მისგან დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. პომპონაცი ფიქრობს, რომ თომისტებს, რომლებიც ყოველ წამს არისტოტელეზე მიუთითებენ, არც ამაში აქვთ გარკვეული პოზიცია.

სულის უკვდავების დასასაბუთებლად, პომპონაციის აზრით, უნდა დასაბუთდეს, ჯერ ერთი – ის, რომ რომ ჩვენს

ინტელექტს შეუძლია ფაქტებს მიღმა გასვლა (ტრანსცენდირება); და მეორე – უნდა დასაბუთდეს, რომ ჩვენი ინტელექტი სხეულისაგან დამოუკიდებელია ცოდნის მასალის მოპოვებაში. ამ ორი დებულებიდან პომპონაციისთვის პირველი დასაბუთებადია, მეორე – არა.

რაც მთავარია, პომპონაცი დარწმუნებულია, რომ მისი კონცეფცია ძირს არ უთხრის მორალურობას, მიუხედავად იმისა, რომ იგი უარყოფს საიქიოში ზნეობრივი ამქვეყნიური ქმედების მნიშვნელობას (მაგ., ცოდვათა შემსუბუქების აზრით). პომპონაცი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს, რომ ეს არ ამცირებს ზნეობრივი ქცევის ღირებულებას. მორალური ქმედება თვითკმარია. თუ იგი ნამდვილად ასეთია, მაშინ იგი არც გარედან და არც სხვა სამყაროში ელოდება ჯილდოს. ჯერ კიდევ სოკრატესგანაა ცნობილი, რომ ზნეობრივი ქმედება თავადაა ჯილდო იმისათვის, ვინც მას ახორციელებს და ადამიანი ამის მეტს არ უნდა ეძებდეს თავისი ზნეობრივი მოქმედებისათვის.

საკუთარი ემპირიზმის ერთგული პომპონაცი, ნაშრომში „განსხეულებისათვის“, ცდილობს ბუნებრივად ახსნას სასწაულები და მოჩვენებანი. იყენებს ასტროლოგიასაც და ციკლურ თეორიასაც, მაგრამ სულის უკვდავების თეორიულ საბუთს ვერსად პოულობს; თუმცა, ირწმუნება, რომ ქრისტიანად რჩება, რადგან მიუხედავად არგუმენტების არარსებობისა, ჩვენთვის ცნობილია გამოცხადება – ე. ი. სული უკვდავია. არც ამჯერად დაუჯერეს პომპონაციის და V ლატერანის კრებამ მისი ეს შრომაც დაწყევლა. ყოველივე აღნიშნული საკმარისზე მეტი საფუძველი იყო იმისათვის, რომ პადუელი არისტოტელიზმის ცნობილ მკვლევარს, **მარტინ ლ. პაინს 1986** წელს გამოქვეყნებული თავისი ნაშრომისათვის ეწოდებინა „პიეტრო პომპონაცი – რენესანსის რადიკალური ფილოსოფოსი,“ (85).

კიდევ უფრო შთამბეჭდავად წარმოაჩინეს პომპონაციის კვლევის შედეგებს ბ. მოიზიში თავის ნარკვევში „ეპისტემოლოგია ჰუმანიზმში: მარსილიო ფიჩინო, პიეტრო პომპონაცი და ნიკოლოზ კუზანელი,“ რომელიც 1995 წელს გამოიცა „ფრაი-

ბურგის ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ჟურნალში, (73,152-172). ბ. მოიზიში ავითარებს პაინის კვლევის შედეგებს. მასაც მიაჩნია, რომ პომპონაცი ერთ-ერთი ყველაზე თანმიმდევრული ემპირისტია, რომელიც ცდილობდა ნეოპლატონიზმის და ავეროიზმის, ასევე ტრადიციული არისტოტელიზმის გადაჭარბებული სპეკულაციის აცილებას. იგი, არისტოტელეს ნატურფილოსოფიიდან ამოსული, აკრიტიკებდა არისტოტელეს მეტაფიზიკას. ამტკიცებდა, რომ შემეცნების რაობა მხოლოდ არისტოტელეს საბუნებისმეტყველო შრომებიდან შეიძლება გავიგოთ (მაგრამ არა მისი უბრალო გამეორებით). უნდა დავემყაროთ ბუნებრივი განსჯის (*ratio*) არისტოტელისეულ გაგებას და თანმიმდევრულად გავატაროთ არისტოტელეს ნატურფილოსოფიაში მოცემული პრინციპი, რომლის თანახმადაც, ადამიანური შემეცნების ამხსნელი მხოლოდ **წარმოდგენის** ცნება შეიძლება იყოს. მას ცენტრალური ფუნქცია ენიჭება. ეს აზრი ბოლოდღე თანმიმდევრულად უნდა მივიყვანოთ, თუმცა ამისათვის თავად არისტოტელეს დასკვნების წინააღმდეგ დაგვჭირდება წასვლა. ამის მაგალითია, სტაგირელის მიერ იმის მტკიცება, რომ წარმოდგენას, მართალია, დიდი მნიშვნელობა აქვს შემეცნებაში, მაგრამ იგი ყოველი შემეცნების საფუძვლად არ გამოდგება, რადგან წარმოდგენას შეცდომაში შევყავართ და მას სხვისგან უნდა კონტროლი.

პომპონაციის ფილოსოფიის ცენტრალური პუნქტის გამოყოფის შემდეგ, ბ. მოიზიშს შესაძლებლად მიაჩნია ამ მოაზროვნის მიმართება გამოკვეთოს წარსულის და მის თანამედროვე მოაზროვნებთან: „პომპონაციის აზრით, ცდებოდნენ პლატონიც და ფიჩინოც, რადგან მიაჩნდათ, რომ წარმოდგენა აუცილებელი არაა შემეცნებისათვის. ცდებოდა ავეროესი, რადგან დაუშვა, რომ შესაძლებელი და მოქმედი ინტელექტების ერთიანობა არის მარადიული სუბსტანცია და, ამდენად, იგი ტრანსცენდენტურია შემეცნებისათვის. მაგრამ თომა აქვინელიც ცდებოდა, რადგან იგი წარმოდგენას, ერთი მხრივ, აუცილებლად თვლიდა, შემეცნების პროცესისათვის, მეორე მხრივ, შემეცნებელ სულს მიიჩნევდა სავსებით უმატერიოდ და, ამდენად, აუცილებლად

უკვდავად, რაც, პომპონაციის აზრით, თეორიის წინააღმდეგობაზე მიუთითებს,, (იქვე, 161).

პლატონიდან მოყოლებული, არაერთი მოაზროვნე მიიჩნევდა, რომ, მართალია, წარმოდგენა შემეცნების პროცესში უნდა გამოიყენო, მაგრამ მას შემდეგ, რაც მატერიალურისგან განთავისუფლება, სულმა წარმოდგენა უნდა მოიცვილოს. ამ მოაზროვნეებისაგან განსხვავებით, პომპონაცი ყველგან მტკიცედ იცავს დებულებას, რომ **ყოველი შემეცნება** წარმოდგენაზეა დამოკიდებული. ეს ასეა, რადგანაც, სული არასოდესაა სავსებით იმატერიალური, ვინაიდან მას ყოველთვის აქვს მიმართება საგნებთან და, ამდენად, მატერიასთან. აქედანაა მისი მოკვდავობაც. ამ საფუძველზე პომპონაციის ალექსანდრე აფროდისიელის ეპიგონად მიიჩნევდნენ, მაგრამ მას აფროდისიელი (ბ. მოიზიშის მტკიცებით) ორიგინალში არასდროს წაუკითხავს და მის შესახებ მხოლოდ **ბურიდანის** (დაახლ. 1295-1358) შრომებიდან იცოდა. ბურიდანი კი ამტკიცებდა, რომ, ალექსანდრეს აზრით, ინტელექტმა საკუთარი თავი მატერიიდან შეიქმნა, ე. ი. მატერია არის ინტელექტის ფუნდამენტი (**subjectum**). თუ ასეა, ინტელექტი არა მხოლოდ მატერიაზეა მიმართული, არამედ თავადაა მატერიალური. ამის გამოა, რომ კრიტიკა, რომელსაც პომპონაცი ალექსანდრეს საწინააღმდეგოდ მიმართავს, მხოლოდ ბურიდანის შრომებს ეხება (იქვე, 163). ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ პომპონაციისათვის ადამიანის სული იმიტომაა მოკვდავი, რომ რალაცა ზომით მუდამ მატერიალურზეა მიმართული. მატერიალურის ეს აუცილებლობა პომპონაციისათვის სულის წმინდა იდეალობის უარყოფას ნიშნავს, რადგან, მისი აზრით, წმინდა იდეალობისთვის კორელატი არ შეიძლება მატერიალური საგანი იყოს. თუმცა, ამავე ლოგიკით, პომპონაციის უნდა დაეშვა, რომ წმინდა მატერიალურიც (პეტრინის ტერმინით თუ ვიტყვი, იდეალურისგან „მიუხებელი,“) არ შეიძლება არსებობდეს, ვინაიდან, ნეოპლატონური და რელიგიური მოძღვრებების მიხედვით, მატერიალურს ყოველთვის აქვს მიმართება, ან არაცნობიერთან, ან ცნობიერთან, ან იდეალურთან. პომპონაცი უაზრობას

უნოდებს ღმერთში სულთა ერთობის ავეროისტულ თეორიას, რომელსაც, როგორც იგი აღნიშნავდა, არაფერი აქვს საერთო არისტოტელესთან და რომელიც, ამიტომ, წმინდა თომა აქვინელმა გააკრიტიკა. პომპონაციის მოწაფე ნეაპოლელი **სიმონ პორტა** (†1555) ავეროისტებს აბრალებდა შემეცნების დაყვანას მოგონებაზე. მის მიერ ავეროიზმის კრიტიკა რენანს სამართლიანად აგონებს ლოკის მიერ დეკარტის თანშობილი იდეების კრიტიკას. სიმონ პორტაც ერთგულად იცავდა მასწავლებლის მოძღვრებას ადამიანის სულის მოკვდავობის შესახებ თავის შრომებში: „ბუნების საგანთა პრინციპები„ და „ადამიანის სული და გონება„. თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ პომპონაციმ ადამიანის მორალური ქმედების „თვითმიზეზობის„ ფაქტზე მითითებით ინდივიდური სულის უკვდავების დამცველებს ტრანსცენდენტურთან დამაკავშირებელი მნიშვნელოვანი არგუმენტი შეურყია, გასაგები გახდება ის დიდი ძალისხმევა, რომელიც წლების მანძილზე სჭირდებოდა მის დასაცავად რომის **პაპს ლეო X** (1475-1521).

საყურადღებოა, რომ პომპონაცი სასწაულს ადამიანის აღგზნებული ფანტაზიით და ეკლესიის მსახურთა მიერ მათი ყალბი ინტერპრეტაციით ხსნის. ჩვენ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს პომპონაციის მიერ ცოდნას დაპირისპირებული რწმენის პრინციპის წამოწევა მხოლოდ მისი მატერიალიზმის და ათეიზმის გადარჩენის და ინკვიზიციის შიშით ავხსნათ. სავსებით შესაძლებელია, რომ ამ მკვლევარს გაცნობიერებული ჰქონდა რა მეცნიერული შემეცნების საზღვრები, გულწრფელად გაეცნობიერებინა რწმენის ფაქტორის მნიშვნელობა, როგორც ადამიანის ბუნების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ასპექტისა, რადგან მხოლოდ მეცნიერული კვლევის საფუძველზე ვერ ააგებ ოპტიმისტურ მსოფლმხედველობას, რაც ასე სასურველია ყოველი ადამიანისათვის. ფილოსოფოსმა იცის, რომ წმინდანის ძვლები ისევე უძღურია, როგორც ძაღლის, – წერდა პომპონაცი. მაგრამ თუ სრული რწმენით მივმართავთ მათ, ისინი მართლაც მოახდენენ სასწაულს. ამავე პოზიციიდან უარყოფდა იგი ლოკვის, როგორც ტრანსცენდენტურთან და-

მაკავშირებლის მნიშვნელობას. მაგრამ, როგორც ქრისტიანს, ნერს პომპონაცი, მას ყველაფერი ეს სწამს და ჭეშმარიტად მი-  
აჩნია. ასე გაგებულნი ორნაირი ჭეშმარიტების თეორია ძალიან  
ანყობდათ მეცნიერებს, მაგრამ სულ უფრო აუტანელი ხდე-  
ბოდა ოფიციალური ეკლესიისათვის.

პომპონაცი და მისი მოწაფეები ავეროისტების საპირისპი-  
როდ ემპირიზმს ავითარებენ, მისი „წმინდა დაფის“ თეორიით  
და ნომინალიზმით. სული არისტოტელესათვის, მისი აზრით,  
სხვა არაფერია თუ არა სხეულის ფორმა (ენტელექია). სხეუ-  
ლის სიკვდილი კი ფორმის დაშლას, ე. ი. სულის სიკვდილიცაა.  
უკვდავებაზე მხოლოდ იმდენად შეიძლება ლაპარაკი, რამდე-  
ნადაც ადამიანის სული განსხვავდება ცხოველისაგან, რამდე-  
ნადაც მას შემეცნებისა და ლოგიკის აზროვნების უნარი აქვს.  
მაგრამ ეს უკვდავებაც ამქვეყნიურობით იფარგლება. ამით  
ადამიანის ღირსება არ იკარგება, რადგან მისი დანიშნულება  
ამქვეყნიურია. ფილოსოფოსმა ქველმოქმედება არ უნდა დაუ-  
კავშიროს რწმენას. ფაქტია, რომ სამ დიდ რელიგიას (იუდა-  
იზმს, ქრისტიანობას, მაჰმადიანობას) იგი სხვადასხვაგვარად  
ესმის და ამიტომ დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ორი  
მათგანი მაინც მცდარია.

ღმერთი პომპონაციისათვის თავისუფალია ანთროპომორ-  
ფული წარმოდგენებისაგან და მის თეორიაში მატერიალური  
სამყაროს კანონზომიერების უპიროვნო გამოსატყულებად იქცა.  
სამყაროში არსებული ბოროტება მიჩნეულია შეფარდებითად,  
რომელიც მთელის სრულყოფილებას ემსახურება. ის, რაც  
ცალკე აღებული ბოროტებად გვეჩვენება, მთლიანობაში დან-  
ახული სამართლიანობა აღმოჩნდება. სამყაროს სრულყოფილე-  
ბა მოითხოვს ამგვარ განსხვავებებსა და დაპირისპირებებს.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს შეხედულებები ორმაგი  
ჭეშმარიტებისა და მისტიკის ფორმაში იყო გახვეული, მაინც  
გაბატონებულმა ეკლესიამ მას ავეროისტული არისტოტელ-  
იზმი არჩია. პაპმა ლეო X ავეროისტ **ნიფუსს** (დაახლ. 1473-  
1538/45) დაავალა პომპონაციის უარყოფა. მაგრამ პაპს არც  
ავეროიზმის გაძლიერება სურდა. მან პომპონაცი არ დაანება



ინკვიზიტორებს დასაწვავად, თავის თავზე აიღო მისი გამოსწორება. პომპონაციმ დაწერა ნაშრომი თავისი შეხედულებების გასამართლებლად და ავეროისტების წინააღმდეგ.

## 2. ჯაკომო ზაბარელა (1533-1589)

ჯაკომო ზაბარელა პომპონაციის ყველაზე მნიშვნელოვანი მოწაფე იყო. მის ოპონენტად პადუის უნივერსიტეტში ვხედავთ **ფრანც პიკოლომინის (1520-1604)**, რომელიც ავეროესის შეხედულებებს იცავდა. მაგრამ მათი ბრძოლა სიმძაფრეს კარგავს, რადგან ამ პერიოდში ალექსანდრისტებმა და ავეროისტებმა მრავალი საერთო ნახეს ალექსანდრე აფროდისიელთან და ავეროესთან. ზაბარელა ავეროესს ხშირად იყენებდა, როგორც არისტოტელეს, ისე ალექსანდრე აფროდისიელის დებულებათა გასაგებად. იგი გამოყოფდა ავეროესს სხვა არაბი ფილოსოფოსებისაგან, მკაცრად აკრიტიკებდა ავიცენას. ავეროესთან თანხმობით, იგი ფიქრობდა, რომ აბსოლუტური არსების აუცილებლობა არ ამტკიცებს ღმერთის არსებობას. თავისთავად ამგვარი არსებული შეიძლებოდა ყოფილიყო ცა. მაგრამ რამდენადაც ცა მოძრავია, იგი არ შეიძლება იყოს არსებულთა შორის პირველი. ამრიგად, არისტოტელეს თვალსაზრისი უძრავი მამოძრავებლის შესახებ ღმერთის არსებობის ერთადერთ საბუთად ითვლება.

ფსიქოლოგიაში ზაბარელა მკაცრად ებრძვის ავეროისტებს, თუმცა ასხვავებს ავეროესის და მისი მიმდევრების შეხედულებებს. ავეროისტების აზრით, გონება სხვა არაფერია თუ არა მესაჭე გემზე, ამდენად, მათ შორის აუცილებელი კავშირი არ არის (ყოველ შემთხვევაში, მესაჭისათვის). სინამდვილეში კი გონება არის ფორმა, რომელიც აფორმებს ადამიანს, აქცევს მას იმად, რაც ის არის. მათ შორის განუყოფელი კავშირია. გონებასა და, საერთოდ, ადამიანის სულს შეიძლება „სხეულის სისრულე“ ვუნოდოთ. ზაბარელა თავის შეხედულებებს იცავდა საეკლესიო ავტორიტეტებზე მითითებით. განსაკუთრებით ხშირად იგი თომა აქვინელს იყენებდა.



სულისა და სხეულის კავშირის საკუთარი შეხედულებების გასამართლებლად მას შეეძლო აგრეთვე II ს.-ის ქრისტიანული აპოლოგეტიკის წარმომადგენელს, **ტატიანე ასირიელს** (110-180) დაყრდნობოდა, რომელიც ამტკიცებდა, რომ „სული არის სხეულის კავშირი,, ე. ი. ის, რაც სხეულის, როგორც მატერი-ალურის, ნაწილებს ერთმანეთთან აკავშირებს.

პადუის ფილოსოფიურმა სკოლამ ხელი შეუწყო აღორძინების ეპოქის ბუნებისმეტყველური და ათეისტური შეხედულებების ჩამოყალიბებას, მაგრამ არისტოტელეს ავტორიტეტის გააბსოლუტურებამ ამ სკოლის ზოგი წარმომადგენელი სულ უფრო დაუპირისპირა ახალი ეპოქის მეცნიერების მესვეურებს, რომელნიც კვლევა-ძიებაში ავტორიტეტისაგან სრულ თავისუფლებას მოითხოვდნენ და აფართოებდნენ არსებული ცოდნის ფარგლებს, ე. ი. ხშირად იმას აღმოაჩენდნენ და ასაბუთებდნენ, რაც არისტოტელეს ნაშრომებში არ გვხვდებოდა. პადუის სკოლის ამ წარმომადგენლებისათვის კი ადამიანური ცოდნის შესაძლებლობანი არისტოტელეს შრომების შინაარსით ამოიწურებოდა. მათთვის ძალაში რჩებოდა შუა საუკუნეებში გავრცელებული დებულება: „ბუნება ახსნა არისტოტელემ, არისტოტელე ახსნა ავეროესმა,,.

### თავი III. სპეკტიციზმი ალორძინების ეპოქაში

#### 1. შარლ დე ბოვილიუსი (1470-1553)

ფრანგი თეოლოგი და ფილოსოფოსი შარლ დე ბოვილიუსი, ალორძინების ეპოქის მსოფლმხედველობრივი აზროვნების მნიშვნელოვან ასპექტს წამოსწევს. იგი არ აჰყოლია ლუთერისა და კალვინის რეფორმაციის უკიდურესობებს. ბოვილიუსი (ზოგი სწერს ბოვილი, ზოგიც – ბოველი) ცდილობდა ახალი დროის ფილოსოფიისა და მეცნიერების მოთხოვნებთან შეეგუებინა კათოლიკური ეკლესიის მოძღვრება. ამ მხრივ იგი ერაზმ როტერდამელის ხაზის გამგრძელებელია, თუმცა ერაზმისნაირი სიმძაფრით არ აკრიტიკებს კათოლიციზმს. შეიძლება ამ პასიურობის გამო იყო, რომ მისი შრომები დიდი ხნით დავიწყებას მიეცა.

**მოსე გოგიბერიძე (1897-1949)** ბოვილიუსს კუზანელის მონაფეს და მნიშვნელოვან მათემატიკოსს უწოდებს, ხოლო კასირერი, რომელმაც პირველმა წამოსწია ამ მოაზროვნის მნიშვნელობა, ბოვილიუსს იმდენად უახლოებს გერმანული და, ამავე დროს, საერთო-ევროპული აზროვნების განვითარების მაგისტრალურ ხაზს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის ცენტრალური ამოცანის წინასწარჭვრეტასაც მიანერს. ამგვარ ამოცანად კი მას, სავსებით სამართლიანად, მიაჩნია გონის ცვალებადობის მთავარ მიზნად **სუბიექტის სუბსტანციად** გადაქცევის ჩვენება.

ბოვილიუსი, მართალია, ფრანგულადაც აქვეყნებდა თავის შრომებს, მაგრამ ერთადერთ ენად, რომელიც ნამდვილად შესაფერისია სერიოზული კვლევის შედეგების გადმოსაცემად, ლათინური მიაჩნდა. ამ ასპექტითაც იგი, სხვა თანამედროვე მოაზროვნეთაგან, ყველაზე უფრო ერაზმ როტერდამელს უახლოვდება. შეიძლება ამიტომაც იყო, რომ მაშინდელი საზოგადოების ორ დაპირისპირებულ მხარეთაგან, ორივე მისი უკმაყოფილო დარჩა: როგორც ტრადიციის ხელშეუხებლობის დამცველები, ისე ახალი ფრანგული კულტურის, ფრანგულ ენაზე განვითარების მომხრეები. მაგრამ ბოვილიუსს ერაზმისოდე-

ნა პოპულარობა და გავლენა არ ჰქონია. იგი ორივე მხარემ დაივინყა. როგორც მისი რუსი მკვლევარი **ოლეგ კუდრიაცევი** აღნიშნავს, შარლ დე ბოვილი (ასე წერს იგი ბოვილიუსის სახელს) მხოლოდ XX ს.-ის ოცდაათიან წლებში გაიხსენეს. 1943 წელს მისი შრომის იტალიური თარგმანი გამოვიდა, ხოლო 1982 წელს – ფრაგულად გამოიცა. მისი ძირითადი ნაშრომი „ბრძენის შესახებ„ 1996 წელს გამოიცა. მას უამრავი ნარკვევი ეკუთვნის და ისინი პრობლემათა ფართო სპექტრს მოიცავს: «მამაო ჩვენოს განმარტება დიონისე არეპაგელის „ზეციური იერარქიის მიხედვით„» (1511), „პრაქტიკული გეომეტრია„ (1512), „ბუნებისმეტყველების პირველსაფუძვლების შესახებ – ათ წიგნად„ (1512), „ალთქმის, ნების თავისუფლების და ლოცვის განსხვავებულ სახეთა შესახებ„ (1529), „ოთხი წიგნი უფლის ვნებათა შესახებ„ (1533), „სამი დიალოგი სულის უკვდავების შესახებ„ (1552) და სხვა. შეიძლება ითქვას, რომ რწმენისა და ცოდნის მიმართების საკითხი ბოვილიუსის კვლევის ძირითადი თემაა.

ბოვილიუსი ყოველთვის ცდილობს ცოდნასა და რწმენას შორის დაპირისპირება უარყოს. 1504 წელს სპეციალური ნარკვევიც გამოაქვეყნა ამ საკითხზე. მას უკვე საკმაო გამოცდილება ჰქონდა ფილოსოფიური და თეოლოგიური კვლევისა. მაგრამ, საკუთარი პოზიციის საბოლოოდ შეჯამებამდე, გადანყვიტა, შემოეარა მთელი ევროპა, სხვადასხვა ქვეყნის ფილოსოფოსთა და თეოლოგთა ნაშრომები გაეთვალისწინებინა. ნიდერლანდებში იგი ეკჰარტის ცნობილი მიმდევრის **იოჰანეს რუისბრეკის** (1294-1384) შრომებს გაეცნო, ესპანეთში – ცნობილი სქოლასტიკოსის, **რაიმონდ ლულის** (1235-1315) მემკვიდრეობას. რომში მაშინ მიმდინარე თეოლოგიურ დისპუტებში მონაწილეობდა, კარგა ხანს მუშაობდა მედიჩების მდიდარ ბიბლიოთეკაში და სხვა. 1511 წელს, სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ, გამოდის ბოვილიუსის ნაშრომთა კრებული, რომელიც შეიცავს მის უმნიშვნელოვანეს ნარკვევს – „ბრძენის შესახებ„. აქვეა შრომები გნოსეოლოგიის და ლოგიკის შესახებ, ასევე ნარკვევი ღვთისმეტყველებისადმი მათემატიკის მიყენების

შესახებ, განაზრებანი ღვთაებრივი წინასწარმეტყველების და საღვთისმეტყველო დასკვნების შესახებ.

„ბრძენის შესახებ“, ბოვილიუსის მემკვიდრეობაში უმნიშვნელოვანესად ითვლება. ბრძენის, როგორც სახელმწიფოს მმართველის, თუ ცხოვრების საზრისის მასწავლებლის და, ამავე დროს, საკუთარი ცხოვრებით თავისი მოძღვრების ნიმუშის სახე თითქმის ყველა ქვეყნის მითოლოგიის აუცილებელი ნაწილია. ბერძნულ ფილოსოფიაში იგი მითოლოგიიდან გადავიდა და ბერძნულმა გონმა აქაც უჩვენა თავისი გამორჩეულობა: დელფოს სამისნოზე წარწერილი ცნობილი სიტყვები „შეიცან თავი შენი,“ სწორედ იმ ბრძენთა გადანყვეტილებით გაჩნდა, რომელთა შორის უკვე აღიარებული ფილოსოფოსებიც ითვლებოდნენ. სწორედ ბრძენთა და ფილოსოფოსთა საერთო გადანყვეტილებით მოათავსეს დელფოს სამისნოში შვიდი ბრძენის შრომა. პლატონის მიერ თავის „პროტაგორაში“, მოთხრობილი ეს ამბავი ბერძნულ კულტურაში ფილოსოფიაში მითოსის გადასვლის ოპტიმალურ შესაძლებლობაზე მიუთითებს. მომდევნო ხანის მწერლებთან, ბრძენი, როგორც წესი, პროფესიული ფილოსოფოსის და ადამიანებისათვის სანიმუშო წესით მცხოვრებს აერთიანებდა. ბრძენი, სტოელთა მოძღვრების თანახმად, კონკრეტული ადამიანის სახით არსებულ ღმერთს უიგივდებოდა. შუა საუკუნეების ლიტერატურასა და თეოლოგიაში ბრძენის იდეალს პლატონის „სახელმწიფოს,“ გავლენა ეტყობა (მაგ., **ავგუსტინესთან (354-430)**, აღ-ფარაბისთან და სხვებთან). აღორძინების ეპოქაში მარსილიო ფიჩინოს მიერ პლატონის თარგმანის შემდეგ, უტოპიური (ასევე, ანტიუტოპიური) სახელმწიფოთა მოდელები გაჩნდა. ბოვილიუსის „ბრძენის შესახებ“, ამ ტიპის ნაშრომებს მიეკუთვნება.

ბრძენი, როგორც მას ბოვილიუსი წარმოადგენს, არაა ღმერთთან მებრძოლი ტიტანი. თუმცა ბოვილიუსი, ბრძენის საქმის დიდი მნიშვნელობის საჩვენებლად, მას პრომეთეს ადარებს. მისი აზრით, პრომეთემ ღმერთთა საცხოვრისში ცეცხლზე უკეთესი ვერაფერი ნახა. ამიტომაც ცეცხლი მოიტაცა ადამიანებისათვის. ამით მან ჭეშმარიტი სიცოცხლე და

შემოქმედებითობა შთაბერა ადამიანებს. ბრძენმაც, ბოვილიუსის აზრით, ასევე უნდა შეაღწიოს სიბრძნის უმაღლეს ცაში და მოიტაცოს სიბრძნის უკაშკაშესი ცეცხლი, ე. ი. გონება. ეს შედარება მისთვის სიბრძნეს სამყაროს უძირითადეს საწყისებთან აკავშირებს. გონება თავისი ბუნებით ცეცხლის მსგავსია. საერთოდ ბუნებამ ოთხი შვილი შექმნა: არსი (ყოფნა), სიცოცხლე, შეგრძნება და გონება. ოთხივე ადამიანში შედის, მაგრამ საკუთარი შესაძლებლობების რეალიზაციის საშუალებას ადამიანს გონება აძლევს. ბრძენი ამ საწყისის ყველაზე სრული განხორციელება ადამიანში. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ როგორც პრომეთემ შექმნა, ასევე ბრძენიც ქმნის ადამიანს. ამ აზრით, იმეორებდა ბოვილიუსი სტოელთა ცნობილ დებულებას, რომ „ბრძენი დედამინაზე მეორე ღმერთია. მისი ძალა ცოდნაა. ცოდნით ამაღლდება იგი ბედისწერაზე. იგი ზიზლით უყურებს ფორტუნას და სულაც არ ეშინია მისი„. ისევე, როგორც სტოელები, ბოვილიუსიც თვლის, რომ დიდი ცოდნა ბრძენს შესაძლებლობას აძლევს ბუნების შესაბამისად იცხოვროს და იყოს, ბუნების მსგავსად, შემოქმედი, თუ თანაშემოქმედი. აქედან გასაგებია, რომ ბრძენი სულაც არ ემორჩილება შეგრძნებებს, რომლებიც მხოლოდ ზედაპირულად, ფაქტობრივად კი დამახინჯებულად წარმოგვიდგენენ ბუნების მოთხოვნებს. მას, ვინც თავის ცხოვრებაში შეგრძნებებით ხელმძღვანელობს, ბოვილიუსი, ბრძენის საპირისპიროდ, სულელს უწოდებს. ბრძენის ბუნებაში სრულ თანხმობაშია აზროვნება და ნება. ამის გამო ბრძენი ყველაფერს თავისუფლად აკეთებს. ამ ნაშრომის ერთ-ერთი თავია „ნადირობა ბრძენზე„. იგი კუზანელის ერთ მთავარ ნაშრომს – „ნადირობა სიბრძნეზე„ – მარტო სათაურით როდი გვაგონებს. ბრძენის განსაკუთრებული უნარია, ბოვილიუსის აზრით, ერთიანი (სინოპტიკური) ხედვით მოიცვას და ასე შეაფასოს ყველაფერი. „ბრძენის შესახებ„ ნაშრომი ნათლად აჩვენებს არა მარტო კუზანელის და პლატონური აკადემიის წამყვანი მოაზროვნეების გავლენას, არამედ შუასაუკუნეობრივი მსოფლმხედველობის ტიპური წარმომადგენლებისაც, მაგალითად, არეოპაგელისას.

როგორც აღინიშნა, ბუნებაში არსებული ოთხი სახის არსებობიდან, ბოვილიუსის აზრით, ადამიანი ოთხივეს შეიცავს თავის თავში. არცერთი მათგანი არაა მხოლოდ მატერიალური. ყოველი მატერიალური საგნის მატერიას რალაცნაირად მიღებული აქვს სპეციფიკური ფორმა. თითოეულს თავისი გარკვეული ფორმა და არსებობა აქვთ სივრცეში. თუმცა მათი მნიშვნელობა იმ არსების ბუნებაში, რომელსაც ადამიანი ენოდება, სხვადასხვაგვარია. ესენია: უბრალოდ არსებობა, მაგალითად, ოდენ ფიზიკური არსებობა, რაც ახასიათებს, ვთქვათ, ქვას (იგივე შეიძლება ითქვას, ნებისმიერ არაორგანული ბუნების შემადგენელ კონკრეტულ ვითარებაზე, ქვიშა იქნება ეს, ტალახი თუ სხვა); განსხვავებულ სფეროს შეადგენენ არსებულნი, რომელთაც ფიზიკურ არსებობასთან ერთად, გააჩნიათ ის, რასაც სიცოცხლეს ვუნოდებთ (მაგ., ხე, ან მცენარის ყოველი სახე); მესამე სფეროს ქმნიან ის არსებულნი, რომელთაც აღნიშნულ თვისებებთან ერთად გააჩნიათ შეგრძნების უნარიც (მაგ., ნებისმიერი სახის ცხოველი); მეოთხე სახის სფეროს შესაქმნელად საჭიროა აღნიშნულ თვისებებს დაემატოს ის, რასაც გონება ენოდება. როგორც ვხედავთ, ცალკე, სხვათა თანარსებობის გარეშე ყოფნა, მხოლოდ ფიზიკურ არსებობას გააჩნია. არსებობის ამ ოთხ წესს ბოვილიუსი აკავშირებს ანტიკურობიდან ცნობილ ოთხ ელემენტთან (წყალთან, მიწასთან, ჰაერთან, ცეცხლთან). ადამიანის გონება, მისი აზრით, ცეცხლს უკავშირდება. არსებობის სამი დანარჩენი სახე თავისებური მოსამზადებელია გონების შესაქმნელად. დედაბუნებამ წარმოშვა ისინი, როგორც თავისი ქალიშვილები, მაგრამ გონებას განსაკუთრებული ადგილი მიუჩინა და განსაკუთრებული ღირსება მიანიჭა. გონება უმშვენიერესი და უბრძენესია, მსგავსი და ტოლიც დედაბუნებისა. ბოვილიუსის აზრით, დედაბუნებამ სხვა ქალიშვილებიც მას დაუმორჩილა, რადგან მათ საკუთარი თავის ბატონობა არ შეუძლიათ. ის, რომ ბუნებამ, მხოლოდ მეოთხე საფეხურზე გააჩინა ადამიანი, ბოვილიუსისათვის შემთხვევითი როდია. ეს არსებითია ადამიანის სტრუქტურის შესაქმნელად. თუ დიდი ბერძენი ექიმი

და მოაზროვნე **ჰიპოკრატე** (460-377) ყველგან და ყველაფერში რიცხვი 7-ის ძალის გამოვლინებას ხედავდა, ბოვილიუსი ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ ყველაფერი რიცხვი 4-ის ძალას გვიჩვენებს. მაგალითად, ადამიანის განვითარების ცვალებადობას ოთხ ეტაპად ყოფს: ბავშვი სამოში, ძუძუთა ბავშვი, ხელ-ფეხის დახმარებით მხოხავი ბავშვი და საკუთარ ფეხებზე მდგარი ადამიანი. ოთხადაა გაყოფილი მასთან სინათლის გზა მზიდან დედამიწის ცენტრამდე. ამ სფეროებში განალაგებს იგი ყველაფერს, რაც მოაზრებადია. აქაც დიონისე არეოპაგელის, **ბონავენტურას** (1221-1274) და სხვათა სინათლის მეტაფიზიკის გავლენის დანახვა ძნელი არაა. ემანაციის ოთხ საფეხურს ბოვილიუსი ასე წარმოადგენს: (1) ნათლის სფერო; (2) მისგან გამომდინარე სინათლის სფერო; (3) ჩრდილის, როგორც სინათლის კვალის სფერო; (4) წყვდიადის, როგორც ნათლის არყოფნის, ე. ი. არარსებობის სფერო. ეს მეოთხე სფერო იწყება მაშინ, როცა ნათელი შეეჯახება მინას, რომელიც გაუმჭვირვალეა. აქ ქრება ნათელი, რადგან იგი ველარ აფორმებს მინას, როგორც გაუმჭვირვალს. ამ სფეროთა რაობაზე ცოტა მეტი გვეცოდინება, თუ გავითვალისწინებთ მათში არსებულთა თავისებურებებს. ეს, ამავე დროს, ღირებულებითი დანაწილებაცაა: ღმერთი ნათელშია, ანგელოზები – სინათლეში. ადამიანს ჩრდილის სფეროში აქვს მიჩენილი ადგილი. წყვდიადის სფეროში კი მოქცეული არიან გონების არმქონე ცხოველები. ნათლის მხოლოდ ორი ფორმა არსებობს – სინათლე და ჩრდილი, როგორც სინათლის კვალი. ამიტომ გონებას, როგორც ღვთაებრივ ცოდნას, მხოლოდ ამ სფეროში არსებულნი შეიძლება ეზიარონ, ე. ი. მხოლოდ ადამიანები და ცხოველები. ამ აზრს მასთან, მეტაფორულად, ასეც ვხვდებით: ანგელოზები ჭვრეტენ ღმერთს, ასე ვთქვათ, ცაში; ადამიანები, თითქოს, ღრუბლებში ხედავენ იგივეს, ცხოველი კი მხოლოდ იმას, რასაც მიწა გვეუბნება მათ შესახებ.

ოთხი ელემენტის და განვითარებაში ოთხი საფეხურის წამოწევა ალორძინებაში სოკრატემდელებზე განსაკუთრებულ ორიენტაციას მიუთითებს, მაგრამ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ



მანამდე სქოლასტიკოსები მათ არ იყენებდნენ. ნათლის ემანაციის ოთხ საფეხურზე მსჯელობდა 1437 წელს გარდაცვლილი ცნობილი ესპანელი თეოლოგი **რაიმუნდ საბუნდელი** (†1437). ამ გვარს ზოგჯერ წერენ, როგორც სადუნსკის, ასევე – სებონდს, ხან კი – საბუნდს. მაგრამ ყველა, გერმანელი ფილოსოფოსი **ოსვალდ კიულპეს** (1862-1915) მსგავსად, ხაზს უსვამს იმას, რომ ამ თეოლოგმა შემოიტანა საოცრად სწრაფად გავრცელებული ტერმინი: „ბუნებრივი თეოლოგია„ (*Theologia naturalis*). მის საპირისპიროდ გაჩნდა, როგორც „რაციონალური თეოლოგია„, ასევე „ტრანსცენდენტალური თეოლოგია„. ამ მოაზროვნეს ფრანგი მწერალი, პოლიტიკოსი და ფილოსოფოსი **მიშელ მონტენი** (1533-1592) იყენებს, როგორც თავისი კრიტიკის სანიმუშო ობიექტს.

ბოვილიუსთან ამკარაა წარმოსახვის უნარისა და შეგრძნებების გაიგივება. მისი აზრით, ისინი ვერ გვანვდიან იმას, რაც ჩვენგან დამოუკიდებელ სინამდვილეშია. ეს ალორძინებაში ის ხაზია, რომელიც ახალ ფილოსოფიაში, ფრ. ბეკონთან, წარმოსახვას მეცნიერული კვლევიდან გააძევებს და მხოლოდ ხელოვნების სფეროსათვის გამოსადეგად ცნობს. ბოვილიუსის აზრით, ორივე – წარმოსახვის უნარიც და შეგრძნებებიც – ადამიანის მატერიალური თვალისა და მას წლების სიმძიმით დაჩაჩანაკებულ და დედამიწაზე ქვედაზიდულ მოხუცს აგონებენ, რომელსაც სულ უფრო ავიწდება და ველარც აღიქვამს იმ უნათლეს მზეს, რომელიც ყველაფრის მიზეზია. ასეთ მდგომარეობაში ადამიანები ემსგავსებიან პირუტყვებს. ეს უკანასკნელნი, მათი მიმართებით ბუნებასთან, რომლის ნაწილიც ისინი არიან, ვერავითარ ცოდნას ვერ იღებენ უფლის შესახებ, მათ არც საკუთარი თავი იციან და არც საკუთარი შემოქმედი. მათზე პირდაპირი აზრით უნდა გავიგოთ სიტყვები: მინისაგან წარმოიშვნენ და მიწადვე იქცევიან, ანუ ქრებიან. ბოვილიუსის შრომებში ნათელია გავლენა ფიჩინოს და მირანდოლას მოძღვრებისა ადამიანზე. ადამიანს, როგორც გონების (და შესაძლებლობაში სიბრძნის) მფლობელს, შეუძლია თავად აირჩიოს თავის უნართაგან ის, რომელიც

ძირითადი და სხვა დანარჩენი უნარების განმსაზღვრელი იქნება. მას შეუძლია უბრალოდ იყოს, ქვის მსგავსად, და სხვა შესაძლებლობები არ გამოიყენოს, მაგრამ შეუძლია ადამიანის სახელის ღირსი გახდეს და ყველა თავისი შესაძლებლობა აზროვნების მიზნებს დაუქვემდებაროს; როგორც აკადემიის წინამორბედები, რაიმონდ საბუნდელი და კუზანელი თვლიდნენ, ადამიანი შეიძლება მხეცი გახდეს და შეიძლება ღმერთიც იყოს, ანდა ანგელოზი. ვფიქრობ, გასაგებია, რისი თქმა სურდა ამ მოაზროვნეს: ქვის, ანდა ცხოველის არსებობის წესის არჩევა უკვე გულისხმობს ადამიანში აზროვნების არსებობას და არჩევანის თავისუფლებას.

იტალიური რენესანსის წარმომადგენლების მსგავსად, თავისუფალი არჩევანის უნარი სპეციფიკური თვისება კი არის, მაგრამ თავისთავად უპირატესობად არ ითვლება, რადგან ადამიანს შეუძლია მხეცზე დაბლა დაეშვას. ბოვილიუსისათვის ეს უნარი იყო საოცარი უფსკრული ადამიანის გონებისათვის, რომლის წინაშე, ფაქტობრივად, საკუთარ უძღურებას მოაწერეს ხელი, როგორც **ბერნარ კლერვოელმა (1090-1153)**, ისე თომა აქვინელმა. ბოვილიუსის აზრით, ადამიანი მუდამ დგას ამ უფსკრულის წინაშე, მაგრამ იგი ადამიანის სახელს მხოლოდ მაშინ იმსახურებს, თუ მათში აზროვნება, როგორც გონება, არის დაზესთავებული. თუმცა, მკაცრად თუ ვიტყვივით, საკითხავია, თუ რამდენად შეუძლია ქრისტიანს, დაუშვას გონებისა და ზნეობისაგან სავსებით დაცლილი ადამიანის არსებობა. ასეთი დაშვება მხოლოდ საკითხის მნიშვნელობის ნათელსაყოფი ხერხი იყო. არც ბოვილიუსი და არც ფიჩინო ამას არ უშვებდნენ, რადგან თავისუფალი ნების არსებობა, ე. ი. ამორჩევის შესაძლებლობა, უკვე გულისხმობს ადამიანში არსებობის სხვა წესთა შესახებ ცნობიერების ქონას.

ბოვილიუსს ყველაფერი ეს იმისათვის უნდა, რომ დაგვარწმუნოს: ნამდვილი ადამიანი, მხოლოდ განათლებული ადამიანია (*studiosus homo*), ბრძენია, რომელიც სწორედ ამის გამო ზნეობრივად ცხოვრობს. ამგვარი ადამიანია ნამდვილი **მიკროკოსმოსი** და, შეიძლება ითქვას, პარტნიორია **მაკროკოსმოსისა**.

ისინი შინაგან ერთიანობასაც ამჟღავნებენ. როგორც ადამიან-  
შია სული და სხეული და მთავარი კი სულია, ასევე მიკროკოს-  
მოსი სულია სამყაროსი. იგი ისე მნიშვნელოვანია სამყაროსათ-  
ვის, რომ შეიძლება ითქვას: მის გარეშე სამყაროს შეიძლება  
არარსი ვუნოდოთ. სამყაროს ჭეშმარიტი სული ბრძენი ადა-  
მიანია. ორივენი ერთდროულად (მიკრო- და მაკროკოსმოსი)  
მაქსიმუმიცაა და მინიმუმიც. ერთი მატერიალურად შეიცავს  
ყოველივეს ადამიანის (როგორც მიკროკოსმოსის) ჩათვლით,  
მეორე – თავის გონებაში შეიცავს ყოველივეს. როცა ბოვილი-  
უსი ამბობს, რომ ადამიანი სამყაროს სულია, ეს მისთვის იმას  
ნიშნავს, რომ ბრძენ ადამიანში სამყარო საკუთარ თავს იმეც-  
ნებს და, ამდენად, ფლობს საკუთარ თავს. ბრძენის გონებაში  
სამყარო საკუთარ თავს ხედავს, როგორც სარკეში. ბრძენი სა-  
მყაროს ბუნებრივი სარკეა (16,609). როგორც კასირერი განმარ-  
ტავს, ადამიანი უბრალო თვალი და სარკე კი არაა სამყაროსი,  
რომელიც მის გარეთ არსებული საგნების უბრალოდ ამსახვე-  
ლია, არამედ საგანთა სახეების საკუთარ თავში შემოქმედი და  
მაკონსტრუირებელიც.

ის, რასაც შემდეგ, გერმანული რეფორმაციის გვიანდელი  
წარმომადგენელი, ლუთერზე გულგატეხილი გერმანელი პროტ-  
ესტანტი მღვდელი, **ვალენტინ ვაიგელი** (1533-1588), ბუნებაში  
არსებული საგნის, ჩვენს მიერ არა უბრალოდ ასახვის, არამედ  
პროექტირების (წინდაგდების) შესახებ იტყვის, ბოვილიუსის  
პოზიციის შინაარსს კარგად გამოხატავს.

ბრძენი ადამიანი, უფრო ზუსტად, მისი გონება, ცნობიერე-  
ბა, შეიცავს თავის თავში, პლატონის იდეების მსგავსად, იმ  
არსებითს, რაც ყოველ არსებულშია. მაგალითად, მაგიდაში –  
მაგიდობა, ცხენში – ცხენობა და ა. შ. მართალია, ვაიგელი  
პლატონს არ ახსენებს, მაგრამ პლატონის იდეათა თეორიის  
გავლენა მასთანაც ნათელია. ამ აზრითაა ბრძენი ადამიანი სა-  
მყაროს კვინტესენცია. იგი სამყაროს მსაჯული და მბრძანე-  
ბელია და, ამავე დროს, მასზე მზრუნველიც. ბრძენს თავის  
თავშივე აქვს გასაღები, როგორც სამყაროს, ისე საკუთარი  
თავის.

ყველაფერი ეს თანხმობშია პარაცელსთანაც და ბიბლიასთანაც. მაგრამ, რამდენადაც ბოვილიუსი პარაცელსს მიღმა ნეოპლატონურ ტრადიციასაც სწვდება, მიაჩნია, რომ ბრძენს, რომელიც თავის თავსაც, სამყაროსაც და ღმერთსაც იმეცნებს, შეუძლია სამყაროსთან ერთად სანყისს დაუბრუნდეს. სანყისი კი ღმერთია. ამრიგად, ადამიანის მიერ საკუთარი თავის გადარჩენა, სამყაროს გადარჩენაცაა. დიდი გადაჭარბება არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ ბოვილიუსი ამზადებს იმ პოზიციას, რომელიც შესაძლებელს გახდის ადამიანის ბიბლიურ და პარაცელსისეული გაგების გაერთიანებას **იოჰან გოტლიბ ფიხტეს (1766-1814)** ანთროპოლოგიასთან. ბოვილიუსი, ალბათ, პირველია ევროპულ აზროვნებაში, რომელიც, ერაზმის მიზნის შესაბამისად, თავის მოძღვრებაში „ბრძენის შესახებ“, შუა საუკუნეების ქრისტიანული და ევროპული აღორძინებისათვის არსებითი მნიშვნელობის მოძღვრების წამოყენებით, საფუძველს უმზადებს საერთო ევროპულ მსოფლმხედველობას, რაც, უნდა ითქვას, სადღეისო და სამომავლო ამოცანაა.

თავის ტრაქტატს „ბრძენის შესახებ“, ბოვილიუსი დიონისე არეოპაგელის ამ სიტყვებით ამთავრებს: ცოდნით განათლებული ადამიანი არის ბუნებრივი ადამიანის სინათლე და ბრწყინვალეობა, რომლის წყალობითაც, ადამიანის ჭკუა, რომელიც თავდაპირველად სიბნელეში იმყოფებოდა, მივიდა ყოველივეს ნათელყოფამდე და ცოდნამდე, როგორც დიონისე არეოპაგელი გვასწავლის „ზეციურ იერარქიაში“. „ადამიანო, ცოდნისა და მაძიებელი გულის მქონე, ისწრაფე მაღლა, შეიცან ნათელთა მამა, რომლისგანაც გამოდის და დასანყისს იღებს ყოველი ნათელი. და ნურასდროს გაცვლი მას იმაზე, რაც არ არსებობს“.

დიონისე არეოპაგელი ბოვილიუსის მთავარ ნაშრომში „ბრძენის შესახებ“, შეიძლება ითქვას, კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი მაორიენტირებელია. მის სიტყვებს ვხვდებით შესავალშივე, სადაც დამოწმებულია „საღმრთოთა სახელთათვის“, იმის თაობაზე, რომ ცოდნა აერთიანებს თავისში შემეცნებელს და შესამეცნებელს, ხოლო უცოდინარობა კი თიშავს მათ.

## 2. მიშელ მონტენი (1533-1592)

შესანიშნავი ფრანგი მწერალი, საზოგადო მოღვაწე და მოაზროვნე, სკეპტიკოსი მიშელ მონტენი საფრანგეთში აღორძინების სპეციფიკის ყველაზე ნათელი გამომხატველია. შუასაუკუნეებრივი მსოფლმხედველობის უპირობო ბატონობიდან განთავისუფლების დასაწყისიდანვე, რაც ანტიკური ჰუმანიზმის გავრცელებას ემთხვევა, ბუნებრივად დადგა საკითხი, ადამიანთა თანაცხოვრების, ახალი ნესრიგის შესაძლებელი სახეების თაობაზე. გერმანული და შვეიცარული რეფორმაციის მიერ კათოლიციზმის დოგმებისადმი ახალი დოგმების დაპირისპირებამ ეს საკითხი კიდევ უფრო აქტუალური გახადა – თუნდაც იმიტომ, რომ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში კათოლიციზმის პოზიციები, მართალია, შესუსტდა, მაგრამ მაინც საკმაოდ ძლიერი დარჩა. ამგვარ ვითარებაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებენ ის მოაზროვნეები, რომლებიც არსებულ, მკვეთრი დაპირისპირების და ყოველივეს გადაფასების პერიოდში, ცდილობენ ზეკლასობრივი და ზოგადად ადამიანური პოზიციებიდან ადამიანის ცხოვრების ახალი ნესის არჩევას, შეძლებისდაგვარად სრულად გაითვალისწინონ, როგორც წარსულის და აწმყო, ისე აწმყოში მკვეთრად დაპირისპირებულ პოზიციათა შორის შესაძლებელი თავსებადი შინაარსი. ამგვარი რამ დაძაბულობას ამცირებდა საზოგადოებაში და მშვიდობიანი თანარსებობის შესაძლებლობას იძლეოდა. ამან მნიშვნელოვანწილად განაპირობა ის, რომ საფრანგეთის მნიშვნელოვანი სამეურნეო და კულტურული ცენტრის ქალაქ ბორდოს მოქალაქე, კეთილი ბუნების ადამიანი, რომელსაც ქონება საშუალებას აძლევდა დიდი დრო დაეთმო მოგზაურობებისა და დაკვირვებებისათვის, ამ ქალაქის მერი გახდა და თანამედროვეთა მოგონებების თანახმად, „როგორც რეფორმაციის, ისე კონტრრეფორმაციის ლიდერთა მრჩეველი იყო„ (37,505). მონტენმა ლიტერატურაში, ნარკვევის, რომანის, მოთხრობის გვერდით, დაამკვიდრა ავტორის პოზიციის გამოხატვის ახალი ფორმა – **ესეი**. ეს სახელი აღნიშნავს მომცრო

ზომის ნაწარმოებს, რომელსაც შესაბამის დარგში დასრულებულობაზე და ყოვლისმომცველობაზე პრეტენზია არ აქვს, მაგრამ შედარებით ადეკვატურად გამოხატავს ავტორის რეალურ მიმართებას, ბუნებისა თუ საზოგადოების ამა თუ იმ ასპექტისადმი. მთლიანობაში ერთი ავტორის ესეები, როგორც წესი, ერთმანეთს ავსებენ და გარკვეულ ერთიანობას წარმოადგენენ, ტრადიციული სისტემებისაგან განსხვავებულს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მონტენი სკეპტიკოსი იყო, შეიძლება ითქვას, რომ ეს მისი მიზნისათვის გამოხატვის ადეკვატურ ფორმას წარმოადგენდა. ქართულად იგი შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „მცდელობა“, ანდა „წერილი“; მაგრამ ახალ ფილოსოფიაში ავტორის შეხედულების ამ სახით გამოთქმის საჭიროების გაცნობიერების გამო, ესეი, დიდი წინააღმდეგობის გარეშე, კიდევ ერთი ინტერნაციონალური ფრანგული სიტყვა გახდა. „სტენფორდის ფილოსოფიურ ლექსიკონში“, (2006) ეს ასპექტი კარგადაა გამოთქმული: „უწყინარი ამბების საფარით, მონტენმა ფილოსოფიაში ჰუმანისტურ რევოლუციას მიაღწია... თავად მონტენის მეთოდს რომ მივყვით, ე. ი. ყოველი ვითარების განსხვავებული ასპექტების მიხედვით თავისუფალი განაზრება განვახორციელოთ, ნიციშეს შეფასებაც უნდა გავიხსენოთ. იგი მონტენს ზოგჯერ კეთილგანწყობილად იხსენებს, რადგან თავადაც იყენებდა ერთი და იგივეს განსხვავებული შეფასებების უფლებიანობის პრინციპს, რაც, როგორც ცნობილია, **კარნეადეს** (დაახლ. 213 – დაახლ. 129) იზოსთენიის (საპირისპირო მტკიცებულებათა ტოლძალოვნების) მეთოდიდან მოდის. მონტენს და სხვა სკეპტიკოსებს ყოველივე ეს დიქტატი-საგან თავის დაღწევის, უფრო ზუსტად კი, ერთმნიშვნელოვან გადანყვეტილებაზე პასუხისმგებლობისაგან თავის დასაღწევად უნდოდათ. ცნობილია, რომ ნიციშეს სკეპტიკოსები არ უყვარს და, საბოლოოდ, არც მონტენს ინდობს. მასაც გაბედულების დეფიციტს აბრალებს. ეს ნიციშესათვის სერიოზული ავადმყოფობაა, მაგრამ ისეთი, რომელზეც ავადმყოფია პასუხისმგებელი. იგი ამოეფარება ძველ ფორმულას – „რა ვიცი მე?“, – რათა გადანყვეტილება არ მიიღოს. თავისივე მეთოდის ერთგული

მონტენი, ალბათ, უპასუხებდა, რომ ამგვარ შეფასებასაც აქვს არსებობის უფლება, მაგრამ შესაძლებელია სხვაგვარადაც შევაფასოთ ეს პოზიცია. თუ მიუკერძოებელი ვიქნებით, უნდა ითქვას, რომ სკეპტიკოსის თავშეკავებაც გადაწყვეტილების ერთ-ერთი სახეა, და ზოგჯერ დიდი გაბედულება უნდა, რომ დაპირისპირებულთაგან არც ერთის მხარეზე არ დადგე, რადგან ამით ერთის მაგიერ შეიძლება ორი მტერი გაიჩინო.

მიშელ დე მონტენის ძირითადი ნაშრომი „ესეები„ დღესაც ინარჩუნებენ მეცნიერულ დამაჯერებლობას და მხატვრულ ღირებულებას. მონტენი საფრანგეთში გააზნაურებული ბურჟუაზიის საუკეთესო წარმომადგენელია. მონტენის წინაპრებს მხოლოდ ფულით არ მიუღიათ კეთილშობილის ნოდება. მამა საფრანგეთის მეფის, **ფრანცისკ I (1494-1547)** არმიაში იბრძოდა იტალიაში იმპერატორ კარლოს V წინააღმდეგ. საფრანგეთში დაბრუნდა მტკიცე გადაწყვეტილებით, რომ სამშობლოში შეეტანა იტალიური დახვეწილი კულტურა. ეს საქმე საკუთარი ოჯახიდან დაიწყო. ანტიკურ-რომაულ ვილას სტილზე გადააკეთა თავის მამულში ციხე-სიმაგრე. მამამ შვილს, იტალიური კულტურა მისთვის შინაგანი რომ გაეხადა, დაუქირავა გერმანელი მასწავლებელი, რომელიც ბავშვს მხოლოდ ლათინურად ელაპარაკებოდა. პატარა მიშელი სკოლამდე ლათინურად ლაპარაკობდა და ვირგილიუსს, ოვიდიუსს და ჰორაციუსს კითხულობდა. 6 წლის მონტენი ბორდოს ჰუმანისტურ კოლეჯში მიაბარეს. ნიჭიერმა და დიდად განთლებულმა ახალგაზრდამ მალე დაიმსახურა თანამემამულეთა პატივისცემა, როგორც მეცნიერთა შორის, ისე სასახლეში. ორჯერ იყო არჩეული ქალაქ ბორდოს მერად (თავად მეფე სთხოვდა მონტენს, უარი არ ეთქვა ამ პოსტზე). 37 წლის მონტენი პენსიაზე გადის და ბრუნდება მამის ციხე-სიმაგრეში, სადაც შესანიშნავი ბიბლიოთეკა ჰქონდა. აქ საკუთარ თავს და თავის თანამედროვე სამყაროს აანალიზებდა, მის მიერ უკვე მოპოვებული დიდი ცოდნის საფუძველზე. ცდილობდა, რაც შეიძლება გულწრფელად და ობიექტურად წარმოედგინა საკუთარი პრინციპები. როგორც **ჰანს იოაჰიმ შტიორიგი** აღნიშნავს, ეს იყო მზადება



სიკვდილისათვის, მაგრამ არა საიქიო ნეტარების დასამსახურებლად (მონტენი ხომ სკეპტიკოსი იყო?!), არამედ საკაცობრიო სამსჯავროს წინაშე წარსადგომად. ეს იყო არსებობა ილუზიების გარეშე და მაინც ღირებულების დანახვა ამ სამყაროში, რაც შესაძლებლობას აძლევდა მას მორალის და სიკეთის გულწრფელი მსახური ყოფილიყო (89,632).

1576 წელს, 43 წლის მონტენი, თავის ბიბლიოთეკაში გაეცნო ძველი ბერძენი სკეპტიკოსის **სექსტ ემპირიკოსის** (200-250) შრომებს, რამაც მას შოკი მოჰგვარა. აქ მან დასაბუთებული სახით ნახა ის, რაც მის ძიებებს წარმართავდა. მან პირადი მედალიონი გამოაჭედვინა და მასზე ცნობილი სკეპტიკური პრინციპი ამოაკვეთინა: „ეპოხე„ (თავს ვიკავებ). ასევე გააფორმებინა ცნობილი სკეპტიკური კითხვა: „რა ვიცი მე?„ (იმ აზრით, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს).

სკეპტიკური თავშეკავება მონტენისათვის არ ნიშნავდა უმოქმედობისაკენ მონოდებას, არამედ უარს – თავისთავადი სინამდვილის შემეცნების, თუ ასახვის იმედზე. გარდა ამისა, მონტენი, კამპანელასა და დეკარტისაგან განსხვავებით, არ ცდილობდა სკეპტიციზმის გადალახვას. სკეპტიციზმი, მისთვის *petitio principii* იყო, რომელიც საკმაო ასპარეზს სტოვეებს ადამიანის აქტივობისათვის. ჰ. უ. ფონ ბალთაზარის თქმით, ეს არის სოფისტების ცნობილი პრინციპის („ყველა საგნის საზომი ადამიანია„) შეზღუდვა ისტორიული და სოციალური ვითარებებით (60,632). აქ კი ადამიანს მცირე ძალა და პასუხისმგებლობა როდი აქვს. ადამიანი იძულებულია ღირებულების საზომი საკუთარი პასუხისმგებლობით აირჩიოს. მონტენმაც გააკეთა არჩევანი: საფუძვლად ანტიკური სკეპტიციზმი აირჩია, მაგრამ პიროვნების აქტიურობის დასაფუძნებლად ანტიკურობიდანვე მოიშველია ეპიკურეიზმი და სტოიციზმი. ეს არ იყო მოულოდნელი იმ ეპოქაში. მონტენის უმცროსმა თანამედროვემ, **იუსტუს ლიპსიუსმა** (1547-1606) „სტოიციზმის ფიზიოლოგიის„ (ე. ი. სტოიციზმის ბუნებისმეტყველების) ავტორმა, ანტიკური სტოიციზმი წამოსწია. ეს ორი მოძღვრება, ეპიკურელობასთან

ერთად, რომელსაც ასევე გამოუჩნდნენ გავლენიანი მომხრეები, მაგალითად, ცნობილი ფრანგი ფილოსოფოსი, ეპიკურელი **პიერ გასენდი (1592-1655)**, საკმაოდ ადვილად პოულობდა არისტოტელესადმი უნდობლად განწყობილ თანამედროვეებში საერთოს.

მონტენი, საკუთარი პოზიციის მეტი დამაჯერებლობისათვის, ეფექტურ ხერხს მიმართავს. იგი თარგმნის იმ დროს ცნობილ, ესპანელი თეოლოგის, რაიმონდ საბუნდელის ნაშრომს „ბუნებრივი თეოლოგია, ანუ წიგნი კრეატურებზე“. **ალბერტ შტიოკლი (1823-1895)** თავის „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიაში“, ცალკე განიხილავს საბუნდელის ნააზრევს, რომელიც, მისი აზრით, მთლიანად იზიარებდა ლულის მოძღვრებას. იგი უშვებს ორი ტოლფუნქციანი წიგნის არსებობას: ბუნების წიგნის და წმინდა წერილის. პირველი მათგანიდან უმაღლესი ჭეშმარიტების ამოკითხვა შესაძლებელია მხოლოდ კვლევისა და დასაბუთების გზით. საღმრთო წიგნებში იგივე ჭეშმარიტება მოცემულია კატეგორიული ფორმით, რომელიც ავტორიტეტს ემყარება და არა დასაბუთებას. ბუნების წიგნის შესწავლა შესავალია გამოცხადების ტაძარში. საბუნდელი დარწმუნებული იყო, რომ კათოლიკური ქრისტიანობის შინაარსს ურყევად დაასაბუთებდა. ამასთანავე იგი ხაზს უსვამს, რომ ადამიანური გონება ამას ვერ შესძლევს გამოცხადების გარეშე. ამიტომ ეს თეოსოფიური რაციონალიზმია: გამოცხადება ბუნების კვლევის შედეგებს ურყევ დამაჯერებლობას აძლევს; ე. ი. შესავალი თეოლოგიაში საბუნდებო იმით, რასთანაც ის მივიდა – გამოცხადების შინაარსით. აქ თავისებური წინათგრძნობაა დეკარტის მეთოდისა, რომლის თანახმადაც, ღმერთის კეთილობა არის მათემატიკის უტყუარობის საყრდენი. თუმცა დეკარტი ფიქრობდა, რომ ავტორიტეტს ესეც (ანუ ღვთის კეთილობა) არ უნდა ემყარებოდეს. ამიტომ მან **ანსელმ კენტერბერიელის (1033-1109)** დასაბუთება თავისებურად გამოიყენა.

მონტენმა საბუნდელი თარგმნა, როგორც უკიდურესი სქოლასტიკური რაციონალიზმის გამომხატველი და, ამდენად, სასინჯი ქვა საკუთარი სკეპტიკური პოზიციის უპირატესობის

საჩვენებლად. მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ ეს ესეი მოცულობითაც მის ყველა სხვა ესეზე დიდია და მისი მნიშვნელობაც განსაკუთრებულია მონტენის გასაგებად. სეზონდის აპოლოგია, ანუ დაცვა იმაზე მიუთითებს, რომ მიუხედავად ამ სქოლასტიკოსის უკიდურესობებისა, მიუხედავად ღმერთის არსებობის შესახებ მისი დასკვნების სისუსტისა, მისი ძირითადი დებულებები სხვა სქოლასტიკოსებზე მეტ საყვედურს არ იმსახურებენ, მანამ, სანამ მისი საპირისპირო (ასევე სქოლასტიკური დებულებების) დამაჯერებელი დასაბუთება არ იარსებებს. ამის შემდეგ იწყებს მონტენი საკუთარი სკეპტიკური პოზიციის დალაგებას. ეს პოზიცია სექსტ ემპირიკოსისა და ციცერონის მემკვიდრეობას ემყარება. ნათქვამიდან გასაგები უნდა იყოს, რომ ე. წ. რენესანსული ტიტანიზმი, რომლის ერთ-ერთ შედეგს მაკიაველი და ბორჯები წარმოადგენდნენ, ფრანგულ აღორძინებაში არ გვხვდება.

მონტენის სკეპტიციზმის თავისებურება ისაა, რომ იგი არ მიდის აგნოსტიციზმამდე, როგორც ამას სკეპტიციზმის შინაგანი ლოგიკა მოითხოვს. სკეპტიციზმს იგი იყენებს ნებისმიერ სფეროში ადამიანური შემეცნების აბსოლუტურობაზე პრეტენზიის უარსაყოფად, ასევე საკუთარი მსჯელობების ღირებულებათა შესამოწმებლად. ამის შემდეგ კი, ადამიანის აქტივობის და იმედიანი ცხოვრების დასაფუძნებლად იყენებს ეპიკურეიზმსა და სტოიციზმს. მონტენის მოძღვრება არის ანთროპოლოგია, რომლის ანალიზის ძირითადი საგანია მისი საკუთარი მეობა და საკუთარი მდიდარი გამოცდილება. იგი არავის ახვევს თავს თავის შეხედულებებს, მაგრამ სასარგებლოდ თვლის გააცნოს სხვებს საკუთარი მოსაზრებანი, იმედი აქვს, რომ სხვებიც ბევრ რამეში დაეთანხმებიან, რადგან იგი ცდილობდა მაქსიმალურად ობიექტური ყოფილიყო და საკუთარ თავში ზოგადად ადამიანურიც დაენახა (15,39).

