სავლე წერეთლის ფილოსოფიის ინსტიტუტი

მიხეილ მახარაძე

არეოპაგიტიკა

ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა,
ფილოსოფიური და თეოლოგიური წყაროები, გავლენა

გამომცემლობა ინტელექტი
თბილისი

ბაზისბანკი
BASISBANK
სასარგებლო ბანკი

ნიგნის გამოცემაში განეული მხარდაჭერისთვის მადლობას ვუხდი „ბაზისბანკს“.



მონოგრაფიაში განხილულია V-VI საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრების – არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური და თეოლოგიური წყაროები, მასში მოცემული ფილოსოფიური იდეები და გავლენები.

დასახული მიზნის მისაღწევად მონოგრაფიაში განხილულია პლატონის ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმი (პლოტინე და პროკლე), კაპადოკიელ მამათა (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი) მსოფლმხედველობა, არეოპაგიტული ფილოსოფია (მოძღვრება პირველ ერთზე, კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდების ანალიზი, სიკეთის იდეა და სხვ.) და არეოპაგიტული გავლენა (მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, იოანე სკოტ ერიუგენა, თომა აკვინელი, მაისტერ ეკჰარტი, ნიკოლოზ კუზანელი).

სპეციალური თავი ეძღვნება არეოპაგიტული მოძღვრების მნიშვნელობას ქართული კულტურისთვის.

განკუთვნილია სპეციალისტებისა და ჰუმანიტარულ მეცნიერებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისთვის.

რედაქტორი – **სერგი ავალიანი**
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

რეცენზენტები: **რევაზ ბალანჩივაძე**
ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

გული შერვაშიძე
ფილოსოფიის დოქტორი

ალექსანდრე ალადაშვილი
ფილოსოფიის დოქტორი

© მიხეილ მახარაძე, 2011.
© გამომცემლობა „ინტელექტი“, 2011.

ISBN 978-9941-439-00-1

ავტორისგან

ქართული ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი შეასრულა V-VI საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილმა არეოპაგიტიკის სახელით ცნობილმა რელიგიურ-ფილოსოფიურმა მოძღვრებამ, რომელიც გადმოცემულია ოთხ ტრაქტატსა და ათ წერილში (ეპისტოლეში)[1].

არეოპაგიტული თხზულებები XI საუკუნის მეორე ნახევარში ქართულად თარგმნა ეფრემ მცირემ და მისი გავლენა ქართულ კულტურაზე მაშინვე თვალსაჩინო გახდა. თუმცა საუკუნეების განმავლობაში ეს მოძღვრება ჩრდილში იყო მოქცეული და ამის მიზეზი უნდა ყოფილიყო მისი მსოფლმხედველობრივი მრწამსი, რომელიც აზრთა სხვადასხვაობას იწვევდა. კერძოდ, არეოპაგიტიკა მონოფიზიტურ ძეგლად იყო მიჩნეული, რაც გზას უღობავდა მას ქართულ მართლმადიდებლურ სინამდვილეში (დიოფიზიტებში) სრულყოფილად დამკვიდრებას.

ხანგრძლივი დუმილის შემდეგ ჩვენს სინამდვილეში არეოპაგიტული თხზულებები პირველად მოიხსენია სერგი გორგაძემ

---

[1] არეოპაგიტული საკითხების ისტორია, თარგმანები და ავტორობის პრობლემა, დაწერილებით იხილეთ სამსონ ენუქაშვილის (1919-1996) შესავალ წერილში – „პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) შრომების ძველქართული თარგმანი და მასთან დაკავშირებული საკითხები". იხ. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბ., 1961, გვ. 015-0199.

წერილში – „ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართული თარგმანი)", რომელიც გამოქვეყნდა კრებულში – „ჩვენი მეცნიერება" (1923, 1, გვ. 65-74).

წერილში ს. გორგაძე მოკლედ მიმოიხილავს არეოპაგიტული კრებულის ქართულ თარგმანს, ქართულ ხელნაწერთა ისტორიას, ამ ხელნაწერთა ურთიერთმიმართებას და სხვ.

შემდეგ არეოპაგიტული თხზულებები გახდა აკად. შალვა ნუცუბიძის საგანგებო კვლევის საგანი და ამ კვლევის საფუძველზე ავტორი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ არეოპაგიტიკის ავტორია V საუკუნის გამოჩენილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე პალესტინაში, მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე იბერი (411-491).

ახლო წარსულში არეოპაგიტულ მოძღვრებას სხვადასხვა კუთხით (ავტორობის საკითხი, ფილოსოფიური და თეოლოგიური პრობლემატიკა) იკვლევდნენ შ. ხიდაშელი, ვ. ნოზაძე, ა. გაწერელია, ივ. ლოლაშვილი, რ. თვარაძე, მ. ნემსაძე, გ. თევზაძე, ე. ხინთიბიძე, ბ. ბარათელი, ლ. ზაქარაძე, მ. მაჭავარიანი, დ. სუმბაძე, ა. ხარანაული.

არეოპაგიტული მოძღვრების ირგვლივ კვლევა-ძიება დავიწყე გასული საუკუნის 80-იან წლებიდან და მას შემდეგ ვიკვლევ არეოპაგიტიკის ფილოსოფიურ წყაროებს, ფილოსოფიურ პრობლემებსა და გავლენებს. ამ საკითხებს მივუძღვენი არაერთი ნაშრომი, მათ შორის სამი მონოგრაფია. პირველი ეტაპი – თითქმის 10-წლიანი კვლევა-ძიება დასრულდა სადოქტორო დისერტაციის დაცვით (1989). 1991 წელს სადოქტორო სადისერტაციო ნაშრომი გამოვაქვეყნე მონოგრაფიის სახით – „Философское содержание ареопагитики".

არეოპაგიტიკის ირგვლივ კვლევა-ძიება შემდეგშიც გავაგრძელე და ძირითადად ვიკვლევდი არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართებას წინამავალ თეოლოგიურ მსოფლმხედველობებთან (ავგუსტინე, ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი, იოანე ოქროპირი) და მის გავლენებს. ამ მიმართებით კვლევისას ადრეულ გამოკვლევებს (მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, იოანე სკოტ ერიუგენა, მაისტერ ეკჰარტი და ნიკოლოზ კუზანელი) დაემა-

ტა თომა აკვინელის ფილოსოფიის მიმართება არეოპაგიტიკასთან. სპეციალურად წინამდებარე ნაშრომისთვის გამოვიკვლიე გრიგოლ ნაზიანზელის ღვთისმეტყველებასთან არეოპაგიტიკის დამოკიდებულება, რითაც საბოლოო სახე მიეცა კაპადოკიელ მამათა მსოფლმხედველობასთან არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართებას. ასევე, წინამდებარე ნაშრომისთვის შევისწავლე და განვიხილე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა ქართულ კულტურაზე.

არეოპაგიტული მოძღვრების კვლევისას გვერდს ვერ ავუვლიდი ამ მოძღვრების ავტორობის საკითხს, რასაც ადრე სამი ნაშრომი მივუძღვენი (1982, 1997 და 2009 წლებში). ამ ახალ მონოგრაფიაში კვლავ დავუბრუნდი ამ საკითხს, შევავსე იგი ახალი მონაცემებით. იმის მიუხედავად, რომ ეს არ არის წმინდა ფილოსოფიური კვლევა, მაინც მიზანშეწონილად ჩავთვალე და შევიტანე იგი ამ ახალ ნაშრომში პირველ თავად.

წინამდებარე ნაშრომი იმ საერთო საქმის გაგრძელებაა, რომელსაც სათავე დაუდო სერგი გორგაძემ ზემოთ ნახსენები წერილით.

არეოპაგიტიკის, განსაკუთრებით ამ მოძღვრების ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხების მრავალმხრივი კვლევა აკადემიკოსების შალვა ნუცუბიძისა და შალვა ხიდაშელის სახელებს უკავშირდება. ჩემი კვლევა-ძიება, რომლის შედეგებიც შესულია ამ ახალ, შემაჯამებელ ნაშრომში, არსებითად ნუცუბიძისა და ხიდაშელის კვლევების გაღრმავება-განვითარების მცდელობაა.

არეოპაგიტული პრობლემებზე ჩემი კვლევები შ. ხიდაშელის ჯერ უშუალო ხელმძღვანელობით, შემდეგ კი მასთან ინტენსიური თანამშრომლობით მიმდინარეობდა და იგი გრძელდებოდა 25 წელს – ხიდაშელის გარდაცვალებამდე.

აქვე მინდა აღვნიშნო აკადემიკოს გურამ თევზაძის დიდი წვლილი და თანადგომა არეოპაგიტიკის პრობლემებზე მუშაობისას. კერძოდ, მან პირველმა წაიკითხა ჩემი სადოქტორო დისერტაციის – „არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური შინაარსის“ ხელნაწერი და გამოთქვა საყურადღებო შენიშვნები და საბოლოოდ მისი დადებითი შეფასების საფუძველზე სადისერტაციო ნაშრომს

მიეცა შემდგომი მსვლელობა, რომელიც დასრულდა დისერტაციის წარმატებული დაცვითა და შემდგომ უმაღლეს საატესტაციო კომისიაში (ВАК-ში) დროული დამტკიცებით. არადა, მაშინ ამ სახის სადისერტაციო ნაშრომის (ისიც სადოქტოროს) დამტკიცებას ВАК-ში, როგორც წესი, დიდი პრობლემები ექმნებოდა.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს წინამდებარე ნაშრომის რედაქტორის, საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტის სერგი ავალიანის ღვაწლზე. ის მოკლე დროში გაეცნო ნაშრომს, გამოთქვა პრინციპული ხასიათის შენიშვნები და საერთოდ დიდად გაისარჯა, რომ ნაშრომი უფრო დახვეწილიყო და სრულყოფილი სახე მიეღო.

შესავალი

ნეოპლატონიზმი გარდამავალი ეპოქის ფილოსოფიური სისტემაა, რომელიც წარმოადგენს ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ორიგინალურ სინთეზს, რაც ძირითადად პირველმიზეზისა (ღმერთის) და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისით გამოიხატება. ნეოპლატონიკოსები ამ პრინციპის გატარებისას წინამავალ ფილოსოფიურ სისტემებს ემყარებოდნენ. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპების ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა პლატონისა და არისტოტელეს მსოფლმხედველობებს. ნეოპლატონიკოსებმა მნიშვნელოვნად განავითარეს პლატონის მოძღვრება სიკეთის იდეაზე, რომელიც მოცემულია დიალოგ „სახელმწიფოს" VI წიგნში და არისტოტელეს თვალსაზრისი მიზნობრივ მიზეზზე. პლატონისა და არისტოტელეს თვალსაზრისთა გაერთიანების საფუძველზე კი, ნეოპლატონიკოსებმა ჩამოაყალიბეს საკუთარი ორიგინალური მოძღვრება პირველ ერთზე. ერთზე მოძღვრება გვხდება პლატონთანაც. არისტოტელე, სტოელები და ნეოპლატონიკოსები ამა თუ იმ სახით ავითარებდნენ ამ მიმართულებით პლატონიზმს[1]. მაგრამ ნეოპლატონიკოსების ერთი, სხვებისგან განსხვავებით, არის პირველმიზეზი, რომლისგანაც სინამდვილე აუცილებლობით გამომდინარეობს. ეს კი, გარკვეული აზრით, სამყაროს, როგორც ერთიანი მთელის წარმოდგენის თვალსაზრისს ამკვიდრებდა. ყოველივე ამის საფუძველზე პლოტინე აღნიშნავდა, რომ ღმერთი ყველგანაა, ხოლო ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენლის – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის

[1] А. Лосев. Эстетика возрождения. М., 1978, გვ. 34.

აზრით, კი – „ყველაფერში შეიმეცნება ღმერთი". ღმერთისა და სამყაროს მიმართების ამგვარი – ემანაციური გაგება უპირისპირდებოდა შუა საუკუნეებში გაბატონებულ კრეაციონისტულ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, სამყარო ღმერთის მიერაა შექმნილი დროში, არაფრისგან.

ღმერთისა და სამყაროს მიმართების ემანაციური გაგება ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულად გამოცხადების მსოფლმხედველობრივი საფუძველი გახდა, რადგანაც ამ გზით ღმერთი, რაღაცნაირად „მინაზეა ჩამოყვანილი" და მიწიერში „ღვთაებრივის აღმოჩენის" შესაძლებლობაა დაშვებული. სწორედ ეს არის მხედველობაში მიღებული, როცა მკვლევართა ერთი ნაწილი ნეოპლატონურ ფილოსოფიას რენესანსის უმთავრეს მსოფლმხედველობრივ საფუძვლად მიიჩნევს. ამიტომაც ნეოპლატონური ფილოსოფია, მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ იმით, რომ იგი აზროვნების ისტორიაში უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური სისტემაა, არამედ იმითაც, რომ იგი, ამავე დროს, რენესანსის ერთ-ერთ მსოფლმხედველობრივ საფუძველსაც წარმოადგენს.

რა მნიშვნელობა აქვს ნეოპლატონურ ფილოსოფიას საკუთრივ ქართული კულტურისთვის? როგორც ცნობილია, ადრეულმა ქართულმა კულტურამ თავისი განვითარების მწვერვალს XI-XII საუკუნეებში მიაღწია. ამ ეპოქის ქართული კულტურა რენესანსულია, ხოლო ამ დროის ქართულ კულტურაზე ნეოპლატონიზმის მნიშვნელოვანი გავლენა (ძირითადად პროკლეს მსოფლმხედველობა და არეოპაგიტიკა) ეჭვგარეშეა. ჯერ კიდევ ადრეულ ეტაპზე ამ საკითხს გამოკვლევები მიუძღვნეს პლატონ იოსელიანმა, ნიკო მარმა, ივანე ჯავახიშვილმა, სერგი გორგაძემ, კორნელი კეკელიძემ და შალვა ნუცუბიძემ. ამ გამოკვლევებში მიღებული დასკვნების საფუძველზე ჩამოყალიბდა „ქართული ნეოპლატონიზმის" ცნება (არეოპაგიტიკა, ეფრემ მცირე, იოანე პეტრინი, რუსთაველი). ასე რომ, ქართული კულტურის ინტერესებიდან გამომდინარე ნეოპლატონიზმის კვლევა საჭირო და აუცილებელია.

„ქართული ნეოპლატონიზმის" ცნება მეცნიერებაში პირველად ნიკო მარმა (1864-1934) გამოიყენა თავის მნიშვნელოვან

გამოკვლევაში[1], სადაც განხილულია XI-XII საუკუნეების ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის მიერ ქართულად თარგმნილი პროკლე დიადოხოსის თხზულება – „თეოლოგიის პირველსაფუძვლები" (პეტრიწის თარგმანში „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი") და მასზე დართული პეტრიწისეული კომენტარები. ავტორი იოანე პეტრიწს საქართველოში ფილოსოფიური ტრადიციების დამწყებად მიიჩნევს. მისივე შენიშვნით, პეტრიწის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ბიზანტიელი ფილოსოფოსების – მიქაელ ფსელოსისა და იოანე იტალოსის ნეოპლატონიზმითაა განსაზღვრული.

იოანე პეტრიწის მოღვაწეობა ქართველი ხალხის კულტურული აყვავების ხანას ემთხვევა. ნიკო მარის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ის დროა, როცა ქართველები იმავე საკითხებით იყვნენ დაინტერესებულნი, რომლებითაც ქრისტიანული აღმოსავლეთი და დასავლეთი. ამასთან, ქართველები სხვებზე ადრე ეხმაურებოდნენ იმ დროისთვის პროგრესულ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას და მასთან ერთად აწარმოებდნენ ბერძნული ორიგინალების უშუალო ტექსტუალურ კრიტიკას[2].

ნიკო მარის თვალსაზრისს ეხმაურება ივანე ჯავახიშვილის (1876-1940) შემდეგი მოსაზრება: „მეტად საგულისხმო და საყურადღებოა, რომ მაშინდელ საქართველოში ნეოპლატონური მწერლობა გაჩნდა და ქართველი მეცნიერები იმგვარსავე რთული საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიან ერებს აღელვებდათ როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში..."[3].

ნიკო მარის ეს გამოკვლევა მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის შესწავლის საქმეში, ხოლო ამ გამოკვლევაში გამოყენებული „ქართული ნეოპლატონიზმის" ცნება შემდგომში მეცნიერებაში დამკვიდრდა, რო-

---

[1] Н. Марр. Иоанн Петрицкий грузинский неоплатоник XI-XII века. СПБ, 1909.

[2] იქვე, გვ. 61.

[3] ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. თბ., 1933, II ტ. გვ. 300-301.

გორც ყველაზე შესაფერისი ტერმინი შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის აღსანიშნავად.

ქართულ ნეოპლატონიზმს ნიკო მარი შემოსაზღვრავდა XI-XII საუკუნეების ფილოსოფიით, უფრო ზუსტად, იგი „ქართულ ნეოპლატონიზმში" მხოლოდ პეტრიწის ფილოსოფიას გულისხმობდა.

შალვა ნუცუბიძემ (1888-1969) გააფართოვა „ქართული ნეოპლატონიზმის" ცნების საზღვრები. ქართული ნეოპლატონიზმის ძირები, მისი აზრით, უნდა ვეძიოთ „...არა XII საუკუნის დასაწყისში, არამედ V საუკუნეში, როცა ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა პროკლეს თხზულების – „კაუშირნი ღვთისმეტყველებითნი" არეოპაგიტული ინტერპრეტაციის, ე. წ. არეოპაგიტული წიგნების ერთადერთი შესაძლებელი ავტორი"[1]. ნუცუბიძეს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არეოპაგიტული წიგნების ნამდვილ ავტორად მიაჩნდა V საუკუნის ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე პალესტინაში, მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე იბერი.

არეოპაგიტულ მოძღვრებას გამორჩეული ადგილი უკავია ნეოპლატონური ფილოსოფიის სისტემაში. მართალია, მანამდე და მას შემდეგ, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და ქრისტიანობის შეგუება-შერიგების არაერთი ცდა (ორიგენე, იოანე სკოტ ერიუგენა) იყო, მაგრამ ეს ისე წარმატებულად როგორც არეოპაგიტიკაშია, არსად არ განხორციელებულა. სწორედ ამიტომაც არეოპაგიტიკას მიიჩნევენ „ქრისტიანობის ნეოპლატონურ გადამუშავებად" (ვ. ვინდელბანდი), „ნეოპლატონიზმის გადარგვას ქრისტიანობის ნიადაგზე (შ. ნუცუბიძე). მსგავს მოსაზრებებს გამოთქვამენ ი. შტიგლმაირი და ა. ლოსევი (1893-1988). კ. კრემერის შენიშვნით კი, არეოპაგიტიკა იყო ნეოპლატონიზმის შუამავალი შუა საუკუნეებში.

როგორც აღინიშნა, არეოპაგიტული მოძღვრების შესწავლაში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ქართველმა მეცნიერებმა. მათ არაერთი ნაშრომი მიუძღვნეს არეოპაგიტიკას, გამოიკვლიეს ამ მოძღვრების ცალკეული მხარეები და აჩვენეს მისი დიდი მნიშ-

[1] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბ., 1976, IV ტ. გვ. 163-164.

ვნელობა საერთოდ რენესანსული და კერძოდ, ქართული კულტურისთვის.

ქართულ მეცნიერებაში არეოპაგიტული მოძღვრების კვლევის დიდი ტრადიციის მიუხედავად, ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი. კერძოდ, მისი მიმართება წინამავალ ფილოსოფიურსა და თეოლოგიურ მოძღვრებებთან, საკუთრივ არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური პრობლემები და გავლენა შემდგომი დროის მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებზე. მართებულად შენიშნავდა ა. ლოსევი: „ქართველმა მკვლევრებმა ნამდვილად სწორად შენიშნეს ამ ტრაქტატის („საღმრთოთა სახელთათჳს", – მ. მ.) თვით სტილი, თუმცა არ მოუციათ მისი მეცნიერული ანალიზი, რომელიც ჯერ კიდევ მომავლის საქმეა"[1].

ქართველი მკვლევრები, სხვადასხვა კუთხითა და სხვადასხვა მიზნით იკვლევდნენ არეოპაგიტულ მოძღვრებას. აქედან გამომდინარე, მათ სხვადასხვანაირად ესმოდათ არეოპაგიტიკის არსი და მნიშვნელობა ქართული კულტურისთვის. რაც შეეხება არეოპაგიტიკას, როგორც ფილოსოფიურ ძეგლს, ამ საკითხების კვლევა ძირითადად შ. ნუცუბიძისა და შ. ხიდაშელის (1910-1994) სახელებთანაა დაკავშირებული. ჩვენ გამოკვლევაში გაზიარებულია ამ ავტორთა ძირითადი აზრი: არეოპაგიტული ფილოსოფია ნეოპლატონურია, სადაც მოცემულია ემანაციური მოძღვრება, რის საფუძველზედაც არეოპაგიტიკა რენესანსის მსოფლმხედველობრივ საფუძველს წარმოადგენს[2]. ეს მოძღვრება ერთი აუცილებე-

---

[1] А. Лосев. დასახ. ნაშრ., გვ. 36.

[2] არსებობს საწინააღმდეგო მოსაზრებებიც. რუსი მკვლევარი ი. სმირნოვი პროფესორ კ. სკვორცოვის გამოკვლევაზე რეცენზიაში წერდა, რომ „не смотря на то, что ареопагитические сочинения стоят под влиянием неоплатонизма, они все-таки удерживают антинеоплатоническое направление" (И. А. Смирнов. Русская литература о сочинениях с именем св. Дионисия Арсопагита. По поводу „Исследования" проф. Скворцова. „Православное обозрение", М.,1872, т. VI, გვ. 872).

ძველი საეკლესიო ლიტერატურის ცნობილი მკვლევარი ო. ბარდენჰევერი, მართალია, არ უარყოფს არეოპაგიტიკაზე ნეოპლატონიზმის გავლენას, მაგრამ, მისი აზრით, ეს მოძღვრება არსებითად ქრისტიანული ძეგლია და მისი ავტორი საქმით ნეოპ-

ლი რგოლია იმ ერთხმიანი ხაზისა, რომელიც სათავეს პლოტინეს ფილოსოფიაში იღებს და არეოპაგიტიკის, ერიუგენას, ფსელოსის, იტალოსის, დინანტის, ბენელის, ეკჰარტის მოძღვრებათა გავლე-

---

ლატონიზმის დამარცხებას ცდილობს საკუთრივ ნეოპლატონიზმით (O. Bardenhewer. Geschichte der altkirchlicher Literatur. Freiburg im Breisgan. 1924, Bd. IV, გვ. 283).

ე. ივანკას აზრით, ღმერთის შემეცნების შესახებ ნეოპლატონური ნეგატიური თეოლოგია არეოპაგიტიკაში არსებითად სხვა გზით გამოვლინდა. ავტორი ლაპარაკობს აგრეთვე იმ წინააღმდეგობებზე, რაც თან ახლავს ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ცნებასა და არეოპაგიტიკის ნეოპლატონურ მოძღვრებად ჩათვლას (E. Ivanka. Was heiβt eigentlich christlicher Neoplatonismus? Scholastik, Freiburg, im Breisgan. 1956, Bd. XXXI, hefl 1).

მსგავსი თვალსაზრისი გვხვდება ვ. ფოლკერსა და ჰ. ჰუნგერთან. ვ. ფოლკერი არეოპაგიტულ ჭვრეტასა და ექსტაზზე მიძღვნილ სპეციალურ გამოკვლევაში აღნიშნავს, რომ არასწორია კოხ-შტიგლმაირის თვალსაზრისი არეოპაგელის პროკლედან მომდინარეობისა და ნეოპლატონიკოსობის შესახებ (W. Völker. Kontemlation und Ekstase bei Pseudo-Dionyseios Areopagita. Wies Baden, 1958, გვ. IV).

ჰ. ჰუნგერის აზრით, არეოპაგიტიკა არანეოლატონურია. ამ მოძღვრების ავტორი, პროკლესგან განსხვავებით, ღმერთში ხედავს ქრისტეს. გარდა ამისა, არეოპაგიტიკის ავტორი ღმერთში ხედავს არა მხოლოდ შემოქმედს, არამედ აგრეთვე ადამიანების მხსნელსაც. ამაში უნდა დავინახოთ განსხვავება დიონისესა და ნეოპლატონიზმის ემანაციას შორის. ავტორის დასკვნით, არეოპაგიტიკა არის დაგვიანებული, მაგრამ აუცილებელი და საჭირო ქრისტიანული რეაქცია ნეოპლატონიზმისადმი (H. Hunger. Reich der neuen mitte der christliche Geist der byzantinischen Kultur. Graz, Wien, Köln, 1965, გვ. 331-332).

ვ. ფოლკერისა და ე. ივანკას ზემოაღნიშნულ თვალსაზრისს იზიარებს რუსი მკვლევარი ვ. ბიჩკოვი. იგი მაღალ შეფასებას აძლევს არეოპაგიტიკას და აღიარებს მის დიდ მნიშვნელობას საკაცობრიო კულტურისთვის. ვ. ბიჩკოვი გამოკვლევაში ბევრ საყურადღებო მოსაზრებას გამოთქვამს არეოპაგიტიკაზე, მაგრამ მისი ზოგიერთი მოსაზრება სადავოდ მიგვაჩნია. იგი აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტიკაში ღმერთი გადის სიმრავლეში ისე, რომ არ ტოვებს თავის თავს (В. В. Бычков. Из истории византийской эстетики. „Византийский временник", М., 1976 37, გვ. 167-169). ამით, ვ. ბიჩკოვის აზრით, ფსევდო-დიონისე სძლევს ნეოპლატონურ ემანატიზმს. ეს მოსაზრება *უსაფუძვლოა*. კერძოდ, ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი პლოტინეს ფილოსოფიიდან მომდინარეობს. პლოტინეს მიხედვითაც,

ნით ამზადებს ჯორდანო ბრუნოსა და ნიკოლოზ კუზანელის პანთეიზმს.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველ მეცნიერთა ერთი ნაწილი არეოპაგიტიკას იკვლევს რელიგიური პოზიციებიდან, უფრო სწორად მასში არსებითად მხოლოდ თეოლოგიურ შრეს მიიჩნევს. ესეც ამ მოძღვრების საყურადღებო და მნიშვნელოვანი

ხომ „ღმერთი გადის თავის საზღვრებიდან ისე, რომ არ ტოვებს თავის თავს" (V ენეადა, მე-6 წიგნი, §I). სხვათა შორის, არეოპაგიტიკის ეს თვალსაზრისი ემანატიზმის დამადასტურებლად მიაჩნია თ. ქრისტლიბს (Th. Christlieb. Leben und Lehre des Joh. Scotus Erigena. Cotha, 1860, გვ. 245).

ჩვენთვის, ასევე მიუღებელია ვ. ბიჩკოვის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ არეოპაგიტიკაში დაძლეულია ნეოპლატონური ემანატიზმი. არეოპაგიტიკა რომ ემანატიზმისგან თავისუფალი არაა, ამაზე მეტყველებს ამ მოძღვრებაში გატარებული თვალსაზრისი ღმერთის მიერ არსებათა აუცილებლობით ნარმოშობასა და არსებებისადმი ღვთაებრივი ძალების ყოველგვარი არჩევანის გარეშე განფენის შესახებ. არეოპაგიტული ემანატიზმი მჟღავნდება ამ მოძღვრების სხვადასხვა ადგილზე (იხ. პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ., 1961, გვ. 23, 29-30, 115, 250-257). არეოპაგიტიკას ემანაციურ მოძღვრებად მიიჩნევდა აგრეთვე ჰ. რიტერი – ქრისტიანული ფილოსოფიის გამოჩენილი მკვლევარი (H. Ritter. Geschichte der christlichen philosophie. Hamburg, 1841, Th. II, გვ. 526).

ქართველ მკვლევართაგან არეოპაგიტიკის არანეოპლატონურობის თვალსაზრისს იზიარებდა ა. გაწერელია (იხ. მისი რჩეული ნაწერები. თბ.,1977, I ტ. გვ. 245-250, 485, 523, 540-541 და სხვაგან. მისივე, „ძიებანი და მოსაზრებანი". ჟურნ. „განთიადი", 1983, 6, გვ. 118), მაგრამ ავტორი ძირითადად იფარგლება არეოპაგიტიკის არანეოპლატონურობის აღნიშვნითა და სხვა ავტორების (ა. ბრილიანტოვი, ვ. ბოლოტოვი, ს. ეპიფანოვიჩი, ვლ. ლოსკი, ვ. ბიჩკოვი და სხვ.) დამოწმებით.

არეოპაგიტიკის ნეოპლატონურობაზე საყურადღებო აზრს გამოთქვამს გ. პროხოროვი: „Пожалуй, именно недостаток „горизонтальности", историчности видения – судим, конечно, сохранившимся произведениям – больше всего родним Дионисия с платониками (в расчете на которых, впрочем, он и должен был писать) и отличает от тех христианских богословов, кто имеет перед глазами прежде всего Христа исторических повествований" (Г. М. Прохоров. „Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков". Ленинград, 1987, გვ. 17).

ასპექტია, მაგრამ ფილოსოფიური კვლევისთვის – ნაკლებ მნიშვნელოვანი.

არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის არსებითი მომენტებია: მოძღვრება პირველერთზე (ღმერთზე), დადებითი და უარყოფითი მეთოდები არეოპაგიტიკაში, მოძღვრება ღვთის მისტიკურ ჭვრეტაზე, მოძღვრება სიკეთეზე, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება, რომლებიც შეადგენენ ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველს.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე სრული სურათის შესაქმნელად აუცილებელია მისი მთლიანობაში განხილვა (წყაროები, ფილოსოფიური პრობლემები, გავლენები). ამის გაკეთება აუცილებელია თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ არეოპაგიტიკისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში განხილულია ან მხოლოდ არეოპაგიტიკის წინამავალ მოძღვრებებთან მიმართება, ან კიდევ მომდევნო დროის მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებთან დამოკიდებულება.

წინამდებარე გამოკვლევაში ნაჩვენებია, რომ არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური ტენდენცია ემყარება ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეას და ეს თვალსაზრისი საბოლოოდ დიდად გამოიყენა რენესანსულმა მსოფლმხედველობამ. ამასთან, ჩვენი გამოკვლევით უფრო განმტკიცდა ლუთერის, რიტერის, ბრილიანტოვის, პოპოვის, ნუცუბიძისა და სხვათა თვალსაზრისი არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე, როგორც ნეოპლატონურ ძეგლზე, ფილოსოფიურ ნაწილში მის ემანაციურ ხასიათსა და რენესანსის ერთ-ერთ იდეურ საფუძველზე.

მეცნიერებაში, თითქმის დამკვიდრებული თვალსაზრისის თანახმად, არეოპაგიტიკის მთავარ წყაროდ პროკლეს ფილოსოფიაა მიჩნეული. წინამდებარე ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ პლოტინეს ფილოსოფიას არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა არეოპაგიტიკისთვის. მეტიც, ხშირ შემთხვევაში პროკლეს მსოფლმხედველობისა და არეოპაგიტიკის სიახლოვე განსაზღვრულია ერთი წყაროთი – პლოტინეს ფილოსოფიის სარგებლობით[1].

[1] ამ მხრივ სარწმუნო მოსაზრებაა გამოთქმული ნაშრომში – Dionysios, Proklos, Plotinos. იხ. Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausgegeben von Clemens Raumker. Münster, 1917, Band XX, Heft 1, გვ. 21-23.

გამოკვლევაში პლატონის „პარმენიდესთან“ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული ნეგატიური თეოლოგიის ადრე შენიშნული სიახლოვე განმტკიცებულია ახალი მასალებითა და დასაბუთებით.

ნაშრომში ფაქტობრივი მასალის ანალიზისა და შეჯერების საფუძველზე კი განმტკიცებულია ადრე გამოთქმული თვალსაზრისი (ბრილიანტოვი, ბლონსკი, ჰასე, ბერდიაევი) პლოტინესა და არეოპაგიტული მისტიციზმის ფილოსოფიურ-ინტელექტუალურ ხასიათზე.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ქართულ ფილოსოფიურსა და ფილოლოგიურ ლიტერატურაში ნეოპლატონური ფილოსოფიის მნიშვნელობა მსოფლიო კულტურისათვის ზოგადად და ქართულისათვის კერძოდ, სხვადასხვანაირად იყო გაგებული. მკვლევართა უმრავლესობა ნეოპლატონიზმს სამართლიანად თვლიდა მოწინავე პროგრესულ მსოფლმხედველობად და აუცილებლად მიიჩნევდა მის საფუძვლიან შესწავლას. მეორე ნაწილი კი, წარმართობის ნიშნის ქვეშ გაერთიანებულ ნეოპლატონურ ფილოსოფიას რეაქციულ თვალსაზრისად თვლიდა და შეუძლებლად მიიჩნევდა მასში კულტურისთვის რაიმე ღირებულის არსებობას.

ნეოპლატონური ფილოსოფიისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ყოველგვარ საფუძველსაა მოკლებული და ამით უგულებელყოფილია ის დიდძალი სამეცნიერო-ფილოსოფიური ლიტერატურა, სადაც ხაზგასმითაა ნაჩვენები ნეოპლატონური ფილოსოფიის დიდი როლი აღორძინების ეპოქის ფილოსოფიური და რენესანსული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. ამასთან, მკვლევრებს, რომელთაც ნეოპლატონიზმი მხოლოდ წარმართულ მსოფლმხედველობად მიაჩნიათ, მხედველობიდან რჩებათ ერთი უმნიშვნელოვანესი და საყოველთაოდ მიღებული გარემოება: ნეოპლატონური ფილოსოფია იყო სწორედ ის ერთ-ერთი შუალედური რგოლი, რომლის მეშვეობითაც ანტიკური (თუნდაც წარმართული) კულტურული მემკვიდრეობა შეუერთდა ახალს, რითაც სათავე დაედო მომდევნო დროის კულტურას.

ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანობის ურთიერთმიმართებაზე ანტიკური ფილოსოფიის აღიარებული მკვლევარი ედუარდ ცელერი (1814-1908) აღნიშნავდა რომ, ნეოპლატონიზმი თავისი

წარმოშობით არ ყოფილა ელინური სულის რეაქცია ქრისტიანობის წინააღმდეგ. თუმცა ღვთაების გამოცხადება მათ სხვადასხვანაირად ესმოდათ: ქრისტიანობა ღვთაების გამოცხადებას ხედავდა ისტორიულ პიროვნებასა და ფაქტში, ხოლო ნეოპლატონიზმისთვის გამოცხადება გამოხატავდა სამყაროში არსებული წესრიგისა და პირველმიზეზისადმი (ღმერთისადმი) ადამიანის მისტიკური ჭვრეტის მისწრაფებას[1]. ცელერი შენიშნავს, რომ ნეოპლატონიზმი და ქრისტიანობა ერთდროულად, ერთმანეთის გვერდით წარმოიშვა და დიდი ურთიერთზეგავლენა ჰქონდათ. მათ ერთი ამოცანა გააჩნდათ, მაგრამ გამოხატვის ფორმები სხვადასხვა იყო.

ნეოპლატონიზმი, როგორც ფილოსოფიური სისტემა, შემდგომ, დროთა განმავლობაში წინააღმდეგობაში მოვიდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან. ქრისტიანობის გაბატონებულმა მდგომარეობამ აიძულა ნეოპალტონური ფილოსოფია შეჰგუებოდა მას. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო, რომ ჩამოყალიბდა უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემა „ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი", რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა შუა საუკუნეებში. ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმს გავლენა ჰქონდა როგორც ფილოსოფიურ, ისე რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე. ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი.

არეოპაგიტული მოძღვრების არსის გასაგებად დიდი მნიშვნელობა აქვს მისი თეოლოგიის წყაროების გარკვევას. ამ მიზნით ნაშრომში განხილულია კაპადოკიელ მამათა (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი) მსოფლმხედველობასთან არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართება, კერძოდ: ნაჩვენებია არეოპაგიტული იდეების სიახლოვე და დაშორება კაპადოკიელთა მსოფლმხედველობასთან. ამ მიმართებით გამოყოფილია საკვანძო საკითხები როგორც კაპადოკიელ მამათა მსოფლმხედველობაში, ისე არეოპაგიტულ მოძღვრებაში (მოძღვრება ღმერთზე, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება, სამების შესახებ და სხვ.).

---

[1] E. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1881, Th. III, Abt. 2, გვ. 444.

და მათი შედარებითი ანალიზის საფუძველზე გაკეთებულია შესაბამისი დასკვნები.

პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იდენტობის შესახებ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის შემდეგ ქართველ მკვლევართა ინტერესი არეოპაგიტიკისადმი უფრო გაიზარდა. იმის დამოუკიდებლად, თუ ვინ იყო არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი, მისი მნიშვნელობა შუა საუკუნეების ქართული კულტურისთვის ეჭვგარეშეა.

არეოპაგიტულ მოძღვრებას მნიშვნელოვანი როლი აქვს შესრულებული შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. ის, რომ არეოპაგიტიკაში ნაცადია ქრისტიანობისა და ნეოპალტონიზმის შერიგება-შეგუება, ამან დიდად განაპირობა ამ მოძღვრების წინააღმდეგობრივი ბუნება, რაც მისი სხვადასხვანაირი ინტერპრეტაციის საფუძველი ხდება. კერძოდ კი, არეოპაგიტიკის წაკითხვა შეიძლება როგორც ფილოსოფიის, ისე თეოლოგიის პოზიციებიდან. ფილოსოფიაში არეოპაგიტიკა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის ტრადიციებს აგრძელებს და ავითარებს.

არეოპაგიტიკაში ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის არსებობაზე აღნიშნავდნენ ლუთერი, ჰეგელი, ცელერი, ვინდელბანდი, რასელი... არეოპაგიტული მოძღვრების ფილოსოფიურობის მაჩვენებელია ამ მოძღვრების სიახლოვე პლატონის, პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიასთან. ასევე უეჭველია არეოპაგიტიკაში მოცემული მკაცრი ფილოსოფიურ-ლოგიკური დასაბუთება. ამის შესახებ აღნიშნავდა ი. პოპოვი. პოპოვის აზრით, არეოპაგიტული მოძღვრების გვიანი წარმოშობის (შექმნილია V საუკუნეში და არა I-ში, როგორც ეს ადრე ეგონათ, – მ. მ.) დამადასტურებელია შემდეგი გარემოებაც: ძველი დროის ქრისტიანული ლიტერატურული შრომები თავისუფალია ყოველგვარი ფილოსოფიური გავლენისგან და მათი შინაარსი მხოლოდ ბიბლიურია. არეოპაგიტიკისთვის კი დამახასიათებელია მკაცრი ფილოსოფიურობა და ამ მხრივ ამ მოძღვრების ავტორი აღემატება არა მხოლოდ აპოლოგეტებს, არამედ თვით ალექსანდრიელებსაც[1].

[1] Православная богословская энциклопедия. Петроград, 1903, т. IV, გვ. 1078.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ფილოსოფიური თვალსაზრისის განხილვისას ცხადი ხდება, რომ ამ მიმართებით მისი მსოფლმხედველობის ძირითად წყაროს პლატონის, პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფია წარმოადგენს. ამ კუთხით დიდი და მნიშვნელოვანი კვლევა-ძიებებია ჩატარებული. საკმარისია აღინიშნოს ჰ. კოხის, ი. შტიგლმაირის, ა. დემპფის, ვ. პრეგერის, კ. კრემერის, შ. ნუცუბიძის, შ. ხიდაშელისა და სხვათა მნიშვნელოვანი გამოკვლევები. აღნიშნულ შრომებში არეოპაგიტული მოძღვრების წყაროებად აღიარებულია პლატონის, პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფია.