მონტენის სკეპტიკოსობას არავინ ეჭვობს, მაგრამ სხვადასხვა ეპოქა და სხვადასხვა მკვლევარი სხვადასხვანაირად აფასებდა მისი მემკვიდრეობის არსს და მის გავლენას როგორც თანამედროვეობაზე, ისე მომდევნო ეპოქებზე. მაგალი-

თად, ჰეგელი, თავის „ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიაზე“, მონტენს, მის მიმდევარ **პიერ შარონს** (1541-1603), ასევე მაკიაველის შესანიშნავ ადამიანებს უწოდებს, მაგრამ, რადგან ისინი ტრადიციული ონტოლოგიის პრობლემებს არ ამუშავებდნენ და საღ ადამიანურ საზრისთან დაკავშირებულ საკითხებს ანალიზებდნენ, მათ ცხოვრების ფილოსოფიის წარმომადგენლებად თვლის. ისინი უფრო საერთო განათლების სისტემაში იმსახურებენ ადგილს და არა საკუთრივ ფილოსოფიის ისტორიაში. გოგიბერიძე თავის „ფილოსოფიის ისტორიაში„ (1941) ასე აჯამებს მონტენის ფილოსოფიურ პოზიციას და მის როლს ფრანგულ კულტურაში:

„მონტენის შემპარავი სკეპტიციზმი და აზრის ადვილი კონსტრუქციით გონების დამაკმაყოფილებელი წერის მანერა დღემდე ვერ მოუშორებია თავიდან ფრანგულ ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ პუბლიცისტიკას. ფილოსოფიურად ღირსშესანიშნავი ახალი რამ მონტენს კაცობრიობისათვის არ უთქვამს. მან ანტიკური პირონიზმი განაახლა, გამოაწყო იგი ფრანგული ცივილიზაციის მსუბუქ კოსტუმში და მომავალი ბურჟუაზიის გემოვნებასა და ზერელედ მსჯავრმდებელ განსჯას შეუქმნა მსჯელობის საკუთარი სტილი და ტრადიცია. ადამიანი უბედურია იმიტო, გვასწავლის ჩვენი სკეპტიკოსი, რომ დარწმუნებული დადის, თითქოს ჭეშმარიტი ცოდნა თან დაჰქონდეს. მონტენი კი ეუბნება ადამიანს, რომ მას არ აქვს არავითარი ცოდნა; ცოდნისა და ჭეშმარიტების გამონახვა არც მის გრძნობას და არც მის გონებას არ შეუძლია. ადამიანის შინაგანი და გარეგანი ქვეყანა, ორივე თვალახვევისა და სიცრუის ნიმუშია. შემეცნება დაექებს, ვერ ნახულობს და მის მიერ შეთხზულს ობიექტურ ჭეშმარიტებად აცხადებს [...] ერთადერთ პოზიტიურ საქმედ მონტენს მიაჩნია **სენეკადან** (დაახლ. 4 ძვ. წ. – 65 ახ. წ.) ნასესხები ატარაქსიის პრინციპი და ბუნებისადმი ადამიანის დაქვემდებარების მოთხოვნა, გაჭირვებაზე ამაღლება და მიღწეულით სულიერი კმაყოფილება„ (4,III,375). ქართველი მკვლევრის ძირითადი საყვედური მონტენის მიმართ ისაა, რომ იგი მერყევი აღმოჩნდა პოლი-

ტიკისა და რელიგიის საკითხების ანალიზისას და მან რეფორმაციას მხოლოდ იმიტომ გამოუცხადა ომი, რომ იგი სოციალურ აღვირახსნილობას თავისუფალ გასაქანს აძლევს (იქვე, 395). იმავე, 1941 წელს, მოსკოვში გამოსული „ფილოსოფიის ისტორიის„ მეორე ტომის ავტორები უფრო შემწყნარებელნი არიან მონტენის მიმართ. აქ მონტენს უმაღლიან ბრძოლას რელიგიის წინააღმდეგ. ამას მოითხოვდა იდეოლოგია! როგორც ცნობილია, საბჭოთა მკვლევრები საერთოდ მაღალ შეფასებას აძლევდნენ ფრანგ განმანათლებლებს და მათ წინამორბედებს, სწორედ რელიგიის კრიტიკისა და სკეპტიციზმისათვის. ისინი შეუფერხებლად ითარგმნებოდნენ, იქნებოდა ეს **პოლ ანრი ჰოლბახი (1723-1789), ეტიენ ბონო დე კონდილიაკი (1715-1780)** თუ სხვა. მონტენის „ესეების„ შემოკლებული თარგმანი კი ტრადიციით გადმოეცათ (გამოქვეყნდა პეტერბურგში 1891 წ.). 1941 წლის რუსულ „ფილოსოფიის ისტორიაში„ გაზვიადებულია მონტენის ბრძოლა თეოლოგიის წინააღმდეგ. ნამონეულია მის მიერ არისტოტელეს, როგორც დოგმატიკოსის და სქოლასტიკოსის კრიტიკა. გოგიბერიძის ქართველი ოპონენტი, **სერგი დანელია (1888-1963)** მონტენის შესახებ თითქოს მის აზრს იზიარებს, როცა აღნიშნავს, რომ მონტენის თანახმად, ზნეობრივი შეფასების მსჯელობებში არავითარი კანონზომიერება არ არსებობს (41,211).

კოპლსტონი თავისი ფილოსოფიის ისტორიის III ტომში, არსებითად, ისევე აფასებს მონტენს, როგორც გოგიბერიძე. იგი მიუთითებს, რომ, მონტენის აზრით, ადამიანის ინტელექტს არ შეუძლია რელატივიზმს დააღწიოს თავი, არ შეუძლია დაადგინოს აბსოლუტური ჭეშმარიტება. მონტენი თვლის, რომ რელიგიის არსებას ქმნის მორალური ცნობიერება და ბუნების მორჩილება (69,III,228). ალბათ, საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ გოგიბერიძე და, მოგვიანებით, კოპლსტონი საერთო წყაროზე, **ფრიდრიხ იუბერვეგის (1826-1871)** „ფილოსოფიის ისტორიაზე„ მიუთითებენ. ამ საკითხის შესახებ უფრო ახალი პოზიციას წარმოდგენილი **ჰელმუტ ფლასარის** რედაქციით ბაზელში 1994 წელს გამოცემული „ფილოსოფიის ისტორიის

ნარკვევების, IV ტომის II წიგნში. აქ აღნიშნულია, რომ „მონტენის სკეპტიციზმი ნათლად ემყარება **პირონის** (დაახლ. 365 – დაახლ. 275) ნააზრევს და ფრანგულ კლასიკაში პირონიზმი სტოასა და არისტოტელიზმის გვერდით წარმოადგენს ანტიკურობის ერთ-ერთ დიდ ფილოსოფიურ მიმართულებას, (გვ. 755). ამავე ტომის პირველ წიგნში, აღნიშნულია მონტენის ღრმა ინტერესი ეპიკურესადმი, რომ იგი, თავისი სკეპტიციზმისაგან გამომდინარე, მიდის ეპიკურესთან. სადავო არაა, რომ მონტენი განსაკუთრებით აფასებს ეპიკურეს ეთიკურ შეხედულებებს, ეთანხმება, აგრეთვე, ეპიკურეს მოთხოვნას პოლიტიკაში ჩაურევლობის შესახებ.

მონტენის სკეპტიციზმმა მრავალი მოაზროვნე დაარწმუნა, როგორც საფრანგეთში, ასევე მის ფარგლებს გარეთ. მათ შორის, უპირველეს ყოვლისა, ასახელებენ მის მეგობარ მღვდელს, პიერ შარონს. მას ადრე ეჭვიც კი არ ეპარებოდა კათოლიკური ქრისტიანობის ჭეშმარიტებაში. ეს პოზიცია ასახულია მის შრომაში – „სამი ჭეშმარიტება ყველა ათეისტის, კერპთაყვანისმცემლის, ებრაელის, მაჰმადიანის, ერეტიკოსისა და სქიზმატიკოსის წინააღმდეგ,“ (1593). შვიდი წლის შემდეგ დანერილ ნაშრომში – „სიბრძნის შესახებ,“ – შარონმა მიიღო მონტენის სკეპტიციზმი, თუმცა უეჭველი დარჩა მისთვის, რომ ადამიანს აქვს თვითცნობიერება, რომელიც, თავის განუყოფელ შინაარსად უდავოდ გულისხმობს ჩვენი თავისუფალი ნების არსებობას. ეს კი, თავის მხრივ, აუცილებლად ნიშნავს მორალურ საკითხებში ადამიანის დამოუკიდებლობის აღიარებას და რაიმეს უეჭველობით დადგენის უნარს.

მონტენის პირონულ სკეპტიციზმს სხვა მიმდევრებიც გამოუჩნდნენ. მათ შორის გამოირჩეოდა პორტუგალიელი ექიმი, **პიერ სანჩესი** (1552-1622), რომელიც ფაქტობრივად ფრანგულ კულტურას ეკუთვნოდა. იგი ცდილობდა დაესაბუთებინა, რომ ჩვენ არა მარტო გარე (გარეგან გამოცდილებაში მოცემულ) საგნებზე არ შეიძლება გვექონდეს სანდო ცოდნა, არამედ საკუთარი თავის შესახებაც. თუმცა ჩვენი არსებობა ჩვენ უეჭველობით მოგვეცემა. სანჩესი ამტკიცებს, რომ ის, რასაც ჩვენ

ცოდნას ვუნოდებთ, მხოლოდ მიახლოებითი ცოდნა შეიძლება იყოს საგნების შესახებ. ეს კი მაინც იმაზე მეტია, რისი მოცემაც არისტოტელეს სილოგისტიკას შეუძლია.

პიერ სანჩესი დაიბადა და გაიზარდა საფრანგეთში. იგი მონტენის ნათესავი იყო. ექიმის ხარისხი მიიღო მონპელიეში. ერთ ხანს ტულუზის უნივერსიტეტის პროფესორი იყო. მისი ორი ძირითადი დებულებიდან, ერთი ცნობილი სოფისტი **გორგიას** (დაახლ. 483-375) მემკვიდრეობიდანაა აღებული („არაფერი არაა შეცნობილი“), ხოლო მეორე – სოკრატეს ცნობილი პრინციპის მოდიფიცირებაა („მე ისიც კი არ ვიცი, ვიცი თუ არა რაიმე“). სანჩესი არისტოტელეს შემეცნების თეორიის სასტიკი წინააღმდეგია. ის ფიქრობს, რომ – რაკი რაიმეს ცოდნა მისი მიზეზის ცოდნას ნიშნავს, მიზეზის მიზეზის ძიებას კი აუცილებლად მიყვევართ უსუსრულო რეგრესში – რაიმეს ცოდნის შესაძლებლობა გამორიცხულია. სანჩესს არ ავიწყდება, რომ მათემატიკურ ცოდნას აუცილებლობას მიაწერენ, მაგრამ ეს საკუთარი პოზიციის ნაკლად არ მიაჩნია, რადგან ეს ცოდნა, თუ ზუსტად ვიტყვით, მხოლოდ ჰიპოთეტური ბუნების შეიძლება იყოს, ე. ი. მხოლოდ „**თუ და მაშინ**“-ის ფარგლებში აქვს ძალა. ეს კი ჩვენგან დამოუკიდებელი საგნის შესახებ ობიექტურ, ანუ ნამდვილ ცოდნას ვერ მოგვცემს. ასეთი ცოდნა მხოლოდ ღმერთს შეიძლება ჰქონდეს და არა ადამიანს. აღნიშნავენ, რომ ტერმინი „მეცნიერული ცოდნა“ პირველად სანჩესმა გამოიყენა. ცნობილია, რომ სანჩესის სკეპტიციზმმა გავლენა მოახდინა ფრანგი ფილოსოფოსის, გასენდის ზომიერ სკეპტიციზმზე.



## თავი IV. რეფორმაცია და რენესანსი გერმანიაში

შუა საუკუნეებში გერმანიაში ძლიერი საფუძველი შეიქმნა იმისათვის, რასაც აღორძინება ანუ რენესანსი ჰქვია. მაისტერ ეკჰარტიდან მოდის როგორც კუზანელის ფილოსოფია, რომელიც იტალიური რენესანსის (მაგრამ არა გერმანულის) ერთ-ერთი საფუძველი იყო, ისე ლუთერის და მისი მიმდევრების ნააზრევი. გერმანიაში იტალიური ჰუმანიზმის გავლენა როიხლინის და ერაზმ როტერდამელის ნააზრევის სახით შევიდა. მათ ლუთერის რეფორმაცია მოამზადეს. ერაზმისა და ლუთერის დაპირისპირება, ერთი მხრივ, რეფორმაციის და ჰუმანიზმის განსხვავების მაჩვენებელია, მეორე მხრივ – გერმანიაში რენესანსის სპეციფიკისა.

### 1. ერაზმ როტერდამელი (1466-1536)

ერაზმ როტერდამელი ევროპული ჰუმანიზმის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია. გამოჩენილი იტალიელი ფილოლოგის და ჰუმანისტის ლორენცო ვალას მიმდევარი. პიკო დელა მირანდოლას მოწაფე იოჰანეს როიხლინთან და გერმანული ჰუმანიზმის დიდ წარმომადგენელ, ცნობილ პოეტ **ულრიხ ფონ ჰუტენთან (1488-1523)** ერთად, მან საფუძვლიანად შეარყია კათოლიციზმის ზნეობრივი ავტორიტეტი არა მარტო გერმანიაში, არამედ მთელ ევროპაში. ერაზმს ცნობილმა ჰოლანდიელმა მოაზროვნემ **იოანეს ჰუიზინგამ (1872-1945)**, გახმაურებული წიგნის, „ჰომო ლუდენს“-ის ავტორმა, თავის ნაშრომში „ერაზმი და რეფორმაციის ეპოქა“, (1924), „ევროპის ისტორიაში თანამედროვე გაგებით პირველი ინტელექტუალი,“ უწოდა.

საყოველთაოდაა ცნობილი, თუ როგორი დარტყმა მიაყენა რომის ეკლესიის ავტორიტეტს ლორენცო ვალამ, როცა, დამაჯერებელი ფილოლოგიური ანალიზის საფუძველზე, უჩვენა, რომ ე. წ. „კონსტანტინეს სიგელი,“ ყალბია. იმპერატორის ამ ნაბოძვარის საფუძველზე, პაპები საერო ხელისუფლებაზეც

აცხადებდნენ პრეტენზიას. არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო იმის დამტკიცება, რომ ქრისტიანული რწმენის სიმბოლო, რომელიც ტოლძალოვანი სამების ერთარსებობას გამოხატავს, გვიანდელი ფორმულაა და მოციქულები მას არ იცნობდნენ. ტიტუს ლივიუსის წიგნების შესანიშნავი ანალიზით, ლორენცო ვალამ ნიკოლო მაკიაველის მოუშადა ნიადაგი, ხოლო გასენდის კი იმ დებულებათა დაცვით, რომ „ყველა ადამიანი სიამოვნებისაკენ მიისწრაფის“, რომ „სიამოვნება არის ჭეშმარიტი სიკეთე“. ლორენცო ვალას სახელთანაა დაკავშირებული ძველ სტოელთა ცნობილი პრინციპის – „ბუნება და ღმერთი იდენტურია, – აღორძინება.

რაც შეეხება როიხლინს, მან თავისი გახმაურებული წიგნით – „**კაბალისტური ხელოვნება**,“ (1494) – უნდობლობის ატმოსფერო შექმნა მაშინ ძალზე გავრცელებული მაგიისა და ასტროლოგიისათვის. სწორედ როიხლინის წრიდან გამოვიდა სქოლასტიკური განათლების ერთ-ერთი ყველაზე მწვავე კრიტიკა – „ბნელი ადამიანების წერილები,“ (1517). ამ კრებულის ერთ-ერთი ავტორი იყო თავად როიხლინი, პაპის წინააღმდეგ ბრძოლის აუცილებლობის დაულალავი აგიტატორი.

ერაზმ როტერდამელი, დეზიდერიუსი – ასეთი ფსევდონიმი აირჩია, თავისი დაბადების ადგილის მიხედვით, გერმანელმა გერჰარდ გერჰარდსმა, კათოლიკე მღვდლის უკანონო შვილმა. სასურველი (**დეზიდერი**) ოჯახისათვის ნამდვილად არ იყო და ამიტომ მამის სახლში არ იზრდებოდა. გარკვეულ ყურადღებას მამა მაინც იჩენდა მისადმი. სიბეჯითისა და ნიჭის წყალობით ეს ჩია და გარეგნულ მომხიბვლელობას მოკლებული ბავშვი გახდა მაშინდელი ევროპის ყველაზე გავლენიანი მოაზროვნე, რომელსაც რჩევას ეკითხებოდნენ და მეგობრობას სთავაზობდნენ თავადები, კარდინალები, მეფეები, პაპები. ძლიერნი ამა ქვეყნისანი, ისევე, როგორც გამოჩენილი მეცნიერები, ამაცობდნენ იმით, რომ ერაზმისაგან მიიღეს წერილი.

მაშინდელ ევროპაში ლათინური ენის საყოველთაო სასულიერო და საერო საქმიანობაში, საშუალებას იძლეოდა ინ-

ტელექტუალთა სრულიად ევროპული თანამშროლობისათვის. როგორც ცნობილია, ევროპული ჰუმანიზმის წარმომადგენლები განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ ამ ენის შესაძლებლობების წარმოჩენას. მარტო ერაზმი არ ფიქრობდა, რომ საზოგადოებაში ადამიანის ადგილი წარმოშობით კი არ განისაზღვრება, არამედ განათლებით. იგულისხმებოდა, რომ ეს ლათინური ენის გარეშე შეუძლებელი იყო. ლათინურის შემდეგ, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ბერძნულისა და ებრაულის ცოდნას, მაგრამ განათლების საფუძვლად მათი მოთხოვნა არავის უფიქრია.

ახალი ევროპის მოწოდება „**წყაროებისაკენ!**“, ახალ და დიდ-მნიშვნელოვან დატვირთვას აძლევდა ნათარგმნი ტექსტების ფილოლოგიურ კვლევას და ანალიზს. მსოფლმხედველობრივი პრობლემების კრიტიკულ განაზრებას უდავოდ შეუწყო ხელი **ქრისტეფორე კოლუმბის (1451-1506)** მიერ 1492 წელს ამერიკის აღმოჩენამ. აღმოჩნდა მატერიკი და ხალხი, რომელიც ბიბლიაში ნახსენებიც არ იყო. არც ის უნდა დავივიწყოთ, რომ ლათინური ენისა და ფილოლოგიური განათლების საფუძველზე წარმოდგენილი თანასწორობა საზოგადოებაში, მართალია, როგორც აღიარებული ფაქტი, დიდი მნიშვნელობისა იყო, მაგრამ არსებითად ამა ქვეყნის ძლიერთა კეთილგანწყობასა და თავმოწონეობას ემყარებოდა, რომელიც მათ ხასიათზე იყო დამოკიდებული. კონფლიქტურ სიტუაციაში ნათლად გამოჩნდებოდა ხოლმე, რომ მთავარი მაინც საზოგადოების ტრადიციულ იერარქიაში დაკავებული ადგილია. ამის კარგი მაგალითი იყო ინგლისის განათლებული მეფე ჰენრი VIII (რომელსაც, როგორც ჰუმანისტს, ერაზმი ძალიან აქებდა) და მისი კიდევ უფრო განათლებული ლორდ კანცლერის, „უტოპიის“, ავტორის, თომას მორის ურთიერთობა. ორივენი ერაზმის გარშემო გაერთიანებულ ჰუმანისტთა წრეს ეკუთვნოდნენ, მაგრამ, როცა მორი რეალურ პოლიტიკაში დაუპირისპირდა თავის მეფეს, ამ უკანასკნელმა მას თავი მოჰკვეთა. ერაზმი, როგორც ჩანს, ამგვარ ფაქტებში შემთხვევითობას ხედავდა და არა აუცილებლობის გამოვლენას. იგი სიცოცხლის ბოლომდე ელოლიავებოდა თავის იდეას:

ლათინური ენის საფუძველზე, ენისა, რომელიც მთელი ევროპის განათლების და რწმენის საერთო ენა იყო, ჰუმანისტური მიზნების ერთგულებით, გადაელახა სახელმწიფოთა შორის დაპირისპირებანი და ახალი, უფრო მაღალი სამეცნიერო, პოლიტიკური და სოციალური მიმართებებისათვის ჩაეყარა საფუძველი. ერაზმი თავის სამუშაო ოთახიდან უყურებდა ევროპას. ვინც აქედან ჩანდა, ძირითადად, მისი ადრესატები იყვნენ. ესენი, მაშინდელი საზოგადოების ელიტა, კონკრეტულ საკითხებში უთანხმოებათა მიუხედავად, მაინც თანახმანი იყვნენ ქრისტიანული, მათი აზრით, ერთადერთი ჭეშმარიტი ზნეობრივი მოძღვრების საფუძველზე გაერთიანებულნი იყვნენ. 1516 წელს ერაზმმა დაწერა წიგნი: „ქრისტიანი ხელმწიფის აღზრდა„. როგორც ცნობილია, მაკიაველიმ, რომელიც, ერაზმისაგან განსხვავებით, მართლაც კარგად იცნობდა რეალურ ცხოვრებას, სამი წლით ადრე დაასრულა თავისი „მთავარი„. მაკიაველი ყველაზე მაღლა აყენებდა ნაციონალურ ინტერესს. მას რეალურად სხვაგვარი ინტერესების ქმედითობა ვერ წარმოედგინა. ეს წიგნი საკმაოდ გვიან გამოიცა, მაგრამ ერაზმი რომ მის შინაარსს იცნობდა, ჩანს არა მარტო წიგნის მთელი შინაარსიდან, არამედ მიძღვნიდანაც: „სიბრძნის არავითარი სახე არაა იმაზე მაღალი, რომელიც ასწავლის მთავარს, თუ როგორ უნდა მართოს ზნეობრივად„.

ერაზმის მხოლოდ შრომები კი არა, არამედ, უბრალოდ, მეგობრებისადმი მიწერილი ბარათები, ანდა ვინმე გასაჭირში მყოფი ადამიანის წერილობითი ნუგეში, სახელმძღვანელოს სახით ვრცელდებოდა მთელ ევროპაში, მაგრამ მაინც, ყველაზე ცნობილი მის მიერ 1509 წელს გამოცემული შრომა – „სისულელის ქება„ – გახდა.

1534 წელს ეს ნაშრომი ს. ფრანკმა გერმანულად თარგმნა. ეს ისეთი მკაცრი კრიტიკა იყო მაშინდელი საზოგადოების მმართველი ფენების (ფეოდალების და სამღვდელოების) უვიცობისა და ამორალიზმისა, რომ ზოგს უბიძგა ეთქვა: ერაზმი ლუთერის იდეებით იყო გატაცებულიო. სინამდვილეში კი, ამ დროს, ლუთერი 26 წლის უცნობი ბერი, აღტაცებული მკითხ-

ველი თუ იქნებოდა მისი.

ერაზმის აღნიშნულ ნაშრომში **ქალბატონი სისულელე** ამტკიცებს, რომ მას დიდი (უდიდესი თუ არა) მნიშვნელობა აქვს ამქვეყნიურ ცხოვრებაში. მის გარეშე არაფერს არ ექნებოდა არც სალი აზრი და არც ლაზათი. მას უდავოდ მიაჩნია, რომ სისულელე და სიბრძნე განუყრელნი არიან და გადადიან ერთმანეთში. ეს ნაშრომი ფრანგი ენციკლოპედისტის, **დენი დიდროს (1713-1784)** ცნობილი ნაშრომის, „რამოს ძმისწულის,, წინამორბედა.

1509 წელს დაინერა ერაზმის კიდევ ერთი ცნობილი ნაშრომი – „დამცველი,, („ჰიპერასპისი,,. დაიბეჭდა 1511 წელს). დაცვას საჭიროებდა ზნეობა და ქრისტიანობა, რომლებიც ერაზმისათვის შინაგანად იგივეობრივი შინაარსისანი იყვნენ. ეს კი, როგორც ცნობილია, სულაც არ შეეფერებოდა კათოლიკური ქრისტიანობის რეალურ შინაარსს. ერაზმმა ეს, ცხადია, კარგად იცოდა, მაგრამ მაინც სასურველად და შესაძლებლად მიაჩნდა ევოლუციური გზით პროგრესის მიღწევა.

რეალურად არსებული კათოლიკური ქრისტიანობის კრიტიკას ისახავდა მიზნად ერაზმის მიერ „ახალი აღთქმის,, ახალი ლათინური თარგმანი. თარგმანი შესრულებული იყო ბერძნულიდან, დართული ჰქონდა მნიშვნელოვანი კომენტარები. სპეციალისტები ერთხმად აღნიშნავენ, რომ ამ ნაშრომის შემდეგ შეუძლებელი იყო ლუთერისთანა რეფორმატორები არ გამოჩენილიყვნენ. მეტიც, ისინი თვლიან, რომ ეს თარგმანი და კომენტარები თამამად შეიძლება შევადაროთ ლუთერის ცნობილ 95 თეზისს, რომლითაც მან მთელი კათოლიკური სამყაროს და, უპირველეს ყოვლისა, რომის პაპს, აშკარა ბრძოლის გარდა, სხვა გამოსავალი არ დაუტოვა.

მაგრამ ერაზმი ყოველივე ამას სთავაზობდა მკითხველს, როგორც თავის მოსაზრებას, იგი ყველას სთხოვდა დაფიქრებულიყვნენ მის მიერ ნათლად დასმულ აუცილებელ პრობლემებზე. ერაზმის გასაგებად აუცილებელია გვახსოვდეს, რომ, როცა ერაზმი პაპის ინსტიტუტს აკრიტიკებდა, იგი აკრიტიკებდა **ცუდ** პაპს, ანდა **ცუდ** კარდინალს და სამაგალი-

თოდ მიაჩნდა ამ ინსტიტუტის სხვა წარმომადგენლები (მრავალი მათგანი მისი პირადი მეგობარი იყო). ამდენად, ერაზმს უფლება ჰქონდა ეთქვა, რომ ლუთერს მისგან განსხვავებული არაფერი უთქვამს, მაგრამ თქვა სხვა ტონით და სხვა მიმართებით, რამაც რეფორმაცია გამოიწვია. ამიტომ ამბობდნენ, რომ ერაზმმა დადო კვერცხი, რომელიც ლუთერმა გამოჩეკაო. ერაზმი აზუსტებდა: მე ქათმის კვერცხი დავდე, ლუთერმა კი სხვა ჯიშის ფრინველი გამოჩეკა. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ დროს ერაზმის მდგომარეობაც არ იყო უსაფრთხო. ტრიენტში საეკლესიო საბჭომ იგი დასწყევლა, როგორც „უსირცხვილო ერეტიკოსი“, მისი „სისულელის ქება“, აკრძალულ წიგნთა სიაში აღმოჩნდა. კარგი და ცუდი მმართველის ეს დაპირისპირება ძველისძველია და, ზოგჯერ, მმართველობის არსებული ფორმის დაცვის მოხერხებული საშუალებაა. მაგრამ, ამავე დროს, იგი საშუალებას იძლევა, ასე ვთქვათ, ლეგალურად, ყველასთვის ნათელი გახადო, არსებულის უაზრობა. ერაზმმა ეს მეთოდი აირჩია. განსხვავებულ გზას დაადგინენ ერაზმის წრის წევრი, დიდი ინგლისელი ჰუმანისტი, ინგლისის ლორდ კანცლერი თომას მორი და ერაზმის მადლიერი მოწაფე **ფრანსუა რაბლე (1494-1553)**.

თომას მორი არ შემოიფარგლა არსებულის კრიტიკით და მისი უარყოფის აუცილებლობის მტკიცებით (მაგრამ არასგზით რევოლუციის გზით). მან გამოიყენა მარსილიო ფიჩინოს მიერ ლათინურად თარგმნილი პლატონის „სახელმწიფო“, და მისი მოდერნიზებული ვარიანტი წარმოადგინა, როგორც ისეთი ნყობა, რომელსაც წარმატებით შეუძლია შეცვალოს არსებული სახელმწიფოს ფორმები. თანაც შეეცადა ეჩვენებინა ის ეკონომიკური და სოციალური პრინციპები, რომლებიც ამგვარი ნყობილების განხორციელებას შესაძლებელს გახდიდნენ.

მორმა სხვადასხვა საზოგადოებრივი თანამდებობების გავლით ლორდ კანცლერის თანსამდებობას მიაღწია. მაგრამ მას ბედმა ისიც უჩვენა, რომ ახალ კლასს, ბურჟუაზიას, ნამდვილი ძალაუფლების მოპოვებამდე ბევრი აკლდა. მორი სიკვდილით დასაჯა ინგლისის მეფე ჰენრი VIII, რომელიც ერაზმისა და მო-

რის თანამოაზრედ ითვლებოდა ევროპულ ჰუმანიზმში. მორის ბედი გადაწყვიტა იმან, რომ მას, ერაზმის მსგავსად, ზოგადსაკაცობრიო მოსაზრებებიდან გამომდინარე, არ სურდა, ინგლისური ეკლესია რომისას გამოყოფოდა, რასაც, ანსელმის დროიდან დაწყებული, მრავალი ინგლისელი ცდილობდა. რომის მიერ კენტერბერიის ეპისკოპოსად დანიშნული ანსელმი ხომ ორჯერ გააძევეს ინგლისიდან! ინგლისური ეკლესიის მეთაურად ჰენრი VIII მიჩნევის მოწინააღმდეგე მორი სიკვდილით დასაჯეს და იქ **ცეზარე-პაპიზმი** დამყარდა.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მორი თავიდანვე დამოუკიდებელ პოლიტიკას ატარებდა, როგორც ბურჟუაზიის წარმომადგენელი პარლამენტში. 1504 წელს პარლამენტარმა თომას მორმა მეფე **ჰენრი VII (1457-1509)** არ მისცა ნება ახალი გადასახადები შემოეღო. ახალმა მეფემ, ჰენრი VIII, რომელიც ეკეკლუცებოდა ჰუმანისტებს, შეიძლება ითქვას, აიძულა მორი კანცლერი გამხდარიყო. თანაც სინდისის თავისუფლება აღუთქვა (66,537). კონფლიქტის მიზეზი კი ის გახდა, რომ მეფეს მეორე ცოლად **ანა ბოლენის (1507-1536)** შერთვა სურდა, რომის ეკლესიამ კი პირველთან განქორწინების ნება არ მისცა. კათოლიკურმა ეკლესიამ მორს არ დაუვინცა დამსახურება. 1887 წელს ნეტარად მიიჩნიეს, ხოლო 1935 წელს წმინდანად. ინგლისურმა ბურჟუაზიამ კი **ოლივერ კრომველის (1599-1658)** დროს, 1649 წელს, მეფე **კარლოს I (1600-1649)** სასიკვდილო განაჩენი გამოუტანა და სისრულეში მოიყვანა.

თომას მორის „უტოპია“, ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველ ნაწილში მორი, როგორც ეკონომისტი, პოლიტიკოსი და სოციოლოგი, ნათლად უჩვენებს ინგლისში ხალხთა ფართო მასების აუტანელ მდგომარეობას, რომელიც თანდათან უარესდებოდა. მეორე ნაწილში უჩვენებს იმას, თუ რითი შეიძლება შეიცვალოს ამგვარი აუტანელი მდგომარეობა. წიგნს ეწოდება „უტოპია, ანუ ოქროს წიგნაკი, სასარგებლო და ამდენადვე გასართობი საუკეთესო სახელმწიფო წყობისა და კუნძული უტოპიის შესახებ“. აქ ჰუმანისტი **ჟილ ეგიდიუსი** ესაუბრება მეზღვაურს, რომელიც **ამერიგო ვესპუჩის (1454-1512)** პირველი ექსპედი-



ციის მონაწილედ აცხადებს თავს, მის მიერ (კუნძულ ტაპრო-ბანზე) ნანახი უცნაური სახელმწიფოს შესახებ. იქ არაა კერძო საკუთრება, ყველა თანასწორია, შრომა ყველასათვის სავალდებულოა, მორალი, თანამდებობები არჩევითია. შრომის შედეგები ნაწილდება მოსახლეობაში მოთხოვნილების მიხედვით. არ არსებობს სიკვდილით დასჯა. იგი შეცვლილია მონობით. მთელი მათი კეთილდღეობა დამოკიდებულია შრომაზე და მეცნიერულ მიღწევებზე. ნათელია, რომ აქ ბევრია საერთო პლატონთან. უმთავრესი კი ისაა, რომ ორივესთან კერძო საკუთრება ითვლება სახელმწიფოს ყველა ნაკლოვანების მიზეზად. ძირითადი განმასხვავებელია ის, რომ მორის უტოპიაში ყველა ადამიანს აქვს ოჯახი, როგორც სახელმწიფოს საფუძველი.

მკვლევრები „უტოპიაში„ ანტიკური და მომდევნო ეპოქების სოლიდურ ცოდნას ხედავენ. აქ იგულისხმება ავგუსტინეს „ღვთის ქალაქი„, ბერძენი სატირიკოსის, **ლუკიანეს (125-180)** მემკვიდრეობა, ამერიგო ვესპუჩის შრომები, ერაზმ როტერდამელი.

თომას მორს, გარდა „უტოპიისა„, ეკუთვნის, საინტერესო ნარკვევი – „ცხოვრება იოანე პიკუსი, მირანდოლას გრაფისა„, „რიჩარდ III ისტორია„, რომელიც შექსპირმა გამოიყენა თავისი დრამისათვის და სხვა.

უტოპიური (კამპანელა, ფრ. ბეკონი და სხვა) და ანტიუტოპიური (ნ. მაკიაველი და სხვა) ლიტერატურის ფონზე, განცალკევებით დგას ერაზმის ღირსეული მოწაფე, ყოფილი ფრანცისკანელი ბერი, ექიმი, ერთ-ერთი უდიდესი ფრანგი ჰუმანისტი, „გარგანტუა და პანტაგრუელის„ (1532) სახელგანთქმული ავტორი ფრანსუა რაბლე. განსხვავებით ერაზმისაგან, რაბლე, ლუთერის მსგავსად, ხალხურ სალაპარაკო ენას მიმართავს; მასებისათვის გასაგებად დასცინის არსებულ წყობილებას და ჩვევებს; იცავს განათლების და აღზრდის ახალ იდეალს. განათლება რეალურ ცხოვრებას უნდა ემსახურებოდეს. არ უნდა აზეპირებინებდნენ ტექსტებს თავიდან ბოლომდე და ბოლოდან დასაწყისამდე, აზრის რაიმენაირი გაგების გარეშე. სწავლება კი ისე უნდა წარიმ-

ართოს, რომ მას სასჯელის შიში კი არ წარმართავდეს, არამედ სასიამოვნო პროცესად იქცეს, სწავლისა და თამაშის გონივრული მონაცვლეობით. ამ მხრივ, რაბლე, ზოგი ასპექტით, **ჟან-ჟაკ რუსოზე (1712-1778)** უფრო პროგრესულია. თავისი სიტყვა თქვა რაბლემ უტოპიური პროექტების შესახებაც. ოლონდ, მისი უტოპია ერთი მონასტრით შემოიფარგლება: ესაა **თელემის** მონასტერი „გარგანტუა და პანტაგრუელის,, I ნიგნში აღწერილი. ამ მონასტერში ყველაფერი სიკეთეა, უზარმაზარი სიმდიდრე, რელიგიური თავისუფლება (საერთოდ არ არის ეკლესია), არც კერძო საკუთრებაა, სადაც, როგორც **კოტე ბაქრაძე (1898-1970)** აღნიშნავს, „თავისუფალია არა ცალკეული ადამიანი, არამედ მთელი საზოგადოება,,. მაგრამ რაბლეს გამანადგურებელი ირონია არ ინდობს არც ახლობელ და არც შორებელ თანამოაზრეებს. თელემში არაა სავალდებულო შრომა. რის და ვის ხარჯზე არსებობენ და ვისი წყალობით? – ესეც გარკვეულია: გარგანტუიას დიდსულოვნებით! უფრო მეტ ეჭვებს აღძრავს ის, რომ აქ პროგრესი უკავშირდება მცენარე კანაფის ფსიქიკაზე ზემოქმედების თვისებას და მისი უკეთესი სახეობების აღმოჩენას. რაბლეს თელემი, შეიძლება ითქვას, რაღაც საკარნავალო ცენტრს უფრო ჰგავს.

მორის უტოპია, ისევე, როგორც პლატონის „სახელმწიფო,, იმის ცდაა, რომ უჩვენონ ერთ ქვეყანაში კომუნიზმის აშენების შესაძლებლობა. იმ დროს, როცა გარემოცვა მეგობრული არაა და ომებიც მოსალოდნელია, ე. ი. მათთვის მზადებაცაა საჭირო. ცნობილია, რომ ეს საკითხი არსებითი გახდა საბჭოთა ხელისუფლებისათვის 30-იანი წლებიდან და დადებითად პასუხობდნენ მასზე. საბჭოეთის ამ პერიოდს ეხმიანება მორის აზრი იმის თაობაზე, რომ ტაპრობანზე ოქრო არ ფასობდა და იქ საპირფარეშოებს აკეთებენ ოქროსაგან [ასეთი იყო **ვლადიმერ ლენინის (1870-1924)** დაპირება]. მორის უტოპია არაა აგებული სოციალურ ვითარების გაუთვალისწინებლად. როგორც სოციოლოგი და პოლიტიკოსი, იგი უჩვენებს, რომ ინგლისში ფართო მასების გაღატაკება სწრაფი ტემპით მიმდინარეობდა. მატყლის წარმოების განვითარებისათვის გლახთა მეურნეობე-

ბი გაანადგურეს და საძოვრებად აქციეს (ამას გამოხატავდა გამოთქმა „ცხვარმა შეჭამა ადამიანი,“). საზოგადოების პროგრესი მორის „უტოპიაში„ მეცნიერების წინსვლას ემყარება. ეს ხდის შესაძლებელს ექვსსაათიან სამუშაო დღეს, ფულის არარსებობას, ძლიერ ჯარს და მაღალი დონის შეიარაღებას. კოპლსტონი აღნიშნავს, რომ მორი პირველი იყო, ვინც რელიგიური ტოლერანტობა სახელმწიფო პრინციპად აქცია. ტოლერანტობა ვრცელდებოდა ყველაზე, ვისაც ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება სწამდა (სულერთია, რა სახით). მაგრამ ეს არ ვრცელდებოდა ათეისტებზე. ტაპრობანზე სიკვდილით დასჯა არ არსებობს. ვინც ასეთ სასჯელს იმსახურებს, მას მონად აქცევენ. უნდა ითქვას, რომ, განსხვავებით პლატონის „სახელმწიფოსაგან,“ სადაც მონები არ არსებობენ, იქ მონების დიდი რაოდენობაა (თითოეულ ოჯახზე ორი მონაა მინერლი).

თუ ზუსტად ვიტყვით, სავსებით ახალი არც ერაზმს უთქვამს რაიმე. იგი გულმოდგინედ და თანმიმდევრულად იცავდა ანტიკური ჰუმანიზმიდან მომდინარე იდეებს. მაგრამ უდავოა, რომ საჭირო დროს ძველი საჭირო აზრების გახსენებას და მათი სიკეთის დამაჯერებელ ჩვენებას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს. ერაზმი თვლიდა, რომ ეს იდეები ქრემარიტად გაგებული ქრისტიანობის იგივეობრივია. მას, ალბათ, შემთხვევით არ უთქვამს (იგი ხომ მაინც ეპისკოპოსი იყო!): „წმინდაო სოკრატე!“, მისთვის ეს იყო რენესანსის ნამდვილი შინაარსი, ე. ი. მისი სახით (და არა საერთოდ) ჰუმანიზმი და რენესანსი ერთმანეთს ემთხვეოდა. იგი იმედოვნებდა, რომ ანტიკური ჰუმანიზმი ბუნებრივად შეეზრდებოდა ქრისტეს მიერ ნაქადაგებ ზნეობრიობას. ამიტომ ცდილობდა ერაზმი ანტიკურობის აღორძინებას შუა საუკუნეების უკიდურესობათა გარეშე. მისი ჰუმანიზმი ინტერნაციონალური იყო. ამ მიმართებაში მნიშვნელობა აქვს იმის აღნიშვნასაც, რომ ერაზმს არც ძველი აღთქმა უყვარდა და არც ძველი ებრაული ენა. ძველი აღთქმის ჰუმანიზმი მას საეჭვოდ მიაჩნდა და რამდენადაც შესაძლებელი იყო გვერდს უვლიდა მას, განსხვავებით ლუთერისაგან, რომელიც ამ ენას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა.

## 2. მარტინ ლუთერის (1483-1546) მსოფლმხედველობა

ფილოსოფიის ისტორიას ზოგჯერ უხდება ყურადღება მი-აქციოს იმ ადამიანთა მსოფლმხედველობას, რომელთაც, მარ-თალია, ახალი ფილოსოფიური პრინციპი არ წამოუყენებიათ, არც ძველი პრინციპების ორიგინალური ფილოსოფიური დას-აბუთება მოუციათ, მაგრამ მათი საქმის და ნააზრევის გათ-ვალისწინების გარეშე, სათანადოდ, ვერც მათი და მომდევნო ეპოქების სულისკვეთებას გავიგებთ. ამგვარი მოაზროვნეები ადამიანის დანიშნულების იმ ასპექტს აქცევენ ყურადღებას, რომელიც არავისთვის უცხო არ არის, თითქოს ყველას მიერ იგულისხმება, მაგრამ კონკრეტულ მომენტში მისი წამოწე-ვა ხალხის ცხოვრებაში ყველაფერს ახალ შინაარსს აძლევს, კულტურის ყველა სფეროს წარმომადგენელს ახლებურად დაანახებს მის დანიშნულებას. ამგვარი რამ, ჩვეულებრივ, მა-შინ ხდება ხოლმე, როცა ქვეყნის ცხოვრების თითქმის ყველა სფერო ჩიხშია შესული, როცა ძველ სახელმძღვანელო პრინ-ციპს ძალა დაუკარგავს, შინაგანად გამოფიტულა, მაგრამ არ-სებობას განაგრძობს მხოლოდ გარეგან ძალაზე დაყრდნობით, ანდა იმიტომ, რომ უკეთეს შეცვლელ პრინციპს ვერ ხედავენ.

ასეთი სიტუაცია იყო გერმანიაში XVI ს.-ის დასაწყისში. გერმანია ემორჩილებოდა რომის პაპს და კაიზერს. ორივე უცხო ძალა იყო მისთვის. საკუთარი სახე გერმანიას არ ჰქონ-და – არც პოლიტიკურად და არც რელიგიურად. ეს გარემოება ხელს უწყობდა ნაციონალური თვითშეგნების ჩამოყალიბებას. ეს გერმანიაში ახალგაზრდა ბურჟუაზიის გამოჩენას მოჰყვა. ეს პროცესი საკმაოდ ადრე დაიწყო. ცნობილია კუზანელის მოგზაურობა გერმანიაში, რომის ეკლესიით უკმაყოფილოთა დასაშოშმინებლად. ეს მისია მარცხით დამთავრდა. კუზანელის სიკვდილიდან რეფორმაციამდე გავლილი დრო ამ ნაციონა-ლური თვითშეგნების ზრდის დრო იყო, რაც შეესაბამებოდა, როგორც ნაციონალური ბურჟუაზიის, ისე გერმანელ თავადთა ინტერესებს.

იტალია, რომის პაპის მეთაურობით, მჩაგვრელ სახელმწი-

ფოდ გამოდიოდა. შემთხვევითი არ იყო, რომ როცა ლეონად-რო და ვინჩი, მიქელანჯელო, რაფაელი და სხვები ადამიანის ძალისა და ღირსების სადიდებელ სახეებს ქმნიდნენ, მათი თანამედროვე დიდი ნიდერლანდელი მხატვრის **ჰიერონიმე ბოსხისათვის** (დაახლ. 1450-1516) ცხოვრება საშინელებებით იყო სავსე, საიდანაც გამოსავალს იგი ვერ ხედავდა.

ამით აიხსნება ისიც, რომ 1510 წელს რომში მყოფ მარტინ ლუთერზე, ანდა, უფრო ადრე, ერაზმ როტერდამელზე, პეტრეს გრანდიოზული ტაძრის მშერებლობას რომში, სასიკეთო რეაქცია არ გამოუწვევია, ისევე როგორც რენესანსის დიად მხატვრობას.

გერმანიაში ხალხის ყოველი ფენა უკმაყოფილო იყო. ცნობილი გერმანელი ფილოსოფოსი **ვილჰელმ დილთაი** (1833-1911) თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „ადამიანის გაგება და ანალიზი მე-15-ე და მე-16-ე საუკუნეებში“, (1882) წერდა: „ლუთერმა თავისში გააერთიანა ოპოზიციის ყველა მოთხოვნა... ლუთერმა წამოაყენა კონკრეტული პიროვნების ღმერთთან უშუალო მიმართების შესაძლებლობის და სამართლიანობის პრინციპი. ამ საფუძველზე უარიყოფოდა კათოლიკური ქრისტიანობის, როგორც ღმერთთან მიმართებაში აუცილებელი მოსაშუალის საჭიროება. ეს ნიშნავდა გერმანიის განთავისუფლებას რომის ეკლესიის რელიგიური და კულტურული ბატონობისაგან. ამავე დროს ეს იყო პიროვნების ღირსების დაფუძნება, საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში ინდივიდური შემოქმედებისათვის გზის ოფიციალური გახსნა. ნიშანდობლივია, რომ 1517 წელს, როცა მთელ გერმანიაში ლუთერის 95 თეზისის მიერ გამოწვეული ქარიშხალი ბობოქრობდა, დიდმა გერმანელმა მხატვარმა **ალბრეხტ დიურერმა** (1471-1528) ამ მისთვის უცნობ ახალგაზრდა ბერს უსასყიდლოდ გაუგზავნა ზოგი თავისი ნახატი.

ლუთერის პრინციპების გამართლება და მისი საქმის დიდი მნიშვნელობის გაგება შეიძლება მხოლოდ მაშინდელი გერმანიის სპეციფიკური პირობებიდან. მხოლოდ ამის გათვალისწინებით შეიძლება გავიგოთ, თუ როგორ მოხდა, რომ ადა-

მიანში თავისუფალი ნების არსებობის უარყოფა და დამსახურებული გონების ღირებულების უგულვებელყოფა გაგებულ იქნა როგორც ადამიანის თავისუფლების დაფუძნება. ამიტომ თ. მანის მცდელობა, ლუთერი წარმოადგინოს, როგორც საერთოდ ევროპული თავისუფლების მოციქული, ძნელად გასაზიარებელი დებულებაა. თუმცა მან შესანიშნავად გაიგო ლუთერის ძირითადი საქმე. წერილში – „გერმანია და გერმანელები,, (1945) – იგი წერდა: როცა ლუთერმა „ადამიანის ღმერთთან მიმართების უშუალოება დაადგინა, ამით წინ წასწია ევროპული დემოკრატია“, რადგან „ყოველი ადამიანი საკუთარი თავის მღვდელია,,; „ეს არის დემოკრატია,,.

ლუთერის ცოდნის გარეშე გერმანული კულტურის შემდგომი განვითარება გაუგებარი დარჩება. კულტურის ისტორიკოსი მხოლოდ აქედან თუ გაიგებს იმ ფაქტს, თუ რატომ არ უპირისპირდებოდნენ დიდი გერმანელი იდეალისტი ფილოსოფოსები ქრისტიანობას. როგორც ცნობილია, ჰეგელმა ფრანგი განმანათლებლების ბრძოლა რელიგიის წინააღმდეგ იმით გაამართლა, რომ ეს ხალხი ლუთერისაგან განუწმენდელ რელიგიას ებრძოდა. მისი აზრით, ფრანგმა განმანათლებლებმა „სხვანაირი ფორმით,, მოახდინეს ლუთერანული რევოლუცია. ლუთერის მიერ ქრისტიანობის ახლებურმა გაგებამ მძლავრი იარაღი მისცა გერმანელ მოაზროვნეებს ფაქტიური ქრისტიანობის (პაპიზმის) წინააღმდეგ საბრძოლველად. გერმანიაში აღორძინების ეპოქის მოღვაწეებისათვის იგი გახდა ოფიციალური მსოფლმხედველობა და სულიერი იარაღი. ყველა მიიჩნევდა, რომ ლუთერმა ქრისტიანობა საღ და რეალურ ნიადაგზე დაამყარა. გაცილებით გვიან, ჰეგელიც კი ამტკიცებდა, რომ ლუთერმა და **ფილიპე მელანქტონმა (1497-1560)** „სავსებით უარყვეს სქოლასტიკა და ყველა საკითხს წყვეტდნენ ბიბლიის, რწმენის და ადამიანის გულის მიხედვით,,. ასე ფიქრობდნენ ლუთერის დროსაც. 1521 წელს, როცა ხმა გავრცელდა, რომ ლუთერი შეიპყრეს და მოკლესო, დიურერმა თავის დღიურში აღნიშნა: „ო, ღმერთო! ლუთერი მკვდარია, ანი ვინლა გაგვიმარტავს ჩვენ ასე ნათლად წმინდა სახარებას?!,, (42,129).

ლუთერის ამგვარი გავლენა ფაქტია. თუმცა თანამედროვე მკითხველს ძალიან გაუჭირდება მისი ფანატიკური, ზოგჯერ აშკარად წინააღმდეგობრივი, ზოგჯერ სოფისტური მტკიცებულებების დიდი ღირებულების მინიჭება.

ლუთერის გავლენა გერმანულ კულტურაზე ძალიან ღრმა იყო და უფრო შორსმიმავალი, ვიდრე ამას ლუთერი მოელოდა და, შეიძლება ითქვას, ვიდრე ეს მას სურდა.

გაჩნდა ქრისტიანობის და საზოგადოებრივი ცხოვრების ამხსნელი მრავალი ახალი თეორია. გლახთა ომის იდეოლოგი **თომას მიუნცერიც (1490-1525)** ხომ ლუთერის მოძღვრებიდან ამოდიოდა? მან თავდაპირველი ქრისტიანობის მსგავსად, საზოგადოებრივი თანასწორობა მოითხოვა. ლუთერს კი ამის გაფიქრებაც დანაშაულად მიაჩნდა. გერმანულ ფილოსოფიაში, ვაიგელიდან დაწყებული, არც ერთი მნიშვნელოვანი მოაზროვნე არ დარჩენილა ლუთერის გავლენის გარეშე. ლუთერის გავლენით გერმანული ნაციონალური კულტურა საკუთარ ნიადაგზე დადგა, შინაგანი შემოქმედებითი ძალა გააცნობიერა. გერმანელი პოეტი და მოაზროვნე, **ჰაინრიხ ჰაინე (1787-1856)** მარტო საკუთარ აზრს არ გამოთქვამდა, როცა ამტკიცებდა, რომ გერმანულ კულტურას ლუთერის შეცდომებიც კი უფრო გამოადგა, ვიდრე სხვების ქველმოქმედება (76,9).

გერმანიაში არა მარტო ქრისტიანი მოაზროვნეები თვლიდნენ, რომ ლუთერის საქმეს აგრძელებდნენ. ისეთი ანტიქრიატიანი, როგორიც ნიცშე იყო, ამკიცებდა, რომ ყველაზე მნიშვნელოვანი, რაც ლუთერმა გააკეთა, იყო უნდობლობის გაღვივება წმინდანთა და საერთო ქრისტიანული მჭვრეტელობითი ცხოვრების წინააღმდეგ. მის შემდეგ ხელახლა გახდა ევროპაში შესაძლებელი არაქრისტიანული *vita contemplativa*. ამქვეყნიური მოღვაწეობის და საეროობის სიძულვილს ბოლო მოეღო.

ყოველივე ზემოაღნიშნულმა განაპირობა ის, რომ გერმანიის პატარა და უმნიშვნელო ქალაქის – ვიტენბერგის (რომელიც სულ 2000 მცხოვრებს ითვლიდა), ასევე პატარა და უმნიშვნელო უნივერსიტეტის (ორასიოდე სტუდენტით) თეოლოგიის



პროფესორი მარტინ ლუთერი მთელი ერის ბელადი გახდა. ეს უნივერსიტეტი 1502 წელს დაარსა საქსონიის კურფიურსტმა ფრიდრიხ ბრძენმა, რომელიც დიდად ეხმარებოდა ლუთერს.

თავად ლუთერი, საერთო აღიარებით, არც დიდი ორგანიზატორი ყოფილა, არც დიდი მეცნიერი და არც დიდი ფილოსოფოსი, მაგრამ იგი ყველაზე უკეთ მიხვდა, რა იყო იმ დროს ქვეყნისათვის აუცილებელი. მისი ერთპიროვნული ბელადობა 1517 წლიდან 1525 წლამდე გაგრძელდა, ე. ი. იმ დრომდე, როცა ლუთერი თავადების მხარეზე გადავიდა და აჯანყებული გლეხების გაჟლეტა მოითხოვა. როგორც **ფრიდრიხ ენგელსი (1820-1895)** აღნიშნავდა თავის შრომაში „გლეხთა ომი გერმანიაში“, გლეხთა ბელადის, მიუნცერის მოწოდებები მხოლოდ ლოგიკური დანასკვები იყო ბიბლიიდან და თავად ლუთერის ნაწერებიდან (71,47). მაგრამ რეფორმატორს (ასე უწოდებდნენ ლუთერს) ასე შორს წასვლა არ სურდა. მან უკვე იმის მტკიცება დაიწყო, რომ ქრისტე არ მოსულა იმპერატორებისათვის მმართველობის სასწავლებლად და მათ საქმეში ჩასარევად. თანასწორობა მხოლოდ საიქიოში იქნება შესაძლებელი, – ირწმუნებოდა იგი. თუმცა თავდაპირველად გლეხთა 12 მოთხოვნას სამართლიანად თვლიდა. ჩემს კისერზე იყოს მაგათი სისხლი, – ეუბნებოდა იგი გლეხთა გასანადგურებლად მიმავალ რაინდებს.

1521 წელს რაიხსტაგმა თავისუფალ ქალაქ ვორმსში ლუთერის რეფორმაციის პრობლემა განიხილა. იქ, როგორც ცნობილია, გერმანელი თავადები XII ს.-დან იკრიბებოდნენ ხოლმე საერთო გერმანული პრობლემების განსახილველად. 1489 წლიდან მასში ქალაქთა წარმომადგენლებიც იღებდნენ მონაწილეობას. ლუთერი ამ კრებას არ ესწრებოდა. მისი წარმომადგენელი იყო მელანქტონი. 25 ივნისს მელანქტონმა რაიხსტაგს წარუდგინა ქრისტიანული რწმენის ლუთერისეული გაგება. იგი მოიწონეს, მიუხედავად იმისა, რომ იმპერატორმა კარლოს V ის რომის პაპთან ერთად კატეგორიულად უარყო. პროტესტანტიზმი გერმანელთა დიდ ნაწილში, უკვე გაბატონებული მრწამსი იყო.

ლუთერი არავითარ შესწორებებს არ იღებდა. იგი ვერ შეუთანხმდა ვერც ცვინგლის, ვერც **კასპარ შვენკველდს** (1489-1561), ვერც ფრანკს. 1540 წელს შმალკანდის საელესიო კრებამ, ლუთერის მითითებით, ცვინგლი და შვენკველდი განკვეთა, ფრანკი, ლუთერისავე მითითებით, სასტიკ დევნას განიცდიდა. ასე რომ, კონტრეფორმაციას, რომელიც 1545 წელს დაიწყო, უკვე გათიშული პროტესტანტიზმი შეხვდა.

ლუთერი მაძიებელი ბუნების კაცი იყო. ჯანსაღსა და მთლიან ადამიანს სურდა იმგვარი ცხოვრებისეული პოზიცია მოენახა, რომელიც ადამიანური ბუნების დაუმახინჯებელ არსებობას გაამართლებდა. მისთვის გაუგებარი იყო, თუ რატომ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ადამიანისათვის ღმერთისაგან ბოძებული თვისებები ღმერთის რწმენას. თავად მას ღმერთიც სწამდა და ეშმაკიც, რომელიც, როგორც ლუთერი ირწმუნებოდა, აქტიურად უშლიდა ხელს ბიბლიის თარგმანში. თარგმანის სიძნელე ლუთერს ბუზის ფორმით წარმოესახა და ლუთერმა სამეღვანე ესროლა მას. ვარტბურგში, ლუთერის ოთახში, ახლაც უჩვენებენ კედელზე მელნის ფართო ლაქას. ლუთერი არც გართობებზე ამბობდა უარს. ხშირად იმეორებდა: „ვისაც არ უყვარს ღვინო, ქალები და სიმღერა, მთელი სიცოცხლე სუფელი რჩება„ (80,77). ამავე დროს, იგი მთელი სერიოზულობით სწავლობდა თეოლოგიას და ეგზეგეტიკას. ჯერ კიდევ მონასტერში ყოფნისას, მან საფუძვლიანად შეითვისა **უილიამ ოკამის** (1300-1348) მოძღვრება, რომ გამოცხადების ქეშმარიტი გაგება ადამიანის გონებას არ შეუძლია. ეს მისთვის მთელი ცხოვრების მანძილზე უეჭველი ქეშმარიტება იყო. როგორც **მარტინ ჰაიდეგერი** (1889-1976) აღნიშნავდა, ლუთერის აზრით, თეოლოგიის დოგმატური სისტემატიკა ისეთ ფუნდამენტს ემყარება, რომელიც პირველადი რწმენის საკითხებიდან არ არის ამოზრდილი, და რომლის გაგებაც არა მარტო საკმარისი არაა თეოლოგიური პრობლემატიკისათვის, არამედ ფარავს და ანადგურებს მას.

ლუთერს საკუთარი პოზიტიური პრინციპი სჭირდებოდა საყრდენად. იცოდა, რომ მხოლოდ უარყოფით ახალი არაფერი

შეიქმნება. ამგვარი პრინციპის „დანახვა“, ყოველი ნოვატორისათვის აუცილებელია. სხვადასხვა ეპოქაში ეს სხვადასხვა სახით ხდება და სხვადასხვანაირად აღიქმება. მორწმუნე ადამიანი ამას ღვთის წყალობად თვლის. მას არსებითად მიაჩნია ამ პრინციპის საძიებელი წინასწარი სამუშაო. ძიებაში თვისებრივი ცვლილების ნახტომისებრი ხასიათი მთელი წინამავალი კვლევისაგან განსხვავებულ წყაროზე მიგვანიშნებს. საკუთარი კვლევა-ძიებისა და მთელი თავისი ცხოვრებისათვის ასეთ გარდატეხის პუნქტად ლუთერი თვლიდა 1513 წლის დასაწყისს, როცა მან, მის მიერ მანამდე ათასჯერ ნაკითხულ რომაელთა მიმართ პავლე მოციქულის წერილში, ადამიანის ცხოვრების საზრისი ამოიკითხა: თუ გინდა მართალი იყო ღმერთის წინაშე, მხოლოდ რწმენით უნდა ცხოვრობდე. ამაზე ლუთერი დანვრილებით წერდა თავის წერილში „ხილვა კოშკში“. ეს იყო არა უბრალოდ რწმენის მნიშვნელობის აღიარება, არამედ არსებობის ძირითად პრინციპად მისი ქცევა. თუ არ გნამს ღმერთი, ვერ იარსებებ, ამტკიცებდა ლუთერი (80,43). თავისთავად აქ, თითქოს, ახალი არაფერი არ არის ქრისტიანისათვის, მაგრამ ეს სიახლედ გამოჩნდა შუა საუკუნეების შემდეგ. ეს იყო სწორედ პირველადი ქრისტიანული პოზიციის აღდგენის ცდა. ლუთერი უარყოფდა რწმენის სინმინდის „შებლავას“, რაიმე თეორიული მსჯელობით. იგი დაუპირისპირდა „ფილოსოფიური აზროვნების ნეგატიურ თეოლოგიას“, რადგან იგი ღმერთის იდუმალებას არგუმენტების საშუალებით ადგენს. ამას ლუთერი უპირისპირებს ქრისტიანულ ნეგატიურ თეოლოგიას, რომლის მიხედვითაც ღმერთის ნამდვილი იდუმალება და დაფარულობა მხოლოდ რწმენით შეიმეცნება. მაგრამ ამგვარი რწმენა, თუ ის არავითარი თეორიული მიმართებით შეზღუდული არაა (თუ ასეთი რამ ცივილიზებული ადამიანისათვის საერთოდ შესაძლებელია), შეიძლება მხოლოდ და მხოლოდ პირადული იყოს. ეს ინდივიდური რწმენა, პიროვნებას, როგორც მის უშინაგანეს და უსაკუთრივეს, „საკუთარ ღმერთს“, წარმოუსახავს. ეს კი კათოლიციზმთან შეუთავსებელი პრინციპია, რადგან მისთვის მხოლოდ ის ღმერთია სავალდებულო,

რომელთანაც პიროვნების შუამავალი რომის ეკლესიაა.

„საკუთარი ღმერთი,, რომელიც პირადი რწმენის ძალითაა დაშვებული, ადამიანს ავტონომიას აძლევს. მას ანგარიშის ჩაბარება, სხვისთვის, გარეშესათვის კი არ უხდება, არამედ საკუთარი შინაგანი სამყაროსათვის. დიდი გერმანელი მისტიკოსის მაისტერ ეკჰარტის სწავლება ადამიანში ღვთაებრივი ნაპერწკლის შესახებ, ლუთერთან ადამიანში საკუთარი ძალებით ღმერთის დადგენის საშუალებად იქცევა. მართალია, ეს ღმერთი დადგენილია, როგორც ტრანსცენდენტური, შეუმეცნებადი და იღუმალი, მაგრამ მას არ შეიძლება პიროვნების ინდივიდური რწმენის გავლენა არ აჩნდეს. სხვისი ნანახი და განცდილი ღმერთი ჩემთვის უმნიშვნელოა. ის მეც ისეთივე უნდა ვნახო. ღმერთი ისაა, რაც მე მნამს ჩემად, იტყვის ლუთერი (81,II,403). პავლე მოციქულის აღნიშნული ეპისტოლეს წყალობით ლუთერმა, ამგვარი, სხვისგან ნანახი ღმერთისაგან გაითავისუფლა თავი. ამიტომ თქვა მან: პავლესთან მე დაკარგული ქრისტე ხელახლა ვიპოვე. ლუთერი თვლიდა, რომ მისი საკუთარი მსოფლმხედველობის შემდგომი განვითარება აღნიშნული პრინციპის სულ უფრო და უფრო ღრმა გაგება იყო.

ამგვარი პიროვნული რწმენა მორწმუნეს ძალას, მიზანს და იმედს აძლევს, – ამტკიცებდა ლუთერი. ჭეშმარიტად მორწმუნეს ყველაფერი შეუძლია. ვისაც ქრისტე სწამს, ისევე ძლიერია, როგორც თავად ქრისტე. მორწმუნისათვის მხოლოდ ის არსებობს, რაც მას სწამს. რწმენა ყველაზე ძლიერია – ცაზე, მიწაზე, საერთოდ სამყაროზე. თუ მორწმუნეს სჯერა, რომ ზიარებისას ის ჭამს ქრისტეს ხორცს, ეს ნამდვილად ასეა, მაგრამ თუ მას სჯერა, რომ იგი შეექცევა ჩვეულებრივ, ხრწნად ხორცსა და ღვინოს, ესეც სწორია.

უცნაური ისაა, რომ პიროვნების ძალისა და ღმერთთან მისი უშუალო მიმართების უფლების დამცველი ლუთერი კატეგორიულად უარყოფს პიროვნების ნების თავისუფლების შესაძლებლობას. იგი მას აბსოლუტურად უმორჩილებს ღმერთს, რითაც ფაქტობრივად უარიყოფა კონკრეტული პიროვნული ღირსებისა და ძალის შესაძლებლობა. გერ-

მანუღი მისტიკის ტრადიციის თანახმად, ლუთერი რწმენის სრული ავტონომიურობის პრინციპიდან ამოსული, ადამიანის შეფასების კრიტერიუმს რწმენაში ხედავს და არა მისი მოქმედების შედეგში, თუნდაც ეს შედეგი კეთილი საქმე იყოს. მისი აზრით, ნების თავისუფლება ადამიანს კი არა, მხოლოდ მას აქვს, ვისაც აბსოლუტური ძალა გააჩნია, ე. ი. ღმერთს. იგი ქმნის და, სანამ სურს, ამყოფებს შექმნილს. 6000 წლის წინათ სამყარო არარა იყო. ღმერთმა შექმნა იგი და როცა მოისურვებს გააქრობს მას (81,11,344). სასწაულისათვის, როგორც ღმერთის ძალის საბუთისათვის, ლუთერი შორს არ მიდის (თუმცა „საბუთი„ მორწმუნეს არ უნდა სჭირდებოდეს). ის, რომ ჰაერით ვსუნთქავთ, ის, რომ კლდიდან წყალი გადმოდის, მიწიდან პური იზრდება და სხვა – ყველაფერი ეს სასწაულია, ე. ი. შესაძლებელი მხოლოდ ღმერთის ძალით. მიზნის მისაღწევად ლუთერი არც სოფისტურ დასკვნებს ერიდება. აღნიშნულ ყოველდღიურ მოვლენათა მსგავს უეჭველ ფაქტად თვლის იგი იესუ ნავინის მიერ მზის შეჩერებას და რიტორიკულად აგრძელებს: თუ რა დიდი იყო ეს სასწაული, ასტრონომებს შეეკითხეთო. თითქოს დასადგენი იყო არა ის, მართლა მოხდა თუ არა ეს არაჩვეულებრივი მოვლენა, არამედ ის, თუ რამდენად არაბუნებრივია იგი.

ქრისტიანობის ამგვარი გაგებისაკენ იკვლევდა გზას ლუთერი 1513 წლიდან, როცა მან **იოჰანეს ფონ შტაუპიტცის** (დაახლ. 1468-1524) კათედრა დაიკავა ვიტენბერგის უნივერსიტეტში და ლექციების კითხვა დაიწყო ბიბლიაზე. აქ, პირველ ლექციაზე მუშაობის დროს, განიცადა მან „ხილვა კოშკში„, რასაც შემდეგ „რეფორმაციის დაბადების საათი დაარქვეს„. ეს ლექციები ფსალმუნის კომენტარებს ეხებოდა და დიდი ინტერესი გამოიწვია. 1515 წელს ლუთერი იწყებს რომაელთა მიმართ პავლეს ეპისტოლეს განმარტებას. აქ არსებითად მოცემულია მისი თეოლოგიის ძირითადი პრინციპები, რაც საფუძვლად დაედო ლუთერის ცნობილ 95 თეზისს. 1513 წელს ლუთერის სულში დაწყებული რეფორმა ამ თეზისებით ობიექტურობას იძენს – იწყება რეფორმაცია გერმანიაში. ეს იყო

1517 წელს 31 ოქტომბერი, თეზისებში ლუთერი კათოლიკურ ეკლესიას აბრალებდა, რომ მან რწმენა მხოლოდ გარეგნულად აქცია.

ოფიციალური კათოლიკობა განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა რწმენის შესაბამის საქმიანობას, მორწმუნეთა ცხოვრებას, რიტუალებს. სხვანაირად შეუძლებელია ადამიანის რწმენის შემონახვა საზოგადოებრივი ინსტანციის მიერ. განსაკუთრებულად დამარწმუნებლად ითვლებოდა ხორცის ტანჯვა, ამქვეყნიურზე უარის თქმა ქრისტეს გულისათვის და სხვა. ეს პრინციპი აბსურდამდე დავიდა ინდულგენციებით ვაჭრობით. ამ სახით ცოდვის გამოსყიდვის დადგენა, მართლაც, ცინიკური უარყოფა იყო ქრისტიანობისა. მიდიარ ბოროტმოქმედს შეეძლო უამრავი ინდულგენცია ეყიდა და მომავალი ცოდვებიც წინასწარ გამოესყიდა. ეს ძალზე საჭირობოროტო საკითხი იყო. ამის გამო გახდა ლუთერის მიერ ვიტენბერგის ეკლესიის კარებზე გაკრული 95 თეზისი გერმანიაში რეფორმაციის დასაწყისი. შეიძლება ავტორი არც აპირებდა რეფორმაციის დაწყებას, მაგრამ თეზისების რეზონანსმა აიძულა ამ გზას დადგომოდა. რეფორმაციის თეორიული საფუძველი ამ 95 თეზისის დასაბუთება გახდა.

თეზისები ასე იწყებოდა: „ჭეშმარიტების სიყვარულით და მისი დაფუძნების სურვილით, ვიტენბერგში თავისუფალ ხელოვნებათა და წმინდა თეოლოგიის დოქტორი, ამ უკანასკნელის ორდინარული პროფესორი, ღირსი მამა მარტინ ლუთერის თავმჯდომარეობით, გაიმართება დისპუტი ქვემოთ ჩამოთვლილ დებულებებზე. ამიტომ ის სთხოვს მათ, ვინც აქ არ იმყოფება და სიტყვიერად კამათში მონაწილეობას ვერ მიიღებს, ეს წერილობით გააკეთოს,“ (80,20). საპირისპირო პოზიციის დაცვის მსურველი არ აღმოჩნდა. მოაზროვნე გერმანელთა დიდი უმრავლესობა ლუთერის მომხრე გახდა და ამით ფაქტიურად დაუპირისპირდა რომის ეკლესიას.

ლუთერი იწყებს ქრისტეს სიტყვით. ესაა მოწოდება მორწმუნეთა მიმართ – მოინანიონ! ლუთერი ფიქრობს, რომ ეს არაა ერთჯერადი აქტი. მორწმუნის მთელი ცხოვრება უნდა

იყოს მონანიება. რაც შეეხება პაპს, მას არ შეიძლება პრეტენზია ჰქონდეს ადამიანის იმ დანაშაულისაგან განთავისუფლებაზე, რომლისთვისაც სასჯელი თვით მას, ანდა საეკლესიო კრებას არ დაუდვია. ხალხის დიდი ნაწილი ამ ბაქიურ დაპირებას შეცდომაში შეჰყავს (თეზისი 24). ლუთერი მოითხოვდა იმათ დანყველას, ვინც ამგვარ რაიმეს ასწავლის (თეზისი 32). „[...] ლატაკათავის მიცემა, ანდა გაჭირვებულთათვის სესხება უკეთესია, ვიდრე მიტევების საბუთის ყიდვა,“ (თეზისი 43). ზოგი თეზისი დასცინოდა იმას, თუ რა ღირს, რომის ეკლესიის თვალსაზრისით, მიტევება მღვდლის ქალიშვილის გაუპატიურებისათვის, რა საფასური უნდა გადაიხადოს მღვდელმა ქალის გაუპატიურებისათვის და რა – საერო კაცმა და სხვა (12).

ისიც უნდა ითქვას, რომ თეზისები მთლად მოურიდებლად არ იყო დანერილი. ზოგან ლუთერი უკანდასახევ გზასაც იტოვებდა. 50-ე თეზისი ასეთია: „პაპმა რომ იცოდეს მიტევების საბუთთა გამყიდველების გამოძალვის მეთოდები, იგი ირჩევდა, პეტრეს ტაძარი უმაღლესად დაფერფლილი ენახა, ვიდრე თავისი სამწყსოს ტყავით, ხორციით და ძვლებით აეშენებინა,“ ეს ურცხვი ვაჭრობა, ლუთერის აზრით, უხერხულ მდგომარეობაში აყენებს მეცნიერებს, რომელთაც უჭირთ პაპის დაცვა ბოროტი კრიტიკოსებისაგან. ამ ბოროტი კრიტიკოსების სახელით, ლუთერი სვამს კითხვას: „პაპი, რომელიც დღეს უფრო მდიდარია, ვიდრე უმდიდრესი კრასუსი, რატომ აშენებს წმინდა პეტრეს ტაძარს სანყალი მორწმუნეების ფულით და არა საკუთარით?“, (თეზისი 81) და ა. შ.

ჰეგელი აღნიშნავს, რომ ლუთერი დაუპირისპირდა საერთოდ სქოლასტიკური აზროვნების და შუა საუკუნეების ცხოვრების წესს. ჰეგელის მიერ შესანიშნავად ფორმულირებული ლუთერანული პროტესტანტიზმის ცხოვრების წესი, სხვა არაფერია, თუ არა ბურჟუაზიული ცხოვრების წესი. შუა საუკუნეებში ოფიციალურად სამი დიდი იდეალი ბატონობდა: უქორწინობა, სიღატაკე და მორჩილება. ლუთერმა სამივე გააუქმა. მან „ღვთაებრივად გამოაცხადა, ქორწინებისა და



სიმდიდრის გვერდით, თავისუფლებაც», ეს თავისუფლება ადამიანის სხვა ადამიანების მორჩილებისაგან თავისუფლება იყო. იგი გარანტირებული იყო ყოველი ადამიანის ღმერთთან უშუალო მიმართების შესაძლებლობით. ეს კი ადამიანის უმაღლეს მსაჯულად საკუთარ სინდისს აცხადებს. ამით „ქრება ყოველგვარი მონობა», პათეტიკურად აცხადებს ჰეგელი.

ლუთერის განმანათავისუფლებელ მოღვაწეობას ჰეგელი დამაჯერებლად უკავშირებს მის მიერ ბიბლიის გერმანულად თარგმანს, როგორც მსოფლმხედველობით საკითხს. მისი აზრით, ახალი რწმენა ვერ გახდებოდა შინაგანი გერმანული კულტურისათვის, ლუთერს რომ ადამიანის უშინაგანესი განცდების გერმანულ ენაზე გამოხატვის საშუალება არ შეექმნა. კაცისთვის საკუთრება მხოლოდ ისაა, რაც მის მშობლიურ ენაზე გადმოხატული: „სუბიექტური თავისუფლება შეუძლებელია, თუ საკუთარ ენაზე აზროვნება არ შეგიძლია». ხოლო თუ ადამიანი თავისუფალი არ არის, იგი ვერ იქნება შინაგანად მორწმუნე. ამიტომ ლუთერი თავის რეფორმაციას ვერ დაასრულებდა, ბიბლია გერმანულად რომ არ ეთარგმნა, – ამტკიცებდა ჰეგელი თავის „ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიაზე».

ლუთერმა კარგად დაინახა, რომ ძველსა და ახალ აღთქმას შორის უმნიშვნელოვანესი განსხვავება სწორედ პიროვნების გაგებაშია. ძველი აღთქმა პიროვნების საკუთრივ ღირებულებას არ სცნობდა. ამიტომ ადამიანს ღმერთთან მისასვლელი გზა მხოლოდ გარეგანი სამყაროდან ჰქონდა. ახალ აღთქმაში კი შინაგანობის პრინციპი გადამწყვეტია. გალატელთა მიმართ პავლე მოციქულის კომენტარებში ლუთერი წერდა, რომ ადამიანი მართალი შეიძლება იყოს ორი საპირისპირო გზით: 1. გარეგანით, როცა ცდილობენ დაიცვან ადამიანური სამართლიანობა და საკუთარი ძალების იმედით, ვარჯიშითა და შეჩვევით მიაღწიონ იმას, რომ მათი მოქმედება კანონს შეესაბამებოდეს. ამგვარ გზას აღწერდნენ არისტოტელე და სხვა ფილოსოფოსები. ამის საფუძველი იყო თვით მოსეს კანონებიც. ათი მცნება (დეკალოგი) გარეგნულზე იღებდა ორიენტაციას. ძველ აღთქმაში სასჯელისა თუ სიკეთის დაპირებით სთხოვენ ადამიანს

ღმერთის სამსახურს. მეორე გზა შინაგანია. იგი რწმენას და წყალობას ემყარება. ეს გზა მაშინ იწყება, როცა ადამიანი სასოს წარიკვეთს პირველი გზის სისწორეში, როცა იგი საკუთარ გარდუფალ ცოდვილობას გააცნობიერებს, ღმერთის წინაშე დაემხოება და მიმართავს მას – შემინწყალე, ღმერთო, ცოდვილი! აქ ყველაფერი გულწრფელობაზეა დამოკიდებული. რწმენა იმ სიღრმისა უნდა იყოს, რომ იმედი გქონდეს: „ოდესღაც, ღვთის წყალობით, ღმერთით მართალი, კეთილი და წმინდა იქნები„ (80,83).

თეოლოგია, მართალია, ფილოსოფიას მსახურის როლს ანიჭებდა, მაგრამ რამდენადაც დასაბუთებას რაღაც ღირებულება მიენიჭა, ცხადია, დაუსაბუთებადს ამით მოაკლდა რაღაც ღირებულება. ფრთხილი თეოლოგები ეჭვის თვალთ უყურებდნენ ამგვარ მსახურს. ლუთერმაც მოისურვა თეოლოგიის განთავისუფლება ფილოსოფიისაგან. იგი, პავლე მოციქულის ცნობილი პოზიციიდან გამომდინარე, ფილოსოფიას (არისტოტელიდან მოყოლებული) სოფისტიკას აბრალებდა. ლუთერი ცდილობს პავლეს პოზიციის გამართლებას იმაზე მითითებით, რომ ქრისტემდელი მოღვაწეების (მაგ., სოკრატეს) გარეგნულ ქცევაში, მართალია, ეჭვის შეტანა შეუძლებელია, მაგრამ ისინი მაინც ზემოაღნიშნული პირველი გზის წარმომადგენლები არიან. მათი ცოდვა, თურმე, ის ყოფილა, რომ „მიუხედავად ყოველივესი, მათ არ შეეძლოთ, შინაგანად თავი შეეკავებინათ იმისაგან, რომ საკუთარი თავი მოწონებოდათ და, ყოველ შემთხვევაში, თავიანთ გულში მაინც, საკუთარი თავი არ ექოთ. თურმე ამიტომ თქვა პავლე მოციქულმა მათ შესახებ: „იტყოდნენ თავთა თვისთა ბრძენ და განცოფნეს„. თუ გავიხსენებთ, რომ ლუთერს, ერფურტის უნივერსიტეტში სწავლის დროს, უნარიანი კამათის გამო, „ფილოსოფოსს„ უწოდებდნენ მეტსახელად, შეგვეძლება წარმოვიდგინოთ, თუ რა საკითხებზე და როგორი წესით, მიმდინარეობდა ეს დიპუტები.

ლუთერისათვის უდიდეს მტრად მაშინდელ უნივერსიტეტებში გაბატონებული არისტოტელე იქცა. ალბათ, იმასაც ჰქონდა მნიშვნელობა, რომ არისტოტელე, თომა აქვინელის

გავლენით, კათოლიკური თეოლოგიის საყრდენად იყო აღიარებული. გამოდის რა იქიდან, რომ არისტოტელეს ლოგიკა მიჩნეული იყო „ორგანონად“, – ე. ი. ნეიტრალურ იარაღად, რომელსაც საპირისპირო პოზიციების დამცველები იყენებდნენ – ლუთერი ლოგიკის შემქმნელ გონებას „ქუჩის ქალს“, უწოდებს. მისთვის არისტოტელე ამ „ქუჩის ქალის“, მთელი ურცხვობის ყველაზე აშკარა წარმომადგენელია. იგი ფილოსოფიის პერსონიფიკაციაა. თუმცა ლუთერი სხვა ფილოსოფოსებსაც არ აკლებდა ლანძღვას. მაგალითად, ძველ ბერძენ მატერიალისტ ეპიკურეს ღორს უწოდებდა. ლუთერმა სპეციალური წერილიც მისწერა „გერმანელი ერის ქრისტიან თავადებს,; უნივერსიტეტები თავისუფალ ცხოვრებას ეწვეიან. იქ ქრისტეზე მეტად ბრმა წარმართი არისტოტელე ბატონობს. „ჩემი რჩევაა, არისტოტელეს ნაშრომები სავსებით მოვიცილოთ,; მას განსაკუთრებით აღიზიანებდა არისტოტელეს შრომა „სულის შესახებ,; სადაც კონკრეტული ადამიანის სულის სხეულთან ერთად მოკვდავობაზეა მსჯელობა. ეს იმის საპირისპიროა, რაც სახარებაში ნათლად სწერია. ასეთი რამ კი არავის უნდა ეპატიოს. არისტოტელეს ლუთერი „ფილოსოფოსთა მეფის,; ნაცვლად წყვდიადის „მეფეს უწოდებს,; ასევე დარწმუნებულია ლუთერი იმაში, რომ ადამიანის ნება თავისუფალი არაა. ეს თავისუფლება მას აბსოლუტური აზრით ესმის. ამიტომ იგი ერაზმის წინააღმდეგ ამტკიცებს, რომ მხოლოდ ღმერთის ნებაა თავისუფალი.

დეისტების ღმერთი მისთვის ღმერთი არაა. იგი კუნძივით დევს ცაში. ღმერთი ყოვლისშემძლე და ქმედითი უნდა იყოს, რომელსაც სასონარკვეთილი ადამიანი მოუხმობს. იგი ყველას იმდენად ეხმარება, რამდენადაც მას სწამს. „ღმერთი ცარიელი დაფაა, რომელზეც არაფერი სწერია, გარდა იმისა, რასაც შენ დასწერ მასზე,“ (81,462). ამ პოზიციას ზოგი თავისთავად ნივთისა და მოვლენის კანტისეული გაგების ანტიციპაციად მიიჩნევს. ასეთი რეტროსპექტული ხედვით აღნიშნული პოზიცია, **არტურ შოპენჰაუერის (1793-1860)** მსგავსად, შეიძლება პლატონთან და ინდურ ვედებშიც დავინახოთ. თავად კანტი

ერთხელაც არც ახსენებს თავის შრომებში ლუთერს. კანტთან უფრო ახლოა ლუთერის და პავლეს დებულება იმის თაობაზე, რომ ადამიანი ერთდროულადაა ცოდვილიც და მართალიც.

### **3. თეოფრასტე პარაცელსის (1493-1541) ფილოსოფია**

თეოფრასტე პარაცელსი გერმანიაში რეფორმაციის ეპოქის მსოფლმხედველობრივი აზროვნების გამოჩენილი წარმომადგენელია. მისი ნააზრევი გასცდა გერმანული კულტურის საზღვრებს და გავლენიან ფილოსოფიურ და სამეცნიერო მიმდინარეობად იქცა. მან მყარი ადგილი დაიმკვიდრა ახლის გაბედულ მაძიებელთა შორის. პარაცელსს დიდად აფასებდნენ ბრუნო, **იაკობ ბოემე (1575-1624)**, **გოტფრიდ ვილჰელმ ლაიბნიცი (1646-1716)**, შოპენჰაუერი, **კარლ გუსტავ იუნგი (1875-1961)** და სხვა. ლაბორატორიაში გამოყვანილი უნივერსალური ადამიანის, ჰომონკულუსის იდეამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა გოეთეს „ფაუსტში“; პარაცელსი თავად დოქტორ ფაუსტის სახის ერთ-ერთ პროტოტიპად ითვლება. მის მემკვიდრეობაზე პრეტენზიას აცხადებენ არა მარტო ექიმები, ბუნებისმეტყველები, ფილოსოფოსები, არამედ გავლენიანი სოციალური თეორიების დამცველებიც (როზენკროიცერები, ფაშისტები, კომუნისტები და ა. შ.).

პარაცელსის ფილოსოფიური თეოლოგიის თანახმად, რომელსაც ხშირად **იატროფილოსოფიას** (ექიმის ფილოსოფიას) უწოდებენ, ღმერთის მიერ შექმნილი სამყარო ერთიანი ცოცხალი ორგანიზმია. ადამიანი **მიკროკოსმოსია მაკროკოსმოსში**. ექიმი ღმერთის თარჯიმანია, რომელიც საგნებში ღმერთის მიერ ჩადებულ ძალას ააშკარავებს და ადამიანთა მიმართ მის გამოყენებაში სიყვარულით ხელმძღვანელობს.

თეოფრასტუს ბომბასტუს აურეოლუს ფილიპუს ჰოპენჰაიმელი, პარაცელსად წოდებული, დაიბადა შვეიცარიის პატარა ქალაქ აინზიდელნში 1493 წელს გაღარიბებული შვაბიელი აზნაურის ოჯახში. მისი გვარი – ბომბასტ (თუ ბამბასტ) ჰოპენჰაიმელი – XII ს.-დან იხსენიება წყაროებში. მამა, **ვილჰელმ**

**ჰოჰენჰაიმელი (1457-1534)**, იმავე ქალაქში ტაძრის ექიმი იყო. მას, როგორც მაშინდელ ექიმთა უმრავლესობას, ალქიმიაცვადა. დედა ამავე ტაძარს მინერილი გლეხის ოჯახიდან იყო. ოჯახს უჭირდა. პატარა პარაცელსი ბატებს მწყემსავდა. გადმოცემით, ნახევრად შიშველ ბავშვს ბატმა სასქესო კვერცხები მოაწყვიტა. ზოგი ამით ხსნის იმას, რომ ქალს მის ცხოვრებასა და ნაწერებში არავითარი როლი არ უთამაშია. ეს არაა სწორი! ის კი აღსანიშნავია, რომ 9 წლის ასაკში დედით დაობლებული პარაცელსი (დედა შიზოფრენიით იყო დაავადებული) თავის მოძღვრებაში დედას და „დედებს“ უწოდებს ყოველივეს პირველსაწყისებს და ბრძენთ. მამამ დააინტერესა პატარა თეოფრასტე ალქიმიით და ბოტანიკით. 7-8 წლის ასაკიდან თან დაჰყავდა, როცა ავადმყოფებთან მიდიოდა. სახელი შვილს არისტოტელეს მოწაფის, ბუნებისმეტყველის, ბოტანიკის ფუძემდებლის **თეოფრასტეს** (დაახლ. 372-287) საპატივცემულოდ დაარქვა. გასაკვირი არაა, რომ კონკრეტულისაკენ, ემპირიულისაკენ მისწრაფება და მისი ნდობაც, პარაცელსს ადრეული ასაკიდან დაეწყო და მთელი მოღვაწეობის მანძილზე გაჰყვა. ამ საფუძველზე ესმოდა მას ალქიმიაც, როგორც ყველაფრის დედების, ანუ მიზეზების ძიება. იგი ამტკიცებდა, რომ ექიმისათვის აუცილებელია ამ დედების არა მარტო ალქიმიკოსის ლაბორატორიაში ძიება, არამედ ბალახებშიც, წყალშიც, მაღაროებშიც. მან პირველმა შემოიღო წამლებისათვის მინერალთა და მეტალთა ხმარება. მიუხედავად მამის თავდადებული ზრუნვისა და თანადგომისა, რასაც პარაცელსი მუდამ მადლიერებით აღნიშნავდა, მან ბავშვს დედა მაინც ვერ შეუცვალა. ამას გულისხმობდნენ, ალბათ, პარაცელსის სიტყვები: „ბავშვს არ სჭირდება ვარსკვლავები და პლანეტები, დედაა მისი პლანეტაც და ვარსკვლავიც“.

ეს პატარა (150 სმ.) და სუსტი აგებულების კაცი საოცრად ენერგიული და დაუღალავი იყო. მისი სული მართლაც მემკვიდრეობით მიღებული რაინდულია. ასეთად გვიჩვენებენ მას სურათები. უყვარდა ხმლით პოზირება (ისევე, როგორც ნიცმეს, რომელსაც ასევე ავადმყოფი სხეული ჰქონდა).

ტანმორჩილობით მას კანტს, შოპენჰაუერს, **რიხარდ ვაგნერს** (1813-1883), **მოსე მენდელსონს** (1729-1786) ადარებდნენ, თუმცა ასე პატარა, ალბათ, არცერთი არ იყო. თავის სუსტ სხეულს მან, ისევე, როგორც კანტმა, საოცრად ბევრი გააკეთებინა. იგი ბევრითად ითვისებს უნივერსიტეტში შესვლისათვის საჭირო საგნებს და სწავლას აგრძელებს გერმანიის, საფრანგეთის და იტალიის უნივერსიტეტებში. ფერარაში, რომელიც XII ს.-დან საუნივერსიტეტო ქალაქი იყო და პარაცელსის დროს რენესანსის ერთ-ერთ ცენტრს წარმოადგენდა, პარაცელსი 1515 წელს იღებს მედიცინის დოქტორის ხარისხს. როგორც ჩანს, მას, ისევე, როგორც უფრო ადრე ლუთერს, დიდად არ აინტერესებდა იტალიური რენესანსი და არც ალორძინების მხატვრობა, რომელიც ფერარაში **კაზიმო ტურას** (1430-1495), **ფრანჩესკო დელ კოსას** (1436-1478) და სხვათა სახით იყო წარმოდგენილი. არც საერთო რენესანსული დევიზი – „წყაროები-საკენ!“ – იზიდავდა; იგი თვლიდა, რომ წარსულიდან ის იცოდა, რაც სჭირდებოდა, და ამოცანად მასზე მაღლა დადგომა განიზრახა. მისთვის ხელშეუხებელი ავტორიტეტი არც პლატონი არის და არც არისტოტელე; არც ნეოპლატონიზმი, რომელიც ალორძინების მოღვაწეთათვის საერთო მსოფლმხედველობრივ საფუძველს წარმოადგენდა. მასთან პლატონის, პროკლეს, იამბლიხოსის სახელებსაც ვერ შევხვდებით. მკვლევრებს უკვირთ, რომ ასეთი კაცი პლატონისა და პროკლეს მთარგმნელ და კომენტატორ ფიჩინოს დადებითად ახასიათებს, მაგრამ აქვე ჩანს, რომ მაინცდამაინც კარგად ვერ ერკვევა მის მოღვაწეობაში და თვით ბიოგრაფიაში (108 წელი იცოცხლაო). იმასაც აღნიშნავენ, რომ მისი ფილოსოფია სტრუქტურულად არ იყო ნეოპლატონური. ეს კი იმას მიუთითებს, რომ რეფორმაცია და რენესანსი ერთი და იგივე არ არის. რომის კათოლიციზმს პოლიტიკურად დაპირისპირებული გერმანელი მოაზროვნეები ინგლისელებთან (მაგ., თომას მორთან და მის თანამოაზრეებთან) პოულობდნენ საერთოს. ორივენი რომის ეკლესიისაგან განთავისუფლებას მიიჩნევდნენ უმნიშვნელოვანეს საქმედ.

პარაცელსმა რენესანსის კრიტიკული და ანტიავტორიტეტ-

ული პრინციპი უკიდურესობამდე მიიყვანა. მისი **პრაგმატული ჰუმანიზმის** თანახმად, ერთი უხეირო ექიმი უფრო სასარგებლოა, ვიდრე მთელი კლასიკური ლიტერატურა ერთად აღებული. მას ეჭვიც არ ეპარება იმაში, რომ ანტიკურ პოეტთა შორის ყველაზე სახელგანთქმული ბევრად ჩამორჩება ექიმთა და ბუნების მცოდნეთა შორის „ყველაზე დაბლა მდგომს“. ცნობილი რომაელი ექიმი ენციკლოპედისტის, „მედიცინის“ ავტორის **აურელიუს კორნელიუს ცელსუსისადმი** (დაახლ. 25-50 წწ.), რომელიც იმპერატორ **მარკუს ავრელიუსის** (129-199) პირადი ექიმი იყო, უპირატესობის პრეტენზია პარაცელსმა საკუთარ მეტსახელშიც გამოხატა: „პარაცელსი“ ცელსუსზე უკეთესს, მასზე მაღლა მდგომს ნიშნავს.

მკითხველი მოელის, რომ ასე ორიენტირებული ადამიანი ჰიპოკრატესთან მაინც ნახავს ღირებულს, მაგრამ პარაცელსს არც მისი მადლობელი სურს იყოს. ასეთი უმადურობით შემოფოთებული მკვლევრები ფიქრობენ, რომ მას ჰიპოკრატეზე დამყარებული მედიცინის ღირებულების უარყოფაში და მედიცინაში სავსებით ახალი ეტაპის დაწყების აუცილებლობის გამართლებაში ისიც „დაეხმარა“, რომ იგი მედიცინის მამამთავრის შრომებს სათანადოდ არ იცნობდა. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ეხება „ჰიპოკრატეს კორპუსს“ და მასზე კომენტარებს. ეტყობა, პარაცელსს ჰიპოკრატეს რაღაც დასკვნა არ მოეწონა და ერთიანად უარყო დიდი ექიმი და მოაზროვნე. ხშირად, რასაც პარაცელსი ჰიპოკრატეს მიაწერს, ის ამ ბერძენ მოაზროვნეს არ ეკუთვნის, ზოგჯერ კი ის, რაც საკუთარი ჰგონია, ჰიპოკრატეს გავლენის კვალს ატარებს.

ამგვარი პრეტენზიების მქონე კაცს მტრები რომ ჰყავდა, გასაკვირი არ არის. საკვირველი უფრო ისაა, რომ მას ერთგული მიმდევრები და მომხრეებიც არ აკლდა. ეს კი წარმოუდგენელი იქნებოდა პარაცელსის საექიმო პრაქტიკის ხელშესახებ წარმატებათა გარეშე.

სამეცნიერო ხარისხის მიღების შემდეგ, პარაცელსი თითქმის 10 წელი მოგზაურობდა მთელ ევროპაში – იკვლევდა მის გარემოს, მთისა და ბარის, ჰაერისა და წყლის ზემო-



ქმედებას ადამიანზე. სწავლობდა მოსახლეობაში არსებულ საექიმო ცოდნას (განსაკუთრებით ეკლესია-მონასტრებში და სამკურნალო ბალახთა შემგროვებელთა შორის). იგი ამ მხრივაც ჰგავდა დიდ საეკლესიო და სოციალურ რეფორმატორს, ლუთერს, რომელიც ბიბლიის გერმანულად თარგმნისას (რამაც თანამედროვე გერმანულ ენას დაუდო საფუძველი), მოედნებზე და ბაზრებში ეძებდა ხოლმე საჭირო სიტყვებსა და გამოთქმებს. პარაცელსი ამტკიცებდა, რომ ყველა ქვეყანა და ყველა მხარე წარმოშობს რაღაც სპეციფიკურ ავადმყოფობას, რომლის წამალიც იქვე უნდა დაიძებნოს.

1516, 1517, 1519 და 1520 წწ. ევროპაში მიმდინარე ბრძოლებში პარაცელსი მონაწილეობდა როგორც სამხედრო ექიმი. მისი გულკეთილობა, დაუზარებლობა, უშურველობა ყველგან იჩენდა თავს. თუ ამას მკურნალობაში წარმატებებსაც დაეუმატებთ, გასაკვირი არ იქნება, რომ მის სახელს მალე დაუკავშირებენ ლეგენდებს.

ამის შედეგია, რომ ამ პრეტენზიულ ახალგაზრდას 1524 წელს ქალაქ ზალცბურგის ექიმად დანიშნავენ. 1525 წელს იქ მან საავადმყოფო გახსნა და პატარა ლაბორატორიაც მოაწყო. მის პოპულარობაზე ისიც მიუთითებს, რომ აღორძინების ეპოქის ერთ-ერთი ბელადი ერაზმ როტერდამელი პარაცელსს წერილობით თხოვს რჩევას თავისი ავადმყოფობის მკურნალობის შესახებ.

ზალცბურგში პარაცელსის ყოფნა გერმანიაში გლეხთა ომის პერიოდს დაემთხვა. მას გლეხობისადმი სიმპათიას და მასთან კავშირს აბრალებენ. მისი სოციალ-პოლიტიკური შეხედულებანი მართლაც უახლოვდებოდნენ გერმანიაში გლეხთა ომის იდეოლოგიის და ბელადის – მიუნცერის, ასევე ლუთერის ყოფილი მოწაფის, შემდეგ კი მოწინააღმდეგის, ფრანკის შეხედულებებს. პარაცელსი მინაზე კერძო საკუთრების გაუქმების მომხრე იყო, რადგან ღმერთმა იგი ყველასთვის შექმნა. მიუხედავად ამისა, აჯანყებულ გლეხთა განადგურების შემდეგ, მაინც მისი საექიმო წარმატებები დააყენეს წინა პლანზე და 1526 წელს პარაცელსს ქალაქ ბაზელში ვხედავთ. იგი ქალაქის ექიმი და,

მაშინდელი წესის თანახმად, იმავდროულად უნივერსიტეტში ქიმიის ლექტორია. ჩემბერის ავტორიტეტულ „ბიბლიოგრაფიულ ლექსიკონში“, ვკითხულობთ, რომ, წინააღმდეგ ტრადიციისა, პარაცელსი ასწავლიდა გერმანულად და არა ლათინურად. ეს არ მოსწონდათ ავტორიტეტებს, რომელთაც ერჩიათ იმ ენაზე ეკითხათ ლექციები, რომელიც ხალხს არ ესმოდა. პარაცელსს გამორჩეული სტუდენტები საავადმყოფოში დაჰყავდა. ავადმყოფთან რომ მიიყვანდა სტუდენტს, ჯერ ავადმყოფობის ისტორიას აცნობდა. ეს სიახლე მისი შემოღებულია. ავადმყოფობას პიროვნების საერთო მდგომარეობასთან კავშირში იხილავდა. ექიმი კურნავს პიროვნებას და არა მხოლოდ მის ფეხს, ანდა ხელს, – ამბობდა იგი. გადმოცემით, ხელმოკლე სტუდენტებს პარაცელსი მატერიალურადაც ეხმარებოდა. იგი ყველა თავის სიახლეს გამოწვევის სახეს აძლევდა. ბაზელში ლექციების დაწყების წინ მან სტუდენტები ეზოში ჩაიყვანა და ყველაზე ავტორიტეტული ტრადიციული სახელმძღვანელო – დიდი ტაჯიკი ექიმის და ფილოსოფოსის – ავიცენას „სააქიმო ნიგნი“, საჯაროდ დაწვა. ამით იმის თქმა უნდოდა, რომ დოგმად ქცეული ავიცენას ნიგნები მოექცნენ ექიმსა და ბუნებას შორის. ისინი ხელს უშლიდნენ როგორც ტრადიციული ჭეშმარიტების შემონმებას, ისე ახლის ძიებას.

პარაცელსის ამ გამოწვევას ლუთერის მიერ ვიტენბერგში 1517 წელს რომის პაპის ბულის დაწვას ადარებენ. იმ შფოთიან დროში, როცა გერმანიაში ახალი ადამიანი ყალიბდებოდა და ეს რომის ეკლესიისაგან გამოყოფის ნიშნით ხდებოდა, ყველა მძიებელი თავის საქმეს ბიბლიის საკუთარ გაგებაზე აფუძნებდა და, ამდენად, თეოლოგიის ძირითად პრობლემებს უკავშირებდა. ძალიან ბევრს სურდა პირველი ყოფილიყო. მათ შორის იყო პარაცელსიც.

მე ლუთერი არა ვარ, – წერდა იგი ბაზელიდან წასვლის შემდეგ ქალაქის მესვეურებს, – მე თეოფრასტე ვარ. ის თეოფრასტე (ბერძ., ღმერთის გამომთქმელი), რომელსაც თქვენ ბაზელში კაკოფრასტე (ბერძ., სიბინძურის მთქმელი) უწოდეთ. ლუთერსაც უკვე კარგა ხანია აღარ მოსწონდა მის

მიერ გამოწვეული ქარიშხლის შედეგები. თავიდან იგი ყველა ადამიანის უფლებად თვლიდა უშუალო კავშირი ჰქონოდა ღმერთთან და, როგორც თავად ამბობდა, მხოლოდ წმინდა ნაწერებისათვის („სოლა სკრიპტურა“) დაეჯერებინა (ე. ი. იმისათვის, თუ როგორ ესმოდა პირადად მას). აღმოჩნდა, რომ მისგან განსხვავებული ხედვა ბევრს აღმოაჩნდა. ამიტომ იყო, რომ ლუთერმა ჯერ კიდევ 1520 წელს თქვა: ექიმებმა ავადმყოფებს მოუარონ, თეოლოგია კი მე დამანებონო.

ბაზელში პარაცელსი თანდათან აფართოებს თავისი კვლევის სფეროს. იქ მან სულიერად ავადმყოფი პროფ. შილერი გასინჯა და დაწერა გამოკვლევა „შეშლილობის წარმოშობა... XX ს. ფსიქონალიზის დიდი წარმომადგენელი, კ. იუნგი სწორედ პარაცელსს უმაღლეს ემპირიული ფსიქოლოგიის და ფსიქოლოგიური მკურნალობის შემოღებას.

საპატიო და შემოსავლიანმა თანამდებობამ ვერ შეცვალა პარაცელსის ხასიათი. იგი კვლავ შეურიგებლად იცავდა მას, რაც ჭეშმარიტებად მიაჩნდა. 1528 წელს მას ბაზელის დატოვება მოუხდა. სამუშაოდ ქალაქ ნიურნბერგში გადადის. კონფლიქტური სიტუაცია იქაც მალე შეიქმნა. იმ დროს ამერიკიდან შემოტანილი სიფილისის ძალიან გავრცელდა ევროპაში. მას „ფრანგულ ავადმყოფობას“ უწოდებდნენ. სავაჭრო სახლებს სიფილისის სამკურნალოდ ამერიკიდან შემოჰქონდათ გუაიაკად ნოდებული ხის ქერქი. ეს მნიშვნელოვან ბიზნესად იქცა. პარაცელსმა ამ ავადმყოფობის შესწავლა და კვლევის შედეგების გამოქვეყნება დაიწყო. მან დაადგინა, რომ ამ ხის ქერქისაგან დამზადებული ფხვნილი სიფილისის არაფერს შველოდა. ამ ავადმყოფობის პირველი სერიოზული კვლევა და მისი რიგი მახასიათებლების დადგენა პარაცელსის დამსახურებაა. მის სახელს სხვა სიახლეებიც უკავშირდება. გუაიაკის ქერქით მოვაჭრეები აღშფოთდნენ. მათ საუნივერსიტეტო წრეებშიც არ გაუჭირდათ პარაცელსის მოწინააღმდეგეთა მოძებნა. მეტიც, მათ ისეთი გავლენიანი პიროვნება უჭერდა მხარს, როგორიც იყო უ. ფ. ჰუტენი. იგი დარწმუნებული იყო, რომ ამ საშინელი სენისაგან გუაიაკოს ქერქის ფხვნილმა გაანთავისუფლა. ამის შესახებ სა-

მადლობელო წიგნაკიც გამოსცა, მისი აზრით, ამ სასწაულმოქმედი წამლის შესახებ. ეს ნიურნბერგის ამბებამდე კარგა ხნით ადრე იყო, მაგრამ გუაიაკოს ფხვნილით მოვაჭრეებმა მაქსიმალურად გამოიყენეს ჰუტენის ავტორიტეტი. ჰუტენი, ცოცხალი რომ ყოფილიყო, ფხვნილით მოვაჭრეებს დაუჭერდა მხარს. პარაცელსმა იგი ერთხელ ინახულა, როგორც ექიმმა. ჰუტენს არ მოეწონა მაღალფარდოვნად მოსაუბრე, პრეტენზიული ახალგაზრდა. ჩათვალა, რომ ეს ექიმი თავის გვარს (ბომბასტ – მაღალფარდოვანი, გაპრანჭული) ამართლებდა.

ნიურნბერგის ქალაქის საბჭომ პარაცელსის შრომების გამოქვეყნება აკრძალა. ბაზელის დატოვებიდან ერთი წელიც არ იყო გასული, რომ პარაცელსმა კვლავ მოხეტიალე ექიმის ცხოვრება დაიწყო. მის სიახლეებს სხვა ქალაქების უნივერსიტეტებშიც მტრულად ხვდებიან. ასე მოიქცა პარიზის უნივერსიტეტიც, სადაც პარაცელსი ლექციებს ესწრებოდა და კამათშიც მონაწილეობდა. პარაცელსის სიკვდილის შემდეგ, ამ უნივერსიტეტში გამოიცა ბრძანება, რომელიც დოქტორის ხარისხის ჩამორთმევით ემუქრებოდა ყველას, ვინც კი პარაცელსის წამლებს და მის მეთოდს გამოიყენებდა. მაგრამ ეს წამლები და მეთოდები, თუ ყოველთვის არა, ზოგჯერ მაინც ამართლებდნენ. ეს კი, როგორც წესი, ქმნის ლეგენდების საბაბს და ამავე დროს აღვიძებს კოლეგების შურს.

ვენაში, სადაც პარაცელსს მეფეც დიდ პატივს სცემდა, დარჩა ლეგენდა იმის შესახებ, რომ პარაცელსმა სასტუმროს პატრონს ფულის ჩვეულებრივი ერთეული – ფენინგი – ოქროდ გადაუქცია, იმ პირობით, რომ სასტუმროს პატრონი თავის ვაჟს ნებას დართავდა ცოლად მოეყვანა მსახური ქალი, რომელიც თავდავინყებით უყვარდა. ეს ლეგენდა დღესაც ამ სასტუმროსთვის კარგი რეკლამაა.

კოლეგების ინტრიგების მაგალითად მიუთითებენ ხოლმე პარაცელსის მიერ ბადენის მარკგრაფის – **ფილიპე II (1527-1598)** მკურნალობის ამბავს. სასახლეში პარაცელსი მაშინ მოინვიეს, როცა სხვა ექიმებმა ვერაფერი გააწყვეს. პარაცელსის მკურნალობის შედეგად ავადმყოფი მომჯობინდა, მაგრამ ეს

პროცესი საკმაო ხანს გაგრძელდა. კარის ექიმმა დაარწმუნა მარკგრაფი, რომ პარაცელსი განგებ ჭიმავდა დროს, რათა ჰონორარი გაეზარდა. მარკგრაფმა პარაცელსი გააძევა ჰონორარის გარეშე.

უნდა აღინიშნოს, რომ პარაცელსი ჰონორარს არ მოითხოვდა. ექიმს ავადმყოფი ისე უყურებს, როგორც ღმერთს, – წერდა იგი. როცა ექიმი ჰონორარს ითხოვს, ეშმაკის სახეს იღებს. პარაცელსის აზრით, ავადმყოფმა, თუ შესაძლებლობა აქვს, თავად უნდა დაუნიშნოს ექიმს ჰონორარი და უნდა დაუნიშნოს იმდენი, რამდენადაც აფასებს ექიმის დახმარებას. ექიმობა პარაცელსისთვის თავისებური რელიგიური საქმიანობა იყო. ყველა ავადმყოფი ერთ საავადმყოფოში წევს, – ამტკიცებდა პარაცელსი. ეს ღმერთის საავადმყოფოა. ექიმი ღმერთის თარჯიმანია და მისი მოადგილე. მკურნალობის უმაღლესი საფუძველი კი არის ადამიანისადმი სიყვარული. პარაცელსის მოძღვრების ამ ასპექტს ყურადღება პირველებმა, ალბათ, როზენკროიციერებმა მიაქციეს. ისინი ფიქრობდნენ, რომ მათი აღმსარებლობის მითითურმა დამფუძნებელმა, **ქრისტიან როზენკროიციერმა** თითქოსდა დაასრულა ლუთერისა და პარაცელსის ფრაგმენტების სახით დარჩენილი ნაწერები და ყველაფერი დაუმორჩილა ჰარმონიას, როგორც კაცობრიობის საბოლოო მიზანს. თუ ჰიპოკრატე ფიქრობდა, რომ მკურნალი ძირითადად დამკვირვებელია და მის შესაძლებლობათა მწვერვალი იქნება ადამიანის სიკვდილის ჟამის განსაზღვრა, პარაცელსისთვის ეს ღმერთის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული და მას ვერავინ განსაზღვრავს. ექიმმა, უპირველეს ყოვლისა, ის უნდა გაიგოს, ავადმყოფი განკურნებადია თუ არა, ანუ უშვებს თუ არა ღმერთი ექიმის ჩარევას. ავადმყოფი, რომელიც მთელ თავის იმედებს მედიცინაზე ამყარებს, არ არის ქრისტიანი. სიკვდილის სანინააღმდეგო წამალი არ შეიძლება არსებობდეს, არამედ მხოლოდ ავადმყოფობის. აი, ამ წამლის მოძებნაა ექიმის საქმე და მას ვერავითარი თეოლოგი, როგორც თეოლოგი, ვერ მოძებნის. აქ ბუნების გულმოდგინე კვლევაა საჭირო, რათა ღმერთის მიერ ბუნების საგნებში და პროცესებში ჩადებული

შესაძლებლობანი გავიგოთ და გამოვიყენოთ. „ექიმი არის ბუნების ყმა, ხოლო ღმერთი არის ბუნების ბატონი„. თუ ღმერთს არ სურს, ავადმყოფს ვერავითარი ექიმი ვერ უშველის. წრფელი რწმენა და დიდი ცოდნა ერთნაირად აუცილებელია ექიმის წარმატებისათვის. ექიმის ფიციც ჰიპოკრატესაგან განსხვავებული სახით შეადგინა პარაცელსმა. თუმცა მედიცინის ფუძემდებლის გავლენა აშკარაა. ეს განსხვავება პარაცელსის ეპოქის ზნეობის და ადამიანის უფლების გაცნობიერების აშკარაა დოკუმენტიცაა. მისი შინაარსი ასეთია:

ვფიცავ, ჩემი საექიმო ხელოვნება სრულვყო, მისგან არ გადავუხვიო, სანამ ღმერთი მე ამ თანამდებობაზე ექიმობას მიბოძებს; უარვყო ყველა ყალბი ხელობა და მოძღვრება მედიცინაში; ავადმყოფზე ვიზრუნო უფრო მეტად, ვიდრე ჩემს თავზე ვიზრუნებდი, თავად რომ მჭირდეს რაიმე; არც წამალი დავუნიშნო განსჯის გარეშე; ფული არ ავიღო, თუ არ დავიმსახურებ; არც აფთიაქარს ვენდო ბრმად; არც ბავშვზე ვიხმარო ოდესმე ძალა; ქალებს თავად გაუწიო დახმარება; უცხო წამალი ავადმყოფს არ მივცე, რაგინდ მევედროს.

აქვე ისიცაა აღნიშნული, რომ ურწმუნოს, რომელსაც ექიმი სძულს, არ უმკურნალებს და სხვა.

როგორც პარაცელსი არ ერიდებოდა ტრადიციულ ავტორიტეტებს და მათ დამცველებს, ისევე მოურიდებლად უტევდნენ მას მოწინააღმდეგეები. ბაზელში ყოფნისას პამფლეტი დაუწერეს და ეკლესიის კარებზე გააკრეს, თანაც ისეთ ადგილას, ყველას რომ დაენახა. ამ თავანყვეტილ ლანძღვაში ასეთი სიტყვებიც იყო: „რეგვენი ვიყო, თუ შენ იმსახურებდე ჰიპოკრატეს ღამის ქოთნის ტარებას, ანდა ჩემი ღორების მწყემსობას, შე უმაქნისო, რატომ იმკობ თავს, შე კაჭკაჭო, მოპარული ფრთებით? შენს ტრაბახს, იცოდე, მოკლე ფეხები აქვს. და მაინც რა გსურს შენს ლექციებში თქვა? შენ ხომ მხოლოდ მოპარული სულიერი განძით არსებობ? შენთვის საუკეთესო იქნებოდა თოკი, რომელზედაც შეგეძლებოდა თავი ჩამოგეხრჩო, მას შემდეგ, რაც გაიგებენ შენს ქოსატყუილობას„. ხელმოწერა: „საიქიოდან„.

პარაცელსის სიკვდილის შემდეგაც არ შემცირებულა დაპირისპირება მის შემფასებელთა შორის. აქ, ერთი მხრივ, უშიშარ რეფორმატორს ვხედავთ, რომელიც მრავალი რაიმეს შემოქმედია, მეორე მხრივ, გვიხატავენ საკუთარ ფანტაზიას აყოლილ ალქიმიკოსს, რომელსაც სასურველი უკვე განხორციელებული ერჩენება და სხვებისგანაც მოითხოვს ამის დაჯერებას. ამ ხაზს XX საუკუნის ცნობილი არგენტინელი მწერალი **ხოსე ლუის ბორხესის (1899-1985)** „პარაცელსის ვარდი,“ ამთავრებს. მასში პარაცელსი, როგორც ალქიმიკოსი, ღმერთს ღირსეულ მონაფეს სთხოვს. ასეთი მონაფე მართლაც მოადგება კარს. მას ფრაზების მოსმენა კი არ სურს, არამედ ფაქტობრივი საბუთები. იგი მოითხოვს, პარაცელსმა მის თვალწინ ვარდი დანვას და შემდეგ ფერფლიდან აღადგინოს. პარაცელსი ცდილობს საუბარი სხვა მხრივ წაიყვანოს. ბოლოს იგი აღიარებს, რომ ამის გაკეთება არ შეუძლია. მონაფე დაცინვით სტოვებს პარაცელსს.

მთავარი შრომები პარაცელსს სიცოცხლეში არ გამოუქვეყნებია. მისი სახელი, ძირითადად, მის საექიმო პრაქტიკას და სიახლეების შესახებ მოკლე განცხადებს ემყარებოდა. გამოაქვეყნა მხოლოდ ორიოდე ტრაქტატი სიფილისის შესახებ (1528 და 1530 წწ.). სიკვდილის შემდეგ ლათინურ ენაზე გამოიცა მისი „ლაბორინტჰუს მედიკორუმ,“ (1553). სხვები ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდა გერმანულ და ლათინურ ენებზე. 1589-1591 წწ. გერმანელმა მკვლევარმა **იოჰან იაკობ ჰუსერმა** (დაახლ. 1545-1594) პარაცელსის ნაშრომთა კრებული გამოსცა 10 ტომად. შრომათა სრული კრებული 14 ტომად გამოიცა ბერლინში 1922-1932 წწ. **კარლ ზუდჰოფის (1853-1938)** რედაქციით.

პირველ მსოფლიო ომში დამარცხებული გერმანია, როცა თავისი აღორძინებისათვის სულიერ წყაროებს წამოსწევდა, პარაცელსის მემკვიდრეობას ერთ-ერთ პირველ ადგილს ანიჭებდა. 1932 წელს გამოიცა ჰუსერის 10 ტომიანი გამოცემიდან **გ. ახნერის** მიერ თანამედროვე გერმანულზე თარგმნილი 4 ტომი.



პარაცელსის ძირითად ნაშრომებად ითვლება: „პარამირუმ“, „პარაგრანუმ“ და „ფილოსოფია საგაქს“. პირველი ლათინური კომპოზიტი შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „ზესაოცრება“ (მირუმ – საოცრება); მეორე, ყოველგვარი საზღვრის მიღმა მდებარე უღრმესი არსის წვდომაზე (გრანუმ – მარცვალი, ბირთვი) პრეტენზიას გამოხატავს; ხოლო მესამე – „შთამწვდომის ფილოსოფიაა„ (საგაქს – ალღოიანი, გამჭრიახი).

მაინც რას წარმოადგენს პარაცელსის მოძღვრება, რომელიც ოთხ საუკუნეზე მეტია არ ასვენებს ევროპული კულტურის წარმომადგენლებს: ექიმებს, თეოლოგებს, ფილოსოფოსებს, სოციოლოგებს, მწერლებს?

პარაცელსის **იატროფილოსოფია** არის ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური მოძღვრების – **ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის** ერთ-ერთი სახე. იგი მიზნად ისახავს სამყაროში ადამიანის ადგილისა და მისი შესაძლებლობების შესახებ დასაბუთებული თეორიის აგებას. გამოსავლად იღებს ადამიანის შესახებ ექიმის მიერ დაგროვილ ცოდნას, ადამიანის, როგორც მიკროკოსმოსის შესახებ. მისი აზრით, მიკროკოსმოსი (ადამიანი) მაკროკოსმოსია (სამყაროში), როგორც შედეგი თავის მიზეზში. სამყარო და მასში ყოველი არსებული ერთიანია, როგორც ორგანიზმი. მიკროკოსმოსი ამ ორგანიზმის იმგვარი ნაწილია, რომელიც სიმეტრიულად ასახავს მაკროკოსმოსს. ადამიანს საკუთარ თავზე დაკვირვება, თითქოს, მიკროკოსმოსის გასაღებად აქვს, რათა აქედან გაიგოს ღმერთის, როგორც ყოველივეს ტრანსცენდენტური (მიღმური) შემოქმედის ნამდვილი არსი. მხოლოდ ამ ორი სამყაროს ერთიანობიდან შეიძლება ამოვიკითხოთ ღმერთის ის გაგება, რომელიც ადამიანისთვის მისაწვდომია. ხილულ ბუნებაში არსებული საგნები თავისებური გზავნილებია, თავისებური ასოებია, ბუნების კანონების და შემდეგ კი თავად ღმერთის გასაგებად. ამდენად, ფილოსოფია ხილული ბუნების უხილავი სტრუქტურის ამოკითხვაა. პარაცელსი ალქიმიკოსია, მაგრამ არა ამ ტერმინთან დაკავშირებული გავრცელებული აზრით, რომლის თანახმადაც, ალქიმიკოსები, ძირითადად, ფილოსოფიური ქვის

საძიებელ ფანტასტიკურ პროექტებს ქმნიდნენ. პარაცელსი ძველ ტერმინებში ახალ შინაარსს დებს. ამიტომ მართებულია აზრი, რომ სწორედ პარაცელსმა დაიწყო ალქიმიისაგან ქიმიის განთავისუფლება.

ალქიმია პარაცელსს ესმოდა, როგორც გრძნობის ორგანოებში მოცემულ სინამდვილესთან მიზანდასახული, პრაქტიკული მიმართება. მისი მიზანია ღმერთის მიერ საგნებში ჩადებული საიდუმლო ძალების და უნარების ამოკითხვა, შემდეგ კი მათი ადამიანის, როგორც ღვთის ხატის და მსგავსის, სასიკეთოდ გამოყენება. ალქიმიკოსი ადამიანის ჯერარსული სახელია, იგი მითითებაა არა იმაზე, რაც არის ფაქტობრივად ადამიანი, არამედ იმაზე, რაც უნდა იყოს, რადაც **უნდა გახდეს** იგი. ეს არის **თეთრი მაგია**, – ამტკიცებდა პარაცელსი თავის ერთ-ერთ ძირითად ნაშრომში, რომელსაც „პარაგრანუმი“ ეწოდება. ის უპირისპირდება შავ მაგიას, რომლის ნარმომადგენლებსაც სურთ თავად გახდნენ ღმერთი. თეთრი მაგიის მიზანია გულწრფელად ემსახუროს ღმერთს. ღმერთის სამსახური ისაა, რომ გამოავლინო საგნებში ღმერთის მიერ ჩადებული შესაძლებლობანი, ერთი საგანი მეორედ აქციო და ისინი ადამიანის სასიკეთოდ გამოიყენო. ეს არ არის რაღაც იდუმალი და გაუგონარი. მისი მარტივი გამოვლინებანი ყველას თვალწინაა. პარაცელსი გვარწმუნებს, რომ ალქიმიკოსია მეპურე, რომელიც პურს აცხობს, მევენახე, რომელიც ღვინოს აყენებს, მქსოველი, რომელიც ხელსახოცს ქსოვს. პრინციპულად ამგვარ ამოცანათა რიგშია ფილოსოფიური ქვის საიდუმლოს ამოცნობა, ადამიანის სპერმიდან ლაბორატორიაში უნივერსალური ადამიანის (ჰომუნკულუსის) გამოყვანა და სხვა. პარაცელსის დევიზია: „შეისწავლო და არ აკეთო – ეს ცოტაა, შეისწავლო და აკეთო – არის დიდი და სრული.“ ქართველ მკითხველს, ცხადია მოაგონდება რუსთაველის (XII ს.) სიტყვები: „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს, ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“.

ექიმი-ფილოსოფოსი ქართული მითოსის მინდიასავითაა. მას უნდა შეეძლოს გაიგოს მცენარეთა და ცხოველთა საუბარი, რომლის საშუალებითაც ისინი თავიანთ დანიშნულე-

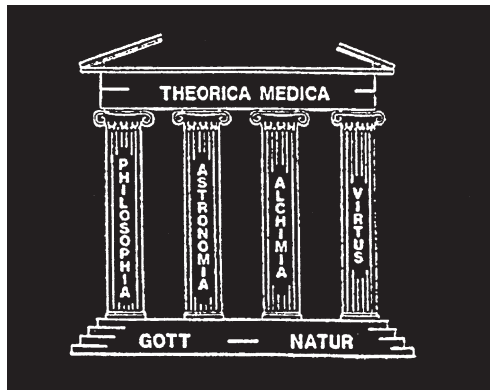
ბას აუწყებენ ადამიანს. ეს ენა მრავალნაირია. იგი საშუალებას გვაძლევს საგნის სასარგებლო თვისება, რომელსაც გამოცდილებაში შემთხვევით ნაგაწყდით, გამოვიკვლიოთ და მისი რეგულარულად გამოყენების შესაძლებლობა დავადგინოთ, შემთხვევითი აუცილებლად ვაქციოთ. თავისებური ენა და შეტყობინება ნამლის მსგავსება იმასთან, რისი ნამალიც ის არის. მაგალითად, კაკალი რომ თავის ტკივილის ნამალია, ამაზე მიგვითითებს მისი გულის ორი ნაწილის ნაოჭები და მსგავსება თავის ტვინის ნახევარსფეროებთან. ამგვარი რწმენა აღმოსავლეთშიცაა გავრცელებული. ცნობილი სამკურნალო ნამალი ჟენ-შენი მით უფრო ღირებულად ითვლება, რაც უფრო ჰგავს მისი ძირი ადამიანის ტანს. პარაცელსს ისიც სწამს, რომ გარკვეულ სიტყვებს, გარკვეულ სხეულებრივ გამოსახულებებს აუცილებელი ზემოქმედება აქვთ ცხოველთა სამყაროზე. სახელგანთქმულ ფრანგ ფილოსოფოსსა და ფსიქიატრს **მიშელ ფუკოს (1926-1984)**, რომელიც, გარკვეული აზრით, პარაცელსის ტიპის მოაზროვნე იყო, ამგვარი დაკვირვებების საფუძვლების ძიება უსარგებლოდ არ მიაჩნია. მას პარაცელსის „არხიდოქსის მაგიკადან,, მოჰყავს სიტყვები იმის თაობაზე, რომ „გველი ჰელვეციაში, ალგორიასა და შვედეთში,, ერთნაირად უფრო ხის ბერძნული სიტყვების – ოსი, ოსია, ოსის – გაგონებას და სხვა.

საგნების შინაგან ბუნებას პარაცელსი ხან საგნების სიკეთეს უწოდებს, ხან უნარებს, ხან კიდევ „სიკეთეს ანუ ძალებს,,. ისინი ღმერთმა თავდაპირველად ვარსკვლავებში ჩადო, შემდეგ კი ადამიანის ასაგებ მასალაში გაანაწილა. ამიტომ არა მარტო ადამიანი, არამედ სამყაროს ყველა საგანი არის წარუვალს ნაზიარები წარმავალი.

როცა ცა და მიწა და ყველაფერი მათგან შედგენილი დაიშლებიან, გვარნმუნებს პარაცელსი, მათში არსებული სიკეთენი, ანუ ძალები დაუბრუნდებიან ასტრალურ სამყაროს, მაგრამ დაუბრუნდებიან თუ არა ისინი ტრანსცენდენტურ ღმერთს, ამაზე პარაცელსი არაფერს ამბობს. თუმცა საბოლოო სამსჯავროს შესახებ მისი პრინციპები ამ კითხვაზე

დადებით პასუხს მოითხოვენ. ეს კი მნიშვნელოვანია პარაცელსის ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიასთან მიმართების დასადგენად. აქაც საქმე გვაქვს ოთხი ელემენტისაგან ადამიანის სულის განთავისუფლების შესახებ რუსთველისეული ნააზრების ანალოგიურ ძიებასთან.

ერთიანი სამყაროს, როგორც ადამიანის სამყოფელად შექმნილის, შემსწავლელია პარაცელსის თეორიული მედიცინა, როგორც მისი ფილოსოფიის მთლიანობის გამომხატველი და თეოლოგიისაგან განსხვავებული. იგი მას ოთხსვეტიან, ანუ ოთხ სვეტზე დამყარებულ თეორიას უწოდებს. ამ სვეტების, ანუ ზოგადი თეორიის ძირითადი ნაწილების ურთიერთმიმართებას პარაცელსი ასე წარმოგვიდგენს:



ეს სვეტები (ფილოსოფია, ასტრონომია, ალქიმია, ღირსება), როგორც ვხედავთ, ემყარებიან ღმერთს და ბუნებას, როგორც შუალობით და უშუალოდ შესასწავლ საგნებს.

ის, რასაც აქ პარაცელსი ფილოსოფიას უწოდებს, ნათელია არ მოიცავს ამ ტერმინთან დაკავშირებულ თანამედროვე გაგებას. იგი არსებითად არის ბუნების, როგორც მაშინდელ გამოცდილებაში მოცემული სინამდვილის, ანუ დედამიწის კვლევა. ასტრონომია (თუმცა ვარსკვლავებიც გრძნობადად მოცემულია) განსხვავებული მეცნიერებაა, რომელიც ას-

ტრალურ (და არა ჩვეულებრივ) მათემატიკაზე დამყარებით ღმერთისა და სამყაროს შესაძლებელ კავშირებს ადგენს. ალქიმია ამ შესაძლებლობების პრაქტიკული განხორციელების ცდაა; ღირსების სვეტი ზნეობის პრობლემებს შეისწავლის. იგი წინმავალ მეცნიერებებზე დამყარებით ადგენს იმას, თუ რას შეუძლია ადამიანმა გონებისა და ნების დახმარებით მიაღწიოს, როგორც ზნეობრივმა არსებამ. ამრიგად, აქ წარმოდგენილია ფილოსოფია, როგორც თეორიული მედიცინის სრული კურსი, რომლის მიზანია ადამიანის **სხეულებრივი, სულიერი და ზნეობრივი** განკურნება.

პარაცელსი 48 წლის გარდაიცვალა ქალაქ ზალცბურგში. ეს ის ქალაქია, სადაც **ვოლფგანგ ამადეუს მოცარტი (1756-1791)** დაიბადა. სიკვდილის მიზეზად იმას ასახელებენ, რომ მეტალების შესწავლისას მძიმედ დაიავადა ღვიძლი. იგი ზალცბურგის წმ. სებასტიანეს ეკლესიის შესასვლელში დაკრძალეს – წინააღმდეგ პარაცელსის ანდერძისა, რომელიც მოკრძალებულ ადგილას დაკრძალვას ითხოვდა. ანდერძი ეპისკოპოსმა შეცვალა, რათა იმისათვის გაესვა ხაზი, რომ პარაცელსი შეურიგდა კათოლიკურ ეკლესიას და მოინანია თავისი პროტესტანტული ცოდვები. საფლავის ქვაზე ლათინური წარწერაა: აქ განისვენებს ფილიპუს თეოფრასტუსი, მედიცინის გამორჩეული დოქტორი, რომელიც საოცარი ხელოვნებით კურნავდა სხეულს ისეთი განუკურნებელი ავადმყოფობებისაგან, როგორიცაა მძიმე ჭრილობები, ჭირი, ნიკრისი, წყალმანკი და სხვა. მან მთელი ქონება ღარიბებს დაუნაწილა და სექტემბრის 24-ე დღეს სიცოცხლე სიკვდილზე გაცვალა.

შვეიცარიასა და გერმანიაში პარაცელსის არაერთი საზოგადოება არსებობს. ხანმოკლე ცხოვრების მანძილზე, მან თავისი გრანდიოზული გეგმებიდან ცოტას განხორციელება მოასწრო, მაგრამ მისმა წამოწყებებმა და გეგმებმა მთელი კულტურული ევროპა დააინტერესა და კვლევის პერსპექტივებიც დაუსახა. როგორც დიდი გერმანელი ქიმიკოსი და ექსპერიმენტატორი **იუსტუს ფონ ლიბიგი (1803-1873)** წერდა, „პარაცელსით ბუნების კვლევის ახალი პერიოდი დაიწყო. მისი შეცდომებიც

კი, მისგან ნახევარი საუკუნის შემდეგ, ბუნებისმეტყველებაზე მასტიმულირებელ გავლენას ახდენდნენ„. გოეთემ თავის „ფერთა თეორიაში„ იმედი გამოთქვა, რომ ამ „არაჩვეულებრივი სულისა და ნიჭის ადამიანის მიმართ ახალი ეპოქა უფრო სამართლიანი იქნება, ვიდრე წინანდელი„.

პარაცელსი გზას უკაფავდა და ამზადებდა იმ ფილოსოფიურ თეორიებსაც, რომელთა დიდი წარმომადგენლები სათანადოდ არ აფასებდნენ მის ღვაწლს. გერმანული ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი, კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის ფუძემდებელი, კანტი თავის მრავალრიცხოვან შრომებში თუ პირად წერილებში ერთხელაც არ ახსენებს პარაცელსს, მაგრამ მისი უალრესად მნიშვნელოვანი და ნოვატორული თეორია წარმოსახვის ძალის, როგორც ძირითადი შემოქმედებითი ძალის (როგორც ხელოვნების, ისე მეცნიერების სფეროში) შესახებ სანყისებს პარაცელსთან იღებს. დიდ გერმანულ რაციონალისტს, კანტის მიერ დაწყებული ფილოსოფიური მიმართულების მწვერვალს, ჰეგელს არ მოსწონდა პარაცელსი, ზოგი მისი დებულების ბუნდოვანებისა და არათანმიმდევრულობის გამო. თავად ჰეგელი ადამიანის გონების ყოვლისშემძლეობის დაუღალავი დამცველი იყო და მოითხოვდა, ყველაფერი ლოგიკურზე დაეყვანათ, ანდა მისგან გამოეყვანათ. რაც შეეხება პარაცელსს, იგი თავისი ეპოქის გადასახედიდან შეეცადა ერთიან ხედვაში მოექცია ადამიანი, სამყარო და ღმერთი, ისე, რომ ადამიანს შესძლებოდა თავის თავიდან ამოეკითხა სამყაროს ყველა საიდუმლოება. ამიტომ იგი სხვა წინამორბედებზე უფრო უახლოვდება ჰეგელის რწმენას ადამიანის გონების შესაძლებლობების შესახებ. „არაფერია ზღვათა უღრმეს ფსკერზე და ცის მაღალ გუმბათზე, რისი აღმოჩენაც არ შეეძლოს ადამიანს„, – გვარწმუნებდა პარაცელსი. თითქმის 300 წლის შემდეგ, 1818 წელს, ბერლინში ლოგიკის ლექციების დაწყების წინ ჰეგელმა მსმენელებისადმი მიმართვაში აღნიშნა: სამყაროს დაფარულ არსებას თავის თავში არავითარი ისეთი ძალა არ გააჩნია, რომ შემეცნების სითამამეს წინააღმდეგობა გაუწიოს.

#### 4. სებასტიან ფრანკის (1499-1542) ფილოსოფიური შეხედულებანი

XVI ს. გერმანიის მსოფლმხედველობრივი და ფილოსოფიური აზროვნება არაჩვეულებრივი ინტენსიობითა და მრავალფეროვნებით ხასიათდება. ერთსა და იმავე დროს მოღვაწეობენ ერაზმი და ჰუტენი, ლუთერი და კალვინი, მიუნცერი და ცვინგლი, ფრანკი და პარაცელსი, შვენკფელდი და მელანქტონი და სხვა. ამ მოაზროვნეთა შორის, წმინდა თეორიული თვალსაზრისით და ინტერნაციონალური გავლენითაც, ყველაზე მაღლა ერაზმი იდგა. მაგრამ საკუთრივ გერმანული სულიერი კულტურის განვითარებაში ცენტრალურ ფიგურას, რომლის მიხედვითაც იზომება სხვა, წარმოადგენდა მარტინ ლუთერი. ლუთერის მოღვაწეობის საწყისს პერიოდში, 1520 წლამდე, მის გარშემო გაერთიანდა გერმანული კულტურის ყველა სიცოცხლისუნარიანი ელემენტი. ძირითადი საერთო მიზანი იყო კათოლიკური ეკლესიის, ე. ი. რომის ბატონობისაგან გერმანული კულტურის განთავისუფლება. ამის შემდეგ ყველა თავისი გზით მიდიოდა და, როგორც წესი, ერთმანეთს უპირისპირდებოდა. მაგრამ ისევე, როგორც გარეგანი მტრის წინააღმდეგ, მათ ანტიპაპიზმი აერთიანებდა, ასევე უმრავლესობას შინაგანი გამაერთიანებელი მოწინააღმდეგე ჰყავდათ ლუთერის ყოფილი მიმდევრის, რეფორმაციის პლებეური ფრაქციის წარმომადგენლის, სებასტიან ფრანკის სახით.

დიდია ფრანკის დამსახურება გერმანული კულტურის წინაშე. იგი ყოველგვარი ოფიციალური ეკლესიის და კერძო საკუთრების წინააღმდეგ მებრძოლი მისტიკოსი პანთეისტია, მშვიდობის მნიშვნელოვანი თეორეტიკოსია, იბრძვის ადამიანთა სრული თანასწორობისათვის. დიდია მისი დამსახურება როგორც ისტორიკოსისა, რომელიც შეეცადა გერმანელი ხალხის სრული ისტორიის წარმოდგენას ბიბლიური ნოეს ვაჟის, იაფეტიდან დაწყებული. საყურადღებოა ფრანკის გეოგრაფიული ნაშრომი „სამყაროს წიგნი,, სადაც იგი, სხვათა შორის, სომხეთსა და კოლხეთსაც აღწერს **ლუდოვიკო დე ვართემას**



(დაახლ. 1470-1517) და იოჰანეს ბოჰემუს აუბანუსის (VI ს.) მასალაზე დამყარებით.