არეოპაგიტიკაში ნათლად ჩანს აგრეთვე კაპადოკიელ მამათა თვალსაჩინო გავლენა.[1]

ნეოპლატონიზმი პლატონის ფილოსოფიის განვითარება-გაღრმავებას წარმოადგენს. ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, ისე როგორც პლატონთან, ძირითად ამოცანას შეადგენდა უსასრულოსა და სასრულის, დაუბოლოებელსა და დაბოლოებულს, ანუ პირველმიზეზსა (ღმერთსა) და სამყაროს შორის მიმართების გარკვევა. ეს ამოცანა პლატონის ფილოსოფიაში გადაუჭრელი დარჩა, სამაგიეროდ, ნეოპლატონიზმში გარკვეული აზრით მოხერხდა ამ სიძნელის მოგვარება. კერძოდ, ნეოპლატონიკოსების მიერ ემანაციის პრინციპის შემოტანამ პირველმიზეზისა (ღმერთის) და სამყაროს მთლიანობის აღიარების საფუძველი მოამზადა. ეს თვალსაზრისი საუკუნეების განმავლობაში იხვეწებოდა და საბოლოოდ ჯორდანო ბრუნოსა და ნიკოლოზ კუზანელის პანთეიზმით დასრულდა. ამ თვალსაზრისმა გადამწყვეტი როლი შეასრულა რენესანსული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. იგი იწყება პლატონის ფილოსოფიაში, გაივლის ნეოპლატონურ ფილოსოფიას და კუზანელის პანთეიზმით მთავრდება. ამის შესახებ აღნიშნავს ა. დემპფი. ავტორის აზრით, დიონისესთან (იგ-

---

[1] Я. Н. Любарский. Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978, В. В. Бычков. Из истории византийской эстетики («Византийский временник", М., 1976, т. 37, გვ. 160-191); მისივე, Византийская эстетика. М.,1977, K. Kremer. Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, E. J. Brill, 1966, გვ. 289.

ულისხმება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, – მ. მ.) ადამიანური შემეცნების სფერო შევსებულია პლატონის „პარმენიდეთი"[1]. ეს პლატონიზმი (ლაპარაკია პროკლესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიმართებაში პლატონიზმის არსებობაზე, – მ. მ.) მიუთითებს ხიდზე, რომელიც პლატონის ფილოსოფიაში იწყება, გრძელდება კუზანელამდე და უფრო შორს მიდის. ეს სწორედ ის ერთიანი ხაზია ფილოსოფიაში, რომელშიც შ. ნუცუბიძე მოიაზრებს არეოპაგიტულ მოძღვრებასაც[2].

რა თქმა უნდა, ნეოპლატონური ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში თავისებური როლი შეასრულა არისტოტელეს მოძღვრებამ მიზნობრივი მიზეზის შესახებ, ფილონის თვალსაზრისმა უსასრულოზე და სხვათა მოძღვრებებმა. მაგრამ მთავარი წყარო მაინც პლატონის ფილოსოფიაა. ჰეგელი აღნიშნავს, რომ პლატონის ფილოსოფიამ განვითარების ორი გზა გაიარა. ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მეორე გზას. მეორე გზა კი, ჰეგელის აზრით, ესაა ნეოპლატონიზმის სახით უკან – პლატონისკენ დაბრუნება და თვითცნობიერებისა და აბსოლუტური არსების ერთიანობის მოთხოვნა[3].

პლატონის ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის მიმართების გასარკვევად საჭიროა პლატონის ფილოსოფიაში იმ მომენტების წინ წამოწევა, რომელთაც შემდგომ გადამწყვეტი როლი შეასრულეს ნეოპლატონიზმის ჩამოყალიბებაში. წინამდებარე გამოკვლევაში ნაჩვენებია ის საკვანძო საკითხები, საიდანაც სათავეს იღებს ნეოპლატონური ფილოსოფია და ის ახალი, რაც ნეოპლატონიზმმა გააკეთა პლატონთან შედარებით.

არეოპაგიტული მოძღვრების ძირითადი ფილოსოფიური წყაროების თაობაზე აზრთა სხვადასხვაობაა. ავტორთა ერთი ნაწილი უპირველეს წყაროდ პლატონს ასახელებს (ი. დრეზეკე),

---

[1] A. Dempf. Der Platonimus des Eusebius, Viktorinus und Ps. Dionysius. München, 1962, გვ. 16.

[2] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. IV ტ. გვ. 120-131, 142-143.

[3] Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971, Bd. II, გვ. 460.

მეორე ნაწილი კი – პროკლეს (პ. კოხი, ი. შტიგლმაირი, შ. ნუცუბიძე), მესამე ნაწილი მიუთითებს როგორც პლოტინეზე, ისე პროკლეზე (ვ. პრეგერი, კ. კრემერი). უფრო მართებული იქნება აღინიშნოს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება საზრდოობს როგორც პლატონის, ისე პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიით და მხოლოდ ერთ რომელიმე მათგანზე ყურადღების გადატანა სწორი არ არის. პრობლემების ერთ ნაწილში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი პლოტინეს მიჰყვება, მეორეში კი – პროკლეს. ამის შესახებ სამართლიანად მიუთითებს კ. კრემერი[1].

პლოტინესთან ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სიახლოვე მჟღავნდება ერთის ნეგაციაში და განსაკუთრებით მისტიციზმში[2]. ჰ. კოხის აზრით, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისთვის უცხო არაა პლოტინეს ფილოსოფია, მაგრამ ყოველივე ეს გვხვდება პროკლეს ფილოსოფიაშიც[3]. ვ. პრეგერის აზრით, დიონისეს (ფსევდო-დიონისეს, – მ. მ.) ამოსავალი თვალსაზრისი ისეთივეა, როგორც პლოტინესი[4]. ჩვენი მხრიდან დავამტკიცებთ, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების სულს (ერთის ნეგაცია, მოძღვრება სიკეთეზე, მისტიციზმი) ძირითადად პლოტინეს ფილოსოფია უფრო შეესაბამება.

არეოპაგიტიკის გასაგებად დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ მოძღვრების პროკლეს ფილოსოფიასთან მიმართების კვლევას. ამ კვლევისადმი ინტერესს ზრდის ის ფაქტიც, რომ პროკლეს ფილოსოფიისადმი ინტერესი დღეისთვის ძალზე დიდია. ნეოპლატონიზმის ცნობილი მკვლევრის ვ. ბაიერვალტესის შენიშვნით, ახალი ეტაპი პროკლეს ფილოსოფიის კვლევაში იწყება მას შემდეგ, რაც მისი მოძღვრება აღიარებულ იქნა რენესანსის წყაროდ[5].

---

[1] K. Kremer. დასახ. ნაშრ., გვ. 287-289.

[2] იქვე, გვ. 288.

[3] H. Koch. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Misterienwesen. Mainz, 1900, Bd. I, გვ. 152-158.

[4] W. Preger. Geschichte der deutsehe Mystik. Leipzig, 1874, გვ. 151-153.

[5] W. Beierwaltes. Proklus, Grundzuge seiner Metaphysik. Frankfurt am Mein, 1965, გვ. 37.

არეოპაგიტიკაში პირველსაწყისის (ღმერთის) ცნების გასაგებად ყველაზე მართებულია ამ მოძღვრებაში დადებითი და უარყოფითი მეთოდების ონტოლოგიური საფუძვლის დადგენა და აგრეთვე, სიკეთის იდეის ცნების ანალიზი.

აპოფატიკური მეთოდის დაწვრილებითი ანალიზის საფუძველზე მივედით იმ დასკვნამდე, რომ როგორც კატაფატიკური, ისე აპოფატიკური მეთოდის ონტოლოგიურ საფუძველს წარმოადგენს ღმერთი, როგორც სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა. აქ ერთმანეთისგან უნდა განვასხვაოთ ღმერთი, როგორც სრულყოფილება და ღმერთი, როგორც ტრანსცენდენტური. მართალია, ღმერთის ტრანსცენდენტურობა გულისხმობს სრულყოფილებასაც, მაგრამ „სრულყოფილების" ცნებაში ვგულისხმობთ ემანაციის სათავეში მყოფ პირველმიზეზს, რომელიც მისგან წარმოშობილ არსებებს სწორედ სრულყოფლებით აღემატება. მაშინ როდესაც ტრანსცენდენტურად გაგებულ ღმერთსა და ხილულის სინამდვილის არსებებს შორის აბსოლუტური განსხვავებაა.

საერთოდ კი, არეოპაგიტიკაში როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მეთოდი პირველმიზეზის წვდომისთვის უძლურია, ამიტომაც დაშვებულია ღმერთის მისტიკური ჭვრეტა.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გაზიარებულ იქნა ემანატიზმის პრინციპი. ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ღმერთი, ისევე როგორც მზე, ღვთაებრივ ძალებს განფენს ყოველგვარი არჩევანის გარეშე, საკუთარი ბუნების თანახმად, მაშასადამე, აუცილებლობით[1].

მომდევნო დროში არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა გვხდება როგორც თეოლოგიურ, ისე ფილოსოფიურ სისტემებში. განსაკუთრებული სიახლოვე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მეღავნდება მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის, იოანე სკოტ ერიუგენას, თომა აკვინელის, მაისტერ ეკჰარტისა და ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობებში.

---

[1] პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ., 1961, გვ. 29-30. სიმარტივისთვის აღნიშნულ გამოცემას დავიმოწმებთ ასე: არეოპაგიტიკა. შემდეგ – ფსევდო-დიონისეს შესაბამისი თხზულება ან ეპისტოლე (წერილი).

წინამდებარე გამოკვლევაში განხილულია არეოპაგიტიკის გავლენა როგორც თეოლოგიურ (აღმსარებელი, დამასკელი, აკვინელი), ისე ფილოსოფიურ (ერიუგენა, კუზანელი) მსოფლმხედველობებზე. რაც შეეხება ეკჰარტს, მისი მსოფლმხედველობა თანაბრად განიცდის არეოპაგიტიკის როგორც თეოლოგიურ, ისე ფილოსოფიურ გავლენას.

მრავალმხრივი იყო არეოპაგიტიკის გავლენა ქართულ კულტურაზე (რუსთაველი, ჩახრუხაძე, დავით გურამიშვილი და სხვ.), აგრეთვე, ქართულ მსოფლმხედველობაზე. ამ საკითხების განხილვა მნიშვნელოვანია ქართული კულტურის არსის გასაგებად.

დასასრულ მოკლედ არეოპაგიტული კრებულის სტრუქტურასა და შინაარსზე.

არეოპაგიტული ტრაქტატებია:

1. ღვთაებრივი სახელების შესახებ (ეფრემ მცირეს თარგმანით – „საღმრთოთა სახელთათჳს“);
2. ზეციური იერარქიის შესახებ („ზეცათა მღდელთმთავრობისათჳს“);
3. საეკლესიო იერარქიის შესახებ („საეკლესიოჲსა მღდელთმთავრობისათჳს“);
4. მისტიკური თეოლოგიის შესახებ („საიდუმლოდ ღმრთისმეტყუელებისათჳს“).

ათი წერილიდან პირველი ოთხი მიმართულია მოწესე გაიოჲს მიმართ. დანარჩენების ადრესატები არიან: ღვთისმეტყველი იოანე, მღვდელმთავრები: პოლიკარპოჲ და ტიტე, მღვდელი სოპატროჲსი, მოწესე დიმოფილოჲსი და მსახური დოროთე.

არეოპაგიტული ტრაქტატებიდან ფილოსოფიის თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია – „საღმრთოთა სახელთათჳს“, რომელშიც განხილულია მოძღვრება საწყისზე, პირველ ერთზე (ღმერთზე). ტრაქტატში ასევე განხილულია ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათებები, ღმერთიდან არსებათა გამოსვლა და მასშივე უკუდაბრუნება, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება და სხვ. ეს საკითხები ტრაქტატში ძირითადად ნეოპლატონური, უფრო სწორად ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის პოზიციებიდან არის წარმოდგენილი.

ფილოსოფიის თვალსაზრისით ასევე საინტერესოა ტრაქტატი – „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს", რომელშიც განხილულია ღმერთის აბსოლუტური ნეგაციისა და მისი წვდომა-გაერთიანების გზები, კერძოდ, ღმერთის მისტიკური ჭვრეტა (როცა ცხადი ხდება, რომ რაციონალური შემეცნება უძლურია ღმერთის წვდომისთვის), ღმერთის დადებითი და უარყოფითი მეთოდებით დახასიათების ერთიანობა და სხვ.

დანარჩენი ორი ტრაქტატი – „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს" და „საეკლესიოჲსა მღდელთ-მთავრობისათჳს" უფრო რელიგიური ხასიათისაა და ფილოსოფიისთვის ნაკლებ საინტერესოა, თუმცა მათში არეკლილია ნეოპლატონური იერარქიული (საფეხურებრივი) სისტემის პრინციპები.

არეოპაგიტული ეპისტოლეებიდან ზოგიერთი, მართალია, ნაკლებად, მაგრამ მაინც საყურადღებოა ფილოსოფიის თვალსაზრისით.

არეოპაგიტული თხზულებები დაწერილია ბერძნულ ენაზე და პირველად იგი ითარგმნა სირიულ ენაზე, შემდეგ ძველ დროში ლათინურ, არაბულ, კოპტურ, სომხურ, ქართულსა და სხვა აღმოსავლურ ენებზე. თანამედროვე ევროპულ ენებზე არეოპაგიტული თხზულებების თარგმანები XIX საუკუნეს მიეკუთვნება. ეს თხზულებები, ევროპულთან შედარებით, უფრო ადრე ითარგმნა სლავურსა და რუსულ ენებზე.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არეოპაგიტული თხზულებები ქართულად თარგმნა XI საუკუნის გამოჩენილმა ქართველმა სწავლულმა, მთარგმნელმა, ფილოლოგმა და ფილოსოფოსმა – ეფრემ მცირემ.

I თავი

არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორობის საკითხი და ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია

არეოპაგიტული თხზულებების, ე. წ. არეოპაგიტული კორპუსის ავტორობის საკითხი საუკუნეების განმავლობაში „აწვალებდა“ მეცნიერებას. ამ თხზულებების არსებობა 532 წელს კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე გახდა ცნობილი. მის ავტორად კი გამოცხადდა დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი I საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწე, ათენის არეოპაგის წევრი, ეპისკოპოსი დიონისე. რენესანსის მოაზროვნეებმა ლორენცო ვალამ (1415-1465) და ერაზმ როტერდამელმა (1466-1536) ეჭვი შეიტანეს იმაში, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორია I საუკუნის საეკლესიო მოღვაწე – დიონისე არეოპაგელი. ამის შემდეგ საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარეობდა კვლევა-ძიება არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის დასადგენად. აღნიშნულ საკითხს იკვლევდნენ რუსი (ფ. გუმილევსკი, კ. სკვორცოვი, ვ. ბოლოტოვი...) და გერმანელი (ჰ. კოხი, ი. შტიგლმაირი...) მკვლევრები.

ჰ. კოხმა არეოპაგიტიკის საფუძვლიანი შესწავლით დაადგინა, რომ ამ მოძღვრების ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა განსაზღვრულია V საუკუნის ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსის პროკლე დიადოხოსის მოძღვრებით[1]. ი. შტიგლმაირის გამოკვლევის თანახმად, არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორი კარგად

[1] H. Koch. Proklus als Quelle des Ps. D. Areopagita in der Lehre vom Bösen. Pnilologus, Gotingen,1996, Bd. 54.

იცნობს პროკლეს კომენტარებს პლატონის დიალოგ „ალკიბიადეზე“, რომელიც 462 წლითაა დათარიღებული[1].

სხვადასხვა გამოკვლევის საფუძველზე, არეოპაგიტული წიგნების შექმნის თაობაზე, გაკეთებულ იქნა შემდეგი მნიშვნელოვანი დასკვნები:

1. არეოპაგიტული მოძღვრება ნეოპლატონური ფილოსოფიის, კერძოდ, პროკლეს მსოფლმხედველობის დიდ გავლენას განიცდის.

2. არეოპაგიტული თხზულებანი დაწერილია 462 წლის შემდეგ, პლატონის „ალკიბიადეზე“ პროკლესეული კომენტარების გავლენით. რამდენადაც ეს თხზულებანი პირველად 532 წელს იქნება მოხსენიებული, ამდენად, არეოპაგიტული თხზულებების შექმნის სავარაუდო დროდ 462-532 წლები განისაზღვრა.

3. არეოპაგიტული თხზულებანი ქ. გაზას კულტურულ გარემოში იყო შექმნილი და მისი ავტორი ეპისკოპოსი უნდა ყოფილიყო.

ამ დასკვნებმა მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრა შესასწავლი საკითხის ირგვლივ კვლევის შემდგომი წარმატება, რომელიც ძირითადად შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის სახელებს უკავშირდება.

შ. ნუცუბიძე გამოკვლევაში, რომელიც მიზნად ისახავდა არეოპაგიტულ თხზულებათა ნამდვილი ავტორის ვინაობის გარკვევას, ჩერდება იმ კულტურულ გარემოზე, სადაც მოღვაწეობდა ამ წიგნების სავარაუდო ავტორი. ამ წრეში შედიოდნენ – პროკოფი და ენეა გაზელები და ზაქარია რიტორი („საეკლესიო ისტორიის“ ცნობილი ავტორი). ნუცუბიძე აჩვენებს, რომ ეს ავტორები შეუძლებელია იყვნენ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორები, რადგანაც პროკოფი გაზელი ფილონ ალექსანდრიელისა და ორიგენეს მსოფლმხედველობათა გავლენას განიცდის, ხოლო ენეა გაზელი თავისი ქრისტოლოგიური შეხედულებების ჩამოყალიბებისას ემყარება პლატონის ძირითად დიალოგებს. ენეა გაზელის

[1] J. Stiglmayr. Der neoplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. München, 1895, HYB 18, გვ. 254.

მსგავსად, ზაქარია რიტორიც პლატონის ფილოსოფიის ერთგული დარჩა. ნუცუბიძის შენიშვნით, რამდენადაც არეოპაგიტული მოძღვრება უშუალოდ პროკლეს ფილოსოფიას ემყარება, ამდენად, ეს სამი ცნობილი ავტორი, როგორც არეოპაგიტული თხზულებების საავარაუდო შემქმნელები, „მოხსნილ" უნდა იქნეს.[1]

გაზელი მოაზროვნეების მსგავსად, შეუძლებელია არეოპაგიტიკის ავტორებად მიჩნეულ იქნენ მათი თანამედროვენი – იოანე ფილიპონი და ლეონტი ბიზანტიელი, ვინაიდან თითოეულ მათგანს, ნუცუბიძის აზრით, სულ სხვა იდეოლოგიური საფუძველი გააჩნია, ვიდრე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს.

შ. ნუცუბიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორიას", სადაც აღნიშნულია: „იმ დიონისე არეოპაგელმა, რომელმაც წარმართობის უმეცრების და წყვდიადიდან ღვთის შემეცნების განსაკუთრებულ შუქს მიაღწია ჩვენი მოძღვარი პავლეს მეშვეობით..."[2]. აქ მკვლევარი ყურადღებას აქცევს გამოთქმას – „იმ დიონისემ" (პირდაპირ „დიონისეს" ნაცვლად) და ასევე მეორე გამოთქმას – „ჩვენმა მოციქულმა პავლემ". ამ ბოლო გამოთქმაში წესით უნდა ყოფილიყო – „მოციქულმა პავლემ". ნუცუბიძის აზრით, აღნიშნულმა შეიძლება ის აზრი აღგვიძრას, რომ ზაქარია რიტორს მხედველობაში ჰყავდა იმ წრის მოძღვარი და მასწავლებელი, რომელსაც ის თვითონ ეკუთვნოდა. ამ წრის ხელმძღვანელი პეტრე იბერი (411-491) რომ იყო, საყოველთაოდაა ცნობილი. ამიტომაც, ნუცუბიძის შენიშვნით, გამოთქმა – „ჩვენი პავლე" ამ შემთხვევაში საგანგებო დატვირთვას იძენს, რამდენადაც ეს თავისთავად გვიკარნახებს გამოთქმის შეპირისპირებას სხვა პავლესთან – ქრისტეს მოციქულთან. საყურადღებოა ისიც, რომ ზაქარია რიტორი, რომლისთვისაც საქმის ნამდვილი ვითარება ცნობილი უნდა ყოფილიყო, არეოპაგიტული თხზულების ავტორად I საუკუნის მოღვაწეს აცხადებს, რაც, შ. ნუცუბიძის აზრით, მიუთითებს, რომ აქ საქმე გვაქვს შეგნებულ ფალსიფიკაციასთან.

---

[1] Ш. Нуцубидзе.Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тб.,1942, გვ.7.

[2] იქვე, გვ. 19.

თავისთავად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების დაპირისპირებისა და ბრძოლის პერიოდში, ერთ-ერთი მხარის მიერ დიონისე არეოპაგელის ავტორიტეტი იქნა დამოწმებული. კერძოდ, 532 წლის კონსტანტინეპოლის მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე არეოპაგიტული თხზულებანი I საუკუნის საეკლესიო მოღვაწეს – დიონისე არეოპაგელს მიაწერეს. უდავო უნდა იყოს, რომ ეს „მიწერა" დიონისე არეოპაგელის დიდი ავტორიტეტის გამო მოხდა და გარკვეულ მიზანს ემსახურებოდა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ, ამ დროისთვის წიგნის მიწერა სხვა ავტორისადმი ჩვეულებრივი ამბავი იყო.

შ. ნუცუბიძის აღნიშვნით, ის, რომ ამ პერიოდში სხვა ავტორისადმი სხვისი წიგნის მიწერა ჩვეულებრივი ამბავი იყო, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ძალიან დიდ მნიშვნელობას იძენს ერთი საინტერესო და მნიშვნელოვანი ფაქტის გამო: ზაქარია რიტორი თავის „საეკლესიო ისტორიაში" პეტრე იბერის რაღაც გამოჩენილ საქმეზე მიანიშნებს, მაგრამ სათქმელს ბოლომდე არ ამბობს. ამასთან, ზაქარია რიტორი, სხვათა სიტყვების დამოწმებით, საინტერესო ამბავზე მოგვითხრობს, თითქოსდა ვინმე იოანე ალექსანდრიელმა თავისი ნაწარმოებები პეტრე იბერს მიაწერა. პეტრემ კი ამ წიგნების გაცნობის შემდეგ ეს ფაქტი უარყო.

მეცნიერებაში დამტკიცებულია, რომ იოანე ალექსანდრიელი ისტორიული პიროვნება არაა (ო. ბარდენჰევერი). მაშასადამე, იოანე ალექსანდრიელის წიგნის მიწერა პეტრე იბერზე მთლიანად შეთხზული ამბავია. ყველაფერი ეს, ნუცუბიძის აზრით, ზაქარია რიტორს შეგნებულად აქვს გაკეთებული, რათა მკითხველისთვის პეტრე იბერის სამწერლო მოღვაწეობის შესახებ მიენიშნებინა.

როგორც აღნიშნულიდან ირკვევა, I საუკუნის საეკლესიო მოღვაწის V საუკუნეში შექმნილი თხზულებების ავტორად გამოცხადებას და პეტრე იბერზე არარსებული იოანე ალექსანდრიელის წიგნების მიწერასა და აგრეთვე, ზაქარია რიტორის მიერ აღნიშნულ პეტრე იბერის „გამოჩენილი" საქმეს შორის რაღაც კავშირი მართლაც უნდა არსებობდეს.

პეტრე იბერის დიდ ავტორიტეტზე მიუთითებს ზაქარია ქართველის შემდეგი სიტყვები: „მნებავს უწყებად თქვენდა, ძმა-

ნო ჩემნო საყვარელნო, ცხორებისა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩვენისა პეტრესისა, რომელი იგი იქმნა მნათობ პალესტინისა და უფროჲსად ყოვლისა სოფლისა, რომელი – იგი აღმოსცენდა ძირთაგან სამეუფოთა და საღმრთოთა და მორჩ იქმნა კეთილ, საწადელ და სასურველ და აღორძნდა, ვითარცა ხე კეთილი და შვენიერი თანაწარსადინელსა საღმრთოთა წერილთასა, გამოიხვნა ჟამსა თვისსა და უწინარესცა ჟამისა მრავალნი ნაყოფნი"[1]. ასეთი ეპითეტები, როგორიცაა „მნათობ პალესტინისა", „უფროსად ყოვლისა სოფლისა", „ვითარცა ხე კეთილი მშვენიერი თანაწარსადინელსა საღმრთოთა წერილთასა"... თავისთავად მეტყველებს, თუ ვინ იყო და რა ავტორიტეტი ჰქონდა ამ დროისთვის პეტრე იბერს პალესტინაში (და არა მხოლოდ პალესტინაში).

პეტრე იბერის გამოჩენილობასა თუ გამორჩეულობაზე მეტყველებს 2006 წელს ოქსფორდში გამოცემულ კორნელია ჰორნის 600-გვერდიანი მონოგრაფია, რომელიც მთლიანად პეტრე იბერის ცხოვრებასა და მოღვაწეობას ეძღვნება[2].

ამ გამოკვლევაში ელგუჯა ხინთიბიძეს არსებითად მიაჩნია ის, რომ „ნაშრომი წარმოაჩენს პეტრე იბერს როგორც უდიდესსა და უპირველეს ავტორიტეტს V საუკუნის პალესტინის საბერმონაზვნო წრეებისა და თეოლოგიური ცენტრებისთვის. იგი პეტრე იბერის კარიერას იკვლევს არეოპაგიტული კორპუსის ავტორობის ჰიპოთეზისაგან დამოუკიდებლად. მაგრამ იგი ხედავს და არ ფარავს, რომ არეოპაგიტიკის ავტორის პრობლემას უშუალო მიმართება უნდა ჰქონდეს იოანე რუფუსის წიგნთან „პეტრე იბერის ცხოვრება": ან ამ ნიგნის ობიექტი, ანუ პეტრე იბერი, ან ამ წიგნის სუბიექტი-შემქნელი, ანუ იოანე რუფუსი, უნდა იყოს ამ საიდუმლო ნაწერების ავტორი"[3].

---

[1] ქართული პროზა. თბ., 1982, III ტომი, გვ. 26.

[2] C.B.Horn. Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter of Iberian. Oxford University Press, 2006.

[3] ე. ხინთიბიძე. უახლესი ტენდენციები ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის მიმართულებით. კრებული: „ბიზანტოლოგია საქართველოში". თბ., 2007, გვ. 54.

როგორც ცნობილია, არეოპაგიტიკაში ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია მოძღვრება სიკეთეზე. ფსევდო-დიონისემ პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიის საფუძველზე აღიარა სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა. არეოპაგიტიკაში სიკეთის საბოლოო მიღწევა ხორციელდება მისტიკური ჭვრეტის საფუძველზე. ნუცუბიძე ყურადღებას აქცევს პეტრე იბერის ცხოვრებაში ისეთ მომენტს, საიდანაც ირკვევა, რომ პეტრე იბერისთვის ექსტაზი უცხო არ იყო: მოულოდნელად ნეტარი (პეტრე) უცნობი შეიქმნა და ექსტაზში ჩავარდა და ამ მდგომარეობაში იგი დარჩა თითქმის საათს, საათ-ნახევარს, თვალები კი ამ დროს უცვლელად ჰქონდა მიპყრობილი ცისკენ.

საინტერესოა ასეთი ცნობაც, პეტრე იბერი ესაუბრებოდა გაზელ ძენონს. ძენონის აღნიშვნით, პეტრე იბერი ამ აზრებით „პირდაპირი გზით სიკეთისკენ მიდიოდა"[1]. აქ, ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტულ იდეებთან გვაქვს თანმთხვევა, კერძოდ, სიკეთის აბსოლუტურობის საკითხში.

შ. ნუცუბიძის სარწმუნო შენიშვნით, ერთმანეთს ემთხვევა აგრეთვე არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მოცემული იერარქიული პრინციპი და პეტრე იბერის მასწავლებლის – იოანე ლაზის (გ. 465 წ.) – მიერ წარმოდგენილი სამყაროს იერარქიული წყობა, რომელიც ანონიმს აქვს გადმოცემული. იოანე ლაზს, პეტრე იბერის მასწავლებელსა და მუდმივ თანამგზავრს, სამყარო წარმოდგენილი ჰქონდა საფეხურებად: ანგელოზების, ქერუბინებისა და სერაფიმების სახით. როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული მოძღვრების ერთ-ერთი თხზულება –„ზეციური იერარქია" სპეციალურად ამ საკითხისადმია მიძღვნილი და მასში მოცემული სამყაროს იერარქიული წყობის მოდელიც ისეთივეა, როგორც იოანე ლაზისა.

სარწმუნო ჩანს შ. ნუცუბიძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ საქართველოში არსებულ „დიონისეს ავტობიოგრაფიაში" (იგულისხმება I საუკუნის საეკლესიო მოღვაწე – დიონისე არეოპაგელი, – მ. მ.) არაფერია ნათქვამი მასზე, როგორც არეოპაგიტული თხზულებების ავტორზე. ავტობიოგრაფიაში მინიშნებაც კი

[1] Ш. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. გვ. 7.

არაა დიონისეზე, როგორც არეოპაგიტული წიგნების ავტორზე, რაც VII-VIII საუკუნეთა დოკუმენტისთვის, თუნდაც აპოკრიფულისთვის, ფრიად მრავლისმეტყველია... ამგვარად, საქართველოში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული წიგნი, რომელშიც არაფერი იყო ნათქვამი დიონისეს ავტორობის შესახებ არეოპაგიტული წიგნების მიმართ"[1].

ამ მხრივ, ასევე მნიშვნელოვანია იოანე პეტრიწის ცნობა პროკლეს თხზულების – „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების" ხელმეორედ თარგმნის შესახებ: „არამედ მიზეზი აწ კუალად გარდმოღებად ჩემ მიერ წიგნისა ამის ესეობასა". ნუცუბიძე თვლის, რომ პეტრიწის ეს შენიშვნა პროკლეს თხზულების ადრე შესრულებულ ქართულ თარგმანზე უნდა მიუთითებდეს. მთარგმნელი კი პეტრე იბერი უნდა იყოს. იოანე პეტრიწის ეს შენიშვნა მეცნიერებაში სხვადასხვა გვარად იქნა გაგებული.

შ. ნუცუბიძის კვლევის შედეგები საფუძველს იძლევა გაკეთებულ იქნეს შემდეგი დასკვნები:

1. ქ. გაზას კულტურული გარემოს იმდროინდელი მოღვაწეებიდან (პროკოფი და ენეა გაზელები, ზაქარია რიტორი, აგრეთვე, მათი თანამედროვენი – ალექსანდრიელი იოანე ფილიპონი და ლეონტი ბიზანტიელი) რომელიმე მათგანი, შეუძლებელია არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი ყოფილიყო.

2. რეალურ „დიონისესა" და „მოციქულ პავლეს" ნაცვლად ზაქარია რიტორის მიერ „იმ დიონისეს" და „ჩვენი პავლეს" მოხსენიება ცხადყოფს, რომ საქმე გვაქვს შეგნებულ ფალსიფიკაციასთან.

3. ზაქარია რიტორის მიერ არარსებული იოანე ალექსანდრიელის წიგნების მიწერა პეტრე იბერზე ერთი მხრივ, ხოლო, მეორე მხრივ, არეოპაგიტული თხზულებების მიკუთვნება I საუკუნის მოღვაწისთვის, მიუთითებს, რომ ყოველივე ამას ზაქარია რიტორი შეგნებულად, გარკვეული მიზნით აკეთებს. აქ ყოველთვის მხედველობაშია მისაღები, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება V-VI საუკუნეების მიჯნაზეა შექმნილი. ამასთან, ზაქარია რიტორის

[1] Ш. Нуцубидзе. დასახ. ნაშრ., გვ. 45.

დუმილი პეტრე იბერის რაღაც „გამოჩენილ“ საქმეზე, გარკვეული საიდუმლოების მაჩვენებელია.

4. არეოპაგიტული მოძღვრებისა და პეტრე იბერის სახელთან დაკავშირებულ თვალსაზრისთა დამთხვევა:

ა) სიკეთის აბსოლუტურობის საკითხში;

ბ) ღმერთის მისტიკური გზით წვდომაში;

გ) არეოპაგიტული იერარქიისა და პეტრე იბერის მასწავლებლის – იოანე ლაზის მიერ წარმოდგენილი სამყაროს საფეხურებრივი მოდელის იგივეობა.

5. პეტრე იბერის ფრიად დიდი განსწავლულობა და მისი საყოველთაო ცნობილი დიდი ავტორიტეტი ქრისტიანულ სამყაროში, იმის უდავო საფუძველს იძლევა, რომ მასში არეოპაგიტული თხზულებების შესაძლო ავტორი დავინახოთ.

არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორობის საკითხზე მეცნიერებაში ადრე მიღებული შედეგების გათვალისწინებით, რომლის შესახებაც უკვე გვქონდა საუბარი და ძირითადად ახლა აღნიშნული დასკვნების საფუძველზე, შ. ნუცუბიძემ პეტრე იბერი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს გაუიგივა და იგი არეოპაგიტიკის ნამდვილ ავტორად მიიჩნია[1].

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისისგან დამოუკიდებლად, ამავე დასკვნამდე მივიდა ცნობილი ბელგიელი ბიზანტოლოგი – ერნესტ ჰონიგმანი (1892-1954). იმის მიუხედავად, რომ ჰონიგმანისთვის ნუცუბიძის გამოკვლევა ცნობილი არ იყო, მათი დასკვნები ბევრ პუნქტში ერთმანეთს ემთხვევა. ჰონიგმანთან ნუცუბიძის მოსაზრებებისგან მხოლოდ განსხვავებულსა და ორიგინალურ მიგნებებს განვიხილავთ.

ე. ჰონიგმანი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს გერმანელი მკვლევრის ოტო ბარდენჰევერის მოსაზრებას, რომლის თანახმად, არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი, „უცხოელის ენით ლაპარაკობს“. ჰონიგმანის გამოკვლევაში ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ზაქარია რიტორის ცნობას – პეტრე იბერისა

---

[1] შ. ნუცუბიძის კვლევა-ძიება არეოპაგიტიკის საძიებელი ავტორის შესახებ შეჯამდა ნაშრომში: „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“. შრომები. თბ., 1975, V ტ.

და თეოდოსი იერუსალიმელისადმი არარსებული იოანე ალექსანდრიელის შრომების მიწერას. ჰონიგმანი ერთობ საინტერესო კითხვას სვამს – საკითხავია, როგორღა აირჩია „მოხერხებულმა ყალბისმქმნელმა“ თავისი ნაწარმოებების ავტორებად ეს ორი პირი, თუკი ისინი არ იყვნენ ცნობილნი, როგორც სხვა შრომების ავტორები?!...[1]

ყველაფერი, რაც აქ აღინიშნა, საინტერესო და მნიშვნელოვანია ჰონიგმანის გამოკვლევაში, მაგრამ ძირითადი, რითაც ავტორმა გაამდიდრა, ახალი და თავისეული ორიგინალური მომენტი შეიტანა არეოპაგიტული თხზულებების საძიებელი ავტორის დადგენაში, არის იერეთეოსისა და იოანე ლაზის იდენტობის დადგენა. ჰონიგმანი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ სახელი იერეთეოსი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში შეთხზულია და არ გამოხატავს რეალურად არსებულ პიროვნებას. თუკი იერეთეოსი ხელოვნურად შეთხზული სახელია, მაშინ ასევე ნაყალბევი უნდა იყოს ამ თხზულებების ავტორის – დიონისე არეოპაგელის სახელიც, რადგანაც, იერეთეოსი ცნობილია როგორც დიონისე არეოპაგელის მასწავლებელი.

ე. ჰონიგმანმა ძველი ბერძნული, სირიული და რომაული კალენდრების საფუძვლიანი შესწავლისა და შეჯერების საფუძველზე დაადგინა, რომ ბერძნული, სირიული და რომაული ეკლესია 4 ოქტომბერს აღნიშნავდა, როგორც იერეთეოსის მოხსენიების დღედ. ამასთან, მეცნიერმა ყურადღება მიაქცია ერთ ასეთ მნიშვნელოვან გარემოებას: 465 წლის 4 ოქტომბერს გარდაცვლილა პეტრე იბერის მასწავლებელი – იოანე ლაზი. მაშასადამე, იერეთეოსის მოხსენიებისა და იოანე ლაზის გარდაცვალების დღეები ერთმანეთს ემთხვევა.

აღნიშნულის საფუძველზე ე. ჰონიგმანი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ იერეთეოსი და იოანე ლაზი ერთი და იგივე პიროვნებაა. იერეთეოსი ფსევდო-დიონისეს მასწავლებელია, იოანე ლაზი – პეტრე იბერისა. იერეთეოსისა და იოანე ლაზის ინდენტიფიკა-

---

[1] Э. Хонигман. Петр Ивер и сочинения пс. Дионисия Ареопагита. Труды Тбилисского государственного университета. 1959, т. 59, გვ. 55.

ცია ჰონიგმანისთვის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის უმთავრესი საფუძველი გახდა.

შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის ეს მოსაზრებანი მეცნიერებაში ნუცუბიძისა და ჰონიგმანის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის თეორიის სახელითაა შესული (ჰორნიუსი)[1]. ამ თეორიას თავის დროზე დადებითად გამოეხმაურნენ როგორც საბჭოთა მეცნიერებაში (ვლ. ორლოვი, ს. სიდოროვა, ვ. ჩალოიანი, ს. ყაუხჩიშვილი, ლ. მელიქსეთბეგი, შ. ხიდაშელი, ს. ენუქაშვილი), ისე უცხოეთში (ფრ. დოელგერი, რ. როკი, ვ. ივანკა, ხ. ვარდი). ამ თეორიას აღტაცებით შეხვდნენ დასავლეთის ავტორიტეტული სამეცნიერო ჟურნალები[2]. ამ თეორიის მართებულობის შესაძლებლობა აღიარებულია შედარებით გვიან თვალსაჩინო რუსი მეცნიერების მხრიდან[3] (ა. ლოსევი, მ. კაპუსტინი, ვ. სოკოლოვი...).

„იდენტობის“ თეორიას თავის დროზე უარყოფითად შეხვდა ქართველ მეცნიერთა ერთი ნაწილი[4].

---

[1] შ. ნუცუბიძე. პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. შრომები. V ტ. გვ. 7-12.

[2] იქვე, გვ. 241.

[3] „Тем не менее вместе с Ш. Нуцубидзе отнесение Ареопагитики к авторству Петра Ивера мы считаем весьма вероятным“ (А. Лосев. Эстетика Возраждения. М., 1978, გვ. 23); „На авторству «Ареопагитик»... мног света пролил советский исследователь проф. Ш. И. Нуцубидзе, который пришел к выводу, что подлинным автором всех четырех произведении был грузинский философ Петр Ивер“ (В.Соколов. Средневековая философия. М., 1979, გვ. 85); „Так грузинский ученый (т. е. Ш. Нуцубидзе – М. М.) увлекшись, склонен был из средневековой мистики Псевдо-Дионисия Ареопагита, – тайну которого он раскрыл, что явилось вторым его значительным открытием“ (М. Капустин. Идея восточного Ренессанса и западно-восточный синтез. В сборнике посв. К 90-летию со дня рождения Ш. И. Нуцубидзе. Тб., 1980, გვ.149-150).

К. Кекелидзе. Проф. Э. Хонигманн о Петре Ивере и сочинениях Псевдо-Дионисия Ареопагита. სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. თბ., 1956, 63-ე ტ. გვ. 421-430; ივ. ლოლაშვილი. ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტურობის პრობლემა ქართულ და ევროპულ მეცნიერებაში. თბ., 1973; С. Данелия. К вопросу о личности Псевдо-Дионисия

როგორც ვხედავთ, ნუცუბიძე-ჰონიგმანის იდენტობის თეორიის მიმართ მეცნიერთა დამოკიდებულება არაერთგვაროვანია. ასეთ ვითარებაში როგორი უნდა იყოს დამოკიდებულება საკუთრივ არეოპაგიტული მოძღვრებისადმი?

ამ საკითხის გასარკვევად შემდეგ კითხვებს უნდა გაეცეს პასუხი:

1. რამდენად არის გამართლებული პეტრე იბერის, როგორც არეოპაგიტული თხზულებების შემქმნელის, მიჩნევა ქართველ ავტორად?

2. ავტორობის მიუხედავად, აქვს რაიმე მნიშვნელობა არეოპაგიტულ მოძღვრებას ქართული კულტურისთვის?

პირველ კითხვაზე პასუხის გაცემისას უპირველესად გასათვალისწინებელია: პეტრე იბერმა თავისი ცხოვრების დიდი მონაკვეთი სამშობლოსგან შორს, უცხო მხარეში გაატარა და საკუთრივ არეოპაგიტიკაც, უცხო – ბერძნული ენის ატიკურ დიალექტზეა დაწერილი.