ივიათია ფრანკისთანა მარტოსული ფილოსოფოსი. მას დევნიდნენ ლუთერიც და კალვინიც, კეთილშობილი ერაზმიც და მარტინ ფრეტიც (1494-1556). ლუთერანული თეოლოგიის წარმომადგენლები ისევე გულმოდგინედ დევნიდნენ მას, როგორც პაპის მომხრეები. ვერც ერთი ქალაქი ვერ ბედავს დიდი ხნით თავშესაფრის მიცემას ამ ადამიანისათვის. მას სახელს უტეხენ როგორც უცოდინარს და უღმერთოს. „შხამიანი ბიჭი,, (ლუთერი), „თავქარიანი,, (მელანქტონი), „უჭკუო და სავსებით უაზრო,, (კალვინი) და სხვა სალანძლავი სიტყვები თან სდევნენ ფრანკის ნააზრევის ოფიციალურ შეფასებას. მიუხედავად ამისა, ფრანკი საოცრად ბევრის გაკეთებას ახერხებს. მისი გამოქვეყნებული ნაშრომების სიუხვე და მრავალფეროვნება ყოველმხრივ გარანტირებულ ადამიანსაც შეშურდებოდა. მას საზოგადოების გარკვეულ ფენებში საკმაო მხარდამჭერიც ჰყავდა.

სებასტიან ფრანკი დაიბადა 1499 წელს თავისუფალ ქალაქ დონაუფორთში. 1515-1517 წწ. სწავლობდა ინგოლშტადტის უნივერსიტეტში. აქვე იღებს ხელოვნების ბაკალავრის ხარისხს. 1518 წელს ახალგაზრდა ბაკალავრი ჰაიდელბერგში დომინიკელებთან თეოლოგიას სწავლობს. ამავე წელს იგი ესწრება აქ გამართულ კამათს ლუთერის დებულებების დასაცავად. პაექრობას ლუთერიც ესწრებოდა, მაგრამ არ მონაწილეობდა მასში. შემდეგ ფრანკს ვხედავთ აუგსბურგის საეპისკოპოსოში, როგორც ევანგელისტ მღვდელს, ხოლო ორი წლის შემდეგ, ე. ი. 1528 წელს, ქალაქ გენესენის ეკლესიაშია. ამავე წელს ირთავს ცოლს – ოტილია ბეჰაიმს. ეს ქალი დიურერის მოწაფეების, ცნობილი „უღვთო ნიურბერგელი მხატვრების,, ბართულ (1502-1540) და ჰანს სებალდ (1500-1550) ბეჰაიმების და იყო. ისინი, როგორც ფრანკი, სამების უარმყოფელნი – ანტიტრიინიტარისტები იყვნენ. ლუთერის რეფორმაციის შედეგმა და თავად ლუთერმა ფრანკსაც გაუცრუა იმედები. პროტესტის ნიშნად ფრანკმა, 1529 წელს, თავი დაანება სასულიერო თანამდებობას და ცხოვრობდა როგორც თავისუფალი მწე-

რალი. 1528 წელს ნიურნბერგში გამოდის ფრანკის ნაშრომი „ლოთობის საშინელი სენის შესახებ„. ნიურნბერგი ამ დროს მნიშვნელოვანი კულტურული ცენტრი იყო. 1524 წელს აქ გერმანულ ენაზე პირველად შესრულდა წირვა. სხვადასხვა დროს აქ მოღვაწეობდნენ ულრიხ ფონ ჰუტენი, დიურერი, **ვაიტ შტოსი** (დაახლ. 1445/1450-1533). **ჰანს ზაქსიცი** (1494-1576) ფრანკის დროს ცხოვრობდა ნიურნბერგში. 1530 წელს აქვე გამოსცემს ფრანკი ნაშრომს „თურქეთის ქრონიკა და აღწერა„. ეს საკითხი მაშინ ძალზე აქტუალური იყო მთელი ევროპისათვის. როგორც ცნობილია, 1529 წელს თურქეთის ჯარი ვენის კედლებთან იდგა. მიუხედავად ამისა, ფრანკი სრული ობიექტურობით აღწერს თურქეთს და თურქებს. 1531 წელს ფრანკი სტრასტბურგშია და სცემს თავის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ნაშრომს „ქრონიკა, ჟამთააღწერა და ისტორია – ბიბლია დასაბამიდან დღემდე, 1531 წლამდე„. აქ განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ერესების როლს ისტორიაში. 1534 წელს ფრანკს ქალაქ ულმის მოქალაქედ ვხედავთ. ამ წელს იგი ორ წიგნს აქვეყნებს: 1. „კოსმოგრაფია, ანუ ქვეყნის ყოველი ნაწილის ჭეშმარიტი აღწერა„, რომელიც გერმანულ ენაზე გეოგრაფიის პირველ წიგნს წარმოადგენს და 2. „პარადოქსა„ – ფრანკის ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომი. ამავე წელს თარგმნის ერაზმის წერილებს ლათინურიდან. 1536 წელს გამოდის „ისტორია – ბიბლია„, II გამოცემა, ხოლო 1538 წელს „ოქროს კიდობანი„ და „გერმანიის ქრონიკა„.

ქალაქ ულმის მღვდელი მარტინ ფრეხტი, რომელიც ჰაიდელბერგში ფრანკთან ერთად სწავლობდა, ქალაქის საბჭოში უჩივლებს ფრანკს. საჩივარში აღნიშნული იყო, რომ ფრანკი თავის „პარადოქსაში„ უარყოფს რწმენასთან დაკავშირებულ ყოველგვარ გარეგან ატრიბუტებს, საღმრთო წერილის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას და მოითხოვს ქრისტიანებს შორის კერძო საკუთრების მოსპობას. ამავე დროს, მელანქტონის თხოვნით, ლანდგრაფმა **ფილიპე ჰესენელმა** ქალაქ ულმს საყვედური შეუთვალა ფრანკისთანა საშიში ადამიანისათვის თავშესაფრის მიცემის გამო. ეს იყო 1534-1535 წლებში. თუ რა

დიდი იყო ამ ქალაქში თავისუფალი აზროვნების შესაძლებლობა იქიდანაც ჩანს, რომ ფრანკი ულმში რჩება და მუშაობს. 1539 წელს ფრ. ვერნშტრაითის ფსევდონიმით ფრანკი აქვეყნებს წიგნს „მშვიდობის საბრძოლო წიგნაკი„. ამავე წელს ფრანკი იძულებულია დატოვოს ულმი და დასახლდეს ბაზელში, სადაც 1541 წელს გამოსცემს „ანდაზების კრებულს„, საინტერესო სოციალურ-პოლიტიკური და ისტორიული კომენტარებით. ამ წელს გარდაიცვალა ფრანკის მეუღლე. იგი ირთავს **მარგარიტა ბეკინს**. მისი მზითევით ყიდულობს სტამბას და სახლს. 1542 წელს ხელმეორედ გამოსცემს „პარადოქსას„. მისი კეთილდღეობა დიდხანს არ გაგრძელებულა. ფრანკი გარდაიცვალა ბაზელში 1542 წლის ოქტომბერში.

ფრანკის ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევას გერმანიაში უკვე ორი საუკუნის ისტორია აქვს. მას იკვლევდნენ ისეთი ცნობილი მეცნიერები, როგორც იყვნენ დილთაი და **ლეოპოლდ ციგლერი (1881-1958), კ. ჰაგენი და ვილ ერის პოიკერტი (1895-1969). ლუდვიგ ანდრეას ფოიერბახი (1804-1872)** მასში გერმანული მატერიალიზმის დიდ წინამორბედს ხედავდა, რომელიც „გერმანელი სპინოზას„, სახელს იმსახურებს; **კარლ მარქსი (1818-1883), ფრიდრიხ ქრისტოფ შლოსერთან (1776-1861)** თანხმობით, მას „დიდ სებასტიან ფრანკს„ უწოდებდა, რომლისათვისაც ქრისტე მხოლოდ „ადამიანური რეფორმატორი„ იყო.

რუსულენოვანი ლიტერატურა ფრანკის შესახებ ძალზე მცირეა. იგი, ალბათ, ამოიწურება **ვიქტორ ლევინის** წერილით „სებასტიან ფრანკის ფილოსოფიური შეხედულებანი„, რომელშიც, როგორც ფრანკის ცნობილი მკვლევარი და გამომცემელი **ზიგფრიდ ვოლგასტი** აღნიშნავს, მრავალი ფაქტობრივი და თეორიული შეცდომაა. ჩვენი მიზანია ფრანკის „პარადოქსას„ ანალიზის საფუძველზე, ვოლგასტის, დილთაის და პოიკერტის გამოკვლევათა გათვალისწინებით, ვცადოთ ფრანკის ადგილის განსაზღვრა გერმანული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში.

ლუთერის მიერ დაწყებული საქმის საფუძველზე გერმანულ

კულტურაში ყოველივე ტრადიციულის და, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტიანული რელიგიის ხელახალი შეფასება, ახლებური ათვისება დაიწყო. ამიტომ აქ თავისებურად მეორდება ქრისტიანობის ჩამოყალიბების პერიოდის რელიგიური დაპირისპირებანი. აქ შესაძლებელი გახდა ფართო გავრცელება მიელო ოფიციალურ ქრისტიანობასთან ისე დაპირისპირებულ პოზიციას, როგორცაა სამების უარყოფა (ანტიტრინიტარიზმი), ეკლესიის უარყოფა და სხვა. ამ ბრძოლაში ბევრი ათეიზმისათვის სასარგებლო საქმეს აკეთებდა, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი ათეისტები იყვნენ. ყველა ისინი ღმერთისაკენ უკეთეს გზას ეძებდნენ. ამგვარ მაძიებელი იყო ფრანკიც.

ფრანკი უარს ამბობს საეკლესიო სამსახურზე, როცა ლუთერმა პიროვნებისა და ღმერთს შორის მოსაშუალოებაზე კათოლიკურ ეკლესიას უარი უთხრა, მაგრამ ეს როლი საკუთარ ეკლესიას დააკისრა. ფრანკმა თანმიმდევრულად გააგრძელა ლუთერის დაწყებული საქმე და ლოგიკურად მივიდა ყოველგვარი ეკლესიის, ყოველგვარი ოფიციალური საზოგადოებრივად სავალდებულო რელიგიური თეორიის მიზანშეწონილების უარყოფამდე.

თავისი დამოკიდებულება მაშინ არსებულ რელიგიურ მიმდინარეობათა მიმართ ფრანკმა ნათლად გამოთქვა სიმღერაში, რომელსაც ეწოდება „ოთხი ურთიერთწაკიდებული ეკლესიის შესახებ, რომელთაგან თითოეულს სხვები ეზიზღება და სწყევლის„ (1530 წ.). ეს ეკლესიებია: კათოლიკური, ლუთერანული, ცვინგლიანური და ნათლისმცემლური (ანაბაბტისტური). ფრანკი სხვადასხვანაირად აფასებს მათ, თუმცა ყოველ მათგანს ემიჯნება. ყველაზე მეტად იგი კათოლიკურ ეკლესიას აკრიტიკებს. კათოლიკური რწმენა, მისი აზრით, მხოლოდ გარეგნულია. ეკლესიას მხოლოდ პირადი სარგებლობისათვის, მუცლისათვის იყენებენ და ადამიანებს მორჩილ მიმბაძველებად, მაიმუნებად აქცევენ. ფრანკი უარყოფს არა მარტო ეკლესიის მიზანშეწონილობას, არამედ წმინდა ნაწილების თაყვანისცემასაც, ხატთა, ან, როგორც თავად იტყვის, სუ-

რათების თაყვანისცემასაც. იგი ამტკიცებს, რომ ეს ბიბლიას ეწინააღმდეგება. ფრანკი ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც **პეტრე მოციქულის**, როგორც ეპისკოპოსის, საქმიანობა და მისი მონამებრივი სიკვდილი საკამათო გახადა.

რაც შეეხება ლუთერს, ფრანკის აზრით, მისი ნაქადაგები თავისუფლება მოჩვენებითი გამოდგა. მან მხოლოდ დაანგრია ძველი და სამაგიეროდ ახალი ვერ ააშენა. ამის შედეგად ხალხი უფრო გაფუჭდა. ცვინგლიანელები მისთვის უფრო მახლობელნი არიან, ვიდრე აღნიშნული ორი ეკლესიის წარმომადგენლები, მაგრამ ფრანკი არც შვეიცარელი რეფორმატორის მიმდევრად თვლის თავს. ეკლესიის დამორჩილება საერო ხელისუფლებისათვის ფრანკისათვის მაინც ღმერთის ბუნების გაუგებრობა იყო, რადგან ადამიანებს თავს ახვევდა ოფიციალურ და, ამდენად, მათთვის გარეგნულ და საზიანო რწმენას. ფრანკს არც ის მოსწონს, რომ ცვინგლიანელები სხვა მიმართულებებთან ბრძოლას ახარჯავენ ძალებს. ნათლისმცემლები ყველაზე ახლობლები არიან ფრანკისათვის, როგორც თეორიული თვალსაზრისით, ისე პიროვნული კავშირებითაც. იგი ამ დევნილ სექტას კეთილგანწყობილი ობიექტურობით აღწერს ხოლმე, რაც მაშინ არ იყო უბრალო საქმე. მათ სხვებზე უკეთ ესმით, თუ რა არის ღმერთი, მაგრამ მაინც დიდ ყურადღებას უთმობენ რიტუალებს, მაგალითად, ხელახლა მონათვლას ნყლით და ცალკე ეკლესიის ჩამოყალიბება სურთ. ფრანკს არც მათთან ყოფნა სურს. იგი თვლის, რომ ოთხივე დამორებულია ქვეშარიტებას, სწორად არ ესმით, თუ რა არის ქრისტი და მამა ღმერთი (14,13).

რა სურს ფრანკს და როგორი რწმენა მიაჩნია ქვეშარიტად? ამაზე პასუხს ვნახულობთ ამავე 1530 წელს გამოცემულ, მის მიერ გადაკეთებული ნაშრომის – „თურქეთის ქრონიკა და აღწერა“, – დამატებაში. ფრანკი წერს: ახალ დროში სამი რწმენა წარმოიშვა: ლუთერანული, ცვინგლიანური და ანაბაპტისტური. იქმნება მეოთხე, რომელიც უარყოფს გარეგნულ ქადაგებას, წმინდა ნაწილებს, ცერემონიას, განკვეთას, თანამდებობას, როგორც ისეთ რაიმეს, რომელიც საჭირო არ არის და ცდი-

ლობს მათ მაგიერ უხილავი სულიერი ეკლესია დააარსოს, რომელიც სულისა და რწმენის ერთიანობით შემოიკრებს თანამზრახველებს ყველა ხალხთაგან და მართავს მათ უხილავი სიტყვის საშუალებით – გარეგნული საშუალებების გამოყენების გარეშე.

ამ შინაგანი, უხილავი ეკლესიის ჩამოყალიბების იდეა ფრანკს არასდროს არ უარუყვია. უფრო დანვრილებით ლაპარაკობს იგი მასზე 1531 წელს, ყოფილი ლუთერანელი ჰუმანისტისადმი, **იოჰანეს კამპანუსისადმი** (აქტიური მოღვაწე. 1620-1640) მიწერილ წერილში. იგი ამტკიცებს, რომ ღმერთს არ სჭირდება ადამიანის სამსახური, იგი ერთნაირია ყოველი ადამიანის მიმართ, ქრისტიანი იქნება თუ არა. ასხვავებს „გარეგან ქრისტეს“, რომელიც აქამდე სწამდათ და „შინაგან ქრისტეს“, როგორც ინდივიდის ღვთაებასთან შინაგანი კავშირის გამომხატველს, რამაც ყველა ჭეშმარიტი მორწმუნე უნდა გააერთიანოს ყოველგვარი საეკლესიო შენობის და ოფიციალური სავალდებულო დანესებულების, ანდა მოძღვრების გარეშე. აქვეა ერთმანეთს დაპირისპირებული ძველი და ახალი აღთქმა, როგორც გარეგანი და შინაგანი რწმენის გამოხატულებანი.

ფრანკის ფილოსოფიურ ნაშრომებში გამოყენებულია ანტიკური, შუა საუკუნეების და აღორძინების ეპოქათა თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი მოაზროვნე, მაგრამ მისი მსოფლმხედველობითი პოზიციის და მისი ფილოსოფიური დებულებების წყარო მაინც მაშინდელი ევროპული, უპირატესად გერმანული აზროვნებაა. ამ წყაროთაგან უმნიშვნელოვანესია გერმანული ენციკლოპედისტი ერაზმ როტერდამელის ჰუმანიზმი და მოძღვრება შემწყნარებლობის შესახებ, ლუთერის თეორია ღმერთისა და ადამიანის პიროვნული მიმართების თაობაზე. ყოველივეს, რასაც ფრანკი იყენებს, ამ ორი ძირითადი წყაროს გავლენით იყენებს. ისტორიულ მოძღვრებებს შორის მისთვის უმნიშვნელოვანესია გერმანული მისტიკა, მოცემული **იოჰანეს ტაულერის** (1300-1361) ნაშრომებში და „გერმანულ თეოლოგიაში„. დიდია ფრანკზე ნათლისმცემელი **ჰანს დენკის** (დაახლ. 1495-1527) გავლენა. დენკის და ერაზმის შრომებიდან

ფრანკთან ყველაზე მეტია აღებული. ეს თანხმობა ზოგჯერ თითქმის სიტყვასიტყვითია. დენკი ამტკიცებდა, რომ ღმერთი მხოლოდ კეთილია, იგი არაა ბოროტების მიზეზი. ცოდნა, მისი აზრით, არსებითად განსხვავდება რწმენისაგან და ზნეობრივად ჩაითვლება მხოლოდ ის პოზიცია ან მოქმედება, რომელიც სიკეთესა და ბოროტებას შორის ბრძოლის შედეგადაა მოპოვებული. ნეტარი, დენკის აზრით, მხოლოდ ისაა, ვისაც ცოდვის ჩადენა შეუძლია და არ სჩადის. ფრანკის განსაკუთრებულ მონონებას იმსახურებდა **იოჰანეს ბუნდერლინი** (XVI ს.), რომლის წიგნი „რატომ გაადამიანდა ღმერთი,“ (1529) ხაზს უსვამდა ორი სანყისის ბრძოლას ადამიანში, თვლიდა, რომ ორმაგი ბუნება ადამიანმა ცოდვაში ჩავარდნის შემდეგ მიიღო. უარყოფდა ეკლესიას და აკრიტიკებდა ძველ აღთქმას.

ფრანკი არ ფარავდა თავის სოლიდარობას ცნობილი ესპანელი ანტიტრინიტარისტის, **მიხაილ სერვეტის** (\*1511) მიმართ. სერვეტი 1531 წელს სტრასბურგში ჩავიდა; აქ იგი **კაპიტოს** და **მარტინ ბუტცერს** (1491-1551) ეკამათებოდა. ამ დროს გამოიცა სერვეტის მისტიკური ანტიტრინიტარული წიგნი, მაშინდელი ერეტიკული ლიტერატურის ერთ-ერთი ყველაზე საყურადღებო ნაშრომი – „სამების მცდარობის შესახებ“. თავის თანამოაზრედ ფრანკი ყოფილ ლუთერანელს, კამპანუსს თვლიდა, რომელიც შემდეგ ნათლისმცემლებს დაუახლოვდა. კამპანუსის წიგნი – „ლუთერანობის წინააღმდეგ და იმ საშინელ შეცდომებზე, რომელთაც ქვეყნად მოციქულთა შემდეგ ჰქონდა ადგილი,“ – 1527 წელს გამოვიდა. ამ ნაშრომმაც შეუწყო ხელი ფრანკის მიერ ლუთერანულ ეკლესიაზე და მსოფლმხედველობაზე უარის თქმას. აგრიპა ნეტესჰაიმელის წიგნმა „ოკულტური ფილოსოფია,“ (1510) ფრანკს და, ალბათ, მის დიდ თანამედროვეს, პარაცელსსაც, მოუშადა შეხედულება ადამიანზე, როგორც მიკროკოსმოსზე, როგორც უნივერსუმის ცენტრზე, რომელშიც ყოველივეა მოცემული და ამიტომაც მას ყოველი არსებულის შემეცნება შეუძლია. აგრიპა ნეტესჰაიმელი ნეოპლატონიზმის დიდ გავლენას განიცდიდა. მისგან და ჰანს დენკიდან ეზიარა ფრანკი კუზანელის მოძღვრებას



დაპირისპირებულთა ერთიანობის და განსწავლული არცოდნის შესახებ. წყაროებზე მითითება შეიძლებოდა გაგვეგრძელებინა, მაგრამ ეს ფრანკის ორიგინალობას ჩრდილს ვერ მიაყენებს. იგი შეეცადა მთლიანობაში მოეყვანა მისი თანამედროვე და ტრადიციული შეხედულებანი და შეექმნა თავისუფალი მორწმუნის და მოქალაქის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რომელიც ღმერთის და საკუთარი სინდისის გარდა, არავის წინაშე არ იქნებოდა ვალდებული. ფრანკის მოძღვრება წინგადადგმული ნაბიჯია პანთეისტური ფილოსოფიის განვითარებაში, რომელმაც უშუალოდ ბოემეს პანთეიზმი მოამზადა, ხოლო ირიბად კი გავლენა მოახდინა **ბარუხ სპინოზას (1632-1677)** ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაზე.

ლუთერის თავდაპირველი მოძღვრების არსებიდან გამომდინარეობდა, რომ ყოველ ადამიანს უფლება აქვს საღვთო წერილის საკუთარი გაგების საფუძველზე, ყოველგვარი საშუალო ინსტანციის გარეშე, პიროვნული მიმართება დაამყაროს ღმერთთან. ამასთან აუცილებლობით იყო დაკავშირებული სრული შემწყნარებლობის იდეა და ღმერთის ძიების გზების თანასწორუფლებიანობის აღიარება. ლუთერმა ორივე ამ პრინციპს უღალატა და პიროვნებასა და ღმერთს შორის ახალი, პროტესტანტული ეკლესია ჩააყენა კათოლიკურის მაგიერ. საერთოდ, რეფორმატორები ინკვიზიტორებზე ნაკლები სიმკაცრით როდი უსწორდებოდნენ სხვაგვარად მოაზროვნეებს. შვეიცარიაში რეფორმაციის ერთპიროვნული მბრძანებელის, კალვინის მოთხოვნით ცოცხლად დაწვეს ესპანელი ანტიტრინიტარისტი, სერვეტი. ფრანკი ერთ-ერთი იმათგანი იყო, ვინც ლუთერსაც დაუპირისპირდა და საერთოდ რეფორმაციასაც; ჭეშმარიტების ძიებაში ადამიანს, მისი აზრით, ორი იარაღი აქვს: სახარება და საკუთარი სულის სიმდიდრე. მათ არსებითად ერთი და იგივე შინაარსი აქვთ. სახარება ეხმარება ადამიანს თავის თავში ამოიკითხოს ჭეშმარიტება. ამიტომ შესაძლებელია, რომ ქრისტიანი იყოს ისიც, ვისაც ქრისტეს შესახებ არაფერი გაუგონია. გერმანული მისტიკის ტრადიციის მიხედვით, ფრანკი ახალი მსოფლმხედველობის დაფუძნებას

ცდილობს ამქვეყნიურობისთვის ზურგის შექცევით, საკუთარი სულის წიაღში არსებული შესაძლებლობების გაცნობიერებით. ამქვეყნიურზე უარის თქმა არის საკუთარ არსებაში უარსაყოფ სინამდვილესთან დაკავშირებული მიზნების და ღირებულებების უარყოფა. ესაა მიუღებელი ანმყოს უარყოფა სასურველი მომავლისათვის. ესაა გარეგანი ადამიანის, გრძნობადი სინამდვილით დატყვევებულობის უარყოფა ჭეშმარიტი ღირებულებების სასარგებლოდ. ფრანკის კვლევა-ძიება ზნეობრივ პრობლემათა დაფუძნებას ისახავს მიზნად. მას არ აწუხებს სამყაროს ფიზიკური ან მათემატიკური კანონზომიერების აღმოჩენის და მათი ჭეშმარიტების დაფუძნების პრობლემები. ზნეობრივი თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი, ე. ი. სწორი მოქმედების მაქსიმის ცოდნა და შესაბამისი გადანყვეტილების მიღება დაფარულია არა იმ აზრით, რომ არ იციან მისი შინაარსი ან მისი მოთხოვნანი. არამედ იმ აზრით, რომ ადამიანები საკუთარ თავში ძალას ვერ პოულობენ ამ მოთხოვნათა თანახმად რომ იცხოვრონ.

კეთილი და ბოროტი ყოველივეშია, რაც კონკრეტულად არსებობს. ჩვეულებრივი ადამიანები სხეულებრივ მოთხოვნილებას დამორჩილებულნი ცდილობენ დაასაბუთონ საერთო მიზნების, შეჩვეული ეგოისტური ყოფის ჭეშმარიტება. ამ მიზნით იყენებენ ისინი საღვთო წერილს. საღვთო წერილი კი მკვდარი ასოა, თუ მას წრფელი გულით არ მივუდექით. მისი ტექსტის მიხედვით, ყველაფერი შეიძლება გავამართლოთ. ფარისევლებმა ძველი აღქმის კანონების თანახმად აცვეს ქრისტე ჯვარს. საღვთო წერილის აზრი, ამტკიცებს ფრანკი, სხვა არაფერია, თუ არა მარადიული მითითება იმაზე, რომ ჭეშმარიტი ადამიანური ცხოვრება ამქვეყნიურობის, მისი გრძნობადი მხარის უარყოფაშია. ადამიანები კი მას ეგოისტური მისწრაფებების გასამართლებლად იყენებენ. „ყველა უბედურება ღვთის სახელით იწყება„. სისასტიკეს, კაცის კვლას, ომებს ღვთის სახელით ამართლებენ. ღვთის სახელით იმართლებს თავს ბერი, როცა მონაზონთან ცხოვრობს. ადამიანები ცდილობენ დაამტკიცონ, რომ კეთილი ღმერთი, რომელიც ჩვენთვის ჯვარს ეცვა, ჩვენ არაფერს გვავალებს. იგი მხოლოდ გვაძლევს ფულს,

ქონებას, ლამაზ ცოლსა და შვილს. ეს ადამიანები ღმერთსაც კი არ აპატიებენ ხორციელის წინააღმდეგ გალაშქრებას და მას ეშმაკად მიიჩნევენ. ფრანკი აქ, ალბათ, ლუთერს გულისხმობს, რომელმაც 1528 წელს მონასტრიდან გამოიყვანა **კატერინა ფონ ბორა (1499-1552)** და ცოლად შეირთო, რითაც საბოლოოდ გააუქმა რეფორმაციაში მონაზვნობის ინსტიტუტი. ამან დიდი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია. ბევრი დღესაც ამ აქტს მხოლოდ ლუთერის გადაჭარბებული სექსუალური ლტოლვიით ხსნის. ფრანკის „პარადოქსა„ 1534 წელს გამოვიდა და ის შემთხვევას არ უშვებს ხელიდან, ირონიულად გადაჰკრას თავის ყოფილ კერპს.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გვარწმუნებს ფრანკი, ადამიანებს არ სურთ დაინახონ ჯერარსი, მაშინაც კი, როცა ესმით მისი მოთხოვნა. სიტყვიერად შეიძლება აღიარებდნენ კიდევაც მას, მაგრამ სინამდვილეში სანინააღმდეგოსკენ ისწრაფვიან. ამგვარი ჯერარსისეული ფილოსოფიის ამოკითხვა უნდა ფრანკს საღვთო წერილიდან და საკუთარი სულიერი სიმდიდრიდან. ამოდის რა იმ ფაქტიდან, რომ საზოგადოებაში ოფიციალურად სახელმძღვანელოდ აღიარებულ პრინციპებსა და რეალურ სტიმულებს შორის ყოველთვის არსებობს წინააღმდეგობა, ფრანკი თავისი მოძღვრების ძირითადი დებულებების გამომხატველ ნაშრომს „**პარადოქსას**„ უწოდებს. პარადოქსი თავისთავად ჭეშმარიტი, მაგრამ რეალური ცხოვრების უკუღმართობის წინაშე უძლური დებულებაა.

„პარადოქსს, საყვარელო მეგობრებო და ძმებო, ბერძნები უწოდებენ დებულებას, რომელიც მიუხედავად იმისა, რომ სარწმუნო და ჭეშმარიტია, მთელი ქვეყნის და იმათ მიერ, ვინც ადამიანური წესით ცხოვრობს, სულაც არ მიიჩნევა ჭეშმარიტად. მაგალითად, დებულება იმის თაობაზე, რომ მხოლოდ ბრძენნი და სათნონი არიან მდიდარნი, ანდა, რომ ქრისტიანი არ სცოდავს და არ კვდება; ასევე, რომ ღვთის მცნებანი ადვილია და მათი დაცვა ძნელი არ არის, რომ ჯვარი, ტანჯვა და დათრგუნულობა ბედნიერებაა; რომ სიკვდილი გზაა და შესავალია სიცოცხლეში: მეტიც, ნამალია ნამდვილი სიკვდილის წინააღმდეგ... და სხვა„ (14,12).

ფრანკის „პარადოქსაში„ მოცემულია 280 ამგვარი დებულება და მათი ანალიზი. პირველი და უკანასკნელი პარადოქსი ღმერთის შეუმეცნებადობაზე მიუთითებს: 1. „არავინ იცის, რა არის ღმერთი„ ; 280-ე, „სიტყვა, რომელიც სინათლე, გონი და სიცოცხლეა, ვერ ითმენს რაიმე ადამიანურ სინათლეს ან განმარტებას„. თითოეული, ან ნათესაური შინაარსის პარადოქსთა ჯგუფი მოცემულია ლათინურ და გერმანულ ენებზე, როგორც დასამტკიცებელი დებულება. ამასთან ერთხელ დამტკიცებული ვითარება გამოიყენება საფუძვლად შემდგომ პარადოქსულ დებულებათა დასაბუთებისათვის.

პირველი დებულება, „არავინ იცის, რა არის ღმერთი„, ტიპურ პარადოქსს წარმოადგენს ფრანკისათვის, რადგან ამ დებულებას ყველა აღიარებს, მაგრამ ყველა თავისთვის სასურველი სახით წარმოისახავს ღმერთს და იმონმებს მას თავის გასამართლებლად. ფრანკი ამ ტერმინის ბერძნულ გაგებაზე მიუთითებს ბერძნულად: „პარა-დოქსოს„ აღნიშნავს იმას, რაც „დოქსას„ ანუ გავრცელებულ აზრს ეწინააღმდეგება და ამიტომ უცნაურად და არაჩვეულებრივადაა მიჩნეული. ციცერონი, რომელიც ფრანკისათვის დიდი ავტორიტეტია, პარადოქსს უწოდებს მოჩვენებით, ერთი შეხედვით, მცდარ და უაზრო დებულებას. ფრანკი არაფერს ამბობს ძენონზე, რომელთანაც პირველად მოხდა ამგვარი დებულებების რეფლექსური ანალიზი. ამ ტერმინს თანამედროვე თეოლოგიაც იყენებს, მაგრამ განსხვავებული აზრით. პროფ. **იოზეფ რატცინგერი** – დღეს, რომის **პაპი ბენედიქტე XVI (\*1927)** – პარადოქსს უწოდებს დებულებას ერთი არსებისა და სამი სახის შესახებ. მისი აზრით, „ყველაზე უფრო პარადოქსული, ამავე დროს, ყველაზე უფრო ნათელი და მხსნელია„. ფრანკისათვის პარადოქსი რაციონალურად შეუძლებელი დებულება კი არაა, არამედ ისეთი, რომელიც დასაბუთებით კი დასაბუთდება, მაგრამ მაინც არ სრულდება, რეალური ცხოვრების სახელმძღვანელო წესად მაინც არ გადაიქცევა.

ფრანკი მოუწოდებს იკვლიონ „საკუთარი გონის სულიერი თვალით„, ე. ი. „შინაგანი ადამიანის თვალით, რომელიც

ამქვეყნიურობაზე ორიენტირებული ხედვის საპირისპიროა„. ფრანკი წინააღმდეგია მიკერძოებული კვლევის, დარწმუნებულია, რომ ყოველივეს თავისუფალი კვლევა გააერთიანებს ადამიანებს უხილავ სულიერ ეკლესიაში.

ფრანკი მის მიერ პარადოქსებად წოდებულ ჭეშმარიტებებს რეალური ცხოვრებისადმი იმდენად დაპირისპირებულად მიიჩნევდა, რომ ამ დაპირისპირებას თავისებურ კრიტიკიუმი-დაც იყენებდა: თუ გინდა გაიგო, რას ითხოვს სახარება, ე. ი. ჭეშმარიტება, „დააკვირდი თუ რას აკეთებს ბრბო, რა სწამს მას და გააკეთე მისი საწინააღმდეგო„ (14,16).

არის თუ არა უმრავლესობის შეხედულებებს და მისწრაფებებს დაპირისპირებული ეს მოაზროვნე ფილოსოფიაში არისტოკრატიული ტენდენციის გამომხატველი, რაზედაც ხშირად მიუთითებენ სპეციალურ ლიტერატურაში? ვისგან შედგება ეს ბრბო? მკვლევართა რიგი მიიჩნევს, რომ ფრანკი აქ მოსახლეობის დაბალ ფენებს არ გულისხმობს. ვოლგასტს სურს ფრანკი გაათავისუფლოს ამგვარი ბრალდებისაგან და მიუთითებს, რომ ფრანკი ქედმაღლურად ლაპარაკობს არა მშრომელ მასებზე, არამედ **ლუმპენპროლეტარიატზე**, ე. ი. საზოგადოების ყოველი ფენის დეკლასირებულ ელემენტებზე, რომელიც ტვირთად აწვა საზოგადოებას. ვოლგასტი იმაზე მიუთითებს, რომ ფრანკის შრომებში, განსაკუთრებით, „გერმანიის ქრონიკაში„, აშკარაა მშრომელი მასებისადმი სიყვარული და პატივისცემა. ეს სწორია, მაგრამ არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ ფრანკი გლახთა ომის დამარცხების შემდეგ გარკვეულ პესიმიზმს მიეცა. ვფიქრობთ, ამ პერიოდში, ფრანკისათვის „ბრბო„ არის მთელი ქვეყანა, რამდენადაც ის (ადამიანები საერთოდ) ჭეშმარიტებას პარადოქსად მიიჩნევს და ეშმაკს ღმერთად თვლის. ამავე დროს, იგივე ხალხი, იგივე ქვეყანა, მისი შინაგანი სულიერი ასპექტით, ანუ მასში არსებული შინაგანი ჭეშმარიტი ადამიანის ასპექტით, იქცევა ფრანკის პატივისცემის და ზრუნვის საგნად.

ასევე კონკრეტულ-ისტორიულ მიდგომას საჭიროებს ფრანკის აზრი ცოდნისა (მეცნიერების) და ხელოვნების უარყოფის

თაობაზე. აქ, რასაკვირველია, იგულისხმება სქოლასტიკური უნაყოფო მეცნიერება და ხელოვნება, როგორც ამაზე მკვლევრები მიუთითებენ. მაგრამ საჭიროა იმის გათვალისწინებაც, რომ ფრანკი მისტიკოსია და ღმერთის შეუმეცნებადობას აღიარებს. ამის გამო, მისთვის ცოდნის განუსაზღვრელი პრეტენზიები მიუღებელი იყო. მით უმეტეს, გასათვალისწინებელია, რომ ფრანკისათვის ღმერთი ბუნების არსებას შეადგენდა.

ფრანკს მოჰყავს სენეკას დებულება იმის თაობაზე, რომ ღმერთი და სამყარო ერთი და იგივეა, რომ ისინი უერთმანეთოდ არ არსებობენ. ეს დებულება გერმანელ მოაზროვნეს შეზღუდული პანთეიზმის აზრით ესმის. ღმერთი ბუნებასთან აუცილებელ კავშირშია, მისი არსებაა, მაგრამ მაინც ტრანსცენდენტურია მისადმი. „სენეკა და ასევე პეტრარკა, ბუნებას და გონებას ზოგჯერ ღმერთს უწოდებენ, რადგან ღმერთის გონი ჩვენშია, რაც სიკეთისაკენ და ღვთაებრივი ნივთიერებისაკენ სვლაში გადაგვაღახვინებს ჩვენს საკუთარ თავს,“ (91, 238-239).

ყოველი პრინციპულად აგნოსტიკური დებულება თავის თავთან წინააღმდეგობრივია. ფრანკთან ეს წინააღმდეგობა შეუცნობად ღმერთზე მსჯელობის სახითაა მოცემული. ისიც ვერ იცავს ბოლომდე ღმერთის ყოვლისმომცველობის და შეუმეცნებადობის დებულებას. ფრანკი ღმერთს ამკარად ისეთ რამეს მიაწერს, რაც მის შემეცნებადობაზე ლაპარაკობს. ღმერთის დეფინიცია თითქმის შეუძლებელია, რადგან იგი ყოველგვარ განსაზღვრულობასა და კონკრეტულობაზე მაღლაა, მაგრამ მას აღწერენ ეკლესიის მამები: ღმერთზე ჩვენ ისიც ვიცით, რომ იგი ყველაფერია ყველაფერში. ფრანკი ამ დებულებასაც აზუსტებს, რაც ღმერთის კიდევ უფრო მეტ შემეცნებას გულისხმობს: „ღმერთი არის და მოქმედებს ყოველივეში ცოდვის გამოკლებით,“. ეს გამონაკლისი, ღმერთისაგან გარკვეული სფეროს გამოყოფა, თითქოს მისი განსაზღვრების საშუალებას უნდა იძლეოდეს. მაგრამ ეს ღმერთის აბსოლუტურობას საფრთხის წინაშე დააყენებს. ფრანკი ამ სიძნელის გადასალახავად ძველ სქოლასტიკურ ხერხს იყენებს: არარა

იმის არარაა, რომ ვერაფერს ვერ განსაზღვრავს რეალური აზრით. ცოდვა სწორედ არარაა. იგი რაიმე რეალური რომ იყოს, მაშინ მასშიც იქნებოდა სიკეთე და მისი მიზეზი ღმერთი იქნებოდა. ღმერთის ბუნებაში სიკეთის მონიზმი და, ამ აზრით, არსებულისა და სიკეთის გაიგივება ფრანკთანაც დაცულია და, ამდენად, იგი, პრინციპულად, ნეოპლატონიზმის პოზიციაზე რჩება.

მაგრამ ფრანკთან ნეოპლატონური მონიზმის გაგებაში, კერძოდ, არარას ცნების გაგებაში, ანტიკური დუალიზმი იჩენს თავს, რაც ნეოპლატონიზმში არსისა და არარსის დიალექტიკაში აშკარად არ ჩანდა. ფრანკი თვლის, რომ არარა არ არის არარაობა. სამყაროში რომ ბოროტება არსებობს, ამაში ბრალი ღმერთს რომ არ დაედოს, არარას გარკვეული, ღმერთისაგან დამოუკიდებელი თავისებურება ენიჭება, რითაც მონიზმს საფრთხე ემუქრება. არარა ისაა, რისგანაც ადამიანია შექმნილი ღმერთის მიერ. მისგან, როგორც მატერიისაგან, გამოჰყვა ადამიანს ცოდვა, თუმცა ღმერთმა ამ მასალაში მხოლოდ სიკეთე შეიტანა. ყურადღება არ ექცევა იმას, რომ ეს უკვე ღმერთის ყოვლისშემძლეობის შეზღუდვაა. ფრანკისათვის აქ მთავარია ის, რომ ღმერთს არ დაბრალდეს ის ბოროტება, რომელიც ადამიანმა საკუთარი თავისუფალი ნებისყოფით უნდა დაძლიოს. ადამიანი „წმინდა არარადან შეიქმნა“, და მისი ბრალია ჩვენში ცოდვის არსებობა. როგორც ვხედავთ, არარას მცირე ძალა არ ჰქონია. მისგანაა განპირობებული ის, რომ ქვეყანა ღმერთს უპირისპირდება და ჭეშმარიტება პარადოქსად ეჩვენება.

აქედანაც ნათელია, რომ თეოლოგია თანმიმდევრული მაშინ იქნება, როცა ღმერთს ცოდვის, ბოროტების მიზეზადაც გამოაცხადებს და მასშივე დაინახავს ორივეს, სიკეთისა და ბოროტების არსებობას. ეს იქნება ჭეშმარიტი იდეალისტური პანთეიზმი, რომელიც მატერიალისტურის შესავალი იქნება. ეს თანმიმდევრული თეოლოგია იქნება, რადგან ბოროტების არარსებობის მტკიცება თავისთავად ნაკლებ დამაჯერებელია, და თუ ის არსებობს, ღმერთისაგან უნდა იყოს. ამგვარი ღმერთი სამყაროს კანონზომიერებას სავსებით დაემთხვევა,



დაკარგავს ეკლესიისათვის და გაბატონებული კლასებისათვის გამოსადეგ ფუნქციებს. ამიტომ ამბობდა ლ. ფოიერბახი, რომ „პანთეიზმი – ეს თეოლოგიური ათეიზმია, თეოლოგიური მატერიალიზმია, თეოლოგიის უარყოფაა, მაგრამ თავად თეოლოგიის თვალსაზრისიდან, რადგან პანთეიზმი მატერიას, როგორც ღმერთის უარყოფას, აქცევს ღვთაებრივი არსების პრედიკატად, ანუ ატრიბუტად“. ამ დონეს დასავლეთ ევროპის თეოლოგიამ ბოემეს ნააზრევში მიაღწია. ფრანკის აზროვნება მისი წინასაფხურია – ვ. ვაიგელთან ერთად. იგი გრძნობს ამგვარი პოზიციის ლოგიკურ აუცილებლობას, მაგრამ ვერ ბედავს მასზე დამყარებას. ღმერთს, ამტკიცებს ფრანკი, არა აქვს რაიმე სახელი, რადგან სახელი რაიმეს რაიმესაგან გასასხვავებლად იხმარება. ღმერთი კი ყველას არსებაა. ამ აზრით ამბობდნენ ებრაელები, რომ ღმერთის სახელი გამოუთქმელია. იგი არსებითობის მიმცემია ყოველივესათვის. მას რაიმე კონკრეტული სახელი არ შეიძლება ეწოდოს. ამ აზრით უპასუხა ღმერთმა მოსეს კითხვას სიწყევლით: „მე ვარ, რომელი ვარ!“, „პარადოქსაში“, ხშირადაა ლაპარაკი ღმერთზე, როგორც პიროვნებაზე, რომელსაც გარკვეული ნება და მიზანი აქვს, მაგრამ როცა ფრანკი ამ საკითხზე სპეციალურად მსჯელობს, მისთვის ამგვარი წარმოდგენები ანთროპომორფიზმის შედეგად ითვლება. ღმერთს არა აქვს ნება, ე. ი. ის არც პერსონაა. იგი კანონზომიერებას უიგივდება. „ღმერთი სწორედ ის არის, რასაც ის ბრძანებს“, ხოლო „ის ბრძანებს სიყვარულს, სიკეთეს და ჭეშმარიტებას“. იგი „არც არავის ემსახურება და არც არავის ვნებს“. იგი სრულყოფილებაა, რომელსაც არაფერი სჭირდება და ჩვენი სანთოება ჩვენთვისაა და არა ღმერთისათვის. არაა სწორი, როდესაც ვამბობთ, რომ ღმერთი გვსჯის. ჩვენ ჩვენივე ბოროტება გვსჯის და არა ღმერთი. ღმერთი „უცვლელია და უძრავი“. ამგვარი ღმერთი, ცხადია, ქრისტიანული ვერ იქნება. თუმცა ფრანკს ეჭვი არ ეპარება იმაში, რომ ნამდვილი ქრისტიანობა, რომელიც ყოველი კეთილი ნების ადამიანის სარწმუნოება და მსოფლმხედველობა იქნება, ამგვარი უნდა იყოს. მისი **ანტიტრინიტარიზმი** და ქრისტეს მიჩნევა ადამია-

ნის ღმერთისადმი მისწრაფების პერსონიფიკაციად სწორედ ამ მიზანს ისახავს.

როგორია ფრანკის პანთეიზმი? ამ საკითხზე პასუხი მნიშვნელოვანია, როგორც საერთოდ პანთეიზმის, ისე ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ბუნების გასაგებად. ფრანკი ამბობს, რომ ყველაფერი ღმერთშია და ღმერთი ყველაფერშია. აქ „ყველაფერი“ არ უნდა გავიგოთ ამ სიტყვის პირდაპირი აზრით, არამედ, აქ იგულისხმება ის, რასაც ნამდვილი არსებობა მიეწერება. არანამდვილ არსებობას, რომელიც არარაობა არაა, მიეწერება ყოველივე, რაც უარყოფითი ღირებულების და მისწრაფების შემცველია. ფრანკის ნააზრევში ნათლად იკვეთება „შინაგანი“ და „გარეგანი“, ქრისტეს, შინაგანი და გარეგანი ადამიანის, კეთილისა და ბოროტის გაყოფა. სტოელობა დებულება, რომ სამყაროს საერთო გეგმაში ყველაფერი სიკეთეა, თუმცა კონკრეტულ პიროვნებას ის სავსებით საპირისპიროდ ეჩვენება, მართალია, ძნელი დასაჯერებელი, მაგრამ თანმიმდევრული მანძი იყო. მისი ძირითადი ნაკლი კონკრეტული პიროვნების ღირებულების უარყოფა და საერთო მიზნისათვის უბრალო საშუალებად წარმოდგენაა. ფრანკს სურს, ერთი მხრივ, პიროვნების შინაგანი არსებობის დამოუკიდებელი ღირებულება შეინარჩუნოს, მეორე მხრივ, ადამიანის თავისუფალი ნებისყოფისაგან გამომდინარე ბოროტება ღმერთს არ მიეწეროს. იგი ცდილობს, სიკეთის მონიზმი შეინარჩუნოს იმის საშუალებით, რომ ბოროტება, როგორც მატერიისაგან და მცდარი მისწრაფებებისაგან გამომდინარე, უარსოდ, ანუ არარსად წარმოადგინოს. რაც არსია, ის ღმერთისგანაა და კეთილია, მაგრამ არარსიც არსებობს, როგორც გარეგნულობა და მცდარი ორიენტაცია. ფრანკი ქრისტიანობის დანიშნულებას სწორედ ამ არარსის, ამ გარეგნულობის დასაძლევე გზის ჩვენებაში ხედავს. ეს არარსი, მოჩვენებითი არსი, ფრანკს სულაც არ მიაჩნია ადვილად დასაძლევად. ამისათვის აუცილებელია ადამიანმა შეცვალოს თავისი ნამდვილი ძირითადი ორიენტაცია სხეულებრივზე და სხეულებრივთან დაკავშირებულ პიროვნულზე. ადამიანმა საკუთარი თავის დაძლევით უნდა

დაძლიოს ეს გარეგნული სამეფო, რომელსაც იგი ძველ სამეფოს უწოდებს. ეს სამეფო ცოდვითაა განმსჭვალული. „ცოდვა არარაა და აარარავებს„. თუ ამას არ გავითვალისწინებთ, გაუგებარი იქნება ფრანკის მტკიცება, რომ ღმერთის ბატონობა ხორცზე არასგზით არ ვრცელდება.

ამკარა პანთეისტური დებულებები ფრანკთან ყოველთვის ასეთი შეზღუდვებითაა მოცემული. ამგვარი მსოფლმხედველობა, ალბათ, ყველაზე უკეთ წინააღმდეგობრივი ტერმინით „პანთეისტური დუალიზმი„ შეიძლება გამოიხატოს. ამგვარი დუალიზმი დასტურდება ნეოპლატონიზმში ბოემემდე, რომელიც ფრანკისა და სპინოზას პანთეიზმს შორის დგას. უნდა ითქვას, რომ ეს დუალიზმი ძალზე გამჭოლია ფრანკთან. მონიზმში (პანთეიზმში) ბოროტის უარსობა მიიღწევა მხოლოდ გრძნობადი სინამდვილის და გრძნობადი ცხოვრების არარად, მოჩვენებითად გამოცხადების ხარჯზე. ამ არარას ანუ მოჩვენების სამეფოში შედის ამქვეყნიური ბატონობა, მართალთა (ქრისტიანთა) სიკვდილით დასჯა; ისიც, რომ უმრავლესობა ადამიანის და არა ღმერთის თანახმად ცხოვრობს და ჭეშმარიტ ღმერთს ეშმაკს უწოდებს. ფრანკი იმასაც იტყვის, რომ ქვეყანა წყვილია. ახალი რწმენის საფუძველზე ძველის ხელახლა დაბადების გარეშე, ადამიანიც წყვილია. ქვეყნის ეს ღირებულებითი „გაარარავება„ და მისი ძალუმი დაპირისპირება ჭეშმარიტების სამეფოსადმი, ღმერთისა და შინაგანი ადამიანისადმი, ფრანკთან ისეა დაკანონებული და ონტოლოგიზირებული, რომ გამორიცხულია შესაძლებლობა ბოროტების საბოლოო დამარცხებისა. ეს ფრანკის პესიმიზმის ონტოლოგიური საფუძველია. მას მხოლოდ რჩეულთა მცირე ჯგუფის არსებობის იმედი აქვს, მაგრამ ამის დამაჯერებელ დასაბუთებას ვერ ახერხებს. დამაჯერებელს თუნდაც საკუთარი თავისათვის, რადგან ქვეყნის მისეული აღწერა ხშირად გამორიცხავს ბოროტების სამეფოში მართალის არსებობის შესაძლებლობას. ამ დაპირისპირების მარადიულობის საბუთად ფრანკი პითაგორაზე მიუთითებს, რომელიც საერთო ღირებულებებს არ თვლიდა ჭეშმარიტ ღირებულებად და რჩეულთა მცირე ჯგუფის გზის სისწორეს

ამტიციებდა. პითაგორელები თავიანთ შეხედულებებს უმაღლესდნენ მასებს, როგორც უუნაროს მათი ჭეშმარიტი გაგებისა. ფრანკი კი იმაზე წუხს, რომ მასები მათთვის კარგად ცნობილ ჭეშმარიტებებს არ იცავენ. ეს რწმენის არისტოკრატიზმი პესიმისტური არისტოკრატიზმია, რომელიც, სამწუხაროდ, მიიჩნევს, რომ ქვეყანას რწმენის მიხედვით ცხოვრება არ შეუძლია. ის არავითარ პრივილეგიას არ იჩემებს. „ესაა ყველა ფილოსოფოსის ფილოსოფია, ყველა ქრისტიანის ქრისტიანობა, რომ ჩვენ ქვეყანასთან და ადამიანთა უმრავლესობასთან არ ვრჩებით, ფართო, კარგად გატკეპნილი გზით არ მივდივართ,, (14,18).

ფრანკი ცდილობს გადალახოს დუალიზმი და ბოროტშიც ღმერთის ბოროტად გამოვლენა თავად ამ მოვლენის ბრალად ჩათვალოს. მაგრამ ამით, პრობლემა არ გადაიჭრება, რადგან, ამჯერად მოცემული მოვლენის ბოროტი ბუნება, რომელიც ღმერთის სიკეთეს ბოროტებად ითვისებს, წარმოქმნის ღმერთისაგან დამოუკიდებელ სამყაროს. ღმერთი ქვეყანას და ადამიანს არაფერს არ აძლევს, – ირწმუნება ფრანკი. იგი ყოველივეშია, „მაგრამ ყოველივეში არის ის, რაც თითოეულს სურს. თუმცა ღმერთი თავად მხოლოდ სიკეთეა, მაგრამ არავის აძალებს იყოს კეთილი. იგი ის მასალაა, რომელსაც, როცა ფუტკარი იღებს მას ყვავილიდან – თაფლია, ხოლო როცა ობობა შეინწოვს – შხამად იქცევა,,. ღმერთის ყოველისშემძლეობის პრობლემა, ცხადია, ფრანკსაც აწუხებს. ამიტომ არათანმიმდევრულობას გვერდს ვერ უქცევს. მართალია, „ღმერთს სურვილი და ნება არა აქვს,, მაგრამ ვინც რა უნდა გააკეთოს, მაინც ის სრულდება, რაც ღმერთს სურს.

რამდენადაც ღმერთი ბოროტშიცაა, ამდენად, ბოემემდე ცოტალა რჩება. მაგრამ ეს „ცოტა,, პრინციპული მნიშვნელობისაა და ფრანკს არ სურს მისი გადალახვა, ე. ი. არ სურს **ღმერთში** ბოროტების აღიარება. არც ის სურს, ქვეყნად არსებული ბოროტების წყაროდ ღმერთი იქნეს მიჩნეული, თუმცა, როგორც „პარადოქსაში,, იხსენებს ფრანკი მოციქულის სიტყვებს: ღმერთის ნების გარეშე, ჩვენი თავიდან თმის ღერიც

არ ჩამოვარდება. ფრანკს არც სტოური წარმოშობის და მასთან ფაუსტურად ქცეული მოტივი აკმაყოფილებს (რომლის თანახმადაც, ბოროტი განზრახვა მაინც ღმერთის კეთილ მიზანს ემსახურება). იგი სპინოზას მსგავს დებულებას წამოაყენებს იმის თაობაზე, რომ ღმერთში არაა შემთხვევითი ან აფექტი. მაგრამ მას არ უნდა შემთხვევითი მხოლოდ შემეცნების შეცდომად ჩათვალოს და უარყოს მისი მნიშვნელობა ქვეყნის აგებულებაში. მისი ღმერთი „დაფარული ღმერთია“, რომლის სასუფეველი ქვეყანა და გარეგანი ადამიანი კი არ არის, არამედ გონითი სამყარო, რომლესაც მხოლოდ შინაგანი ადამიანი ხედავს.

როცა საქმე შეგნებულ რეფლექსიას ეხება, ფრანკი სავსებით ნათლად დგას ნეოპლატონური სიკეთის მონიზმის საფუძველზე. ღმერთი მისთვის უცვლელი და უძრავი წმინდა სიკეთეა, მაგრამ ეს მონიზმი თავის ფარულ სისუსტეს მასთან უფრო აშკარად ავლენს, ვიდრე სხვებთან. ეს სისუსტე დუალიზმის ფარული დაშვებაა. ის, რომ ღმერთი ყოველივეს სისავსე და არსია, ემყარება იმას, რომ მისგან განსხვავებული, ე. ი. ბოროტება, არარაობად და უარსობად ითვლება, რომელშიც ყოველგვარი შემთხვევითობა და აფექტი შედის. „დამოუკიდებელი, უძრავი და უცვლელი ღმერთი არსებობს ყოველგვარი ადამიანური შემთხვევითობისა და აფექტის გარეშე, უვნებოდ, უაფექტოდ, უმისწრაფებოდ, მარად თავისთავთან ტოლი, სავსებით სიკეთე, მარად მეგობარი და თავად სიყვარული“. ეს განსაზღვრება ნათლად გვაგონებს სპინოზას, რომელიც, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, იცნობდა ფრანკის ნაშრომებს. ეს მსგავსება კიდევ უფრო დამაჯერებელი გახდება, თუ გავიხსენებთ იმასაც, რომ სპინოზა ღმერთს სუბსტანციას უწოდებს. „იგი ყველა ხილული და უხილავი ნივთის სუბსტანციაა“. ფრანკი თითქოს წინასწარ ემიჯნება ბოემეს მიერ ღმერთის გაგებას. ღმერთი ამგვარი რომ არ იყოს, ამბობს ფრანკი, „მაშინ ღმერთში ერთსა და იმავე დროს იქნებოდა სიკეთე და ბოროტება“. აქ ნათელია, რომ ბოროტების უარსობის დებულება რეფლექსურად გადალახული არაა, თუმცა საკითხის

ანალიზის დროს ყველაფერი იქითკენ მიდის, რომ ეს დებულება გადაილახოს ღმერთში ბოროტების არსებობის დაშვების საფუძველზე. განვითარების თეორიაში და მსოფლმხედველობის ისტორიაშიც ეს თვისებრივად ახალი საფეხური იქნება, რაც ბოემეს სახელთანაა დაკავშირებული.

**ფრანკის მოძღვრება ადამიანის შესახებ** იქიდან ამოდის, რომ ქვეყანას, როგორც ნივთთა ერთიანობას, მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, მნიშვნელობა არ აქვს. მას ღმერთი მართავს. იგი არც კეთილია და არც ბოროტი. სულ სხვაა ადამიანი. მას თავისუფალი ნება აქვს, ე. ი. სიკეთესა და ბოროტებას შორის ამორჩევა შეუძლია. ფრანკი ცდილობს, მას დააბრალოს ქვეყნად ბოროტების არსებობა და ამავე დროს ღმერთის ყოვლისშემძლეობა შეინარჩუნოს. პლატონმა მარჯვედ შეადარა ღმერთი მზეს. ღმერთი მზესავით ერთნაირად ანათებს კარგსაც და ცუდსაც. ერთნაირად ანათებდა იგი პეტრესაც და იუდასაც. მაგრამ იუდამ დახუჭა თვალები და ვერ დაინახა ღვთის ნყალობა. ღმერთს, მართალია, ვერაფერი აღუდგება წინ, მაგრამ მას თავისთავად არაფერი არ სურს. სურვილი მას მხოლოდ ჩვენში უჩნდება; და ამ სურვილს ვერაფერი აღუდგება წინ. მიუხედავად ამისა, ფრანკი მაინც ამბობს, რომ ღმერთს არ სურს აიძულოს ნება, ისე, როგორც იგი აიძულებს საგნებს. ღმერთი ნების არჩევანს ხელს არ უშლის. ქვეყანა, როგორც ცოდვის სამეფო, ამ არჩევანის შედეგია. მაგრამ ფრანკს არც ის უნდა, რომ ეს ქვეყანა ღმერთის ნებას არ ემორჩილებოდეს. ღმერთის პასუხისმგებლობიდან განთავისუფლება დუალიზმს მოითხოვს, მისი ყოვლისშემძლეობა კი ბოროტების არსებობის უარყოფას, ე. ი. მონიზმს, ანდა ღმერთშივე ბოროტების არსებობის აღიარებას. ფრანკს არც ერთის აღიარება არ სურს და არც მეორისა, მისი მიზანი ნების თავისუფლებისა და ღვთის ნების საყოველთაობის შეთავსებაა.

გერმანელი მოაზროვნე ამ მიზნის მიღწევას იმით ცდილობს, რომ ნებას გადაწყვეტილების მიღების სრულ თავისუფლებას აძლევს, თუმცა ეს თავისუფლება არ ეხება ამ გადაწყვეტილების განხორციელებას. ჩვენი გადაწყვეტილების

მიხედვით მოქმედების შედეგი აღარაა ჩვენს ნება-სურვილზე დამოკიდებული, ის ღმერთის მითითებას მიჰყვება. ამ აზრით, „ნებაში ყოველთვის ორი რამ არის: ადამიანის და ღვთის ნება„. ადამიანი თავისუფალია, რაც სურს, ის ამოირჩიოს, მაგრამ არ არის თავისუფალი მოქმედებაში. „ამიტომ, რომ ღვთის ნება სუფევს ცაშიც და მიწაზეც„. ღვთის სასუფეველში ადამიანის ნების ადგილი არ არის, რამდენადაც ის თავისი თავის ბატონია. ამ გზას შემდეგ კანტი მოსინჯავს, ხოლო ფიხტე თავისებურად განავითარებს, როცა მორალსა და რელიგიას შორის კავშირისა და განსხვავების დადგენას შეეცდება.

ბოროტება და სიკვდილი მხოლოდ ჩვენშია, – კვლავ და კვლავ იმეორებს ფრანკი. მხოლოდ ჩვენ ვენინააღმდეგებით ღმერთს. ერაზმისა და ლუთერის კამათში ნების თავისუფლების შესახებ ფრანკი ერაზმის მხარეს იჭერს. ლუთერი, როგორც ცნობილია, ადამიანის ნების თანშობილ განპირობებულობას იცავდა, მელანქტონთან ერთად. ამ საფუძველზე, ფრანკის აზრით, ბოროტების არსებობა სავსებით გაუგებარი იქნება. ღმერთი განსაზღვრავს ჩვენი ნების გადანყვეტილების მიხედვით მოქმედების შედეგს. მიზეზს, ჩვენს სურვილს და შედეგს, ე. ი. მის განხორციელებას შორის არსებობს „უხილავი რალაც„, რომლის ძალითაც შედეგში ისეთი შინაარსიც გვაქვს, რომელიც მიზეზში არ იყო. ესაა ის საფუძველი, რაც თავისუფლების შეუზღუდავად უშვებს მიზეზებისგან შედეგის განსხვავებას.

მიზეზსა და შედეგს შორის არსებული ეს მესამე, ანუ ღმერთი, საყურადღებოა იმდენად, რამდენადაც მიზეზსა და შედეგს შორის დადგენილ მკაცრ ნეოპლატონურ სუბორდინაციას არღვევს, თუმცა არ მოხსნის მას, რადგან ეს განსხვავებული უმაღლესი მიზეზის, ე. ი. ღმერთის ჩარევით აიხსნება.

ადამიანის ნება აბსოლუტურად თავისუფალია არჩევანში, მაგრამ განხორციელებაში არა. ერთიმეორის გვერდითაა ადამიანის და ღმერთის თავისუფალი ნებანი. ფრანკი აქაც შემზღუდველ გარემოებას ნახულობს. როცა ადამიანი (მაგ., ადამი) ბოროტებას აირჩევს, მერე ის აღარაა თავისუფალი, სანამ ქრისტეს დახმარებით არ განთავისუფლდება, ანუ ხე-



ლახლა არ დაიბადება.

თუ ბოროტება არარაა, მაშინ რატომ სჯის ღმერთი ადამიანს არარასათვის? პასუხი ასეთია: მამაც სჯის შვილს, როცა არარათია იგი დაკავებული. „რაიმეს კეთება ნიშნავს სიკეთის კეთებას,“ – აგრძელებს ფრანკი სოფისტიკურ დასაბუთებას. ამგვარი დასაბუთება მას არ მოუგონია; ის მან მემკვიდრეობით მიიღო ტაულერისა და სხვა ძველი მისტიკოსებისგან, რომლებთანაც ცოდვა არარად იწოდებოდა. ფრანკს სიკეთის მონიზმის დასაცავად სხვა არგუმენტი არ გააჩნია.

ღმერთს არ შეუძლია ბოროტების და ცოდვის შექმნა, რადგან ისინი არარაა. ღმერთმა კი რაღაცა უნდა შექმნას და არა არარა. ადამიანის მიერ ღმერთის შემეცნების საკითხში ფრანკი მისდევს დიონისე არეოპაგელს და სხვებს, რომელთაც ღმერთის შემეცნების უმაღლესი ხარისხი განსწავლულ არცოდნაში დაინახეს. ეს გაგებულება, როგორც ღმერთისა და სამყაროს პრინციპული დაპირისპირების გაცნობიერების საფუძველზე, საკუთარი თავისა და ქვეყნის უარყოფა და სრული მინდობა ღმერთისადმი. ეს ღვთაებრივი არცოდნა მხოლოდ ამქვეყნიური საზომითაა უაზრობა.

ფრანკის მისტიკა და პანთეიზმი არაა ამქვეყნიურობის დამამტკიცებელი. მას სასონარკვეთილება ეუფლება, როცა ღმერთსა და ქვეყანას ერთმანეთს უპირისპირებს, ღმერთის შესახებ ადამიანის ცოდნა იმდენად მცდარად მიაჩნია, რომ აყენებს დებულებას – მავანი „რაც უფრო მეცნიერია, მით უფრო დაბნეულია,“ ამას ის თავის ლექსში „მეცნიერები – გზააბნეულები,“ (1530) ამბობს და „პარადოქსაშიც,“ იმეორებს. ფრანკის მკვლევრებს აქვთ გარკვეული საფუძველი, როცა ფრანკს მიზოლოგიას აბრალებენ. ფრანკი აქ მხოლოდ თეოლოგიურ ცოდნას არ გულისხმობს, როგორც ამას ვოლგასტი ამტკიცებს. მან ვერ მონახა ცოდნისა და რწმენის კავშირი და ურთიერთგამომრიცხველად მიიჩნია ისინი. „ცოდნა და რწმენა ერთმანეთს ვერ იტანენ,“ „რწმენა ვერავითარ კანონს ვერ იტანს,“ რწმენას და სიყვარულს – იმეორებს იგი თავისი და ლუთერის საერთო მასწავლებლის იოჰან ფონ შტაუპიცის სიტყვებს –

ვერც სხვებისგან ისწავლი და ვერც წერილისაგან, თუ შენში წმინდა სული არ არის. ცოდნა კი ისეთი რამაა, რისი სწავლაც შეიძლება და გარეგანი ადამიანის, ე. ი. ცოდვების იარაღია. ცოდნა, როგორც რაიმეს აუცილებლობით გაგების პრეტენზია, ღმერთის წინააღმდეგაა მიმართული. კანონიც ასეთივე ბუნებისაა. კანონს თუ დავანესებთ – თუნდაც ღმერთისავე ნების სახელით – ის ღმერთის უარმყოფელი იქნება. ქრისტეს გაგება მხოლოდ ცოდვისაგან, კანონისაგან თავისუფალი რწმენით არის შესაძლებელი, – იმეორებს ფრანკი ბერნარდ კლერვოელის სიტყვებს. როგორც ჩანს, გლახთა ომის დამარცხების შემდეგ ფრანკს ქვეყნად სამართლიანობის განხორციელების ყოველგვარი იმედი ამოეწურა. ის, რომ იგი თავის გეოგრაფიაში, ანდა ისტორიაში მშრომელ მასებს სიყვარულით აღწერს, ამ მოსაზრებას კი არ აბათილებს, არამედ პირიქით. ცოდნა, კანონის დაუფლება, ხომ ადამიანის მიერ საკუთარ თავზე დამყარების, მისი თვითმყოფობის საშუალებაა? ამის კი ფრანკს უკვე აღარ სჯერა. რაც შეეხება პრაქტიკულ საქმიანობას, ხელობას, ეს, ფრანკის ტერმინოლოგიით, ცოდნა კი არ არის, არამედ სიცოცხლისათვის აუცილებელი მოქმედებაა. იგი ცოდნად მაშინ იქცევა, როდესაც მის საფუძველზე ღვთის საწინააღმდეგო ან ღვთის შემცველი კანონზომიერების დადგენა იქნება ნაცადი. პრაქტიკული მოქმედების აღიარება არ ნიშნავს რწმენის საპირისპიროდ ცოდნის აღიარებას, ისევე, როგორც ის გარემოება, რომ ფრანკი საპნის დამამზადებელი ოსტატი იყო, არ გამორიცხავს მის მისტიციზმს. ყველაფერს, რასთანაც ადამიანს მიმართება აქვს, იანუსივით ორსახოვანია, – ვკითხულობთ „პარადოქსაში„. მასში ადამიანის ბოროტი ნება და ღმერთის კეთილი წინასწარხედვა ხორციელდება. „ყველაფერს ორი სახე აქვს იმის მიხედვით, სხეულის პოზიციიდან შევხედავთ, თუ სულის„. სულის პოზიციიდან შეხედვისათვის კი ადამიანის არსებითი გარდაქმნაა საჭირო. ადამიანმა თავისი თავი უნდა გადალახოს, რადგან „რაც ადამიანურია – ეშმაკისგანაა„, „ყველა ადამიანი დაწყველილია. არავინაა ნეტარი მათ შორის„. ეს ეხება ადამიანს, როგორც ადამის მოდემას, რომელიც დაი-

წყველა, რადგან მან ღმერთს ზურგი შეაქცია. საჭიროა ახალი ადამიანი, რომელიც ამჯერად ადამს შეაქცევს ზურგს და „ხელახლა დაიბადება ღმერთიდან„. მანამდე კი, ადამიანი, რამდენადაც სხეულისაგან და გონისაგან შედგება, არ შეიძლება სავსებით სათნო იყოს. ამიტომ იტყვის ფრანკი, რომ „სათნონიც კი არ არიან სათნონი„. გულწრფელნიც კი მხოლოდ სანახევროდ არიან სათნონი. სულისა და სხეულის კავშირი ეს სიცოცხლის, ხილულისა და უხილავის, შინაგანი და გარეგანი ადამიანის საოცარი კავშირია. ძველი ადამიანი ღმერთის მიერ არის შექმნილი, ახალი კი ღმერთისგან უნდა დაიბადოს, როგორც ქრისტე.