პეტრე იბერი, ახალგაზრდობაში მურვანოსი, ქართლის მეფის ვარაზ ბაკურის შთამომავალი იყო, რომელიც 12 წლის ასაკში მძევლად წაიყვანეს კონსტანტინეპოლში, სადაც მან თავისი ნიჭითა და უნარით დიდად გამოიჩინა თავი. ამის შესახებ ზაქარია რიტორი გვამცნობს: „ხოლო უკეთუ ვინმე იკითხვიდეს, თუ ვითარ მეტყველებდა ბერძულ ნეტარი პეტრე, მე ვაუწყო. რამეთუ ჩვენსა მას ყოფასა კონსტანტინეპოლის ეზომ ადვილად დაისწავლა მან ენაჲ ბერძული და სწავლაჲ, ვიდრეღა უკვირდა ფრიად მეფესა და ყოველთა ფილოსოფოსთა პალატისათა სიმახვილე გონებისა მისისაჲ“[1].

სამეფო კარზე დიდი წარმატების მიუხედავად, პეტრე იბერი თავის მასწავლებელ – იოანე ლაზთან ერთად, რომელიც იყო „კაცი წმიდაჲ და განშორებული ყოვლისაგან საქმისა ბოროტისა“,

---

Ареопагита („Византийский временник“, 1956, т. УШ); მისივე, Новый опыт идентификации Псевдо-Дионисия Ареопагита с Петром Ивером. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე. 1960, I ტ. გვ. 269-273.
ქართული პროზა. თბ., 1982, III ტ. გვ. 31-32.

პალესტინაში წავიდა და ბერად აღიკვეცა. ამ დროისთვის იგი 20-22 წლისა იყო. პეტრე იბერს თან ახლდა სხვა ქართველებიც, მათ შორის, ზაქარია ქართველიც, რომელსაც ეკუთვნის მის შესახებ ბიოგრაფია. აღნიშნული ბიოგრაფია XIII თუ XIV საუკუნეში გადმოაქართულა მაკარი მესხმა. სწორედ ზაქარია ქართველის ბიოგრაფიაში პეტრე იბერი მოხსენიებულია როგორც „მნათობ პალესტინისა", „ვითარცა ხე კეთილი და შვენიერი თანაწარსადინელსა საღმრთოთა წერილთასა", „სამკაული და სიქადული ქართველთასა და მეოხისა ყოვლისა სოფლისასა"... და, რაც მთავარია, ამას გვამცნობს პეტრე იბერთან დაახლოებული პირი, რომელიც სიყრმიდანვე თან ახლდა მას: „ხოლო... პირველად ვაუწყო... მოქალაქობაჲ მისი და დიდებულებაჲ საკვირველებათა და სასწაულთა მისთაჲ. და რამეთუ არა სხვათაგან თხრობილსა გინა სხვისაგან სმენილსა მოქენე ვარ აღწერად, არამედ რომელსა თვით თვალითა მხილველ ვიქმენ, იგი აღვწერო, რამეთუ სიყრმითგან შეუდეგ მე წმიდასა მას, ვითარცა შვილი ერთგული, სადაც იგი არნ და სადაცა წარვალნ"[1].

აქ აღნიშნულით, ერთი მხრივ, ცხადი ხდება პეტრე იბერის დიდი განსწავლულობა და ავტორიტეტი, ხოლო, მეორე მხრივ, მისი მოღვაწეობა ქართულ გარემოში. ისიც ცნობილია, რომ პეტრე იბერი მის მიერ აგებულ ეკლესიებსა და მასთან დაკავშირებულ ადგილებს ქართულ სახელებს არქმევდა და საერთოდ, იგი ბევრს ზრუნავდა ქართული კულტურისთვის.

იტალიელმა არქეოლოგმა ვირჯილიო კორბომ პალესტინაში, ბეთლემის მახლობლად აღმოაჩინა პეტრე იბერის მიერ აშენებული ქართული ეკლესიის ნანგრევები. ცნობილი არქეოლოგის შენიშვნით, ეს მონასტერი თავისი გეგმით, ღვინისა და ზეთისხილის საწურავებით, აქ მოღვაწე ბერების საქმიანობით, განსხვავებულად გამოიყურება იუდას უდაბნოს სხვა მონასტრებთან შედარებით[2].

---

[1] ქართული პროზა. III ტ. გვ. 26-27.

[2] გ. წერეთელი. უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან. თბ., 1960, გვ. 9.

პეტრე იბერის მოღვწეობასა და აღმშენებლობით საქმიანობას პალესტინაში დიდი ყურადღება მიაქცია აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა (1904-1973). იგი აღნიშნავს, რომ პეტრე იბერს აუშენებია ეს მონასტერი და ამასთანა „შეუმკია იგი ქართული წარწერებით, სადაც თვით მისი, მისი მამისა და პაპის სახელებია მოხსენიებული" და რაც მთავარია, ეს წარწერები მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ ყველაზე უძველესია დღემდე არსებულ ძველ ქართულ წარწერებს შორის. „...ვინაიდან ნახევარი საუკუნით მაინც წინ უსწრებენ დღემდე ყველაზე ძველად მიჩნეულ ბოლნისის წარწერებს"[1].

ამავე გამოკვლევაში გ. წრეთელი არ იზიარებს აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, პეტრე იბერი „გაიზარდა ბიზანტიის კულტურულ სფეროში, იკვებებოდა იმ სულიერი საზრდოთი, რომელსაც ის პოულობდა ბერძნულსა და სირიულ წრეებში". გ. წერეთლის აზრით, ეკლესიის ნანგრევებზე აღმოჩენილი წარწერებით, ეს მოსაზრება არ დასტურდება! „ნაწილობრივ ეს მოსაზრება ადრეც იწვევდა ეჭვს. V საუკუნის დიდი ქართველი მოღვაწე მურვან-პეტრე ცნობილი იყო მთელს აღმოსავლეთში პეტრე ივერიელის, ანუ პეტრე ქართველის სახელით. საფიქრებელია, ქართველად (ივერიელად) იმიტომ იწოდებოდა იგი სხვა ერების წარმომადგენელთა მიერ, რომ ასე უწოდებდა და, მაშასადამე, ასე თვლიდა იგი თავის თავს. ამიტომ საეჭვოა ვიფიქროთ, რომ კულტურის მოღვაწეს, რომელიც თავის თავს ქართველად თვლიდა, არავითარი კავშირი არ ჰქონდა ქართულ კულტურულ სამყაროსთან და რომ იგი გაურბოდა მას"[2]. ქართველი უფლისწულის აშენებული ეკლესია და წარწერები... „მოწმობს, რომ იგი მჭიდროდ ყოფილა დაკავშირებული ქართულ კულტურულ სამყაროსთან და იმდროინდელ წმინდა ადგილებში მოღვაწეობით მას ქართული ენა და ქართული კულტურა საერთაშორისო სარბიელზე გაჰქონდა"[3]. აქვე, ავტორი ვარაუდს

---

[1] გ. წერეთელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 29.

[2] იქვე, გვ.46.

[3] იქვე.

გამოთქვამს, რომ იქნებ პეტრე იბერისა და მისი მსგავსი სხვა პალესტინელი ქართველი მოღვაწეების დამსახურებით უკვე VI საუკუნისთვის ქართველებმა მოიპოვეს უფლება პალესტინის უდიდეს ლავრაში, სადაც ბერძნები იყვნენ გაბატონებულნი, „წართქვან ჟამნი და სამხრისაჲ, წარიკითხონ სამოციქულო და სახარება თავიანთ დედა ენაზე“, როგორც ამას საბა განწმინდელის „ანდერძი“ მოწმობს.

გ. წერეთლის თვალსაზრისს მთლიანად ეთანხმება შალვა ხიდაშელი და თავის მხრივ, გამოთქვამს საყურადღებო მოსაზრებას: პეტრე იბერი აუცილებლად თელის წარწერებში მოიხსენიოს მამა-პაპის სახელები და თავისი თავი „...არა კეისრის კარზე შერქმეული, და არც პალესტინაში შეძენილი სახელით, რომელიც უფრო მეტად შეეფერებოდა მის სამონასტრო მოღვაწეობას, არამედ სახელით, რომელიც მას მშობლებმა შეარქვეს და რომლითაც იგი საკუთარ ქვეყანაში იყო ცნობილი“[1].

აღნიშნულით ცხადი ხდება, რომ სამშობლოსგან მოწყვეტილი, უცხო მხარეში გადახვეწილი პეტრე იბერი, ქართულ გარემოს არ იყო ჩამოშორებული და მას ქართული სინამდვილე არასოდეს დავიწყებია. შეიძლება ითქვას, რომ პეტრე იბერი მხოლოდ წარმოშობით არ ყოფილა ქართველი.

პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში უმნიშვნელოვანესია მისი აღმსარებლობის საკითხი, კერძოდ: მონოფიზიტი იყო იგი თუ დიოფიზიტი. საქმე ის არის, რომ სწორედ აღმსარებლობასთან მიმართებით გაუგებრობის გამო პეტრე იბერის ღვაწლი და დამსახურება არაერთგვაროვნად იყო გაგებული საქართველოში და მისი სახელი ხან ქართველ წმინდანთა დასში მოიხსენიებოდა, ხან კიდევ არა. სამწუხაროდ, ეს ვითარება დღემდე გრძელდება.

ქართულ მეცნიერებაში ჯერჯერობით არ არსებობს საბოლოო პასუხი იმის თაობაზე, თუ რის საფუძველზე შერაცხა წმინდანად საქართველოს ეკლესიამ XIII საუკუნეში V საუკუნის გამოჩენილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე, პეტრე იბერი, ან შემდგომ

---

[1] შ. ხიდაშელი. სამკაული და სიქადული ქართველთა. „ცისკარი“, 1969, 4, გვ. 141.

რატომ ამორიცხა იგი XVIII საუკუნეში წმინდანთა სიიდან. ჩვენში გავრცელებული საერთო აზრით, საქართველოს ეკლესიიდან პეტრე იბერის სახელის მოკვეთა მისმა მონოფიზიტურმა აღმსარებლობამ განაპირობა. სამწუხაროდ, პეტრე იბერის აღმსარებლობის საკითხი ჯეროვნად არაა შესწავლილი, რაც მისი სახელის ირგვლივ გაუგებრობის საფუძველია.

არადა, პეტრე იბერის აღმსარებლობის გარკვევას დიდი მნიშვნელობა აქვს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობის საკითხის გასარკვევად. საქმე ის არის, რომ დღემდე საკამათოა როგორც არეოპაგიტული თხზულებების მონოფიზიტობა-დოფიზიტურობის საკითხი, ისე პეტრე იბერის მონოფიზიტური თუ დიოფიზიტური აღმსარებლობა.

ბოლო ხანებში ეს საკითხი განიხილეს ელგუჯა ხინთიბიძემ, გვანცა კოპლატაძემ და გურამ თევზაძემ.

ე. ხინთიბიძე თავის ერთ სტატიაში, რომელიც ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტობას ეხება, გამოთქვამს ვარაუდს, რომ V საუკუნიდან დღემდე ორთოდოქსულ-დიოფიზიტური პოზიცია უეჭველად იცვლებოდა. სრულად შესაძლებელია, რომ ეს ცვლილება მიმდინარეობდა არეოპაგიტულ თეოლოგიასთან დიოფიზიტური პოზიციის დაახლოების ნიშნით. მეორე მხრივ, სრულიად შესაძლებელია, რომ V საუკუნეში არეოპაგიტიკა იხრებოდა მონოფიზიტობისკენ[1].

ე. ხინთიბიძის შენიშვნით, VI საუკუნეში არეოპაგიტულ თხზულებებში დიოფიზიტური პოზიცია არ იგულისხმებოდა. სხვა შემთხვევაში 532 წლის კონსტანტინეპოლის საეკლესიო კრებაზე ამით არ იხელმძღვანელებდნენ მონოფიზიტები. მაშასადამე, საჭირო იყო არეოპაგიტიკის დიოფიზიტური განმარტება, რაც განახორციელეს მაქსიმე აღმსარებელმა და გერმანე პატრიარქმა[2].

აქ ბუნებრივად დგება კითხვა: მონოფიზიტებისა და დიოფიზიტების ამ დავაში რა პოზიცია ეკავა პეტრე იბერს? მთელი

---

[1] Э. Хинтибидзе. Новый аргумент об идентификации Петре Ивера с Псевдо-Дионисием Ареопагитом. „Византиноведческие этюды", Тб., 1991, გვ., 143.

[2] იქვე.

რიგი გარემოებების გათვალისწინებით, ე. ხინთიბიძე ამ კითხვასთან მიმართებით გამოთქვამს საყურადღებო აზრს: „ასე რომ, უსიტყვოდ არც იმ პოსტულატის გაზიარება შეიძლება, რომ პეტრე იბერი თავის სიცოცხლის ბოლომდე დარჩა შეუპოვარ მონოფიზიტად და არც იმის, რომ არეოპაგიტული თხზულებები თავის პირველ რედაქციაში უკვე იყო დიოფიზიტური“[1].

ე. ხინთიბიძე ფიქრობს, რომ ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტობის გასარკვევად ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი. თუმცა, მისივე აზრით, ჯერჯერობით არ არსებობს მეცნიერული არგუმენტი და ის წყარო, რომელიც უარყოფდა ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტობის შესაძლებლობებს[2].

ე. ხინთიბიძე აქვე შენიშნავს, რომ აქამდე ყურადღება არ მიუქცევიათ ერთი გარემოებისთვის, რაც უდავოდ დაეხმარება მკვლევრებს აღნიშნული იდენტობის საკითხის გარკვევაში. ავტორს მხედველობაში აქვს არეოპაგიტული მისტიკის წარმომავლობა კაპადოკიელი მამების, კერძოდ, ბასილი დიდის მისტიკური მოძღვრებიდან[3].

ამასთან, არეოპაგიტული მისტიკის კავშირი და წარმომავლობა პლოტინეს მისტიციზმთან ეჭვგარეშეა და შესაძლებელია საკუთრივ ბასილი დიდის მისტიკური მოძღვრებაც პლოტინეს მისტიციზმიდან მომდინარეობდეს და ამით იყო განპირობებული ბასილი დიდის მისტიკურ მოძღვრებასა და არეოპაგიტულ მისტიციზმს შორის სიახლოვე.

გ. კოპლატაძემ რამდენიმე წერილი მიუძღვნა პეტრე იბერის აღმსარებლობის საკითხს (იხ. მისი წერილები: „პეტრე იბერის აღმსარებლობისათვის“. გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 1994, 39-40; „წმიდა პეტრე იბერი“. გაზეთი „მადლი“, 1994, 10; „ისევ წმ. პეტრე იბერის შესახებ“. „მადლი“, 1995, 4).

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ გ. კოპლატაძის მოსაზრებათა ღირებულებას ზრდის ისიც, რომ მისი აღნიშვნით, „პეტრე იბერის

---

[1] Э. Хинтибидзе. დასახ. ნაშრ., გვ. 143.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

აღმსარებლობის გარკვევა აუცილებელი პირობაა იმ კითხვაზე პასუხის გასაცემად, შეიძლება თუ არა იყოს იგი ავტორი არეოპაგიტული წიგნებისა“.

გ. კოპლატაძე ზოგადად მიმოიხილავს პეტრე იბერის ბიოგრაფიებს (ზაქარია რიტორი, იოანე რუფუსი, ზაქარია ქართველი, ასურული ტექსტის ანონიმი ავტორი), მათგან განსაკუთრებულ ადგილს ზაქარია ქართველის „პეტრე იბერის ცხოვრებისა“ და ანონიმი ავტორის ასურული ტექსტის შედარებით ანალიზს უთმობს, რის საფუძველზეც პეტრე იბერის აღმსარებლობაზე შესაბამის დასკვნას აკეთებს.

გ. კოპლატაძის წერილებში კრიტიკულად არის შეფასებული ქართველ მეცნიერთა (კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე, ა. გაწერელია, ი. ლოლაშვილი) თვალსაზრისები, რომელთაგან ზოგიერთი (კ. კეკელიძე, ა. გაწერელია) ანგარიშს უწევს პეტრე იბერის მხოლოდ მონოფიზიტ ბიოგრაფებს (ზაქარია რიტორი, იოანე რუფუსი) და ზაქარია ქართველის ისტორიულობას უარყოფს, რასაც გ. კოპლატაძე არ იზიარებს. იგი არც იმ აზრს იზიარებს, რომლის თანახმად, ზაქარია ქართველი პეტრეს ბიოგრაფიის დიოფიზიტური ინტერპრეტაციის ავტორადაა მიჩნეული (შ. ნუცუბიძე, ი. ლოლაშვილი).

გ. კოპლატაძის მოსაზრებებიდან გამოვყოფთ სამ, მთავარ მომენტს:

1. ცნობილია, რომ პალესტინიდან მონოფიზიტებმა გააძევეს ქალკედონიკი (დიოფიზიტი) პატრიარქი იუბენალი, რომელიც შემდგომ იმპერატორის ჯართან ერთად დაბრუნდა იერუსალიმში და თანამდებობიდან ყველა მონოფიზიტი ეპისკოპოსი გადააყენა. იუბენალი არ შეეხო პეტრე იბერს, რასაც ზაქარია რიტორი პეტრე იბერისადმი დედოფალი პულხერიას კეთილგანწყობით ხსნის. ამ ფაქტს, გ. კოპლატაძის შენიშვნით, მკვლევრები უკრიტიკოდ იღებენ და ამის საფუძველზე პეტრე იბერს მონოფიზიტად მიიჩნევენ. გ. კოპლატაძე კი ამ მოვლენას ახლებურად ხსნის და სრულიად განსხვავებულ დასკვნას აკეთებს. კერძოდ, ამ ფაქტის ანალიზისას იგი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ დედოფალ პულხერიას ცხოვრება მართლმადიდებლური რწმენი-

სადმი ერთგული სამსახურის ნიმუში იყო, ამიტომაც პეტრე იბერი მონოფიზიტი რომ ყოფილიყო, იგი მას ხელს არ დააფარებდა.

2. იმპერატორ ზენონს (474-491), რომელიც აღმსარებლობით მონოფიზიტი იყო, შეუდგენია ჰენოტიკონი, რომელიც მონოფიზიტებისადმი გარკვეულ დათმობას წარმოადგენდა. კერძოდ, მასში აღიარებული იყო მხოლოდ პირველი სამი საეკლესიო კრების დადგენილებანი, ხოლო ქალკედონის მეოთხე კრებას (451 წ.), სადაც განისაზღვრა მართლმადიდებლური სარწმუნოების დოგმატი ქრისტეს ორბუნებოვნებაზე (დიოფიზიტობა), დუმილით უვლის გვერდს. ამ დოკუმენტზე პეტრე იბერს ხელი არ მოუწერია, რაც, გ. კოპლატაძის აზრით, მისი დიოფიზიტური აღმსარებლობით იყო განპირობებული.

3. პოლემიკურ წერილში – „ისევ წმ. პეტრე იბერის შესახებ" გ. კოპლატაძე ერთმანეთს ადარებს ზაქარია ქართველის „პეტრე იბერის ცხოვრებასა" და ანომიმი ავტორის ასურულ ტექსტს და ამ შედარების საფუძველზე აკეთებს დასკვნას, რის თანახმად ქართული ტექსტი პეტრე იბერის დიოფიზიტობის დამადასტურებელია, ხოლო ასურულ ტექსტში სინამდვილეზე ძალდატანებით პეტრეს მონოფიზიტობის დასაბუთების მცდელობაა: „პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ პეტრეს ცხოვრების ქართულ რედაქციაში პეტრეს დიოფიზიტად წარმოჩენის განსაკუთრებული მცდელობა არსად არ იგრძნობა, მაშინ როცა ასურელი რედაქცია, მიუხედავად იმისა, არსებობს თუ არა ამის საჭიროება, მას თავგამოდებულ მონოფიზიტად წარმოადგენს. ქართული რედაქციის თხრობის სიწრფელე იმაზე მეტყველებს, რომ ავტორს გამოგონილი ამბების თუ რეალური ფაქტების საკუთარი ინტერპრეტაციები თავისი პერსონაჟის მართლსარწმუნეობის დასამტკიცებლად, რაც მისთვის ისედაც ცხადი იყო, არ სჭირდებოდა" („მადლი", 1995, №4).

გარდა ამისა, პეტრე იბერის დიოფიზიტობის დასასაბუთებლად გ. კოპლატაძის წერილებში, ასევე დამაჯერებელია მისი მსჯელობანი პეტრე იბერის ალექსანდრიაში, მონოფიზიტი ტიმოთე ელურის მმართველობის პერიოდში იქიდან განრიდებაზე და

ისევ ალექსანდრიაში უკან დაბრუნებაზე ქალკედონიკი (დიოფიზიტი) ეპისკოპოსის ჟამს.

გ. თევზაძე პეტრე იბერის შესახებ ნაშრომში ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ საუკუნეების განმავლობაში პეტრე იბერის სახელი საქართველოში დავიწყებული იყო და დიდი ხნის შემდეგ პირველად ვახტანგ VI-ს სახელით გამოცემულ „ქართლის ცხოვრებაში“ გვხდება ორი დიდი ჩანართი პეტრე იბერის შესახებ. ავტორის შენიშვნით, „ეს მეფე ვახტანგ VI-ს არჩევანია და მის, როგორც ქართული კულტურის მკვლევრის და მოჭირნახულის შორსმჭვრეტელობაზე მიუთითებს“[1].

გ. თევზაძის ნაშრომში მთავარი ის თვალსაზრისია, რომლის თანახმად, პეტრე იბერი იმ საფუძვლების ერთგული რჩებოდა, რომელიც ქრისტიანობაში დაპირისპირებებს აერთიანებდა, „რომ დიდი მღვდელთმთავარი (პეტრე იბერი, – მ. მ.) დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომ ღირებულებებს ემსახურებოდა და საერთოდ, ზოგად ადამიანურ სასულიერო ზნეობრივ პრინციპებს ავითარებდა, რაც უფლებას აძლევდა მის ბიოგრაფს ხაზი გაესვა არა მხოლოდ საქართველოს, არამედ საკაცობრიო სულიერი კულტურის წინაშე ამ დიდი მოაზროვნისა და მორწმუნის დამსახურებისთვის“[2].

გ. თევზაძის ნაშრომში უდავოდ ღირებულია იმ მომენტებზე ხაზგასმა, რომ ეპოქა, რომელშიც პეტრე იბერი მოღვაწეობდა და მის შემდგომაც, კავკასიაში, კერძოდ, საქართველოსა და სომხეთში „სრულიად მონოფიზიტური ანდა დიოფიზიტური“ არ ყოფილა.[3] მართლაც, საქართველოსა და სომხეთის საზოგადოების ჩამოყალიბება დიოფიზიტებად და მონოფიზიტებად ერთბაშად არ მომხდარა და გარკვეულად დროში გაგრძელებული პროცესი იყო, რაც საბოლოოდ ქართულსა და სომხურ ეკლესიებს შორის განხეთქილებით დასრულდა.

---

[1] გ. თევზაძე. პეტრე იბერი. თბ., 2009, გვ. 5.

[2] იქვე, გვ. 8.

[3] იქვე, გვ. 16.

გ. თევზაძე იმავე ნაშრომში ეხება იდენტობის საკითხსაც და მას ფსევდო-დიონისეს სახელით ცნობილი თხზულებების ავტორობის შესახებ არსებულ 22 ჰიპოთეზათა შორის, ნუცუბიძე-ჰონიგმანის პოზიცია ყველაზე საფუძვლიანად მიიჩნია[1]. რაც მთავარია, მისივე სარწმუნო შენიშვნით, ავტორობის მიუხედავად, პეტრე იბერის მიერ „...ნამოყენებული პრინციპები ადამიანის როგორც პიროვნების, თავისი თავის, კაცობრიობის და ღმერთის წინაშე პასუხისმგებელის, მსოფლმხედველობის არსებითი ასპექტების წამოწევისათვის მას, მართლაც ეკუთვნის პატივი ჩაითვალოს საქართველოს სიამაყედ და საერთოდ კაცობრიობის მეოხად"[2].

აქ პეტრე იბერის ღვაწლის ახლებურ დანახვასა და წარმოჩენასთან გვაქვს საქმე. კერძოდ, პეტრე იბერის ღვაწლი და დამსახურება მხოლოდ არეოპაგიტიკის ავტორობით კი არ უნდა გაიზომოს, არამედ ამის გარეშეც და ამ მიმართებით მომავალში კვლევა უნდ გაგრძელდეს.

ნაშრომში გ. თევზაძე ასევე ნათლად აჩვენებს პეტრე იბერის ღრმა განსწავლულობას თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში[3].

ბოლოს კვლავ უნდა გავიმეოროთ, რომ პეტრე იბერის აღმსარებლობის საკითხის გარკვევას დიდი მნიშვნელობა აქვს არეოპაგიტული თხზულებების ავტორის დადგენაში სიცხადის შესატანად, რაზედაც, როგორც აღინიშნა, მიუთითებს გ. კოპლატაძე.

ახლა მეორე კითხვის შესახებ. საკმარისია შუა საუკუნეების ქართული კულტურის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლების შემოქმედებათა უბრალო თვალის გადავლება და ცხადი გახდება, საერთოდ ნეოპლატონური ფილოსოფიისა და, კერძოდ, არეოპაგიტიკის უდიდესი მნიშვნელობა ქართული ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებაში.

არეოპაგიტული თხზულებების ბერძნულიდან ქართულ ენაზე მთარგმნელი – XI საუკუნის გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე ეფრემ მცირე „ქართული ნეოპლატონიზმის" თვალსაჩინო წარმო-

---

[1] გ. თევზაძე. პეტრე იბერი. გვ. 21-22.

[2] იქვე, გვ. 22.

[3] იქვე, გვ. 6-12.

მადგენელია. ეს მის მიერ სათარგმნელად შერჩეული ლიტერატურიდანაც კარგად ჩანს (არეოპაგიტიკა, იოანე დამასკელის თხზულებანი...).

არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა XI-XII საუკუნეების ქართულ საერო ლიტერატურაზე. ამ ეპოქის მეხოტბეთათვის (შავთელი, ჩახრუხაძე) არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებული თვალსაზრისი ღვთაების მიუღწეველობისა და შეუმეცნებადობის შესახებ, საერთო მსოფლმხედველობრივ ფონს წარმოადგენდა, რომელმაც განსაზღვრა მათი ბევრი მეტაფორის ხასიათი (შ. ხიდაშელი).

არეოპაგიტული მოძღვრების დიდი გავლენაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც მოცემულია პირდაპირი მითითება „ბრძენ დივნოსზე“ – ფსევდო-დიონისეზე („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“). „ვეფხისტყაოსანში“ გათავისებულია სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისი („ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დადებს“). ეს თვალსაზრისი პლოტინეს ფილოსოფიიდან იწყება და საბოლოოდ დასრულებულ სახეს არეოპაგიტიკაში იღებს.

შემდეგი საუკუნეების საქართველოს კულტურაში არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენას ვარაუდობენ დავით გურამიშვილთან (რ. თვარაძე), ჭაბუა ამირეჯიბთან, ნოდარ დუმბაძესთან, რევაზ ინანიშვილთან (შ. ხიდაშელი). ეჭვგარეშეა, რომ ამგვარი გავლენა იქნება სხვებთანაც და არა მხოლოდ მწერლებთან, რის გამოკვლევაც მომავლის საქმეა.

ზემოაღნიშნული საფუძველს იძლევა, რათა მთლიანად გავიზიაროთ შ. ხიდაშელის ის მოსაზრება, რომლის თანახმად „არეოპაგიტიკის ქართულად გადათარგმნის თვით ფაქტი, იმის მიუხედავად, თუ ვინ იყო მისი ავტორი, მნიშვნელოვანია თავისი გავლენით ქართული შუა საუკუნეების იდეოლოგიაზე“[1].

---

[1] Ш. Хидашели. Основные мировоззренические направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ. 259.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პირველი რეაქციების (ს. დანელია და კ. კეკელიძე, უცხოელი ავტორები, მოგვიანებით ივ. ლოლაშვილი) შემდეგ ეს საკითხი აღარ გამხდარა აქტიური განსჯის საგანი. რაც შეეხება რუს ავტორებს (ვ. ორლოვი, ნ. სიდოროვა, მოგვიანებით ა. ლოსევი, მ. კაპუსტინი, ვ. სოკოლოვი), ეს უფრო თეორიაზე მხარდაჭერა იყო და არა მეცნიერული კვლევა-ძიება პრობლემების ირგვლივ.

არსებითად ასევე შეიძლება ითქვას იმ ქართველი ავტორების ნაშრომებზე, რომლებშიც გადმოცემულია იდენტობის თეორიის არსი და მათში ნაცადია კიდეც ამ თეორიის გამაგრება, მაგრამ ეს საერთო ვითარებას ვერ ცვლის და უფრო დაინტერესებულ მკითხველს შეახსენებს, რომ არსებობს ასეთი ჰიპოთეზა თუ თეორია[1].

ამ ფონზე უყურადღებოდ ვერ დავტოვებთ სომეხი მეცნიერის სენ არევშატიანის მიერ 30 წლის წინ გამოქვეყნებულ, ერთი შეხედვით უწყინარ ოპუსს, რომელშიც მან არეოპაგიტული თხზულებების ყველაზე შესაძლებელ ავტორად გამოაცხადა V-VI საუკუნეების გამოჩენილი სომეხი ფილოსოფოსი დავით ანჰაღთი (უძლეველი). ეს თვალსაზრისი ავტორს გამოთქმული აქვს 1980 წელს ერევანში სომხურად გამოცემული დავით ანჰაღთის ფილოსოფიური თხზულებების წინასიტყვაში[2].

ს. არევშატიანს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და დავით ანჰაღთის იგივეობისთვის ორი არგუმენტი მოჰყავს:

---

[1] იხ. შ. ხიდაშელი. პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იგივეობის საკითხისათვის. „მნათობი", 1957, 5; მისივე, სამკაული და სიქადული ქართველთა. „ცისკარი", 1969, 4; მ. მახარაძე. „ქართული ნეოპლატონიზმის" ცნება და იდენტურობის თეორია"; მ. მახარაძე. წერილები ქართულ ფილოსოფიაზე. თბ., 1988; აგრეთვე, გ. თევზაძის, ე. ხინთიბიძისა და გ. კოპლატაძის განხილული ნაშრომები.

[2] ს. არევშატიანის წინასიტყვის ეს ადგილი სომხური ენიდან ქართულად თარგმნა ზაზა ალექსიძემ და იგი შესულია რ. თვარაძის წერილის – „პეტრე იბერიელი და დავით უძლეველი" – მინაწერში. იხ. რ. თვარაძე – თხუტმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა. თბ., 1985, გვ. 201-204.

1. ს. არევშატიანის აზრით, დავით ანჰაღთისა და დიონისე არეოპაგელისადმი მიწერილ თხზულებებში არის შეხედულებების გარკვეული ერთობა და ზოგჯერ იგივეობა. ავტორს ძირითადად მხედველობაში აქვს დავით ანჰაღთის „განსაზღვრებათა წიგნი“ და არეოპაგიტული ტრაქტატი „ზეციური იერარქია“, სადაც გატარებული აზრები ღმერთის შემეცნებასა და წვდომაზე, ღმერთთან გაერთიანებაზე ერთმანეთთან ახლოსაა, რამაც ავტორს შემდგომი კვლევა-ძიებისკენ უბიძგა. კერძოდ, მისივე აღნიშვნით, ეს თანხვედრა იმით ხომ არ არის გამოწვეული, რომ ორივე ნაშრომს ერთი და იგივე ავტორი ჰყავს.[1]

რა შეიძლება ითქვას ამ არგუმენტის შესახებ?

ჯერ ერთი, შუა საუკუნეების როგორც რელიგიური, ისე რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნებისთვის ამგვარი აზრები იმდენად საერთოა და საყოველთაოდაა დამახასიათებელი, რომ კონკრეტულ მოაზროვნეებთან, ჩვენ შემთხვევაში დავით ანჰაღთისა და ფსევდო-დიონისეს მსოფლმხედველობებში ამ აზრების მსგავსება და თუნდაც იგივეობა, ვერ გამოდგება ამ ავტორთა იდენტიფიკაციისთვის.

მეორე და მთავარი: ს. არევშატიანის დამოწმებული აზრები ანჰაღთის „განსაზღვრებათა წიგნიდან“ და არეოპაგიტული „ზეციური იერარქიიდან“ სწორედაც რომ არ თანხვდება ერთმანეთს. კერძოდ, როგორც ეს დავით ანჰაღთის „განსაზღვრებათა წიგნი“ს ერთი ადგილის არევშატიანისეული პერიფრაზიდან ჩანს, ანჰაღთი თეორიულ ფილოსოფიას ყოფს ფიზიკად, მათემატიკად და ღვთისმეტყველებად. ანჰაღთის აზრით, ბრძენს მხოლოდ აბსტრაქტული აზროვნების, მათემატიკის საშუალებით შეუძლია ხიდი გადოს გრძნობადსა და ზეგრძნობადს შორის და გადავიდეს ღვთისმეტყველებაზე[2]. ავტორი შენიშნავს, რომ ამასვე ამბობს არეოპაგელიო და იმოწმებს „ზეციურ იერარქიას“: „ამის გამო ჩვენი ბუნების თვისებაა ის, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია უშუალოდ ავმაღლდეთ სულიერი არსის შემეცნებამდე“.

---

[1] რ. თვარაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 202.

[2] იქვე.

აქ მოტანილი თვალსაზრისის უბრალოდ შედარებიდანაც ნათლად ჩანს, რომ სრულიად უსაფუძვლოა ამ აზრების იდენტობაზე საუბარი. რაც შეეხება მსგავსებას, ვიმეორებთ, მსგავსი აზრები შუა საუკუნეების აზროვნებისთვის ჩვეულებრივი მოვლენაა.

2. ს. არევშატიანის აზრით, „განსაზღვრებათა წიგნში" დავით ანჰაღთი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიის მიზანია – „კაცი შეძლებისამებრ" დაემსგავსოს ღმერთს, რომ ფილოსოფოსი არის არა ის, ვინც ძალიან ბევრი იცის და ბევრის შესახებ შეუძლია მსჯელობა, არამედ ის, ვინც წმინდად და მოციქულებრივად ცხოვრობს, ვინც ცდილობს დაემსგავსოს უმაღლეს არსებას, ღმერთს[1]. არევშატიანის აზრით, ამასვე ამტკიცებს ფსევდო-დიონისე „ზეციური იერარქიაში", „ჩემი აზრით მღვდელობა არის მეცნიერება და მოქმედება, რომელიც შეძლებისამებრ ამსგავსებს ღმერთის მშვენიერებას და მიჰყავს შესაძლებელ ღმერთისადმი მსგავსებამდე"[2].

ჯერ ერთი, დამოწმებული ადგილი „ზეციური იერარქიიდან" სულაც არ ამტკიცებს დავით ანჰაღთის ფილოსოფიიდან არევშატიანისეულ პერიფრაზში გატარებულ აზრს და მეორეც: ასეც რომ იყოს, არც ანჰაღთისა და არც ფსევდო-დიონისეს ეს აზრები არ არის ორიგინალური. იგი ზოგადად დამახასიათებელი იყო შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისთვის.

ამის შემდეგ ს. არევშატიანი სხვა მიმართებით აგრძელებს მსჯელობას. მისი აღნიშვნით, ოთხი არეოპაგიტული თხზულებიდან ორის – „ზეციური იერარქია" და „საეკლესიო იერარქია", სომხური თარგმანის ხელნაწერებს როგორც მატენადარანისას, ისე იერუსალიმის წმ. ჰაკობიანთა სომხური მონასტრის ხელნაწერთა საცავში, თავსა და ბოლოში ბერძნული ასოებით, წითელი და შავი მელნით აწერია: „დავითი", „დავით გარეცავ", „დავით – სრბუჲნ დიონისე" – „დავითის", „დავითმა დაწერა", „დავითმა – წმინდა დიონისეს"[3].

---

[1] რ. თვარაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 202.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

აღნიშნულის საფუძველზე ს. არევშატიანი ფიქრობს, რომ ხელნაწერების გადამწერებმა რაღაც საიდუმლო იცოდნენ და ეს ავტორს საფუძველს აძლევს კატეგორიული დასკვნისთვის: „არეოპაგიტული ლიტერატურის ავტორის საიდუმლოს ამოსახსნელად, ჩვენი აზრით, დავით ანჰაღთის სახელს მეტი უფლება აქვს მიმოქცევაში ყოფნისა, ვიდრე ყველა დღემდე გამოთქმულ ჰიპოთეზას"[1].

ჯერ ვიკითხოთ ამ ხელნაწერებზე არსებულ წარწერებში „დავითის" შესახებ რატომ იგულისხმება მაინცდამაინც დავით ანჰაღთი? ეს ს. არევშატიანის წინასიტყვიდან არ ჩანს.

ასე რომ, სათანადო კვლევა-ძიების გარეშე, ეს წარწერები არაფრის მთქმელია. ამასთან, პრობლემა, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში „აწვალებდა" მეცნიერებას და უცხო არ ყოფილა სომეხი მკვლევრებისთვის (მაგ., ვ. ჩალოიანი), დაუჯერებელია, რომ ყურადღების გარეშე დარჩენოდათ ეს ფაქტი.

გაკვირვებას იწვევს ის ფაქტი, რომ ასეთი კატეგორიული დასკვნის ავტორი უბრალოდაც არ მიანიშნებს ამ საკითხში ყველაზე გახმაურებელი ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის შესახებ, რაც თავისთავად ბადებს ეჭვს ტენდენციურობაზე.

ს. არევშატიანი ერთ წინააღმდეგობას აწყდება, კერძოდ: ორ, თანაც მთავარი არეოპაგიტული თხზულებების – „ღვთაებრივი სახელების შესახებ" და „მისტიკური თეოლოგია" სომხურ თარგმანს ამგვარი წარწერები („დავითი" და სხვ.) არ აქვს. ამიტომაც ავტორი ერთგვარ „კომპრომისზე" მიდის და აღნიშნავს: „ჩვენი აზრით, არეოპაგიტული წიგნები კოლექტიური შრომის ნაყოფია"[2].

ისიც უნდა ითქვას, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორის სიდიდე და სიდიადე უპირველესად სწორედ – „ღვთაებრივი სახელების შესახებ" და „მისტიკური თეოლოგიის შესახებ" ტრაქტატებში მჟღავნდება. ეს გარემოება აუცილებლად გასათვალისწინებელია, მით უმეტეს, როცა მკვლევარს ასეთ მნიშვნელოვან აღმოჩენაზე აქვს პრეტენზია.

---

[1] რ. თვარაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 203.

[2] იქვე.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ს. არევშატიანი სომხური ეკლესიის მიერ დავით ანჰაღთის წმინდანად შერაცხვის ფაქტსაც იყენებს თავისი მოსაზრების განსამტკიცებლად. ავტორის აზრით, ანჰაღთის წმინდანთა შორის შერაცხვა გვკარნახობს, „რომ სომხურმა ეკლესიამ ცნო და დააფასა მისი რაღაც განსაკუთრებული დამსახურება. მხოლოდ საერო ფილოსოფიური, ლოგიკური შრომების ავტორი ვერასოდეს გახდებოდა ასეთი განსაკუთრებული პატივის ღირსი“[1].

სწორედ ეს არის დამაფიქრებელი. ისეთ საერო ფილოსოფოსსა და ლოგიკური შრომების ავტორს, როგორიც იყო დავით ანჰაღთი, ძნელად სავარაუდოა, რომ ასეთი წმინდა საეკლესიო რელიგიური ტრაქტატები დაეწერა. ამასთან, ოთხივე არეოპაგიტულ ტრაქტატსა და ეპისტოლეებს შორის შინაგანი კავშირი და სიახლოვე იმდენად ცხადია, რომ ს. არევშატიანის მხრიდან „კოლექტიურ შრომაზე“ საუბარი, ყოველგვარ საფუძველსაა მოკლებული.

რაც შეეხება სომხური ეკლესიის მიერ დავით ანჰაღთის წმინდანად შერაცხვას, ამისთვის სრულიად საკმარისი იყო მისი დიდი დამსახურება სომხური კულტურის წინაშე. ამის უამრავი მაგალითი არსებობს სხვა ხალხთა ისტორიაში.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი, არცთუ ისე უმნიშვნელო, გარემოებაც. იმავე 1980 წელს, როცა ერევანში გამოქვეყნდა დავით ანჰაღთის ფილოსოფიური თხზულებები სომხურ ენაზე ს. არევშატიანის წინასიტყვაობით, მოსკოვში, გამომცემლობა „Наука“-მ გამოსცა იმავე ავტორის ნაშრომი – „Давид Непобедимый“, რომელშიც არევშატიანი საერთოდ არაფერს ამბობს თავის „აღმოჩენაზე“. მეტიც, ამ ნაშრომში გამოთქმული აზრები დავით ანჰაღთის მსოფლმხედველობის საერო ხასიათზე, თავდაყირა აყენებს არევშატიანის შეხედულებებს სომხური გამოცემის წინასიტყვაში.

როგორც აღინიშნა, ს. არევშატიანის აზრით, სომხური ეკლესია ასეთ საერო ფილოსოფოსს წმინდანად არ შერაცხავდა, თუ არა მისი რაღაც საიდუმლო დამსახურება ეკლესიის წინაშე (პირ-

[1] რ. თვარაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 3-4.

დაპირ იგულისხმება ანჰაღთის მხრიდან „ზეციური იერარქიისა“ და „საეკლესიო იერარქიის“ ავტორობა).

ახლა შევეხოთ ამის საპირისპირო აზრებს რუსული გამოცმიდან. ს. არევშატიანის აზრით, XVIII ს-ში ქართულ ენაზე თარგმნილმა დავით ანჰაღთის შრომებმა კეთილშობილური გავლენა მოახდინა ქართული ფილოსოფიური აზრის საერო მიმართულების განვითარებაზე[1].

ასეთივე გავლენა ჰქონდა დავით ანჰაღთის მსოფლმხედველობას სომხურ ფილოსოფიაზე. სწორედ ანჰაღთის შრომებისა და თარგმანთა წყალობით, **„ძველი სომხეთის ფილოსოფიურმა აზრმა თავი დააღწია ქრისტიანული თეოლოგიის მარწუხებს** და შეინარჩუნა თავისუფლება“[2] (ხაზგასმა ჩემია, – მ. მ.).

კიდევ ერთი ადგილი ს. არევშატიანის წიგნიდან: „დავითის მეცნიერული მემკიდრეობა სტიმულს აძლევდა საერო იდეების ზრდას, ხოლო მათ ავტორ ფილოსოფოსებს რწმენას მატებდა იმაში, რომ დავითის, როგორც მათი მოკავშირის, ავტორიტეტი **დაეხმარებოდა მათ საეკლესიო მწიგნობართა თავდასხმებისგან**“[3] (ხაზგასმა ჩემია, – მ. მ.).

არ არის სწორი ს. არევშატიანის აზრი იმის თაობაზე, რომ არეოპაგიტიკის სომხური თარგმანი, რომელიც შესრულებულია 716-717 წწ-ში, უძველესია სხვა თარგმანთა შორის. სინამდვილეში არეოპაგიტული თხზულებები პირველად ითარგმნა სირიულ ენაზე და იგი ეკუთვნის პეტრე იბერის მოწაფეს სერგიოს რეშაინელს, რომელიც მოღვაწეობდა V-VI სს.-ში.

დასასრულ კი აღვნიშნავთ, რომ 1980 წლის მაისის თვეში სომეხმა ხალხმა მაღალ დონეზე აღნიშნა დავით ანჰაღთის დაბადებიდან 1500 წლისთავი. ამ იუბილეს ესწრებოდა და კონფერენციაზე მოხსენებით გამოვიდა ცნობილი ქართველი მეცნიერი, პროფესორი რევაზ თვარაძე (1928-2006). იგი შენიშნავს, რომ ამ საიუბილეო დღეებში არაფერი თქმულა ამ ახალი საოცარი „აღ-

---

[1] С. Аревшатян. Давид Непобедимый. М., 1980, გვ. 5.

[2] იქვე, გვ. 19.

[3] იქვე, გვ. 57.

მოჩენის" შესახებ და იქვე დასძენს: „ასე მარჯვედ შეიცვალა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიელის პიროვნებათა იდენტობის ნუცუბიძე-ჰონიგმანისეული თეორია არეოპაგელისა და დავით უძლეველის იდენტობის არევშატიანისეული ჰიპოტეზით. შეიცვალა უწყინრად, უჩუმრად, ზედმეტი ხმაურის გარეშე. ხმაური კი არა, იმხელა იუბილეს მსვლელობის დროს კრინტიც არსად დაძრულა, ხმაც არავის გაუღია იმის თაობაზე, თუ როგორი მასშტაბის საუკუნოვანი პრობლემა გადაიჭრა თურმე ესოდენ მარტივად ს. არევშატიანის მოკრძალებულ წინასიტყვაში"[1].

რ. თვარაძის შენიშვნაში ყველაფერია ნათქვამი და მეტი საჭირო არ არის.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ ეტაპზე არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის საკითხი ჯერ კიდევ არ არის გადაწყვეტილი. თუმცა, არსებულ ჰიპოთეზებს შორის ყველაზე საფუძვლიანად ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია გამოიყურება.

[1] С. Аревшатян. დასახ. ნაშრ., გვ. 204.

II თავი

არეოპაგიტული ფილოსოფია

არეოპაგიტული ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპები გადმოცემულია ღმერთის (პირველმიზეზის) დახასიათებაში, სიკეთეზე მოძღვრებასა და სიკეთისა და ბოროტების მიმართების თვალსაზრისში.

§1. მოძღვრება პირველმიზეზზე (ღმერთზე)

არეოპაგიტული მოძღვრების თანახმად, პირველმიზეზი, ანუ ღმერთი არის ერთი. ფსევდო-დიონისეს აზრით, თუკი საწყისი ერთი არ იქნება, მაშინ დასაბამი მარტივი და ერთიანი კი არ იქნება, არამედ თავისი თავის წინააღმდეგი და დამშლელი. აღნიშნულს ადასტურებს მისი შემდეგი მოსაზრება: „რამეთუ ყოველი ორობაჲ არა არს დასაბამ, არამედ ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა. ვინაჲთგან უჯერო არს ერთისა და მისგანვე გამოსლვაჲ ორთაჲ ყოვლითურთ ურთიერთას წინააღმდგომთაჲ და რაჲთამცა იყო იგივე დასაბამი არა მარტივი და ერთობითი, არამედ განყოფილი და ორ სახეობითი და წინააღმდგომი და დამჴსნელი თავისა თჳსისაჲ“[1].

პირველმიზეზი მარტივია, ყველაფრის საწყისია, ყველა არსებულის არსებაა, ყველა ცოცხალი არსების სიცოცხლეა... ყველგანაა და ყველაფერია: „...სოფელსა შინად, სოფლისა გარედ, სოფლისა ზეშთად, ზეშთაცათად, ზეშთაარსებისად, მზედ, ვარ-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 49.

სკულავად, ცეცხლად, წყლად, ქარად, ცუარად, ღრუბლად, ლოდად და კლდედ, ყოვლად-ყოვლად".[1]

ფსევდო-დიონისეს მიერ დახასიათებული პირველმიზეზი მთელი სინამდვილის საფუძველია, ყოველგვარ არსებულთა სათავეს წარმოადგენს. იგი სინამდვილეზე მაღლა დგას, მისი წვდომა ადამიანური გონებისთვის შეუძლებელია. პირველმიზეზი საბოლოოდ შეუცნობადია: „ხოლო იგი თავადი ზეშთა გონებათა და არსებათა ზეშთადამყარებულ არს, და ყოვლად არა იცნობების, არცა რას არსთაგანსა თანა-შეეტყუების, და არს იგი ზეშთაარსებისა და ზეშთაგონებისად იცნობების"[2]. პირველმიზეზი გონებაზეც მაღლა დგას და არაფერში არ შეიცნობა, მისი მოკვლევა და გამოძიება შეუძლებელია. პირველმიზეზი (ღმერთი) ისეთი ბუნებისაა, რომ მისი არა მარტო ცოდნაა შეუძლებელი, არამედ მისი გამოხატვაც. რა არის იმის მიზეზი, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია პირველმიზეზის გამოხატვა? – ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ, უნდა გავიხსენოთ ფსევდო-დიონისეს შემდეგი აზრი: ვინაიდან პირველმიზეზი ყოველგვარ არსებობაზე მაღლა დგას, არავითარი სახელი არ შეიძლება იყოს მისი გამოხატულება, ყოველგვარი გონება და სიტყვა უსასრულოდ შორსაა პირველმიზეზისგან.

ფსევდო-დიონისე მსჯელობის საგნად იხდის „საღვთო წერილში" მოცემულ გრძნობად გამოხატულებებს. აღნიშნული პრედიკატები ღვთაების (პირველმიზეზის) უხეში გამოხატულებებია. თუკი პრედიკატები ზუსტად ვერ გამოხატავს ღვთაების ბუნებას, მაშინ რაში საჭირონი არის ისინი? ან რითაა გამოწვეული, რომ პრედიკატები ღვთაების ხატებია? ამას, ფსევდო-დიონისეს აზრით, შემდეგი გარემოებები განაპირობებს:

1. ჩვენი გონება პირველმიზეზის მისაწვდომად უძლურია, ამიტომ იძულებული ვართ მივმართოთ ჩვენთვის ცნობილ გრძნობად გამოხატულებებს, ფორმებს და ისინი პირველმიზეზს მივაკუთვნოთ.

2. პირველმიზეზის (ღვთაების) ჭეშმარიტება ზეგრძნობადია, რის გამოც ადამიანისთვის იდუმალი და მიუღწეველია.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 12.

[2] იქვე, ეპისტოლე – „გაიოჲს მიმართ მონესისა". გვ. 233.

ფსევდო-დიონისეს აზრით, ზეშთა არსებების გამოხატვა ხდება არამსგავსი პრედიკატებით. მაგრამ ამით ღვთაების ღირსება კი არ მცირდება, არამედ, პირიქით, მაღლდება, ვინაიდან აჩვენებს ღვთაების არასაგნობრიობას. როდესაც ღვთაებრივ არსებებს გამოვხატავთ „უმსგავსი მსგავსებებით“[1], მათში ჩვენ უნდა გავიგოთ დაუოკებელი სწრაფვა წმინდა ჭვრეტისკენ, უწმიდესსა და უმაღლეს სინათლესთან სულიერი გაერთიანებისკენ. აღნიშნული ადასტურებს ზემოთ გამოთქმულ აზრს. ღვთაების არამსგავსი პრედიკატებით გამოხატვა ხდება იმის საფუძველზე, რომ თვით ამ პრედიკატებს არსებობა ღვთაებისგან აქვთ მიღებული, ისინი ატარებენ ღვთაებრივ ძალას, ამიტომაც შეიძლება მათი სახელწოდების გამოყენება ღვთაების აღსანიშნავად. უსაგნო სახეებამდე სვლა, ფსევდო-დიონისეს აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა პრედიკატებს, რომლებითაც გამოხატულია ღვთაება, ღვთაების არამსგავსად ჩათვლით „...უმსგავსოდ მოღებითა მსგავსებისაჲთა მათგანვე არა ეგრეთვე ხოლო შეწყობილად და განთკსებულად განსაზღვრებად თჳთებასა საცნაურთა და გრძნობადთასა“[2]. ბოლოს ინტერესმოკლებული არ იქნება იმ პრედიკატების დასახელება, რომლებზედაც ფსევდო-დიონისე მსჯელობს: ღმერთი, როგორც სიმართლის მზე, დილის ვარსკლავი, გონებრივი სინათლე, სიცოცხლის წყალი... ქვა, ლოდი

მაშასადამე, ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, პირველმიზეზის (ღმერთი) სახელწოდებები, დახასიათებები უფრო ჩვენთვისაა, ვიდრე ღვთაებისთვის. თავისთავად ღმერთი როგორია, ამაზე ვერც აღნიშნული პრედიკატები გვიპასუხებს და არც გონებას აქვს მისი წვდომის უნარი. პირველმიზეზი, მართალია, ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ ჩვენ საქმე გვაქვს მის მიერ წარმოქმნილთან. ამასთან, უეჭველია, რომ არსებულთა არსებობის დასაბამი თვით პირველმიზეზია, ე. ი. პირველმიზეზი თავისი თავიდან გადის, მოქმედებს, ქმნის. როგორი ხასიათისაა პირველმიზეზის თავის თავიდან გასვლა?

---

[1] ეფრემ მცირეს ტერმინია.

[2] არეოპაგიტიკა. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“. გვ. 108.

ამ კითხვაზე ფსევდო-დიონისე ასე პასუხობს: ღმერთი სიკეთის მიხედვით ქმნის მთელ სინამდვილეს, მისი გასვლა სინამდვილეში აუცილებლობის საფუძველზე ხდება და თავის ღვთაებრივ ძალას განფენს ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე. აღნიშნულის უფრო ცხადად გასაგებად ფსევდო-დიონისე მიმართავს მზესთან ღმერთის ანალოგიას: „რამეთუ ვითარცა ხილული ესე ჩუენგან მზე არა განიზრახავს, არცა წინა-აღირჩევს რასმე, არამედ თჳთ ბუნებით განმანათლებელ არს ყოველთა ძალისაებრ მიმღებელთა ნათლისაგან მისისა, ეგრეთვე უზეშთაეს მზისა, თჳთ ბუნებითი იგი სახიერებაჲ პირმშოჲსა მის სახისაგან ყოველთა მიმართ განფენისა სახიერებათა თჳსთაჲსა კნინ-ოდენად წულილად და მცირედ სახედ აჩუენებს ხილულსა ამას მზესა ყოველთა ზედა განფენისათჳს შარავანდედთაჲსა“[1].

პირველმიზეზი (ღმერთი), როგორც ყველაზე სრულყოფილი, მთელი სინამდვილის საფუძველია. მისგან გამოსული არსებები ატარებენ ღვთაებრივ ბუნებას. იბადება კითხვა: ღვთაებისგან გამოსული არსებები ყოველგვარ უნარს მოკლებულია თუ მათაც აქვთ გარკვეული მისწრაფება? თუკი აქვთ, როგორია ეს მისწრაფება და საით არის მიმართული იგი? ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ნათლადაა ნაჩვენები, რომ არსებები მიისწრაფვიან პირველმიზეზისკენ, ანუ ღმერთისკენ, ვინაიდან ყველაზე სრულყოფილი, რაც კი შესაძლებელია არსებობდეს, არის ღმერთი. ამიტომაც არსებებისთვის სრულყოფილებისკენ მისწრაფება უმთავრესია. ამავე აზრს ატარებს ფსევდო-დიონისე: „ხოლო ყოვლად რაჲსა ნებებითა ღმრთის-მეტყუელნი ოდესმე ტრფიალებად და სიყუარულად იტყჳან მას და ოდესმე სასურველად და საყუარელად? ამისთჳს, რამეთუ პირველისა მის მიზეზ არს და ნინა-მომტყუებელ და მშობელ, ხოლო მეორე თჳთ იგი არს და პირველითა მით იძრვის, ხოლო მეორესა ძრავს“.[2] მაშასადამე, ერთი, როგორც მიზეზი და ყველაფრის მშობელი, თვითონაა სიყვარული, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი როგორც სიკეთე და

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 29-30.

[2] იქვე, გვ. 42.

მშვენიერება – სასურველი და საყვარელია. ამრიგად, ღმერთი ერთი მხრივ, მიზეზია, მეორე მხრივ, მიზანი.

პირველსაწყისი სუბსტანცია როგორც მიზეზი და მიზანი, პირველად არისტოტელემ შემოიტანა, შემდეგ ეს პრინციპი ნეოპლატონიზმმა გამოიყენა. როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, ეს აზრი ფსევდო-დიონისეს ფილოსოფიაშიც დიდ როლს ასრულებს. სწორედ ის, რომ მთელი სინამდვილის საფუძველი ერთი, სრულყოფილებისა და სიკეთის უმაღლესი ფორმაა, არსებებს მისკენ „მიზიდვის" შესაძლებლობას აძლევს. უკუდაბრუნება ღმერთთან ისევ ღმერთის დამსახურებაა, რამდენადაც ის თავისი სიკეთით არსებებს მისკენ იზიდავს. არსებები კი მიისწრაფვიან იმის მეშვეობით, რომ ისინი, როგორც ღვთაებისგან წარმოშობილნი, ღვთაებრივ ბუნებას არიან ნაზიარები. სწორედ ის, რაც მათში ღვთაებრივია, მათ უკუდაბრუნებისკენ უბიძგებს.

ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში გადაუწყვეტელ სიძნელედ დარჩა მატერიალური სინამდვილის დაკავშირება პირველსაწყისთან. მაგალითად, პროკლე „თეოლოგიის პირველსაფუძვლებში" აღნიშნავს, რომ პირველსაწყისში უკუდაბრუნების უნარი გააჩნიათ მხოლოდ უსხეულოებს. ამასთან, პროკლეს მიხედვით, მთელი სინამდვილე (კოსმოსის ჩათვლით) არსებობას ღებულობს პირველსაწყისის, ღმერთის მიერ. აღნიშნულის გამო, ნეოპლატონიზმში დუალიზმი საბოლოოდ ვერაა დაძლეული – მატერია და გონებრივი არსებები ერთმანეთისგან მოწყვეტილია. ამ მხრივ ყურადსაღებია ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, ყოველი არსებულის საფუძველი ღმერთშია. ყველა მისკენ მიისწრაფვის, ხოლო პირველმიზეზი მათ ღებულობს. საბოლოოდ კი არსი ნაზიარებია პირველმიზეზს არსებობის მიხედვით.

როგორც აღინიშნა, ისეთმა დიდმა ფილოსოფიურმა მიმდინარეობამ, როგორიც იყო ნეოპლატონიზმი, თავი ვერ დააღწია დუალიზმს. რაც შეეხება არეოპაგიტიკას, რომელიც ერთდროულად ხარკს უხდიდა ფილოსოფიასა და თეოლოგიას, მაინც შეძლო მონისტური პრინციპის გატარება: მთელი სინამდვილის საფუძველია პირველმიზეზი და ამასთან, პირველმიზეზისკენ, როგორც ყოვლად სრულყოფილისკენ, მიისწრაფვის სინამდვილის

ყველა არსება (და არა მხოლოდ უსხეულნი, როგორც ეს არის პროკლესთან), იქნებიან ისინი გონიერნი თუ უსულონი; ამრიგად, ფსევდო-დიონისეს აზრით, თვით უსულო არსებათა არსებობა იმის მაჩვენებელია, რომ მათში რაღაცნაირად არის ღვთაების ძალა[1].

პირველმიზეზში არსებათა უკუდაბრუნების საკითხზე მსჯელობა შეიძლება დავასრულოთ არეოპაგიტული მოძღვრების იმ ნაწილის განხილვით, რომელშიც საუბარია ლოცვის როლზე. ლოცვა არის ღმერთამდე ამაღლების საშუალება, მაგრამ ღმერთთან მისვლა, არეოპაგიტიკის თანახმად, იმას კი არ ნიშნავს, რომ ის ჩვენთან მოდის, არამედ ის თვითონ აგვამაღლებს: „გარნა არა მას შთამოვზიდავთ, რომელი ზეცა არს და ქუეცა, არამედ ჩვენ მის მიერ აღვიყვანებით უმაღლესთა მათ მიმართ მრავალნათელთა შარავანდედთა ბრწყინვალებისა“[2]. აღნიშნული უფრო ცხადი რომ გახადოს, ფსევდო-დიონისე მიმართავს ანალოგიას, მოაქვს ასეთი მაგალითი, როდესაც ნავი კლდეზეა მიბმული, ის კლდის გამგებლობაშია. ასევე ვართ ჩვენც ღმერთის მეუფეობაში. ლოცვის მეშვეობით ღვთაებამდე ამაღლება მიუთითებს, რომ ზემოთ მოყვენილი გზების (შემეცნება, შეგრძნებები, არსებობა) გარდა, არსებობს კიდევ სხვა გზა, რომელიც საბოლოოდ ფსევდო-დიონისესთვის ძირითადი აღმოჩნდება. ეს არის ღმერთის მისტიკური ჭვრეტა.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გაირკვა პირველმიზეზის (ღმერთის) ბუნება (სრულყოფილება), მისგან სინამდვილის გამოსვლა (აუცილებლობით) და მასში უკუდაბრუნება (ყველა მიისწრაფვის სრულყოფილებისკენ). საინტერესოა, თუ როგორ აქვს გაგებული მთელი ეს პროცესი ფსევდო-დიონისეს და რა მიმართებაა მასთან უმაღლესსა და უმდაბლეს არსებებს შორის? ამ კითხვაზე არეოპაგიტიკაში ასეთი პასუხია: ღმერთი, რომელიც იმყოფება თავის თავში, გადის თავისი თავიდან, წარმოქმნის არსებებს („სახიერებისა არსად აღმომდინარე“) და უკუუბრუნდება თავის თავს[3].

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 33.

[2] იქვე, გვ. 26.

[3] იქვე, გვ. 42.

აქ ძნელი არაა პარალელის გავლება ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში მოცემულ ტრიადულ პრინციპთან: შედეგის ყოფნა მიზეზში, მიზეზიდან შედეგის გამოსვლა და დამოუკიდებლად არსებობა და მიზეზში შედეგის უკუდაბრუნება. მთელი სინამდვილე ნეოპლატონიკოსებს ამ პრინციპით აქვთ წარმოდგენილი. ფსევდო-დიონისეც იზიარებს ნეოპლატონიკოსთა ტრიადულ პრინციპს და ეს პრინციპი მარადიულად მიაჩნია: „და ვითარცა საუკუნოჲ რაჲმე სიმრგულე სახიერებისათჳს, სახიერებისაგან, სახიერებასა შინა და სახიერებისა მიმართ უცთომელითა მოქცევითა მოიმრგულევის და მის შორის და მასვე ზედა მარადის გამომავალ არსცა და ჰგიესცა და დგას“[1].

ფსევდო-დიონისეს მთელი არსებული სამყარო, დაწყებული საწყისი ერთიდან და დამთავრებული უგვარო და უსახო არსებებით, წარმოდგენილი აქვს როგორც ერთი მთელი, რომელშიც გარკვეული იერარქიაა: სათავეშია ყველაზე სრულყოფილი – პირველმიზეზი (ღმერთი). პირველმიზეზის შემდგომი არსებები მასზე ნაკლებ სრულყოფილია, რაც უფრო შორდება მას არსებები, მით უფრო ნაკლებ სრულყოფილი ხდება; ყოველი არსების დანიშნულებაა მიიღოს სინათლე თავისზე სრულყოფილი არსებისგან და გადასცეს იგი მის შემდგომ არსებას. მოცემული პრინციპით მთელი სინამდვილის დალაგებისას ფსევდო-დიონისე ბევრ საინტერესო საკითხს სვამს და მათ თავისებურ გადაწყვეტას იძლევა.

კვლევა-ძიებამ გვიჩვენა, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა დიდადაა დავალებული ნეოპლატონური ფილოსოფიისგან; ამასთან, იგი მთელი რიგი საკითხების თავისებურ გადაწყვეტას იძლევა, რაც თვალნათლივ გამოჩნდება არეოპაგიტულ მოძღვრებაში კატაფატიკური (დადებითი) და აპოფატიკური (უარყოფითი) მეთოდებისა და სიკეთის იდეის განხილვისას.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 42.

§ 2. დადებითი და უარყოფითი მეთოდები არეოპაგიტიკაში

ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში პირველმიზეზი (ღმერთი) ორგვარადაა გაგებული. ერთი გაგების მიხედვით, ღმერთი ყველაფერია, ის ყველგანაა; მეორე გაგების მიხედვით კი, ღმერთი არსად არაა, მის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით. ამიტომაც არეოპაგიტიკაში ყალიბდება ღმერთის დახასიათების საპირისპირო მეთოდები: დადებითი მეთოდი (აპოფატიკა) და უარყოფითი მეთოდი (კატაფატიკა). პირველმიზეზის კატაფატიკური დახასიათებისას მას მიეწერება ხილული სინამდვილის საგნების სახელები (ღმერთი არის მზე, მიწა, ქვა...). კატაფატიკურ მეთოდს საფუძვლად უდევს ღმერთისა და სინამდვილის ერთიანობა. კატაფატიკური მეთოდის საწინააღმდეგოა აპოფატიკა, რომელიც ღმერთს ახასიათებს უარყოფითად (ღმერთი არაა მზე, მიწა, ქვა...), ღმერთი არ არსებობს და მის შესახებ არავითარი ცოდნა არ გაგვაჩნია[1].

ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში კატაფატიკა და აპოფატიკა თანაბარძალოვანია, ხოლო პირველმიზეზი იმაზე მაღლა დგას, ვიდრე მის შესახებ მოცემული მეთოდები გვეუბნება: „ჯერ არს უკუე ყოველთავე ამათ არსთა სახოვნებისაჲ მსგავსებად მისსა დიდებაჲ და წართქუმაჲ მისთჳს, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათჳს, და კუალად მათ ყოველთაჲვე უსაკუთრესად უკუთქმაჲ რამეთუ ზეშთა არსთა ყოველთა არს შემოქმედი იგი არსთაჲ და არაოდეს გონებად უკუთქუმათაჲ მისთჳს წინააღმდგომ ყოფაჲ წათქუმათა, არამედ ფრიად რაჲმე უპირატესობით ზეშთა მყოფ არს იგი მოკლებათა და უზეშთაეს ყოველთა მატებათა და დაკლებათა“[2].

---

[1] ეს მეთოდები ფსევდო-დიონისემდე გამოიყენებოდა ძველ ინდურ ფილოსოფიაში, ფილონთან და სხვ. შემდეგ პირველმიზეზის დადებითი და უარყოფითი მეთოდებით დახასიათების შესაძლებლობა აჩვენეს ნეოპლატონიკოსებმა. არეოპაგიტიკაში კი აღნიშნულ მეთოდებს განსაკუთრებული როლი ენიჭება.

[2] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“. გვ. 224.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ საფუძველშივე მცდარია ყველა ის მოსაზრება, რომელიც არეოპაგიტული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შეფასებისას აღნიშნული მეთოდებიდან ერთ-ერთს ანიჭებს უპირატესობას. ერთი მეთოდით (იქნება ეს კატაფატიკა თუ აპოფატიკა) არეოპაგიტულ მოძღვრებაში პირველმიზეზის დახასიათება ნაკლოვანია. აღნიშნულის შესახებ დამაჯერებლად მიგვაჩნია შ. ხიდაშელის მოსაზრება, რომლის თანახმად, „საბოლოო, კატაფატიკა და აპოფატიკა რაციონალური ცოდნის ცალმხრიობას და უკმარისობას ადასტურებს. ნამდვილად პირველმიზეზი, როგორც ყოველივე არსებულზე ზეაღმატებული, როგორც ზეშთა არსება, ზეშთა ღმერთი და ზეშთა სახიერება ზეაღმატებულია დაბოლოებულ რაციონალურ ცოდნაზე". მაშასადამე, პირველმიზეზი (ღვთაებრივ „ზეშთააღმატებული") ყოველგვარ რაციონალურზე მაღლა დგას, ამიტომაც მისი წვდომა ამ საფეხურზე შეუძლებელია. ამისათვის სხვა რამაა საჭირო. ღმერთის ნამდვილი წვდომა ხორციელდება უშუალო ჭვრეტაში, „რაც კატაფატიკისა და აპოფატიკისაგან განსხვავებით პირველმიზეზის მისტიკურ („მესაიდუმლეობით") ხილვას წარმოადგენს"[1].

ღმერთის (პირველმიზეზის) შესახებ სრულ ცოდნას ვერც მისი კატაფატიკური (დადებითი) და ვერც აპოფატიკური (უარყოფითი) დახასიათება ვერ იძლევა. ღვთაების წვდომა მხოლოდ მისტიკაშია შესაძლებელი. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში კატაფატიკისა და აპოფატიკის ადგილის გასარკვევად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ნეოპლატონიკოსებისთვის (და ფსევდო-დიონისესთვის) პირველმიზეზი (ღმერთი) არის მთელ სინამდვილეში არსებული მიზეზების ერთადერთი მიზეზი და, როგორც აღინიშნა, მიზანიც. მართალია, მისი წვდომა ცოდნის საფუძველზე შეუძლებელია. მაგრამ რამდენადაც მთელი სინამდვილე პირველმიზეზიდან მომდინარეობს, მისგან აქვთ არსებებს სიკეთე, მშვენიერება, არსე-

[1] შ. ხიდაშელი. „ვეფხისტყაოსანის" ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით. „მაცნე", საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო. 1965, 6, გვ. 100-101.

ბობა, სრულყოფილება, ხოლო ცოდნის საგანი არის სინამდვილე. ამდენად, ცოდნას (გარკვეულად) საქმე აქვს ღვთაების ხატებთან. თუკი ჩვენს ცოდნას რაღაც მიმართებით საქმე აქვს ღვთაებასთან, მაშინ კატაფატიკურსა და აპოფატიკურ მეთოდებს აქვს გამართლება, რამდენადაც ისინი ცოდნის მეთოდებია.

მოკლედ განვიხილოთ კატაფატიკური და აპოფატიკური მეთოდების ძირითადი პრინციპები.

კატაფატიკური მეთოდის განხილვისას არეოპაგიტული ფილოსოფია შემდეგ სურათს იძლევა: მთელი სინამდვილე ერთი მთელია, აგებული გარკვეული წყობით. პირველი არის ყველაზე სრულყოფილი – ღმერთი, რომელიც ყველგანაა, ხოლო ბოლო – ყველაზე ნაკლებ სრულყოფილი – კოსმოსი; მათ შორის მოთავსებულია არსებები (გონიერი და სულიერი), რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდება სრულყოფილების ხარისხით: რაც უფრო სრულყოფილია არსებები, მით უფრო ახლოს დგანან პირველმიზეზთან და, პირიქით.

რა იგულისხმება აღნიშვნაში – ღმერთი ყველგანაა? – თუკი დავუშვებთ, რომ ღმერთი ყველგანაა, ამით ღმერთის ყოვლისმომცველობასა და ზეშთაობას ვზღუდავთ: „ღმერთი ყველგანაა" არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით. ღმერთი რომ რეალურად არსებობდეს, მაშინ ის ადგილს დაიკავებდა, იქნებოდა სიმრავლე და არა ერთი, ე. ი. არ იქნებოდა მარტივი, რაც ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, დაუშვებელია[1]. ღმერთის ყოფნა ყველგან ნიშნავს, რომ სინამდვილის არსებები, რომელთაც საფუძველი ღმერთში აქვთ, სიკეთეს, მშვენიერებას, სრულყოფილებას ღმერთის წყალობით ფლობს. სიკეთე, მშვენიერება, სრულყოფილება ღვთაებრივი თვისებებია, მათი სახით არსებებში საქმე გვაქვს ღვთაებრივი ძალის გამოვლენასთან და არა თვით ღმერთთან. ამ აზრით არის ღმერთი ყველგან.

კატაფატიკური მეთოდი აჩვენებს, რომ პირველმიზეზისგან გამოსული არსებები ღვთაებრივ კვალს ატარებს, ე. ი. ღვთაება აძლევს მისგან გამოსულ არსებებს ყველა თვისებას. ფსევდო-დიონისეს აზრით, პირველმიზეზი მისგან განსხვავებულ არსებებს

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 49.

სიკეთეს აძლევს ყოველგვარი არჩევანის გარეშე[1]. თუკი ღმერთი სიკეთეს, სრულყოფილებას, მშვენიერებას ანიჭებს ყველა არსებას, მაშინ რა არის მიზეზი იმისა, რომ სინამდვილეში არსებულ არსებათა შორის ერთნი მეორესთან შედარებით უფრო სრულყოფილი, კეთილი, მშვენიერია, მეორე კი, პირიქით?

შესავალში აღნიშნული იყო, რომ არეოპაგიტიკა წარმოადგენს ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და ქრისტიანულ-რელიგიური მსოფლმხედველობის გარკვეულ სინთეზს. პერიოდი, რომელშიც დაიწერა არეოპაგიტული თხზულებები, ხასიათდება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განსაკუთრებული აღმავლობით. ქრისტიანული მსოფლმხედველობა კი ეფუძნება კრეაციონისტულ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად, სამყარო (მთელი სინამდვილე) შექმნილია ღმერთის მიერ დროში, არაფრისგან. თუ მივიღებთ ამ თვალსაზრისს, მაშინ ყოველი ნაკლი, რომელიც სამყაროში არსებობს, ღმერთს მიეწერება, ვინაიდან სინამდვილე ღმერთის მიერაა შექმნილი. ამავე დროს, შუა საუკუნეებში კრეაციონიზმის პარალელურად არსებობს ფილოსოფიური (ნეოპლატონური) თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, სინამდვილე ღმერთისგან აუცილებლობით გამომდინარეობს (ემანატიზმი). ფაქტობრივად, ამ თვალსაზრისის თანახმად, ღმერთი არაფრისგან კი არ ქმნის სამყაროს, არამედ აწესრიგებს მარადიულ მატერიას.

ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთი სინამდვილის არსებებს აუცილებლობით მიაფენს (აძლევს) სიკეთეს. ამასთან, სიკეთის ძალა მით უფრო სუსტდება, რაც უფრო დაშორებულია მის წყაროს. ამიტომაც პირველმიზეზისგან დაშორებული არსებები უფრო ნაკლებ სრულყოფილია. პირველმიზეზის მიერ სიკეთის მიცემა სინამდვილის არსებებისადმი, ხოლო, მეორე მხრივ, ფსევდო-დიონისეს მიერ იმის აღნიშვნა, რომ ყველა არსებას საფუძველი ღმერთში აქვს, მიანიშნებს ღმერთისა და სინამდვილის ერთიანობაზე.

ფსევდო-დიონისეს მთელი სინამდვილე გააზრებული აქვს ნეოპლატონიკოსების მსგავსად. კერძოდ, სინამდვილის დასა-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ 29-30.

ბამი არის ღმერთი, რომელიც წარმოადგენს სრულყოფილებას. პირველმიზეზი წარმოშობს სინამდვილეს, სინამდვილეში არსებულ არსებებს. არსებები უკუუბრუნდებიან პირველმიზეზს. ყველაფერი ეს შესაძლებელია პირველმიზეზის მხოლოდ კატაფატიკური დახასიათების საფუძველზე, ვინაიდან კატაფატიკა ემყარება ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეას.

არეოპაგიტული მოძღვრების დედაარსის გასაგებად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ღმერთის აპოფატიკური მეთოდით დახასიათების საფუძველზე მიღებულ დასკვნებს. გავიხსენოთ, რომ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში პირველმიზეზი (ღმერთი) ხასიათდება დადებითად და უარყოფითად. ამასთან, ღმერთი ამ განსაზღვრებებზე მაღლა დგას[1]. ღმერთის ორგვარი დახასიათება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც, ერთი მხრივ, იგი არსებათა მიზეზია, ამიტომაც შეიძლება მისი დახასიათება დადებითი ნიშნებით. ხოლო, მეორე მხრივ, ღმერთი იმდენად სრულყოფილია, რომ მისი გამოხატვა შეუძლებელია, ამიტომაც შეიძლება მისი დახასიათება უარყოფითად. მაგრამ აქ უფრო საინტერესო და მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება („... და არაოდეს გონებად უკუთქუმათაჲ მისთჳს წინააღმდგომ ყოფაჲ წათქუმათაჲ...“), ვინაიდან თვით პირველმიზეზი იმაზე მეტია, ვიდრე მის შესახებ აღნიშნული მეთოდები გვეუბნება („... ზეშთა მყოფ არს იგი დადებათა და უზეშთაეს ყოველთა მატებათა და დაკლებათა“).

აპოფატიკური მეთოდის განხილვისას, პირველ რიგში, თვალში გვხვდება ის გარემოება, რომ ღმერთი (პირველმიზეზი) ყოველგვარ არსებულზე მაღლა დგას, მისი გამოხატვა, მოაზრება და მის შესახებ ცოდნა შეუძლებელია, „რამეთუ ყოვლად ვერ საკადრებელ არს თქუმაჲ და გონებით მოგონებაჲ რასმე ზეშთაარსებისა და საიდუმლოჲსა ღმრთებისათჳს გარეშე საღმრთოდ თხრობილისა მის ჩუენდა საღმრთოთა სიტყუათა მიერ“[2]. ფსევდო-დიონისეს აზრით, უმაღლესი არსება არ გამოითქმის, არ მოიაზრება, ის

[1] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“. გვ. 224.

[2] იქვე, „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 5.

ისე უნდა მივიღოთ და ვირწმუნოთ, როგორი სახითაც მოცემულია „საღვთო ნერილში“ და იქვე ამატებს, რომ ზეციური საიდუმლოებანი მხოლოდ ღმერთისთვისაა ცნობილი: „ხოლო ზეშთა სიტყჳსა და გონებისა და არსებისა იგი უცნაურებაჲ არსებათა უზეშთაესისა მის თჳთ მას ცნობასა მიუტეოთ...“[1]. რამდენადაც ღვთაებრივი არსებების საიდუმლოება მხოლოდ ღმერთისთვისაა ცხადი და რადგანაც ჩვენ მას ვერ გავიგებთ, თავი უნდა შევიკავოთ მათ შესახებ აზრის გამოთქმისგან.

საკუთრივ პირველსაწყისი ერთი, ანუ ღმერთი, რომელიც ყველა არსებაზე მაღლა მდგომია – არც გამოითქმება და მის შესახებ შეუძლებელია ცოდნის ქონა: „...ყოველთა მოგონებათაგან მოუგონებელ არს ზეშთაგონებისა იგი ერთი; და გამოუთქუმელ არს ყოვლისა სიტყჳსაგან ზეშთასიტყჳსა იგი სახიერებაჲ, ერთობაჲ ერთ – მყოფელნი ყოვლისა ერთობისაჲ და არსებაჲ ზეშთაარსებისაჲ, გონებაჲ მოუგონებელი, სიტყჳა გამოუთქმელი, უტყუებაჲ, მოუგონებლობაჲ, დაუსახველობაჲ, რამეთუ არარაჲთ არს არსთაგანი მიზეზი ყოველთა არსებისაჲ, ხოლო თჳთ უზეშთაესი არსთაჲ“[2]. როგორც აღნიშნულიდან ირკვევა, ყველა ის ნიშანი, რაც ღმერთს კატაფატიკურმა დახასიათებამ მიანერა, აპოფატიკური დახასიათების საფუძველზე ჩამოშორდება. ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ ღმერთი იმდენად სრულყოფილია, რომ მისი გამოკვლევა, მის შესახებ რაიმე აზრის გამოთქმა შეუძლებელია: „და მრავალნი ღმრთის-მეტყუელთაგანნი ჰპოვნე, რომელთა არა ხოლო უხილაობაჲ და მიუწდომელობაჲ იგალობეს მისთჳს, არამედ თანად გამოუძიებლობაჲცა და გამოუკულევლობაჲ, ვითარმედ არა არს ალაგი, არცა კუალი ერთი განსავლელი დაფარულსა მას შორის განუზომელობასა მისსა“[3]. აქ, ერთი მხრივ, ნათლადაა ნაჩვენები, რომ ცოდნის ის სისტემა, რაც ღმერთის შესახებ კატაფატიკამ ააგო, აპოფატიკური მეთოდისთვის აღარ მნიშვნელობს. მეორე მხრივ, ფსევდო-დიონისე აღნიშნული თვალსაზრისით მიანიშნებს, რომ ღმერთის იდუმალი ბუნება ჩვენთვის საერთოდ

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 5-6.

[2] იქვე, გვ. 6.

[3] იქვე, გვ. 7.

უცნობია, ვინაიდან შეუძლებელია მისი ბუნების გამოძიება და გამოკვლევა[1]. ეს თვალსაზრისი ზოგადია და საერთოდ, ადამიანური ცოდნის არასრულყოფილებასა და შემოსაზღვრულობაზე მიუთითებს.

კატაფატიკური მეთოდის განხილვისას გარკვეულ იქნა, რომ ფსევდო-დიონისეს ცნობილი თვალსაზრისის მიხედვით, ზეშთა სინამდვილის დახასიათება პრედიკატებით, ფაქტობრივად არის უმაღლესი არსების გადმოცემა ადამიანური ცოდნისთვის მისაწვდომი ცნებებით. უმაღლესი არსების (ღმერთის) ამგვარი გადმოცემა გამართლებულია იმდენად, რამდენადაც კატაფატიკური მეთოდი ემყარება ღმერთის ისეთ გაგებას, რომლის თანახმადაც, სინამდვილის არსებები ღმერთიდან მომდინარეობს, ყველა არსებაში არის ღვთაებრივი კვალი, ამიტომაც შეიძლება ამ არსებითი სახელებით ღმერთის გამოხატვა. ცხადია, რომ ღმერთის აპოფატიკური მეთოდით დახასიათებისას კატაფატიკური მეთოდით გამოყენებული პრედიკატებისთვის ადგილი აღარ რჩება, ვინაიდან ისინი ვერ ასახავენ ღვთაების სრულყოფილ ბუნებას: „ვითარმედ რაჲცა იგი არს, მისი ცნობაჲ და ხედავაჲ ყოველთა არსთაგან შეუვალ არს, ვითარცა ზეშთაარსებისა ყოველთგან ამაღლებული"[2].