გარეგან ადამიანში მხოლოდ სხეული არ იგულისხმება. სხეული სულის გარეშე უმოქმედოა, ე. ი. ადამიანში არის სხეული, სული და გონი (როგორც მათ დაპირისპირებული ღვთაებრივი პრინციპი). სხეული ექნება ახალ ადამიანსაც, ისევე, როგორც ქრისტეს ჰქონდა იგი. არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ბრძოლა სხეულსა და გონს შორის ორივე ადამიანშია, ოღონდ მათ შორის სხვადასხვაა გაბატონებული. საპირისპირო კი არ ისპობა, არამედ ითრგუნება. ახალ ადამიანში გონი კი არ მოსპობს სხეულს, არამედ დათრგუნავს მას, ისე, რომ საკუთარი ინტერესები არ განახორციელოს. ბრძოლა ორ პრინციპს შორის მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ წყდება.

ყველა ადამიანი შინაგანად ერთნაირია. გერმანელი, ესპანელი, თუ თურქი მხოლოდ გარეგნულად, ტანისამოსით და ქცევით, ე. ი. არაარსებითად განსხვავდება ერთმანეთისგან. ყველა ერთნაირად ცოდვილია და ყველას ერთნაირად სჭირდება ხელახლა დაბადება. ეს პრინციპი უფლებას მოგვცემს, ღმერთს მამა ვუწოდოთ. ღმერთმა რომ შეგვქმნა, ეს არაა საკმარისი. ხარაზიც ქმნის წალას, მაგრამ მისი მამა როდია. საჭიროა ღმერთში დაბადება.

დებულება იმის თაობაზე, რომ ყველა ადამიანი ერთნაირად ცოდვილია, ფრანკთან შემთხვევითი არაა. ესეც უკიდურესობაა – ღმერთის ტრანსცენდენტურობიდან გამომდინარე. იგი ადამიანთა ქცევის მოწესრიგების თვალსაზრისით აშკარად

დეზორიენტაციის შემტანია. ფრანკი, ნიცშეს მსგავსად, ერთი უკიდურესობიდან მეორეში გადადის, ისე, რომ საპირისპიროთა გამაერთიანებელ საფუძველს ვერ პოულობს. იგი ხან თავისუფალი ნების არსებობას ამტკიცებს და ერთ ადამიანს ობობას ადარებს, მეორეს კი – ფუტკარს; ხან კი ყველა ადამიანის ერთნაირად ცოდვილიანობას ამტკიცებს. ამგვარი მიდგომით მხოლოდ ამქვეყნიურის უარყოფა და ადამიანის რადიკალური გარდაქმნის მოთხოვნა საბუთდება. მაგრამ რაა გარდაქმნის ჭეშმარიტების გარანტია? ასეთი რამ ფრანკთან არ არსებობს, რადგან ადამიანი მხოლოდ ისე ხედავს შეუცნობად ღმერთს, როგორც მას ესმის იგი. გამოდის, რომ ამ ახალი გარდაქმნის მიზანიც ანთროპომორფისტულია. ეს წინააღმდეგობა ახლავს ყველა თეორიას, რომელიც შეუმეცნებადი ღმერთის არსებობას უშვებს. შეუმეცნებადობის დაშვების შემთხვევაში, ცნობიერების ყოველი დებულება, მისგან დამოუკიდებლად არსებულის შესახებ, მხოლოდ ანთროპომორფისტული შეიძლება იყოს. ამ საფუძველზე ანთროპომორფიზმი გადაულახავია.

ნიცშე და ფრანკი – ორივე გულწრფელი მაძიებელია. ორივე წინააღმდეგობაში ვარდება, მაგრამ მათი მიზნები საპირისპიროა. ფრანკი ამქვეყნიურობის, ბიოლოგიურის არარაობას ამტკიცებს და მაინც მისი აღიარება უხდება. ნიცშე იდეალურის არარაობას ამტკიცებს ბიოლოგიურის სასარგებლოდ, მაგრამ მაინც მისი გავლენის ქვეშ რჩება. ამის საბუთია მის მიერ გაზიარებული მარადიული წრებრუნვის უძველესი პრინციპი.

ფრანკის მიერ პარადოქსის დასაბუთების ხერხი სშირად სოფისტურია. ანალიზის შედეგად აღმოჩნდება, რომ პარადოქსში ის შინაარსი არ იგულისხმება, რაც მას პარადოქსალურობას ანიჭებდა. ავიღოთ დებულება „ღმერთი და ბედნიერება მათ მისდევს, ვინც მათ გაურბის„. ქრისტიანი ზიზღით უყურებს ამქვეყნიურ ბედნიერებას, მაგრამ ეს ბედნიერება სწორედ მას ხვდება წილად. თუმცა ეს ბედნიერება არ არის ის, რასაც ჩვეულებრივ ამ სიტყვის ქვეშ გულისხმობენ. „მას გარეგნულად არაფერი აქვს„. როცა მე არ მინდა რაიმე მქონდეს, მაშინ ისე მაძლარი და სავსე ვარ მისით, თითქოს მქონდეს იგი. ხოლო

ვინც ამქვეყნიურ ბედნიერებას მისდევს, მას, რაც უფრო მეტი აქვს, მეტი უნდა, ე. ი. მუდამ არქონების განცდა აქვს და, ამდენად, გაურბის მას ბედი და სიმდიდრე. ამგვარი შინაგანი სიმდიდრის ფლობა თითოეულმა შეიძლება მხოლოდ თავის თავს დაუმტკიცოს. სხვისთვის მას არავითარი არგუმენტი არ ექნება. რეალური სინამდვილე აქაც ხელუხლებელი რჩება. დუალიზმი აქაც ნათელია, თუმცა გარეგანი და ბოროტება არარაობად ცხადდება. ყველაზე პესიმისტური ფრანკთან, ალბათ, არის ანტიქრისტეს მარადიული ბატონობის აღიარება გრძნობად სინამდვილეში: „ანტიქრისტე კვლავ ცოცხალია და, საერთოდ რომ ვთქვათ, არაფერი არსებობს ისეთი, რაც ჯერაც მისი წესის მიხედვით არ იყოს და ასე არ იქნება აღსასრულამდე„. ამგვარი მსჯელობის გვერდით, ფრანკთან შევხვდებით იმის მტკიცებასაც, რომ თუ ვინმე მიაღწევს ხელახლა დაბადებას, ქრისტეს წყშმარიტ გაგებას, მისთვის არ იქნება საჭირო ამქვეყნიურობაზე უარი თქვას. „წმინდასი ყოველივე წმინდაა: ჭამა, სმა, ლაპარაკი, დუმილი, სიმდიდრე, სიღარიბე, ბავშვი, ცოლი, ღვინო„, თურმე „მათი შეცოდებებიც კი წმინდაა„.

შეცდომა და მისი გრძნობადი შედეგი ფრანკისათვის არაა მთავარი. მთავარია გადანყვეტილება და მისი მოტივი. ქურდი ქურდია ათ გულდენს მოიპარავს ის, თუ ასს. ზარალი სხვადასხვაა, მაგრამ ცოდვა ერთნაირია.

როგორც დილთაიმ აღნიშნა თავის ნაშრომში „ადამიანის გაგება და ანალიზი მე-15-ე და მე-16-ე საუკუნეებში„ (70,85), ფრანკი რელიგიის კანტისეული გაგების წინამორბედი. ფრანკის მოძღვრება ადამიანში ორი საწყისის მარადიული ბრძოლის თაობაზე, დამაჯერებლად ასაბუთებს ამ აზრს. თავად კანტი ფრანკს მხოლოდ ერთხელ ახსენებს, ისიც არა გამოქვეყნებულ შრომებში, არამედ ანთროპოლოგიის ხელნაწერებში. მას მოსწონს ცნობილი გერმანელი პედაგოგი, **იოჰან ბერნარ ბაზედოვი (1723-1790)** 1774 წელს ქალაქ დესაუში „**ფილანტროპინუმის**„ დამაარსებელი. ბაზედოვს იგი უწოდებს ენთუზიასტს, რომელიც საერთო სიკეთეს ისახავდა მიზნად და სასარგებლო საქმეს აკეთებდა; ფრანკი კი „იყო მეოცნებე„. კანტს, ალბათ,

არ მოსწონდა ფრანკის ქრისტიანული ანარქიზმი.

ფრანკის სოციალ-პოლიტიკური შეხედულებანი, „გერმანული თეოლოგიის„ ავტორის და იოჰანეს ტაულერის კვალად, ქრისტიანული კომუნიზმის გამართლებას ისახავს მიზნად. იგი ხედავს საკუთრების და საზოგადოების ნაკლოვანებათა კავშირს, ხვდება, რომ სახელმწიფო შეუძლებელია საკუთრების გარეშე; მაგრამ, პიროვნების ინტერესებიდან გამომდინარე, უარყოფს კერძო საკუთრებას და სახელმწიფოს. „საერთო წმინდაა, ხოლო ჩემი და შენი – უწმინდური„. საკუთრება ბუნების წინააღმდეგია, როგორც ამას ძველი ქრისტიანები, **პაპი კლემენს I** (აღსაყდ. 88), **ტერტულიანე** (155-222) და სხვები ამტკიცებდნენ. ყველაფერი საერთო უნდა იყოს, როგორც საერთოა მზე, წვიმა, ჰაერი, თოვლი და წყალი. საკუთრების არსებობას ადამიანის ნება მოითხოვს, როცა იგი ღვთის ნებას უპირისპირდება და ამქვეყნიური მიაჩნია უმთავრესად. ამას უკავშირებს ფრანკი ცისა და ჯოჯოხეთის განსხვავებასაც. ცაში არაფერია კერძო, ამიტომაც იქ მშვიდობა და ბედნიერება, ჯოჯოხეთში კი ყველაფერი კერძოა. მესაკუთრე ეშმაკად იქცევა და ჯოჯოხეთია ამქვეყნადაც. საკუთრების გამო არსებობს უსამართლობა და ომები. რამდენადაც საკუთრება პიროვნული ნების გადანყვეტილების შედეგად არსებობს, მისი უარყოფისათვის საკუთარი ნების უარყოფა და ღვთაებრივთან დამთხვევაა საჭირო, რაც, ისევე, როგორც სტოელებთან, პიროვნების უარყოფაც იქნება. აქ თავისებურად იჩენს თავს ის გარემოება, რომ ფრანკისათვის, როგორც ბურჟუაზიული ეპოქის წინამორბედისათვის, საკუთრება პიროვნულობის აუცილებელი ნიშანია. მისთვისაც, როგორც შემდეგ ჰეგელისთვის, საკუთრება პიროვნების ობიექტივაციაა. გამოდის, რომ საკუთრების უარყოფა საერთოდ ამქვეყნიური ცხოვრების უარყოფაა, ხოლო უამისოდ ადამიანის ნება ღმერთისას დაემთხვევა, ე. ი. წყვეტს დამოუკიდებლობას.

ეს ფრანკის პოზიციის საბოლოო შედეგია, მაგრამ მან არ უნდა დაგვავიწყოს ის, რომ საზოგადოების და მისი ისტორიის კვლევის პროცესში ფრანკი მრავალ საინტერესო მოსაზრებას

გამოთქვამს. მასთან ჩვენ კლასობრივი აზროვნების ჩანასახებს ვხვდებით. ისინი თავს იჩენენ გაბატონებული კლასების შეფასებისას, რომელთაც, ფრანკის აზრით, უკვე დაკარგეს საზოგადოებისათვის დადებითი მნიშვნელობა. საზოგადოების ოთხი ნოდებიდან, როგორც ფრანკი ამბობს, ორმა – სასულიერომ და თავადაზნაურობამ – თავისი დრო მოჟამა და მხოლოდ ნეგატიურ მოვლენად იქცა. მოქალაქეები და მშრომელი ხალხი, რომელიც აშენებს, საქონელს უვლის, საკვებს აწარმოებს და სხვა, საჭირონი არიან. ფრანკის განსაკუთრებულ სიმპათიას იმსახურებს ეს მეოთხე ნოდება. რაც შეეხება მოქალაქეებს, ფრანკი მათშიც გამოყოფს ორ ფენას, რომელთაგან მდიდრები „ცდილობენ დაიმონონ ღარიბები„. ეხება რა თავადაზნაურობას, ფრანკი ცდილობს მისი წარმოშობის მიზეზების ახსნას. იგი ითვალისწინებს სხვადასხვა შეხედულებას და აყალიბებს მისი წარმოშობის ექვს მიზეზს. სახელდობრ, იგი წარმოიშვა: 1. კეთილი ადამიანებისაგან, რომლებიც საზოგადოებაში გავრცელებულ მანკიერებას ებრძოდნენ; 2. ბრბოს უცოდინრობის საფუძველზე; 3. ომში მათი განსაკუთრებული მამაცობის საფუძველზე, რომელთაც შემდეგ კეთილშობილნი ეწოდათ; 4. ღარიბთა დამონების საფუძველზე; 5. ზოგი თავადის გვარი – „ღვთაებრივი ჩაგონების„ საფუძველზე; 6. წმინდა ტირანიის საფუძველზე. ფრანკი ყურადღებას აქცევს იმასაც, რომ მეფესა და თავადაზნაურობას საერთო ინტერესები აქვთ. კეთილი მეფის ან მმართველის იდეალს იგი ფილოსოფოსთა უსაფუძვლო გამონაგონად თვლის.

ომებს და უთანასწორობას ფრანკი სახელმწიფო აუცილებლობად მიიჩნევს. ბრძოლა მშვიდობისათვის და ომების წინააღმდეგ, რომელსაც ფრანკი ასე შეურიგებლად აწარმოებდა, ამავე დროს არის ბრძოლა სახელმწიფოს, როგორც ინსტიტუტის წინააღმდეგაც. „ქრისტიანულ სახელმწიფოს„ რომელიც ამ ქვეყნად ღვთაებრივ წესრიგს განახორციელებს, ფრანკი თავის თავში წინააღმდეგობრივ დაშვებას უწოდებს. იგი უარყოფს არა მხოლოდ სახელმწიფოს, როგორც საერთო ორგანიზაციას, არამედ ეკლესიასაც, როგორც სასულიერო



კანონმდებელს. რაიმე წესი, რომელიც საეკლესიო კრების სა-  
შუალებით სავალდებულო კანონად იქცევა, სახარების სულს  
ენინაალმდეგება. არ არსებობს სახარების სავალდებულო  
განმარტება. მან ყველას გულში უშუალოდ უნდა იმოქმედოს.  
ქრისტიანობა, რომელიც სავალდებულო კანონად და წესად  
იქცევა, აღარაა ქრისტიანობა. „სიტყვა, რომელიც სინათლე,  
გონი და ცხოვრებაა, ვერ იტანს ადამიანურ სინათლეს და  
განმარტებას,“. ფრანკის ქრისტიანობაც ანარქისტულია. ამ  
იდეალური, სრული თავისუფლების სახელით ებრძვის იგი სა-  
კუთრებას, ომებს და ყოველგვარ ოფიციალურ იძულებით ორ-  
განიზაციას. ომების წინააღმდეგ ბრძოლაში მას პარაცელსი  
ჰყავს თანამებრძოლად, ხოლო წინამორბედად ერაზმ როტერ-  
დამელი. ერაზმი და შემდეგ ლუთერი ასხვავებდა სამართლიან  
და უსამართლო ომებს. პარაცელსისა და ფრანკისათვის კი  
ყოველგვარი ომი ბოროტებაა. ფრანკი ხაზს უსვამს ომის მიერ  
ადამიანების მორალური ბუნების შერყვნას. მშვიდობისათვის  
ბრძოლა ფრანკისათვის ადამიანთა სრული თანასწორობის და  
ზნეობრივი სრულყოფისათვის ბრძოლაა.

## 5. ვალენტინ ვაიგელი (1533-1588)

ფილოსოფიის ისტორია, როგორც ცალკეულ კულტურულ  
რეგიონში, ისე მასში შემავალ რომელიმე ქვეყანაში, მხოლოდ  
იმდენად არსებობს, რამდენადაც მისი მსოფლმხედველობრივი  
კულტურის საკვანძო პუნქტებს შორის გაცნობიერებულ კავ-  
შირს ამყარებს და ამ ძიებას ერთიანი პროცესის სახით წარ-  
მოადგენს. გერმანიის პატარა ქალაქი ცშოფაუს პროტესტანტი  
მღვდელი, ვალენტინ ვაიგელი ასეთ კავშირს წარმოადგენს  
გერმანული და ევროპული კულტურის ორ დიდ წარმომად-  
გენელს – პარაცელსსა და ბოემეს – შორის.

ფართო განათლების თეოლოგი, პოპულარული მქად-  
აგებელი, წყნარი და თავმდაბალი ლუთერანელი მღვდლის  
გაბედული მსოფლმხედველობრივი ძიებების შესახებ, მხოლოდ  
მეგობრების ვიწრო წრემ თუ იცოდა. მაგრამ ამ ძიებათა სო-

ციალურ მნიშვნელობაზე მათაც არ ჰქონდათ სრული წარმოდგენა. ვაიგელის სიკვდილის შემდეგ გავრცელებულმა მისმა ხელნაწერებმა მნიშვნელოვანი ინტელექტუალური მოძრაობა შექმნა გერმანიაში. **ვაიგელიზმი** გახდა გარდამავალი საფეხური პარაცელსის ფილოსოფიური მისტიკიდან და ნატურფილოსოფიიდან ბოემეს ფილოსოფიამდე, რომელშიც ნეოპლატონური ემანაციური თეორიიდან განსხვავებულ, ღმერთის თვითგანვითარების შესახებ მოძღვრებას ჩაეყარა საფუძველი – როგორც ახალი ევროპული ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად მახასიათებელს.

პარაცელსის ერთგული მიმდევარი ვაიგელი თავის შრომებში გასაგები სტილით, გერმანულ ენაზე, სიძნელეების დაუფარავად, განიხილავდა პარაცელსის მიერ გაგებული ქრისტიანობის ძნელ და ხშირად ბნელ ადგილებს. არ ერიდებოდა არც ლუთერთან დაპირისპირებას და ქმნიდა უფრო შინაგან და მაღალი დონის მისტიკური რწმენის ატმოსფეროს. როგორც შტიორიგი აღნიშნავს, შვენკფელდმა, ფრანკმა და ვაიგელმა წარმოადგინეს შუა საუკუნეების მისტიკის დიდი ტრადიცია და ლუთერის რწმენა (რამდენადაც ეს უკანასკნელი მისტიკოსი იყო). კოპლსტონის აზრით კი, ვაიგელი ცდილობდა შეერთებინა კუზანელის მეტაფიზიკა და პარაცელსის ფილოსოფია იმ რელიგიურ მისტიციზმთან, რომელიც ნასესხები ჰქონდა ეკჰარტის ტრადიციისაგან. ეს ჩანს ტერმინში *Fünklein* („სულის ნაპერწკალი“). მაგრამ ყოველივე ეს იყო ძლიერ შეფერილი პროტესტანტული პიეტიზმის ინდივიდუალური და ანტიეკლესიური სახით, რის გამოც იგი პანთეიზმისკენ იხრებოდა. დიდი გადაჭარბება არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ პარაცელსის ფილოსოფია არა მარტო ბოემესათვის, არამედ, საერთოდ, გერმანული კულტურისათვის ასე შინაგანი და გასაგები ვერ გახდებოდა ვაიგელის შრომების გარეშე. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვაიგელის მიერ ქრისტიანობის მსოფლიო რელიგიად გადაქცევის შესაძლებლობის გაგება აშკარად ენათესავება კ. იუნგის ძიებათა შედეგს – დასკვნას ადამიანის შინაგანი მთლიანობის გასააზრებლად ქრისტეს შინაგანობის, ე. ი. ჩვენში სხე-

ულებრივად ყოფნის განცდის აუცილებლობის შესახებ.

ვაიგელმა, ფრანკთან ერთად, აჩვენა ლუთერის მიერ ახალგაზრდობაში წამოყენებული, მართლაც რევოლუციური და ყოველი პიროვნებისათვის მიმზიდველი პრინციპის საშიშროება ყოველი სახელმწიფო რელიგიისათვის. იგულისხმება ღმერთთან პიროვნების უშუალო კავშირის შესაძლებლობის პრინციპი. ამ სტიმულით აზვირთებული რელიგიური გრძნობის მოსათოკად, როგორც ცნობილია, ლუთერს მის მიერ უარყოფილი კათოლიციზმიდან ბევრი რაიმეს გამოყენება დასჭირდა. რაშიც მისი ყოფილი მიმდევრები, მიუნცერი, ფრანკი და სხვები არ დაეთანხმნენ. ვაიგელიც მათ ხაზს აგრძელებს. მასაც უსამართლობად მიაჩნია სოციალური უთანასწორობა, ადამიანზე ადამიანის სულიერ თუ სოციალურ ბატონობაში გამოხატული (90,362). როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, ვაიგელის სასულიერო მოღვაწეობის დასაწყისში გერმანიაში განათლების და ზნეობის დონე ისე დაბალი იყო, რომ ხელისუფლებაც იძულებული გახდა მდგომარეობის გასაუმჯობესებელი გზები ეძია. როგორც ჩანს, ლუთერანობის გავრცელებამაც ვერ შეაჩერა სასულიერო წრეებში იმ მანკიერებათა ზრდა, რომელზედაც ჯერ კიდევ ბოკაჩო ლაპარაკობდა თავის „დეკამერონში“. პროტესტანტების მიერ ღვთისმსახურთათვის ცელიბატის მოხსნა ზნეობრივი ცხოვრების გასაუმჯობესებელი ქმედითი საშუალება იყო, მაგრამ, მატერიალური საყრდენის გარეშე, იგი არ გახლდათ ეფექტური. სასულიერო პირები მათი მწყალობელი-მარჩენლების არცთუ საპატიო მსახურნი დარჩნენ. ხელისუფლებამ დაიწყო მღვდელთათვის ხელფასების მომატება, სკოლების დაარსება და ნიჭიერი ახალგაზრდებისათვის ხელის შეწყობა. კეთილშობილთა სასწავლებელში ვაიგელიც ადგილობრივი თავადის წყალობით მოხვდა. შემდეგ, კურფიურსტ ავგუსტის (1526-1586) განკარგულებით, ლაიფციგის უნივერსიტეტში მიიღეს. გარკვეული დრო ვიტენბერგის უნივერსიტეტში გაატარა, სადაც იმ დროს მელანქტონის თეოლოგია ბატონობდა. ბაკალავრის ხარისხი 1558 წელს მიიღო; მომდევნო წელს კი სამაგისტრო პრომოცია გააკეთა (თემა ცის უსასრუ-

ლობის პრობლემას ეხებოდა). საკუთარი პოზიციის დაცვისას, მას არისტოტელეს შრომების უშუალო და კარგი ცოდნა გამოუმჟღავნებია. კურფიურსტის ბრძანებით 21 წლის ვაიგელი ცშოფაუს მღვდელია. 1567 წელს მისი საეკლესიო ქადაგებანი ყველას მოსწონდა, ურთიერთობაშიც სანაქებო იყო. მაგრამ ამავე წელს ერთ-ერთი კომისიის ჩანაწერში აღნიშნულია, რომ იგი „კალვინიზმშია ეჭვიტანილი,“ (90,33). ამ დროს ლუთერის მემკვიდრეებს სხვა პროტესტანტული მომდინარეობების გავლენის ზრდა უკვე კათოლიკებზე არანაკლებ ანუხებდათ და ხშირად ამოწმებდნენ თავიანთ ოფიციალურ მომხრეებს.

ვაიგელის მსოფლმხედველობის მთლიანობა ყველაზე უკეთ ჩანს მის ყველაზე ცნობილ ნაშრომში „შეიცან თავი შენი“, დელფოს სამისნოს შესასვლელის წარწერა „შეიცან თავი შენი“, ბერძნულ მითოლოგიასთან ამ სამისნოს კავშირის გამო, გვაფიქრებინებს, რომ ეს პრინციპი ფილოსოფიაში მითოლოგიიდან გადავიდა; მაგრამ პლატონის გადმოცემა, ბრძენთა მიერ საკუთარი ნაშრომების ტაძრისთვის შეწირვის და ამ პრინციპის ტაძრის შესასვლელში წარწერის გადანყვეტილებაზე, საბერძნეთში მითოლოგიის და ფილოსოფიის თანარსებობის და თანამშრომლობის საინტერესო ასპექტზე მიუთითებს.

აშკარაა, რომ სოკრატეს მიერ ამ საკითხის წამოწვევამ დიდი ბიძგი მისცა აზროვნების განვითარებას; – რათა ადამიანში (როგორც მიკროკოსმოსში) მოცემული შინაარსი, სოფისტების მსგავსად, ყველაფრის გამართლების შესაძლებლობისათვის კი არ გამოეყენებინათ და აზროვნება სკეპტიციზმისაკენ კი არ წარემართათ, არამედ, შემეცნების რელატიური შინაარსის ანალიზის გზით, ის დაედგინათ, თუ რაა კონკრეტული ადამიანის ჭეშმარიტი საყრდენი, რომლის არსებობის შემთხვევაში ადამიანის ცნობიერების შინაარსი ერთიანობას ინარჩუნებს და შეიძლება პასუხისმგებელიც იყოს მისთვის. ეს ერთ-ერთი გზაა ანტიკური ფილოსოფიისა ქრისტიანობისაკენ.

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ვაიგელი გამარჯვებული პროტესტანტიზმის გერმანიაში მოღვაწეობს და, ცხადია, იცის ლუთერის უარყოფითი აზრი ფილოსოფიის შესახებ. ამიტომ

იგი ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი ფილოსოფიის საჭიროებაში. ვაიგელის თანახმად, ტერმინში „ფილოსოფია“, არ უნდა ავურიოთ ფილოსოფიის ძველი და ახალი გაგება. არავის არ უნდა აღიზიანებდეს სიტყვა „ფილოსოფოსობა“, „ფილოს“, ბერძნულად სიყვარულს, ანდა მეგობრობას ნიშნავს. „სოფია“, – სიბრძნეს. აქედანაა ფილოსოფოსობა. შეუძლებელია უფრო ღვთაებრივი და უფრო მაღალი სიყვარული ჭეშმარიტებისა, ვიდრე ქრისტიანობაში ყოფნა. დიახ, ქრისტიანობა არის თავად ჭეშმარიტება. ამიტომ, მკითხველო, ნუღარ შეიცდენ თავს გამოთქმით „ქრისტიანობაში ფილოსოფოსობა“, ის არავითარ ვნებას არ მოგიტანს. არც ფილოსოფოსობა და „ეთნიკური ფილოსოფია“, უნდა ავურიოთ ერთმანეთში, ე. ი. არ უნდა ავურიოთ არისტოტელე და ნმინდა ნერილი. არც ის უნდა ვთქვათ, რომ ეს ფილოსოფოსობა, როგორც ადამისა და ქრისტეს შორის საკუთარ თავში არჩევანის გაკეთება (და ამგვარი „შეიცან თავი შენი“) ჩვენთვის მიუწვდომელია. ეს არცაა საჭირო, რამდენი უსწავლელი გამხდარა ნეტარი ამგვარი თვითშემეცნების გარეშე? ვაიგელი ამას არ უარყოფს, მაგრამ მიუთითებს, რომ მათ, ვისაც სურს იყოს მაგისტრი, დოქტორი, ნმინდა ნერილის მქადაგებელი, მასწავლებელი, ხომ უფრო მეტი უნდა იცოდნენ, ვიდრე მათმა მსმენელებმა და გლეხებმა? როგორ შეძლებენ ისინი ამ ბრძენის წინამძღოლობას? ისიც არაა სწორი, ვინც იტყვის, ყველაფერ ამას იმ ქვეყნად ვისწავლიო. რადგან, რაც მეტი გვეცოდინება ამ ქვეყნად სიკეთის შესახებ, მით უფრო გაგვიადვილდება იმქვეყნიური ცხოვრება (90,218). ადამიანის გული ხომ რწმენით ხდება კეთილი. ყოველ მხრივ სჯობს ადამიანმა ამ ქვეყნად გაიგოს, „რა არის ის ბუნებით და როგორ გარდაიქმნება ის და რა უნდა გახდეს წყალობის საშუალებით, ქრისტესა და პავლეს მოძღვრების თანახმად,“ (90,219).

„ეკრძაღე თავსა შენსა, რომელ არს სული შენი,“ – ასე შეაჯამა **ბასილ დიდმა** (330-379) სულისა და სხეულის მიმართების პრობლემა. მაგრამ ამ მთავარმა ნაწილმა ადამიანისა (სულმა), მალე თავად მთელად ყოფნაზე განაცხადა პრეტენზია. სული, როგორც მიკროკოსმოსი, და როგორც

ცნობიერება ადამიანისა, სხეულსაც თავის შინაარსში აქცევს. ეს არანაკლებ სირთულეების წინაშე აყენებს საკუთარი თავის რაობის მაძიებელ ადამიანს. ამის გაცნობიერების ერთ-ერთი შედეგი ის იყო, რომ დეკარტემ, მეცნიერული მეთოდის ინტერესებისათვის ხელახლა გათიშა ისინი „ფსიქოფიზიკური პარალელიზმის„ თეორიით.

ზემოაღნიშნულ შრომას – „შეიცან თავი შენი„ – ვაიგელი ასე იწყებს: „ამ წიგნაკს ბერძნულად ეწოდება „გნოთი სეაუტონ„, ლათინურად – „კოგნოსკე ტე იპსუმ„ და გერმანულად – „ერკენნე დიხ ზელბსტ„. იგი მითითებაა იმაზე, რომ ადამიანი არის მიკროკოსმოსი, ღვთის უდიდესი საქმე ცისა ქვეშ. იგი არის პატარა სამყარო და თავის თავში ატარებს ყველაფერს, რაც კი მოიძებნება ცაში და მიწაზე და აგრეთვე მიღმა„ (90.167). ეს პარაცელსისეული პოზიციაა და ჰოჰენჰაიმელი მოაზროვნე, როგორც უდიდესი ავტორიტეტი, ყველგან ნათლად ჩანს ვაიგელის ნააზრევში. ეს პოზიცია აქ უფრო მეტადაა დაფუძნებული ფილოსოფიურ-ისტორიული და თეოლოგიური თვალსაზრისით, რაც უფრო გასაგებს და უფრო მისაღებს ხდის პარაცელსის ძირითად დებულებებს.

პარაცელსისეულ პოზიციას ვაიგელი უშუალოდ უკავშირებს არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ პირველსავე წინადადებას („ყოველი ადამიანი ბუნებით მიისწრაფის ცოდნისაკენ„), როგორც უდავო ფაქტობრივი ვითარების ასახვას. მას სავსებით ბუნებრივად მიაჩნია არისტოტელეს ამ დებულების დაკავშირება ადამიანის ბუნების იმ გაგებასთან, რომელიც საღმრთო წერილშია მოცემული და დაკონკრეტებულია პავლე მოციქულის მიერ. „და რადგან ყოველი ადამიანი თავისი ბუნებით ძალიან მიისწრაფის ცოდნისაკენ, ადვილი გასაგები უნდა იყოს, რომ პირველი და უპირატესი არის საკუთარი თავის სწორად ცნობა და ცოდნა; არა მხოლოდ ბუნების თანახმად, რამდენადაც აქ იგი არის დიდი სამყაროს შვილი, არამედ, აგრეთვე წყალობის მიხედვით, რადგან იგი შვილი და მემკვიდრეა ღვთისა ქრისტეში. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მან არა მხოლოდ ფილოსოფიის მიხედვით უნდა იცოდეს და შეიცნოს საკუთარი თავი, არამედ

უფრო წმინდა წერილის მიხედვით. ეს ორნაირი შემეცნება არის უკეთილშობილესი ადამიანში, რადგან ამით გაიგებს იგი საიდან მოდის, რისთვის შეიქმნა, როგორ უნდა იცოცხლოს და იქცეოდეს, როგორც ამქვეყნიურ დროში, ისე მის მომდევნო მარადისობაში,, (90,167).

ამ ცოდნის ჭეშმარიტი გამოყენება, სულაც არაა გარანტირებული, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ღვთის წყალობით მიეცა ადამს სამოთხეში, ხოლო ანგელოზს – ცაში (იგულისხმება ლიუციფერი). ვაიგელი ფიქრობს, რომ ამ თავისთავად ჭეშმარიტი ცოდნის, არასწორი გამოყენება იყო ორივეს დასჯის მიზეზი. ადამი გაამაყდა, როცა გაიგო, თუ რა ღირსება ჰქონდა მას და რა შესაძლებლობანი. იგი გველმა მოატყუილა და მან „საკუთარი თავი უფრო შეიყვარა, ვიდრე ღმერთი,,. ამით იგი მოსწყდა ღმერთს. საკუთარი თავით აღტაცებული ადამი ფიქრობდა, რომ ისიც ისეთივეა, როგორც ღმერთი. ამით იგი, ისევე, როგორც ღმერთს დაპირისპირებული ანგელოზი, მოსწყდა ღმერთს და ორივენი განიდევნენ სამოთხიდან. მაგრამ, დაცემული ანგელოზისაგან განსხვავებით, ადამმა, ამჯერად, თავისი ნაკლოვანებანი და დანაშაული გააცნობიერა, მოსწყდა საკუთარ თავს და ღვთის წყალობით მიუბრუნდა ღმერთს. ამჯერად საკუთარი თავის ჭეშმარიტი შემეცნება დაიწყო.

ვაიგელის აზრით, ეს ერთჯერადი პროცესი არაა, იგი მეორდება ეპოქებში და პიროვნებებშიც. საკუთარი ცოდნით გაამაყებას და ღმერთისაგან მოწყვეტას ხედავდა იგი ბერძნული ფილოსოფიის ბედშიც. იგი იმეორებს პავლე მოციქულის ცნობილ სიტყვებს ბერძნული ფილოსოფიის შესახებ, კორინთელებისადმი პირველ წერილში მოცემული ვერსიით: „წარმოიდგინეს, რომ რალაც იცოდნენ, მაგრამ მათ სინამდვილეში არ იცოდნენ ისე, როგორც უნდა ცოდნოდათ,,. საკუთარი თავის ჭეშმარიტი შემეცნება, როგორც საკუთარ თავში ღმერთისაგან განსხვავებულის თანდათანობითი გადალახვა, ვაიგელს ნეტარ შემეცნებად და თვითშემეცნებად მიაჩნია. მაისტერ ეკჰარტიდან მომდინარე მოძღვრება, სილატაკის უპირატესობის თანდათან გაცნობიერების შესახებ (თანდათან ღმერთთან



დაახლოება და ბოლოს მასთან პიროვნების საკუთრივის სრული უარყოფით შეერთება) აქ სრულ ძალაშია. მაგრამ განსხვავებით ეკჰარტისაგან, არაა წამოწეული „ნაპერწკლის„ მომენტი. ფურკლანი, ეკჰარტთან, ერთადერთი საშუალებაა, რათა ადამიანს, ღმერთისაგან განსხვავებული მეობის სრული უარყოფის შემდეგ, დარჩეს მისი სპეციფიკური (საკუთარი) ადგილი ღმერთში. ეს ადგილი არაა კი არაა, არამედ ის, რაც ღმერთისაგან განსხვავებულის უარყოფის შემდეგ ადამიანში დარჩება – ის, რაც მასშია, როგორც ღმერთის „ნაწილი„, ანდა რუსთველის სიტყვებით თუ ვიტყვით, რაც არის ის, როგორც „ღმერთის წილი„; ანუ ის, რისთვისაც, ეკჰარტის აზრით, არა მარტო ადამიანი ეძებს ღმერთს, არამედ ღმერთიც ეძებს ადამიანს. ღმერთთან ამგვარი შეერთება ვაიგელისათვის მხოლოდ ქრისტიანთა შესაძლებელი, რომელიც მისთვის სიბრძნისა და შემეცნების ყველა განძის გამაერთიანებელია (90,168).

მართალია, ვაიგელი ამ წმინდა ღვთაებრივის აღსანიშნავად არ ხმარობს სიტყვა „ფუნკლანს„ (არც ლათინურ *scintilla*-ს), მაგრამ გულისხმობს მას, როცა თვით შემეცნებაში ორ არსებითად განსხვავებულ დონეს განასხვავებს. პირველია ბუნებრივი შემეცნება, ე. ი. იმის გაგება, თუ რაა ადამიანი, როგორც ღმერთის მიერ მინის გოროხიდან (*Erdenkloß*) შექმნილი; მეორეა ზებუნებრივი შემეცნება, ანუ იმის გაგება, რაც ამ ქმნილებაში მოხდა, როცა ღმერთმა მასში საკუთარი სული შთაბერა. ვაიგელი გამართლებულად მიიჩნევს, რომ ადამიანი, როგორც მიკროკოსმოსი, თავდაპირველად შეისწავლის თავის საგანს მისი ბუნებრივი სამი ძირითადი ნაწილით (სხეული – *Leib*, გონი – *Geist* და სული – *Seele*). ამაზე ვაიგელი მსჯელობს სწორედ პირველ წიგნში „შეიცან თავი შენი„; მეორე ნაშრომში კი – რომელსაც ეწოდება „მეორე წიგნაკი საკუთარი თავის შემეცნების შესახებ„ (90,199) – შეისწავლის იმას, რაც ამ ღმერთის მიერ გაფორმებულ მინიერში – ადამიანში – მოხდა, როცა ღმერთმა მას საკუთარი სული შთაბერა. პავლე მოციქულის დამონებებით, ვაიგელი ამტკიცებს, რომ ადამიანში ორი სულია (*Geist*) და ორი ბუნება. ამიტომ ამბობენ, რომ ადა-

მიანი ორჯერ იბადება: ერთხელ მშობლებიდან და მეორედ კი ღმერთისაგან – ცაში (90,173). ორივე მათგანს სამი ნაწილი აქვს (სხეული, სული, გონი). ადამიანს ადამიანად მხოლოდ ღვთის მიერ შთაბერილი სული აქცევს. უამისოდ ისიც მხოლოდ ცხოველი იქნებოდა. როგორც თითქმის ყველაფერში, ვაიგელი აქაც პარაცელსს მისდევს. პარაცელსის მსგავსად ასხვავებს იგი ადამიანში სხეულებრივს, როგორც მიწიერს და ფორმანენტურს (ციურს, ვარსკვლავურს). იგი იმაშიც დარწმუნებულია, რომ რეალურია პარაცელსის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ არსებობენ ჭინკები, ოროპინტრეები, ჰაერის არსებანი და სხვა, რომლებიც იერარქიულად, ცხოველებსა და ადამიანებს შორის არიან. ამ არსებებს არა აქვთ ღმერთისგან ნაბოძები სული. ყოველი ადამიანის ინდივიდურობის გამოსაკვეთად, ვაიგელი ხაზს უსვამს იმას, რომ სული ადამიანს არც ადამიდან და არც მისი მშობლებიდან არ გადაეცემა, არამედ თითოეულ ადამიანს უშუალოდ პირადად ღმერთისაგან. ხილულიდან უხილავის, მიწიერიდან ზეციურის, ბუნებრივიდან ზებუნებრივის კვლევის გზის არჩევაში, იგი იშველიებს ცნობილ ქრისტიან თეოლოგს, **ჰუგო ნმ. ვიქტორელს (1097-1141)**, რომელსაც მიაჩნდა, რომ თვითშემეცნება ცაში და მიწაზე ყოველივეს შემეცნებას ნიშნავს. მაგრამ მაინც თვლის, რომ მიწიერის შესწავლა იმთავითვე ყველაფრის შესწავლას ნიშნავს, კერძოდ კი იმისა, თუ რატომაა გადასვლა აუცილებელი და რას ეფუძნება ეს გადასვლა. თუმცა ვაიგელს მოჰყავს ახ. წ. II ს.-ის ფილოსოფოსის, **დემონაქს კვიპროსელის** აზრიც, რომ ფილოსოფოსობა ადამიანმა მაშინ უნდა დაიწყოს, როცა საკუთარი თავი ნამდვილად შეცნობილი ექნება (90,171).

ეს ორი შეხედულება შედარებით ადვილად შესარიგებელია, რადგან ორივე აღიარებს ადამიანისათვის ორგვარი, პრინციპულად განსხვავებული ცოდნის საჭიროებას, მაგრამ უფრო რთულია სამ ტერმინთან – სხეული, სული, გონი – დაკავშირებული შინაარსების შეთანხმება.

სამივენი ადამიანის, როგორც ბუნებრივი, ისე ზებუნებრივი არსების აუცილებელი შემადგენელი ნაწილებია, მაგრამ

ვაიგელი ხშირად ცვლის მათ რიგსაც და მათთან დაკავშირებულ შინაარსსაც (ის ხან „სხეული-სული-გონზე“, საუბრობს, ხან კი – „სხეული-გონი-სულზე“) (90,174). ვაიგელი მსჯელობს ასევე „ბუნებრივ გონზე“, სიღერულ, ანუ ვარსკვლავურ გონზე, ცხოველურ გონზე, „ღვთაებრივ გონზე“, (90,183). იმასაც ამბობს, რომ კონკრეტული ადამიანის გონი არის თავად ადამიანი. თითოეული ამ ტერმინის მნიშვნელობა შესაბამის კონტექსტში უნდა შემოწმდეს. ასე მარტო გერმანულ ენაში როდია. მაგალითად, დიდი ქართველი მთარგმნელი **ეფრემ მცირე** (XI ს.) არეოპაგელის საკუთარი თარგმანის კომენტარებში სპეციალურად აღნიშნავდა, რომ „ბერძულად ზიარი სახელი აქუს სულსა უხილავსა მასცა და მშვინვიერებითსაც“, (23,262).

როგორც ზოგადად ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი შინაარსისაგან, ასევე მაშინდელ გერმანიაში თეოლოგიური ძიებებისაგან გამომდინარე, გასაგებია, რატომ მსჯელობს ვაიგელი ადამიანის სხეულში (ტანში) ორი გონის, ანუ ორი ბატონის არსებობაზე, რომელთაგან ერთი ბუნებისგანაა, მეორე – ღმერთისგან. პარაცელსის მსგავსად, ვაიგელიც მიიჩნევს, რომ ადამიანს სხეული ვარსკვლავებისგან აქვს; და თუ ჩვენი სხეული მიკროკოსმოსია, იგი მინერალებსაც შეიცავს და სხვა ცოცხალივით იკვებება, მრავლდება. ყველა ცხოველისგან რაღაცა აქვს თავისში (ბალახის, თევზის, ფრინველის და სხვა. ეს ფილოგენეზის ონტოგენეზში გამეორების თავისებური მიხვედრაა). გონი ამქვეყნიურობაში ცხოვრებისათვის აუცილებელი გაგების, მოხერხებულობის, მახვილგონიერების სპეციფიკური ერთიანობაა. ადამიანისა და სამყაროს ამ ერთიანობას სწავლობს **კაბალა**, რომელსაც ვაიგელი რატომღაც **გაბალიას** უწოდებს. პარაცელსი მას **თეთრ მაგიას** უწოდებდა (1,209). ეს ორი განსხვავებული ნაწილი ადამიანში ღმერთმა შეაერთა და სიკვდილის შემდეგ ადამიანის თითოეული აღნიშნული ნაწილი საკუთარ წყაროს (დედამინას და ცას) უბრუნდება, ისევე, როგორც მესამე და უმთავრესი ნაწილი – სული (Seele) – ღმერთს (90,175). ამ „ნაწილს“, ვაიგელი „ადამიანში ღვთაებრივ სიბრძნეს“, უწოდებს, რომლის შინაარსის გაცნობიერებას

„ვარჯიში და გაღვიძება ესაჭიროება„. ჩვენი სხეული სახლია იმისი, რასაც ჭეშმარიტად წარმოადგენს ადამიანი. ადამიანი ქმნის ხელობას, ხელოვნებას. ეს მისი განსჯისა და გონების ნაყოფია და არა ხელები და ფეხები. ისინი შინაგანის, უხილავის ხელსაწყოები, მისთვის არიან შექმნილნი (90,184). ამრიგად, ადამიანი, როგორც მთელი სამყაროს შემცველი (მაკროკოსმოსის თავისში შემცველი მიკროკოსმოსი), მეექვსე დღეს შეიქმნა და მას დაემატა ის, რაც **სამყაროში არ იყო** და მთელ სამყაროს მის შემოქმედთან არსებითად დააკავშირებდა, როგორც ღვთის ხატი, ადამიანი ხომ, როგორც მთელი სამყაროს თავისთავში შემცველი, ამავე დროს სამყაროს, მაკროკოსმოსის ხატია? ადამიანს შემოქმედმა საკუთარი სული შთაბერა. ეს ახალი ასპექტია. იგი საჭიროა სამყაროს გასულიერების და მის მიერ თვითშემეცნების გასაგებად. ადამიანი თვალთა სამყაროს მიერ საკუთარი შემოქმედის დასანახად.

ჩვენ ისეთი ძლიერი შემოქმედი გვყავს, ამბობს ვაიგელი, რომ მან მაკროსამყარო ერთ მუჭში, ე. ი. მიკროკოსმოსში მოაქცია. ადამიანი, თუმცა მთელ სამყაროს თავისში ატარებს, მაინც რჩება ამ სამყაროში (90,178-9). ამით ადამიანს ეძლევა **მსოფლმხედველობის** შექმნის შესაძლებლობა. მას შეუძლია სამყაროში დარჩეს და ამავე დროს გარედან, ე. ი. მის მიერ დანახული ღმერთის პოზიციიდან შეხედოს სამყაროს. ნათელია, რომ ვაიგელისათვის, პარაცელსის მსგავსად, იმას, რისგანაც (ბიბლიის თანახმად) ღმერთმა შექმნა ადამიანი მიწა, თუ მტვერი, თუ გოროხი, თუ თიხა კი არ არის, არამედ მთელი სამყარო – მისი ხილული თუ უხილავი ნაწილით. მიწა, გოროხი მთელი ეს დიდი სამყარო, მაკროკოსმოსია (90,181), რომელსაც ემატება ღვთაებრივი სული. ამის გამო ვაიგელი პირველ ადამიანს არა დაბადებულს, არამედ შექმნილს უწოდებს. ვაიგელი აქ დაუსახელებლად იყენებს სოკრატემდელთა დებულებას, რომელიც ნეოპლატონიკოსებმა წამოსწიეს – „ყველაფერი ყველაფერშია„. იოანე პეტრიწი პროკლე დიადოხოსის თარგმნისას ამ პრინციპს სრული სახით წამოაყენებს: „ყოველი ყოველსა შინა, ხოლო საკუთრებით თითოეულსა შორის„ (9,33).

აზროვნების ისტორია ხშირად აჩვენებს, რომ რაიმე პრინციპი, რომელსაც ჩვენ გარკვეული მიზნის გასამართლებლად ვიყენებთ, კვლევას თავს ახვევს საკუთარ ლოგიკას – ისეთს, როგორც ჩვენს მიზანს არ შეესაბამება. ასეა აქაც. ვაიგელისავე მოხმობილი მაგალითებიდანაც ჩანს, რომ გარკვეული ჩრდილი ადგება ადამიანის განსაკუთრებულობას. მარტო ადამიანში კი არა, ლობიოს მარცვალშიც „ყველაფერი ყველაფერშია„. ადამიანის თესლში, რომელიც დედის სამოში სულაც არ არის ამ მარცვალზე დიდი, მოქცეულია ადამიანის ყველა ნაწილი – თვალი, ყური, გული, თმები და ა. შ. ასევეა მუხის რკოშიც. მასში მოქცეულია დიდი რაოდენობის შეშა, ფესვები, ტოტები, უამრავი რკო და ა. შ. რაკი მხოლოდ ადამიანს აქვს, მაკროკოსმოსის ხატობის გარდა, ღვთაებრივი სული, იგი ბატონია სამყაროში. მაგრამ ეს ბატონობა არ არის თავისთავად გარანტირებული ადამიანისათვის. იმისათვის, რათა რეალურად გახდეს ბატონი, საჭიროა ადამიანის მცდელობა და ნება. ვაიგელი ამას გამოთქვამს დებულებით, რომელიც ფიხტეს პოზიციას მოგვაგონებს: ადამიანი „არის ბატონი, თუ ეს მისი ნებაა„, ე. ი. თუ მას ეს ნამდვილად სურს. მკვლევრები ამ ადგილს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ვოლგასტისათვის ვაიგელი აქ გაუცნობიერებლად გადის იდეალისტური პანთეიზმის მიღმა (90,210). ეს საკამათო საკითხია. ალბათ, უფრო მნიშვნელოვანია კავშირი საერთოდ გერმანულ იდეალიზმთან და, კერძოდ, ფიხტესთან, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ადამიანისათვის, როგორც გონიერი არსებისათვის, „არ შემიძლია„ ნიშნავს მხოლოდ შემდეგს – „არ მსურს„. აქ ის იგულისხმება, რომ თუ ადამიანი თავისში მყოფ აბსოლუტურს გააცნობიერებს, მას ყველაფერი შეუძლია – თეოზისის ანუ ღმერთთან გაერთიანების ჩათვლით. ფიხტესათვის ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ ერთი კონკრეტული ადამიანი სხვა ადამიანებზე ბატონობს, არამედ იმას, რომ ყოველ ადამიანში არსებობს ეფექტური ქმედითი „მე„.

აზრი იმის თაობაზე, რომ ღმერთმა ადამიანი რაიმე ერთგვაროვანი მიწიერი სხეულისაგან (თიხა, თუ მტვერი) კი არ შექმნა,

არამედ სამყაროს სხვადასხვა ნივთიერებიდან, შესაძლებელია პარაცელსის გავლენით გავრცელდა აღმოსავლეთ ევროპაში – კერძოდ, რუსეთში (პარაცელსი აღნიშნავდა, რომ რუსეთშიც უმოგზავრია). შესაქმის რუსულ აპოკრიფულ განმარტებებში „როგორ შექმნა ღმერთმა ადამი“, აღნიშნულია, რომ ღმერთმა მიწისგან შექმნა ადამის ტანი, ქვისგან – ძვლები, ზღვისგან – სისხლი, ღრუბლებისგან – აზრები, ქარისაგან – სუნთქვა, ცეცხლისაგან – სითბო (36,79).

თავის მხრივ, ხილული სხეული სამ ნაწილად იყოფა: მუცელი, მკერდი, თავი. ეს არის ბინა, მისი მიწიერი ქოხი. ადამიანი ხედავს თვალით და ლაპარაკობს ენით. მაგრამ ადამიანში არსებულ სიდერულ გონს (*Geist*) ესენი არ სჭირდება. იგი თავადაა თვალი, ენა და მოძრაობა. პირიქით, ეს ორგანოები მოქმედებენ მისი საშუალებით. მკვდარსაც ხომ აქვს თვალი, ენა, ფეხები, მაგრამ მასში აღარ არის გონი, რომელიც შინაგან, უხილავ ადამიანს წარმოადგენს (90,189). ადამიანის სული ადამიანში არის თავად ადამიანი. ვაიგელი იმეორებს ჰუგო წმ. ვიქტორელს, რომლის თანახმადაც, ადამიანს სამგვარი თვალი აქვს: სხეულის, გონების და განსჯის. ეს მესამე – ინტელექტის თვალი – უმაღლესია და ადამიანი მისით ღმერთსა და ანგელოზებს ხედავს. მას შეუძლია ძირითადად სხეულებრივი თვალი გამოიყენოს, ე. ი. ცხოველთა დონეზე დარჩეს; შეუძლია ხელოვნებას და ხელობას ეზიაროს და პრაქტიკაში გამოიყენოს, მაგრამ ისიც შეუძლია, რომ სხვა ადამიანებსაც აჯობოს და სიბრძნის, ანუ განსჯის დონეზე და წრფელ ლოცვაში შეუმეცნებადი ღმერთი საკუთარი თავის ზემოთ დაინახოს, ანგელოზები კი თავის გვერდით (90,190).

ვაიგელი გრძნობად და გონით უნარებზე მსჯელობისას წარმოსახვის მნიშვნელობაზეც საუბრობს. მისი აზრით, წარმოსახვა (*imaginatio*) გრძნობის ხუთივე ორგანოს საქმეს აკეთებს. იმას წარმოადგენს, რაც წინ არ გვიდგას. წარმოსახვა ეძებს იმას, თუ რას ემყარება სამყარო – განსხვავებით განსჯისაგან, რომელიც ხვდება, რომ სამყარო არაფერს არ ემყარება და მაინც მყარია. ვაიგელი გრძნობს ამ უნარის სპეციფიკას და

ამის ხაზგასასმელად *Seele*-სა და *Geist*-ის გვერდით შემოაქვს მესამე ტერმინი – *Gemüt* (ხასიათი). წარმოსახვა ყველაფერს თავისში ატარებს. ვაიგელის თქმით, წარმოსახვა არის შინაგანი ადამიანი, ვარსკვლავური გონი, ვარსკვლავეთი ადამიანში. ადამიანი გონების (*ratio*) უნარს იყენებს, მაგრამ რაციო მაინც წარმოსახვაზე მალლა დგას. ის ხედავს და იმეცნებს იმას, რასაც წარმოსახვა ვერ ხედავს და ვერ შეიმეცნებს (90,192). წარმოსახვა დროსა და სივრცის იქეთ ვერ მიდის. ვაიგელს სურს ჩვენი ცნობიერების უნარების დიფერენცირება, მაგრამ ამავე დროს მათ შორის ტრადიციულ ემანაციურ დაქვემდებარებასაც იცავს (ზემოთას შეუძლია ყველაფერი ქვემოთას გარეშე, მაგრამ არა პირიქით). განსჯას შეუძლია საგნის დანახვა გონების გარეშე, მაგრამ გონება ამას ვერ გააკეთებს განსჯის გარეშე; ასევე „გონებას შეუძლია წარმოსახვის დახმარების გარეშე მრავალი საგანი წარმოიდგინოს, წარმოსახვას არაფრის შექმნა არ შეუძლია გონების გარეშე“. რაც შეეხება წარმოსახვას, მას შეუძლია მოქმედება გარეგანი გრძნობების გარეშე, მაგრამ ეს გრძნობები ვერაფერს შექმნიან წარმოსახვის გარეშე (90,193). ამრიგად, ზემოთას თავისუფლება, ე. ი. სრული უპირატესობა აქვს ქვემოთას მიმართ.

შემეცნებლისა და შემეცნების საგნის მიმართების ვაიგელისეულ გაგებაში ჩანს შემეცნების აქტიური როლი და ფაქტობრივი განმსაზღვრელობა შემეცნების მიერ შემეცნების საგნისა, რომელსაც იგი *Gegenwurf*-ს უწოდებს. ეს ასახვის ტრადიციული თეორიის წინაშე მდგარი სიძნელეების გაცნობიერების საფუძველზე შემეცნებაში შემეცნებლის აქტიურობაზე („შემეცნების საგანი იქმნება შემეცნების პროცესში“) გეზის აღებაა, ე. ი. XIX ს.-ის გერმანული იდეალიზმისაკენ ეკპარტის გზის გაგრძელება.

ვაიგელის გერმანულ იდეალიზმთან შორეულ ნათესაობაზე როცა ვმსჯელობთ, იმაზეც შეიძლება მივუთითოთ, რომ ვაიგელისათვის შემეცნებაში შემეცნების საგანი არ განსაზღვრავს შემეცნების შინაარსს. ცნობილია, რომ კანტისათვის შემეცნების საგანი აიგება შემეცნების პროცესში. ვაიგელისათვისაც იგი



განისაზღვრება თავად შემმეცნებლის თავისებურების მიხედვით – როგორც ვაიგელი წერს – შემმეცნებლის „თვალის გვარის მიხედვით... მაგრამ ვაიგელისათვის ეს არაა აპრიორული შემეცნება. ვაიგელი იმასაც უსვამს ხაზს, რომ ერთი გვარის შემეცნებაში, იქნება ეს გრძნობადი თუ გონითი (რაციონალური), ყველა ადამიანის თვალი ერთნაირი არ არის და ერთსა და იგივეს ერთნაირად არ ხედავს. ზოგს ნათელი თვალი და ნათელი გონება აქვს, ზოგს – ბნელი და ნაკლოვანი. თვით უმაღლესი შესაძლებლობის თვალი (*ocula mentalis*) მრავალნაირი განსხვავებებითაა მოცემული ადამიანში (90,194-195).

როგორც ყველა განვითარებულ კულტურაში, გერმანულშიც, ტერმინების და ცნებების მიმართება ერთმნიშვნელოვანი არ არის. სხვადასხვა პერიოდში, ზოგჯერ კი ერთსა და იმავე დროს, სხვადასხვა ავტორი სხვადასხვა ტერმინს იყენებს. *Seele* ბერძნული *psyche*-ს და ლათინური *anima*-ს გერმანული ეკვივალენტია. *Geist*-ი *pneuma*-ს თარგმანი იყო, შემდეგ სიცოცხლის პრინციპს აღნიშნავდა, ისე, რომ ღმერთიც, როგორც პერსონა, ასე იწოდებოდა. XVI ს.-ში ამ ტერმინების „მეტოქე“ იყო *Gemüt*-ი, რომელმაც შემდეგ უკან დაიხია და დღეს შეიძლება ითარგმნოს, როგორც ხასიათი, გუნება (ვაიგელთან ვხვდებით *Verstand des Gemütes*-აც). ამგვარი ტერმინების ცნებითი შინაარსი ყოველთვის კონკრეტულ კონტექსტში უნდა დადგინდეს. მაგალითად, გოეთეს „ფაუსტ“-ში ლაპარაკია *Geist der Erde* და *zwei Seele*-ზე ადამიანში, ჰეგელთან კი – „გონის (*Geist*) ფენომენოლოგიაზე“. ჰეგელის ამ ტერმინს (*Geist*) ქართულად XX ს.-ის ორმოციან წლებამდე თარგმნიდნენ, როგორც „სულს“. სახარების ქართულ თარგმანში „სამშვინველი“, ეწოდებოდა სუნთქვის ორგანოს, სულს კი იდეალურის იერარქიაში უმაღლესი ადგილი ეკავა (ადამიანის სულიდან სულიწმიდამდე). ეფრემ მცირეს აზრი ამის შესახებ ზემოთ იყო აღნიშნული. რუსთველთან კი სული ყველა ცოცხალი არსების მახასიათებელია (ავთანდილის სიმღერას ისმენს „ყოვლი სულიერი“). **ნიკოლოზ ბარათაშვილი (1817-1844)** საუბრობს „ბოროტ სულზე“, **გერონტი ქიქოძე (1885-1960)** ცდილობდა ხელახლა შემოეტანა „სამშ-

ვინველი, ხმარებაში, როგორც პიროვნების სულის აღმნიშვნელი. ამ წიგნში, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად და, ამავე დროს, ტერმინების გამოყენების ცვალებადობის საჩვენებლად, „სულსა,“ და „გონს,“ ფრჩხილებში გერმანულ ეკვივალენტებს დავეურთავთ.

თითქოს ცხადია, რომ, ჩვენი ნებელობისაგან დამოუკიდებელი საგნების შემეცნების დროს, ჩვენს ცნობიერებაში შინაარსი თავად შესამეცნებელი საგნიდან უნდა მოდიოდეს. ეს რომ ფაქტიურად ასე არ არის, ამის საჩვენებლად ვაიგელი მოიხმობს ყველა თეოლოგიისათვის მნიშვნელოვან მაგალითს: ბიბლია ყოველი ბუნებრივი თეოლოგიის თავისთავად უცვლელი საგანია. მისი შემეცნება და გაგება მართლაც საგნიდან რომ მოდიოდეს, მაშინ ბიბლიის გაგება ყველა თეოლოგს ერთნაირი ექნებოდა შესაბამისი პრობლემისათვის. მაგრამ ყველა ხედავს, რომ ასე არაა, ყველა საკუთარი თვალის მიხედვით აფასებს ბიბლიას (90,196). ნათელია, რომ განმსაზღვრელია არა ის, თუ რა წერია ბიბლიაში, არამედ ის, თუ როგორ ესმით იგი. ასოები თავისთავად არაფერს აკეთებენ, „ჩვენ ასოების განსჯამ უნდა გვიშველოს,“ ანუ ჩვენში ქრისტესგან შობილმა ახალმა ადამიანმა. ვაიგელი, აქაც, ემყარება ადამიანის, როგორც მიკროკოსმოსის პარაცელსისეულ გაგებას, რომელიც კვლავ ბოემეს და გერმანული იდეალიზმისაკენ მიდის. რამდენადაც ყველაფერი ჩვენშია, მთავარია ჩვენ შევძლოთ მისი შემეცნება, ე. ი. საკუთარი თავის შემეცნება. მთელი ხილული, გრძნობადი სამყარო ჩვენს სხეულშია, ხოლო ჩვენს სულში – მთელი უხილავი სამყარო. ამდენად, მათ საძებნელად არც ცაში უნდა ავბობდეთ და არც ზღვა უნდა გადავლახოთ. ოღონდ ესაა, რომ ჩვენ თავად ვუშლით ხელს ჩვენსავე თავს საკუთარი დაფარული სიმდიდრის დანახვაში, რომელიც „უფრო დიდია, ვიდრე ცა და მიწა,“ (90,202).

აქ ორი რამაა გასარჩევი: ის, რომ ყველაფერი ჩვენშია, შეიძლება ჩვენთვის პრინციპულად მიუწვდომელი იყოს. ისევე, როგორც, მაგალითად, ქვამ არ იცის და ვერც ვერასოდეს გაიგებს, რომ „ყველაფერი მასშია,“ მაგრამ ღმერთმა

ეს იცის და შეუძლია მასში ეს ყველაფერი ამოიკითხოს. იგივე შეიძლება ითქვას დედამიწაზე ყოველი არსებულის შესახებ. ადამიანისათვის სპეციფიკური ისაა, რომ მას შეუძლია, ღვთის წყალობით, თავის ცნობიერებაში, როგორც სხეულისა და სულის მომცველში, მთელი სამყარო ამოიკითხოს. აქედან ის გამომდინარეობს, რომ ადამიანის თვითცნობიერება, პრინციპში, შესაძლებელია დაეუფლოს აბსოლუტურ ცოდნას. ეს კი ისაა, რაც ჰეგელს გაცნობიერებულ მიზნად ჰქონდა დასახული თავის „ლოგიკაში“, რომელთან მიმართებაშიც კონკრეტული მეცნიერებანი „გამოყენებით ლოგიკას,“ წარმოადგენდნენ.

ადამიანის ცოდვაში ჩავარდნას არსებითი ცვლილება შეაქვს ადამიანის მიერ საკუთარი შესაძლებლობების გაგებაში. ვაიგელი ფიქრობს, რომ, ცოდვაში ჩავარდნამდე, ადამიანს არ სჭირდებოდა იმ ხერხებისა და უნარების ფლობა, რომელიც საკუთარი თავის სარჩენადაა საჭირო. იგი თავისუფალი იყო. არც არავითარი ხელობა არ იცოდა, არც მეტყველება შეეძლო. ცოდვაში ჩავარდნით, ეს ყველაფერი აუცილებელი გახდა მისთვის. ეს უნარები კი ცისგანაა ადამიანში ღმერთის მიერ ჩადებული. ამიტომ, ცოდვაში ჩავარდნის შემდეგ, ადამიანი ვარსკვლავებს დაექვემდებარა. იგი იძულებული გახდა ესწავლა ენები, ხელობა, ხელოვნება. გველისგან შემოთავაზებული ამ ცოდვის (რასაც ვაიგელი ძველ ადამთან აიგივებს) გამო ჩვენ ვარსკვლავებს დავემორჩილეთ – როგორც ცხოველები. ქრისტეს წყალობით, როცა ჩვენ ხელახლა დავიბადებით, განვთავისუფლდებით ამ მორჩილებისაგან და თავად „ჩვენ გავბატონდებით ვარსკვლავებზე,“ (90,202). ესეც აშკარა პარაცელსისეული ხედვაა და ისევე, როგორც პარაცელსთან, ეს (ამავე დროს) ბედისწერისაგანაც განთავისუფლებასაც ნიშნავს. ეს ასეა, რადგან ჩვენ უკვე ქრისტეს ვემორჩილებით, ხოლო ქრისტეს ნების ვარსკვლავებში ამოკითხვა კი, ქრისტიანის აზრით, შეუძლებელი უნდა იყოს. ასევეა ადამიანის ბედიც. ქრისტეში დაბადებულის ბედიც შეუძლებელია ამოიკითხო ვარსკვლავებში, რამდენადაც ადამიანიც ნაზიარებია თავისუფლებას. ამიტომ ამტკიცებს ვაიგელი, რომ მორწმუნეს გზას ვერავითარი

ასტრონომი ვერ შეიმეცნებს (9,204). მოწმედ ეკჰარტის ცნობილ მიმდევარს, ტაულერს მოიხმობს. ვაიგელს არ სურს, რომ ეს გაუგონ როგორც ასტროლოგიის (ასტრონომიის) უარყოფა. პარაცელსის მიმდევარისათვის ეს გამორიცხულია. მისი მიზანი მხოლოდ ისაა, რომ როგორც ჭეშმარიტმა ქრისტიანმა, ადამიანზე და მის ბედზე ვარსკვლავთა ზემოქმედების ძალის გააბსოლუტურების უმართებულობა უჩვენოს. ვარსკვლავები მნიშვნელოვნად ზემოქმედებენ ადამიანზე და მის ბედზე, მაგრამ თავადაც ექვემდებარებიან ღვთის ნებას. ქრისტეს შეუძლია ბედისწერის შეცვლა. ამიტომ შესაძლებელია ვარსკვლავების თანახმად მოქანდაკედ დაბადებული ადამიანი გამოვიდეს მენალე, ანდა მქსოველად დაბადებული – ოქრომჭედელი და ა. შ.