მაშასადამე, ღმერთის კატაფატიკური მეთოდით დახასიათებისას ღვთაება ყველა არსების მიზეზად გვევლინება და ამდენად, დასაშვებია არსებათა სახელებით მისი გამოხატვა. აპოფატიკური მეთოდით დახასიათებისას კი, ღმერთი უკვე იმდენად სრულყოფილად გვევლინება, რომ მის შესახებ ცოდნა ჩვენ ძალებს აღემატება. ღმერთი რომ ჩვენთვის შეუცნობადია, ამის მიზეზად ფსევდო-დიონისეს მიაჩნია ჩვენი შემეცნებითი უნარების უძლურება, ვინაიდან ყოველგვარი ცოდნა, რაც ჩვენ გაგვაჩნია, ეკუთვნის ხილული სინამდვილის არსებებს და არა ზეშთასამყაროს: „რამეთუ უკუეთუ ყოველნი ცნობანი არსთანი არიან და არსთაჲცა ზედა დასრულებისა მჭონებელ არიან, რაბამ უზეშთაეს იყოს ყოველისავე სიტყჳსა და ყოველისა ცნობისა

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოჲსა სახელთათჳს". გვ. 7.

[2] იქვე. გვ. 6-7.

და ზეშთა ყოველთა გონებათა და არსებათა დამყარებულ"[1]. ამრიგად, ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ცოდნა, რომელიც ჩვენ გაგვაჩნია, მხოლოდ და მხოლოდ ხილული სინამდვილის არსებებზე ვრცელდება და არა ღმერთზე.

ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებაში აპოფატიკური მეთოდის ონტოლოგიური საფუძვლების გარკვევის გასაღებს პლოტინეს (205-270) ფილოსოფია იძლევა. პლოტინეს აზრით, პირველმიზეზი ყველა არსებულზე მაღლა დგას. მას შეუძლებელია ეწოდოს ჩვენთვის ცნობილი რომელიმე არსების სახელი. მას არც სიკეთე შეიძლება ეწოდოს, თუკი სიკეთის ცნებაში, რაიმე არსებულთა რიგიდან იქნება ნაგულისხმები. პირველმიზეზს სიკეთე შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმ აზრით, თუკი სიკეთეში არსებულთა მაღლა მდგომს მოვიაზრებთ[2]. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში უფრო მნიშვნელოვანია პლოტინეს აზრი, რომლის თანახმად, პირველმიზეზი ყველაზე მაღლა დგას და წარმოადგენს ყველა არსებულის აბსოლუტურად ჭეშმარიტ საფუძველს. ამიტომაც არსებულთა სფეროდან აღებული ნებისმიერი სახელწოდება ვერ გამოხატავს მას (ე. ი. პირველმიზეზს, ღმერთს)[3]. როგორც ვხედავთ, აღნიშნული სიძნელე პლოტინეს წინაშეც დგას. იგი აღნიშნავს, რომ პირველმიზეზი არსებების საფუძველია, მაგრამ იმდენად აღმატებულია, რომ მისი მხოლოდ უარყოფითი დახასიათება შეიძლება. „...მასთან მიახლოება შეიძლება მასში იმის გამორიცხვით, რაც მას არ ეკუთვნის"[4]. ამრიგად, პლოტინეს ფილოსოფიაში პირველმიზეზის უარყოფითი დახასიათების საფუძველია თვით პირველმიზეზის სრულყოფილება.

ფსევდო-დიონისესთვის ღმერთი ყველა არსებულზე იმდენად სრულყოფილი და აღმატებულია, რომ მას შეუძლებელია მივაწეროთ ხილული სინამდვილის ნიშან-თვისებები. საკითხის უფრო

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 10.

[2] პლოტინე. V ენეადა, მე-3 წიგნი, §11. ვისარგებლეთ პლოტინეს ენეადების შემდეგი თარგმანებით: Плотин. Избранные трактаты. „Вера и Разум", Харъков. Эннеада V, 1898, 8, 9, 11, 13, 14,17, 19; Эннеада VI, 1899, 2, 6, 11, 15; 1900, 18-21; Plotins Schriften. Überzetzt von Richard Harder. Leipzig, 1930-1937, Bd. I-V; ლ. ალექსიძე. ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი. თბ., 2009, გვ. 71-92 [V, 1, §§1-12].

[3] იქვე, §13.

[4] იქვე, §14.

ნათელსაყოფად ფსევდო-დიონისე გარკვეულ პარალელსაც მიმართავს: მას, როგორც უმაღლეს სრულყოფილს, ვუწოდებთ უსასრულოს იმ გაგებით, რომ ის ყოველგვარ სასრულოსა და უსასრულობაზე მაღლა მდგომია („...ვათარ-იგი უსასრულობასა ზეშთაასრულესათჳს"). ჩვენ მიერ არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მოყვანილი ადგილები, აჩვენებს, რომ ღმერთისგან ჩვენთვის ცნობილი სახელწოდებების, პრედიკატების ჩამოცილება – უარყოფა (ე. ი. ღმერთის უარყოფითი დახასიათება) მისი ნაკლოვანების კი არა, არამედ, პირიქით, – მისი უმაღლესი სრულყოფილების მაჩვენებლია.

ფსევდო-დიონისე თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათჳს" აღნიშნავს: „...ყოველთა შორის იცნობების ღმერთი და გარეგან ყოველთა, და ცნობითაცა იცნობების ღმერთი... არს მისი მოგონებაჲ და სიტყუაჲ... და სხუაჲ ყოველი; და არცა იცნობების, არცა ითქუმის... არცა რაჲს არსთაგანისა შორის იცნობების; და ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა ერთ რას შორის არარა; და ყოველთა მიერ ყოვლითურთ იცნობების და არცა ერთსა რას შორის არარაით"[1]. არეოპაგიტული მოძღვრების ეს ადგილი არსებითად მიგვაჩნია ორივე მეთოდის ონტოლოგიური საფუძველებისა და ურთიერთმიმართების დადგენისთვის. აღნიშნული დებულების პირველ ნაწილში მოცემულია ღმერთის დადებითი დახასიათება (კატაფატიკა). რაც შეეხება დებულების მეორე ნაწილს, აქ ნათლად ჩანს, რომ მსჯელობა ეხება ღმერთის უარყოფით დახასიათებას. ამ დებულების გაგების მთელი სიძნელე სწორედ ის არის, რომ ერთსა და იმავე ადგილას საპირისპირო მოსაზრებებია გამოთქმული. თუკი დებულებას დავანაწილებთ და ცალ-ცალკე განვიხილავთ, მაშინ მისი გაგება ძნელი არ იქნება, ვინაიდან ამ დებულების არც ერთი ნაწილი არეოპაგიტული მოძღვრებისთვის უცხო არ არის. მაგრამ, თუკი დებულებას მთლიანობაში განვიხილავთ, მაშინ იგი ბევრ ახალს გვეტყვის ღმერთის ორგვარი დახასიათების თვალსაზრისით. ამ დებულების მიხედვით, ღმერთი ყველა არსებაში ყველაფერია („ყოვლითა შორის ყოველივე არს"), იგი ყველაფერში ჩანს და იცნობების („ყოველთა მიერ

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 72.

ყოვლითურთ იცნობების"). ეს არის დებულების ის ნაწილი, რომელიც ღმერთის დადებითი დახასიათების საფუძველს იძლევა. მეორე მხრივ, ამ დებულებაში აღნიშნულია, რომ ღმერთი არსად არაა („არც ერთა შორის არარაჲ") და არც ერთ არსებაში შეიცნობა („არცა რაჲსა არსთაგანისა შორის იცნობების"). ყოველივე ამის საფუძველზე წინასწარ გაკეთებულია დასკვნა, რომ ღმერთის ცოდნა, სახელის წოდება, გამოხატვა და ა. შ. შეუძლებელია („არცა იცნობების, არცა სახელიდების, არცა ითქუმის, და არა რაჲ არს არსთაგანი..."). საბოლოოდ კი მთელი ეს მსჯელობა შეჯამებულია ასევე წინააღმდეგობრივი მოსაზრებით, რომლის თანახმადაც ღმერთი ყველგანაა, და არცაა ყველგან, ყველაფერში შეიცნობა და არც შეიცნობა. როგორ გავიგოთ ეს თვალსაზრისი, რომელშიც ერთმანეთის გვერდით მოცემულია ურთიერთგამომრიცხავი დებულებები?

დავუშვათ, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, ღმერთი სინამდვილის მიმართ ტრანსცენდენტურია, ესე იგი, მისი მიღწევა რაციონალური ცოდნის საფუძველზე შეუძლებელია. ახლა მივმართოთ ამ პრინციპს ჩვენ მიერ აღნიშნული თვალსაზრისის გასარკვევად. ეს თვალსაზრისი გვეუბნება, რომ ღმერთი ყველგანაა და ამასთან, არსად არაა. ღმერთის სინამდვილეში არყოფნას თუ გავიგებთ, როგორც ტრანსცენდენტიზმს, მაშინ გადაულახავ წინააღმდეგობაში ჩავვარდებით, რადგანაც ძალას დაკარგავს დებულება – ღმერთი ყველგანაა და ამასთან, არსად არ არის. ამ შემთხვევაში შეგვიძლია მხოლოდ იმის თქმა, რომ ღმერთი სინამდვილეში არ არის, ვინაიდან ღმერთის ტრანსცენდენტურობა ვერ შეითავსებს მის ყველგან მყოფობას (იმანენტურობას). მაშასადამე, თუკი ღმერთს არეოპაგიტიკაში გავიგებთ, როგორც ტრანსცენდენტურს, მაშინ ყოველგვარ საფუძველს მოკლებული იქნება ფსევდო-დიონისეს მსჯელობები იმის შესახებ, რომ შეიძლება ღმერთის როგორც დადებითი დახასითება, ისე უარყოფითი, ღმერთი ჩანს და არც ჩანს ყველაფერში. ამ შემთხვევაში ძალას კარგავს არეოპაგიტულო დებულება – ღმერთი „ყოველთა შორის არს და არცა ერთსა რას შორის არარაჲ". ამრიგად, არეოპაგიტიკაში ღმერთის ტრანსცენდენტურო-

ბის აღიარებით გადაულახავ წინააღმდეგობაში ვვარდებით. ამიტომაც სხვა გზაა საჭირო აღნიშნული თვალსაზრისის გასაგებად და გასამართლებლად.

დავინყოთ იმით, რომ ღმერთის ზეაღმატებულება გავიგოთ არა როგორც ტრანსცენდენტიზმი, არამედ როგორც სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, რომელიც მისგან გამომდინარე არსებებს თავისი სრულყოფილებით, სისრულის, ხარისხით აღემატება. ახლა კი ვნახოთ, რა სახეს მიიღებს ჩვენ მიერ არეოპაგიტიკიდან საილუსტრაციოდ მოყვანილი დებულება. თუკი ღმერთში ვიგულისხმებთ ახლა აღნიშნულ სრულყოფილებას, დებულების პირველი ნაწილი სადავო არაა და გულისხმობს, რომ ღმერთი ყველგანაა და ყველგან შეიცნობა. დებულების მეორე ნაწილი სანინააღმდეგოს გვეუბნება: რაც არ უნდა ნაზიარები იყოს სინამდვილე თავისი არსებებით ღვთაებას, ის ჩამორჩება მას სრულყოფილებით, ამიტომაც მათ შორის განსხვავებაა. ღმერთი, როგორც სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, იმდენად აღმატებულია ხილული სინამდვილის არსებებზე, რომ მას არაფერი შეესაბამება, რაც სინამდვილეში არსებობს („...არა რაჲ არს არსთაგანი..."). ამის გამო ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ღმერთის დახასიათება ჩვენთვის ცნობილი არსებებით შეუძლებელია, ვინაიდან ისინი ვერ გამოხატავენ მის ბუნებას. ამრიგად, არეოპაგიტიკაში ბევრ ადგილას ერთმანეთის გვერდით მოცემული წინააღმდეგობრივი თვალსაზრისების გამართლება ღმერთის ტრანსცენდენტიზმის აღიარებით ვერ აიხსნება და იგი მხოლოდ ღმერთის ამგვარად გაგებული სრულყოფილების საფუძველზეა შესაძლებელი.

ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთი ყველა არსებულთა მიზეზია, მაგრამ თვითონ იგი მათზე მეტია და არც ერთ მათგანზე არ დაიყვანება, „...ვითარმედ ყოველთავე არსთა მიზეზ არს, ხოლო თჳთ არცა ერთი მათგანი, ვინაჲთგან მათ ყოველთა ზეშთაარსებისა ამაღლებულ არს"[1]. როგორ გავიგოთ ეს მოსაზრება? ხომ არაა იგი წინააღმდეგობრივი? შუა საუკუნეების რელიგიური ფილოსოფიისთვის აღნიშნული დებულება მისაღებია. კერ-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 10.

ძოდ, შუა საუკუნეების რელიგიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისის მიხედვით,[1] ღმერთი სამყაროს, სინამდვილეს ქმნის არაფრისგან. ამდენად, ეს დებულება უკვე ამგვარად გაგებული აღარაა წინააღმდეგობის შემცველი: ღმერთი არ დაიყვანება არაფრისგან შექმნილ სინამდვილის არსებებზე. მაგრამ, არ იქნება სწორი თუ აღნიშნულს პირდაპირ გავავრცელებთ არეოპაგიტიკაზეც, ვინაიდან არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, სინამდვილე არის ღმერთისგან გამომდინარეობა. რამდენადაც არეოპაგიტიკაში აღიარებულია არსებათა გამომდინარეობა ღმერთიდან და ეს გამომდინარეობა ემანაციური ხასიათისაა, ამიტომაც არეოპაგიტიკაში, კერძოდ, მის ფილოსოფიურ ნაწილში ღმერთის ტრანსცენდენტიზმი არა გვაქვს, ვინაიდან ღმერთიდან (პირველმიზეზიდან) არსებების ემანაციური გამომდინარეობა ვერ იგუებს მას. ზემოთ განხილული არეოპაგიტული დებულების – ღმერთი ყველგანაა და არცაა ყველგან, ყველგან შეიცნობა და არსადაც არ შეიცნობა – გამართლება შეიძლება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ღმერთს გავიგებთ იმ აზრით, რომლის თანახმადაც იგი, როგორც სრულყოფილება და არსებათა დასაბამი მიზეზია, ხოლო როგორც უმაღლესი სრულყოფილება, რომელიც აღემატება არსებებს თავისი სრულყოფილებით, არ დაიყვანება მათზე.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში აპოფატიკური მეთოდის არსის გასაგებად დიდი მნიშვნელობა აქვს ღმერთში არსებათა უკუდაბრუნების საკითხის გარკვევას.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ღმერთიდან გამოსული არსებების ისევე მასშივე დაბრუნების საკითხი იმითაა მნიშვნელოვანი, რომ პასუხს იძლევა კითხვაზე – ღმერთის რანაირი გაგება ედება საფუძვლად აპოფატიკურ მეთოდს. როგორც აქამდე ნაჩვენებ იქნა, აპოფატიკური მეთოდი ღმერთის ტრანსცენდენტურობას კი არ ემყარება, არამედ მის სრულყოფილებას. თუკი არეოპაგიტიკის ფილოსოფიურ ნაწილში აპოფატიკურ მეთოდს ღმერთის ტრანსცენდენტიზმი არ უძევს საფუძვლად, ეს უნდა გამოჩნდეს ღმერთში არსებების უკუდაბრუნების მაგალითზე. თუკი ღმერთი

[1] ამის შესახებ დაწვრ. იხ. А. Гарнак. История догматов. Общая история европейской культуры. СПБ, 1911, т. VI, отд. 2.

სინამდვილის არსებებისადმი ტრანსცენდენტურია, მაშინ არსებების დაბრუნება მასში შეუძლებელი იქნება, ვინაიდან არსებები და ღმერთი ამ შეთხვევაში მოწყვეტილია ერთმანეთს. უფრო ზუსტად, არსებები ღმერთიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ ღმერთის მიერ არის არაფრისგან შექმნილი. ამ მიმართებით ყურადღებას იმსახურებს ნეოპლატონიზმი, სადაც პირველმიზეზში არსებების უკუდაბრუნებას დიდი ადგილი აქვს დათმობილი. რადგანაც ღმერთი ყველაზე სრულყოფილია და არსებებისთვის იმაზე უკეთესი და სასურველი რა უნდა იყოს, თუ არა ღმერთისკენ მისწრაფება, რათა ეზიარონ უმაღლეს სრულყოფილებას.

ისე, როგორც პროკლესთან, ასევე არეოპაგიტიკაშიც ნათლად ჩანს, რომ ღმერთი არის სინამდვილის საფუძველი. ამიტომაც მისკენ, როგორც საფუძვლისკენ, მიზეზისკენ, სრულყოფილებისკენ, არსებები მიისწრაფვიან. მაგრამ რამდენადაც მისწრაფება ხდება პირველმიზეზისკენ, ამიტომ იგი მიზანიცაა. არსებისათვის პირველმიზეზში დაბრუნება სპეციფიკურია. რომლისა (პირველმიზეზის, ღმერთის, – მ. მ.) მიმართ ყოველნი მიიქცევიან, ვითარცა თჳსისა თითოეულისა მათისა აღსასრულისა და რომლისა სურის ყოველთა: საცნაურთა უკუე და სიტყჳერთა – მეცნიერებით, ხოლო გრძნობადთა-გრძნობადობით და უნაწილოთა გრძნობისაგან მათ შორის დანერგულითა მით აღძრვითა ცხოვლობისა სურვილისაჲთა, ხოლო უცხოვლოთა და მხოლოდ არსთა ოდენ-მხოლოდ არსებითითა ოდენ სიმარჯჳსა მიმღებლობითა“[1]. როგორც ვხედავთ, როცა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ღმერთთან დაბრუნებაზეა მსჯელობა, იგულისხმება, რომ მთელი სინამდვილე ღვთაებასათან არის ნაზიარები. აზრობრივი არსებები პირველმიზეზთან შემეცნების მეშვეობით ერთიანდება; გრძნობადი საგნები შეგრძნებების მეშვეობით; არსებები, რომელთაც წილი არა აქვთ გრძნობადობაში, ეზიარება მათში არსებული სიცოცხლის სურვილით. ბოლოს კი (რაც ძირითადია ამ შემთხვევაში) აღნიშნულია, რომ არსებები, რომლებშიც სიცოცხლის ნიშან-წყალიც არაა, ღმერთთან ერთიანდება თვით მათი არსებობის ფაქტით. ესე იგი მათი არსებობის ფაქტი უკვე

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 33.

ნიშნავს, რომ ისინი ღვთაებრივნი არიან. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ფსევდო-დიონისეს განსჯის ობიექტია არა მხოლოდ სულიერი არსებები, არამედ სინამდვილის ყოველი არსება უსულო არსებებით დამთავრებული. ამრიგად, არეოპაგიტული მოძღვრება იძლევა სინამდვილის ერთიან სურათს, სადაც ყოველ არსებას თავისი ადგილი აქვს მიჩენილი, თავისი სრულყოფილების ხარისხის მიხედვით.

არეოპაგიტიკაში ღმერთი არსებების მიზეზი და საფუძველია, მისი მეშვეობით აქვს ყოველ არსებას სიცოცხლე, არსებობა და ამასთან, ღმერთი არსებების არა მარტო მიზეზია, არამედ მათი მიზანი და დასასრული. ღმერთი თვითონ შემოიკრებს მისკენ, როგორც სიკეთისკენ, არსებებს „და მისთჳს და მის მიმართ (იგულისხმება ღმერთი, – მ. მ.) ტრფიალ არიან უდარესნი (ნაკლებსრულყოფილნი, – მ. მ.) უმაღლესთა მიმართ მიქცევით და ზიარებით, თანა-მონივთენი თანა-მოდასეთა და თანა და უმაღლესნი უდარესთა მიმართ წინა-განმგებლობით და თჳთ თავთა თჳსთა მიმართ თითოეული შემოკრებით“[1]. აქ ნათლად ჩანს, რომ სინამდვილე ერთი მთელია, რომლის სათავეშია ღმერთი, რომელიც საგნებს, არსებებს თავისკენ იზიდავს. ამგვარად, მთელი სინამდვილე ღმერთითაა გაერთიანებული; არსებებს ყველა უნარი ღვთაებისგან აქვთ („რამეთუ მისგან და მის მიერ არს ყოველთა ყოველი არსებაჲ და ცხორებაჲ და გონებისა და სულისა და ყოვლისა ბუნებისა სიმცირენი...“). ამიტომაც არის არსებათა მისწრაფება მისკენ. თავის მხრივ, ღვთაება სრულყოფს არსებებს, საგნებს და უკუდააბრუნებს მათ თავისი თავისკენ („ყოველსავე ჰყოფს, ყოველსავე სრულჰყოფს, ყოველსავე იპყრობს, ყოველსავე მოაქცევს“). ამრიგად, ღმერთი ყოველ არსებას არსებობას ანიჭებს („ყოველსავე ჰყოფს“), ყოველ არსებას მისგან აქვს სრულყოფილება („ყოველსავე სრულყოფს“) და ყოველ არსებას თავისკენ უკუდააბრუნებს („ყოველსავე მოაქცევს“). ეს თვალსაზრისი იმ მხრივაა მნიშვნელოვანი, რომ აქ ცხადადაა ნაჩვენები არსებებისა და პირველმიზეზის ერთიანობა. როდესაც აღიარებულია, რომ ღმერთი ყველაფრის მიზეზია, მისგან ხდება

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 38.

არსებების გამომდინარეობა და ამასთან, მისგან გამოსულ არსებებს ღვთაება უკან აბრუნებს, ადგილი აღარ რჩება ღმერთის, როგორც პირველმიზეზის ტრანსცენდენტური გაგებისთვის.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში სხვა ადგილას უფრო მკაცრადაა გატარებული ღმერთისა და არსებების ერთიანობის პრინციპი. ღმერთი არსებებს არა მარტო არსებობას აძლევს და სრულყოფს, არამედ მათ საშუალებასაც კი არ აძლევს, რომ მას ჩამოშორდეს. აქ საჭიროა გავიხსენოთ ღმერთის მიერ არსებებისადმი სიკეთის, ღვთაებრივი ძალის მინიჭება. ღმერთი არსებებს თავის ღვთაებრივ ძალას აძლევს. ღვთაებრივი ძალა მიეფინება ყველა არსებას და არ არსებობს არსება, რომელიც არ იყოს ნაზიარები ღვთაებას. სწორედ ღვთაებრივი ძალის მეშვეობით არის არსებები ღმერთთან მტკიცედ შეკრული „...კუალად ყოველთა მისსა მიმართვე, ვითარცა უფსკრულისა რაჲსმე, მიმაქცეველობისა და შემცველობისა მათისა... ყოველთა შემომკრებელობისა, შემამტკიცებულობითა და არა მიმშუებელობითა განვრდომად მისგან, ვითარც ყოვლით-კერძოჲსა სინაჯისაგან წარწყმედად ვინაჲთვე."[1] მაშასადამე, ღმერთისგან არსებების ჩამოშორება მათი დაღუპვა, გაუქმება („წარწყმედა") იქნებოდა, ამიტომაც ღმერთი არსებებს მათ ნებაზე არ უშვებს და ისინი მტკიცედ ჰყავს შემოერთებული. ამრიგად, არსებები, როგორიც არ უნდა იყვნენ ისინი და სადაც არ უნდა იმყოფებოდნენ, ღმერთთან ერთიანობაშია და ეს ერთიანობა თვით ღმერთის მეშვეობითაა შენარჩუნებული. ღმერთი ინარჩუნებს ამ ერთიანობას, ვინაიდან თუკი არსებები მას ჩამოშორდება, მაშინ ისინი დაიშლებიან და ადგილი ექნება არსებათა აღრევას: „ყოველთა განყოფილთა და შეასრულებს და შეამტკიცებს და არა მიუშუებს განჭრად და დათხევით განბევად (დაღვრა, – მ. მ.) უზომოებისა... [ვინაიდან]. განწუებულ-ყოფად ღმერთისაგან და განსრულ-ყოფად თავთა თჳსთა ერთობისაგან ურთიერთას შერევნითა ყოვლად აღრევითითა"[2].

აქ საინტერესოა ამ თვალსაზრისის პროკლეს (412-485) ფილოსოფიასთან სიახლოვე. პირველად პროკლემ დააყენა

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 85.

[2] იქვე, გვ. 87.

საკითხი იმის შესახებ, რომ პირველმიზეზიდან არსებები კიდეც უნდა გამომდინარეობდეს და მას კიდეც უნდა უბრუნდებოდეს. პროკლემ სპეციალურად გამოიკვლია ყველა ეს წინააღმდეგობა, რომელთაც ადგილი ექნებათ იმ შემთხვევაში, თუკი ვაღიარებთ პირველმიზეზიდან ან მხოლოდ არსებების გამომდინარეობას ან მხოლოდ არსებათა დაბრუნებას. პროკლეს მიხედვით, შეუძლებელია, რომ პირველმიზეზიდან არსებების მხოლოდ გამომდინარეობას (გამოსვლას) ჰქონდეს ადგილი. ამ შემთხვევაში (ესე იგი, უკუდაბრუნება თუ არ იქნება) არ გვექნება ერთიანი პრინციპი, გვექნება მხოლოდ გამოსვლა და არსებები მოწყვეტილი იქნება თავის მიზეზს, არ იქნება მათ შორის კავშირი. მსგავსი ვითარება იქნება, თუკი მიზეზში მხოლოდ დაბრუნებას ექნება ადგილი[1]. როგორც ვხედავთ, პროკლესთან მიზეზსა და შედეგს შორის (ეს პრინციპი კი გულისხმობს პირველმიზეზისა და სინამდვილის დამოკიდებულებას) აუცილებელი კავშირი არსებობს. არეოპაგიტულ ფილოსოფიაში პროკლეს ეს თვალსაზრისი გარკვეულ როლს უნდა ასრულებდეს, რასაც ადასტურებს არეოპაგიტული მოძღვრების ის ნაწილი, სადაც ღმერთი და არსებები ერთიანობაშია მოცემული. ეს აზრი უნდა განამტკიცოს პირველმიზეზში არსებების უკუდაბრუნების ბიძგის მიმცემის განხილვამ.

მართალია, არსებები მიისწრაფვიან ღმერთისკენ, მაგრამ რა არის ძალა, რომელიც მიმართავს არსებებს უმაღლესი არსებისკენ, ანუ ღმერთისკენ? ეს ძალა, ფსევდო-დიონისეს აზრით, არის „ტრფიალებაჲ“ (ეროსი). ეს ძალა (ტრფიალების ძალა) ღვთაებრივია და ცალ-ცალკე არსებულ არსებებს აერთიანებს და მიმართავს ღმერთისკენ, „და არს ტრფიალებაჲ საღმრთოჲ ძალ ერთ-მყოფელ და შემკრველ და შემზავებელ განყოფილთა ერთ-ყოფად კეთილსა ზედა და სახიერებასა წინაჲთვე ქონებულისა მისთჳს... რომლითა იპყრობს ერთ-მოდასეთა ზიარებითსა შინა ურთიერთ არსობასა და აღსძრავს პირველთა განმგებელ-ყოფად შემდგომთა და განამტკიცებს უდარესთა მიქცევად უმაღლესთა მიმართ“[2]. თუკი ეროსი ღვთაებრივი ძალაა, ის, რა თქმა უნდა,

---

[1] Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 45.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 40-41.

სიკეთის შემცველიცაა. სწორედ სიკეთის მეშვეობით ტრფიალება არსებებს აერთიანებს და ღმერთისკენ მისწრაფებას უღვიძებს. ტრფიალების ძალა შეიძლება მრავალნაირად გამოვლინდეს, მაგრამ ყოველგვარ გამოვლენაში ის არ კარგავს თავის ძირითად ფუნქციას, კერძოდ, იგი არის არსებათა გამაერთიანებელი და შემკვრელი: „ტრფიალებაჲ გინა თუ საღმრთოჲ ანუ ანგელოზებრი, გინა საცნაურებრი, გინა მშჳენიერებრი ანუ ბუნებითი და ნერგობითი რაჟამს ვთქუათ, ერთობითსა რასმე და შეზავებითსა ძალსა გულისჴმა-ვჰყოფთ“[1].

ტრფიალება რომ არსებებსა და ღმერთს შორის ერთგვარი გამაერთიანებლის როლს ასრულებს, ცხადად ჩანს არეოპაგიტული მოძღვრების შემდეგი ადგილიდანაც: „რამეთუ თჳთ იგი კეთილის მოქმედი არსთა ტრფიალებაჲ სახიერებისა შორის ზეშთააღმატებით წინაჲთვე იყო, რომელი-იგი არა უტევა მან უშობელად თავსა შორის თჳსსა ყოფად, არამედ აღძრა იგი მოქმედების ყოფად ყოველთავე მოქმედებისა აღმატებულებითა“[2]. თუ ეს ადგილი უნდა შევადაროთ ტრფიალების ძალის იმ უნარს, რომლის მიხედვითაც არსებები ერთიანდება და ღმერთს უბრუნდება. აქ საყურადღებო დასკვნის გაკეთება შეიძლება. როგორც ირკვევა, ღმერთში წინასწარვე არსებულა ტრფიალება, რომელმაც ღმერთი აღძრა მოქმედებისადმი. უფრო სწორედ ტრფიალების ძალამ არ დაანება, რომ ღმერთი წარმოშობის გარეშე ყოფილიყო („არა უტევა მან უშობელად შორის თჳსსა ყოფად“). გამოდის, რომ ფსევდო-დიონისეს აზრით, ტრფიალების ძალა ერთდროულად საგნების წარმოშობასაც უდებს საფუძველს და მათ ღმერთში უკუდაბრუნებასაც. ამრიგად, ტრფიალება სწორედ ის ძალა ყოფილა, რომლის მეშვეობითაც არსებებსა და პირველმიზეზს შორის ერთიანობაა.

ღმერთიდან არსებების გამომდინარეობა და მასში არსებების უკუდაბრუნება ტრფიალების ძალის განხილვამ აჩვენა. ამასთან, ეს დაბრუნება გარკვეული კანონზომიერებით მიმდინარეობს. კერძოდ, ჯერ ხდება არსებათა დაბრუნება უშუალო მიზეზში, შემდეგ

---

[1] იქვე, გვ. 42.

[2] იქვე, გვ. 38.

ამ მიზეზის მეშვეობით უფრო წინამავალ მიზეზში და ა. შ. ვიდრე ღმერთამდე. აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ფსევდო-დიონისე უშუალოდ მიჰყვება პროკლეს ფილოსოფიას. ეს საკითხი პროკლესთან დაწვრილებითაა განხილული. პროკლეს აზრით, ყოველი არსება მიისწრაფვის სიკეთისკენ და აღწევს მას თავისი უახლესი მიზეზის მეშვეობით. ამიტომაც ყოველი საგანი მიისწრაფვის საკუთარი მიზეზისკენ[1]. ყოველი არსება უბრუნდება იმას, რისგანაც მომდინარეობს. ახლა შევადაროთ მას არეოპაგიტული თვალსაზრისი და ცხადი გახდება მათი სიახლოვე: „იგივეობაჲ და საშუვალთა და კიდეთა პყრობაჲ და თჳთ მათ სხუათა მპყრობელთაჲცა მის მიერვე პყრობაჲ და კუალად მისსა მიმართვე მიქცევაჲ ყოველთავე მისგან გამომავალთაჲ."[2]

გაირკვა, რომ საგნები, არსებები უბრუნდებიან თავის მიზეზს და ა. შ. პირველ მიზეზამდე. საინტერესოა, როგორ ერთიანობაშია პირველმიზეზი და არსებები, როცა არსებები მას უბრუნდება. აქაც ფსევდო-დიონისეს საინტერესო აზრი აქვს გამოთქმული. მართალია, არსებები (საგნები) ღმერთის მსგავსია, მაგრამ ეს მსგავსება არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გავიგოთ, როგორც იგივეობა: „ხოლო მსგავსებასა ღმრთისათჳს, უკუეთუ ვინმე ვითარცა იგივეობად იტყოდის, ვითარცა ყოველთა ყოვლისა მიერ თავისა თჳსისა მხოლოობით და განუყოფლად მსგავს არსსა, ამით სახითა არა უპატიო იყოს ჩუენდა მსგავსისა ღმრთის-სახელობაჲ"[3]. ფსევდო-დიონისეს შეუძლებლად მიაჩნია, რომ არსებები იყვნენ ღმერთის იგივებრივი და არ გააჩნდეთ დამოუკიდებლობა. მართალია, საგნები ემსგავსება ღმერთს, მაგრამ იგივეობრივი მაინც არ არის. აქ პირველმიზეზი (ღმერთი) კრეაციონისტული თვალსაზრისით რომ იყოს განხილული, მაშინ არსებები (საგნები) წარმოშობილი იქნება არაფრისგან და ისინი პირველმიზეზში დაბრუნებისას დაკარგავენ თავიანთ სუბსტანციურობას. არეოპაგიტული მოძღვრების ამ თვალსაზრისის თანახმად, ღმერთს ფაქტობრივად წესრიგი შეაქვს არსებებში

---

[1] Прокл. Первоосновы теологии. გვ. 44.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 84.

[3] იქვე, გვ. 82.

ღვთაებრივი ძალის განფენით. არსებებში ღვთაებრივი ძალის არსებობა არსებებისა და ღმერთის ერთიანობას ნიშნავს, რაც არეოპაგიტიკის ფილოსოფიურ ნაწილში უფრო ღმერთის იმანენტური ბუნების მაჩვენებელია.

ბოლოს კი შევეხებით ღვთაებრივი ძალის გავრცელების მარადიულ ბუნებას, რაც ღმერთისა და სინამდვილის მიმართების მარადიულობის მაჩვენებელია. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთიდან უმდაბლესი არსებებისკენ ხდება ღვთაებრივი ძალის გასვლა. ეს გასვლა და შემდგომ უკუდაბრუნება წრიული ხასიათისაა და ამასთან, რაც მთავარია, მარადიულია, „ვითარმედ ერთი რაჲმე არს მარტივი ძალი თჳთმოძრაჲობითი, ერთობითად რადმე შეზავებად სახიერებისაგან ვიდრე თჳთ ამათ უკუანაჲსკნელთამდე[1] და კუალად მიერვე შემდგომთა ყოველთა სახიერებისა მიმართ მისგან და მის მიერ მის შორის თავისავე მიმართ თჳსისა მომრგულებული მარადის თავსა შინა თჳსსა მომაქცევი"[2]. ამრიგად, თვითმოძრაობითი ძალა, ფსევდო-დიონისეს აზრით, გამაერთიანებელი ძალაა ღმერთიდან არსებებისაკენ და, პირიქით. „ერთობითად რადმე შეზავებად სახიერებისაგან ვიდრე თჳთ ამათ უკუანაჲსკნელთამდე.."[3] და, რაც მთავარია, ავტორს ეს პროცესი მარადიულად მიაჩნია. ამაზე მითითებულია არეოპაგიტიკის სხვა ადგილზე: „ვითარცა საუკუნოჲ რაჲმე სიმრგულე სახიერებისათჳს, სახიერებისაგან, სახიერებასა შინა და სახიერებისა მიმართ უცთომელითა მოქცევითა მოიმრგულევის და მის შორის და მასვე ზედა მარადის გამომავალ არსცა და ჰგიესცა და დგას"[4]. როგორც ვხედავთ, ფსევდო-დიონისეს ღმერთში არსებათა ყოფნა, გამოსვლა და მასში უკუდაბრუნება მარადიულ პროცესად მიაჩნია. აქ აშკარად ჩანს პროკლეს ფილოსოფიის გავლენის კვალი[5]. ამრიგად, არეოპაგიტიკაში ღმერთის მიერ არსებებში წესრიგის

---

[1] „უკუანაჲსკნელი"-ში – იგულისხმება ხილულ სინამდვილეში არსებული ყველაზე ნაკლებ სრულყოფილი არსება.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 43.

[3] იქვე.

[4] იქვე, გვ. 42.

[5] შდრ. Прокл. Первоосновы теологии. გვ. 45-46.

შეტანა – გაღვთაებრივება – (რაც ნეოპლატონური ფილოსოფიის ენაზე წარმოშობას უდრის) და ამ გზით საგნების ღმერთთან ერთიანობა სულაც არ ნიშნავს მათი სუბსტანციურობის დაკარგვას.

ფსევდო-დიონისესთვის როგორც კატაფატიკური, ისე აპოფატიკური მეთოდი ცოდნის აგების მეთოდებია. როგორც კატაფატიკის, ისე აპოფატიკის განსჯის საგანია ღმერთი, რომლის ორგვარად დახასიათებაა შესაძლებელი. ღმერთის ორგვარი დახასიათება იძლევა იმის საბაბს, რომ ამ მეთოდების სხვადასხვა ამოსავალი საფუძვლები იქნეს დაძებნილი. მეტიც, ხშირად ამ მეთოდებზე დაყრდნობით არეოპაგიტული ფილოსოფია გაორებულადაა წარმოდგენილი. ჩვენმა კვლევამ გვაჩვენა, რომ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მოცემულ ხსენებულ მეთოდებს ერთი და იგივე ონტოლოგიური საფუძველი გააჩნია.

როგორც კატაფატიკა, ისე აპოფატიკა ფილოსოფიური ცოდნის მეთოდებია და ღმერთის მისტიკური ხედვა ამ მეთოდებით მიღებულ ცოდნაზე მაღლა დგას. ეს რომ ასეა, თვალნათლივ დასტურდება ფსევდო-დიონისეს იმ ცნობილი თვალსაზრისიდან, რომლის მიხედვითაც შეიძლება ღმერთის როგორც დადებითი დახასიათება, ისე უარყოფითი და ღმერთი იმაზე მეტია, ვიდრე მის შესახებ აღნიშნული მეთოდები გვეუბნება[1]. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არეოპაგიტიკაში გარკვეულად მინიშნებულია აპოფატიკის უპირატესობაზე „ჯერ არს უკუე ყოველთავე ამათ არსთა სახოვნებისაჲ მსგავსებად მისსა დადებაჲ და წათქუმაჲ მისთჳს, ვითარცა ყოველთა მიზეზისათჳს და კუალად მათ ყოველთაჲვე უსაკუთრესად უკუთქუმაჲ"[2].

რაიმეს დახასიათება, იქნება ეს უარყოფითი თუ დადებითი, ხდება ფილოსოფიური ცოდნის სფეროში; ამიტომაც ეს მეთო-

---

[1] ამის თაობაზე სამართლიანად შენიშნავდა ა. ბრილიანტოვი. არეოპაგიტიკაში ღმერთს როგორი პრედიკატებიც არ უნდა მივაწეროთ, უფრო მეტი უფლებით შეიძლება ისინი ჩამოვაცილოთ. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ ღმერთი მაღლა დგას ყოველგვარ განსაზღვრებაზე, იქნება ეს დადებითი თუ უარყოფითი. იხ. А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С.-Петербург, 1898, გვ. 165.

[2] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 224.

დები, რომელიც არეოპაგიტიკაშია მოხმარებული, ფილოსოფიის – რაციონალური ცოდნის მეთოდებია. რაც შეეხება ღმერთის იმ სახით წარმოდგენას, რომელიც ყოველგვარ დახასიათებაზე (როგორც დადებითზე, ისე უარყოფითზე) მაღლა დგას, სწორედ იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის ობიექტი და ღმერთი, როგორც მისტიკური ჭვრეტის ობიექტი, სხვადასხვაა. მისტიკური ხედვის პოზიციიდან განხილული ღმერთი ფსევდო-დიონისეს იმგვარად წარმოუდგენია, რომელზედაც რაიმეს მიმატებით ან გამოკლებით ფაქტობრივად არაფერი ემატება და არც აკლდება: „...არც არს ყოვლად მისი მატებაჲ, გინა მოკლებაჲ; არამედ შემდგომად მისსაღა ვჰყოფთ მატებასა და მოკლებასა, და მას თავადსა არცა რას ვჰმატებთ არცა რას მოვაკლებთ, ვინაჲთგან ზეშთა ყოველთა მატებათა არს ყოვლი კერძოჲ... ზეშთა ყოველთა მოკლებათა..“[1].

ყველა ზემოაღნიშნულის საფუძველზე ფსევდო-დიონისე ეპისტოლეში მღვდელმთავარ „ტიტეს მიმართ“ ერთმანეთისგან მიჯნავს ღვთისმეტყველების ორ სფეროს – ფილოსოფიასა და თეოლოგიას. ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელია სრულყოფა, გარკვეულობა, სიცხადე, მეცნიერულობა... ხოლო თეოლოგიისთვის – გამოუთქმელობა, მესაიდუმლოება, რწმენა... „ვითარმედ ორსახე არს ღმრთის-მეტყუელთა სიტყჳს მომცემელობაჲ: რომელიმე გამოუთუმელი და საიდუმლოჲ, ხოლო რომელიმე სახისშემოღებითი და სრულყოფითი; და რომელიმე უსაჩინოესი და უმეცნიერესი, ხოლო რომელიმე სიბრძნის მოყუარებითი და გამოჩინებითი; და თანა-შეთხზულ არიან თქუმულთა თანა უთქუმელნი და რომელიმე თანა-შეკრულ არს რწმუნებასა და თქუმულთა ჭეშმარიტებასა, ხოლო რომელიმე იქმს და დაამყარებს ღმრთისად უსწავლელითა მესაიდუმლოებითა“[2].

ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთი მიღმური და უცხოა ჩვენთვის. მისი მიღწევა და ცოდნა ჩვენი ადამიანური უნარით შეუძლებელია. თუკი ვინმემ ღმერთი იხილა და ფიქრობს, ღმერთის შესახებ ცოდნა აქვს, იგი ცდება ვინაიდან ღმერთის ხილვა

---

[1] იქვე, გვ. 229.

[2] არეოპაგიტიკა. ეპისტოლე „ტიტეს მიმართ“. გვ. 251-252.

საერთოდ შეუძლებელია: „და ვინცა იხილა ღმერთი, გულისჴმაყო, რომელი იგი იხილა, ვითარმედ და არა თჳთ იგი თავადი იხილა, არამედ სხუაჲ რაჲმე არსთაგანი და უწყებულთაჲ... [ვინაიდან] გონებათა და არსებათა ზეშთადამყარებულ არს...“[1]. ამრიგად, აქაც ხაზგასმულია, რომ ღმერთის წვდომა ცოდნის საფუძველზე შეუძლებელია.

ღმერთის საბოლოო წვდომა შესაძლებელია არა ცოდნის საფეხურზე, არამედ მისტიკურ ჭვრეტაში. ეს თვალსაზრისი დამახასიათებელი იყო შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობისთვის. მას ფსევდო-დიონისეც აღიარებს. ღმერთის წვდომისთვის საჭიროა ყველა იმ ადამიანური თვისებების ჩამოშორება, რომელიც ხელს გვიშლის ამგვარი წვდომისთვის: „...ყოველნი თავნი თჳსნი ყოველთავე თჳსთაგან განვაშორნეთ და ყოვლითურთ ღმრთისად ვიქმნნეთ, რამეთუ უმჯობეს არს ღმრთისად და არა თავთა თჳსთად ყოფაჲ“[2]. ღმერთთან გაერთიანებისთვის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ლოცვის როლს. ლოცვა არის გარკვეული მოსამზადებელი საფეხური მისტიკური ჭვრეტისთვის.

მისტიკური ჭვრეტის დაშვება არეოპაგიტიკაში იმის მაჩვენებელია, რომ ამ მოძღვრებისთვის ღმერთის ტრანსცენდენტიზმი უცხო არ არის. მაგრამ ეს მაშინ, როდესაც დადგინდება, რომ ფილოსოფიური ცოდნა ვერ იძლევა ღმერთის სრულყოფილ სურათს. ამის შემდეგ ფსევდო-დიონისე ღმერთს (პირველმიზეზს) განიხილავს, როგორც მისტიკური ჭვრეტის საგანს.

---

[1] იქვე, ეპისტოლე „გაიოჲს მიმართ“. გვ. 233.

[2] იქვე, „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 69.

§ 3. სიკეთის იდეა არეოპაგიტიკაში

1. სიკეთე, როგორც პირველმიზეზი

ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ მისი მიზანია სიკეთის ცნების დადგენა, რომელსაც დიდი ღვთისმეტყველები ახასიათებენ, როგორც უმაღლეს სრულყოფილებას, „მოვედ უკუე აწ და თჳთ მის სახიერების სახელისა სიტყჳსა მივიწინეთ, რომელსა-იგი უპირატესად დიდნი ღმრთის-მეტყუელნი ზეშთაღმერთთასა ღმრთეებასა განუკუთნებენ და ყოველთგან ზეშთააღამაღლებენ“[1]. მთავარია აქ ისაა, რომ ფსევდო-დიონისე იზიარებს აზრს, რომელიც სიკეთეს განიხილავს, როგორც უმაღლეს სრულყოფილებას. ამასთან, სიკეთე განეკუთვნება ღმერთის სამეუფოს, ესე იგი, სიკეთე და ღმერთი ერთადაა[2].

არეოპაგიტული წიგნების ავტორის აზრით, ვინაიდან სიკეთე ერთია, იგი ყველაფრის მიზეზია, „..სახიერებაჲ და სიკეთე ერთობითი არს ყოველთა და მრავალთა კეთილთა მიზეზისაჲ მისი“[3]. ამ მოსაზრების ნათელსაყოფად ერთმანეთს შევადაროთ არეოპაგიტული თვალსაზრისი სიკეთესა და პირველ ერთზე. სიკეთის შესახებ არეოპაგიტიკაში აღნიშნულია, რომ მასში მოცემული ღვთაებრივი ეროსი მისგან მარადიულად გამომდინარეობს და უკანვე უბრუნდება. ეს პროცესი წრიული ხასიათისაა: „და ვითარცა საუკუნოჲ რაჲმე სიმრგულე სახიერებისათჳს, სახიერებისაგან, სახიერებისა შინა და სახიერებისა მიმართ უცთომელთა მოქცევითა მოიმრგულევის და მის შორის და მასვე ზედა მარადის გამომავალ არსცა და ჰგიესცა და დგას“[4]. ღვთაებრივი ეროსის აღნიშნული გამოსვლა და უკუდაბრუნება სიკეთეში

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 29.

[2] ე. ცელერი, როდესაც იხილავს პლოტინეს ფილოსოფიას, აღნიშნავს, რომ პლოტინესთან ღვთაებას სიკეთე ახასიათებს არა როგორც პრედიკატი, არამედ ღვთაება თვითაა სიკეთე. იხ. ცელერის დასახ. ნაშრ., გვ. 492.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 36. როგორც ვხედავთ, არეოპაგიტული მოძღვრება ამ საკითხში ძალზე ახლოსაა პლოტინეს ფილოსოფიასთან.

[4] იქვე, გვ. 42.

ფაქტობრივად არის თვით სიკეთის (როგორც პირველმიზეზის) გასვლა საკუთარი თავიდან და თავის თავში უკუდაბრუნება. რამდენადაც ეროსი ღვთაებრივია, თვით ღმერთიც, პირველი ერთიც ასევე ხასიათდება, კერძოდ: პირველსაწყისი ერთი არის ყველაფრის დასაბამი, იგი ყველა არსებას უსწრებს წინ და თავისთავში იმყოფება. იგი არც მოძრაობს, არც დგას – „ყოველთა მიმართ წინა-გამომავალ არს და ჰგიეს თავსავე შინა თჳსსა, დგომასაც შინა და მოძრავობასაცა“[1]. როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში პირველი ერთი და სიკეთე ერთსა და იმავე არსებას გამოხატავს, კერძოდ, ღმერთს.

არეოპაგიტიკაში პირველი ერთი და სიკეთე რომ სუბსტანციის აღმნიშვნელია, იქიდანაც ჩანს, რომ ორივე გამოდის როგორც არსებათა საბოლოო მიზანი. არეოპაგიტიკაში დგება საკითხი, თუ რატომაა სიკეთე, ერთი მხრივ, ეროსი და, მეორე მხრივ, სასურველი. ფსევდო-დიონისეს აზრით,ეს იმის გამო, რომ სიკეთე, ერთი მხრივ, არის სიყვარულის მიზეზი, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითონაა სიყვარული და ეროსი. „ამისათჳს, რამეთუ პირველისა მის მიზეზ არს და წინა-მომატყუებელ და მშობელ, ხოლო მეორე თჳთ იგი არს“[2] ეროსი. ამგვარადვე აქვს დახასიათებული ფსევდო-დიონისეს პირველი ერთიც. პირველი ერთი, ერთი მხრივ, არის მიზეზი, ხოლო, მეორე მხრივ, საგანთა საზღვარი. იგი როგორც დასაბამი მიზეზია, ხოლო როგორც მიზანი არსებათა საზღვარია: „დასაბამ უკუე, ვითარცა მიზეზი, ხოლო დასასრულ, რამეთუ მის ძლით არიან ყოველნი“[3].

სიკეთისა და პირველი ერთის ერთიანობა არეოპაგიტიკაში, როგორც ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, უდავოა. აქ შეიძლება შეჯამდეს მიღებული შედეგები. ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, სიკეთის იდეით გამოიხატება პირველმიზეზი (ღმერთი). იგი არის უმაღლესი სრულყოფილება, ყველაფრის საწყისი. პირველი ერთი და ღვთაება საბოლოოდ ერთი და იგივეა. არეოპაგიტული მოძღვრება აღნიშნულ საკითხებში აგრძელებს ნეოპლატონურ თვალსაზრისს.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 65.

[2] იქვე, გვ. 42.

[3] იქვე, გვ. 65.

მნიშვნელოვანია აგრეთვე ისიც, რომ არეოპაგიტიკაში სიკეთისა (პირველმიზეზის) და სინამდვილის არსებათა მიმართება ტრიადული პრინციპითაა გააზრებული. კერძოდ, როცა სიკეთეში არსებულ ღვთაებრივ სიკეთეს იხილავს, ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ ღვთაებრივი სიკეთიდან გასვლა, სიკეთეში ყოფნა და სიკეთეში დაბრუნება მარადიული პროცესია. მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ფსევდო-დიონისე იხილავს პირველი ერთის ბუნებას, რაშიც ცხადად ჩანს პროკლეს ფილოსოფიის, კერძოდ, მისი ცნობილი ტრიადული პრინციპის გავლენის კვალი. პროკლეს ტრიადული პრინციპი გამოხატულია დებულებით: „ის, რაც გამოხატულია მიზეზით, რჩება მიზეზშიც, გამომდინარეობს მისგან და მასვე უბრუნდება კიდეც“[1]. პროკლეს ფილოსოფიის გავლენა არეოპაგიტიკაზე ჩანს, აგრეთვე, სიკეთისა და პირველი ერთის იგივეობის საკითხშიც. პროკლე, როცა იხილავს პირველ ერთსა და სიკეთეს, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ისინი იგივეობრივნი არიან[2].

აქ ბუნებრივია კითხვა: რატომ აღინიშნება ერთი და იგივე არსება ორი სახელით? კერძოდ, ერთი სუბსტანცია გამოხატულია სიკეთისა და პირველი ერთის ცნებებით. მოცემულ კითხვებზე არსებობს ასეთი პასუხი: „სიკეთე არის იგივე პირველი ერთი, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ იგი თვისებრივად უფრო სრულია“[3].

2. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში სიკეთე, როგორც აღვნიშნეთ, ყველაფრის საფუძველია. იგი როგორც მიზეზი, არ იცვლება, „...ზეცისათა მათცა დასაბამთა და შესრულებათა მიზეზ იგივე ბუნებითი სახიერებაᲐ არს აღუორძინებელისა და მოუკლებლისა და ყოვლად დაუჭსნელისა არსებისა მათისა...“[4]. სიკეთე თავის

---

[1] Прокл. დასახ. ნაშრ., გვ. 35-46.

[2] იქვე, გვ. 34.

[3] А. Лосев. Примечания к переводу трактата. Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ.146.

[4] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 32.

ღვთაებრივ ძალებს განაფენს და არ არსებობს არსება, რომლისადმიც სიკეთე არ იყოს განფენილი: „და არცა ერთი არს ხილულთაგანი, სადა-იგი მიიწევს ზეშთაგარდა სიდიდითა თჳსთა ბრწყინვალებათაითა“. მაგრამ ყველა არსება თანაბარძალოვნად ვერ იღებს სიკეთეს. რა არის ამის მიზეზი? ფსევდო-დიონისეს აზრით, ამის მიზეზი ღმერთში კი არ არის, არამედ არსებებში, ვინაიდან ღმერთი ყველას ანიჭებს თავის ძალას, და თუ რომელიმე არსება მას ვერ იღებს, ეს მისი, უფრო სწორედ, მისი უუნარობის ბრალია: „ხოლო რომელი რაჲ ვერ მიიღებს ნათელსა მისსა, ესე არა უძლურებისაჲ არს, არცა სიმცირისაჲ ნათელთ-მიმცემლობისა მისისაჲ, არამედ უმარჯობისაგან ნათელთ-მიმღებელთაჲსა...“[1].

ფსევდო-დიონისეს აზრით, თუკი სიკეთის (ღმერთის) ძალა ყველგან ერთნაირად არ აისახება – ამის ერთ-ერთი მიზეზია უსახო მატერია, რომელმაც ვერ აითვისა სიკეთის ღვთაებრივი ძალა: „ხოლო უკუეთუ ვისმე აკლდეს აწ თქმულთა ამათ სიმარჯუეთაგანი რაჲმე, ნაკლულევანებაჲ იგი მიზეზ ექმნების მას ვერ მიღებისა და უსახურობისა და სხუაჲ, რაოდენი-რაჲ არს უმარჯუობათაგანი მიუღებლობისაჲთა“[2]. როგორც ვხედავთ, ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ხილული – სინამდვილის არსებებში სიკეთის ძალის არსებობა თუ ნაკლებობა თვით არსებათა უუნარობის (ე.ი. სიკეთის მიღების უნარის არქონის) ბრალია.

შემდეგ ფსევდო-დიონისე სვამს კითხვას – თუკი ყველაფრის მიზეზი სიკეთეა, ყველგან და ყველაფერში გამეფებულია სიკეთის ძალა, მაშინ რატომ არსებობს ბოროტება? რა არის მისი მიზეზი და დამბადებელი? „რაჲ არს სიბოროტე? და რომლისა დასაბამისაგან დაბადებულ არს“? თვით სიკეთე ხომ არ არის მისი მიზეზი? – „და ვითარ სახიერებამან ინება დაბადებაჲ მისი?“[3].

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ფსევდო-დიონისე შემდეგი შინაარსის დებულებით იწყებს: ბოროტება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ჩაითვალოს სიკეთისგან მომდინარედ და არც სიკეთისგან არსებობს იგი. სიკეთე და ბოროტება არეოპაგიტიკაში

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 33.

[2] იქვე, გვ. 19.

[3] იქვე, გვ. 44.

სხვადასხვა სიბრტყეშია და ისევე შეუძლებელია მათი დაკავშირება, როგორც ყინულისა და ცეცხლისა. როგორც ირკვევა, სიკეთე და ბოროტება საპირისპირო პროცესების გამომხატველია. როგორ უნდა გავიგოთ ეს? ფსევდო-დიონისე პასუხობს, რომ სიკეთისა და ბოროტების არსება სხვადასხვაა, კერძოდ, სიკეთისთვის არსებითი და აუცილებელია წარმოშობა, ხოლო ბოროტებისთვის დაშლა, გაუქმება.

შემდეგ ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ სიკეთე არის ისეთი რამ, რომელიც ყველაფერს მოიცავს, ხოლო, რაც შეეხება ბოროტებას, იგი არა მარტო არსის სფეროში არაა, არამედ არარსის სფეროშიც კი არ არსებობს, „ვინაჲცა სახიერებაჲ არს ფრიად უპირატეს დამტკიცებულ ყოვლად არსისაცა და არა არსისა ყოვლისა, ხოლო ბოროტი არცა არსთა შორის არს, არც არა არსთა, არამედ თჳთ მის არა არსისაცა ფრიად რაჲმე უცხო არს იგი და განვრდომილ სახიერებისაგან და ფრიად უფროჲს მისსა უარსებო“[1]. რამდენადაც ბოროტება არსისა და არარსის სფეროს არ მიეკუთვნება, ამდენად იგი, ფსევდო-დიონისეს აზრით, არსის არამქონეა და საერთოდ, მოკლებულია არსებობას. აქედან გამომდინარე იგი ამბობს, რომ არ არსებობს თავისთავად ისეთი რაიმე, რომელიც იყოს ბოროტება („და არცაღა თჳთ ბოროტი იყოს რაჲმე“).

ფსევდო-დიონისეს მიერ ბოროტების უარსებოდ გამოცხადება არ არის ორიგინალური აზრი, ვინაიდან, როგორც ეს შესავალში ვნახეთ, პლოტინეს ფილოსოფიაში ბოროტება არაა „აბსოლუტური პრინციპი“ (ჰეგელი). ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ ბოროტების არასუბსტანციურობის საკითხი დგება ჯერ კიდევ პლოტინესთან. მაგრამ პლოტინემ ბოროტების აუცილებლობა დაუშვა სიკეთის ღირებულების გასარკვევად, მაშინ, როცა არეოპაგიტიკაში, პროკლეს ფილოსოფიაზე დამყარებით, ბოროტებას არავითარი პოზიტიური მნიშვნელობა არ გააჩნია.

ბოროტების ბუნების არსის ჩვენებისთვის არეოპაგიტიკაში მოცემულია ბოროტების ცნების ანალიზი. საღვთო წერილზე დაყრდნობით, ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ ბოროტი, თუ

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 45.

იგი ნამდვილად ბოროტია, არ შეიძლება იყოს არსებათა მიზეზი და წარმომშობელი. მეტიც, იგი შეიტანს არსებებში სიბოროტეს, დაშლის და გააუქმებს: „ვითარმედ ბოროტი, რომელი – იგი თჳთ ბოროტ არს, არცა ერთისა არსებისა ანუ მშობლობისა მიზეზ იქმნეს, მხოლოდ განაბოროტებს ოდენ და თავისა მიერ თჳსისა განხრწნის არსთა გუამოვნებასა“[1]. მაშასადამე, როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, ბოროტება არსებებში მხოლოდ სიბოროტეს შემტანია და მისი ბუნებისთვის არაა დამახასიათებელი საგანთა, არსებათა წარმოშობა, ესე იგი, ბოროტება არაა პირველმიზეზი.

როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტიკაში სიკეთე და ბოროტება ერთმანეთს გამორიცხავს. რაც არსებობს, არსებობს მხოლოდ სიკეთის მეშვეობით. მთელ სამყაროში განფენილია სიკეთიდან (პირველმიზეზიდან) მომდინარე ღვთაებრივი ძალები. ამის გამო სამყაროში ბოროტებისთვის ადგილი აღარ რჩება. მაგრამ, მეორე მხრივ, ფაქტია, რომ სიკეთესთან ერთად არსებობს ბოროტებაც. როგორ ავხსნათ ბოროტების არსებობის ფაქტი? აი, ერთ-ერთი უმთავრესი კითხვა, რომელზე პასუხის გაცემაც აუცილებელია ბოროტების ბუნების გასაგებად. საკითხის გასარკვევად ფსევდო-დიონისე ისევ უბრუნდება სიკეთიდან მომდინარე ღვთაებრივი ძალების გავრცელების საკითხს. როგორც აღინიშნა, სიკეთე ვრცელდება მთელ სამყაროზე და არ არსებობს არსება, რომელიც სიკეთეს არ ეზიაროს. მაგრამ, როგორც ვიცით, ისე როგორც ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, ასევე არეოპაგიტიკაში პირველმიზეზთან მიმართებით არსებები განლაგებულია გარკვეული იერარქიული პრინციპით. ზოგიერთი არსება უფრო ახლოსაა პირველმიზეზთან, ზოგიერთი – უფრო შორს. სწორედ ამის გამო, ზოგიერთი არსება უფრო მეტად იღებს სიკეთის ძალებს, ხოლო სხვები შედარებით ნაკლებად. არსებულთა შორის სიკეთის მიღების მიხედვით არის განსხვავება („არსნი ყოველნი ამით არიან უფროჲს და უმცროჲს, რაოდენ სახიერებისა მიმღებელ არიან“[2]). არსებები, რაც უფრო შორსაა პირველმიზეზიდან (სიკეთისგან), უფრო მცირდება მათდამი სიკეთის ძალების გავრცელების სიმძ-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 45.

[2] იქვე, გვ. 48.

ლავრე. სიკეთის ეს სიმცირე ფსევდო-დიონისეს ბოროტების მიზეზად მიაჩნია. ამასთან, ბოროტებას თავისი სუბსტანციური მიზეზი არ გააჩნია, იგი სინამდვილეში სიკეთისაგან გადახრაა. ამას გარდა, არსებებში სიკეთის ბოლომდე განუხორციელებლობა თვით ამ არსებების ნაკლებ სრულყოფილებითაა გამოწვეული, ვინაიდან სიკეთე ყველგან ერთნაირად ვრცელდება: „ვინაჲცა ხრწნილებისა მიერ ქმნილი შობაჲ არა ბოროტისა ძალისაჲ, არამედ უდარესისა კეთილისა მოსლვისაჲ არს... რამეთუ ყოვლად უნაწილოჲ კეთილისაგან არცა იყოს, არცა არს, არცა არსთა შორის არს“[1].

ამრიგად, არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, არსებებში წესრიგისა და რღვევის მიზეზია სიკეთის არასრულყოფილად განხორციელება. ეს კი საბოლოოდ არის ბოროტება. მაშასადამე, ბოროტების სათავე ყოფილა სიკეთის არასრულყოფილი განხორციელება, „რამეთუ უკუეთუ სიბოროტე არს უსრულობაჲ კეთილისაჲ, ყოვლად განშორებაჲ კეთილისაჲ“[2]. ეს ადგილი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოსდა, ფსევდო-დიონისეს აზრით, ბოროტება არსებობს. ამგვარად გაგება შეცდომა იქნებოდა, ვინაიდან ბოროტება უკვე უარესობადაა გამოცხადებული[3].

იქნებ ბოროტება არსებობს სიკეთესთან ერთად, სიკეთესთან გაერთიანებით? ეს, ფსევდო-დიონისეს აზრით, შეუძლებელია, ვინაიდან ამ შემთხვევაში სიკეთეს შეთავსებული ექნება თავისი საპირისპირო. ეს კი შეუძლებელია, ვინაიდან სიკეთე მარტივია, ერთია, მხოლოდ სიკეთეს აფენს და ვერავითარ შემთხვევაში ვერ შეითავსებს საწინააღმდეგოს, „რამეთუ თჳთ იგივე და ერთი სიბოროტე სათნოებაჲ თავისა თჳსისა მბრძოლყოფად ყოვლად შეუძლებელ არს; ამისათვის არა არს ბოროტი“[4].

მართალია, არსებათა საფუძველი სიკეთეა და რაც მისგან მომდინარეობს, კეთილია, მაგრამ ხომ შეიძლება არსებობდეს

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 47-48.

[2] იქვე, გვ. 48.

[3] ბოროტების უარსობა აღიარებულია იოანე პეტრიწთანაც. იხ. იოანე პეტრიწი. შრომები. თბ., 1937, II ტ. გვ. 212.
არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 48.

სიკეთის გარდა სხვა საწყისი, როგორც სუბსტანცია? მოცემულ კითხვაზე პასუხის გაცემით, ფსევდო-დიონისე ფაქტობრივად საბოლოოდ არკვევს სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას. მისი აზრით, შეუძლებელია, რომ ბოროტებას საკუთარი სუბსტანცია გააჩნდეს, ვინაიდან სიკეთე, როგორც საწყისი და პირველმიზეზი, უეჭველია. მის გვერდით კი, მეორე საწყისის დაშვება უაზრობაა. საწყისი (პირველმიზეზი) მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს და არა ორი, რადგანაც ორი კი არაა ერთის მიზეზი, არამედ, პირიქით, ერთია ორის მიზეზი. ამასთან, თუ საწყისი ორი იქნება, მაშინ იგი მარტივი კი აღარ იქნება, არამედ რთული. ეს კი შეუძლებელია, საწყისი აუცილებელია იყოს მარტივი, ერთი[1]. თუკი საწყისი ორი იქნება, მაშინ იგი თავის თავს დაუპირისპირდება და გააუქმებს მას: „რამეთუ ყოველი ორობაჲ არა არს დასაბამ, არამედ ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა. ვინაჲთგან უჯერო არს ერთისა და მისგანვე მოსლვაჲ ორთაჲ ყოვლითურთ ურთიერთას წინააღმდეგომთაჲ და რაჲთამცა იყო იგივე დასაბამი არა მარტივი და ერთობითი, არამედ განყოფილი და ორ-სახეობითი და წინააღმდგომი და დამკვნელი თავისა თჳსისაჲ“[2]. ეს ვრცელი ამონაწერი არეოპაგიტიკიდან აჩვენებს, რომ არეოპაგიტიკაში ბოროტება არასუბსტანციურია, რადგანაც საწყისი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს. ეს ერთი კი არის სიკეთე, პირველმიზეზი, ღმერთი, რომელიც ყველაფრის საფუძველია.

ფსევდო-დიონისეს აზრით, ბოროტების წარმომშობი არ შეიძლება იყოს ღმერთი და, საერთოდ, ღვთაების სამეუფოში ბოროტებას არა აქვს ადგილი. „ვინაჲცა არა ღმრთისა მიერ არს ბოროტი, არცა ღმრთისა შორის არს ბოროტი და ბოროტი არა საღმრთო არს... არცა ღმრთისა შორის, არცა სამარადისო, არცა უამიერ“[3]. ის, რაც ჩვენ ბოროტება გვგონია, სინამდვილეში არის სიკეთის ძალის შესუსტება. სინამდვილეში არსებულ უწესრიგო-

---

[1] აქ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი მთლიანად იზიარებს პროკლეს თვალსაზრისს პირველი ერთის შესახებ. იხ. Прокл. **Первоосновы теологии**. გვ. 1, 5, 6, 11.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 49.

[3] იქვე.

ბას საფუძვლად ბოროტება კი არ უძევს, არამედ სიკეთის კლება. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ამ კლებას, შესუსტებას ჩვენ ბოროტებად ვთვლით: „ხოლო მოკლებითა და განვრდომითა მათდა შემსგავსებულთა კეთილთჲთა ბოროტად ითქუმიან და არიანცა ბოროტ, ვითარ-იგი პირველ არა იყვნეს“[1].

არეოპაგიტიკაში საინტერესოდაა განხილული ბუნებრივი კანონზომიერების რღვევის საკითხი. ბუნებაში არსებული უწესრიგობა თვით ბუნებრივი კანონზომიერების მოშლაა: „ხოლო გახრწნა ბუნებისა არს უძლურებაჲ და მოკლებაჲ ბუნებითთა წესთა და ძალთა მოქმედებათაჲ“[2]. როგორც ვიცით, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, ყოველგვარი უწესრიგობის, დარღვევის, დაშლის საფუძველია სიკეთის კლება. ამასთან, როგორც უკვე ზემოთ ვნახეთ, ბუნებაში არსებული უწესრიგობის მიზეზი ყოფილა ბუნების კანონზომიერების სისუსტე და სიკეთის კლება. ეს კი მიუთითებს, რომ ბუნების კანონზომიერება ფსევდო-დიონისესთვის არის სიკეთის (როგორც პირველმიზეზის) კანონზომიერების ერთ-ერთი რგოლი.

ბოლოს, ფსევდო-დიონისე სვამს საკითხს იმის თაობაზე, რომ იქნება სწორედ ბუნების წესრიგის მოშლა არის ბოროტება. არც ეს აზრია მისაღები, ვინაიდან სიკეთის კლება, ბუნებრივი წესრიგის დარღვევა საყოველთაო პრინციპი კი არაა, არამედ, სიკეთის ერთიანი პრინციპისგან, გამონაკლისი გადახვევა: „რამეთუ ყოვლითურთი მოკლებაჲ ყოვლად შეუძლებელ არს, ხოლო ზოგს-რე მოკლებაჲ არა მით კერძოჲთ მიიღებს ძალსა, ვინაჲ მოკლებულ არს, არამედ მიერ კერძოჲთ, ვინაჲ-იგი არა ყოვლითურთ მოკლებულ არს. რამეთუ მოკლებაჲ კეთილისაჲ არამედ ყოველითურთ ბოროტ არს, არამედ კერძოდ ოდენ“[3].

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, სიკეთის აბსოლუტური დაკლება, გაუქმება, შეუძლებელია, ვინაიდან ამ შემთხვევაში სიკეთე დაკარგავდა თავის ფუნქციას. რაც შეეხება სიკეთისგან გადახრას, ეს გამონაკლისია და არ ნიშნავს ბოროტებას („მოკლე-

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 52.

[2] იქვე, გვ. 53.

[3] იქვე, გვ. 54.

ბაჲ კეთილისაჲ არა ყოვლითურთ ბოროტ არს"). ბოროტება არც სუბსტანციაა, იგი არ არსებობს. ეს გადახრა ბოროტება რომ ყოფილიყო, ბოროტი სუბსტანციის მიერ ყოფილიყო გამოწვეული, მაშინ ყველაფერი გაუქმდებოდა: „ხოლო უკუეთუ ყოვლითურთ იქმნეს, მაშინ ბუნებაჲცა იგი ბოლოსაჲ დაიჴსნების...".

3. სიკეთე და ეროსი

არეოპაგიტიკის სრული შეფასებისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ეროსის როლისა და ადგილის გარკვევას. ადრე ნაჩვენებ იქნა, რომ ეროსის გარკვევით ცხადი ხდება პირველმიზეზის ბუნება. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ეროსი („ტრფიალებაჲ") სიკეთეში („სახიერებაჲ") ადრე იყო მოცემული. პირველმიზეზში (სიკეთეში) არსებულმა ეროსმა პირველმიზეზს ქმნადობისკენ უბიძგა („რამეთუ თჳთ იგი კეთილის მოქმედი არსთა ტრფიალებაჲ სახიერებისა შორის ზეშთააღმატებით წინაჲთჳე იყო, რომელი იგი არ უტევა მან უშობელად თავსა შორის თჳსსა ყოფად, არამედ აღძრა იგი მოქმედების ყოფად ყოველთავე მოქმედებისა აღმატებულებითა"[1]). აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ, თუკი პლოტინეს ფილოსოფიაში ქმნადობას სრულყოფილების სიჭარბე უდებს სათავეს, პროკლესთან პოტენციის სიჭარბე, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, სიკეთისა და გონების სრულყოფილებასთან ერთად, დაშვებულია ეროსი, რომელიც ღვთაებაშია და სათავეს უდებს წარმოქმნას. ამით არეოპაგიტიკაში პირველმიზეზიდან წარმოქმნის აუცილებლობა უფრო დამაჯერებელი ხდება.

აღნიშნულს ადასტურებს „საღმრთოთა სახელთათჳს" ის ადგილიც, სადაც ვკითხულობთ: პირველმიზეზში არის ეროსის სიჭარბე, რის გამოც სიკეთე, ეროსი წინამავალია დანარჩენ არსებებთან შედარებით და ამასთან, სრულყოფილების, სისრულის გამო დანარჩენი არსებების მიმართ მზრუნველია. „ვითარმედ თჳთ მიზეზიცა იგი ყოველთა კეთილთა და სახიერებითაჲ ყოველთა ტრფიალებისათჳს გარდამეტებულებითა ტრფიალებითისა სახიერებისაჲთა გარეგან თავისა თჳსისა იქმნების წინა-განმგებელობისა მიმართ ყოველთა არსთაჲსა და ვითრცა სახიერებით

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 38.

რაიმე და სიყუარულით და ტრფიალებით მწყალობელ არს"[1]. ამ დებულებაში ორ მომენტს უნდა მიექცეს ყურადღება:

1. სიკეთისა და ეროსის სრულყოფილების სიჭარბე („გარდამეტებულება") თანაბრძალოვნადაა აღიარებული, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ეროსი და სიკეთე ერთი და იმავე არსების გამომხატველია;

2. ხილულ სინამდვილეში არსებული სიკეთისა და სიყვარულის მიზეზია უმაღლეს არსებაში მოცემული სიკეთე და ეროსი.

ფსევდო-დიონისე ერთმანეთისგან განასხვავებს იმას, რაც ხილულ სინამდვილეშია – იმისგან, რაც უმაღლესი არსების (პირველმიზეზის) სამეუფოშია. ამის ნათელსაყოფად იგი მიმართავს ისევ ეროსს. ეროსი ასეა თუ ისე უკავშირდება სიყვარულის კატეგორიას და ბუნებრივია დაისვას კითხვა: – რამდენადაა მიზანშეწონილი აღნიშნული ცნების გავრცელება უმაღლეს არსებაზე (სიკეთეზე)? ამ კითხვაზე ფსევდო-დიონისეს ასეთი პასუხი აქვს. იგი საყვედურობს იმათ, ვინც ეროსს უიგივებს სიყვარულს, „რამეთუ ჩემდა საგონებელ არს ღმრთის-მეტყუელთათჳს, ვითარმედ ზოგად შეჰრაცხეს მათ სახელი სიყუარულისა და ტრფიალებისაჲ"[2]. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ეროსი აღემატება სიყვარულს, იგი უფრო მეტია, ვიდრე სიყვარული („ჭეშმარიტი ტრფიალებაჲ უფროჲს სიყვარულისა").

თუკი ეროსის ცნება სიყვარულის ცნებისგან განსხვავებულია, მაშინ რა იგულისხმება მასში? როგორც აღვნიშნეთ, ფსევდო-დიონისე ღმერთს მიაწერს სრულყოფილების, მშვენიერებისა და სიკეთის (ეთიკური მნიშვნელობით) უნარებს. ღმერთს ამგვარადვე უნდა ახასიათებდეს ეროსი, როგორც მასში მოცემული მარადიული ძალა, ხილულ სინამდვილეში არსებული სიყვარულის იდეა. ხილულ სინამდვილეში არსებული სიყვარული კი უნდა იყოს ღვთაებრივი ძალის გამოვლენის ფორმა. აღნიშნულს უნდა ადასტურებდეს ფსევდო-დიონისეს აზრი, რომლის თანახმად, ხორციელი მშვენიერება არის დაშორება ჭეშმარიტი ეროსისგან: „ამისთჳს თავთა თჳსთად მიიხუეჭეს ნაწილებსა ზედა ჴორცთა

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 41.

[2] იქვე, გვ. 40.

შუენიერისა განყოფისასა, რომელი იგი არა ჭეშმარიტი ტრფილებაჲ არს, არამედ კერპი ოდენ, გინა თუ უფროჲსღა განვრდომაჲ ჭეშმარიტისა ტრფიალებისაგან“[1]. მართალია, აქ ლაპარაკია ჭეშმარიტი ეროსისაგან დაშორებაზე, მაგრამ ეროსი საფუძველია იმ აზრით, რომ სიყვარული, რომელიც არსებებში არსებობს, მისგან მომდინარეობს.

როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში სიკეთის იდეას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ამ მხრივ, არეოპაგიტიკა აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციებს. ფსევდო-დიონისეს მიერ მიღებული დასკვნები ზოგადად ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ:

პლოტინესა და პროკლეს მსგავსად, ფსევდო-დიონისემ სიკეთის იდეა გაუიგივა პირველ ერთს. ერთისა და სიკეთის გაიგივებამ გამოიწვია სიკეთის აბსოლუტიზაცია და ბოროტების რეალობის გაუქმება. ამით, შ. ნუცუბიძის აზრით, იხსნება სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმი[2]. ბოროტების არასუბსტანციურობა მოცემულია როგორც პლოტინეს, ისე პროკლეს ფილოსოფიაში. მაგრამ პლოტინესგან განსხვავებით, პროკლე და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ბოროტების ყოველგვარ მნიშვნელობას აუქმებენ. ჩვენი აზრით, ფსევდო-დიონისეს დამსახურებად ის უნდა ჩაითვალოს, რომ მან, თავის მოძღვრებაში შეძლო გაეტარებინა ბოროტების არასუბსტანციურობის პრინციპი. ამასთან, პლატონსა და პლოტინესგან განსხვავებით, პროკლეს ფილოსოფიის საფუძველზე ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობა გააუქმა.

არეოპაგიტიკაში სიკეთის იდეის საბოლოო გაგებისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს ტრფიალების (ეროსის) ცნების გარკვევას. არეოპაგიტიკაში, როგორც ვნახეთ, ტრფიალება სიკეთეში არსებული მარადიული ძალაა, რომელიც ხილულ სინამდვილეში არსებული სიყვარულის იდეაა.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 40.

[2] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბ., 1976, IV ტ. გვ. 135.

§4. არეოპაგიტიკა და რენესანსი

არეოპაგიტიკისადმი ინტერესს ზრდის ის გარემოებაც, რომ ჯერ შ. ნუცუბიძის, შემდეგ კი, შ. ხიდაშელის გამოკვლევების თანახმად, ეს მოძღვრება რენესანსისა და ჰუმანიზმის ერთ-ერთი მთავარი მსოფლმხედველობრივი საფუძველია.

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებული ძირითადი პრინციპები, რენესანსის მთავარი იდეური საფუძველია. რენესანსის ფილოსოფიის წარმომადგენლები ნიკოლოზ კუზანელი, ჯორდანო ბრუნო, მარსილიო ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა ამ მიმართებით არეოპაგიტული მოძღვრების დიდ გავლენას განიცდიდნენ [1].

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ანუ, როგორც მას ხშირად უწოდებს შ. ნუცუბიძე, არეოპაგიტულ ნეოპლატონიზმში, მოხერხდა მიწისა და ზეცის დუალიზმის გაუქმება. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა სამყაროს ერთიანობის პრინციპი ნეოპლატონიზმიდან აიღო. შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორმა შეძლო „...ანტიკური ფილოსოფიური მოძღვრების შერწყმა ქრისტოლოგიაში ნეოპლატონიზმის მეშვეობით.“[2]

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მოცემული იერარქიის პრინციპი განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში და სწორედ ნეოპლატონიზმიდან აითვისა ფსევდო-დიონისემ ეს თვალსაზრისი. იერარქიის პრინციპის დამკვიდრებით არეოპაგიტული მოძღვრება აღიარებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისს. იერარქიის პრინციპის თანახმად, იერარქიის საფეხურები ერთმანეთთან აუცილებელ კავშირშია, ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან მხოლოდ სრულყოფილების ხარისხით, რაც იმას ნიშნავს, რომ სამყარო თავისი იერარქიული საფეხურებით (პირველმიზეზი, ანუ ღმერთი, გონება, სული, კოსმოსი) ერთიანი მთელია.

---

[1] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. IV ტ. გვ. 135.

[2] იქვე, გვ. 84.

არეოპაგიტული მოძღვრების ბევრ ადგილას გატარებულია იერარქიის ეს პრინციპი[1].

რენესანსისთვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებულ აუცილებლობის პრინციპს, რის საფუძველზეც პირველმიზეზიდან (ღმერთიდან) არსებები აუცილებლობით, ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე მომდინარეობენ – წარმოიშობიან[2]. ეს პრინციპი გვხვდება ნეოპლატონიზმის ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლების – პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიაში. არსებათა აუცილებლობით წარმოშობის აღიარება ნიშნავს მონოთეიზმის არსებითი მომენტის – *კრეაციის* უარყოფას, რომელიც გულისხმობს ღმერთის მიერ არსებათა წარმოშობას, საკუთარი სურვილით, დროში, არაფრისგან.

რენესანსული მსოფლმხედველობისთვის ასევე მნიშვნელოვანია არეოპაგიტული თვალსაზრისი სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე, რომელიც ფსევდო-დიონისემდე გვხვდება პლოტინესთან, ბასილი დიდთან და პროკლესთან. ფსევდო-დიონისესთან გაზიარებულია ეს უმნიშვნელოვანესი თვალსაზრისი და რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში" იგი სწორედ არეოპაგიტული რედაქციით არის შეთვისებული. საკუთრივ სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის აღიარებას ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ამით დაშვებული იყო ბოროტების ძლევის შესაძლებლობა. ეს იდეა რენესანსის მსოფლმხედველობისთვის არსებითია.

მოკლედ შეიძლება ითქვას, რომ არეოპაგიტულმა მოძღვრებამ ნეოპლატონიზმის მიერ ათვისებული და გადამუშავებული ანტიკურობა „გადარგო" ქრისტიანობის ნიადაგზე (შ. ნუცუბიძე), რითაც შენარჩუნებულ იქნა რენესანსისთვის აუცილებელი იდეები და პრინციპები. ამ იდეათა შორის ძირითადია – ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობა, – იდეა, რომელიც რენესანსის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას ამზადებს. ამ ძირითადი იდეის მომენტებია: ღმერთიდან (პირველმიზეზიდან) არსებათა აუცილებლობით გამომდინარეობა, ადამიანის გაღმერთების

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 33-35, 50-51.