ქრისტეში დაბადება ვაიგელისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რადგან იგი აიგივებს კეთილს და ბოროტს, მორწმუნეს და ურწმუნოს. „ბოროტი გული არის ურწმუნო,, ხოლო „რწმენის საშუალებით გული კეთილი ხდება,, (90,219). თავისთავად თითქოს ძნელი არ უნდა იყოს ადამიანმა, თანაც ერთხელ უკვე ცოდვაში ჩავარდნილმა და დასჯილმა, საკუთარ თავში ადამსა და ქრისტეს, ანუ სიკეთესა და ბოროტებას შორის აირჩიოს. მაგრამ თავისთავად ეს რთული პროცესია და ვაიგელი ცდილობს აჩვენოს, თუ რატომაა ასე. ეს არჩევანი მუდამ რალაც ცოდნას ემყარება. ვაიგელი მიუთითებს, რომ თუ არ არსებობს რალაც ცოდნა, რალაც გაგება, ადამიანი სწორად ვერ გაიგებს „პავლესა და ქრისტეს მოძღვრებას,,. თუმცა ამაზე სათანადოდ არ ამახვილებს ყურადღებას. ჩვენ ვიცით ისტორიულად ქრისტეს ჯვარცმის შესახებ და რეალურადაც განვიცდით ამ ორი საწყისის დაპირისპირებას ჩვენში. ადამიანი ხედავს, რომ ცოდვა – არც თანდაყოლილი და არც ჩვენი, ე. ი. პიროვნული – მაინც არაა იმ ძალის, რომ მთელი ჩვენი არსება, მთელი ჩვენი სუბსტანცია შექმნას. აქედან გამომდინარე, ვაიგელისათვის ცოდვა ჩვენს არსებასთან მიმართებაში ყოველთვის დარჩება შემთხვევითად, აქციდენციად. სხვაგვარად ადამიანის ცოდვისგან გამოხსნის პრობლემაც არც იარსებებდა. ეს იმას

ნიშნავს, რომ ადამიანის განსხვავებულ შესაძლებლობათაგან ეს მხოლოდ მისი ერთ-ერთი შესაძლებლობის განხორციელებაა. ცოდვაში ჩავარდნა შესაძლებელი რომ არ ყოფილიყო, ადამიანი თავისუფალი არსება, ე. ი ღვთის მსგავსი და ხატი არ იქნებოდა და, ამდენად, არც რაიმეზე პასუხისმგებელი. ასეთივე ვითარება იქნებოდა იმ შემთხვევაშიც, ადამიანის არსება, მისი სუბსტანცია ცოდვას რომ შეექმნა და მისგან გამოსხნის შესაძლებლობა გამქრალიყო. ვაიგელი იცავს ქრისტიანობაში ნეოპლატონიზმის გავლენით გაცნობიერებული სიკეთის მონიზმს და ბოროტების უარსობას. ამ აზრით, ვაიგელი – ეკჰარტის, ტაულეტის და ლუთერის კვალად – ინარჩუნებს პავლე მოციქულის პრინციპს ადამიანში სიკეთე-ბოროტების დაპირისპირების შესახებ და საფუძველს უმზადებს კანტის კატეგორიულ იმპერატივს (რომლის თანახმადაც, ადამიანი, რაგინდ ცოდვილი იყოს, მაინც ყოველთვის შეიცავს თავისში შეუცვლელ ღირებულებას და **მხოლოდ საშუალებად** არასდროს შეიძლება გადაიქცეს – არამედ ყოველთვის უნდა იყოს **აგრეთვე** მიზანიც). ადამიანი, მიუხედავად ღვთის წყალობის აუცილებლობისა, თავადაა თავისი მოქმედების მიზეზი, თავად ამ წყალობის მიღების აზრითაც. „არავითარ გარეგან რაიმეს არ შეუძლია ადამიანი დანყველოს, ანდა ნეტარი გახადოს,, (90,220).

ეს პრობლემა ვაიგელს, ან ეკჰარტს არ დაუყენებია. ავგუსტინეს ბრძოლა **პელაგიანელების** წინააღმდეგ სწორედ ამ პრობლემას ეხებოდა. შემდეგ მას ანსელმი შეეხება ნაშრომში „რატომ გახდა ღმერთი ადამიანი?“,

პელაგიანელობა საკმაოდ გავლენიანი მიმართულება იყო IV საუკუნეში. 431 წელს ავგუსტინეს მომხრეებმა საეკლესიო კრებაზე იგი დაამარცხეს. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავდა ნების თავისუფლების შესახებ მათ მიერ დასმული პრობლემის მოხსნას თეოლოგიური დისკუსიებიდან. ბერი **პელაგიას** (დაახლ. 354-420/440). მომხრეები (ავგუსტინე უკვე გარდაცვლილი იყო) იცავდნენ იმ აზრს, რომ, რამდენადაც ადამიანს თავისუფალი ნება აქვს და საკუთარი გადაწყვეტილებით შესცოდა, ეს

იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მას შეუძლია საკუთარი ძალით დაუბრუნდეს სამოთხეს, შეურიგდეს ღმერთს, მისგან ახალი ნყალობის მიღების გარეშე. თუ ვაიგელის ამ მცდელობას იმ სიმაღლიდან შევხედავთ, რაც ევროპულმა კულტურამ კანტის და შემდეგ სარტრის თეორიათა სახით მოგვცა, უნდა ითქვას, რომ ვაიგელის ტერმინები „მარადიული დაწყველილობის„ და „მარადიული ნეტარების„ შესახებ, ადეკვატურად ვერ გამოხატავენ საქმის ვითარებას; კერძოდ, სწორედ იმას, რისი დასაბუთებაც ვაიგელს უნდა: ადამიანის დაცემა არ ყოფილა გამოუსწორებელი, ე. ი. მის სუბსტრატს, მის არსებას დიდმნიშვნელოვანი ზიანი მიადგა ცოდვაში ჩავარდნით, მაგრამ იგი მაინც დარჩა პასუხისმგებელი, ე. ი. ადამიანი, ანუ არსება, რომელიც მაინც თავისუფალია გარკვეული აზრით. მხოლოდ ეს იძლევა მისი აღდგომის, ანუ ქრისტიეში ხელახლა დაბადების შესაძლებლობას. ადამიანი ამჯერადაც თავისუფალი უნდა დარჩეს (ამჯერად სიკეთეში) – ე. ი. მას უნდა დარჩეს იმის შესაძლებლობა, რომ კვლავ შეიძლება (შესაძლოა) შეცდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ვერც თავისუფალი იქნება და, ამდენად, ვერც ადამიანი – რადგან, თავისუფლება, მისი დაკარგვის შესაძლებლობის გარეშე, ქრისტიანისათვის ადამიანს კი არა, ანგელოზსაც არა აქვს (ამგვარ ხედვას კი ხშირად მოითხოვს ვაიგელისეული გაგება. მაგალითად, როცა იგი მარადიულ ტანჯვაზე, ანდა ნეტარებაზე, ასევე ქრისტიესა და ადამსა შორის ამორჩევაზე მსჯელობს). ძველი და ახალი აღთქმის მთელი შინაარსი, მისი აზრით, სწორედ და ყოველთვის ორ ვითარებაზე მიუთითებს: სახელდობრ ადამზე, თუ როგორ უნდა მოკვდეს იგი ჩვენში და ქრისტიეზე, თუ როგორ უნდა აღდგეს იგი ჩვენში და იცხოვროს.

ადამი, ანუ მინიერი ადამიანი ჩვენში არის ჩვენი ეგოისტური მიდრეკილებების საფუძველი (საკუთარი თავის სიყვარული, საკუთარი თავით სიამოვნება, სურვილი სავსებით ისეთი დარჩეს როგორიც არის, თავმოყვარე, შურისმაძიებელი და ა. შ.). ამგვარი მარტო ის ადამი კი არ იყო, გვეუბნება ვაიგელი, რომელიც 4000 წლის წინ გარდაიცვალა და ჰებრონშია დასა-

ფლავებულის, არამედ მისი ყოველი ჩამომავალი, რომელსაც ჯერ კიდევ არ გარდაუქმნია საკუთარი თავი რწმენით. მან უარი უნდა თქვას საკუთარ თავზე, ე. ი. ადამზე საკუთარ თავში. ეს იმას ნიშნავს, რომ მან არა საკუთარი ნებით, არამედ ღმერთის ნებით უნდა იცხოვროს – უარი უნდა თქვას საკუთარი თავის სიყვარულზე, შეიძლოს იგი; ეძებოს არა საკუთარი სიკეთე, არამედ სხვისი, უყვარდეს თავისი მტერი, ლოცულობდეს მისთვის. პავლე მოციქული თითოეული ადამიანისაგან მოითხოვს ამის გაკეთებას.

ვაიგელის აზრით, თუ ადამიანი შეძლებს ამქვეყნიურ, პიროვნულ ინტერესებზე გამიზნული საკუთარი მე, საკუთარი თვითი დაძლიოს, მაშინ ადამიანი – ისევე, როგორც ერთხელ იობი – მოიპოვებს ათასჯერ მეტს, ვიდრე „დაკარგა“, რაზედაც უარი თქვა. თუ კაცს საკუთარი თავი უყვარს, მას ღმერთი არ უყვარს. თუ თავის თავს ეძებს, მაშინ ღმერთს არ ეძებს.

შემთხვევითი არ არის, რომ რწმენისა და ცოდნის მკვეთრი დაპირისპირების ეს ანტირენესანსული ლუთერისეული პოზიცია მის მიმდევრებთან გვხვდება. ეს კიდევ ერთი საბუთია იმისა, რომ რეფორმაცია და მისი ისტორია მივიჩნიოთ შუა საუკუნეებიდან აღორძინების ეპოქის ახალ მსოფლმხედველობაზე გადასვლის თავისებურ პარალელურ ხაზად და არა მხოლოდ რენესანსის თავისებურ გამოვლინებად.

ვაიგელის პოზიციის ამგვარი ინტერპრეტაცია უფრო უფლებიანი მოგვეჩვენება, თუ გავიხსენებთ, რომ თავად ვაიგელი სვამს კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორაა შესაძლებელი, რომ ჩვენში ორივე ადამი (ღმერთის შექმნილი და ზეციური ადამი, ანუ ქრისტე) „ერთი მეორის გვერდით არსებობდნენ?“, (90,222). კანტის სიტყვებით თუ ვიტყვით, ძველი ადამის, ანუ ჩვენში არსებული ბოროტების სიკვდილი არის არა მისი მოსუბობა, არამედ დათრგუნვა და სიკეთისადმი დამორჩილება. ამიტომ ამბობს ვაიგელი, რომ ორივე ეს ხე (ხე ცოდნისა და ხე სიცოცხლისა), როგორც გველის თესლი და ქალის (მარიამის) თესლი (90,230), ანუ ქრისტე, მუდამ ერთად იქნება ადამიანში. მაგრამ ეს ორი ხე ერთდროულად არ იძლევა ნაყოფს – როცა ერთი



ყვავის, მეორე ჭკნება და პირიქით (90,225). ვაიგელის აზრით, ასე იქნება მეორედ მოსვლამდე. მანამდე მათი მორიგების, ანუ კეთილი პრინციპის საბოლოო გამარჯვების იმედი არა აქვს. ამ შეპირისპირების დროს ვაიგელი, ბიბლიიდან მომდინარე ტრადიციის თანახმად, ცოდნის ხეს უწოდებს სიკვდილის ხეს, ხოლო რწმენისას – სიცოცხლის ხეს.

მაგრამ ვაიგელთან ქალი სხვა კონტექსტშიც გვხვდება. როცა იგი ადამიანში სიკეთისა და ბოროტების დაპირისპირებაზე საუბრობს, კეთილის პრინციპად, ბოროტების საპირისპიროდ, აყენებს „ქალის თესლს“, ე. ი. იმას, რაც ქალში, ანუ მარიამშია ღვთაებრივი (90,230). კაპადოკიელებისა და, განსაკუთრებით, სქოლასტიკის შემდეგ, ამაზე ყურადღების გამახვილება ამჟღავნებს ლუთერის გავლენას, რომელსაც საკუთარი ღირსებისათვის მებრძოლი ფილოსოფია (თუნდაც ფილოსოფიური თეოლოგიის სახით) რწმენისათვის სახიფათოდ მიაჩნდა. თუმცა ვაიგელი ფილოსოფიას არ უარყოფდა და ფიქრობდა, რომ სიკეთისა და ბოროტების ერთიანობის დანახვა ადამიანში არის ჭეშმარიტი ფილოსოფოსობა. ორივე ამ პრინციპის ერთდროული არსებობა ჩვენში მათი შინაგანობის საბუთია, ე. ი. იმის საბუთი, რომ ეს ჩვენი არჩევანია და გარედან თავსმოხვეული არაა. თითოეულ ჩვენგანში სიკვდილის და სიცოცხლის ხე ისევე სრულად დგას, როგორც სამოთხეში იდგა ჰებრონი (90,227). ადამიანმა უნდა შესძლოს ბრძოლა „საკუთარი თვითის და ეშმაკის წინააღმდეგ“. ესაა ბრძოლა ღვთის მცნების შესასრულებლად, რომ არ ჭამო ცოდნის ხიდან, რომელიც აკრძალულია არა სამუდამოდ, არამედ მეორედ მოსვლამდე (90,231).

ამ აზრის წყაროდ ვაიგელი მიუთითებს ბიბლიაზე, მაგრამ არცერთ ჩემთვის ხელმისაწვდომ თარგმანში ეს ტექსტი ამ სახით არაა მოცემული. მაგალითად, თანამედროვე გერმანულ თარგმანში ვკითხულობთ: „შეგიძლია ყველა ხის ნაყოფი ჭამო, მაგრამ არა იმ ხისა, რომლის ნაყოფი ცოდნას იძლევა, თორემ შენ მოკვდები,“ (ბერლინი, 1986). ლუთერის თარგმანი გვეუბნება: „კეთილისა და ბოროტის ცოდნის ხიდან შენ არ უნდა ჭამო“,

რადგან, რა დღესაც შენ მას შექამ, შენ სიკვდილით მოკვდები (1888); ქართულში ასეა: „მხოლოდ კეთილისა და ბოროტის შეცნობის ხის ნაყოფი არ უნდა შექამო, რადგან, როგორც კი შექამ მოკვდები,“ (თბილისი, 1989). ვაიგელი, როგორც თავად აღიარებს, თარგმანისას არ მისდევს ასოს და გადმოიღებს ისე, როგორც მას ესმის ბიბლიის სული. ასეა, თუ წმინდა ნაწერების სულს გავიგებთ და ასოებს არ გამოვეკიდებით. უამისოდ ჩვენ ისევე დავექვემდებარებით ვარსკვლავების ძალას, როგორც ურწმუნოები. ურწმუნობა ხორცის ბატონობაა, მაგრამ მაშინაც კი ადამიანში არის სიკეთის თესლი, მაგრამ დაფარული. თითოეულ ჩვენგანს ამით შეუძლია შეიმეცნოს და შეამონმოს საკუთარი თავი და საკუთარი გზა აირჩიოს.

ეს ორი თესლი (ვაიგელი ტოლმნიშვნელოვანი აზრით იყენებს ტერმინებს „ძველი და ახალი სხეული“, „ძველი და ახალი რწმენა“, „ადამი და ქრისტი“) ერთად არასდროს იძლევა ნაყოფს. აქედან გამომდინარე ვაიგელი იტყვის, რომ ადამიანი თავადაა საკუთარი თავის ყველაზე დიდი მტერი და ისე არავისაგან ხამს საკუთარი თავის დაცვა, როგორც საკუთარი თავისაგან. ვაიგელის ამგვარი თეოდიცია ქართველ მკითხველს მოაგონებს **გრიგოლ ხანძთელის (759-861)** სიტყვებს იმის თაობაზე, რომ „ადამი ქამა ხილი იგი რომელ არღა მნიფე იყო,“ (33,130).

ამ საფრთხის გათვალისწინებით, ადამიანმა უნდა გაახსენოს საკუთარ თავს პავლე მოციქულის სიტყვები: მე ვიცი, რომ ჩემს ხორცში არაფერი კეთილი არაა (რომ.7). ვინც ეს არ იცის, არ არის ნეტარი. პროტესტანტული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი სიმკაცრით, ვაიგელი ყველაფერ ცუდს ადამიანში მის ხორცს და მასთან დაკავშირებულ ნებას აბრალებს და გაცილებით ნაკლებ ობიექტურია, ვიდრე ეკლესიის ადრეული მამები; მაგალითად, **მაქსიმე აღმსარებელი** (დაახლ. 589-662) და თავად **იოანე დამასკელი** (დაახლ. 676 –749), რომელიც სხეულში ადამიანის საკუთარ ნებას არ აბრალებდა ყველაფერს, მაქსიმეს ეფექტური საბუთიც მოჰყავს: „ემმაკთ ხორცი არა აქვთ, მაგრამ ბოროტნი არიან,“ (7,75).

ვაიგელის აზრით, ვინც ეს არ იცის, არასდროს იქნება ნეტარი. მასთან ძველი ადამი, ადამიანის ხორცის მოთხოვნების და ეშმაკის მიხედვით ცხოვრება გარკვეული ასპექტით უიგივდება ერთმანეთს. ეს არაა რწმენაში ცხოვრება. ვინც რწმენაში ცხოვრობს, მისი ბატონი ღმერთია (90,238).

სრული თვითუარყოფით და სიმშვიდით (*Gelassenheit*), ადამიანი ხელახლა მოიპოვებს ათასჯერ მეტს, ვიდრე „დაკარგა“, უფრო ზუსტად, რაზეც უარი თქვა. თუ კაცს საკუთარი თავი უყვარს, მას ღმერთი არ უყვარს; თუ თავის თავს ეძებს, იგი არ ეძებს ღმერთს. ვაიგელი დამატებითი დამაჯერებლობისათვის მკითხველს ურჩევს წაიკითხოს გავრცელებული ნაშრომი „გერმანული თეოლოგია“, და მაისტერ ეკჰარტის ცნობილი მიმდევრის იოჰანეს ტაულერის მოსაზრებებსაც გაეცნოს.

ღმერთის ძიება ნიშნავს იმის გაცნობიერებას, რომ ადამიანი მოწოდებულია „ღვთის სახლი და ტაძარი იყოს“. ადამიანი არ უნდა გაექცეს ამ პასუხისმგებლობას, არც შეშინდეს, რომ ყველა ნივთი უნდა განვიხილოთ, როგორც ჩვენში არსებული და არა ჩვენს გარეთ. ვაიგელი ეკჰარტის სიტყვებს იშველიებს: „არ შეძრწუნდე, რომ უმაღლესი სიკეთე და ღვთის სამეფო შენთან ახლოა, რადგან ის არის შინაგანი შენში“. „არავინაა ისე უხეში, რომ ის ამას ვერ მიხვდეს და ეს ვერ იგრძნოს საკუთარ თავში,“ (90,238).

ვაიგელის პოზიცია საყურადღებოა იმ აზრის ნათელყოფისათვის, რომ კეთილი და ბოროტი არა მარტო ყოველთვის არის ყველა ადამიანში – რა დონეზეც არ უნდა იდგეს იგი განათლების, კულტურის თუ ზნეობის თვალსაზრისით. მასში ყოველთვის არის კეთილსა და ბოროტს შორის ბრძოლა. ყველა ადამიანია ღვთის ხატი და მსგავსი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ყველას და ყოველთვის შეუძლია საკუთარ თავში, იმის გულწრფელი **შეძულებით**, რაც ღვთისგან განსხვავებულია ჩვენში და რასაც, ეკჰარტის ტრადიციით, ვაიგელიც „თვითს,“ (*Selbst*) უწოდებს, გზა გაიკვალოს ღმერთისაკენ. საკუთარი თავის სიძულვილით „თავისის არარად ქცევის გზით, ყველაზე ადვილია ცაში ასვლა, წინასწარმეტყველად და მოციქულად

ქცევა„ (90,250). ამ გზის მაჩვენებელია ქრისტი. ამიტომ ვამბობთ ჩვენ, რომ ჩვენთვის ქრისტი კარებია მამისაკენ გასავლელ გზაზე და ამ გზაზე დადგომის ნიშანია სიმშვიდე. ეს ის სიმშვიდეა, რომელიც ვაიგელისათვის ჭეშმარიტი რწმენის იგივეობრივია, რომელიც შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს საკუთარი მტერი უყვარდეს (90,244-245). უამისოდ ადამიანი ისევე ვერ იქნება ღვთის ნამდვილი ხატი, როგორც რაიმეს, მაგალითად, ხის ჩრდილი, რომელიც ჰგავს ხეს, მაგრამ არაა მისი ნამდვილი ხატი; ანდა სარკეში ჩვენი გამოსახულება. თუ ადამიანი სიკეთის გზაზე არ დგას, მას არავითარი უფლება არ ექნება ღვთისაკენ მიმავალ გზაზე მდგომად გამოაცხადოს თავი. ეს იმის მსგავსი იქნება, სარკეში ჩვენმა ანარეკლმა რომ გვითხრას – მე ნამდვილად ვარო შენისთანა და ა. შ. (90,247-248).

ვაიგელი განასხვავებს ქრისტეს შესახებ არსებულ ისტორიულ ცოდნას და ქრისტეს მისიის შინაგან გაგებას. გავრცელებული ისტორიული ცოდნა ქრისტიზე, ვაიგელისათვის დაახლოებით ისაა, რასაც ნიციშე და მის კვალად ფუკო გენიალოგიას უწოდებენ. „ჩვენ მეტი არაფერი ვიცით, თუ არა ისტორია და ჟამთაღმწერლობა„. მასში კი ქრისტეს ძალას ვერ ვნახავთ. ის, ვინც საკუთარი თავის შექმნის და რწმენის გარეშე დაადგება ქრისტესკენ გზას, ტაულერის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მოისურვებს იფრინოს სანამ ფრთები გამოესხმება„.

კაცობრიობის შინაგანი ერთიანობის ღრმა რწმენიდან გამოსულმა ვაიგელმა მომავალი საკაცობრიო რელიგიის პროექტი შეადგინა. „დილოგი ქრისტიანობის შესახებ„ მან დაწერა 1584 წელს, გარდაცვალებამდე 4 წლით ადრე. მისი გამოქვეყნება არც უფიქრია, მოსალოდნელი დაპირისპირებების გამო, თუმცა დარწმუნებული იყო, რომ ეს მომავალი საზოგადოებისათვის არსებითი მნიშვნელობის დოკუმენტია, რომელსაც შეუძლია ჩასწვდეს ქრისტეს მოვლინების ჭეშმარიტ მიზანს, ნათელყოს იგი ყველასთვის; ვისაც კი ქრისტიანი ჰგონია თავი, ნამდვილად გულწრფელია (ლუთერანელი იქნება იგი, თუ სხვა მიმდინარეობის წარმომადგენელი). მეტიც, ვაიგელი

დარწმუნებულია, რომ ეს იქნება მისაღები საერთოდ ყველა მორწმუნესათვის, ვინც კი ნამდვილად გულწრფელია თავის აღმსარებლობაში. იგი დაეთანხმება იმ აზრს, რომ ჭეშმარიტი ღმერთი საკუთარ თავში უნდა ნახონ და შესძლონ ნეტარება მის მიბაძვაში განიცადონ. ინამონ, რომ ღმერთი მათშია და ისინი ღმერთში (90,577). შეიძლება ითქვას, რომ ეს ნაშრომი, გარკვეული ასპექტით, წინამორბედია კანტის შრომისა „რელიგია მხოლოდ გონების ფარგლებში„. ვაიგელი აჩვენებს, რომ რელიგია შესაძლებელია მხოლოდ გულწრფელი რწმენის ფარგლებში, მაგრამ ამგვარი რწმენა რეალურად შეუძლებელია გონების გარეშე.

ამ დიალოგში რამდენიმე პირი მონაწილეობს. მათგან მთავარია სამი: **აუდიტორი**, რომელიც მორწმუნეთა საერო ფენების წარმომადგენელია, **კონსიონატორი**, ანუ სასულიერო პირთა, რელიგიის ოფიციალურ მქადაგებელთა წარმომადგენელი და **მორსი** (ლათინურად – სიკვდილი), როგორც ამქვეყნად ქრისტეს სრულყოფილებიანი, მასთან იგივეობრივი წარმომადგენელი, რამდენადაც, ვაიგელის აზრით, ჯვარზე სიკვდილის გარეშე ქრისტე ქრისტე არ იქნებოდა (90,470).

ეს დიალოგი ვაიგელს ადამიანის ღმერთთან არსებითი ერთიანობის, ამქვეყნად ღმერთის სუფევის აუცილებელ საშუალებად მიაჩნია. ამიტომ იგი შესაძლებელ მკითხველს არწმუნებს, რომ ვინც ამ წიგნის გამოქვეყნებას ხელს შეუწყობს, იგი თავად ღმერთს დაეხმარება მისი მიზნის განხორციელებაში (90,470).

საერო და სასულიერო მორწმუნეთა წარმომადგენლები (აუდიტორი და კონსიონატორი) კამათობენ იმაზე, ქრისტეს ხორცი და სისხლი ამქვეყნიური, ე. ი. ადამიანისა იყო თუ არა. აუდიტორი ერთგულად ანვითარებს მაისტერ ეკჰარტისა და პარაცელსის აზრს იმის თაობაზე, რომ ადამიანი, რაგინდ ცოდვილი არ უნდა იყოს იგი, მაინც აქვს ღმერთთან რაღაც საერთო და იგივეობრივი. ამას ემყარება მოძღვრება საყოველთაო ხსნისა და შენდობის შესაძლებლობის შესახებ. კონსიონატორი, როგორც რელიგიის ოფიციალური წარმომადგენელი

აღშფოთებულია, რომ მორწმუნისაგან ისეთ აზრს ისმენს, რომელსაც იგი ვერც რომელიმე ეკლესიაში, ვერც უმაღლეს სკოლაში მოისმენდა და ვერც „ბატონი ფილიპეს შრომებში,, ნაიკითხავდა (იგულისხმება ფილიპე მელანქტონი).

აუდიტორი, რომელიც აქ ახალგაზრდა ლუთერის პოზიციას უფრო გამოხატავს და დიქტატორად ქცეულ ხანდაზმულ ლუთერს უპირისპირდება, სულაც არ ნუხს იმაზე, რომ აქამდე ოფიციალურად აუღიარებელ მოსაზრებებს გამოთქვამს. იგი დარწმუნებულია, რომ სწორად ესმის წინასწარმეტყველთა და მოციქულთა სიტყვები. იგი მის მიერ ნაკითხულის საკუთარ გაგებას ემყარება და მოსაშუალებს არ ეძებს, ისევე, როგორც ერთ დროს ახალგაზრდა ლუთერი. იგი დარწმუნებულია, რომ ბიბლიის გასაგებად კეთილი გული უფრო საჭიროა, ვიდრე წმინდა მამათა ინტერპრეტაციები (90,480).

ლუთერისა და მისი ინტელექტუალური გარემოცვის უკეთ გასაგებად საჭიროა ორიოდ სიტყვით მელანქტონის დახასიათება. ეს სახელი მუდამ ისმის ლუთერის გვერდით. ზოგჯერ ლუთერის მეორე „მე“-დ მიაჩნიათ. მაგრამ მას თავისი საქმე და მისია ჰქონდა. მას არსებითად სწამდა ლუთერის, მაგრამ რითაც განსხვავდებოდა მისგან, ის სულაც არ იყო უმნიშვნელო. მას ლუთერის მთავარ თეოლოგად მიიჩნევდნენ, თუმცა, ლუთერისაგან განსხვავებით, იგი არისტოტელეთი იყო გატაცებული. ლუთერთან ერთად შეადგინა მან **ავგუსტური**, ანუ აუგსბურგული აღმსარებლობის ტექსტი, რომელიც გერმანელმა რეფორმატორებმა საერთო საფუძვლად აღიარეს. ვაიგელს მელანქტონი არ მოსწონდა, არ მიაჩნდა საყურადღებო თეოლოგად და „არისტოტელეს ფილოსოფიის ბერძენ გრამატიკოსს,, უწოდებდა. ზოგადად ლუთერსა და მელანქტონს შორის განსხვავება შეიძლება დაყვანილი იქნეს გერმანული რეფორმაციისა და ჰუმანიზმის, როგორც საერთო ევროპული კულტურული მოვლენის მიმართების განსხვავებულ გაგებაზე. მელანქტონს მათ შორის კავშირი არ ეეჭვებოდა, სურდა ეს კავშირი დაენახა, შეენარჩუნებინა და განევითარებინა. ლუთერს კი საერთოდ არ მოსწონდა ფილოსოფიაზე დამყარებული რწმენა.

ერთ დროს ერთგული ლუთერანელი მელანქტონი, ლუთერის სიკვდილის შემდეგ, ხელახლა იწყებს განსხვავებულ პროტესტანტულ მიმართულებათა საერთო საფუძვლის ძიებას. მისი პოზიცია, რომელსაც ერაზმ როტერდამელის გავლენა ეტყობა, ცნობილია **სინერგიზმის** სახელით. ქრისტიანულ თეოლოგიაში ის აღნიშნავს ადამიანის ცნობიერებაში თავისუფალი ნების და ღვთაებრივი წყალობის თანამშრომლობას. მელაქტონს დაუპირისპირდნენ ორთოდოქსი ლუთერელები, ე. წ. **მონერგიზმის** თეორიით. დიდი კამათის შემდეგ, 1577 წელს მიღებულ შეთანხმების ფორმულაში (კონკორდანსში) აისახა ორთოდოქსების პოზიციაც (მონერგიზმი). ამ შეთანხმებას ვაიგელმაც ხელი მოაწერა.

მელანქტონს მიაწერენ გერმანიაში ჰუმანიზმის პედაგოგიური პროგრამის დაფუძნებას, XV ს.-ის საუნევერსიტეტო რეფორმებს, ასევე გიმნაზიის ბურჟუაზიული მოდელის შექმნას.

ამ ინფორმაციის შემდეგ, ალბათ, უფრო გასაგები გახდება ვაიგელის დიალოგის პერსონაჟთა პოზიცია. კონსიონატორი, ხანგრძლივი პაექრობის შემდეგ გარკვეულ ინტერესს ამჟღავნებს ახალი პოზიციისადმი, მაგრამ გულახდილად აღიარებს: ეს რომ ჩემს შრომებში დავწერო, „მეოცნებეს„ (*Schwärmer*) დამიძახებენ და ქვეყნიდან განმდევნიანო. ეს მაშინ აქტუალური საკითხი იყო. ლუთერი ასე უწოდებდა თავისი მოძღვრების რადიკალურად განმავითარებლებს, რომლებიც, მისი აზრით, რეალობას არ ითვალისწინებდნენ და ზოგჯერ უპირისპირდებოდნენ კიდევ მის მოძღვრებას. აუდიტორს ესეც სულაც არ მიაჩნია საბუთად. „უკეთესია ქვეყნად შემოძულონ და მდევნიდნენ ჭეშმარიტების გამო, ვიდრე ქვეყნად მატებდნენ, მაგრამ სიცრუეში ვრჩებოდე„ (90,481). მას ურყევ ჭეშმარიტებად მიაჩნია ყოველ ადამიანში ქრისტეს იმანენტობა, ანუ ის, რომ ყოველ ადამიანში არის ქრისტე თავისი გონით, ხორციით და სისხლით. სულერთია ადამიანი ამას თავად აცნობიერებს თუ არა. ადამიანს ამის შესაძლებლობა მუდამ აქვს. ოპონენტი აუდიტორს **ოსიან-**



**დერის** ერესში სდებს ბრალს. აუდიტორს **ანდრეა ოსიანდერის** (1498-1552) წიგნები არ წაუკითხავს და არც აინტერესებს, რადგანაც მან ეს მოსაზრებები წინასწარმეტყველებთან და მოციქულებთან ამოიკითხა და, რაც უფრო მნიშვნელოვანია, ამას თავად ქრისტიე ამბობს. მისი სიტყვა კი არის წმინდა სული (90,482). აუდიტორს უეჭველად მიაჩნია, რომ ქრისტიე ყოველ ადამიანში სხეულებრივად არის – რამდენადაც მამა და ძე ერთია და ადამიანი ღვთის ტაძარია. მორწმუნეში ღმერთი ქრისტიეს სახითაა. ამიტომ ჭეშმარიტი მორწმუნე – ე. ი. ის, ვინც შეძლებს საკუთარ სულში ჩაიხედოს – არ შეცდება და მას ვერც განსწავლული კომენტარები შეაჯდენს. „ყველამ თავისი რწმენით უნდა იცხოვროს, სხვის მაგიერ ჯოჯოხეთში ვერავინ წავა„ (90,485-6). ქრისტიე ჩვენში ისევეა, როგორც არის ჩვენში ეშმაკი. და ეს, ვაიგელის მტკიცებით, სწორედ პირდაპირი აზრით უნდა გავიგოთ. მისი აზრით, სწორედ ამიტომ აღიარებენ წმინდანები „მამაო ჩვენოში„, რომ ცოდვილნი არიან (90,494).

ოსიანდერის პიროვნებაც ახსნას მოითხოვს. ანდრეა ოსიანდერი უფროსი, ლუთერის გავლენის ქვეშ მყოფი გერმანელი ფილოსოფოსი და თეოლოგი, ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც ლუთერის მოძღვრება აღიარა (1524). საიდუმლო სერობის შესახებ ლუთერსა და ცვინგლის შორის კამათში ოსიანდერი ლუთერის პოზიციას იზიარებდა. შემდეგ მნიშვნელოვნად დასცილდა მას. იგი საკმაოდ პოპულარული და მნიშვნელოვანი მოაზროვნე იყო. კარგად იცნობდა ლუთერს და მელანქტონს. მეგობრობდა კარდანოსთან, რომელმაც ოსიანდერს თავისი წიგნი „არს მაგნა„ მიუძღვნა. ებრაულს ასწავლიდა ნიურნბერგში და იქ მღვდელიც გახდა. 1546 წელს ოსიანდერი გაემიჯნა ლუთერანიზმს. მისი მტკიცებით, ადამს კიდევაც რომ არ შეეცოდა, ქრისტიე მაინც ადამიანი გახდებოდა და თავის მისიას შეასრულებდა მაშინაც, ჯვარს რომ არ ეცვათ. ამ გზით იგი თანდათან დაუბრუნდა პიკო დელა მირანდოლას მოძღვრებას, რომელსაც ადრე იცნობდა. იგი ამტკიცებდა, რომ ადამი თავდაპირველ მდგომარეობაში ქრისტიეს მოსვლის მაჟნყებელი იყო. თავად ქრისტიე კი არის

მიკროკოსმოსი ადამიანის ფორმაში. ზოგის აზრით, ეს ოსიანდერზე თალმუდის გავლენის შედეგია.

ლუთერის კვალად და პარაცელსისაგან განსხვავებით გაემიჯნა ოსიანდერი გლეხთა ომს გერმანიაში. აღნიშნავენ, რომ მას აშკარა მიდრეკილება ჰქონდა მისტიკური აზროვნებისადმი, მაგრამ ლუთერს დაპირისპირებულ „მეოცნებებს“, უარყოფდა. ოსიანდერი 1549 წლიდან კიონიგსბერგში მოღვაწეობდა, როგორც პროფესორი. ამტკიცებდა, რომ ჩვენ ვერასოდეს ვერ ვიქნებით ქრისტესთან „ერთ სულ“, თუ ჯერ მასთან „ერთ ხორც“, არა ვართ. ჩვენ უნდა გვჯეროდეს, რომ ქრისტე მართლაც ბინადრობს ყოველ ქრისტიანში და შეგვიძლია განვიცადოთ ის, რაც მან განიცადა. ოსიანდერი ხშირად აშკარად უპირისპირდებოდა მელანქტონს. მიიჩნევდა, რომ ადამიანი რწმენაში ურიგდება ღმერთს და უერთდება ქრისტეს – მასში ხელახლა დაბადება სწორედ ამას ნიშნავს. ის ჩვენშია და ჩვენ მასში. ეს შეუძლებელი იქნებოდა, თუ ჩვენ მასთან ერთხორც არ ვიქნებოდით. ხოლო თუ ქრისტე ჩვენშია, მაშინ მამაცა და სულიწმიდაც ჩვენშია, რადგან ქრისტე სისრულეა (ღვთაებრიობაა). ჩვენ ვჭამთ მის ხორცს და ვსვამთ მის სისხლს. ვისაც ეს არ სწამს, მას ისიც არ სწამს, რომ ქრისტე ნამდვილადაა ადამიანში. ორთოდოქსებთან დაპირისპირებაში ოსიანდერი მკვეთრად განასხვავებდა **ხსნასა** და **გადარჩენას**. ვერავინ გამართლდება, სანამ თავად არ იცოცხლებს – ე. ი. 1500 წლის წინანდელი სიკვდილი ქრისტესი, თავისთავად ვერ იქნება ჩვენი გამართლება. როგორც ვხედავთ, ოსიანდერს ვაიგელთან საკმაო აქვს საერთო, მაგრამ იგი, აუდიტორის პირით, მაინც უარყოფს მასთან ნაცნობობას.

კონსიონატორი, როგორც ოფიციალური თეოლოგი, ცდილობს იმაზე მითითებით შეინარჩუნოს პოზიცია, რომ თუ ქრისტე ჩვენშია, მაშინ ჩვენ ცოდვის გარეშე ვიქნებოდით (9,504-505). აუდიტორი ისეა დარწმუნებული, რომ სწორად გაიგო ქრისტეს მისია, რომ არავითარ ავტორიტეტს არ ერიდება – იქნება ეს რომის პაპი, ლუთერი, ფილიპე მელანქტონი, ცვინგლი, შვენკფელდი, ოსიანდერი თუ მაჰმადი. იგი თავს

მხოლოდ ქრისტიანულ დამოკიდებულად მიიჩნევს და სხვაგვარ გაგებას სექტურს უწოდებს. „ჩემი განძი მე ჩემს გულში მაქვს, რომლის წართმევას ვერავითარი სექტა ვერ შეძლებს, იქნება ეს პაპი, ლუთერი, ცვინგლი თუ სხვა,“ (1,502). „ეკლესია არც პაპია და არც ლუთერი,“ (1,517).

სიტუაციის უკეთ წარმოსადგენად საჭიროა სხვა პირებიც გავიხსენოთ, რომელნიც მაშინდელი ევროპის სულიერ ცხოვრებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდნენ. ცვინგლი შვეიცარელი რეფორმატორი, მოსახლეობის დაბალი ფენების, გლეხებისა და ხელოსნების იდეოლოგი იყო. საეკლესიო ცხოვრებაში რეფორმები მან ლუთერისაგან დამოუკიდებლად დაიწყო. უკვე 1523 წელს მას ქვეყნის პოლიტიკაზე მნიშვნელოვანი ზეგავლენა ჰქონდა. საერთო ძირითადი მიზნების გათვალისწინებით, ცვინგლი დიდხანს ცდილობდა თავისი ძალების და ლუთერის მომხრეების გაერთიანებას. ეს არ მოხერხდა. მოგვიანებით ცვინგლის მომდევრები კალვინს შეუერთდნენ. ეს უკანასკნელიც შვეიცარელი იყო – ფრანგი თეოლოგი. მან ფილოსოფია კარგად იცოდა, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას სტოელებს ანიჭებდა. სენეკას გავლენით, იგი აღიარებდა განგების ყოვლისმომცველობას (ე. წ. ერთმხრივ დეტერმინიზმს), რომელიც ყოველი ადამიანის ბედს წინასწარ განსაზღვრავს. კალვინი, ლუთერის გავლენით, საფრანგეთშივე დაუპირისპირდა კათოლიკურ ეკლესიას. შემდეგ გადავიდა ჟენევაში. 1536 წელს თანამოაზრეებთან ერთად წამოაყენა ახალი ეკლესიის პრინციპები. იგი მოითხოვდა საერო ხელისუფლების საეკლესიოსადმი დაქვემდებარებას. საეკლესიო რიტუალების მაქსიმალურ გამარტივებას. მან **პრესვიტერიანულ** (ე. ი. სამამასახლისო) ეკლესიაში შეამცირა სადღესასწაულო უქმე დღეები: 7 საიდუმლოდან (**ნათლისღება, მირონცხება, ზიარება, მონანიება, მღვდლობა, ქორწინება, ზეთით კურთხევა**) მხოლოდ ორი (ზიარება და ნათლობა) დატოვა. კალვინი ამტკიცებდა, რომ რწმენის პრინციპები გონებას არ უნდა უპირისპირდებოდეს. ქრისტი არ შეიძლება ღმერთი ყოფილიყო, რადგან ღმერთი არ კვდება. სამყარო არარასაგან ღმერთს არ შეეძლო შეექმნა,

არამედ მხოლოდ პირველადი მატერიისაგან; შეუძლებელია სამება ერთარსება იყოს და. ა. შ. კალვინი თითქოს გონივრულობის განხორციელება იყო, მაგრამ ზოგჯერ გაუგებარ და უგუნურ სისასტიკეს იჩენდა. 1553 წელს მისი ბრძანებით კოცონზე დაწვეს ცნობილი ესპანელი ექიმი და თავისუფლად მოაზროვნე, სერვეტი. სიკვდილამდე ერთი წლით ადრე, 1563 წელს, კალვინის მიერ შედგენილი კატეხიზმო, აშკარად ენი-ნააღმდეგებოდა მელანქტონისეულს. ისიც აღსანიშნავია, რომ ევროპული თეოლოგიური ტრადიციისაგან განსხვავებით **[პიერ აბელიარი (1079-1142), ეკჰარტი]** იგი მოითხოვდა ადამიანის ზნეობის შეფასებას მისი საქმიანობის ფაქტიური შედეგიდან.

ვაიგელის დიალოგში მითითებულია კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი გერმანელი თეოლოგი კ. შვენკფელდი (იგი მთელი ცხოვრების მანძილზე ლუთერის მომხრე იყო, მაგრამ ამ უკანასკნელის მიერ ხშირად უარყოფილი). ლუთერის მსგავსად, ისიც უპირობო ავტორიტეტად მხოლოდ ბიბლიას მიიჩნევდა. მის გასაგებად სავალდებულოდ არ მიაჩნდა, უკვე თითქმის დაკანონებული, „გერმანული თეოლოგია“, და არც ტაულერი, რომელიც, სპეციალისტების აზრით, კარგად იცოდა. შვენკფელდი უარყოფდა **ანდრეას რუდოლფ ბოდენშტაინ ფონ კარლშტადტის (1486-1541)**, მიუნცერის, ფრანკის რადიკალურ მოძღვრებებს. ასევე უარყოფდა ადამიანის გაღმერთების შესაძლებლობას. ის და მისი მიმდევრები განსაკუთრებით დიდ ყურადღებას აქცევდნენ თავისუფლებას და თანასწორობას მორწმუნეთა შორის. ისინი 1534 წელს რეფორმაციაზე დაწოლას გაექცნენ. გადასახლდნენ ამერიკაში, პენსილვანიაში და მერილენდში. იქ მათი შთამომავლები დღესაც ცხოვრობენ (90,668).

ვაიგელის ზემოაღნიშნული ნაშრომის IV თავში დიალოგში ჩაერთვება მორსი. იგი აძლიერებს აუდიტორის პოზიციას: აცხადებს, რომ ვისაც მისი (ე. ი. სიკვდილის) ემინია, მას ქრისტე არ გაუგია და არ უგემნია რწმენის გზით, რადგან „მე და ქრისტე ერთნი ვართ,“ (90, 529). იგი აუდიტორთან ერთად ამტკიცებს, რომ „გონი ჩვენ გვაქვს მამისაგან, ტანი კი – ძისაგან. ჩვენ მისი ხორცისა და ძვლებისაგან ვართ აგებულნი.

ჩვენ მის სიცოცხლესა და სიკვდილს ჩვენს მოკვდავ ტანში ვატარებთ,, (90,537). მორსი ეთანხმება აუდიტორის ამ პოზიციას და აცხადებს, რომ „წმინდა კათოლიკური ეკლესია არც პაპებისაა, არც ლუთერების, არც მაჰმადების, არც გარკვეული სექტებისა, არამედ ის არის ყველა ხალხში, წარმართებში და ერებში, როგორც უხილავი სულიერი ერთობა წმინდანთა და ახალშობილთა,, (9,538).

აუდიტორი და მორსი თანხმდებიან იმაზე, რომ ჩვენ ქრისტიანები ვართ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ქრისტე ჩვენს სისხლად და ხორცად მიგვანჩნია, თუ გვჯერა, რომ „მისი სიკვდილი, ჯვარცმა, მისი ტანჯვა ჩვენს სხეულში უნდა მოხდეს და არა იმპუტირებული იყოს. ერთიანია მათი პოზიცია კათარების (XIX) ცნობილი ერესის წარმომადგენლებთან, თანამოაზრეობის ბრალდების უარყოფაში. კათარები IX ს.-ის ბულგარეთში ბოგომილობის მოძრაობიდან მათი გამოყოფის შემდეგ, ყველა ქრისტიანისთვის საფრთხობელას წარმოადგენდნენ. მათ ჭეშმარიტ ქრისტიანებად მხოლოდ საკუთარი თავი (კათარი ნიშნავს წმინდას) მიაჩნდათ. ჯვარს არ სცემდნენ თაყვანს, საჭიროდ არ მიიჩნევდნენ არც ნათლობას, არც აღსარებას, არც ზიარებას. ხილული, მატერიალური სამყარო სატანის შექმნილად მიაჩნდათ. კეთილმა ღმერთმა კი მხოლოდ იდეალური შექმნა (ჩვენი სულის ჩათვლით).

გარკვეული მსგავსების მიუხედავად, ვაიგელის მომხრეები კატეგორიულად უარყოფდნენ კათარებთან ნათესაობას. პავლე მოციქულის ერთადერთ გამგებად მიაჩნდათ თავი. მათი აზრით, ყველა ქრისტიანს ჯვარცმული თავისში უნდა ჰქონდეს და მხოლოდ მასზე იყოს დამოკიდებული, ე. ი. მზად იყოს მისი გზა გაიაროს და მისი წამება მიიღოს (90,532). ეს უფლებას აძლევს ადამიანს თქვას, რომ მას საკუთარ თავში ჰყავს თავისი მსაჯული, მღვდელი და წარმმართველი ქრისტეს სახით. ამის გამო (იმის გამო, რომ ქრისტეა ერთადერთი მსაჯული) იმეორებენ ისინი მკაცრი ასკეტის ბერნარ კლერვოელის სიტყვებს: ჩემთვის არაფერია დედა, ცოლი, შვილი და ა. შ. ამგვარი რწმენა ქმნის შინაგან ადამიანს, როგორც ჭეშმარიტ

მორწმუნეს. ღმერთი მხოლოდ შინაგან ადამიანს უსმენს, როგორც ჭეშმარიტ მორწმუნეს, რადგან, მაისტერ ეკჰარტის სიტყვებით თუ ვიტყვით, ღმერთი „შიგნით არის და არა გარეთ, ის აბსოლუტურად ჩვენშია“.

მორიდებული პროტესტანტი მღვდლის ვალენტინ ვაიგელის მიერ წარმოდგენილი პროექტი, მომავალი კაცობრიობის სულიერად გადასარჩენად, არ დარჩენილა ყურადღების გარეშე. როგორც ჩანს, ეს გზა ერთ-ერთი შინაგანია და, ამდენად, ბუნებრივი, ზნეობრივი ერთიანობის მაძიებელ კაცობრიობის ცნობიერებაში. ალბათ, ამიტომაც, რომ იუნგი, დაუსახელებლად იმეორებს ვაიგელის მიერ შემოთავაზებულ გზას, როგორც ერთადერთს (11,576).

## თავი V. ალორძინების ეპოქის დასასრული

ალორძინების ეპოქის წარმომადგენლები ხედავდნენ, რომ სქოლასტიკის ნაკლოვანებათა ერთ-ერთი ძირითადი საფუძველი გამოცდილებისაგან, ემპირიისაგან აბსტრაქტული აზროვნების მონყვეტა იყო. ეს კი, მნიშვნელოვანწილად, ნეოპლატონიზმთან იყო დაკავშირებული. ალორძინების ეპოქის მრავალი მოღვაწე ძველებური ნდობით აღარ უყურებს ნეოპლატონიზმს. ისინი უბრუნდებიან გამოცდილებას. მაგრამ ცდილობენ ეს ისე გააკეთონ, რომ არისტოტელიზმი არ დაბრალდეთ. მათი მეთოდი ხშირად გულუბრიყვილო და ფანტასტიკურია, მაგრამ კვლევის მიზანდასახულობა სწორია. ის მოაზროვნეები, რომლებიც კუზანელისა და პლატონური აკადემიის შემდგომ გამოდიან სამოღვაწეო ასპარეზზე, უფრო რადიკალურად უპირისპირდებიან შუა საუკუნეებს. **ბერნარდინო ტელეზიო (1509-1588)**, კარდანო და **ფრანჩესკო პატრიცი (1529-1597)**, ჯორდანო ბრუნოს მატერიალისტური პანთეიზმისკენ გარდამავალ საფეხურს ქმნიან. ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას ისინი ადამიანური გონების დამოუკიდებელი ღირებულების დასასაბუთებლად იყენებდნენ; აღიარებდნენ მათემატიკის, როგორც კვლევის საიმედო იარაღის, აუცილებლობას ფილოსოფიაში. ისინი უპირისპირდებოდნენ არა მხოლოდ არისტოტელეს, რომელშიც სქოლასტიკური აზროვნების პერსონიფიკაციას ხედავდნენ, არამედ, ზოგჯერ, პლატონსაც და ჭეშმარიტებას სოკრატემდელ ფილოსოფიაში ეძებდნენ.

### 1. ბერნარდინო ტელეზიო (1508-1588)

პარაცელსისა და კარდანოსაგან განსხვავებით, ტელეზიო უარს ამბობს ალქიმიასა და ასტროლოგიაზე და ნეაპოლში აარსებს ევროპაში პირველ საბუნებისმეტყველო საზოგადოებას, რომლის პროგრამა ამ საყურადღებო მოაზროვნის ძირითადი ნაშრომის სათაურით გამოიხატება: „საგანთა ბუნების შესახებ მათი საკუთარი პრინციპების შესაბამისად“



(რომი, 1565 წ.). ტელეზიოც არისტოტელეს ლოგიკას აკრიტიკებს, ისიც ორიენტაციას სოკრატემდელ მოაზროვნეებზე იღებს, მაგრამ ამასთან ერთად ეტყობა სტოელთა ნატურალიზმის გავლენაც. ყოველივე ეს ცდილობს შეუთავსოს ქრისტიანული ღმერთის, როგორც შემოქმედის, აღიარებას, რის გამოც მატერია ესმის როგორც წმინდა პასიური მასალა.

ტელეზიო იტალიის ინტელიგენციის ელიტის წარმომადგენელი იყო. მისი ბიძა და პირველი მასწავლებელი, ანტონიო ტელეზიო მეფე ფილიპე მეორეს აღმზრდელიც იყო. ტელეზიომ საფუძვლიანი განათლება მიიღო პადუაში და რომში. მან მალე მოიხვეჭა სახელი და პაპის, **პავლე IV (1476-1559)** კეთილგანწყობა დაიმსახურა. პაპი ტელეზიოს ეპისკოპოსობას აჩუქებს. მისი მიღება ნიშნავდა იმას, რომ ტელეზიოს ოჯახის შექმნაზე უარი უნდა ეთქვა. ეკლესიის მესვეურთ არ გაკვირვებიათ, რომ ტელეზიომ საჩუქარი თავის ძმას გადასცა, თავად კი ცოლი შეირთო და ფართო მეცნიერული პროგრამის განხორციელება დაისახა მიზნად. მის სახელთანაა დაკავშირებული ევროპაში პირველი საბუნებისმეტყველო საზოგადოების დაარსება, რომელსაც პატივისცემის ნიშნად მისმა თანამოაზრეებმა, მისი დაბადების ადგილის მიხედვით **კოზენტინის აკადემია** უწოდეს. მოგვიანებით იტალიაში **ჯანბატისტა პორტამ (1534-1615)** – რომელსაც კეპლერი ტელესკოპის გამოგონებისათვის აქებდა და რომელმაც მართლაც ბევრი გააკეთა ხედვის უნარის მონაცემებზე დამყარებული ბუნებისმეტყველების დასაფუძნებლად – ჩამოაყალიბა ე. წ. „ბუნების საიდუმლოებათა აკადემია„ (*Academia dei secreti*). ეს ის ჟ. პორტაა, რომელიც კამპანელამდე ამტკიცებდა, რომ ემპირიზმი მაგიის გადალახვა კი არ არის, არამედ მაგიის კოდოფიკაცია.

მწყალობელი პაპის სიკვდილის შემდეგ, ტელეზიოს ძირითადი ნაშრომი ეკლესიამ აკრძალა. მის გარშემო დიდხანს მიმდინარეობდა ბრძოლა და პროგრესული მოაზროვნეები თავგამოდებით იცავდნენ მას (მაგ., ტომაზო კამპანელა). საკუთარი მემკვიდრეების, პატრიცისა და კამპანელასაგან ტელეზიო იმით განსხვავდებოდა, რომ მეტაფიზიკის შეურიგებელი კრი-

ტიკოსი იყო. მას სურდა ბუნების ფილოსოფია ისე აეგო, რომ ემპირიზმის ფარგლებში დარჩენილიყო. ამის გამო მას დიდად აფასებდნენ ფრ. ბეკონი, გასენდი, ჰობსი და სხვები.

მართალია, ტელეზიო იბრძოდა არისტოტელიზმის (ტელეოლოგიზმის) წინააღმდეგ და საგანთა მათივე შინაგანი ბუნებიდან ახსნა სურდა, მაგრამ ბუნების გასაგებად მაინც დაუშვა ორი უსხეულო პრინციპი (ე. ი. ისეთები, რომლებიც გამოცდილებაში არ მოგვეცემა), რომელიც ამოძრავებს პასიურ განუსაზღვრელ მატერიას. ეს უკანასკნელი, როგორც სუბსტანცია, ყველა საგანში ერთი და იგივეა, არც იმატებს და არც იკლებს. მატერია, რომლის შემდგომი დიფერენცირებით მიიღება ოთხი ელემენტი (მინა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი), ავსებს მთელს სივრცეს, რომელიც უსხეულო და უმოქმედოა, იგი თავისთავად მხოლოდ ავსების შესაძლებლობას წარმოადგენს. რაც შეეხება დროს, იგი მოძრაობის საზომია, თავად მოძრაობა კი სითბოს შედეგია. სამყაროს ყველა ხდომილება საბოლოო ჯამში დაიყვანება უსასრულო მატერიის შეკუმშვა-გაფართოებაზე, რაც ხორციელდება ურთიერთდაპირისპირებული აქტიური პრინციპების, სითბოსა და სიცივის მიერ. ეს პრინციპებიც უსხეულო, სულიერი ძალებია, მაგრამ ყოველთვის რაღაც სხეულს უკავშირდებიან. სითბოს ძირითადი სამყოფი ადგილი მზეა, სიცივის – დედამინა. შუასაუკუნეობრივი დაპირისპირება მიწიერსა და ზეციერს შორის ტელეზიოს ნააზრევში ამ სახით გამოვლინდა.

სამყაროს ამგვარი ხედვა შესაძლებლობას იძლეოდა საგანთა რაობა ახსნილიყო რიცხოვნობის პრინციპის საფუძველზე: საგნებში სითბო-სიცივის თანაფარდობის ცვლილებით, ღმერთის ჩაურევლად. ამდენად, ტელეზიო დეისტია. ამ საფუძველზე ახდენს იტალიელი ემპირისტი ტრადიციული პრობლემების გააზრებას. მსოფლიო სულის ადგილს მასთან იჭერს მსოფლიო სითბო, როგორც ცეცხლისა და ჰაერის სპეციფიკური ყოვლისგანმსჭვალავი ნარევი. მისი გამოვლინებაა ცხოველთა და ადმიანთა სული. იგი მთელ სხეულს მსჭვალავს, მაგრამ მისი ცენტრი ტვინია.

ტელეზიოს მოძღვრება შემეცნებაზე მკაცრად ემპირისტულია. ცოდნას მხოლოდ გამოცდილება იძლევა. სულიერი ცხოვრების და აზროვნების ძირითადი სტრუქტურული მომენტია გრძნობადობა. გონება გრძნობის ორგანოების თავისებური ნაწილია. იგი აღქმით აშენებული შემეცნების ხარვეზებს ასწორებს. იმის შესახებ გვაუწყებს, რასაც აღქმა უშუალოდ ვერ სწვდება. მაგრამ გონება მოქმედებს მხოლოდ გრძნობადი შემეცნების საფუძველზე და მის დავალებას ასრულებს. გონების იარაღია დასკვნა ამ მონაცემების საფუძველზე.

არისტოტელეს საწინააღმდეგოდ, ტელეზიო განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს დასკვნას ანალოგიის საშუალებით. ამგვარი დასკვნა ერთადერთია, რომელიც ახლის მოპოვების საშუალებას იძლევა, თუმცა მისი შედეგი აუცილებლად გამოცდილებას, ემპირიას უნდა შევუდაროთ.

სამყაროში ადამიანის ადგილის განსაკუთრებულობის დასაფუძნებლად, მისი ღირებულების ასამაღლებლად ტელეზიო კვლავ ღმერთს მიმართავს. იგი უშვებს ადამიანში სხეულისაგან დამოუკიდებელი უკვდავი სულის არსებობას, რომელიც თავად ღმერთმა, უშუალოდ, მსოფლიო სულის გარეშე, ჩადო ადამიანში. ამიტომ მისი შემეცნება მეცნიერული პრინციპით არ შეიძლება, ისევე, როგორც არც თავად ღმერთის.

ტელეზიო ეთიკაში ნატურალისტურ ჰედონიზმს იცავს. ეს იმის დაშვებას ნიშნავს, რომ ყოველი ცოცხალი არსება თვითშენახვისა და სიამოვნებისკენ ისწრაფვის. ადამიანი ცხოველისაგან განსხვავდება იმით, რომ აწმყოში სიამოვნებით არ კმაყოფილდება, მომავლისა და უშორესისაკენ ისწრაფვის. ესაა იმის მონაბო, რომ ადამიანი მხოლოდ მატერიალურით არ განისაზღვრება. მის ზედროულ სულს არ აკმაყოფილებს ამქვეყნიური. როცა იგი სხეულშია, მოქმედებს, როგორც ინტელექტი და ნება. იგი ადამიანის პიროვნულობის გამომხატველია. უმაღლეს სიკეთედ მისთვისაც თვითშენახვა ითვლება. სიხარული სხვა არაფერია თუ არა საკუთარი მეობის გარანტირებულობის განცდა. აქედან განისაზღვრება ადამიანის მოქმედება, ამის მიხედვით იწოდება რაიმე „კარგად“, ან

„ცუდად„. ტელეზიო ფიზიკაში მატერიალისტია, მეტაფიზიკაში და ეთიკაში – იდეალისტი. მრავალი მას არათანმიმდევრულობას აბრალებს. მაგრამ იმას არ ითვალისწინებენ, რომ როცა ემპირისტს (სულის უკვდავებისა და ზნეობის გადასარჩენად) გამოცდილების ფარგლების გადალახვა სურს (რადგან ხედავს, რომ უამისოდ სკეპტიციზმს და აგნოსტიციზმს ვერ აიცილებს), მას არა აქვს სხვა, რაიმე უფრო თანმიმდევრული გამოსავალი. ლოსევი ტელეზიოს თეორიას პრიმიტიულ სენსუალიზმს უწოდებს. თავის „აღორძინების ფილოსოფიაში„ ლოსევმა ტელეზიოს ნეოპლატონიზმის ლალატი ვერ აპატია. მაგრამ ამ საყვედურის ღირსი ტელეზიო მაშინ უფრო იქნებოდა, ემპირიზმის (სენსუალიზმის) ფარგლებში რომ დარჩენილიყო და მისი გადალახვა არ ეცადა. პატრიცი, რომელიც ტელეზიოს თანამოაზრეთა შორის ნეოპლატონიზმის დიდი ერთგულებით გამოირჩეოდა, ლოსევის გაცილებით მეტ პატივისცემას იმსახურებს.

## 2. იერონიმო კარდანო (1501-1576)

იერონიმო კარდანო აღორძინების დასასრულის იმ მოაზროვნეთა რიგში დგას, რომლებმაც ზეციურის და მინიერის, დადებითისა და უარყოფითის ყოვლისმომცველი ერთიანობის პრინციპიდან ამოსულეზმა, პიროვნების, როგორც მიკროკოსმოსის გაგებაზე დამყარებით, საკუთარ თავს უფლება მისცეს, თვალი გაესწორებინათ სინამდვილისათვის და თავისი ყველა დადებითი და უარყოფითი თვისება და ქმედება ერთიანობაში წარედგინათ საზოგადოების სამსჯავროს წინაშე. წარედგინათ არა შეწყალების თხოვნით, არამედ იმის შეგნებით, რომ თვით ყველაზე დაცემულ ადამიანს (კარდანოს კი, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარი თავი ჰყავდა მხედველობაში), გულწრფელი მონანიების შემთხვევაში, უნდა მიეტევოს, როგორც ამას ქრისტიანული რწმენის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპი გვასწავლის.

კარდანო გამოჩენილი მათემატიკოსი, ცნობილი ექიმი და

ევროპაში ავტორიტეტული ვარსკვლავთმრიცხველი იყო. მისი სამეცნიერო მიღწევები გადმოცემული აქვს თავისი დროისათვის გახმაურებულ ნიგნში, რომელსაც „დიადი ხელოვნება“, ეწოდება (1545) და მის ავტობიოგრაფიულ ნაწარმოებში, რომელიც „პირადი ცხოვრების“, სახელს ატარებს. აქ იგი რუსოს აჭარბებს გულახდილობაში. თუ ვინმეს მოუწდება ეჭვი შეიტანოს ფრანგი ექსისტენციალისტის, სარტრის იმ მოსაზრებაში, რომ „არავის არ შეუძლია საკუთარ თავზე ყველაფერი მართალი თქვას“, საბუთად კარდანო გამოადგება.

კარდანო, აღორძინების მრავალი წარმომადგენლის მსგავსად, მაშინ გავრცელებული ლოზუნგის – „წყაროებისაკენ!“, – მომხრეა და გულისხმობს სოკრატემდელ ფილოსოფოსებს, უპირველეს ყოვლისა, ემპედოკლეს მოძღვრებას. მაგრამ სოკრატემდელების მისეული გაგება, მნიშვნელოვანწილად, მაინც პლატონზე და არისტოტელეზეა დამოკიდებული. იგი ჰილოძოისტია, ე. ი. გასულიერებულ მატერიას უშვებს, მაგრამ სულიერ ძალას, როგორც მამოძრავებელს, მას სხვა აძლევს.

ემპედოკლეს ს. დანელია თანამედროვე ქიმიის წინამორბედს უწოდებდა. რენანი ითვალისწინებდა რა მისი მოძღვრების და ცხოვრების მისტიკურ მხარეს, ემპედოკლეს მიიჩნევდა ერთ პიროვნებაში ნიუტონისა და კალიოსტროს (1743-1795) გაერთიანებად. ორივე ეს დახასიათება სრული უფლებით შეიძლებოდა კარდანოს მიმართაც გამოგვეყენებინა.