[2] იქვე, გვ. 29-30.

თვალსაზრისი, ღმერთთან უშუალო შეერთების დაშვება, იერარქიის პრინციპი, სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძემ, გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ, რენესანსის ძირებს ქრისტიანულ აღმოსავლეთში მიაკვლია და საკუთარი თვალსაზრისი ასე დაასაბუთა: ნეოპლატონიზმის უკანასკნელი წარმომადგენლის პროკლეს ფილოსოფია მხოლოდ წარმართობით საზრდოობდა. ამასთან, ამ დროის ქრისტიანობა უკვე სახელმწიფო რელიგიაა და ამიტომაც მაშინ შეუძლებელი იყო პროკლეს მოძღვრების მიღება უცვლელად. ფსევდო-დიონისეს დამსახურება იყო ის, რომ მან მოახერხა ნეოპლატონიზმის (პროკლეს ფილოსოფიის სახით) „ქრისტიანულ ნიადაგზე გადარგვა", რითაც შუა საუკუნეების აზროვნებაში მოწინავე იდეებს გზა გაუხსნა. თუკი არეოპაგიტიკა რენესანსის წყაროა, მაშინ რენესანსის ძირები აღმოსავლეთში ყოფილა საძიებელი, რადგანაც არეოპაგიტიკა აღმოსავლური ქრისტიანობის ძეგლია.

შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ რენესანსის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა იმ იდეებმა, რომლებიც სათავეს ანტიკურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, პლატონის მოძღვრებაში იღებდა.

რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლის შესახებ შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: ზოგადად, რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი ნეოპლატონური ფილოსოფიაა, უფრო ზუსტად, *არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი*, რომელიც ანტიკური მემკვიდრეობის ათვისების იმ ხაზს მიეკუთვნება (უშუალოდ ნუცუბიძის თვალსაზრისი), რომელშიც შედიან: საკუთრივ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ერიუგენა, იოანე იტალოსი, იოანე პეტრინი, მაისტერ ეკჰარტი და სხვ.

რენესანსის მსოფლმხედველობისთვის არეოპაგიტული მოძღვრების მნიშვნელობა ჩვენთვის საინტერესოა იმითაც, რომ მასთან უშუალო კავშირი აქვს იოანე პეტრინის რენესანსულ თვალსაზრისს, კერძოდ: შ. ნუცუბიძის აზრით, იოანე პეტრინის ფილოსოფიაში სამყარო მოცემულია მოძრაობა-განვითარებასა

და მთლიანობაში. პეტრინის მოძღვრებაში ბუნება მთელი თავისი ბრწყინვალებითა და სიცოცხლისუნარიანობითაა წარმოდგენილი. სწორედ ამგვარი მსოფლმხედველობით გვევლინება პეტრინი. რენესანსის იდეოლოგად საქართველოში: „...ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ თუ არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის წყალობით ფლორენციის აკადემიის მოაზროვნეები (მარსილიო ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა და სხვ.) იტალიური რენესანსის იდეოლოგებად იქცნენ, პეტრინი, რომელიც მათზე შორს წავიდა ანტიკური მსოფლმხედველობის ათვისების მიმართულებით, XII საუკუნის ქართული რენესანსის იდეოლოგიური წინამორბედია. ააღორძინა რა თავის შრომებში არეოპაგიტული („ქართული“) ნეოპლატონიზმი, პეტრინმა ძირითადი მიმართულება მისცა XII საუკუნის ქართულ პოეზიას. რუსთაველის შემოქმედებაში, როგორც აღმოსავლური და ქართული რენესანსის მწვერვალში, ამ იდეოლოგიამ თავისი მხატვრული განხორციელება პოვა“[1].

რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი შ. ნუცუბიძემ სწორად მიაკვლია, მაგრამ ამ საკითხზე მისი ზოგიერთი მოსაზრება საკამათოა. მაგალითად, საკამათოდ და შეიძლება ითქვას, მიუღებლად მიგვაჩნია ნუცუბიძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ იოანე პეტრინი ფსევდო-დიონისესგან განსხვავებით, წარმართობას მიუბრუნდა. ამასთან, ნუცუბიძის გამოკვლევებში ბოლომდე გარკვეული არაა, თუ რის საფუძველზე შეიძლება მივიჩნიოთ ნეოპლატონიზმი (მათ შორის, რა თქმა უნდა, იგულისხმება არეოპაგიტიკა და იოანე პეტრინის ფილოსოფია) რენესანსის იდეურ წყაროდ. ამ მიმართულებით თავისი მოსაზრების დასასაბუთებლად ის ნეოპლატონურ ტექსტებს ნაკლებად ან სულაც არ მიმართავს, რაც მის პოზიციას ნაკლებად დამაჯერებელს ხდის.

ეს საკითხი უფრო ნათლად არის განხილული შ. ხიდაშელის გამოკვლევებში.

შ. ხიდაშელი, ისევე როგორც შ. ნუცუბიძე, ნეოპლატონიზმს რენესანსის მთავარ იდეურ წყაროდ მიიჩნევს. რენესანსის არსება მასთან ასეა ჩამოყალიბებული: „რენესანსისა და რენესანსუ-

---

[1] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. IV ტ. გვ. 195-196.

ლი ჰუმანიზმის ძირითადი თავისებურება მდგომარეობს ხილული სინამდვილისა და ამქვეყნიური არსებობის ღირებულად აღიარებაში. აქედან ახალი, შუა საუკუნეებისაგან განსხვავებული დამოკიდებულება ანტიკურობისადმი და ახალი, განსხვავებული გაგება ადამიანურისა"[1].

შ. ხიდაშელს რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლის შესახებ სპეციალური ნაშრომი არ მიუძღვნია. მაგრამ მასთან, შეიძლება ითქვას, ყველაზე ნათლადაა გამოკვეთილი, თუ რატომ და რის გამო შეიძლება ჩაითვალოს ნეოპლატონიზმი რენესანსის იდეურ საფუძვლად. მისი შენიშვნით, „ნეოპლატონიზმის ერთერთი თავისებურება პირველსაწყისისა და სამყაროს ერთიანობის იდეაა, რომელიც მიწისა და ზეცის დუალიზმის დაძლევისკენ იყო მიმართული. ამ იდეამ დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა რენესანსის ეპოქის იდეურ ცხოვრებაში და აისახა ნიკოლოზ კუზანელისა და ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიაში"[2].

კუზანელთან ეს შეხედულება, შ. ხიდაშელის აზრით, გამოთქმულია აბსოლუტური მაქსიმუმისა და აბსოლუტური მინიმუმის ერთიანობის იდეით. „ამ დებულებათა იდეური წყარო ნეოპლატონიზმია, კუზანელთან – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ბრუნოსთან – პლოტინე"[3].

სხვა ადგილას შ. ხიდაშელი ხაზგასმით აღნიშნავს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შეხედულებების გავლენას რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეზე – ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობაზე[4].

როგორც ვხედავთ, შ. ხიდაშელი აღიარებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის გადამწყვეტ გავლენას რენესანსის ფილოსოფოსების მსოფლმხედველობებზე, რითაც ცხადად ჩანს რენესანსისთვის ნეოპლატონიზმის გადამწყვეტი იდეური მნიშვნელობა.

---

1 Ш. В. Хидашели. Вопросы грузинского Ренессанса. Тб., 1984, გვ. 35.

2 შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988, გვ. 141.

3 იქვე, გვ. 142.

4 იქვე, გვ. 155.

შ. ხიდაშელი ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონური თვალსაზრისის მნიშვნელობას უპირველესად ხედავს მიწიერისა და ზეციერის დაპირისპირების გაუქმებაში. ნეოპლატონიზმმა არა მხოლოდ ამოავსო მიწიერსა და ზეციერს შორის არსებული უფსკრული, არამედ თვით სამყარო წარმოადგინა როგორც „იგივე ღმერთად, ოღონდ მისი განვითარების გარკვეულ საფეხურზე" (ა. ლოსევი). აქ ხიდაშელი აკეთებს მნიშვნელოვან დასკვნას, რომელიც საერთოდ გასდევს რენესანსის მისეულ გაგებას და განსაზღვრებას: „ეს მოძღვრება (ნეოპლატონიზმი, – მ. მ.) იძლეოდა საფუძველს ამქვეყნიური სინამდვილის ამაღლებისთვის, მის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარებისათვის"[1]. შ. ხიდაშელი ბოლომდე იზიარებს ა. ლოსევის თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ აღნიშნულ საკითხში ნეოპლატონიზმი „აღმოჩნდა ფრიად შესაფერისი ბაზისი რენესანსული ფილოსოფიისათვის". ამ მხრივ, ის აღემატებოდა „არისტოტელეს მშრალ კონსტრუქციებს". ნეოპლატონიზმი „იძლეოდა უმაღლეს სამყაროში ზეასვლის ცოცხალ შეგრძნებას, ღვთაებრივი ენერგიებით აღსავსე ბუნებასა და იდეალურ სამყაროს, როგორც ცოცხალ და ადამიანისათვის სავსებით მისაღწევ სილამაზეს"[2].

ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონური თვალსაზრისი, რომლის საფუძველზეც ამქვეყნიურ ცხოვრებას ღირებულება ენიჭება, საბოლოოდ ნეოპლატონიზმს რენესანსის იდეურ წყაროდ სახავს. შ. ხიდაშელი ამ თვალსაზრისის უტყუარ ხორცშესხმას ხედავს „ვეფხისტყაოსანში". ამ მიმართებით, მნიშვნელოვნად უნდა ჩაითვალოს მისი დასკვნა: „ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულებისა და მნიშვნელობის აღიარება ლოგიკური, ეთიკური, ესთეტიკური და გნოსეოლოგიური ღირებულებების ერთიანობას გულისხმობს"[3].

რუსთაველზე სპეციალურ გამოკვლევებსა და აგრეთვე თავის სხვა შრომებში ხიდაშელი ამ მოსაზრებას მდიდარი ფაქტო-

---

[1] შ. ხიდაშელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 222.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 225.

ლოგიური მონაცემებით ასაბუთებს. თუმცა, მისი მოსაზრება, სადაც საუბარი შეეხება ნეოპლატონურ პანთეიზმსა და რუსთაველის პანთეიზმს, სადავოდ მიგვაჩნია.

შ. ხიდაშელი რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების კვლევისას ნეოპლატონიზმზე არ ჩერდება და ამ მიმართებით ეხება არეოპაგიტულ მოძღვრებას. ამ საკითხის კვლევისას იგი განიხილავს ზურაბ ავალიშვილის (1876-1944) შეხედულებებს. ავტორი ყურადღებას აქცევს ავალიშვილის იმ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც ნეოპლატონიზმი არის სწორედ ის მოძღვრება, „რომელიც იძლევა საფუძველს რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ შეხედულებათა ფართო იდეური ანალოგიების ძიებისათვის ქრისტიანულ-ებრაულ-მაჰმადიანურ სამყაროსთან, სუფიურ და ქრისტიანულ კულტურასთან“[1].

შ. ხიდაშელის მართებული აღნიშვნით, ზ. ავალიშვილის ძიებანი ნეოპლატონიზმის მიმართებით უფრო ღრმა შრეებს ეხება და საბოლოოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი გმირის ასმათის სიტყვებში:

„ღმერთი, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა,
შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებს მზეებრ ფენითა“

ფსევდო-დიონისეს თხზულების – „საღმრთოთა სახელთათჳს“ აზრებს კითხულობს[2].

შ. ხიდაშელი ავალიშვილის გამოკვლევის უპირველეს დამსახურებად მიიჩნევს ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკის დაკავშირებას რუსთაველის შემოქმედებასთან და თვლის, რომ რუსთველოლოგიის შემდეგმა განვითარებამ აჩვენა ამგვარი ცდის პერსპექტიულობა და ნაყოფიერება[3].

ნეოპლატონიზმთან არეოპაგიტიკის მიმართების გარკვევის შემდეგ, შ. ხიდაშელის საგანგებო განსჯის საგანი ხდება არეო-

[1] შ. ხიდაშელი. ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში. თბ., 1990, გვ. 25.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 26.

პაგიტულ მოძღვრებასთან რუსთაველის შემოქმედების მიმართება. იგი აჩვენებს „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემულ ღრმა ფილოსოფიური აზრის შემცველი პოეტური სახეების – „მზიანი ღამის“, „უჟამო ჟამისა“ და „ერთარსება ერთის“ წარმომავლობასა და კავშირს ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან, უფრო სწორედ ნეოპლატონიზმის ქრისტიანულ რედაქციასთან – არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან[1].

მსგავსი ვითარება სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში, რომელსაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია „ვეფხისტყაოსანში“. სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისის ავტორზე – „ბრძენ დივნოსზე“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე) საკუთრივ რუსთაველი მიუთითებს[2].

რუსთაველის შემოქმედებაში შ. ხიდაშელი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ღვთაებრივი განგებლობისა და პიროვნების თავისუფლების საკითხს და მიაჩნია, რომ შუა საუკუნეების ამ თავსატეხი პრობლემის თავისებურ მოგვარებაში რუსთაველის შეხედულების საფუძველია ნეოპლატონიზმი, კერძოდ, სწორად მისი ქრისტიანული რედაქცია – არეოპაგიტული მოძღვრება[3].

შ. ხიდაშელის საბოლოო დასკვნით, ღვთის განგებისა და ადამიანის თავისუფლების მიმართების გასაღები შემდეგშია: „რუსთაველთან წარმატებისა და სიკეთის განხორციელების პირობა არც მხოლოდ განგებაა და არც მხოლოდ ადამიანის აქტიური მოქმედება, „ვეფხისტყაოსანში“ ორივე ფაქტორი ერთად მოქმედებს და ამაშია პრობლემის გადაწყვეტის სიღრმე და მნიშვნელობა“[4].

შ. ხიდაშელს არეოპაგიტიკისა და რენესანსის მიმართების საკითხი გამოკვეთილად არ განუხილავს. თუმცა აქ წარმოდგენილი მისი კვლევა ამ თემას პირდაპირ ეხმაურება.

---

[1] შ. ხიდაშელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 84-93.

[2] იქვე, გვ. 93-98.

[3] იქვე, გვ. 98.

[4] იქვე, გვ. 100.

„ვეფხისტყაოსანი“ რენესანსული ყაიდის მხატვრული ნაწარმოებია და მისი მთავარი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი არეოპაგიტული მოძღვრებაა. ამ საკითხში სიცხადის შეტანაში შ. ხიდაშელის წვლილი დიდია. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ამ მიმართებით ხიდაშელის კვლევები პასუხობს თემას – არეოპაგიტიკა და რენესანსი[1].

საბოლოოდ უნდა ითქვას, რომ შ. ხიდაშელის თვალსაზრისი რენესანსის ფილოსოფიურ საფუძველზე მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა იმით, რომ მასში ნათქვამია, თუ რის გამო შეიძლება იყოს ნეოპლატონიზმი რენესანსის ფილოსოფიური საფუძველი. ეს კი ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონურ თვალსაზრისს გულისხმობს. როგორც ითქვა, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონური თვალსაზრისი გადავიდა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და ამ გზით გავრცელდა ქრისტიანულ სინამდვილეში და საფუძვლად დაედო რენესანსის მსოფლმხედველობას[2].

---

[1] რენესანსისთვის არეოპაგიტიკის მნიშვნელობაზე საუბარია ა. ლოსევის გამოკვლევაში, სადაც ავტორი აღტაცებით ლაპარაკობს ფილოსოფიური აზრების ნავარდზე არეოპაგიტულ თხზულებაში – „საღმრთოთა სახელთათჳს“, რომელიც მიმართულია „ყოველგვარი ადამიანურისა და გასულიერებული მინიერის გამართლებისკენ“. ამასთან, ლოსევი აკრიტიკებს ქართველ მკვლევართა პოზიციას არეოპაგიტული პანთეიზმის შესახებ. რაც მთავარია, ავტორი აღიარებს, რომ მინიერისადმი ღირებულების მინიჭების ნეოპლატონური და მისგან გამომდინარე არეოპაგიტული კონცეფცია რენესანსისთვის საინტერესო იყო და ამაზე კამათი ზედმეტია. „ქართული აღორძინების მკვლევრებმა მხოლოდ გასაგები და დამაჯერებელი გახადეს ასეთი წარმოდგენა რენესანსში არეოპაგიტიკის გამოყენებაზე“ (ა. ლოსევი. აღმოსავლური რენესანსი. ბათუმი, 2005, გვ. 46-47).

[2] განსახილველ საკითხზე საინტერესო აზრი აქვს გამოთქმული ი. მედვედევს, რომლის თანახმად, რენესანსის ეპოქის ჰუმანისტები, როგორც წესი, პლატონიკოსები იყვნენ. ხოლო ისინი, ვინც ფილოსოფოსი პერიპათეტიკოსები იყვნენ და რომლებიც გვიანი სქოლასტიკის ორთოდოქსიის ხაზს წარმოადგენდნენ, ჰუმანისტების წრიდან ეთიშებოდნენ. ავტორი სვამს კითხვას იმის თაობაზე, თუ რით უნდა აიხსნას ეს ფენომენი და რატომ იყო სავალდებულო ჰუმანისტებს მიემართათ პლატონისთვის. ი. მედვედევის აზრით, პლატონის მოძღვრების

აღნიშნულის გათვალისწინებით, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ნეოპლატონიზმის იმ პრინციპების გადმოცემა, რომლებიც მათი ქრისტიანული გადამუშავებით (არეოპაგიტული მოძღვრების სახით) რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი მთავარი საფუძველია.

ნეოპლატონიზმი ანტიკური ხანიდან შუა საუკუნეებს შორის არსებული გარდამავალი ეპოქის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური სისტემაა, რომელსაც დიდი გავლენა ჰქონდა მომდევნო დროის მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებზე. გავლენა შეიმჩნეოდა როგორც ქრისტიანულ სამყაროში (რის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი), ისე მუსლიმურში (მაგალითად, *სუფიზმი*). საქართველო, რომელიც დაკავშირებული იყო ბერძნულ-ბიზანტიურ სამყაროსთან, ამ გავლენის არეალში მოექცა.

რა ნიშნით შეიძლება ჩაითვალოს ნეოპლატონური ფილოსოფია რენესანსის ძირითად ფილოსოფიურ საფუძვლად? როგორც ცნობილია, რენესანსის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ღირებულების მინიჭებაა. ემანაციის საფუძველზე აღმოცენებული ნეოპლატონური ფილოსოფიის ამოსავალი – ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეაზე დამყარებით – ღმერთი, გარკვეული აზრით, „მიწაზეა ჩამოყვანილი". ეს კი ხილულ სინამდვილეში ღვთაებრივის „აღმოჩენისა" თუ

მითოლოგიურ-პოეტური და თვით მისტიკური შეფერილობა უფრო მისაღები იყო ჰუმანისტებისთვის, ვიდრე არისტოტელეს მოძღვრების მშრალი მსჯელობები. აქ, ი. მედვედევი იმოწმებს და იზიარებს კნოსის აზრს, რომლის თანახმად, „ათენელი ფილოსოფოსი (პლატონი, – მ. მ.) გახდა განათლებული კაცობრიობის ახალი ინტელექტუალური ცივილიზაციის სიმბოლო, მაშინ როცა სტაგირელი (არისტოტელე, – მ. მ) მშრალია და სქოლასტიკური სიბრძნის სიმბოლოა" (И. П. Медведев. Византийский гуманизм XIV-XV вв. Ленинград, 1976, გვ. 543).

მართალია, ი. მედვედევი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში უშუალოდ პლატონის ფილოსოფიას და უპირველესად მის მოძღვრებასთან ჰუმანისტების დამოკიდებულებაზე მსჯელობს, მაგრამ მთავარი ისაა, რომ სწორედ ამგვარად გაგებული პლატონის ფილოსოფიაა რენესანსული აზროვნებისთვის მნიშვნელოვანი.

„დანახვის“ შესაძლებლობას უშვებდა, რაც საბოლოოდ ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადების საფუძველია. ნიშანდობლივია, რომ ნეოპლატონიზმის უდიდესი წარმომადგენელი პლოტინე მატერიის მარადიულობას და ამის საფუძველზე მასში არსებული მშვენიერების მარადიულობასაც აღიარებდა. მსგავსი თვალსაზრისია ნეოპლატონური ფილოსოფიის სხვა წარმომადგენლებთან. სწორედ ამ აზრით ითვლება ნეოპლატონიზმი რენესანსის ერთ-ერთ მსოფლმხედველობრივ წყაროდ. ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ შემთხვევაში მხედველობაშია რენესანსის ის გაგება, როცა მის შინაარსში იგულისხმება ამქვეყნიურში ღვთაებრივის აღმოჩენა და ამის საფუძველზე მისი აღიარება ღირებულად, ადამიანურის წინა პლანზე წამოწევა და ა. შ.

შუა საუკუნეების კულტურის მსოფლმხედველობრივი ძირების ძიებისას მკვლევრები განსხვავებულ და ზოგჯერ ურთიერთგამომრიცხავ თვალსაზრისს გამოთქვამენ. ერთნი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებენ პლატონის ფილოსოფიაზე, მეორენი – არისტოტელეს მსოფლმხედველობაზე, ხოლო მესამენი – ნეოპლატონურ მოძღვრებაზე. აზრთა სხვადასხვაობაა გამოწვეული იმის გაუთვალისწინებლობით, რომ ნეოპლატონიზმი თავისთავში მოიცავს პლატონისა და არისტოტელეს, საერთოდ, წინამავალი ფილოსოფიური სისტემების არსებით მომენტებს, რომ ეს ფილოსოფიური სისტემა *არა მხოლოდ „ნეოპლატონიზმია“*, არამედ *„ნეოარისტოტელიზმიც“* (ჰეგელი, ცელერი). ეს არცაა გასაკვირი, რადგან ნეოპლატონიზმი ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელი და უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური სისტემაა, რომელშიც შენარჩუნებული და შეჯამებულია ადრინდელი ფილოსოფიის არსებითი პრინციპები.

ნეოპლატონიზმს როდესაც ნეოარისტოტელიზმსაც უწოდებენ, მხედველობაში აქვთ ის გარემოება, რომ ნეოპლატონური ფილოსოფიის უმთავრესი პრინციპია მოძღვრება პირველი ერთის შესახებ, რომლის თანახმადაც, სინამდვილის საფუძველია ერთი (ღმერთი); პირველი ერთისაგან აუცილებლობით მომდინარეობს

სინამდვილის არსებანი და მასვე უკუუბრუნდებიან, ასევე აუცილებლობით. რადგან არსებები ღმერთისგან მომდინარეობს, ნეოპლატონიკოსთა აზრით, ამის საფუძველზე ღმერთი, გარკვეული აზრით, არის ამ არსებებში. შეიძლება აღინიშნოს, რომ ნეოპლატონიზმის მამამთავრის პლოტინეს თვალსაზრისი – „ღმერთი ყველგანაა", ღმერთისა და სამყაროს გამთლიანების საფუძველი გახდა, რაც გამოიყენა რენესანსულმა მსოფლმხედველობამ და რომლის შესახებაც უკვე გვქონდა საუბარი. რაც მთავარია, ნეოპლატონიკოსებთან მოცემული პირველი ერთის ამგვარი გაგება წარმოადგენს პლატონის დიალოგ „სახელმწიფოს" მე-6 წიგნში გადმოცემული სიკეთის იდეისა და მიზნობრივი მიზეზის შესახებ არისტოტელეს თვალსაზრისის გაღრმავება-განვითარებასა და მათ გარკვეულ სინთეზს.

ნეოპლატონიზმი ქრისტიანობასთან ბრძოლაში დამარცხდა, რაც 529 წელს იმპერატორ იუსტინიანეს ვერდიქტითაც გაფორმდა. მაგრამ ნეოპლატონური ფილოსოფია უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური სისტემა იყო და მისი პრინციპები შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივი სივრციდან იოლად ვერ გაქრებოდა. ამის გამო დაიწყო ქრისტიანობასთან ნეოპლატონიზმის შეგუების მცდელობები. ამ მხრივ დიდად წარმატებული აღმოჩნდა არეოპაგიტული მოძღვრება, რომელიც არის ქრისტიანობის გადმოცემა ნეოპლატონიზმის ფორმით (ვ. ვინდელბანდი), ნეოპლატონიზმის „გადარგვა" ქრისტიანობის ნიადაგზე (შ. ნუცუბიძე). მსგავს მოსაზრებას გამოთქვამდა ი. შტიგლმაირიც.

რაც მთავარია, არეოპაგიტიკის მეშვეობით შენარჩუნებულ იქნა ნეოპლატონიზმის ძირითადი პრინციპები და მრავალი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ისინი შეითვისა ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ და ამ გზით საუკუნეების განმავლობაში გადაეცემოდა იგი ფილოსოფიურ თუ თეოლოგიურ აზროვნებას.

ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან აღებული და შემდეგ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გატარებული ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის პრინციპი, ღმერთიდან არსებათა აუცილებლობით

გამომდინარეობის, სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისი რენესანსისა და ჰუმანიზმის ერთ-ერთი მთავარი იდეური საფუძველი იყო. ამიტომაც შეიძლება მსჯელობა არეოპაგიტიკასთან რენესანსული მსოფლმხედველობის მიმართებაზე, რასაც ასე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ შ. ნუცუბიძე, ა. ლოსევი და შ. ხიდაშელი.

III თავი

ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტული მოძღვრება

არეოპაგიტული მოძღვრების მთავარი ფილოსოფიური წყარო ნეოპლატონიზმია (პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფია). ნეოპლატონური ფილოსოფიის არსის გასაგებად აუცილებელია პლატონის ფილოსოფიასთან ნეოპლატონიზმის მიმართების გარკვევა.

§1. პლატონის ფილოსოფია და ნეოპლატონიზმი

პლატონის ფილოსოფიასთან ნეოპლატონიზმის სიახლოვე უპირველესად მჟღავნდება არსისა და არარსის მიმართების, ერთისა და სიკეთის შესახებ თვალსაზრისში.

1. არსისა და არარსის საკითხი

არსისა და არარსის დამოკიდებულება პლატონთან (ძვ. წ. 427-347) განხილულია დიალოგში – „სოფისტე". პლატონის ამოცანაა აჩვენოს, რომ ელეატების ამოსავალი დებულება – არსებობს მხოლოდ არსი, არარსი კი არ არსებობს, ჭეშმარიტებას მოკლებულია. პლატონის მიზანია არარსის მნიშვნელობის გარკვევა, რომელმაც მომდევნო დროის ფილოსოფიაში დიდი მნიშვნელობა შეიძინა.

პლატონის აზრით, არარსი, რამდენადაც იგი არარსია, შეუძლებელია მიეკუთვნოს არსებულთაგანს. არარსი არაა რაღაც, ვინაიდან რაღაც ყოველთვის არსებულია. არარსი კი არ არსებობს. როდესაც ვამბობთ „რაღაც", პლატონის მიხედვით, ამით უკვე გარკვეულ სიმრავლეზე მივუთითებთ, უფრო სწორად „რაღაც" ყოველთვის გულისხმობს ან ერთს, ან ორს[1].

[1] Платон. Сочинения в трех томах. М., 1970, т. II, გვ. 35.

იმის მიუხედავად, რომ არარსის არსებობა უარყოფილია, პლატონის აზრით, გვერდს ვერ ავუვლით მის რაღაცნაირად არსებობის დაშვებას. მაგალითად, როდესაც ჩვენ ვამბობთ, რომ არარსებული საგნები და არარსებული საგანი, ამით ხომ პირველ შემთხვევაში სიმრავლეზე გვაქვს საუბარი, მეორე შემთხვევაში კი, მხოლოდ ერთზე. ერთიცა და სიმრავლეც არსებულის სფეროს განეკუთვნება. ირკვევა, რომ ჩვენ არარსს რაღაცნაირად არსის სფეროში ვაერთიანებთ. ამით პლატონი მიანიშნებს, რომ არარსიც რაღაცნაირად არსებობს.

პლატონი თავისი აზრის დასამტკიცებლად მიმართავს ასეთ მაგალითს: ავიღოთ გამოსახულება სარკეში და წყალში. მართალია, გამოსახულება არის ჭეშმარიტად არსებულის მხოლოდ ასლი, მაგრამ მაინც არსებობს. ამასთან, მართალია, საგანს და გამოსახულებას სხვადასხვა სახელით აღვნიშნავთ, მაგრამ სინამდვილეში აქ მსჯელობა ეხება ერთსა და იმავე არსებას, უფრო სწორად ერთი არსის მქონეს[1]. ეს ადგილი ძალზე მნიშვნელოვანია პლატონის თვალსაზრისის გასაგებად, ვინაიდან შემდგომში პლატონი იტყვის, რომ გამოსახულება ფაქტობრივად ამ შემთხვევაში არის არარსი[2]. აქედან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ არსი (როგორც ნამდვილი) და არარსი (როგორც გამოსახულება) აუცილებლობით გარკვეულ ერთიანობაში იმყოფება: „არარსი არსთან ფანტასტიკურად, უცნაურადაა გადაწნული"[3]. მაშასადამე, ელეატების დებულება „არსებობს მხოლოდ არსი", პლატონის თანახმად, საფუძველს მოკლებულია, ვინაიდან არსის არსებობას აუცილებლობით თან ახლავს არარსიც.

არსი რომ აუცილებლობით მოითხოვს არარსს, ეს სხვა მაგალითებიდანაც მჟღავნდება. სანიმუშოდ პლატონი იხილავს მცდარ აზრს. მცდარი აზრი, პლატონის მიხედვით, არის ის, რაც განსხვავდება ჭეშმარიტებისგან. რამდენადაც მცდარი უპირისპირდება ჭეშმარიტს, ბუნებრივია, რომ მათი საგანიც განსხვავებულია, ესე იგი, ჭეშმარიტი აზრის საგანია ნამდვილად არსებული, ხოლო

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., გვ. 355.

[2] იქვე, გვ. 355-356.

[3] იქვე.

მცდარი აზრის საგანი – არარსებული. მაგრამ, რამდენადაც არსებობს მცდარი აზრი, ამდენად, მას საკუთარი საგანი გააჩნია. ეს საგანი კი ჭეშმარიტი აზრის საგნის საპირისპიროა. ჭეშმარიტი აზრის საგანია არსი. მაშასადამე, მცდარი აზრის საგანი არის არარსი. რამდენადაც ფაქტია, რომ მცდარი აზრი არსებობს, ამდენად, არარსიც არსებობს[1].

განხილულიდან ცხადი გახდა, რომ არარსებული და არსებული ერთმანეთს მოითხოვს. ეს იდეა მსჭვალავს დიალოგის მომდევნო ნაწილებსაც. აქამდე განხილულს შეიძლება პირობითად ვუწოდოთ პირველი საფეხური არსისა და არარსის მიმართებაში.

ახლა განვიხილოთ ერთისა და არსის მიმართება. აქვე წინასწარ შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ პლატონთან ერთის პრობლემა ძირითადად განხილულია დიალოგ „პარმენიდეში", მაგრამ მისი მომზადება „სოფისტეთი" იწყება. „სოფისტეში" პლატონი იხილავს ერთისა და არსის მიმართებას. ყველაფერი არის ერთი და ამასთან, არსებობს არსი. ამით, პლატონის აზრით, ფაქტობრივად, ერთსა და იმავე არსებობას ორი სახელით გამოვხატავთ, ესე იგი, არსი და ერთი იგივეობრივია. არსისთვის, პლატონის აზრით, აუცილებელია ერთიანობის პრინციპი. ამიტომაც არ არის სწორი არსის იმგვარი დახასიათება, როგორც ეს ელეატებთანაა. ელეატური მეტაფიზიკის მიხედვით, არსი ერთია, სფეროსებრია, აქვს ცენტრი და ა. შ. პლატონის აზრით, თუკი არსი ამგვარი იქნებოდა, მაშინ იგი მოკლებულია ერთიანობის პრინციპს. ეს იმის გამო, რომ თუკი არსი სფეროსებრია, აქვს ცენტრი, მაშინ ის ნაწილის შემცველია, ხოლო ის, რაც ნაწილების შემცველია, სიმრავლეა და არა ერთი.

საინტერესოდ დგას პლატონთან არსის, როგორც მთელის, საკითხი. თუკი არსი არის მთელი, მაგრამ მან ეს თვისებები მიიღო არა ერთისგან, არამედ თავისთავად, მაშინ აღმოჩნდება, რომ არსს თავისი თავი აკლია.

პლატონი აქ შემდეგს გულისხმობს: ერთიანობის პრინციპი უმაღლესია. თუკი არსი მთელი იქნება არა ერთიანობის საფუძველზე, არამედ თავისთავად, მაშინ არსი მოკლებულია ერთიანო-

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., 363.

ბას და არ იქნება სრულყოფილი. არსი კი, რომელიც სრულყოფილი არაა, ფაქტობრივად არარსია; ამრიგად, თუკი არსი არ ექვემდებარება ერთიანობის პრინციპს, მაშინ იგი უკვე არარსია. ეს კი თავისთავად მიუთითებს, რომ პლატონის ფილოსოფიისთვის ერთიანობის პრინციპი აუცილებელია.

„სოფისტში“ არსისა და არარსის მიმართების გარკვევისთვის ძალზე მნიშვნელოვანია ლოგიკური კატეგორიების განხილვა. პლატონის მიხედვით არსებობს ხუთი უმაღლესი გვარი – კატეგორია: არსი, მოძრაობა, უძრაობა, იგივეობა და განსხვავება[1]. თითოეული კატეგორიის განხილვისას პლატონი აკრიტიკებს სხვათა თვალსაზრისს აღნიშნულ კატეგორიების შესახებ. პლატონი მოცემული კატეგორიების თავისებურ ანალიზს იძლევა, რაც შემდეგში მდგომარეობს: პლატონი აყენებს საკითხს, თუ რა მიმართებაშია მოცემული კატეგორიები ერთმანეთთან. ამისთვის სამაგალითოდ იხილავს მოძრაობის კატეგორიას. მოძრაობა იგივეობრივიცაა და არაიგივეობრივიც. იგივეობრივია, რამდენადაც ყველაფერი ეზიარება იგივეობას. მაგრამ, რამდენადაც მოძრაობა სხვაა, ვიდრე, მაგალითად, უძრაობა, ამდენად, იგი არაიგივეობასაცაა ნაზიარები[2]. პლატონის აზრით, აქ წინააღმდეგობას არ აქვს ადგილი, ვინაიდან მოძრაობა სხვადასხვა მიმართებითაა განხილული. როდესაც ვამბობთ, რომ მოძრაობა იგივეობრივია, მაშინ მხედველობაში გვაქვს მოძრაობის მიმართება თავის თავთან, ხოლო, როდესაც მოძრაობას ვუკავშირებთ არაიგივეობას, მაშინ მხედველობაშია მოძრაობის მიმართება სხვასთან, ამიტომაც არაიგივეობრივია[3].

აქ პლატონი ღალატობს დიალექტიკას, რომელიც ასე დამახასიათებელია „სოფისტესთვის“. კერძოდ, როცა პლატონი დაპირისპირებულ მხარეებს მიაწერს ერთსა და იმავე მოვლენას, ეს საპირისპირო მხარეები სხვადასხვა მიმართებით მჟღავნდება, რითაც დაპირისპირებულთა ერთიანობის პრინციპი არ არის გატარებული.

---

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., გვ. 363.

[2] იქვე, გვ. 379-380.

[3] იქვე.

დიალოგ „სოფისტეში“ განხილული ხუთი კატეგორიიდან ერთერთს – განსხვავების კატეგორიას პლატონი არარსის არსებობის დასასაბუთებლად იყენებს. როდესაც ჩვენ არარსზე ვმსჯელობთ, ვგულისხმობთ მასში არა არსისადმი დაპირისპირებულს, არამეს მხოლოდ მისგან განსხვავებულს[1]. პლატონი იხილავს მაგალითებს: ავიღოთ დიდი და პატარა, ან ლამაზი და არალამაზი. განა შეიძლება ითქვას, რომ დიდი და ლამაზი არსებობს, ხოლო პატარა და არალამაზი არ არსებობს? ყველა ესენი არსებობენ და უაზრო იქნებოდა საწინააღმდეგოს მტკიცება. პატარაც და არალამაზიც არსებობს იმის წყალობით, რომ ნაზიარებია არსს. მაგრამ ისინი მაინც სხვა არიან არსთან (ამ შემთხვევაში დიდთან და ლამაზთან) მიმართებით, ესე იგი, სხვა არსებობს არსთან ზიარების (არსში მონაწილეობის) ძალით. მაგრამ, რამდენადაც არსთან მიმართებაში იგი არის სხვა, ამიტომაც იგი აუცილებლად უნდა იყოს არარსი[2].

აღნიშნულიდან გამომდინარე, პლატონი ყველა კატეგორიას განიხილავს არსთან მიმართებაში, როგორც სხვას. ამასთან, არსი, თავის მხრივ, სხვაა დანარჩენების მიმართ, ამიტომაც აქ არსი უკვე არარსის როლში გვეელინება. ამრიგად, ყოველი არსებული თავის თავში არარსაც შეიცავს. უფრო ზუსტად – არსებული არსისა და არარსის ერთიანობაა. ზემოაღნიშნულს პირობითად ვუწოდოთ არსისა და არარსის მიმართების მეორე საფეხური. თუ შევადარებთ ერთმანეთს არსისა და არარსის მიმართების პირველ საფეხურს მეორე საფეხურთან, ცხადი გახდება, რომ პლატონთან ორივე ამ მსჯელობის მიზანია არარსის არსებობის აუცილებლობის ჩვენება. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პლატონის ეს, ბოლო დასაბუთება ნაკლებდამაჯერებელია და უფრო სიძნელიდან გამოსავლის ძიებაა და ფაქტობრივად არ ჩანს არსისა და არარსის ერთიანობის შინაგანი აუცილებლობა.

საერთოდ კი, დიალოგი „სოფისტე“, სადაც პლატონმა პირველად განიხილა საკითხი არარსის არსებობის, მისი მნიშვნელობის შესახებ, აუცილებელი რგოლი იყო პლატონის მოძღვრებაში.

---

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., გვ. 382.

[2] იქვე, გვ. 385.

ფაქტობრივად ეს იყო უმაღლეს ერთზე მოძღვრების ლოგიკური საფუძვლის მომზადება.

აქ, პირველ რიგში, მნიშვნელოვანია აღნიშნული თვალსაზრისის როლი ნეოპლატონური ფილოსოფიის ჩამოყალიბებაში. როგორც აღინიშნა, ნეოპლატონური ფილოსოფიის ამოცანა იყო პირველმიზეზისა და სამყაროს მიმართების გარკვევა. რამდენადაც პირველმიზეზი არსია, ამდენად, „სოფისტში" განხილული პრობლემები ნეოპლატონიზმში თავისებურად გარდაისახა.

პირველ რიგში, უნდა შევეხოთ კატეგორიების პრობლემას პლატონსა და ნეოპლატონიზმში (კერძოდ, პლოტინესთან). როგორც აღინიშნა, პლატონთან კატეგორიების რიცხვი ხუთია: არსი, უძრაობა, მოძრაობა, იგივეობა და განსხვავება. პლოტინეს ფილოსოფიაშიც ხუთი კატეგორიაა: გონება, მოძრაობა, უძრაობა, იგივეობა და განსხვავება. პლატონისა და პლოტინეს კატეგორიათა ცხრილი ძირითადად ერთმანეთს ემთხვევა. პლოტინესთან კატეგორიები წარმოადგენს აზროვნების აუცილებელ პირობას. გონება, რამდენადაც არსებულს იაზრებს, მოაზროვნეა, ხოლო რამდენადაც ეს სააზროვნო თვით გონებაა, ამდენად, ის არსებულიცაა. პლოტინეს აზრით, აზროვნების აქტი რომ განხორციელდეს, სააზროვნო და მოაზროვნე ერთი და იგივე უნდა იყოს[1]. ამრიგად, აზროვნების დაწყება იგივეობის გარეშე შეუძლებელია.