იერონიმო კარდანო ცნობილი მილანელი ადვოკატის უკანონო შვილი იყო. მამა ფართო განათლების ადამიანი იყო, რომელიც ზოგჯერ, თურმე, ლეონარდო და ვინჩის ესაუბრებოდა გეომეტრიის პრობლემებზე. იგი მილანში და პადუაში გეომეტრიას ასწავლიდა. მშობლები ერთად ცხოვრობდნენ, მაგრამ ეკლესიურად დაქორწინებული არ ყოფილან. იერონიმო თვლიდა, რომ ეს მას ხელს უშლიდა ცხოვრებაში, მეცნიერებაშიც და საზოგადოებაშიც შესაფერი ადგილის დაკავებაში. მან მათემატიკა აირჩია და მამის ასისტენტი იყო პადუის უნივერსიტეტში. პროფესორებს არ მოსწონდათ ბრწყინვალე ცოდნის და ნიჭის, მაგრამ ზედმეტად თავდაჯერებული და კრიტიკული

სტუდენტი. სადოქტორო 1525 წელს დაიცვა მილანში. ენო-  
და თავაშვებულ ცხოვრებას. ცდილობდა მათემატიკის ცოდ-  
ნა ფულზე თამაშშიც გამოეყენებინა. დიდ ვალში ჩავარდა.  
კაცის დაჭრისათვის ციხეშიც იჯდა. ერთხანს ლარობთა  
თავშესაფარშიც მოუწია ყოფნა. საკუთარი ცხოვრების ოთხ  
უდიდეს უბედურებად თვლიდა: დაქორწინებას, უფროსი შვილის  
სიკვდილით დასჯას, საკუთარ პატიმრობას და უმცროსი ვაჟის  
გარყვნილ ბუნებას. კარდანო, მიუხედავად ყველაფრისა, დიდი  
ნიჭის წყალობით, რაღაცნაირად მაინც ახერხებდა მეცნიერულ  
მუშაობასაც (მათემატიკაში, ფილოსოფიაში, მედიცინაში, ჰი-  
დროდინამიკაში, გეოლოგიაში). დაახლოებული იყო ცნობილ  
მათემატიკოს ნიკოლო ტარტალიასთან (1499-1557), გახმაურე-  
ბული ნაშრომის, „Nova scientia,-ს (1537) ავტორთან. ისინი ერ-  
თად მუშაობდნენ მესამე ხარისხის ალგებრულ განტოლებათა  
ამოხსნაზე. მათ შორის კონფლიქტი წარმოიშვა პირველობის  
შესახებ. თუმცა კუბური განტოლებების ამოხსნის ხერხი კარ-  
დანოს მეთოდის სახელითაა ცნობილი. გარდა ამისა, დღეს  
მეცნიერებაში ხმარებაშია „მოძრაობის კარდანული გადატანა“,  
„კარდანული მექანიზმი“, და სხვა. კარდანო, როგორც დიდი  
ექიმი, მიწვეული იყო შოტლანდიაში. იყო ასევე ინგლისშიც,  
მეფე ჰენრი VI ასტროლოგიური რუქის შესადგენად. ცნობი-  
ლია ისიც, რომ თავად პაპი მას წყალობდა და პენსიაც კი  
დაუნიშნა. კარდანომ გამოაქვეყნა ბუნებისმეცნიერებაში ორი  
ენციკლოპედია. სპეციალისტების აზრით, მათში მეცნიერულ  
მეთოდთა გვერდით ვხვდებით ალქიმიისა და ოკულტიზმის, ანუ  
დაფარული ცოდნის მნიშვნელობის დაცვას და ფილოსოფიური  
ქვის მოპოვების გზების ცოდნის პრეტენზიას. ეს ასპექტი ბო-  
ლომდე გაჰყვება კარდანოს და იმაზე მიუთითებს, რომ იგი  
პარაცელსის, მელანქტონის და სხვათა მსგავსად, ცდილობს  
შუასაუკუნეებრივი მსოფლმხედველობის ზეგავლენა კი არ  
უარყოს, არამედ ახალთან, მეცნიერულთან შეარიგოს. კარდა-  
ნოს იმის შესწავლის იმედიც ჰქონდა, რაც მეცნიერულ მეთო-  
დებსა და გამოცდილებაზე დაკვირვებას არ ექვემდებარება,  
მაგრამ მაინც მნიშვნელოვან ზემოქმედებას ახდენს სამყაროსა

და ადამიანზე. კარდანო ხშირად გამოდის ხან მისტიკის, ხან ტელეპათიის, ხან მაგიის სახელით და ყველგან პრეტენზია აქვს სხვებისათვის დაფარულის პრივატულ ცოდნაზე. კარდანოს ამ ასპექტებს მთლიანობაში იხილავს ნორვეგიელი მათემატიკოსი **ოსტინ ორე (1899-1968) 1953** წელს გამოქვეყნებულ წიგნში – „კარდანო, ყომარბაზი დოქტორი„.

ოფიციალურ რელიგიასთან, რასაკვირველია, ყველაზე ძნელი შესარიგებელი იყო ასტროლოგიების მოძღვრება იმის შესახებ, თუ როგორ და რამდენად ზემოქმედებენ ციური სხეულები დედამიწაზე და ადამიანებზე. ფრთხილი ასტროლოგები ტოვებდნენ ხოლმე ადგილს ღმერთის და ადამიანის თავისუფალი ნებისათვის. კარდანო მათ შორის არ იყო. იგი დააპატიმრეს კიდევ იმისათვის, რომ ცდილობდა ქრისტეს სამერთიანობა და მისი ბედიც ასტროლოგიურად აეხსნა, მაშასადამე, თავად ქრისტე თავისუფალი ნების გარეშე გაეაზრებინა. ამდენად, ადამიანის თავისუფალ ნებაზეც არ შეიძლებოდა ლაპარაკი. კარდანოსაც, ისევე, როგორც მრავალ ასტროლოგს, უჭირდა მნათობების დედამიწაზე და მის არსებულეზე გარკვეული ზემოქმედების ფაქტიდან გამოსულთ, თავი შეეკავებინათ იმის მტკიცებისაგან, რომ ადამიანის ბედი სრულადაა განსაზღვრული მნათობების მიერ.

კარდანო ძალიან ცდილობდა, არგუმენტები მოეძებნა საკუთარი მსოფლმხედველობისათვის. ამან საბაბი მისცა მკვლევრებს, ირონიულად აღენიშნათ, რომ კარდანოს ეს ძვირად დაუფჯდა. მას მოუხდა საკუთარი სიკვდილის დღე გამოეთვალა და როცა ეს დღე მოახლოვდა, შიმშილით მოეკლა თავი. აღნიშნულს გარდა, კარდანოს შრომებია: „სიზუსტისათვის„ (1550), „საგანთა განსხვავებულობის შესახებ„ (1556/1557), „ფიზიონომიკის შესახებ„. მისი შრომების კრებული 1663 წელს ათ ტომად გამოიცა.

კარდანო პანთეისტია, იგი სამყაროს მამოძრავებელს და ამხსნელს სამყაროშივე ეძებს. სოკრატემდელი ფილოსოფოსებისთვის გვიან დარქმეული სახელის, ჰილოძოიზმის მიხედვით, მასაც შეიძლება ჰილოძოისტი ვუნოდოთ. სოკრატემდელები-



დან იგი ყველაზე ახლოა ემპედოკლესთან, რომელიც იტალიური სამედიცინო სკოლის ფუძემდებლად მიაჩნია. ემპედოკლეს მსგავსად, ისიც ამოსავლად წერტილად იღებს ცოცხალ მატერიას, რომელიც მოძრავია. მაგრამ მისი მიზანდასახული მოძრაობისა და ცვალებადობისათვის, ემპედოკლესავე მსგავსად, უშვებს კიდევ ორ ძალას, ორ საწყისს, რომელთაც ემპედოკლემ „სიყვარული„ და „სიძულვილი„ დაარქვა და ცოცხალ არსებათა ევოლუცია მათ ძალას დაამყარა. კარდანო ევოლუციის ამგვარ გაგებასაც იზიარებს. მაგრამ, ემპედოკლესაგან (და არისტოტელესაგან) განსხვავებით, აღიარებს მხოლოდ სამ ელემენტს: წყალს, მიწას და ჰაერს. ცეცხლს კარდანო არ მიიჩნევს დამოუკიდებელ, საკუთარი საფუძვლის მქონე ელემენტად. მისი აზრით, ცეცხლი უფრო სხვა ელემენტების გარკვეული, შეიძლება უმაღლესი, მაგრამ არა დამოუკიდებელი მდგომარეობაა. ცეცხლი წვავს რაღაცას, ე. ი. პრედიკატია რაიმესი და არა თავად ის, რაც იწვის. ამდენად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ უილიამ ოკამის სამართებლის პრინციპის თანახმად, სიტბოს გვერდით ცეცხლის აღიარება, კარდანომ საწყისთა ისეთ გამრავლებად ჩათვალა, რაც აუცილებელი არაა, რადგან სხვებზე დაიყვანება.

ემპედოკლესგან იღებს კარდანო შემეცნების თეორიის ძირითად პრინციპსაც: მსგავსი იმეცნებს მსგავსს. კოპლსტონის აზრით, კარდანოსთან პირველადი, არადიფერენცირებული მატერია ავსებს სამყაროს მთელ სფეროს. მოქმედი და მოძრაობის პრინციპი არის მსოფლიო სული (პლატონისგან ნასესხები). ეს სული ადამიანში ვლინდება, როგორც მოკვდავ სულთან დროებით კავშირში მყოფი; ხოლო თავად როგორც მსოფლიო სულის „ნაწილი„ (მსოფლიო სული ხომ ყველა ადამიანში ვლინდება), მეტემფსიქოსის პროცესს ექვემდებარება. რაც მთავარია, კარდანოს ღმერთი, რომელიც მათემატიკური კანონებით მართავს სამყაროს, არაა თავისუფალი ნების მქონე. ემპირიულ სამყაროში იგი ვლინდება როგორც სიტბო, ანუ სინათლე, ანუ ფორმა. იგი ასულიერებს საგნებს, რომელთა შორის არის სიმპათია-ანტიპათიის მიმართება. მრავალი მკვ-

ლევარი პადუის უნივერსიტეტში განსწავლულ კარდანოსთან ავეროესის გავლენასაც ხედავს.

რენანი, ნარკვევში „ავეროესი და ავეროიზმი“, როცა არისტოტელეს დიდი კომენტატორის ევროპულ ფილოსოფიაზე გვიანდელ გავლენას ეხება, აღნიშნავს, რომ კარდანოს მოძღვრებას გარკვეული მსგავსება აქვს **ანდრეა ჩეზალპინის (1519-1603)** ნააზრევთან, რომელსაც მონინაალმდეგეები ავეროიზმს აბრალებდნენ. ბრალდებას სერიოზული საფუძველი არ ჰქონია. ემპირიისაკენ მისი მიდრეკილების მიუხედავად (ჩეზალპინი პაპის პირადი ექიმი იყო), რაციონალიზმი მის შრომებში ისეთი ძალისა იყო, რომ მას ახალი ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი რაციონალისტის, სპინოზას წინამორბედად მიიჩნევენ (50,IX,53).

საკითხი ეხებოდა ინდივიდუალური სულის და უნივერსალური სულის მიმართებას. ავეროესი და მრავალი მისი მიმდევარი ქრისტიანი თეოლოგი თვლიდა, რომ ადამიანის ინდივიდუალური სული მოკვდავია. არა იმ აზრით, რომ იგი გარდაიცვლება და საიქიოში გააგრძელებს არსებობას, არამედ პირდაპირი აზრით – იგი ქრება. მაგრამ ეს მხოლოდ ნაწილია პიროვნების სულისა. ჩვენში არის აგრეთვე საყოველთაო სულის ნაწილი. ეს არის ჩვენში საყოველთაო სულთან ზიარების შედეგი, რისი წყალობითაც ჩვენ გონიერი არსებანი ვართ. იგი ჩვენი საკუთარი არაა და უბრუნდება საყოველთაო სულს.

ჩვენი ეს არსებითი ნაწილი, ჩვენი სიკვდილის შემდეგ (როცა ინდივიდუალური სული ქრება), უერთდება მსოფლიო გონებას, უნივერსალურ სულს. კარდანოს სურდა ეჩვენებინა, რომ უნივერსალურ სულში ინდივიდუალური სულები ისეა, როგორც მატლი მცენარეში, რომლითაც ის იკვებება. ე. ი. გონების და, ამდენად, უკვდავების დროებითი თანაზიარი ხდება. ნაშრომში „ერთისათვის“, კარდანოს ეს ავეროისტული პოზიცია დაუფარავია. მოგვიანებით კარდანომ უარყო ეს შეხედულება. იგი ამტკიცებს, რომ **საერთო გონება** სულაც არ არსებობს, არც ცოცხალ არსებათათვის და არც ადამიანისათვის. გონება ყოველ ადამიანს თავისი აქვს. იგი ცდილობს, ეს ახალი პოზი-

ცია შეარიგოს საპირისპირო შეხედულებას. ეს ორი გონების დაშვებაა. ერთია მარადიული გონება, მეორე – მისი დროში გამოვლენა. მარადიული და ერთი გონება ვლინდება სიმრავლეში. აქედან ჩანს, რომ კარდანოს პადუაში ჩამოყალიბებული აზროვნების სტილი ბოლომდე შემორჩა.

შეიძლება ითქვას, რასაც არ უნდა იხილავდეს კარდანო, იგი მუდამ ცდილობს დამოუკიდებელი პოზიცია შეიქმნას და ბოლომდე გაატაროს იგი. თავის ნაშრომში, რომელსაც „სუბტილიტატე“ ეწოდება, კარდანო ერთმანეთს უპირისპირებს ქრისტიანის, ებრაელის, მუსულმანის და წარმართის შეხედულებებს. არც ერთი არ მიაჩნია სრული ჭეშმარიტების მფლობელად. ამის გამო, მასაც არარსებული, მაგრამ რელიგიურ დაპირისპირებებში ხშირად ბრალდებად გამოყენებული ნიგნის – „სამი დიდი ცრუმოდღვარი,“ – ავტორობა მიაწერეს.

კასირერი კარდანოს სანიმუშოდ მიიჩნევს იმის საჩვენებლად, თუ რა დიდი გავლენა ჰქონდა აღორძინების ეპოქაში მაგიას, კაბალას, ასტროლოგიას თვით მოწინავე მეცნიერებზეც. მათ გავლენა ჰქონდათ მკვლევართა მეცნიერულ მუშაობაზეც და მათი ცხოვრების წესზეც. ეს ეხება თვით კოპერნიკსა და გალილეისაც. მაგია, კაბალა და ასტროლოგია მათთანაც გარკვეული ძალის მქონეა. მათთანაც კი არა გვაქვს ერთმნიშვნელოვანი გამარჯვება გამოცდილებისა „თეორიაზე“, გამოთვლა-აღრიცხვისა – გონით ჭვრეტაზე (44,111).

### **3. ფრანჩესკო პატრიცი (1529-1597)**

ფრანჩესკო პატრიციც, ტელეზიოს მსგავსად, პადუის უნივერსიტეტში სწავლობდა. იქ მან შვიდი წელი გაატარა. მაგრამ უნივერსიტეტში გაბატონებული არისტოტელიზმის შეურიგებელი კრიტიკოსი იყო. განსხვავებით ტელეზიოსაგან, მისი ფილოსოფიური პოზიცია სავსებით ნეოპლატონურია. იგი იმედოვნებდა, რომ გამოცდილების ტელეზიოსეულ გაგებას შეუხამებდა ნეოპლატონურ სპეკულაციას. განსხვავებით პადუელი ალექსანდრისტებისა და ავეროისტებისაგან, იგი, რო-

გორც ჩანს, არჩევდა რა იყო არისტოტელეს სახელით ცნობილ შრომებში ნამდვილად არისტოტელესი და რა არა. პადუელები, როგორც წესი, ვერ ასხვავებდნენ არისტოტელეს სახელით ცნობილ ნეოპლატონურ შრომებს ნამდვილი არისტოტელესეულისაგან. პატრიცის შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი აშკარა ანტიარისტოტელიკოსი იყო ფილოსოფიის, თეოლოგიის და ბუნებისმეტყველების თითქმის ყველა არსებით საკითხში და ამგვარად განწყობილ მოაზროვნეთა ლიდერად ითვლებოდა. მისი მოსაზრებები მათემატიკაზე ფიზიკის ორიენტაციის აუცილებლობის შესახებ, აგრძელებდა კუზანელის შეხედულებებს, აღიარებულა მისი გავლენა გალილეის მსოფლმხედველობაზე. მან (ნეო)პლატონური ფილოსოფიის სანდო წარმომადგენლის სახელი დაიმსახურა იტალიელ ნატურფილოსოფოსთა შორის. ამიტომ იყო, რომ მასზე უთითებდნენ არა მარტო ნეოპლატონურად განწყობილი მოაზროვნეები – მაგალითად, კეპლერი – არამედ ყოველგვარი პლატონურის უარმყოფელნიც – მაგალითად, ფრ. ბეკონი. პატრიცი განსაკუთრებით უსვამდა ხაზს ფილოსოფიის ისტორიის ცოდნის მნიშვნელობას.

ფილოსოფოსი, ბერძნული ენიდან მთარგმნელი, ისტორიკოსი და პოეტი ფრანჩესკო პატრიცი წარმოშობით დალმატიიდან იყო. ეს მხარე სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მეზობლის გამგებლობაში შედიოდა (ხორვატიის, ბიზანტიის, უნგრეთის). პატრიცის დროს იგი ვენეციის გამგებლობაში იმყოფებოდა. მას აღზრდა-განათლებაც იტალიური ჰქონდა და ამიტომ იტალიელად მოიხსენიებენ. ფილოსოფიას რიგ უნივერსიტეტში ასწავლიდა და ყველაფერში ნეოპლატონურად გაგებული პლატონის უპირატესობის დამტკიცებას ცდილობდა. ეჭვი არ ეპარებოდა, რომ პლატონი უფრო სასარგებლოა ქრისტიანობისათვის, ვიდრე არისტოტელე. სიცოცხლის ბოლო წლებში პლატონის ფილოსოფიას ასწავლიდა რომში. პატრიცის ძირითადი შრომებია: „პერიპატეტიკული ანალიზის XV წიგნი,, (1571), „უნივერსუმის ახალი ფილოსოფია,, (1591). პლატონიზმის აღორძინება პატრიცის მიერ ნეოპლატონური სინათლის მეტაფიზიკის ვარიანტია:

პირველი და შეუქმნელი სინათლეა ღმერთი. მისგანაა ის, რასაც ხილული სინათლე შეიძლება ეწოდოს. იგია პასიური მატერიის გამფორმებელი, ე. ი. აქტიური პრინციპია. ამიტომ მას არ შეიძლება სავსებით მატერიალური ეწოდოს. იგი გარდამავალია წმინდა მატერიალურსა და წმინდა სულიერს შორის. მას შემოაქვს ფორმათა სიმრავლე და ამ ფორმათა ერთიანობა სამყაროში. ეს ადამიანს ღმერთისაკენ გზის გაკვლევის საშუალებას აძლევს (4,III,254).

1553 წელს გამოიცა პატრიცის უტოპიური ხასიათის ნაშრომი – „**ბედნიერი ქალაქი**“; 1560-1563 წწ. – „დილოგები ისტორიაზე და რიტორიკაზე“; 1571 წელს – „პერიპატეტული დისკუსიები“. ეს ნაშრომები არისტოტელეს შრომების ერთ-ერთ ყველაზე უფრო ღრმა და საფუძვლიან ანალიზად ითვლება. იგი პლატონისა და არისტოტელეს შერიგებას კი არ ცდილობს (რასაც მაშინ მრავალი მოაზროვნე ცდილობდა), არამედ ყველაფერში პლატონის უპირატესობას ამტკიცებს. პატრიცი კატეგორიულად უარყოფდა არისტოტელეს მიერ პოეზიის, როგორც მიბაძვის გაგებას. წინააღმდეგ არისტოტელესი, იცავდა ცარიელი სივრცის არსებობის შესაძლებლობას. ამგვარი პოზიციის მქონე მკვლევრისაგან გასაკვირი არაა, რომ არისტოტელეს „მეტაფიზიკაზე“ **იოანე ფილოპონოსის** (VI ს.) კომენტარები ბერძნულიდან თარგმნა. მასვე ეკუთვნის პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ და „ფიზიკის ელემენტების“ თარგმანები. 1592 წელს მისი შრომები დაწყევლეს და აკრძალულ წიგნთა სიაში შეიტანეს.

პატრიცის „უნივერსუმის ახალი ფილოსოფია“, ოთხი ნაწილისაგან შედგება: პანაუგია (ყოვლად ბრწყინვალეობა), პანარხია (პრინციპთა მთლიანობა), პანფსიქია (ყოვლის სულიერობა), პანკოსმია (ყოვლად კოსმიურობა). ყველაფერი გამოდის პირველი სინათლიდან, რომელსაც ალეგორიულად მზე შეიძლება ვუწოდოთ. მისგანაა, როგორც უსხეულო (იდეალური), ისე სხეულებრივი სინათლე. პატრიცის სინათლის გამოდინების მეტაფიზიკა ათი საფეხურითაა წარმოდგენილი: ყოვლად ერთი, ერთიანობა, არსება, სიცოცხლე, ინტელიგენცია,

სული, ბუნება, თვისებები, ფორმა, სხეული. დედამინა უნივერსუმის ცენტრშია, ხოლო მზისათვის ამგვარი ადგილი უარყოფილია (ალბათ, რელიგიის ინტერესების გათვალისწინებით).

უნდა აღინიშნოს, რომ პატრიცი ძირითადი განსაზღვრებების დადგენის დროს, ანტიკური ნეპლატონიზმის მსგავსად, ფრთხილია და საპირისპირო განსაზღვრებებში დარჩენას ირჩევს. კოპლსტონის აზრით, პატრიციმ სივრცის განსაზღვრება პლატონის „ტიმაიოსისგან“, აიღო. იგი გარკვეული გამაშუალებელი იყო მომდევნო იტალიელი მოაზროვნეებისათვის პლატონისაკენ მიბრუნების საქმეში. კოპლსტონი მიუთითებს, რომ ბრუნომ პატრიცისგან აითვისა აზრი „მინიმა-ს“, შესახებ, როგორც იმგვარი რაიმესი, რომელიც არც დიდია, არც მცირე, მაგრამ შესაძლებლობის თვალსაზრისით, ან ერთია, ან მეორე. რამდენადაც, პატრიცის აზრით, ეს სივრცე ავსებულია „თხიერით,, ამდენად ძველისძველი ოთხი პრინციპი მასთან ამგვარ სახეს იღებს: **სინათლე, სითბო, სივრცე, თხიერი.**

მისმა სახელმა განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო 1963 წელს, როცა გამოქვეყნდა მისი დაუსრულებელი ხელნაწერი „სიყვარულის ფილოსოფია,,. ამ საინტერესო ნაშრომის ძირითადი ცნებაა **ფილავთია** (საკუთარი თავის სიყვარული). ამ ნაშრომს აღორძინების ხანის სიყვარულის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილი ლიტერატურის განუყოფელ ნაწილად თვლიან. საბჭოთა კავშირში შემავალი ხალხების ენებზე ამ ნაშრომის ანალიზი დიდხანს არ არსებობდა. ეს ხარვეზი შევსებულ იქნა ცნობილი რუსი მკვლევრის, **ალექსანდრე გორფუნკელის** საინტერესო წერილში „**პატრიცის სასიყვარულო ფილოსოფია და ტარკვინია მოლცას სიყვარულის ფილოსოფია**,, რომელიც გამოქვეყნდა კრებულში „შუა საუკუნეები,, (მოსკოვი, 1971). გორფუნკელი თვლის, რომ ფილავთია, ე. ი. საკუთარი თავის სიყვარული, როგორც ყოველგვარი სიყვარულის საფუძველი, ვრცელდება ღმერთზეც. მანაც ქვეყანა თავის თავის სიყვარულის გამო შექმნა, როგორც თავისი მსგავსი. ასეთივე შინაარსისაა ქრისტეს მონოღება: გიყვარდეთ მტრები, როგორც საკუთარი თავი (45,466).

ზოგი მკვლევარი აქ ხედავს პატრიცის გადასვლას ნეოპლატონიზმიდან გვიანდელ ნატურალიზმზე. ლოსევის აზრით, აქ არაა ლაპარაკი ემპირიულ, ანუ ნატურალისტურ სიყვარულზე, და არც ეგოისტურზე (ფილავთიის გაგებით); არც ქრისტიანობის საპირისპიროა რაიმე, რომლისთვისაც „ღმერთი საერთოდ სიყვარულია“. „როგორც ყველაფერში, პატრიცი ესთეტიკაშიც ებრძვის არისტოტელეს“. თავის ნაშრომში „ესთეტიკის შესახებ“, იგი ამტკიცებს, რომ პოეზია არც რაიმეს მიბაძვას და არც განზოგადებას, არამედ ღვთაებრივი აღტაცების, სიგიჟის ნაყოფია. ეს ღვთაებრივი სიბრძნეა. ადვილი დასანახია, რომ პატრიცი აქ ავითარებს პლატონის დიალოგიდან, „იონიდან“, წამოსულ აზრს პოეზიაზე. პატრიცის ნააზრევის ლოსევისეული თარგმანის თანახმად, ეს მოაზროვნე ანტიკურ ნეოპლატონიკოსს უფრო ჰგავს, ვიდრე ალორძინების ეპოქისას. იგი პლოტინისა გეგონებაო, თუმცა აზრები სწორედ პლოტინისაა, მისი სინათლის მეტაფიზიკაა, რომელმაც ასე დიდი როლი შეასრულა შუა საუკუნეებში (მაგ., ბონავენტურა და სხვები).

ყოველი შემეცნება სანყისს იღებს გონებიდან, მაგრამ ამოდის შეგრძნებებიდან. შეგრძნებებში კი პირველი ადგილი, ძალითაც და ღირებულებითაც, ეკუთვნის მხედველობას. პირველი, რასაც აღიქვამს თვალი, არის სინათლე. ამით გაიგო ადამიანმა საგანთა განლაგება და წესრიგი. ეს მას მოეწონა (როგორც ღმერთს მოეწონა თავისი საქმე და გააგრძელა შესაქმე) და დაიწყო მისი ჭვრეტა. ეს უკვე ფილოსოფიის სანყისია. პატრიცის პანთეიზმი ტელეზიოს პანთეიზმზე მონოთეისტური იყო.

ღმერთს პატრიცთან მრავალი სახელი აქვს. ღმერთი, სიკეთე, ერთი, სანყისი, პირველი მისთვის იდენტური ტერმინებია. სინათლის ემანაციით იქმნება საგნები სივრცეში და შემდეგ უბრუნდებიან ღმერთს.

ერთი შეიცავდა თავისში ყველა არსებას, სანამ ისინი მის გარე გაჩნდებოდნენ. მაგრამ იგი არ განიბნა და განიფანტა ყოველივეში, რომელნიც მისკენ მიისწრაფვიან. დასაბუთება პატრიცისგან ხდება ანტიკური ნეოპლატონიზმის (და პლატო-



ნის) ცნობილი (მათთვისაც ტრადიციული) მეთოდით, აბსურდამდე დაყვანის წესით: რაიმეს, რომ თავისში ჰქონდეს უსასრულო, მაშინ იგი (რაიმე) დასაზღვრავდა მას, და მაშინ რაიმე, რომელიც უსასრულოზე ნაკლებია, დასაზღვრავდა უსასრულოს და აქცევდა მას სასრულოდ. ამ შემთხვევაში ერთი აღმოჩნდებოდა უსასრულო თავის თავთან და სასრულო სხვასთან მიმართებაში. ეს კი შეუძლებელია. ხოლო თუ სწორი ისაა, რომ ერთი ყველგანაა, მაშინ მცდარი იქნება იმის მტკიცება, რომ იგი მხოლოდ სადმეა. მცდარია ასევე ისიც, რომ ის არსადაა. აქედან კი გამოდის, რომ იგი ყოფილა ყველგან და ყველაფერში, არსშიც და არ-არსშიც; ამავე დროს, ყველგან, სადაც ის არის, ის იქნება თავის თავში და ყველაფერი მასში. ამრიგად, ერთი თავადაც იმყოფება ყველა საგანში და არაფერში არ იმყოფება, არამედ თავად შეიცავს თავის თავში ყველაფერს. ყველაფერი არის ერთში, მაგრამ ერთის სახით (იოანე პეტრინი იტყოდა „ერთებრივ“) და ერთი არის ყველაფერი შეერთებული ერთად. ერთი არის ყველაფერი და ერთი. თუ შეიძლება ასე გამოვთქვათ, იგი არის ყოვლადერთი.

სამყარო პატრიცისათვის არის ქმნადი, უსასრულო, გასულიერებული ორგანული მთლიანობა. სწორედ მასთან დაკავშირებულ პრობლემებს იხილავს პატრიცის შრომა „უნივერსუმის ახალი ფილოსოფია“.

#### **4. ჯორდანო ბრუნო (1548-1600)**

იტალიური ნატურფილოსოფიის მწვერვალე ჯორდანო ბრუნო რენესანსის ეპოქის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო პიროვნებაა. იგი კულტურის ისტორიაში დარჩა არა მარტო, როგორც ღრმა ფილოსოფიური სისტემის შემქმნელი, არამედ, აგრეთვე, როგორც ქემმარიტებისათვის მეცნიერული და მოქალაქეობრივი თავგანწირვის ნიმუში. მის სახელთანაა დაკავშირებული აღორძინების ეპოქის პირველი სრული პანთეიზმის დაცვა, რომელიც, როგორც მატერიალიზმზე, ისე იდეალიზმზე მალლა დგას. ბრუნო სოკრატემდელი ბერძნული

ფილოსოფიის ჰილოძოიზმს, ანუ გასულიერებული, ცოცხალი მატერიის პირველსაწყისობის დასაბუთებას შეეცდება. მასვე ეკუთვნის დაპირისპირებულთა ერთიანობის, როგორც მათი დამთხვევის, კუზანელისეული პრინციპის არსებითი განვითარება და შევსება „ერთიანობის გაორების“ პრინციპით. ბრუნომ ერთიანობის გაორება, ისევე, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობაში მოაზრების აუცილებლობა, მიუყენა მატერი-ალურ სინამდვილეს, რომელიც ერთადერთია და წარმოადგენს უსასრულო, გასულიერებულ მატერიალურ რეალობას. ბრუნო სიტყვიერად აღიარებს ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიას, ფაქტიურად კი მასთან ყველაფერმა თავი უნდა გაიმართლოს ადამიანური გონების წინაშე. კუზანელის და ფიჩინოს მსგავსად, ბრუნოც დიალოგის ფორმით წერდა თავის ნაშრომებს; მაგრამ მათგან განსხვავებით (სხვა წინამორბედებზე რომ არაფერი ვთქვათ), ბრუნოს დიალოგებში ჩვენ ვერ ვხედავთ ლოცვას, როგორც ღმერთისადმი დაქვემდებარების გამოხატულებას. ლოცვის ადგილს იკავებს ადამიანის რწმენა საკუთარი ძალებისადმი. ამიტომ ბრუნოს დიალოგებს სამართლიანად უწოდებენ „გმირულ დიალოგებს„, როგორც ამბობენ, ეს ხალხი ტიტანები იყვნენ და ღმერთებთან ბრძოლას ბედავდნენ (იგულისხმება ღმერთის იმ გაგებასთან, რაც მაშინდელ საზოგადოებაში იყო გაბატონებული და რომლის ხელშეუხებლობასაც ეკლესია იცავდა).

მრავალი სხვა მოაზროვნის მსგავსად, ბრუნოც სხავდასხვაგვარად შეიძლება იქნეს გაგებული. მაგრამ მისი გაგებისათვის აუცილებელია იმის გაცნობიერება, რომ იგი არც მატერიალისტია (ე. ი. არ თვლის, რომ ყველაფერი მატერიის და მისი მოძრაობის პროდუქტია) და არც იდეალისტი (ე. ი. არ თვლის, რომ ყველაფერი იდეის, თუ ღმერთის ძალის სხვადასხვაგვარი გამოვლინებაა). ამასთანავე ღმერთი ამ გამოვლინებათა მიღმა არსად არსებობს, არამედ არის როგორც საგანთა და პროცესთა უსასრულო მთლიანობის შინაგანი არსება. ბრუნო თანმიმდევრული პანთეისტია. ამ პრინციპის დასაცავად, იგი არაფერს ერიდება: არც ღმერთის დასავლეთში გაბატონებუ-

ლი გაგების უარყოფას და არც ტრადიციული ლოგიკისათვის გაუგებარი პრინციპის, უსასრულო სამყაროთა ერთიანობის დაცვას. ეს პრინციპი ხომ დაუსრულებლის დასრულებას და მის შემეცნებასაც გულისხმობს ადამიანური გონების მიერ. სხვა გონებაზე ბრუნო არ ლაპარაკობს.

რაციონალისტის მიერ უსასრულო ერთიანობის დაშვება გონების გაბედულებაა: ეს საკუთარი პასუხისმგებლობით, საკუთარ რაციონალიზმზე მალა დგომაა. გმირობა, აქ, მხოლოდ საკუთარი თავის იმედად ყოფნას ნიშნავს. შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის „განსწავლული არცოდნის„ გაშიფვრის მცდელობა: გმირული დიალოგისა და გმირული ენთუზიაზმის შედეგი. ამგვარი „გმირული„ გონება ემპირიულს, გამოცდილებას კვლევასას მხოლოდ ტრამპლინად იყენებს, მაგრამ არასოდეს უარყოფს გამოცდილების, როგორც სამყაროს აუცილებელი და არსებითი ნაწილის მნიშვნელობას. სწორედ ასეთი რაციონალისტი იყო ბრუნო. ადამიანი, როგორც სამყაროს ერთიანობის საკუთარ თავში მომთავრებელი (და, ამ აზრით, მიკროკოსმოსი), თავს უფლებას აძლევს, რომ საკუთარი თავი სამყაროს ცენტრად წარმოიდგინოს, მსგავსად ჰეგელის აბსოლუტური გონებისა, რომელიც პიროვნებაში აცნობიერებს მთელს თავის სიმდიდრეს და სიძლიერეს. ბრუნოსთან, ისევე, როგორც, შემდეგ ჰეგელთან, სპეციფიკური ასპექტით ჩანს რწმენის როლი. სწორედ რწმენის და ამორჩევის შედეგია, რომ ბრუნო უყოყმანოდ დაადგა გმირული სიყვარულის გზას და სავსებით დარწმუნებული იყო, რომ იდგა აბსოლუტურისაკენ უსასრულო გზაზე და არავითარ ემპირიულს, არც საპყრობილეს, არც კოცონზე დანვას მისთვის არსებითი მნიშვნელობა არ ჰქონდა.

ბრუნო დაიბადა ნეაპოლის მახლობლად მდებარე პატარა ქალაქ ნოლაში. მისი მშობლები სამხედრო არისტოკრატიას ეკუთვნოდნენ. 15 წლის ახალგაზრდა დომინიკელთა მონასტერში მიაბარეს. ათი წლის შემდეგ მღვდლის წოდება მიიღო. მალე, არისტოტელეს კრიტიკისა და კოპერნიკის შეხედულებათა დაცვისთვის, ერესში დასდეს ბრალი. თავის მართლების მაგიერ,

ბრუნო მონასტრიდან გაიქცა და, იტალიის ფარგლებს გარეთ, საჯაროდ დაიწყო ამ იდეათა დაცვა. არაჩვეულებრივ ნიჭსა და უდიდეს თვითდაჯერებას ხშირად გამარჯვება მოჰქონდა მისთვის, თვით უაღრესად მტრულად განწყობილ აუდიტორიაში. იგი დიდხანს ვერსად ჩერდებოდა. მისი მოღვაწეობა ყველგან კონფლიქტით მთავრდებოდა. ჟენევაში კალვინსა და **თეოდორ ბიზეს (1519-1605)** წაეჩხუბა, პარიზში ყველა თეოლოგი გადაიმტერა და არისტოტელიკოსებისაგან მარცხი იწვნია. გამონაკლისი ვიტენბერგის უნივერსიტეტი იყო. აქ წარმოთქვა მან გამოსათხოვარი სიტყვა გერმანული აზროვნების სადიდებლად. პატივი მიაგო ალბერტ დიდს, კუზანელს (რომელიც გერმანელი პითაგორა იქნებოდა, ანაფორას რომ არ შეეშალა ხელი), კოპერნიკს (რომელიც მას გერმანელი ეგონა, და რომელმაც, მისი აზრით, მართო ორ წიგნში მეტი ცოდნა მოგვცა, ვიდრე არისტოტელემ და მთელმა არისტოტელიზმმა) და პარაცელსს. უფრო ადრე, ორი წელი, შედარებით მშვიდად ცხოვრობდა ლონდონში, მაგრამ მისი მოძღვრება მრავალი სამყაროს და მრავალი მზის სისტემის არსებობის შესაძლებლობის თაობაზე სულ უფრო აღიზიანებდა ოფიციალური ეკლესიის წარმომადგენლებს და ბრუნომ გაცლა ამჯობინა. ბოლო წლებში ბრუნო პრალაში და მაინის ფრანკფურტში კითხულობდა ლექციებს.

იტალიელმა არისტოკრატმა, ვინმე **მოკენიგომ**, რომელიც ბრუნოს მიმდევრად თვლიდა თავს, ბრუნო ვენეციაში მიიწვია. იგი ჯერ პადუაში ჩავიდა, იქიდან კი – ვენეციაში. ზოგი მკვლევრის აზრით, მოკენიგო ფიქრობდა, რომ ბრუნო მას რაღაცას უმაღავდა, მთავარს არ ეუბნებოდა თავის მოძღვრებიდან და ამიტომ შეატყობინა მისი სამყოფელი ინკვიზიციას. სინამდვილეში ბრუნო არაფერს მაღავდა, უბრალოდ მოკენიგოს არ შეეძლო მისი მოძღვრების გაგება. ეს იყო 1592 წელს. ერთი წლის შემდეგ ვენეციის ინკვიზიციამ ბრუნო რომის ინკვიზიციას გადასცა. ძიება მრავალი წელი გაგრძელდა. 1600 წელს მუხლმოდრეკილ ბრუნოს მოასმენინეს დიდი ინკვიზიტორის განაჩენი. თქვენ უფრო გემინიათო ამ განაჩენის ნაკითხვის, ვიდრე მე მოსმენის, მშვიდად განუცხადა ბრუნომ მსაჯულებს.

ინკვიზიციის მთელი ცინიზმი იმაში ჩანდა, რომ იგი მსხვერპლს განაჩენიანად გადასცემდა ხოლმე საერო ხელისუფლებას, თხოვნით: დამნაშავე დაესაჯათ, რაც შეიძლება გულმონყალედ და უსისხლოდ. ბრუნო დანვეს რომში, ყვავილების მოედანზე. 1865 წელს სტუდენტებმა იქვე, ბრუნოს ძეგლის წინ, რომის პაპის ენციკლიკა დაწვეს. ზნეკეთილმა პაპმა **იოანე-პავლე მეორემ (1920-2005)** ინკვიზიციის საქმიანობისათვის და კერძოდ ბრუნოს კოცონზე დანვისათვის 1997 წელს კაცობრიობის წინაშე ბოდიში მოიხადა.

მკვლევრები სვამენ კითხვას ბრუნოს დასჯის ნამდვილი მიზეზის შესახებ, რადგან ასეთივე, ან დაახლოებით ასეთი აზრებისათვის არ დაუსჯიათ არც კუზანელი, არც ფიჩინო, არც მიქელანჯელო, არც ბოტიჩელი, არც კოპერნიკი, არც კეპლერი. ლოსევის აზრით, ეს იმიტომ მოხდა, რომ ბრუნო ანტიკური ტიპის ნეოპლატონიკოსი იყო, ე. ი. ანტიქრისტიანი და ანტიეკლესიური (45,470-471).

ადამიანის ბედი ხშირად მხოლოდ ფსიქოლოგიურ დონეზე წყდება; თანაც არცთუ მუდამ ზნეობრივი პრინციპების მიხედვით. ამჯერად კი საქმე ეხებოდა, ინტელექტის და ზნეობის თანხმობის ძალით, სხეულებრივის სრულ დაქვემდებარებას, როგორც იტყვიან, უკანასკნელ ამოსუნთქვამდე. როცა მას, უკვე აღმოდებულს, ვილაცამ გრძელ ჯოხზე დამაგრებული ჯვარი პირთან მიუტანა, ბრუნომ სახე მიიბრუნა და არ ემთხვია. თვითმხილველი, ვინმე **კასპარ შოპე**, წერდა: იგი მუქარით პასუხობდა შეკითხვებზე და არ მოინანია. უბედური მოკვდა ცეცხლის ალში და დატოვა ეს ქვეყანა, რათა მოუთხროს სხვა სამყაროებს, რომლებიც მან გამოიგონა, თუ როგორ ექცევიან რომაელები ღმერთის უარმყოფელთ (56,165).

ბრუნო მრავალი შრომის ავტორია. ევროპის ქალაქებში ხეტიალის დროს, იგი ხშირად აქვეყნებდა წიგნებს. ზოგი შეიძლება ჯერაც არაა აღმოჩენილი. დღესდღეობით მის ნაშრომთაგან უმნიშვნელოვანესად ითვლება „მიზეზის, პრინციპისა და ერთის შესახებ“, „უსასრულოს, უნივერსუმისა და სამყაროს შესახებ“, „გმირულ ვნებათა შესახებ“. ამათ გარ-

და, შეიძლებოდა დაგვესახელებინა სქოლასტიკის წინააღმდეგ დანერგილი სატირა „პეგასური ცხენი და სილენის ვირი“, სადაც მიმდინარეობს კამათი იმის თაობაზე, თუ რომელი სჯობს, ადამიანი – ვირად ქცეული, თუ ვირი – ადამიანად ქცეული. ლონდონში ყოფნისას, ბრუნომ რამოდენიმე დიალოგი გამოაქვეყნა. მათ შორის ერთს ეწოდებოდა „პეგასის კაბალა“. მასში ბრუნო მკაცრად აკრიტიკებს ქრისტიანობას, არისტოტელიზმს და სკეპტიციზმს. „გმირულ ვნებათა შესახებ“, – ასე ერქვა ბრუნოს ბოლო გამოქვეყნებულ ნაშრომს. ის მისი ნააზრვის შემაჯამებელ ნარკვევად ითვლება. აქ სამყაროში არსებული ყოფიერების, მშვენიერების და სიკეთის ერთიანობას ადამიანში წარმოადგენს ჭეშმარიტების, მშვენიერების და სიკეთის თავგანწირული სიყვარული. ადამიანს სხვა ვნებანიც აქვს, რომლებიც დაბალი დონის შემეცნებასთანაა კავშირში, მაგრამ მათგან განწმენდა სწორად მიმართული შემეცნებითაა შესაძლებელი.

ბრუნო ამტკიცებდა, რომ უმაღლესი ავტორიტეტი ადამიანისათვის არის ის, რასაც გონება თავისუფალი კვლევით დაადგენს. შემეცნების საგანია უნივერსუმი, შემეცნების ნიადაგია გამოცდილება, ხოლო შემეცნების საწყისი ეჭვია. უნივერსუმი არის გასულიერებული მატერია. შემეცნების მიზანია უნივერსუმის დანახვა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის, სადაც დაპირისპირებულობა შენარჩუნებული იქნება. მოძრაობა და შემეცნება გასულიერებული მატერიის შინაგანი პრედიკატთაგანია.

ბრუნოს გამოკვლევათა შინაარსი შეიძლება ორი მთავარი თემის მიხედვით დავალაგოთ და თავისებურ სისტემაში მოვაქციოთ. ესენია: ონტოლოგია და მოძღვრება შემეცნების შესახებ.

**ონტოლოგია**, ანუ მოძღვრება არსებულის როგორც არსებულის შესახებ, ბრუნოსთან წარმოადგენს უნივერსუმს, როგორც ერთიანი გასულიერებული მთელის ანალიზს. „მიზეზის, პრინციპისა და ერთის შესახებ“ ნაშრომის მეხუთე დიალოგის შესავალში ვკითხულობთ: „უნივერსუმი წარმოადგენს ერთიანს,

უსასრულოს და უძრავს... ის არ წარმოიშობა, რადგან არ არსებობს რაიმე სხვა ყოფიერება, რომლისკენაც ის შეიძლება მიილტვოდეს, ანდა რომლისგანაც შეიძლება გამოვიდეს; მას ხომ თავადა აქვს ყოველი ყოფიერება. ის არ შეიძლება მოისპოს, რადგან არ არსებობს რაიმე სხვა, რადაც იგი შეიძლება გადაიქცეს, ის ხომ თავადაა ყოველივე? მას არ შეიძლება რაიმე მიემატოს ან მოაკლდეს, რადგან ის ხომ უსასრულოა და ამიტომ ერთიანად შეუძლებელია მას რაიმე გარედან მიემატოს, ანდა რაიმე მოსწყდეს?“

ასე გაგებულ სამყაროს ღმერთი გარედან არ შეიძლება მართავდეს. რადგან „გარეთ“, როგორც ასეთი, არ არსებობს. იგი მხოლოდ და მხოლოდ ამ უნივერსუმის შინაგანი კანონზომიერება შეიძლება იყოს. ჩვენ ღმერთს ვეძებთ, აცხადებდა ბრუნო, მზის ბრწყინვალეობაში, ნივთთა მშვენიერებაში, მშობლიური მიწის წიაღში. უძრავია თუ არა ეს სამყარო? ის უძრავია, რამდენადაც ამ სიტყვის ქვეშ სივრცეში ადგილის გადანაცვლებას ვგულისხმობთ; მაგრამ ის შინაგანად უაღრესად მოძრავი და ცვალებადია. მისი ნაწილები ერთმანეთს უპირისპირდებიან, ერთმანეთში გადადიან. ღმერთი სწორედ ამ შინაგანი მოძრაობის და ურთიერთკავშირის განმსაზღვრელია. ბრუნო ღმერთს მწარმოებელ ბუნებას უწოდებს (*natura naturans*), განსხვავებით მის მიერ მონესრიგებული მოვლენათა მრავალგვარობისაგან – წარმოებული ბუნებისაგან (*natura naturata*). ეს მწარმოებელი ბუნება, რომელიც აერთიანებს და აცოცხლებს სამყაროს, როგორც უნივერსუმს, არის მსოფლიო სული. ის პლატონის დემიურგი კი არაა, რომელიც გარედან აფორმებს უნივერსუმის მატერიას, არამედ განმსჭვალულია მატერიის ყოველ ნაწილში და წარმოადგენს ყოველი საგნის თუ მოვლენის ფორმას, სილამაზეს, მის მჭიდრო ურთიერთკავშირს სამყაროთა უსასრულო რაოდენობასთან. მატერიის რაგინდარა ნაწილში, ამის გამო, როგორც მიკროკოსმოსში, წარმოდგენილია მთელი, ამიტომ რაოდენობრივად მინიმუმი, თავისი შესაძლებლობებით, მაქსიმუმია. ამის დანახვას, კერძოდ, ერთეულში უნივერსუმის წინააღმდეგობების აღმოჩენას



და შენარჩუნებას უწოდებს ბრუნო მაგიას. მისი მიზანია გაიგოს მსოფლიო სული, როგორც მთელი, რომელიც საგანთა შინაგანი იმანენტური მიზანია, მატერიის შინაგანი იმანენტური მიზეზია, მატერიის შინაგანი მხატვარია.

ბრუნომ პირველმა გაიაზრა კოპერნიკის თეორიის მსოფლმხედველობრივი მნიშვნელობა. აღიარებდა რა უსასრულობაში მზის სისტემათა სიმრავლის არსებობას, ბრუნო უარყოფდა უნივერსუმის ცენტრის, რაიმე წინასწარგარანტირებული ადგილის არსებობას. ღმერთი არ შეიძლება სადმე, რაღაც ადგილას, „იქ“ ან „აქ“, იყოს. გამორჩეული ადგილი არც დედამიწას აქვს და არც ადამიანს. მაგრამ მით უფრო მეტია გონების ღირსება. ერთგვაროვან სამყაროში, სადაც არ არსებობს არისტოტელესეული განსხვავება ზეციურ და ამქვეყნიურ სინამდვილეთა შორის (ასევე, ოთხ ელემენტსა და მესხუთეს შორის), ადამიანის ღირსება მისი გონების ძალას ემყარება. გონებას დიდი უპირატესობა აქვს. ნაშრომის, „უსასრულო, უნივერსუმი და სამყარო“, პირველსავე დიალოგში ბრუნო მიუთითებს, რომ შეგრძნებებს არ შეუძლიათ სწვდენ უსასრულოს რაობას. საერთოდ უსასრულობა არ შეიძლება გრძნობადი შემეცნების კვლევის ობიექტი იყოს. ის, ვინც უსასრულოს შემეცნებას ცდილობს გრძნობების საშუალებით, იმას ემსგავსება, ვინც ცდილობს გრძნობადი თვალთ დაინახოს სუბსტანცია და არსება. თუკი ვინმე უსასრულოს უარყოფს იმის საფუძველზე, რომ ის ხედვაში არ მოგვეცემა და არც გრძნობადი უშუალობა აქვს, იძულებული იქნება უარყოს საკუთარი სუბსტანცია და ყოფიერება, რადგან არც ისაა გრძნობებისათვის მისაწვდომი.

განსხვავებით კუზანელისაგან, ბრუნო იცავს აქტუალური უსასრულობის გააზრებადობას. მისთვის გასულიერებული მატერია აქტუალურად უსასრულოა. უსასრულობაში კი მოძრაობა და ცვლილება გამორიცხულია, რადგან მასში ყველაფერი განხორციელებულია. ამგვარი დასკვნის ასაცილებლად ბრუნო აქტუალურ უსასრულობას წარმოადგენს, როგორც წყვეტილობისა და უწყვეტობის ერთიანობას. წყვეტადობის, ე. ი. განუყოფელი ერთეულის არსებობა უნივერსუმის შემეცნების და

მისი შინაგანი მოძრაობის შესაძლებლობაა. შემეცნება ეძიებს რა იმ უმარტივეს ელემენტს, რისგანაც აიგება მისი კვლევის სფერო, ყოველთვის აწყდება რალაც განუყოფელს, რომელიც მხოლოდ შესაძლებლობაშია გაყოფადი. ყოველ შემეცნებას, როგორც კვლევის დამოუკიდებელ მეთოდს, თავისი განუყოფელი საწყისი აქვს. მათემატიკისათვის ეს არის წერტილი, ფიზიკისათვის – ატომი, მეტაფიზიკისათვის კი – მონადა, როგორც გასულიერებული ატომი. ეს სოკრატემდელთა ჰილოძოიზმთან დაბრუნებაა, არისტოტელესეული ტელეოლოგიზმის საპირისპიროდ.

**შემეცნების თეორია.** ბრუნომ უარყო ღმერთისა და სამყაროს, როგორც ტრანსცენდენტურის და იმანენტურის დაპირისპირება, მაგრამ მათ შორის განსხვავება შეინარჩუნა, როგორც არსების და მოვლენის, შინაგანი მიზეზის და შედეგის. მათ შორის დამოკიდებულების გაგება ნეოპლატონური ემანაციის მსგავსად გაიაზრება. სამყაროს მსჭვალავს სიყვარული, რომელიც ახლავს ყოვლისმომცველ ღვთაებრივ სინათლეს. სხეული მიისწრაფის სულისაკენ, სული – გონისაკენ, გონი – ღმერთისაკენ. ეს უკანასკნელი, მართალია, იმანენტურია, მაგრამ არსებითად განსხვავებულია ყოველი არსებისაგან. იგი მარადის მისწრაფების საგანია. ესაა „ჰეროიკული სიყვარულის„ დედააზრი, რომელიც ფაქტიურს უპირისპირდება, მისი არსის შესანარჩუნებლად. ამიტომ „ჰეროიკული (გმირული) სიყვარული“ ბრუნოსთან ნიშნავს წამებულად ყოფნის აუცილებლობას.

უნივერსუმი, მართალია, მატერიალურია, მაგრამ გრძნობის ორგანოებით მიუწვდომელია როგორც მისი არსი, ისე მისი მთლიანობა. გრძნობის ორგანოებს შეუძლიათ დაინყონ შემეცნება, მაგრამ უსასრულო უნივერსუმის მთლიანობაში წარმოდგენა მხოლოდ ჩვენი წარმოსახვის ძალას შეუძლია, რომელიც თავად უსაზღვროა. შემეცნებით კი, უსასრულოს მხოლოდ გონება შეიმეცნებს. ბრუნომ იმასაც მიაქცია ყურადღება, რასაც კანტი ბუნებისმეტყველების მეთოდს უწოდებს და მეცნიერული კვლევისათვის მის სანიმუშოდ აღიარებას

აპრიორულის საკუთარ გაგებას დაუდებს საფუძვლად. ბრუნო კოპერნიკს ემხრობოდა და თვლიდა, რომ იგი, მართალია, გრძნობადი მონაცემებით იწყებს, მაგრამ ამ მონაცემების გასაგებად გონება იმას უშვებს, რაც გრძნობადი მონაცემების საპირისპიროა: დედამინა ბრუნავს მზის გარშემო და არა პირიქით – როგორც ეს ჩვენს გრძნობად ხედვას უეჭველი ჰგონია.

ნარმოსახვის ძალა ჩვენ დაგვანახებს, რომ ჩვენი დედამინა ერთ-ერთი უმნიშვნელო ატომია უსასრულობაში. ამ უსასრულობის საწვდომად ადამიანისათვის აუცილებელი არაა ექსტენსიური კვლევა. ადამიანი მიკროკოსმოსია. მან თავის თავში უნდა აღმოაჩინოს უნივერსუმის ერთიანობის და დედაარსის განმსაზღვრელი – ანუ ღმერთი. ამიტომ იტყვის ბრუნო: ადამიანის მიზანია იყოს „ღვთის ტაძარი“. საკუთარ თავში ღმერთის აღმოჩენა არაა დაზღვეული ტკივილისა და ტანჯვისაგან. ეს პროცესი შემეცნებაც არის და პოეტური შემოქმედებაც. ჭეშმარიტი ფილოსოფია, ამავე დროს, არის მუსიკაც და მხატვრობაც. თავის თავში აღმოჩენილი კანონზომიერება ფილოსოფოსს საკუთარ შემოქმედებად მოეცემა. მას ბედი კი არ უბრძანებს, არამედ მისი გაბედულება ბედავს ბედის ხმის მოსმენას.

თუ ამ ფილოსოფიურ-პოეტური ხედვით სამყაროს არსებობას ჩავწვდებით და ერთიანობაში დავინახავთ მას, გაქრება სამყაროს მოჩვენებითი ნაკლი. სამყაროს დაპირისპირებულობანი, რომელთა ლოგიკურ ცხრილს ბრუნო იძლევა ნაშრომში „მიზეზის, პრინციპისა და ერთის შესახებ“, სრულყოფილ ჰარმონიას ქმნიან. შემეცნების მიზანია სამყაროს ამგვარი ხედვის მიღწევა. შემეცნების შესაძლებლობა იმას ეფუძნება, რომ ადამიანი სამყაროს ნაწილი და მიკროკოსმოსია. მაგრამ ნაწილი არაა მთელი და ვერც გახდება. ამიტომ მთელის აბსოლუტური შემეცნება მარად მიუღწეველი მიზანია. სწორ გზაზე დადგომაც და ხედვაში უსასრულობის მოქცევაც, სამყაროს ჰარმონიაში ჭვრეტაც მხოლოდ ერთეულთა ხვედრია.

ეჭვით დაწყებული შემეცნება, რომელიც გამოცდილებიდან ამოდის, სამყაროს (უნივერსუმის) ერთიანობის წვდომამდე და ადამიანის რაობის დადგენამდე მიდის ოთხი საფეხურის გავლით:

1. გრძნობადი შემეცნება – ერთეულ საგნებს შეისწავლის აღქმისა და წარმოდგენის დონეზე;
2. განსჯადი შემეცნება – აკავშირებს ერთეულებს და საგნის პირველ განსაზღვრებას იძლევა. ეს მსჯელობის უნარია;
3. გონებითი შემეცნება – სხვადასხვა მსჯელობათა შინაარსის ერთიანობაში წვდომით გადის მოცემულს გარეთ. უსასრულობის არსებობას და მისი წვდომის პრობლემას პირველად ის აცნობიერებს. ეს დასკვნის უნარია;
4. სულის საფეხური – გონებით მოცემულ ურთიერთსაპირისპირო შინაარსის დასკვნებს აერთიანებს, მათ საფუძველს სწვდება. მას **სისტემის უნარი** შეიძლება ეწოდოს. ამ საფუძველზე ადამიანი დაადგენს, რომ შემეცნების გასაღები უსასრულობაშია, რომ უსასრულობის ამომწურავი შემეცნება შეუძლებელია, მაგრამ მისკენ სწრაფვა არის ადამიანის უმაღლესი დანიშნულება. ეს ის აზრია, რომელიც შემდეგ სპინოზასთან ღმერთის ინტელექტუალური სიყვარულის სახეს მიიღებს.

კუზანელის მოძღვრება, ბრუნოს მეშვეობით, ევროპული რაციონალიზმის განვითარების მაგისტრალურ ხაზს უკავშირდება (სპინოზა, ლაიბნიცი, გერმანული განმანათლებლობა, შელინგი). გარდა ამისა, ბრუნომ ახალ ფილოსოფიას დაუსახა თავისებური ლოგიკური მანქანების შექმნის პრობლემა. მან ააღორძინა რაიმუნდ ლულის მოძღვრება მომსჯელე მანქანის შექმნის შესაძლებლობის შესახებ. ზოგი ცნობით, იგი ამგვარი მანქანის დემონსტრირებასაც ახდენდა. ამგვარმა კვლევამ იგი იმდენად გაიტაცა, რომ ზოგჯერ მეხსიერებას და აზროვნებას ერთმანეთს უიგივებდა.

ბრუნოს მრავალი მიმდევარი ჰყავდა, მაგრამ მათ შორის გამოირჩეოდა ბრუნოსავით დაუდეგარი ბუნების და მისი ბედის მქონე მოაზროვნე ლუჩილიო ვანინი. რომსა და პადუაში განსწავლული ვანინი კარდანოს, პომპონაცსა და ბრუნოს მოძღვრებას აერთიანებს. თავის მასწავლებელთა შორის ავეროესსაც ასახელებს. იგი პრინციპული ნატურალიზმის გზას ადგას.

პაღუაში სწავლას მისთვის უშედეგოდ არ ჩაუვლია. ამტკიცებდა, სულთა გადასახლების კანონის ძალით ავეროესის სული პომპონაცში გადავიდაო. ვანიანი არისტოტელეს ფიზიკური შრომების ახალი თვალსაზრისით კომენტირებასაც ეწეოდა. ბრუნოს მსგავსად, ყველგან, სადაც კი ლექციებს კითხულობდა (საფრანგეთში, ნიდერლანდებში, შვეიცარიაში), კონფლიქტურ სიტუაციებს ქმნიდა. 1616 წელს გაიქცა ინგლისში. იქაც მსგავსი სუტუაცია შექმნა.

ვანიანის მთავარი ნაშრომი – „ბუნების, როგორც მოკვდავთა ქალღმერთისა და დედოფლის საოცარი საიდუმლოებანი“ (1616) – დიალოგის ფორმითაა დაწერილი. აქ წარმოდგენილ კამათში გონების არგუმენტაცია ფილოსოფიის მხარეზეა, ქრისტიანი კი მხოლოდ რწმენაზე მიუთითებს და მისი სისუსტე აშკარად ჩანს. ვანიანის სატირა იმდენად ძლიერია, რომ ზოგი მას **ვოლტერის (1694-1778)** წინამორბედადაც თვლის. იგი თავის მართლაც დიდ ნიჭს იმის დასასაბუთებლად იყენებდა, რასაც მისი მკვლევრები უკიდურეს მატერიალისტურ პანთეიზმს და „უზნეო სკეპტიციზმს„ უწოდებენ. თავის დიალოგებში ვანიანი მოგვითხრობს იმაზე, თუ როგორ უპასუხა მან კითხვას ღმერთისა და მატერიის მიმართების შესახებ. პასუხი ემყარება ავეროესის ცნობილ „კიბეს„ რომლის შინაარსი ისაა, რომ რამდენადაც მატერია ყველა ფორმის შესაძლებლობაა, ის, თუ მოძრავია, თანდათან ავა არსებულთაგან ყველაზე უმდაბლესიდან უმაღლესზე, უმაღლესი კი ღმერთია. ეს, ვანიანის აზრით, მას უფლებას აძლევდა ეთქვა: „ღმერთი ანუ მატერია„ (69,55). არა მარტო თეოლოგები თვლიდნენ, რომ ვანიანი ყველას და ყველაფერს დასცინის და დარწმუნებულია, რომ ყველაფრის დასაბუთება შეუძლია. ამით განასხვავებდნენ მის ათეიზმს XVIII ს.-ის ფრანგი მოაზროვნეების პირდაპირი და გულწრფელი ათეიზმისაგან. მისი ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული წიგნის სათაურიც კი საკმაო საფუძველია ამგვარი შეხედულებისათვის: „მარადიული, ციურ-ჯადოსნური, ქრისტიანულ-ფიზიკური, ასტროლოგიურ-კათოლიკური განგების ამფითეატრი, ძველი ფილოსოფოსების, ათეისტების,

ეპიკურელების, პერიპატელების და სტოელების საპირისპიროდ. მისი მოწინააღმდეგეები ცდილობდნენ ეჩვენებინათ, რომ ვანინი პანთეიზმს იყენებს საკუთარი უკიდურესი ათეიზმის დასაფარავად.

ჰეგელი ფიქრობს, რომ ტულუზაში ვანინის კოცონზე დანვა (დანვამდე მას ენა ამოგლიჯეს) გამოხატავს ცოდნის და რწმენის დამოკიდებულებაში საეკლესიო წრეების პოზიციის შეცვლას. ვანინი ხომ, განსხვავებით ბრუნოსაგან, აღიარებდა ორთოდოქსული ღმერთის არსებობას, მაგრამ იგი მაინც დასაჯეს, რადგან მის შრომებში არგუმენტები თეოლოგიის საწინააღმდეგოდ იყო მიმართული. ჰეგელი ფიქრობს, რომ ეს ფაქტი იმ ვითარებას ასახავს, რომ ამ დროისთვის ეკლესია აცნობიერებს გონების საპირისპირო რწმენის უსაფუძვლობას. მაგრამ დიდი ფილოსოფოსი აქაც, საკუთარი პრინციპების შესაბამისად, თვლის, რომ შემთხვევითობა (ვანინის დაწვის ფაქტი) ყოველთვის აუცილებლობის გამოვლენაა. ამდენად, ვანინის ბედი რწმენისა და ცოდნის მიმართებაში ახალი ისტორიული ეტაპის გამოვლინებად მიაჩნია.

## **5. თომაზო კამპანელა (1568-1639)**

ახალი ეპოქის მოთხოვნები თავს იჩენდა არა მარტო პროგრესულად განწყობილ მოაზროვნეებში, არამედ იმათშიც, ვინც ყოველ ღონეს ხმარობდა ძველის გადასარჩენად. ისინი ძალაუნებურად ემსახურებოდნენ პროგრესს და ეს ახლის ძალის ერთ-ერთი ნათელი გამოხატულება იყო. თომაზო კამპანელა დომინიკელი ბერი იყო და პაპის ძალაუფლების აბსოლუტიზაციაზე ოცნებობდა. ციხეში 27 წელი მან პოლიტიკური მოღვაწეობისათვის გაატარა. მართალია, გალილეის იცავდა, მაგრამ ასტროლოგობაზეც დებდა თავს. მის ნატურფილოსოფიაში დიდი ადგილი უკავია მისტიკასა და მაგიას. მიუხედავად ამისა, მისი დამსახურებაა ის, რომ ემპირიზმით საყოველთაო გატაცების პერიოდში მიუთითა ემპირიზმისა და სკეპტიციზმის შინაგან კავშირზე და სკეპტიციზმის გადალახვის საფუძველი

შინაგან გამოცდილებაში, ადამიანის მიერ საკუთარ სულიერ პროცესებზე დაკვირვებაში დაინახა, რითაც იგი დეკარტის ნინამორბედი გახდა. კამპანელას უტოპიური ნაწარმოები „მზის ქალაქი“, მართალია, თომას მორისეული უტოპიის გაკათოლიკურების შთაბეჭდილებას ტოვებს [კამპანელა რომის პაპის, **ურბან II (1568-1644)** მეგობარი იყო], მაგრამ კუნძულ „ტაპრობანზე“, საკუთრების უარყოფა, საყოველთაო შრომა, ოთხსაათიანი სამუშაო დღე, ამასთან სახელმწიფოს მეცნიერების საფუძველზე მართვის ქადაგება, ისტორიულად პროგრესული მოვლენა იყო. თუმცა რელიგიური ფანატიზმი (რომელსაც ეს დიდი ნიჭის ადამიანი, როგორღაც „ათანხმებდა“, მოწინავე მეცნიერულ იდეებთან) მას პიროვნების სახელმწიფოსადმი სრული დაქვემდებარების გამართლებამდე მიიყვანს, რაც იმის პირდაპირ საწინააღმდეგო იყო, რისთვისაც ფლორენციელმა აკადემიკოსებმა პლატონის მოძღვრება წამოსწიეს. კამპანელას „მზის ქალაქი“, მაკიაველის „მთავარის“, გვერდით, ანტიუტოპიის ერთ-ერთი სახეა. ამიტომ მის მოძღვრებას ზოგი მკვლევარი რენესანსის ლაღატად მიიჩნევს.

კამპანელას ძირითადი ფილოსოფიური შრომებია: „უნივერსალური ფილოსოფია“, და „გრძნობადი შემეცნების უპირატესობის შესახებ“. ისინი წარმოგვიდგენენ მოაზროვნეს, რომელსაც არც ძველი ემეტება და არც ახლის შეუფასებლობა შეუძლია. მისთვის ფიზიკას და თეოლოგიას შუა დგას მეტაფიზიკა, რომელიც „ფილოსოფოსთა ბიბლიაა“. მან არა მარტო მეცნიერება, არამედ პოლიტიკა და კანონმდებლობაც უნდა დააფუძნოს და ყველაფერი თეოლოგიას დაუმორჩილოს. კამპანელას აზრით, ჩვენი ცოდნის შინაარსი ორნაირ ჭეშმარიტებას გვიჩვენებს. რწმენა თეოლოგიის წყაროა, აღქმა – ფილოსოფიის და საერთოდ მეცნიერების. ჭეშმარიტება ჩვენ ორნაირად გვეცხადება: ადამიანმა უნდა იცოდეს ბიბლია და უნდა იცოდეს ბუნება.

ჯოვანი დომენიკო კამპანელა, რომელმაც ბერობაში თომას სახელი მიიღო, დაიბადა კალაბრიაში. ბიოგრაფები მიუთითებენ მისი ცხოვრების იმ შემთხვევით ვითარებაზე, რომელმაც მთელი მისი ცხოვრება განსაზღვრა. 15 წლის კამპანელა უკვე



დომინიკელთა მონასტერში იყო. ამ დროს კოზენტინელმა ფრანცისკანელებმა დისპუტში გამოიწვიეს დომინიკელები. ბერი, რომელიც ყველაზე ძლიერ თეოლოგად ითვლებოდა, ავად გახდა. იძულებულნი გახდნენ 15 წლის ბავშვი გაეგზავნათ, თუნდაც იმიტომ, რომ ამბავი მოეტანა. ეს ბავშვი გაბედულად ჩაერთო კამათში და ბრწყინვალედ გაიმარჯვა. გაკვირვებული თეოლოგები ირწმუნებოდნენ, რომ მასში ტელეზიოს სული გადავიდა (ტელეზიო კოზენტინელი იყო). ყმანვილიც, ამის შემდეგ, ტელეზიოს მიიჩნევდა თავის იდეალად. თუმცა პირადად ვერ გაიცნო. 20 წლის კამპანელას პირველი ნიგნი ამ განწყობის გამოხატულებაა.

როგორც მირანდოლას, კამპანელასაც არ აპატიეს დიდი ნიჭი. ხმები დაუყარეს, ვინმე მოხუცმა ებრაელმა კაბალაში განვრთნა და ამ გზით მოიპოვა ზებუნებრივი ცოდნაო. მოგვიანებით, „სამი ცრუმოდღვარის„ ავტორობაც დააბრალეს. კამპანელა კი ისე განვრთნილიყო ტრადიციულად მიღებული ფაქტების უარყოფაში, რომ რალაც მონაცემებზე დაყრდნობით, თვით **კარლოს დიდის (747-814)** არსებობაშიც შეიტანა ეჭვი. მისი პირველი ნიგნის გამოცემის საბაზი გახდა ვინმე **ი. ა. მარტის** ნიგნი, რომელიც 1587 წელს გამოვიდა და ტელეზიოს მიერ არისტოტელეს კრიტიკის უსუსურობას ამტკიცებდა. საპასუხო ნიგნში – „გრძნობებით დასაბუთებული ფილოსოფია„ – კამპანელამ წარმატებით დაიცვა ტელეზიო და შესაძლებელ ოპონენტებსაც კამათის ხალისი დაუკარგა. 1591 წელს მან ნეაპოლში გამოსცა ნიგნი „საგანთა შეგრძნების შესახებ„. აქ იგი უკვე სცილდება ტელეზიოს, რადგან იყენებს ბუნებრივ მაგიას და ასტროლოგიას, რომელთაც ტელეზიო უარყოფდა. ეს სიახლე განპირობებული იყო ცნობილი ნეაპოლელი თეოლოგი პორტას ნიგნით „ბუნებრივი მაგია„, რომელმაც დააფუძნა „ბუნების საიდუმლოებათა აკადემია„. მაგრამ კამპანელა აქვე აღნიშნავდა, რომ თავის მასწავლებელზე უარის თქმა არც უფიქრია.

კამპანელამ მოისურვა, რომ აზროვნების სფეროში მიღწეული გაბედულება სოციალურ პრაქტიკაში გადაეტანა. გა-

მოსცა წიგნი „მიმართვა იტალიელი თავადებისადმი“; მოუწოდებდა დაეპყროთ ესპანეთი და პაპის მსოფლიო მონარქია შეექმნათ. ჩანს, რომ მას მომხრეებიც ჰყავდა. აჯანყების ორგანიზება თავად იკისრა. დღევ დანიშნა – 1599 წელს 10 სექტემბერი. დააპატიმრეს და სამუდამო პატიმრობა მიუსაჯეს. ციხეში დაწერა შრომები „მზის ქალაქი“, „გალილეის დაცვა“, და „როგორ შეუძლიათ ადამიანებს ვარსკვლავებიდან ნაუნყებ ბედს გაექცნენ?“. ასტროლოგიით გატაცებული პაპი ურბან VIII, 25 წლის პატიმრობის შემდეგ, ათავისუფლებს კამპანელას. მაგრამ მას იტალიაში არ დაედგომებოდა: საფრანგეთში გაიქცა, სადაც პ. გასენდი ყოველმხრივ ეხმარებოდა.

ბუნებაში კამპანელასათვის ყველაფერი გასულიერებულია. ყველაფერს ახასიათებს გრძნობა, ე. ი. ცნობიერებისა და ძალის ერთიანობა. აღქმა და ცოდნა ერთხვევა ერთმანეთს. მოგონება, მსჯელობა, დასკვნა აღქმის მოდიფიკაციებია. ამ თანამიმდევრული ემპირიზმის პოზიციებიდან კამპანელა უარყოფს ბრუნოს მიერ შემეცნებაში გონებისათვის დამოუკიდებელი როლის მინიჭებას. მაგრამ მანვე დაინახა, რომ ამ საფუძველზე შემეცნების ვერავითარ საყოველთაობას ვერ დავასაბუთებთ, რომ აბსოლუტური სკეპტიციზმი გარდაუვალია. კამპანელა ეძებს გამოსავალს. მისი აზრით, სრული სკეპტიციზმი გარდაუვალია, თუ გარეგანი გამოცდილებიდან გამოვალთ; მაგრამ, თუ შინაგან გამოცდილებას დავემყარებთ, ვნახავთ რიგ უეჭველ დებულებებს და შემდეგ ანალოგიის საშუალებით გადავიტანთ უეჭველობას გარეგან საგნებზეც. შინაგანი გამოცდილების ურყევი მონაცემებია: 1. „ჩვენ ვართ“; 2. „ჩვენ ვართ, ვიცით და გვსურს“; 3. „ჩვენ ვიცით, რომ გარეგანით ვართ განსაზღვრული“; 4. „ვიცით და გვსურს არა მარტო ანმყო, არამედ მომავალიც“. ამგვარი საფუძვლის მოპოვების შემდეგ, კამპანელა მიმართავს ღმერთის იდეას, როგორც თანშობილს, რომლის სრულყოფილება არ გვაძლევს უფლებას იგი ნაკლოვანი ადამიანების მიერ შექმნილად ჩავთვალოთ. ამ იდეის გაგება ღმერთის უშუალო ჭვრეტას ნიშნავს.

მივიდა რა ეჭვიდან ღმერთამდე, კამპანელა ცდილობს ნეო-

პლატონური ემანაციის თეორიის დახმარებით გაიაზროს საერთოდ არსებული: 1. ღმერთი; 2. იდეალური სამყარო; 3. სულთა (ადამიანის სულის ჩათვლით) სამყარო; 4. მათემატიკური სამყარო (გეომეტრიის საგანი); 5. სხეულებრივი სამყარო (დროში და სივრცეში არსებული საგნის პირველადი თვისებები); 6. ემპირიული სამყარო, ანუ საგანთა წარმოდგენა მეორადი თვისებებით. ყოველი საგანი (მატერიის ჩათვლით) მოძრაობს, მოძრაობა არის არაცნობიერი სწრაფვა თვითმენახვისაკენ, ე. ი. მარადიულობისაკენ, ე. ი. ღმერთისაკენ.

კამპანელა მათემატიკას ფიზიკის მსახურად აცხადებდა. ცდილობდა ახალი გეოგრაფიული აღმოჩენები გამოეყენებინა მსოფლმხედველობრივი საკითხების გააზრებისას. იგი წერდა: „ავგუსტინე უარყოფდა დედამიწის სფერულობას ზოგადი არგუმენტებით, კოლუმბმა კი ფაქტიურად დაამტკიცა, რომ დედამიწა მრგვალია. აქ ჭეშმარიტება მოგვეცა გრძობადად, რაც გამორიცხავს კამათს„. ამავე ნაშრომში იგი ადამიანს „სამყაროს ქვაკუთხედად„ აცხადებს, რამდენადაც იგი ცნობიერად ისწრაფის ღმერთისაკენ. აქ თითქოს ახალი დროის ადამიანი ლაპარაკობს, მაგრამ ახალი ფილოსოფიის დამაარსებლებისაგან, იგი მაინც მნიშვნელოვნად განსხვავდება. თუ კამპანელასათვის გრძობადი ჭეშმარიტება გამორიცხავს კამათს, დეკარტისათვის ყველაზე ნათელი გრძობადი მოცემულობაც კი საეჭვოა, რადგან ნათელი, სიზმრის და სიფხიზლეში რაიმეს ნათლად დანახვას შორის განმასხვავებელი ლოგიკური კრიტერიუმი არ შეიძლება არსებობდეს. ისიც გასახსენებელია, რომ ახალი ფილოსოფიის მეორე დიდი მამამთავარი, ფრ. ბეკონიც, ემპირიზმის დიდი დამცველი, არავითარ შემთხვევაში არ დაკმაყოფილდებოდა რაგინდ ნათლად დაენახა რაიმე. არსებულის ჭეშმარიტების დასასაბუთებლად იგი თავის ცხრილებს და ჯვრის ექსპერიმენტს მიმართავდა. კამპანელა ყურადღებას არ აქცევდა იმას, რომ „**ფაქტი, თავადაა ინტერპრეტაცია**“. კოლუმბს რომ ამერიკა ინდოეთი ეგონა, ესეც „უეჭველი ფაქტი„ იყო. კამპანელასაგან განსხვავებით, ამ მოაზროვნეებს ადამიანის ბუნებაზე გაბატონებაც განსხვავებულად ესმოდათ.

ცნობილია, რომ ბიბლიაზე დამყარებული რელიგიების წარმომადგენლებისათვის, ღმერთმა ადამიანს ბუნებაზე ბატონობა დაავალა. ღმერთის ეს სიტყვები მოწმობს, რომ ბუნება მზად იყო დამორჩილებოდა ადამიანს. ფრ. ბეკონისა და დეკარტესათვის კი ადამიანი არ არის დედამიწის ბატონი, არამედ უნდა გახდეს ასეთი, მეცნიერების დახმარებით. მან უნდა **ღაიმორჩილოს** ბუნება. ესაა ახალი ფილოსოფიის არა მარტო რაციონალიზმის, არამედ „რაციონალიზმის ყაიდაზე გამოჭრილი,“ (ჰაიდეგერი) ევროპული ირაციონალიზმის და ემპირიზმის მიზანი, რის შედეგებსაც XX საუკუნეში **განმანათლებლობის დიალექტიკის** მექანიზმით ახსნიან. ეს დიალექტიკა გულისხმობს, რომ ადამიანის გონების დიდი წარმატებები, რომლითაც კაცობრიობა ამყობს და რომლის ძალაც ტექნიკაში ყველაზე ნათლად ჩანს (ატომური ენერჯია, გენეტიკა, კომპიუტერიზაცია), პიროვნების, საზოგადოების დიქტატის ქვეშ მოქცევის არნახულ შესაძლებლობებს ქმნის და ახალი დიდი კრიზისის წინაშე აყენებს კაცობრიობას.

გალილეისთან ვატიკანის გამწვავებული ურთიერთობა იყოს იმის მიზეზი, რომ კათოლიციზმის ერთგული დამცველი კამპანელა მოგვიანებით გალილეის არ ახსენებს. არ ახსენებს მას არც „მზის ქალაქის,“ მეორე გამოცემაში, როცა გალილეიმ მის მიერვე აგებული ტელესკოპით ოთხი პლანეტა აღმოაჩინა; ეს ტელესკოპი 30 ჯერ ადიდებდა საგანს (67,74). ეს უცნაური ფაქტი კაცს გაახსენებს იმასაც, რომ დიდი ასტრონომი და მათემატიკოსი კეპლერიც, ტელესკოპის გამოგონებისათვის, ჟანბატისტა პორტას აქებდა და არა გალილეის. თუმცა ისინი იცნობდნენ ერთმანეთს. გალილეი თავად წერდა კეპლერს, რომ მისი თხოვნის მიუხედავად, უნივერსიტეტის ფილოსოფოსებს ტელესკოპში ჩახედვა კი არა, მისი დანახვაც არ უნდათ (69,III,398).

კამპანელას „მზის ქალაქი,“ პლატონის „სახელმწიფოში,“ წარმოდგენილი უტოპიის კათოლიკური ეკლესიის მიზნებისათვის დაქვემდებარების ცდაა. ამ ნაშრომში დიალოგი მიმდინარეობს გენუელ მეზღვაურსა და კათოლიკური მონას-

ტრის სასტუმროს მამასახლისს შორის. ფაქტიურად ორივეს უნდა უჩვენოს, თუ როგორ გამოადგება კათოლიკურ ეკლესიას დაქვმდებარებულ სამყაროში, აქამდე უცნობი კუნძულ **ტაპრობანის** (ზოგის აზრით, ეს ცვილონია) რელიგია, ასტროლოგია, მეცნიერება, ტექნიკა და განათლების ორგანიზაცია კაცობრიობას. ეს კუნძული კაცობრიობის გამაერთიანებელი სახელმწიფოს თავისებური მოდელია. ამიტომაც, რომ სახელმწიფოს მეთაურის, ანუ მეტაფიზიკოსის (ასე უწოდებს მას კამპანელა) არჩევისას, მეცნიერებათა და ტექნიკის გვერდით, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ მის მიერ ყველა ხალხის რელიგიის და ისტორიის ცოდნას. ცხადია, ამ კაცს ღმერთიც ნაწვდომი უნდა ჰყავდეს, რამდენადაც ეს მოკვდავისათვის შესაძლებელია. საინტერესოა, რომ ყოველივე ამის ცოდნის შემთხვევაშიც, 35 წლამდე მისი არჩევა არ შეიძლება, განსხვავებით პლატონისაგან, რომელიც ამისათვის 50 წელს მიიჩნევდა აუცილებლად. რაც შეეხება ქვეყნად უბედურების არსებობას, კამპანელა პლატონის და, კიდევ მეტად, ბოეციუსის კვალად იმეორებს, რომ ბოროტ ადამიანთა წარმატება ამქვეყნად ოდენ მოჩვენებითი ბედნიერებაა.

კამპანელა ვრცლად მსჯელობს იმაზე, რომ ასტროლოგია არ ეწინააღმდეგება მეცნიერებას. პლანეტების ზემოქმედება ადამიანთა ბედზე მისთვის უეჭველი ფაქტია. იგი ფიქრობს, რომ არც რიცხვთა მაგიას ეწინააღმდეგება თეოლოგია. ღმერთმა ყველაფერი რიცხვით, ზომით და წონით შექმნა. მზის ქალაქელებმა შექმნეს საფრენი მანქანები და უიალქნო და უნიჩბო ხომალდები. ყოველივე ამისკენ ჩვენ ღმერთი წაგვმართავს, მაგრამ არა ძალდატანებით. ადამიანი თავისუფალი არსებაა, იმდენად, რომ მას ღმერთზე ცილისწამებაც შეუძლია. კამპანელა ცდილობს თავისი ოპტიმისტური მოლოდინი კათოლიციზმის მომავალ ტრიუმფზე, ასტროლოგიაზე დაამყაროს; ის ესპანელების მიერ გენუელების დიდი გმირის, კოლუმბის მცდელობით ამერიკის აღმოჩენას ღვთის ნიშნად მიიჩნევს. ესპანელები ოქროს ეძებდნენ, მაგრამ ღმერთმა ისინი გაცილებით დიდი მიზნებისათვის მიიყვანა იქ. ეს მიზანი ქრისტიანობის

მთელს მსოფლიოზე გაბატონებაა. ოპტიმიზმის საფუძველს, კამპანელას აზრით, იძლევა ისიც, რომ იმ საუკუნეში გამოგონილ იქნა ნიგნის ბეჭდვა, თოფის წამალი, კომპასი.

„მზის ქალაქში„ სახელმწიფოს, მეცნიერების და ფილოსოფიის მიმართებაც იდეალურათაა მონესრიგებული მამასახლისი-მეტაფიზიკოსის ხელმძღვანელობით: ფიზიკა აუცილებელია სახელმწიფოსათვის – ბუნებასთან ტექნიკის საშუალებით წარმატებული დამოკიდებულებისათვის. მათემატიკა არის ფიზიკის მსახური. ფიზიკა აუცილებელია ასევე ფილოსოფიისათვის. მეტაფიზიკა ფიზიკასა და თეოლოგიას შუა დგას. ის თავის მხრივ, მსახურია თეოლოგიის.

კამპანელას „მზის ქალაქში„ ჩვეულებრივ თომას მორის „უტოპიის„ იდეების კათოლიკური ეკლესიის მიზნებისათვის გამოყენებას ხედავენ. მართალია ლოსევი, როცა ამტკიცებს, რომ ნამდვილი ანტიკური პლატონიზმი ამ ნაშრომში უფრო მეტია, ვიდრე ინგლისელ უტოპისტთან. უფრო მნიშვნელოვანია, ლოსევის მიერ იმის ხაზგასმა, რომ აქ კამპანელა პლატონს იტალიური რენესანსისათვის დამახასიათებელ ტიტანიზმზე და ეგოცენტრიზმზე უარის სათქმელად იყენებს. პლატონთან, საერთოდ, განსაკუთრებით, მის სახელმწიფოში პიროვნება და მისი ინტერსები ხომ სავსებით ექვემდებარდება სახელმწიფოს ინტერსებს? რენესანსის მიზანი კი სულ სხვა იყო. ლოსევისავე ტერმინებით რომ ვთქვათ, კამპანელასთან ჩვენ გვაქვს ტიტანიზმის საფრთხის გააზრება და კვლავ პიროვნების მიმართ საზოგადოებისა და ღმერთის პრიმატისაკენ მიბრუნება.

## 6. იაკობ ბოემე (1575-1624)

სამყაროს და ადამიანის დანიშნულების ახლებური, შუა საუკუნეებისაგან განსხვავებული, ხედვა ამ ეპოქაში კულტურის ყველა სფეროში თავისებურად ვლინდება. ამ საქმეში თავისი წვლილი შეიტანა გერმანულმა მისტიკამაც, რომელიც ჯერ კიდევ მაისტერ ეკჰარტთან გამოიკვეთა და გიორლიცელი ხარაზის, იაკობ ბოემეს ნააზრევში სამყაროს დიალექტიკური

ხედვის, ნეოპლატონურისაგან არსებითად განსხვავებული, ნიმუში მოგვცა.

ბოემემ, საკუთარი სულიერი განცდების და ბიბლიის შინაარსის ანალიზის საფუძველზე, მოხაზა მსოფლმხედველობა, რომელიც არა მარტო აიგივებს სამყაროს ღმერთთან, არამედ მას ღმერთის **თვითგანვითარებად** მიიჩნევს. ამ ქმნადი ღმერთის მამოძრავებელი არის მასშივე არსებული დაპირისპირებული სანყისების ბრძოლა. ღმერთში სიკეთის გვერდით ბოროტი სანყისის დაშვებით მოიხსნა ბოროტების არასუბსტანციურობის დებულება. აქ საქმე გვაქვს არა ორ, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ სანყისთან, როგორც ამას, მაგალითად, ზოროასტრიზმი ასწავლიდა, არამედ ერთი ვითარების, სახელდობრ, ღმერთის ორ მხარესთან. თუ არეოპაგიტკაში ბოროტებას, გარკვეული მიზნით, თავად სიკეთე აძლევდა ძალას, „მბრძოლსა მისსა მის მიერვე მიუღიეს ძალი, რაითა დგეს და ჰბრძოდის მას„ (23,47), ბოემესათვის სიკეთე და ბოროტება ერთნაირად აპირობებენ ერთმანეთს.

მეგობარმა ექიმმა და ალქიმიკოსმა **ბალთაზარ ვალტერმა** (XVI-XVII სს.) ბოემეს უწოდა „ფილოსოფოს ტევტონიკუს„. ეს სახელი შერჩა ბოემეს. იგი ჰეგელმაც სამართლიანად მიიჩნია, რადგან თვლიდა, რომ ბოემემ იმას მიაქცია ყურადღება (თუმცა არა ცნებითი აზროვნების დონეზე), რაც გერმანული სულის სპეციფიკურ საქმედ ითვლება აზროვნების ისტორიაში. იგულისხმება დიალექტიკა, როგორც განვითარებისა და ახლის წარმოშობის მეთოდი.

იაკობ ბოემე დაიბადა 1575 წელს. იგი დეკარტის უფროსი და ფრ. ბეკონის უმცროსი თანამედროვეა. მაშინდელი გერმანია გლეხთა ომის დამარცხების მძიმე შედეგებიდან ჯერ კიდევ ვერ განთავისუფლებულიყო. ეკონომიკურად, კულტურულად და პოლიტიკურად ჩამორჩენილ ქვეყანაში სასიკეთო გამოსავალიც არ ჩანდა. ქვეყანა ოცდაათწლიანი ომისაკენ მიდიოდა, რომელიც 1616 წელს დაიწყო. ამანაც განაპირობა გერმანული პროგრესული აზრის მისტიკური და რელიგიური სამოსელი.

მშობლებმა მომავალი ფილოსოფოსი სკოლაში მიაბარეს,



რადგან მძიმე გლეხური შრომისათვის სუსტი ჯანმრთელობის ყმანვილს ძალა არ ეყოფოდა. მცირეოდენი განათლების მიღების შემდეგ, ბავშვი ხარაზს დაუმონაფეს. აქ საქმე უკეთ წავიდა. მაშინდელი პრაქტიკის მიხედვით, ახალგაზრდა ხელოსანს აუცილებლად უნდა ემოგზაურა, გამოცდილება მიეღო. ამ მოგზაურობის დროს გაეცნო იაკობი გერმანიაში გავრცელებულ უამრავ სექტას და მიმართულებას. იგი ცდილობდა მათ საფუძველზე აეხსნა მის წინაშე მდგარი მსოფლმხედველობითი პრობლემები, ის იდუმალება, რაც მის ხილვებს ახლდა. 1612 წელს, როდესაც ბოემე ქალაქ გიორლიცის მოქალაქე და საკუთარი დამლის მქონე ოსტატი იყო, გამოიცა მისი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომი – „ავრორა, ანუ ცისკრის ვარსკვლავი“. ნიგნი სწრაფად გავრცელდა, რამაც ლუთერანული ორთოდოქსიის განრისხება გამოიწვია. გიორლიცის მღვდელი, განათლებული, მაგრამ დესპოტი ლუთერანელი **გრეგორ რისტერი (1560-1624)** ბოემეს დასჯას მოითხოვდა. ბოემეს იცავდა ქალაქის ბიურგერმაისტერი, გერმანიაში ჰუმანიზმის საყურადღებო წარმომადგენელი, პარაცელსის მიმდევარი, **ბართოლომეოს სკულტეტუსი (1540–1614)**. ბოემეს არ სჯიან, მაგრამ წერას აუკრძალავენ. იგი ერთხანს ემორჩილება განაჩენს. მაგრამ განაგრძობს საკუთარი პრობლემების კვლევას. განსაკუთრებულ ყურადღებას ალქიმიის შესწავლას აქცევს. 1622 წელს მაინც აქვეყნებს ნაშრომს „საგანთა ხელწერა, ანუ ყოველი არსების წარმოშობისა და აღნიშვნის შესახებ“. ამას სხვა ნაშრომებიც მოსდევენ. ბოემეს მომხრეთა რიცხვი იზრდება. კვლავ აუკრძალეს წერა, მაგრამ ამ დროს სიკვდილმა მოუსწრო. მეგობრებს დიდ შრომად დაუჯდათ ეკლესიის ეზოში მისი დამარხვის ნებართვა. საფლავის ჯვარზე ცნობილი სიტყვები დაანერეს: *veni, vidi, vici* (მიველ, ვნახე, დავამარცხე).

ბოემეს ნააზრევს გერმანულ ენაზე მწერალ ფილოსოფოსთა გავლენა ატყვია, ესენია: მაისტერ ეკჰარტი, კუზანელი, ლუთერი, პარაცელსი და სებასტიან ფრანკი; ბოემე ახსენებს და იწონებს პარაცელსის მოწაფეს, „მეორე რეფორმაციის“, მნიშვნელოვან წარმომადგენელს – ვალენტინ ვაიგელს.

ვაიგელი სამყაროსა და ღმერთს ერთმანეთს უტოლებდა, განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა მაკროკოსმოსის და მიკროკოსმოსის მიმართებას, ამტკიცებდა, რომ ბოროტება სიკეთიდან წარმოიშვება და ისინი ყველა საგანში ებრძვიან ერთმანეთს, მაგრამ ბოროტება მაინც მეორადია.

ლუთერს ბიბლია რომ გერმანულად არ ეთარგმნა, ბოემეს მსოფლმხედველობა, ალბათ, არ წარმოიშვებოდა. დიდი სტიმული იყო მისთვის ლუთერის პრინციპი: ყოველმა ადამიანმა თავად უნდა მონახოს თავისი გზა ღმერთისაკენ და მიხვდეს თავის დანიშნულებას.

იდეალისტური პანთეიზმის პრინციპი „ღმერთი ყველაფერშია და ყველაფერი ღმერთშია,, და, ასევე, ვაიგელის პრინციპი „ადამიანი არაფერია ღმერთის გარეშე და ღმერთი არაფერია ადამიანის გარეშე, ორივე ყოველთვის ერთადაა,, ბოემემ გაიგო, როგორც ინდივიდის მიერ საკუთარ სულში მთელი სამყაროს დანახვის შესაძლებლობის საყრდენი.

ბოემე ათეისტი არ იყო, მაგრამ ყოველ ოფიციალურ რელიგიას ეწინააღმდეგებოდა. „ჩემთვის ცხადია, რომ ყოველი ჩხუბი და კამათი რელიგიიდან წარმოიშვა,, – გვაუწყებს ბოემე. იდეალიზმისა და რელიგიის კავშირი მასთანაც ნათელია; მაგრამ მისი ოპოზიციური რელიგია იმ პერიოდში პროგრესულ როლს თამაშობდა, ხოლო მისი პანთეიზმი მატერიალიზმის გაძლიერებასაც კი უწყობდა ხელს.

სამყარო და ღმერთი ბოემესთვის, მართალია, ერთი და იგივეა, მაგრამ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც სამყარო წარმოიშვა. მანამდე ღმერთი არავითარი გარკვეულობა არ იყო, ე. ი. არც ღმერთი იყო და არც სამყარო. მანამ ის იყო პირველსაწყისი-უფსკრული, რომელსაც ბოემე, მისტიკური ტრადიციის მიხედვით, **არარას** უწოდებს, რადგან ყოველ არსს, ანუ რაობას აქვს თავისი საფუძველი თუ მიზეზი; პირველსაწყისის კი ის არ შეიძლება ჰქონდეს. მაგრამ ღმერთში მაშინვე არის ბოროტებისა და სიკეთის ბრძოლა. ამ ბრძოლით, ამ ტანჯვით (*quel*), იქმნება თვისებრიობა (*qualitet*). ეს იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი სამყაროდ ქმნის თავის თავს. არარა (*Nichts*), რაობად (*Ichts*)

იქცევა. მთავარი ისაა, რომ ეს ღმერთის ღირებულების დამდაბლება კი არ არის, არამედ ამაღლება. ეს ქმნადი ღმერთია. აქ ბრძოლით უკეთესის წარმოშობა ხდება. ამდენად, წინააღმდეგ ნეოპლატონური დაღმავალი ემანაციისა, გაცნობიერებულია აღმავალი განვითარების იდეა. ამ აზრის თანმიმდევრული გატარება ბოემემ ვერ შეძლო. წინააღმდეგობანი მის ნააზრევში არაა იშვიათი მოვლენა. მასთან იმის მტკიცებასაც ვხვდებით, რომ ღმერთი აბსოლუტურად ნეგატიურია და იმასაც, რომ სამყარო ღმერთის სხეულია.

პარაცელსის გავლენით, ბოემე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს თვითცნობიერებას. იგი დაახლოებით ისე გაიაზრებს სულს, როგორც შემდგომში ლაიბნიცი სულიერ მონადას წარმოადგენს. მასში მთელი სამყაროა. მე ცაში კი არ ავსულვარ, რათა იქ დამენახა ღმერთი და მისი საქმეები, არამედ იგივე ცა ჩემს სულში აღმოვაჩინე და დავადგინე, რომ ყველა საგანია ღმერთი და ცა. მე, – განაგრძობს ბოემე, – ჩემი სულის ასოებში ვკითხულობ და არა წიგნებში.

ზოგიერთი ისტორიკოსის აზრით, ბოემე სამების ერთიანობის მტკიცებისას მივიდა მეოთხე პრინციპის აუცილებლობამდე. ეს **ოთხერთიანობის** მტკიცება (მამა, ძე, სულიწმიდა და მათი ერთიანობა ღვთის სიბრძნეში) მისმა მოწინააღმდეგებმა ერესში ბრალდებისათვის გამოიყენეს (20,171). აზროვნების ისტორიის პერსპექტივის თვალსაზრისით, აქ საინტერესო ისაა, რომ XIX საუკუნეში ჰეგელის დიალექტიკის ზოგი მიმდევარი, მაგალითად, **ზორის ჩიჩერინი (1828-1904)**, საჭიროდ ჩათვლის ჰეგელის დიალექტიკის სამწევრიანი სქემის ოთხწევრიანით შეცვლას.

რამდენადაც ყოველი არსებული ბოემესათვის ღმერთის გამოვლინებაა, ის, გარკვეული აზრით, ღმერთის ენას წარმოადგენს. ყოველი არსებული რალაცას გვეუბნევა ღმერთზე. საგნები ღმერთის ენაა და ჩვენ იგი უნდა გავიგოთ. ბოემესათვის ეს გარეგანის და შინაგანის, ფიზიკურისა და ფსიქიკურის, სულისა და სხეულის კავშირის პრობლემაა და მისი ენის თეორიაც, ამ გლობალური ასპექტით, ცდილობს ენის

რაობის გაგებას. ნაშრომში „საგანთა ხელწერა,, რომლის ერთ-ერთი ქვესათაურია „იმის შესახებ, თუ როგორ გარდაიქმნება ბოროტება სიკეთედ და სიკეთე ბოროტებად,, ბოემე წერდა: „შინაგანი გარეგანში არსებობს და შინაგანს გარეგანი უჭირავს, როგორც სარკე, რომელშიც ის ხედავს თავისი ყოველი ფორმირების თავისებურებას. გარეგანი მისი ხელწერაა, მისი ნიშანია,, ასეთი დიალექტიკური კავშირი რომ არ იყოს გარეგანსა და შინაგანს შორის, ენას არავითარი მნიშვნელობა არ ექნებოდა. ადამიანები ვერც ღმერთს გაუგებდნენ და ვერც ერთმანეთს. ენის ხმაური იმ სპეციფიკისაა, რომ ადამიანს უმხელს მისსავე შინაგან ფორმას. ხმაში სული თავის ფორმას აქსოვს. მავანის ხმის ჟღერა ამოძრავებს სხვებში მსგავს ფორმებს. ამდენად, სხვისი სული თავისებური საკრავია, რომელზედაც ადამიანის ენა უკრავს.

ყველა ადამიანური ენის საფუძველში, ბოემეს აზრით, ძევს „ბუნების ენა,,. ეს ისაა, რითაც ადამი ნივთებს სახელს აძლევდა. მაგრამ მას წინ უძღვის ენა, რომლითაც ღმერთმა თავისი ნება გამოხატა სამყაროს შექმნისას. იგი არსებითად განსხვავდება ადამიანთა ენისაგან. ღმერთის ენა საგნებს ქმნის. ენა თავისთავად არ ნიშნავს მეტყველებას. მეტყველება ყოველთვის დიალოგურია. ადამის შექმნამდე ღმერთი არ ლაპარაკობდა. მისი აზრის გახმოვანება არ იყო საჭირო.

ბოემე ცდილობს ენათა გენეალოგიაშიც გაერკვეს. იგი ლაპარაკობს „ენათა ხის ოთხ ალფავიტზე,,: I. – ბუნებრივი ენისა, რომელიც ფერში მდგომარეობს და მხოლოდ იმას ესმის, ვინც ღვთაებრივ გამოცდილებას ეზიარება; II. – ებრაული ალფავიტი, რომელიც გახსნის შავი ფერის მისტერიას (თუ ენებს ხის სახით წარმოვიდგენთ, ეს იქნება ხის ტოტები და შტოები); III. – ბერძნული ალფავიტი, რომელიც ხის ნაყოფს წარმოადგენს და მის მშვენებას გამოხატავს; IV. – ლათინური, რომელიც მრავალ ერს დაეხმარა და ენათა ხის ძალას და ქველობას გამოხატავს. ბაბილონში, ენათა აღრევის შემდეგ, წარმოიშვა 72 ენა, რომელნიც თავ-თავიანთი გზით წავიდნენ. ლაიბნიცი, რომელიც საერთოდ ბოემეს მისტიკას ამრეხით უყურებდა,

თავის „ახალ გამოკვლევებში„ სერიოზულად იხილავს ენათა საერთო ძირის და მისი განშტოებების ბოემისეულ თეორიას.

თანამედროვე აზროვნებაში ენათა ღირებულების ბოემისეულ კლასიფიკაციას ყურადღება მიაქცია ფუკომ, თავის გახმაურებულ წიგნში „სიტყვები და საგნები„. იგი თვლის, რომ ებრაული ენა საერთო იყო ღმერთს, ადამიანებსა და ცხოველებს შორის. მასში შემორჩენილია პირველადი სიბრძნის ნამსხვრევები, იმ სიბრძნისა, როცა სიტყვა და სახელი საგნის არსებას გამოხატავდა (32,71).

ბოემეს გავლენა დიდია მომდევნო თაობათა როგორც რელიგიურ, ისე ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. XIX ს.-ში საფრანგეთში იგი წმინდა მარტინმა ააღორძინა. ნიუტონი გატაცებული იყო მისით. რომანტიკოსები, შელინგი, ჰეგელი პატივისცემით იხსენიებდნენ მას. მნიშვნელოვანი იყო მისი გავლენა რუსულ რელიგიურ და იდეალისტურ აზროვნებაზე, მაგალითად, **ნიკოლაი ბერდიაევი** (1874-1948).

## ალორქინეზის ეპოქის ფილოსოფია - ახალი ფილოსოფიის შესავალი

ეპოქიდან ეპოქაში გადასვლა დროში საკმაოდ გაჭიმული პროცესია, რომლის დროსაც ძველისა და ახლის მახასიათებელი იდეები ხშირად მეზობლობენ, ეცილებიან კიდევაც ერთმანეთს კულტურის, მეცნიერებისა და ფილოსოფიის მთავარი მამოძრავებლის ადგილს. ამიტომ ახალი ფილოსოფიის დაწყებად სხვადასხვა ფილოსოფოსს, ანდა ფილოსოფოსებს ასახელებენ ხოლმე. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ, როგორც წესი, ფილოსოფიის სხვადასხვა სფეროში და სხვადასხვა ქვეყანაში ამგვარი მოაზროვნეების ერთნაირი განსაზღვრა გაძნელებულია შესაბამისი ქვეყნების კულტურის დონისა და ტრადიციების განსხვავებების გამო. მიუხედავად ამისა, საორიენტაციოდ მაინც შესაძლებელია გამოვყოთ მოაზროვნეები, რომელთაც ფილოსოფიაში ყველაზე ნათლად წამოსწიეს ფილოსოფიის საკუთრივი ახალი მეთოდის და ცოდნისათვის არა მხოლოდ სპეკულატიური, არამედ რეალური, პრაგმატული მნიშვნელობის მინიჭების აუცილებლობა („ცოდნა – ძალაა,“). ეს პრინციპები კი ახალი დროის ორი დიდი მოაზროვნის, ფრენსის ბეკონის და რენე დეკარტის სახელებს უკავშირდება. ფრ. ბეკონის აღნიშნული პრინციპის – „ცოდნა ძალაა,“ – სიახლის გასაგებად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ აქ იგულისხმება მეცნიერული, დასაბუთებას და ექსპერიმენტს დამყარებული ცოდნა. სხვაგვარად, ჩვენ **როჯერ ბეკონს (1214-1294)** ვერ განვასხვავებდით მისი დიდი მოგვარისაგან. ამიტომაცაა, რომ ზოგი მკვლევარი ამ დიდ სქოლასტიკოსს ანიჭებს უპირატესობას, ახალი დროის ემპირიზმის მამამთავართან შედარებით. საქმე ისაა, რომ როჯერ ბეკონი ცოდნაში, მათემატიკის და ემპირიის გარდა, გულისხმობდა მაგიასაც, კაბალასაც, **ფილოსოფიური ქვის** (რომელსაც დიდხანს ეძებდა და ირწმუნებოდა, რომ მისი საიდუმლოება გაიგო) ძალასაც. ფრ. ბეკონისათვის კი ძალა, რომელსაც შეუძლია ადამიანი ბუნებაზე გააბატონოს, არის მხოლოდ მეცნიერების და ექსპერიმენტის ძალა. პარაცელსი,

კარდანო, ბრუნო და ა. შ. განსაკუთრებულობაზე და ტიტანურობაზე მთელი მათი პრეტენზიების მიუხედავად, ყოველთვის რალაცას, და ხშირად საკმაოდ მნიშვნელოვანს, უტოვებდნენ ასტროლოგიას, მაგიას, კაბალას. როგორც კასირერი აღნიშნავს, ისინი ცდილობდნენ ეჩვენებინათ, რომ ასტროლოგია და მაგია კი არ ენიხააღმდეგება მათ მიერ შემოტანილ ბუნების ახალ გაგებას (ვთქვათ, მათემატიკის ენით დანერილს), არამედ ერთიანობაში და თანხმობაშია მასთან. ფრ. ბეკონთან კი ღმერთი საერთოდ არაა მეცნიერული კვლევის საგანი და ეს სულაც არ მიაჩნია მას მეცნიერული აზროვნების ნაკლად და მისი ძალის დამცირებად. რაც შეეხება იმას, რომ დეკარტს მის მიერ ადამიანის გონების ბუნებრივი სინათლის (*Lumen naturale*) როგორც ქეშმარიტების კრიტერიუმის დასაფუძნებლად, ღმერთის არსებობის დასაბუთება დასჭირდა, აქ ძირითადია ის, რომ მეცნიერებისათვის ღმერთის, როგორც კეთილის არსებობა, საჭიროა მხოლოდ როგორც დასაბუთებულის. თორემ დეკარტს მის არსებობაში ეჭვი არავითარ შემთხვევაში არ ეპარებოდა. ამდენად, აქაც **დასაბუთებაა** ძირითადად მიჩნეული და ისიც ნათელია, რომ ღმერთი მასთან, ისევე, როგორც ფრ. ბეკონთან და თ. ჰობსთან, მეცნიერების კვლევის საგანი არაა. ღმერთის არსებობის დასაბუთებით აზროვნება თვით ქმნის თავის საფუძველს. ამიტომ არ მოსწონდა, თავის დროზე, თომა აქვინელს ანსელმის დასაბუთება (დასაბუთებაზე დამოკიდებულს ხდისო ღმერთსა და რწმენას); ხოლო ჰეგელს კი სწორედ ამიტომ მოსწონდა დეკარტის მეთოდი. იგი აღნიშნავს, რომ დეკარტთან აზროვნება მხოლოდ საკუთარ საფუძველს ემყარება.

რასელი აღორძინების დასასრულად, სოციალ-პოლიტიკური თვალსაზრისით, მიიჩნევს კარლოს V მიერ 1527 წელს რომის აღებას და გაძარცვას (49,518). ეს თარიღი უდავოდ მნიშვნელოვანი იყო აღორძინების ისტორიაში. ისიც სწორია, რომ აღორძინების ტრიუმფალური წინსვლის ხანა დამთავრდა (გარდაცვლილნი იყვნენ ბოტიჩელი, რაფაელი, ლეონარდო და ვინჩი, მაგრამ კიდევ დიდხანს მოღვაწეობდა მიქელანჯელო და ზოგიერთი გამოჩენილი ხელოვანი და მეცნიერი).



მარტივად რომ ვთქვათ, ალორძინება დასრულდა მაშინ, როცა ახალი ეპოქა (ფრ. ბეკონი, დეკარტი) დაიწყო, ე. ი. XVII ს.-ის პირველ ნახევარში. მანამდე ალორძინება განაგრძობდა არსებობას და გარკვეული დამაჯერებლობით იცავდა კიდევ საკუთარ პრინციპებს, ახალ ფილოსოფიის წარმომადგენლებთან დაპირისპირებაში (მაგ., გასენდი დეკარტის წინააღმდეგ და სხვა). ამიტომ, სწორია მოსაზრება, რომ რომის დაპყრობა და დარბევა იყო მაღალი რენესანსის დასასრული და თავად რომის, როგორც რენესანსის სამყაროს არაოფიციალური დედაქალაქის, მზის ჩასვენება. ისიც აღსანიშნავია, რომ რენესანსისა და ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენლების კამათი ქვეშარიტების დასადგენად მრავალწლიან გულმოდგინე თანამშრომლობას განასახიერებდა. პიერ გასენდისა და დეკარტის საფუძვლიანი და ნაყოფიერი კამათი, აზროვნების, როგორც საკუთარი თავის საფუძვლის შესახებ, ამის კარგი მაგალითია. მისი გავლენა ახალ ფილოსოფიაზე, თვით კანტზე და ფიხტეზე, საკმაოდ ნათელია.

რა ფორმითაც არ უნდა გამოსულიყვნენ ახალი ფილოსოფიის წარმომადგენლები, მათი პოზიცია, საბოლოო ჯამში, ორმაგი ქვეშარიტების უარყოფა იყო. მათთვის ქვეშარიტება ერთია, ის გონების და მეცნიერების მიერ არის დასაბუთებული. „ცოდნა ძალაა,“ და მისი ქვეშარიტება ბუნებაზე გაბატონებაში გამოიხატება. რაციონალიზმის და ემპირიზმის მრავალი წარმომადგენელი ახალ ეპოქაში იზიარებდა ფრ. ბეკონის მიერ წამოყენებულ ამ პრინციპს. საფრანგეთის აკადემიის საამაყო ქმნილების, „მეცნიერებათა, ხელოვნებისა და ხელობათა ენციკლოპედიის,“ დევიზი ეს იყო და კანტის, ახალი ეპოქის ერთ-ერთი ყველაზე საფუძვლიანი მოაზროვნის, „წმინდა გონების კრიტიკასაც,“ აზრისა და საქმის კავშირზე, ფრ. ბეკონის სიტყვები ამშვენებდა. რაციონალიზმის, ისევე, როგორც ემპირიზმის ბატონობა, ამ ეპოქაში უპირობო არ იყო. მათი ურთიერთდაპირისპირების შედეგი, როგორც წესი, ურთიერთგამდინდრება იყო. ასე იქმნებოდა დიდი ეპოქა, რომელმაც ლაიბნიცი, **დევიდ ჰიუმი (1711-1776)**, კანტი და გერმანული იდეალიზმის

ბუმბერაზი მოაზროვნეები წარმოშვა. თავად XVII-XVIII სს. ფილოსოფია კარნეადეს იზოსთენიის (საპირისპირო დებულებათა ტოლძალოვნების) პრინციპის კარგ მაგალითს წარმოგვიდგენს და ამ პრინციპის მარადისობაზე მიუთითებს ჭეშმარიტების მადიებელ კულტურებში.

## მიითთავული ლიტერატურა

1. ბაქრაძე კ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი 6 ტომად, თბილისი, 1968-1972.
2. ბიბლია, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1989.
3. ბოჭორიშვილი ა., ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის თეორიული საფუძვლები, თბილისი, 1976.
4. გოგიბერიძე მ., რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. I-IV, თბილისი, 1968-1977.
5. დავით აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, თბილისი, 1989.
6. დანელია ს., ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1995.
7. თევზაძე გ., შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისი, 1996.
8. თევზაძე გ., თეოფრასტე პარაცელსი, თბილისი, 2006.
9. თევზაძე გ., ვალენტინ ვაიგელი, თბილისი, 2006.
10. თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, თბილისი, 1995-2003.
11. იუნგი კ. გ., ფსიქოლოგია და ალქიმია, თბილისი, 2005.
12. კაკულია გ., მარტინ ლუთერის თეზისები, თბილისი, 1998.
13. კასირერი ე., რა არის ადამიანი? თბილისი, 1983.
14. ლოგიკა და დიალექტიკა (რედ. ს. ავალიანი), თბილისი, 1987.
15. მონტენი მიშელ დე, ესეები, „მნათობი“, № 9-10, თბილისი, 2000.
16. მონტენი მიშელ დე, მშვენიერი ბრძნული მსჯელობები, თბილისი, 1999.
17. მორი თ., უტოპია, თბილისი, 1983.
18. მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება (რედ. გ. თევზაძე), თბილისი, 1991.

19. ჟურნალი „რელიგია“, თბილისი, 1992-2004.
20. ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში (რედ. ჯ. კორძია), თბილისი, 1993.
21. ნიცშე ფრ., ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბილისი, 1993.
22. ნუცუბიძე შ., შრომები 9 ტომად, თბილისი, 1973-1985.
23. პეტრე იბერი (დიონისე არეოპაგელი), შრომები, რედ. ს. ენუქაშვილი, თბილისი, 1961.
24. პლატონი, ნადიმი, თბილისი, 1964.
25. რელიგიის ფილოსოფიური პრობლემები (რედ. დ. გეგეშიძე), თბილისი, 1995.
26. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი 4 ტომად, ტ. 2, თბილისი, 1966.
27. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“. ფილოსოფიის სერია, თბილისი, 1989-2005.
28. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია (რედ. შ. ხიდაშელი, გ. თევზაძე), ტ. I, თბილისი, 1996; ტ. IV, თბილისი, 2003.
29. წერეთელი ს., ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1973.
30. შესავალი თანამედროვე აზროვნებაში (რედ. გიგი თევზაძე), ტ. I, ტ. II, თბილისი, 2007.
31. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები (რედ. გ. თევზაძე), წიგნი I, თბილისი, 1981; წიგნი II, თბილისი, 1984.
32. ფუკო მ., სიტყვები და საგნები, თბილისი, 2004.
33. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, რედ. ს. ყუბანიშვილი, ტ. I, თბილისი, 1946.
34. ჭიჭინაძე ზ., ლუტერის სჯული საქართველოში, ტფილისი, 1918.
35. ხავთასი გ., ნარკვევები გერმანული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბილისი, 1953.

36. Бычко А. К., Народная мудрость Руси, Киев, 1988.
37. Брагина А. М., Итальянский Гуманизм XIV-XV вв., Москва, 1963.
38. Брагина А. М., Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.), Москва, 1983.
39. Бруно Дж., Диалоги, Москва, 1949.
40. Данелия С. И., Опыт исследования теории нравственности Гельвеция, Тбилиси, 1922.
41. Данелия С. И., Философские исследования, Тбилиси, 1977.
42. История философии, т. 1-2 (ред. Г. Ф. Александров), Москва, 1941.
43. Кюльпе О., Введение в философию, СПб, 1901.
44. Кассирер Е., Избранное. Индивид и Космос, Москва, 2000.
45. Лосев А. Ф., Философия Возрождения, Москва, 1982.
46. Монье Ф., Опыт литературной истории Италии XV в. Кватроченто, СПб, 1904.
47. Морозов Н., В поисках философского камня, СПб, 1909.
48. Ницше Фр., Сочинения в 2 томах (ред. К. А. Свасьян), Москва, 1990.
49. Рассел Б., История западной философии, Москва, 1959.
50. Ренан Е., Аввероэс и Аввероизм, т. 8-9, Киев, 1903.
51. Роттердамский Эразм, Философские произведения, Москва, 1977.
52. Соколов В. В., Философия Возрождения, Москва, 1982.
53. Тевзадзе Г. В., Диалектические идеи в эпоху немецкой Реформации // „Вопросы философии“, # 6 (1981).
54. Тевзадзе Г. В., Философия Гиерокла Александрийского // Труды ТГУ, Тбилиси, 1984.

55. Цвейг Ст., Триумф и трагедия Эразма Роттердамского, Москва, 1977.
56. Фулье А., История философии, Москва, 1901.
57. Хинтибидзе Э., Грузино-византийские литературные взаимоотношения, Тбилиси, 1989.
58. Abhandlungen und Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische Reihe, Heidelberg, 1980.
59. Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 4.-8. April 1981, Teil I.1: Sektionen I-VII, hrsg. von G. Funke, Bonn, 1981.
60. Balthasar H. U. v., Herrlichkeit, Bd. 3|1: Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln, 1965.
61. Beierwaltes W., Plotins Metaphysik des Lichtes // C. Zintzen (Hrsg.), Philosophie des Neuplatonismus, Darmstadt, 1977.
62. Beierwaltes, W., M. Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus, Heidelberg, 1980.
63. Bibel im heutigen Deutsch, Berlin, 1986.
65. Böhme J., Sämtliche Werke, Bd. 1-11, hrsg. von W.-E. Peuckert, Stuttgart, 1955-1960.
66. Bronowsky and Maslisch, Western Intellectual tradition from Leonardo to Hegel, New York, 1962.
67. Campanella T., Die Sonnenstadt, Berlin, 1955.
68. Chamber, Biographical Dictionary, Edinburg, 2003.
69. Copleston Fr., The History of Philosophy, v. 1-9, New York – London, 1993.
70. Dilthey W., Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, Berlin, 1892.
71. Engels F., Der Deutsche Bauernkrieg, Berlin, 1975.
72. Frank S., Paradoxa, Berlin, 1966.

73. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 42 (1995).
74. Smutzer E., Schutz W., Galileo Galilei, Leipzig, 1975.
75. Goethes "Faust". Kommentiert von E. Trunz, Hamburg, 1968.
76. Heine H., Werke und Briefe in 10 Bde., Berlin – Weimar, 1980.
77. Information Philosophie. Zeitschrift, 2001-2007.
78. Kant J., Grundlegung der Metaphysik der Sitten // Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin, 1911.
79. Kaiser E., Paracelsus, Reinbek bei Hamburg, 1969.
80. Lilji H., Luther, Reinbek bei Hamburg, 1965.
81. Luther M., Gesamtausgabe, Bd. 2, Weimar, 1884.
82. Maier P., Paracelsus, Arzt und Profet, Zürich – München, 1998.
83. Frenzel I., Nietzsche, Reinbek bei Hamburg, 1965.
84. Montaigne M. de, Essays, Amhert – New York, 2004.
85. Pine M. L., Pietro Pomponazzi: radical philosopher of the Renaissance, Padova, 1986.
86. Pächter H., Paracelsus, das Urbild des Doctor Faustus, Zürich, 1955.
87. Ritter J., Gründer K. (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. I-IX, Basel – Stuttgart, 1971-1987.
88. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2006.
89. Störig H. J., Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Berlin, 1977.
90. Weigel V., Ausgewählte Werke, hrsg. von S. Wollgast, Berlin, 1977.
91. Wollgast S., Philosophie in Deutschland zwischen Refomation und Aufklärung (1550-1650), Berlin, 1988.



## პირთა საკიეპელი

- ავგუსტი, კურფიურსტი 166  
ავგუსტინე 76, 101, 182, 229  
ავეროესი 15-17, 29, 32, 36, 62-66, 68, 72, 73, 207, 223, 224  
ავიცენა 37, 123  
ალბერტ დიდი 34, 35, 216  
ალბერტი, ლეონ ბატისტა 23  
ალექსანდრე აფროდისიელი 62-64, 69, 72  
ალ-ფარაბი 37, 38, 76  
ანსელმ კენტერბერიელი 88, 100, 182, 240  
არიოსტო, ლუდოვიკო 43  
არგიპოპულო, იოანე 18  
არისტოტელე 15-19, 23-26, 28, 29, 34, 35, 37-39, 61-63, 65, 66, 68, 70-73, 88, 91, 93, 115-117, 119, 120, 167-169, 190, 198, 199, 201, 203, 206, 207, 209, 210, 212, 215, 216, 220, 224, 227  
არტარქსერქსე I, 34  
აუბანუსი, იოჰანეს ბემუს 136  
ახნერი, გ. 122  
  
ბაზედოვი, იოჰან ბერნარ 161  
ბაიერვალტესი, ვერნერ 29  
ბალთაზარი, ჰანს ურს ფონ 27, 28, 87  
ბანდინი, ფრანჩესკო 32  
ბარათაშვილი, ნიკოლოზ 178  
  
ბარბარო, ერმოლო 34, 35  
ბასილე ბესარიონი 18  
ბასილი დიდი 168  
ბაქრაძე, კოტე 102  
ბეკინი, მარგარიტა 138  
ბეკონი, როჯერ 239  
ბეკონი, ფრენსის 14, 80, 101, 200, 209, 230, 233, 239  
ბერდიაევი, ნიკოლაი 238 M  
ბერნარ კლერვოელი 81, 158, 196  
ბეჰაიმი, ბართულ 136  
ბეჰაიმი, ოტილია 136  
ბეჰაიმი, ჰანს სეზალდ 136  
ბიზე, თეოდორ 216  
ბოდენი, ჟან 42  
ბომე, იაკობ 118, 143, 150-155, 164, 165, 179, 232-238  
ბოეციუსი 23, 38, 231  
ბოვილიუსი, შარლ დე 7, 9, 74-83  
ბოკაჩო, ჯოვანი 17, 43, 166  
ბოლენი, ანა 100  
ბონავენტურა 79, 212  
ბორა, კატერინა ფონ 145  
ბორხესი, ხოსე ლუის 128  
ბორჯა, ლუკრეცია 55  
ბორჯა, ჩეზარე 53, 55, 56  
ბოსხი, ჰიერონიმე 105  
ბოტიჩელი, სანდრო 29, 48, 217, 240  
ბუნდერლინი, იოჰანეს 142

ბურიდანი, იოჰანეს 69  
ბუტცერი, კარლ 142  
ბრუნო, ჯორდანო 42, 118, 198,  
211, 213-225, 228, 240

გაეტანო ტინელი 62  
გალილეი, გალილეო 11, 52, 65,  
208, 209, 225, 228, 230  
გასენდი, პიერ 88, 93, 95, 200,  
228, 241  
გიორგი სქოლარი 18  
გოგიბერიძე, მოსე 74, 90, 91  
გოეთე, იოჰან გოტლიბ ფონ 33,  
118, 134, 178  
გორგია 93  
გორფუნკელი, ალექსანდრე 211  
გრიგოლ ნაზიანზელი 31  
გრიგოლ ნოსელი 31  
გრიგოლ ხანძთელი 186  
გროციუსი, ჰუგო 57

დანელია, სერგი 91, 203,  
დანტე ალიგიერი 15, 16  
დეკარტი, რენე 14, 70, 87, 88,  
169, 226, 229, 230, 233, 239,  
240, 241  
დემონაქს კვიპროსელი 172  
დენკი, ჰანს 141, 142  
დიდრო, დენი 98  
დილთაი, ვილჰელმ 105, 161  
დიონისე არეოპაგელი 20, 22,  
27, 64, 77, 79, 83, 157, 163  
დიურერი, ალბრეხტ 105, 106,  
136, 137

დუნს სკოტი, იოანე 37  
დონატელო 15, 62

ებრეო, ლეონ 28  
ეგიდიუსი, ჟილ 100  
ეზრა 34  
ეკჰარტი, მაისტერ 28, 75, 94,  
99, 111, 165, 171, 177, 181,  
182, 187, 189, 195, 232, 234  
ემპედოკლე 41, 203, 206  
ენგელსი, ფრიდრიხ 108  
ეპიკურე 44, 92, 117,  
ერაზმ როტერდამელი 49, 57,  
74, 83, 94-103, 105, 117, 122,  
135-137, 141, 156, 164, 191

ერდმანი, იოჰან ედუარდ 55  
ერიუგენა, იოანე სკოტი 31  
ეფრემ მცირე 173, 178

ვაგნერი, რიხარდ 120  
ვაიგელი, ვალენტინ 7, 9, 82,  
107, 150, 164-197, 234, 235  
ვალა, ლორენცო 44, 94, 95  
ვალტერი, ბალთაზარ 233  
ვანინი, ლუჩილიო 65, 223-225  
ვართემა, ლუდოვიკო დე 135  
ვერნიასი, ნიკოლეტო 63  
ვესპუჩი, ამერიგო 100, 101  
ვილჰელმ შოჰენჰაიმელი 118/119  
ვოლგასტი, ზიგფრიდ 138, 147,  
157, 175  
ვოლტერი 224

ზაბარელა, ჯაკომო 72-73

- ზაქსი, ჰანს 137
- ზუდჰოფი, კარლ 128
- თევზაძე, გურამ 5, 6, 8
- თეოფრასტე 119
- თომა აქვინელი 15, 26, 27, 31, 34, 37, 39, 68, 70, 72, 81, 116, 240
- თრაზიმასე 51, 58
- იოანე დამასკელი 186
- იოანე პეტრინი 16, 22, 23, 34, 35, 38, 63, 69, 174, 213
- იოჰანეს ტაულერი 141, 162, 187
- იოანე ფილოპონოსი 210
- ირემაძე, თენგიზ 6
- ისააკ აბრაზანელი 28
- იუბერვეგი, ფრიდრიხ 91
- იუნგი, კარლ გუსტავ 118, 124, 165, 197
- კაზიმო ტურა 120
- კამპანელა, ტომაზო 47, 87, 101, 199, 225-232
- კამპანუსი, იოჰანეს 141, 142
- კანტი, იმანუელ 8, 10, 27, 57, 61, 117, 118, 120, 134, 156, 161, 177, 182-184, 189, 221, 241
- კაპიტო 142
- კარლოს დიდი 227
- კარლოს V (იმპერატორი) 57, 86, 108, 240
- კარნეადე 85, 242
- კარლშტადტი, ანდრეას რუ-  
დოლფ ბოდენშტაინ ფონ 195
- კასირერი, ერნსტ 37, 45, 74, 82, 208, 240
- კარდანო, იერონიმო 11, 192, 198, 202-208, 223, 240
- კალვინი, ჟან 48, 74, 135, 136, 143, 194, 195, 216
- კარლოს I 100
- კეპლერი, იოჰან 40, 199, 209, 217, 230
- კირკეგორი, სიორენ 38
- კიულპე, ოსვალდ 80
- კოლუმბი, ქრისტეფორე 96, 229, 231
- კონდილიაკი, ეტიენ ბონო დე 91
- კოპერნიკი, ნიკოლაი 11, 13, 208, 215, 216, 217, 220, 222
- კოპლსტონი, ფრედერიკ 28, 38, 39, 65, 91, 103, 165, 206, 211
- კოსა, ფრანჩესკო დელ 120
- კუდრიავცევი, ოლეგ 75
- კუზანელი, ნიკოლოზ 13, 16, 17, 41, 46, 64, 67, 74, 77, 81, 94, 104, 142, 165, 198, 209, 214, 216, 217, 220, 223, 234
- კრომველი, ოლივერ 100
- ლაიბნიცი, გოტფრიდ ვილჰელმ 118, 223, 236, 237
- ლანდინო, ქრისტოფორო 58
- ლევინი, ვიქტორ 138
- ლენინი, ვლადიმერ 102
- ლენონარდო და ვინჩი 55, 203, 240
- ლესინგი, გოტჰოლდ ეფრაიმ 42
- ლიბიგი, იუსტუს ფონ 133

- ლიპსიუსი, იუსტუს 87  
ლორენცო ბრწყინვალე 43  
ლოსევი, ალექსეი 24, 55, 202,  
212, 217, 232,  
ლუთერი, მარტინ 49, 74, 82,  
94, 97-99, 101, 103, 104-118,  
120, 122-124, 126, 135, 136,  
138-141, 143, 145, 156, 157,  
164-167, 182, 185, 190-196,  
234, 235  
ლუკიანე 101
- მარტი, ი. ა. 227  
მაიმონიდე, მოსე 28  
მაკიაველი, ნიკოლო 43, 46-57,  
58, 59, 89, 90, 95, 97, 101, 226  
მარქსი, კარლ 138  
მატიას I, მეფე 32  
მაქსიმე აღმსარებელი 186  
მაჰმუდ II 46  
მედიგო, ილია დელ 32  
მედიჩი, კოზიმო 19, 21  
მედიჩი, ლორენცო 19  
მედიჩი, მარია (კატერინა) 20  
მედიჩი, ჯოვანი 19  
მედიჩი, ჯულიანო 60  
მელანქტონი, ფილიპე 106, 108,  
135-137, 156, 166, 190-193,  
195, 204  
მენდელსონი, მოსე 120  
მირანდოლა, ჯოვანი პიკო დელა  
21, 24, 27, 29, 32-46, 80, 94,  
101, 192, 227  
მირანდოლა, ჯოვანი ფრანჩესკო  
დელა 39
- მიუნცერი, თომას 107, 108, 122,  
135, 166, 195  
მიქელ ფსელოსი 27  
მიქელანჯელო ბუნაროტი 48,  
55, 105, 217, 240  
მოიზიში, ბურკჰარდ 24-26, 67-69  
მოლცა, ტარკვინია 211  
მოკენიგო 216  
მონტენი, მიშელ დე 7, 9, 80,  
84-93  
მორი, თომას 47, 49, 59, 96, 99-  
103, 120, 226, 232  
მარკუს ავრელიუსი 121  
მოცარტი, ვოლფგანგ ამადეუს 133
- ნატორპი, პაულ 8, 10  
ნიფუსი, აუგუსტინო 71  
ნიცშე, ფრიდრიხ 51, 56, 57, 85,  
107, 119, 160, 188  
ნუცუბიძე, შალვა 5, 47
- ოკამი, უილიამ 109, 206  
ორე, ოსტინ 205  
ორიგენე 31, 37, 38  
ოსიანდერი, ანდრეა უფროსი  
191-193  
ორფეოსი 28
- პავლე მოციქული 22, 38, 57,  
110-112, 115, 116, 118, 168-  
171, 181, 182, 184, 186, 196  
პაინი, მარტინ ლ. 67, 68  
პაპი ანასტასიუს I 37

პაპი ალექსანდრე VI (ბორჯა) 49, 55, 56  
 პაპი ბენედიქტე XVI, რატცინგერი, იოსებ 146  
 პაპი იოანე პავლე II 217  
 პაპი ინოკენტი XIII 34  
 პაპი კლემენს I 162  
 პაპი ლეო X 70, 71  
 პაპი პავლე IV  
 პაპი სიქსტუს IV 21  
 პაპი ურბან II 226  
 პარაცელსი, თეოფრასტე 7, 9, 33, 54, 83, 118-134, 135, 142, 164, 169, 172-174, 176, 179-181, 189, 193, 198, 204, 234, 236, 239  
 პატრიცი, ფრანჩესკო 198, 199, 202, 208-213  
 პაცი 60  
 პელაგია 182  
 პეტარკა, ფრანჩესკო 15, 17, 42, 62, 148  
 პეტრე მოციქული 140  
 პიერ აბელიარი 195  
 პითაგორა 18, 152, 216  
 პირონი 92  
 პიკოლომინი, ფრანც 72  
 პლატონი 13, 15-32, 35, 37, 38, 46-51, 53, 58, 59, 61, 64, 68, 69, 76, 77, 82, 99, 101-103, 117, 120, 155, 167, 198, 203, 206, 209-212, 219, 226, 230-232  
 პლოტინი 16, 20, 26, 28, 30, 212  
 პლეთონი, გეორგიუ გემისტოს 17, 18, 19, 23, 46  
 პოიკერტი, ვილ ერის 138  
 პოლიციანო, ანჯელო 21, 43, 58  
 პომპონაცი, პეტრე 63-72, 223, 224  
 პორტა, სიმონ 70  
 პორტა, ჟანბატისტა 199, 227  
 პროკლე 16, 20, 40, 120, 174, 210  
 რაბლე, ფრანსუა 99, 101, 102  
 რაიმუნდ საბუნდელი 80, 81, 88  
 რასელი, ბერტრან 17, 240  
 რაფაელი 16, 55, 105, 240  
 რენანი, ერნსტ 36, 63, 65, 70, 203, 207  
 რინუჩინი, ალამანო 58-61  
 რიხტერი, გრეგორ 234  
 როზენკროიცერი, ქრისტიან 126  
 როიხლინი, იოჰანეს 29, 94, 95  
 რუისბრეკი, იოჰანეს 75  
 რუსთველი, შოთა 41, 130, 171, 178  
 რუსო, ჟან ჟაკ 102, 203  
 სავონაროლა 20, 32, 39, 42, 43, 44, 45, 48, 49, 60  
 სანჩესი, პიერ 92, 93  
 სარტრი, ჟან პოლ 38, 183, 203  
 სენეკა 90, 148, 194  
 სერვეტი, მიხაილ 142, 195  
 სექსტ ემპირიკოსი 87, 89  
 სკულტეტუს, ბართოლომეოს 234  
 სოკრატე 7, 9, 16, 24, 25, 51, 67, 93, 103, 116, 167  
 სპინოზა, ბარუხ 143, 152, 154, 207, 223

ტარტალია, ნიკოლო 204  
 ტატიანე ასირიელი 73  
 იოჰანეს ტაულერი 141, 157,  
 162, 181, 187, 188, 195  
 ტელეზიო, ბერნარდინო 198-202,  
 208, 212, 227  
 ტერტულიანე 162  
 ტიციანი 30  
 ტიტუს ლივიუსი 52, 95  
 ტრანი, ფრანჩესკო 15, 16  
  
 ფიჩინო, მარსილიო 18-32, 33,  
 39, 40, 43, 47, 61, 64, 67, 68,  
 75, 80, 81, 99, 120, 214, 217  
 ფიხტე, იოჰან გოტლიბ 83, 156,  
 175, 241  
 ფედელე, კასანდრა 63  
 ფილიპე II 125  
 ფლასარი, ჰელმუტ 91  
 ფოიერბახი, ლუდვიგ ანდრეას  
 ფონ 138, 150  
 ფორლენდერი, კარლ 42  
 ფოსი, ანგელა 29  
 ფრანკი, სებასტიან 7, 9, 49, 97,  
 109, 122, 135-163, 165, 166,  
 195, 234  
 ფრანცისკ I 86  
 ფრეხტი, მარტინ 136, 137  
 ფრიდრიხ ბრძენი, კურფიურსტი  
 108  
 ფუკო, მიშელ 131, 188, 238  
  
 ქიქოძე, გერონტი 178  
  
 შარონი, პიერ 90, 92  
 შელერი, მაქს 38  
 შელინგი, ფრიდრიხ ვილჰელმ  
 27, 223, 238  
 შენეკფელდი, კასპარ 109, 135,  
 165, 193, 195  
 შოპენჰაუერი, არტურ 117, 118,  
 120  
 შოპე, კასპარ 217  
 შლოსერი, ფრიდრიხ ქრისტოფ 138  
 შტიოკლი, ალბერტ 88  
 შტიორიგი, ჰანს იოაჰიმ 86, 165  
 შტოსი, ვაიტ 137  
 შტაუპიტცი, იოჰანეს ფონ 112  
  
 ჩეზალპინი, ანდრეა 207  
 ჩიჩერინი, ბორის 236  
  
 ცვინგლი, ულრიხ 40, 109, 135,  
 192-194  
 ციგლერი, ლეოპოლდი 138  
 ციცერონი 58, 89, 146  
 კორნელიუს ცელსუსი 121  
  
 ჭავჭავაძე, ილია 8, 45  
  
 ჯოტო 15, 62  
  
 ჰაგენი, კ. 138  
 ჰაიდეგერი, მარტინ 109, 230  
 ჰაინე, ქრისტიან იოჰან ჰაინრიხ  
 107

ჰეგელი, გეორგ ვილჰელმ  
ფრიდრიხ 7-10, 44, 64, 66,  
74, 90, 106, 114, 115, 134,  
162, 178, 180, 215, 225, 233,  
236, 238, 240

ჰენრი VII 100

ჰენრი VIII 49, 96, 99, 100

ჰესენელი, ფილიპე 137

ჰერაკლიტე 41

ჰერმეს ტრისმეგისტოსი 21, 25, 28

ჰიპოკრატე 79, 121, 126, 127

ჰიუმი, დევიდ 241

ჰობსი, თომას 54, 200, 240

ჰომეროსი 35, 46, 48

ჰოლბახი, პოლ ანრი 91

ჰუგო ნმ. ვიქტორელი 172, 176

ჰუიზინგა, იოანე 94

ჰუსერი, იოჰან იაკობ 128

ჰუტენი, ულრიხ ფონ 94, 124,  
125, 135, 137