ამასთან, მოაზროვნე რასაც იაზრებს, როგორც აზროვნების საგანს, მისგან განსხვავებულია. აქ ძნელი არაა პარალელის გავლება პლატონის ფილოსოფიასთან. როდესაც პლატონი იხილავს კატეგორიების ურთიერთმიმართებას, ასაბუთებს, რომ იგივეობა და განსხვავება ერთი და იგივე არაა, მაგრამ იგივეობა აუცილებლობით მოითხოვს განსხვავებას[2]. პლატონის თვალსაზრისი კი პლოტინესთან გამოყენებულია აზროვნების ბუნების ასახსნელად. პლოტინეს აზრით, აზროვნებისთვის აუცილებელია გონება, იგივეობა და განსხვავება. ამათ უნდა დაემატოს კიდევ ორი კატეგორია უძრაობა და მოძრაობა. უძრაობა არის იგივეობის პირობა, ხოლო მოძრაობა აზროვნების მოღვაწეობის გამოხატ-

---

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-2 ნიგნი, §4.

[2] Платон. Сочинсния в трех томах. М., 1970, т. II, გვ. 380.

ვა, რომელიც მოითხოვს მოაზროვნე სუბიექტისა და სააზროვნო ობიექტის განსხვავებას. ამის გარეშე ის წმინდა იგივეობისა და ერთიანობის საფუძველზე წინ ვერ წავა[1]. ზემოაღნიშნულის საფუძველზე ვფიქრობთ, პლოტინემ კატეგორითა სისტემა უფრო „მოძრავი" გახადა, ჩართო იგი ქმნადობის პროცესში. ეს კი პლოტინეს მხრიდან პლატონის ფილოსოფიის განვითარება იყო.

არსისა და არაარსის მიმართების კვლევისას პლატონი აღნიშნავს, რომ არსისთვის აუცილებელია ერთიანობის პრინციპი. ერთიანობის გარეშე არსი სრულყოფილი არაა. აქ დგება თვით ერთის ბუნების გარკვევის საკითხი. რას წარმოადგენს ერთი, რა მიმართებაშია იგი სხვასთან, ერთისა და სხვის მიმართება და მასთან დაკავშირებული საკითხები პლატონს განხილული აქვს დიალოგ „პარმენიდეში".

2. ერთის პრობლემა

დიალოგ „პარმენიდეში" პლატონს განხილული აქვს ერთის ბუნება, მისი მიმართება სხვასთან (სიმრავლესთან). სწორედ „პარმენიდეში" განხილული საკითხებია ძირითადად ნეოპლატონური ფილოსოფიის ამოსავალი. ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთმა უდიდესმა წარმომადგენელმა პროკლემ სპეციალური ტრაქტატი მიუძღვნა ერთისა და სიმრავლის, ერთისა და მისგან გამომდინარე არსებების მიმართების სხვადასხვა ასპექტს. პროკლემ კომენტარები მიუძღვნა პლატონის „პარმენიდეს". როგორც „სოფისტეში", ისე დიალოგ „პარმენიდეში" პლატონის კრიტიკის ძირითადი ობიექტია ელეატური მეტაფიზიკა. „სოფისტეში" პლატონმა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, აჩვენა ელეატების ძირითადი დებულების – არსებობს მხოლოდ არსი, არარსი კი არ არსებობს – უსაფუძვლობა. ასევე დგას საკითხი „პარმენიდეშიც", სადაც გაკრიტიკებულია პარმენიდეს თავლსაზრისი, რომლის თანახმად, არსებობს მხოლოდ ერთი და რაც ერთის გარეშეა, არ არსებობს. პლატონი ასაბუთებს, რომ ერთისგან განსხვავებულიც არსებობს, ერთი და სხვა აუცილებელ ერთიანობაშია[2].

---

[1] პლოტინე. V ენეადა, 1-ლი და მე-4 ნიგნები.

[2] Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ. 409.

დიალოგ „პარმენიდეს“ შესავალ ნაწილში მსჯელობა ეხება იდეისა და სიმრავლის მიმართებას.[1] როგორაა შესაძლებელი, რომ იდეა გავრცელდეს მრავალ საგანში. იდეა ხომ ერთია, საგნები კი მრავალი. საკითხის სიცხადისთვის აღვნიშნავთ, რომ პლატონი განხილვის ობიექტად იხდის ისეთ იდეას, რომელიც მრავალი საგნისთვის საერთოა. როგორაა შესაძლებელი, რომ ერთი და იგივე იდეა ერთდროულად ვრცელდება მრავალ საგანში, ამასთან, იდეა თავის თავშიც იმყოფება. თუკი იდეა გავრცელდება მრავალ საგანში, ამით ხომ არ მოსწყდება იგი თავის თავს? პლატონი იხილავს ასეთ მაგალითს: აფრა ერთია, მაგრამ იგი მრავალ ადამიანს გადაეფარება. იქნებ ასეთივე ვითარებაა, როდესაც ვიხილავთ იდეისა და საგნების მიმართებას? როდესაც აფრა ადამიანებს გადაეფარება, თითოეულ ადამიანს გადაეფარება არა მთლიანად აფრა, არამედ მისი გარკვეული ნაწილი; მაშასადამე, თუკი იდეისა და საგნების მიმართებას განვიხილავთ, როგორც აფრისა და ადამიანების მიმართებას, მაშინ გამოვა, რომ იდეა ნაწილების შემცველია, ე. ი. იდეა დაყოფილია. ეს აზრი კი პლატონისთვის მიუღებელია, ვინაიდან წინააღმდეგობის შემცველია. პლატონი საილუსტრაციოდ იხილავს სიდიდის იდეას. მას ეზიარება მრავალი საგანი. თუკი სიდიდის იდეას განვიხილავთ აფრის მსგავსად, მაშინ ყოველი საგანი ნაზიარები იქნება სიდიდის იდეის ნაწილთან. გამოდის, რომ საგანი დიდი ყოფილა ნაწილთან ზიარების გამო, რომელიც თავისთავად პატარაა სიდიდესთან შედარებით, ესე იგი, სიდიდე მივიღეთ პატარასთან ზიარებით. ეს კი წინააღმდეგობის შემცველი აზრია. აქედან გამომდინარე, პლატონის მიხედვით, იდეის გავრცელება მრავალ საგანში ძნელი ასახსნელია, მეტიც, აღნიშნული პლატონის ფილოსოფიაში სიძნელედ დარჩა. ამას ადასტურებს პლატონის შემდეგი მოსაზრებაც: იდეები სამყაროში არსებობს ნიმუშების სახით, ხოლო დანარჩენი საგნები ემსგავსებიან („ბაძავენ“) მას, თვით საგნების მონაწილეობა იდეებში გამოიხატება მხოლოდ მიმსგავსებით[2]. აღნიშნული არ არის სიძნელიდან გამოსავალი. აქ,

[1] Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ. 410.

[2] იქვე, გვ. 411-412.

ფაქტობრივად, პლატონმა გვერდი აუარა სიძნელეს, რომელიც დაკავშირებულია იდეების საგნებში გავრცელებასთან.

აღნიშნულ სიძნელეს უკეთესად გაართვა თავი ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ (განსაკუთრებით კი პლოტინემ და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა). პლოტინეს მიხედვით, უმაღლესი იდეა არის პირველი ერთი. იგი არის პირველსაწყისი, რომლისგანაც მომდინარეობს დანარჩენი არსებები. ყოველ არსებაში არის ერთის (ღმერთის) ღვთაებრივი კვალი. მართალია, პირველი ერთი, როგორც უმაღლესი სრულყოფილება, არსად არ არის, მაგრამ ამავე დროს არის იქ, სადაც არ არის[1]. პირველმიზეზი ყველაფერშია, რადგანაც არსებული მისგან არის წარმოშობილი და მასშია ღვთაებრივი ძალა, მაგრამ, რამდენადაც არსებული საგნები არასრულყოფილია, ამდენად, პირველმიზეზი როგორც უმაღლესი სრულყოფილება, მათში არ არის განხორციელებული. ამ აზრით პირველმიზეზი არ არის. დავუშვათ, რომ პირველმიზეზი სადღაც არ არის, მაშინ ეს ადგილი სხვას ჰქონია დაკავებული, ხოლო თვით პირველმიზეზს (ღმერთს) – სხვა ადგილი, ესე იგი, ყველგანაა, ვინაიდან მას ხელს ამაში ვერავინ უშლის; მეორე მხრივ კი, როგორც აღვნიშნეთ, ღმერთი არსად არ არის, ვინაიდან არ შეიძლება, რომ ის რაიმეში იყოს. აქედან გამომდინარე, პლოტინე ფიქრობს, რომ პირველმიზეზი არაა მოწყვეტილი საგნებს და არც იგულისხმება მათში[2].

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრითაც, პირველმიზეზი არის უმაღლესი არსება. მთელი სინამდვილე მისგან გამომდინარეობს. იგი ყველგანაა და ამასთან, არსად არ არის. რამდენადაც ღმერთი ყველგანაა, იგი შეიცნობა ყველგან და ყველაფერში, მაგრამ, რამდენადაც იგი არსად არ არის, არაფერში არ შეიცნობა: „და ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა ერთსა რას შორის არარაჲ და ყოველთა მიერ ყოველითურთ იცნობების და არცა ერთსა რას შორის არარაჲთ“[3].

---

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-5 წიგნი, §8.

[2] იქვე, §§ 5, 9.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 72.

ღმერთის ყოფნა ყველგან ნიშნავს, რომ სინამდვილის არსებები, რომელთაც საფუძველი ღვთაებაში აქვთ, სიკეთეს, მშვენიერებას, სრულყოფილებას ღვთაების მეშვეობით ფლობს. სიკეთე, მშვენიერება, სრულყოფილება ღვთაებრივი თვისებებია; მათი სახით არსებებში საქმე გვაქვს ღვთაებრივი ძალის გამოვლენასთან და არა თვით ღვათაებასთან. ამ აზრით ღმერთი ყველგანაა.

ამასთან, არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, ღმერთი, მართალია, ყველაფრის მიზეზია, მაგრამ იგი არც ერთ მათგანზე არ დაიყვანება. იგი ყოველივე არსებულზე ამაღლებულია: „...ვითარმედ ყოველთავე არსთა მიზეზ არს, ხოლო თვთ არცა ერთი მათგანი, ვინაჲთგან მათ ყოველთა ზეშთაარსებისა ამაღლესულ არს",[1] რადგანაც ღმერთი საკუთრივ არც ერთ არსებაზე არ დაიყვანება, ამიტომაც არასწორი იქნება იმის თქმა, რომ იგი ყველგან არსებობს. როგორც ვხედავთ, პლოტინეს ფილოსოფიაში და არეოპაგიტიკაში გარკვეულად დაძლეულია სიძნელე, რომელიც გვხვდება პლატონის ფილოსოფიაში, როცა მსჯელობა ეხება არსებულ საგნებში იდეის გავრცელებას.

როგორ შეძლო ამ სიძნელის გადაჭრა ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ? ნეოპლატონიზმმა (პირველ რიგში, პლოტინემ) გამოსავალი ნახა ემანაციური პრინციპის შემოტანით. პლატონთან იდეა და მოვლენა ერთმანეთისგან მოწყვეტილია. მოვლენა იდეის მხოლოდ ასლია. მოვლენათა სამყარო ჭეშმარიტებას მოკლებულია და მცდარობადაა გამოცხადებული. ნეოპლატონიზმში ხილული სინამდვილე არის იგივე ღმერთი განვითარების უფრო დაბალ საფეხურზე[2]. უმაღლესი იდეა (პირველმიზეზი, ღმერთი) ემანაციის სათავეშია, არსებულთა საფუძველია, ხოლო მისგან გამოსული არსებები მის კვალს ატარებენ. მაგრამ, რამდენადაც არსებები ღმერთისგან მომდინარეობენ და მათში არის ღვთაებრივი ძალები, ამდენად, ღმერთი სამყაროშია. მაშასადამე, ღმერთი და სამყარო ერთიანობაშია. როგორც ვხედავთ, სამყაროს გამთლიანების თვალსაზრისით, ნეოპლატონური ფილოსოფიის

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 10.

[2] Философская энциклопедия. М., 1967, т. IV, გვ. 46.

მიერ ემანაციური პრინციპის შემოტანა წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო პლატონის ფილოსოფიასთან შედარებით.

ნეოპლატონური ფილოსოფიის გასაგებად ასევე მნიშვნელოვანია თავისთავად იდეებზე მოძღვრება. პლატონის ფილოსოფიაში ეს იდეები (ლაპარაკია მარადიულ იდეებზე, რომლებიც საგანთა პირველსახეებია), პლატონის აზრით, არსებობს თავისთავად და მათ შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით, ვინაიდან ამგვარი იდეები შეიმეცნება თვით ცოდნის იდეის მიერ, რომელსაც ჩვენ არ ვფლობთ[1]. ამიტომაც ადამიანური ცოდნისთვის მიუღწეველია ისეთი იდეები, როგორიცაა სიკეთე თავისთავად, მშვენიერება თავისთავად და ა. შ. თუკი დავუშვებთ, რომ არსებობს თავისთავად არსებული ცოდნა (ე. ი. ცოდნის იდეა), ის უფრო სრულყოფილია, ვიდრე ჩვენი ცოდნა[2]. აქ, პლატონი თავისი ფილოსოფიის ძირითად აზრს გადმოსცემს, რომლის თანახმადაც, მარადიული, უცვლილი იდეა არის უმაღლესი სრულყოფილება, ხოლო მისი შესაბამისი მოვლენების სფეროში, არის მისი ასლი.

იდეების სამყარო, პლატონის აზრით, ღმერთის სამეფოა, თავისთავადი იდეების შესახებ იცის ღმერთმა. ღმერთი, რომელიც ფლობს თავისთავად იდეებს, რა მიმართებაშია იმასთან, რაც ჩვენ გვეკუთვნის?[3] ღმერთის მეუფეობა არავითარ შემთხვევაში არ ვრცელდება იმაზე, რაც ჩვენშია და, პირიქით, ჩვენი ცოდნაც ვერ სწვდება ღვთაებრივს. ეს იმის გამო, რომ სრულყოფილის (ღმერთის) წვდომა აღემატება არასრულყოფილის (ადამიანის) უნარს. მაგრამ ღმერთს რატომ არ შეუძლია ადამიანურის ცოდნა, ამაზე პლატონს გარკვეული პასუხი არ გააჩნია.

თუკი შევადარებთ ზემოაღნიშნულს ნეოპლატონურ ფილოსოფიას, ცხადი გახდება, რომ პლატონსა და ნეოპლატონიკოსებს აღნიშნული საკითხის შესახებ განსხვავებული პოზიცია გააჩნიათ. როგორც პლატონთან, ისევე ნეოპლატონიკოსებთან ღმერთი სინამდვილისგან აღმატებულია. მაგრამ პლატონის ფილოსოფიისგან განსხვავებით, სადაც ღმერთსა და მოვლენებს შორის

---

[1] Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ.414.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 415.

არავითარი კავშირი არ არის[1], ნეოპლატონიზმში არსებები სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთიდან გამომდინარე, ამიტომაც მათ შორის მხოლოდ ხარისხობრივი განსხვავებაა[2]. აქაც, როგორც ვხედავთ, ემანაციის საფუძველზე, ნეოპლატონიზმში ღმერთისა და მოვლენების ერთიანობის პრინციპია გატარებული.

ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, მართალია, აღიარებულია ემანაციური პრინციპი, რომლის საფუძველზეც ხდება არსებათა გამოსვლა ღმერთიდან და მასში უკუდაბრუნება, მაგრამ რაციონალური ცოდნის ფარგლებში ღმერთის წვდომა შეუძლებელია, ამის მიზეზია ღმერთის აღმატებულება, სრულყოფილება... რასაც მოკლებულია ჩვენი ცოდნის უნარი[3]. ამიტომაც, პლოტინეს მიხედვით, ღმერთის წვდომა შეიძლება მხოლოდ მისტიკური ჭვრეტით, ექსტაზის მეშვეობით. ასევეა არეოპაგიტულ მოძღვრებაშიც. პირველი ერთის (ღმერთი) შესახებ ზუსტ ცოდნას ვერც დადებითი მეთოდი გვაძლევს და ვერც უარყოფითი. ვინაიდან იგი იმაზე მეტია, ვიდრე მის შესახებ არსებული მეთოდები გვეუბნება.[4] ღმერთი, როგორც ზეშთაარსებული, როგორც აღინიშნა, რაციონალური ცოდნით ვერ მიიღწევა. ისე როგორც პლოტინესთან, არეოპაგიტიკაშიც ღმერთის მიღწევის გზად აღიარებულია მისტიკური ჭვრეტა. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთთან მისვლა, ღმერთის ხილვა შესაძლებელია ლოცვით. ლოცვა გულისხმობს მომზადებას ღმერთის მისტიკური ჭვრეტისთვის. ღმერთის მისტიკური ჭვრეტისთვის ლოცვასთან ერთად საჭიროა ადამიანური თვისებების ჩამოშორება, როგორც არეოპაგიტიკაშია ნათქვამი – საკუთარი თავიდან გასვლაა საჭირო, რათა ღმერთის ბუნებას ვეზიაროთ. ამასთან, ღმერთთან ზიარება უკეთესია, ვიდრე დამოუკიდებლად ყოფნა: „...ყოველნი თავნი თჳსნი ყოველთავე თჳსთაგან განვაშორნოთ და ყოველითურთ ღმრთისად ვიქმნ-

---

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., გვ. 414-415.

[2] Философская энциклопедия. М., т. IV, გვ. 46.

[3] პლოტინე. V ენეადა, მე-9 წიგნი, § 41.
არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 224.

ნეთ, რამეთუ უმჯობეს არს ღმრთისად და არა თავთა თჳსთად ყოფაჲ“[1].

პლოტინესა და ფსევდო-დიონისეს ახლა აღნიშნული მოსაზრებანი კავშირშია პლატონის თვალსაზრისთან. როდესაც პლატონი „პარმენიდეში“ იხილავს თავისთავად, დამოუკიდებელ იდეებს, აღნიშნავს, რომ ასეთი იდეები ადამიანური ბუნებისთვის საერთოდ შეუცნობელია. განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებული უნდა იყო, რათა გაიგო, რომ არსებობს ყოველი საგნის რაღაც გვარი და თავისთავად არსება (ე. ი. იდეა) და უფრო საოცარი ნიჭი უნდა გქონდეს, რომ გამოიკვლიო ყოველივე ეს საფუძვლიანად და განუმარტო იგი სხვას.[2] აქ, პირველ რიგში, პლატონი ცოდნის უნარზე მიუთითებს. პლატონი აღნიშნავს, რომ ღმერთის წვდომისთვის განსაკუთრებული უნარია საჭირო.

პლატონის ფილოსოფიის ეს ადგილი გარკვეულ როლს უნდა ასრულებდეს ნეოპლატონიზმისთვის, კერძოდ: ნეოპლატონური ფილოსოფია ყალიბდებოდა ქრისტიანულ რელიგიასთან, მის მსოფლმხედველობასთან დაპირისპირებაში. ამასთან, გარდა ურთიერთბრძოლისა, ნეოპლატონიზმი გავლენას ახდენდა ქრისტიანობაზე და, პირიქით. არც ის არის გამორიცხული, რომ მიღმური იდეების გაგებისას ადამიანის განსაკუთრებულ უნარზე პლატონის მინიშნებას დაემატა ქრისტიანული რელიგიური თვალსაზრისი ღმერთთან ზიარებაზე, რის შედეგადაც ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ჩამოყალიბდა ღმერთის მისტიკურ ჭვრეტაზე თვალსაზრისი. ეს მოსაზრება შეიძლება სადავო იყოს, მაგრამ პლატონის ფილოსოფია, კერძოდ, დიალოგ „პარმენიდეს“ ახლა განხილული თვალსაზრისი, ამის საკმაო საფუძველს იძლევა.

როგორც ვნახეთ, „პარმენიდეს“ შესავალი ნაწილი მნიშვნელოვან მასალას იძლევა პლატონის ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის მიმართების დასადგენად. დიალოგ „პარმენიდეში“ ძირითადი ადგილი დათმობილი აქვს ერთისა და სხვის მიმართების გარკვევას, სადაც მნიშვნელოვანი მომენტებია აგრეთვე პლატონისა და ნეოპლატონური ფილოსოფიის მიმართების დასადგენად.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“. გვ. 69.

[2] Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ. 415.

ჭეშმარიტების ბუნების გასაგებად, პლატონის აზრით, ჩვენ განხილვის ობიექტად უნდა ვაქციოთ ისეთი საკითხები, რომლებიც სხვებს ცარიელ სიტყვებად, სიტყვების თამაშად მიაჩნიათ. მოცემული ამოცანის გადასაწყვეტად უმჯობესია დავიწყოთ ერთის განხილვით. ვნახოთ, რა შედეგებს მივიღებთ ერთის დაშვებით და რა შედეგებს ერთის უარყოფით.

პლატონი იხილავს წმინდა ერთს. თუკი ერთი არსებობს, მაშინ ის შეუძლებელია იყოს სიმრავლე, ესე იგი, არ შეიძლება ჰქონდეს ნაწილები. ასეთი ერთი არ შეიძლება იყოს მთელი, ვინაიდან მთელი ნაწილებს გულისხმობს, ხოლო ნაწილები – სიმრავლეს. ერთი კი არაა სიმრავლე[1], მას არა აქვს დასაწყისი, შუა და ბოლო. ერთს რომ ეს მომენტები გააჩნდეს, მაშინ ნაწილების შემცველი იქნებოდა. ვინაიდან მას დასაწყისი და ბოლო არა აქვს, იგი განუსაზღვრელია, რადგანაც სწორედ დასაწყისი და ბოლო უდებს საზღვარს ყოველ არსებას. პლატონის მიერ ერთის მოცემული დახასიათება მნიშვნელოვანია ნეოპლატონური ფილოსოფიისთვის. ამგვარად არის დახასიათებული ერთი პლოტინესთან, პროკლესთან და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში – არეოპაგიტიკაში. პლოტინე მე-5 ენეადის I წიგნის მე-8 თავში აღნიშნავს, რომ პლატონის „პარმენიდეში“ ცხადადაა განსხვავებული სამი საწყისი – აბსოლუტური ერთი, ერთი-სიმრავლე, ერთი და სიმრავლე. პლოტინეს მიერ წარმოდგენილი ერთის აღნიშნული ტიპები დაგვეხმარება მისი თვალსაზრისის არსის გასაგებად.

როგორც აღინიშნა, პლატონის განხილვის ობიექტი, პირველ რიგში, არის ერთი (აბსოლუტური მნიშვნელობით). ამგვარი ერთი არ შეიძლება იყოს სფეროსებრი (აკრიტიკებს პარმენიდეს თვალსაზრისს). ერთი არც თავის თავშია და არც სხვაშია. სხვაში რომ იყოს იგი, თავისი ნაწილებით უნდა ეხებოდეს სხვას. ერთს ნაწილები არ გააჩნია. მაშასადამე, ის არაა სხვაში[2].

ერთი არც თავისთავშია, ვინაიდან ამ შემთხვევაში ერთი იქნება ერთში და ერთი, ერთი მხრივ, გარშემორტყმული იქნება ერთით, ხოლო მეორე შემთხვევაში ერთი გარს შემოერტყმის ერთს.

---

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., გვ. 419.

[2] იქვე, გვ. 420.

მაგრამ შეუძლებელია, რომ ერთი და იგივე არსება განიცდიდეს ორივე მდგომარეობას. მაშასადამე, ერთი არც თავის თავშია და არც სხვაში. ერთის ამგვარი დახასიათება უცხო არ არის ნეოპლატონური ფილოსოფიისთვის, რაზეც უკვე გვქონდა საუბარი. რა მიმართებაშია ერთი (აბსოლუტური მნიშვნელობით) სხვასთან? პლატონის აზრით, ერთი არაა თავის თავისგან განსხვავებული და სხვისი იგივეობრივი და, აგრეთვე, არც თავის თავის იგივეობრივია და სხვისგან განსხვავებული.

ერთი თავის თავისგან რომ განსხვავდებოდეს, ის სხვა იქნებოდა და არა ერთი. ერთი არც სხვისგანაა განსხვავებული, ვინაიდან განსხვავების ბუნება ახასიათებს სხვას და არა ერთს. ერთი არც თავის თავის იგივეობრივია, ვინაიდან იგივეობა გულისხმობს სიმრავლესთან იგივეობას, ამიტომაც ის ერთი კი არ იქნება, არამედ სიმრავლე[1]. უფრო ცხადად რომ ითქვას, როდესაც ერთის იგივეობაზე გვაქვს საუბარი, იგულისხმება, რომ იგი სხვასთან ხდება იგივეობრივი (ე. ი. განსხვავებულის იგივეობრივი). ამიტომაც, თუ ვიტყვით, რომ ერთი თავის თავის იგივეობრივია, გამოვა, რომ ერთი სხვაც ყოფილა.

რამდენადაც არ არსებობს იგივეობა, არ არსებობს მსგავსებაც, ვინაიდან მსგავსება ემყარება იგივეობას. მართალია, პლატონი იხილავს აბსოლუტური წმინდა ერთის დაშვების შედეგებს და საბოლოოდ აკრიტიკებს ამგვარი ერთის დაშვებას. აქ საინტერესოა პროკლეს თვალსაზრისთან პარალელი. პროკლეს მიხედვით, მიზეზიდან საგნების წარმოშობა და მათი უკუდაბრუნება ხდება მსგავსების საფუძველზე[2]. ემანაციის პრინციპებზე დაფუძნებით პროკლე საწინააღმდეგო მიმართულებით ავითარებს პლატონის თვალსაზრისს.

შემდეგ პლატონი ეხება ერთის არსებობას დროში. პლატონის აზრით, თუკი ერთ დროშია და ნაზიარებია დროს, ამ შემთხვევაში ერთი წინააღმდეგობის შემცველი იქნება, რადგანაც დროს ნაზიარები მარადიული აღარ არის. ამიტომაც ერთი დროის გარეშეა. ეს მომენტიც თავისებურად გამოყენებულია ნეოპლატო-

---

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., გვ. 423.

Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 42-43.

ნურ ფილოსოფიაში, როცა პირველმიზეზი გამოცხადებულია ზედროულად.

რამდენადაც ერთს არაფერი აქვს საერთო დროსთან, ამდენად, მისი მისამართით არ შეიძლება ითქვას: იყო, არის, ხდება; ესე იგი ერთი არ არსებობს. აბსოლუტური მნიშვნელობით გაგებული ერთი ფაქტობრივად არარსებული აღმოჩნდა და მასზე რაიმეს თქმა შეუძლებელია. არ არსებობს მისთვის არც ცოდნა მის შესახებ, არც მისი გრძნობა და არც აზრი მის ირგვლივ.[1] პლატონის მიერ ერთის ამგვარად დახასიათება მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ნეოპლატონური ნეგატიური თეოლოგიის ჩამოყალიბებაში. პირველმიზეზის უარყოფითი დახასიათება ნეოპლატონიზმში გარკვეულწილად ემყარება პლატონისეულ წმინდა, აბსოლუტური ერთის გაგებას.

მაშასადამე, ერთის აბსოლუტური, წმინდა დაშვება თვითონ ერთს აუქმებს. ამიტომაც სხვა გზაა საჭირო. რამდენადაც ერთი არის, ამდენად ის ნაზიარებია არსს, ამიტომაც უნდა მივმართოთ დაშვებას – ერთი არსებობს. როდესაც ვამბობთ „ერთი არსებობს“, ეს უკვე ნიშნავს, რომ ერთი ეზიარება არსს (მონაწილეობს არსში). ამასთან, არსი არ შეიძლება იყოს ერთის იგივეობრივი, ვინაიდან მაშინ გვექნება „ერთის ერთი“. თუკი დავუშვებთ, რომ „ერთი არსებობს“, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ ერთი ნაწილების შემცველია. ეს იმის გამო, რომ „არსებობა“ მიუთითებს არსებულ ერთზე, ხოლო გამოთქმა „ერთი“ მიუთითებს ერთზე, რომელიც არსებობს. ამასთან, ერთი და არსი არაა იგივეობრივი და გარკვეულ დამოკიდებულებაშია არსებულ ერთთან. ასე რომ, არსებული ერთი გამოდის მთელი, ხოლო ერთი და არსი კი, მისი ნაწილები[2]. ეს ნაწილები თავის მხრივ ორობის შემცველია (ერთი და არსი). ასევე ყოველი ნაწილი ისევ ორობის შემცველია და ა.შ. გამოდის, რომ არსებული ერთი სინამდვილეში წარმოადგენს უსასრულო სიმრავლეს[3]. ეს ადგილი ბუნდოვანია დიალოგ „პარმენიდეში“ და იგი შემდეგს უნდა გულისხმობდეს: არსი მოითხოვს

[1] Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ. 428.

[2] იქვე, გვ. 430.

[3] იქვე.

საერთო საფუძველს. ასეთი საფუძველი „პარმენიდეში" არის ერთი როგორც მთელი, რაც საბოლოოდ სიმრავლის მაჩვენებელია. ამიტომაც ასეთი ერთი არ გამოდგება საერთო საფუძვლად. ერთისა და არსის ერთიანი საფუძველი პლატონს მოცემული აქვს დიალოგ „სახელმწიფოში" სიკეთის იდეის სახით.

რა მიმართებაშია ერთმანეთთან არსებული ერთი და არსი, არსი და სხვა, ერთი და სხვა? აღნიშნული წყვილების შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ „ორივე" მიუთითებს, რომ გვაქვს რიცხვი. პლატონის აზრით, ერთის არსებობის დაშვებით ფაქტობრივი რიცხვის არსებობის აღიარებამდე მივდივართ. რიცხვი ეზიარება არსს. არსი კი, როგორც აღინიშნა[1], დაკავშირებულია სიმრავლესთან, ამიტომ რიცხვიც უსასრულოა[2].

პლატონმა უკვე აღიარა ერთის დაყოფადობა, რის გამოც შესაძლებელია მისი ყოფნა არსებულის ყველა სფეროში, ნაწილში, დიდშიც და პატარაშიც. პლატონთან ერთის (ე. ი. არსის) გავრცელება სინამდვილის არსებებში (ნეოპლატონიზმში, პირველმიზეზის განფენა არსებებისადმი) ხელოვნურ პრინციპზეა დამყარებული და საბოლოოდ ვერ ხსნის სიძნელეს, რაც მოცემულ საკითხთან არის დაკავშირებული. ამ სიძნელეს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უკეთ გაართვა თავი ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ, რომლის თანახმადაც პირველმიზეზი განუყოფლად იმყოფება სინამდვილეში[3].

როგორც აღნიშნულიდან ირკვევა, ერთის არსებობის დაშვებით ერთი აღმოჩნდა ნაწილების, სიმრავლის შემცველი, რაც ისევ ერთიანობის პრინციპს ექვემდებარება. ასეთი ერთი, პლატონის აზრით, შემოსაზღვრულიცაა და უსასრულოც.

შემდეგ პლატონი ეხება ერთისა და სხვის მიმართებას და დაასკვნის, რომ ერთი იგივეობრივიცაა და განსხვავებულიც სხვისგან, ეხება და არც ეხება მას. ამგვარი ერთი არც დიდია და არც

---

[1] Платон. დასახ. ნაშრ., გვ.430.

[2] ეს ადგილი გამოყენებულ იქნა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში. იხ. ა. ლოსევის შენიშვნები „პარმენიდეზე". Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ. 599.

[3] პლოტინე. V ენეადა, მე-5 წიგნი, §29.

პატარა, ვინაიდან იგი არც სიდიდეს ეზიარება და არც სიმცირეს. ამ დებულებიდან ერთი ნაბიჯიღაა არეოპაგიტული პირველმიზეზის (ღმერთის), როგორც ყოველგვარ განსაზღვრებაზე მაღლა მდგომზე, დახასიათებამდე[1].

პლატონის ფილოსოფიასთან არეოპაგიტული მოძღვრების სიახლოვის გარკვევის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია, აგრეთვე, პლატონის აზრი ერთის სხვაში ყოფნის შესახებ. რამდენადაც ერთი სხვაშია, იგი მცირეა, რამდენადაც სხვა მასშია, ერთი დიდია. ერთი თავის თავის და სხვის მიმართ დიდიცაა, თანაბარიც და მცირეც[2].

ჩვენ აქ დაწვრილებით აღარ შევეხებით დიალოგ „პარმენიდეს" ბოლო ნაწილს, ვინაიდან ერთის დაშვება და მისი მიმართება თავის თავთან და სხვასთან, ძირითადად პასუხობს იმ ამოცანას, რასაც წინამდებარე შრომა ისახავს. ზოგადად შევეხებით მხოლოდ პლატონის დასკვნებს, რომელიც მიღებულია ერთის უარყოფით, როდესაც უარყოფილია შეფარდებითი ერთი, მაშინ ერთი იცვლება და არც იცვლება, მოძრაობს და არც მოძრაობს. ერთი არც დგინდება და არც ისპობა და, პირიქით[3]. პლატონის მიერ აქ მიღებული დასკვნა მნიშვნელოვან საფუძველს წარმოადგენს ნეოპლატონიზმისთვის, სახელდობრ, როდესაც მსჯელობა ეხება ღმერთის საპირისპირო ნიშნებით დახასიათებას. ამის ნათელი დადასტურებაა აგრეთვე, ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება კატაფატიკურ და აპოფატიკურ მეთოდებზე[4].

როდესაც მივმართავთ შედარებით ერთის უარყოფას, მაშინ სხვა არის სიმრავლე. ეს სიმრავლეები მსგავსიც იქნება და არამსგავსიც, როგორც თავის თავის მიმართ, ისე ერთმანეთის მიმართ. ისინი გაერთიანებულიც იქნება და დანაწილებულიც, მოძრავიც და უძრავიც.

როგორც აღნიშნულიდან ირკვევა, შედარებითი ერთის უარყოფის დროს გვაქვს ერთისა და სხვის საპირისპირო ნიშნებით

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღთის-მეტყველებისათჳს". გვ. 224, 229.

[2] Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ. 448.

[3] იქვე, გვ. 468-471.
არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მტყუელებისათჳს". გვ. 224.

დახასიათება, რაც ნეოპლატონური ფილოსოფიისთვის ჩვეულებრივი ამბავია.

რაც შეეხება წმინდა (აბსოლუტური) ერთის უარყოფას და შედეგებს ერთისთვის და სხვისთვის[1], აქ ნათლად ჩანს, რომ წმინდა ერთის დაშვებით ხელთ არაფერი აღარ გვრჩება. ამგვარი ერთის უარყოფის დროს ერთსა და სხვას არავითარი ნიშანი არ გააჩნიათ. უფრო ზუსტად კი, პლატონის მიხედვით, თუ ერთი არ არსებობს, არაფერი არ არსებობს. პლატონის ფილოსოფიის („პარმენიდეს") ეს რეზულტატი მრავლისმეტყველია. ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევრები ხშირად მიუთითებენ, რომ პლატონის დიალოგები ურეზულტატოდ მთავრდება. სინამდვილეში კი საქმე არც ასეა, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს. პლატონის აზრი იმის შესახებ, რომ, თუკი ერთი არ არსებობს, მაშინ არაფერი არ არსებობს, განა არ მიუთითებს იმის მოთხოვნაზე, რომ საჭირო და აუცილებელია ერთი. ამასთან, ეს ერთი წმინდა, შინაარსისგან დაცლილი კი არ უნდა იყოს, არამედ სხვას, სიმრავლეს ნაზიარები, რომელიც თავის თავში არარსს, სხვას, სიმრავლეს გულისხმობს. როგორც „სოფისტეს", ისე „პარმენიდეს" რეზულტატი უნდა იყოს ამგვარი საფუძვლის მოთხოვნა.

„სოფისტესა" და „პარმენიდეში" დაყენებულ პრობლემებს ეხება ჰეგელი. ჰეგელის აზრით, დიალოგი „პარმენიდე" არის პლატონური დიალექტიკის შედევრი, რომელშიც მოცემულია პლატონის დიალექტიკის თეორიის ძირითადი პრინციპები. მაგრამ პლატონი „პარმენიდეში" ვერ ახერხებს საწინააღმდეგოთა გაერთიანებას და ამიტომაც დიალოგი უარყოფითი რეზულტატით მთავრდება. თუმცა შემდგომში პლატონი „სოფისტეში" და „ფილებოსში" გარკვეულად გამოთქვამს საწინააღმდეგოთა ერთიანობის შესახებ[2].

ს. წერეთელმა (1907-1966) პლატონის ფილოსოფიას (განსაკუთრებით კი მის დიალექტიკას) სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა. იგი ფიქრობს, რომ პლატონის მიერ „სოფისტეში"

---

[1] Платон. Сочинения в трех томах. Т. II, გვ. 464-477.

[2] Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971, Bd. II, გვ. 82-84.

დაყენებულ პრობლემატიკის შემდგომი გაგრძელება-განვითარება ხდება დიალოგ „პარმენიდეში“[1].

როგორც ვხედავთ, ს. წერეთელი არ იზიარებს ჰეგელის თვალსაზრისს „სოფისტესა“ და „პარმენიდეში“ დაყენებული პრობლემების მიმართების შესახებ. ვფიქრობთ, რომ საკითხის ამგვარი დაყენება არ უნდა იყოს მთლად გამართლებული. პლატონის ორივე დიალოგი ფაქტობრივად იკვლევს ერთიან საფუძველს. „სოფისტეცა“ და „პარმენიდეც“ არის მომზადება ერთიანი საფუძველის დასადგენად. ყოველგვარი არსებულის ერთიანი საფუძველი პლატონმა გამოიკვლია დიალოგში – „სახელმწიფო“, კერძოდ, როცა მსჯელობა ეხება სიკეთის იდეას.

3. სიკეთის პრობლემა

პლატონის ფილოსოფიის ამოცანას შეადგენს იმ ერთიანი საფუძველის დადგენა, რომელიც ყოველგვარ არსებულზე მაღლა მდგომი იქნება და მოხსნის ყოველგვარ დაპირისპირებას. ასეთად პლატონს მიაჩნია სიკეთის იდეა. დიალოგ „სახელმწიფოს“ მე-4 წიგნში პლატონი იხილავს სიკეთის პრობლემას. იქვე ცხადი ხდება, რომ პლატონს აინტერესებს სიკეთის იდეა არა ეთიკური, როგორც ეს „ფილებოსშია“ განხილული, არამედ ონტოლოგიური მნიშვნელობით – სიკეთის იდეა, როგორც ყოველგვარი სინამდვილის მიზეზი და საბოლოო მიზანი.

სიკეთე, პლატონის აზრით, არის ისეთი რამ, რომელიც საგნებს აძლევს არსებობას, არსს, თუმცა თვით სიკეთე არაა არსებობა. იგი არსებობაზე მაღლა დგას და აღემატება მას ღირსებითა და ძალით[2]. ამგვარად არის დახასიათებული სიკეთის იდეა ნეოპლატონიზმშიც, რაც კიდევ ერთხელ ნათელს ხდის პლატონისა და ნეოპლატონური ფილოსოფიის მჭიდრო კავშირს. პლატონი სიკეთის იდეას ადარებს მზეს. მზის მსგავსია სინათლე, რომლის მეშვეობით ჩვენ ვხედავთ საგნებს, მაგრამ შეცდომა იქნებოდა სინათლის მიჩნევა მზედ, აღნიშნავს პლატონი. ასევეა სიკეთეც.

---

[1] ს. წერეთელი. ანტიკური ფილოსოფია. თბ., 1968, გვ. 266.

[2] Платон. Сочинения в трех томах. М., 1971, т. III, ч. 1, გვ. 311-317.

სიკეთე, როგორც არსებობის საფუძველი, ყოველგვარი არსის შემეცნების, ჭეშმარიტების მიზეზია. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა შემეცნება და ჭეშმარიტება მიგვეჩნია სიკეთედ. სიკეთე უფრო მეტია, ვიდრე აღნიშნული ცნებების შინაარსი[1].

როგორც ვხედავთ, სიკეთის იდეა პლატონის ფილოსოფიაში უმაღლესი იდეაა, სრულყოფილების უმაღლესი ფორმაა, რომელიც არსებული სინამდვილის მიზეზი და საფუძველია. ფაქტობრივად აქ საქმე გვაქვს უმაღლეს არსთან, უმაღლეს ერთთან. ის მოთხოვნები, რაც პლატონმა „სოფისტესა" და „პარმენიდეში" დააყენა, დაკმაყოფილებულია სიკეთის იდეის აღიარებით, რადგანაც სიკეთის იდეა მაღლა დგას როგორც არსისა და არარსის, ისე ერთისა და სიმრავლის დაპირისპირებაზე. უფრო სწორად, სიკეთის იდეა, როგორც უმაღლესი პირველი საწყისი, ყოველგვარ დაპირისპირებაზე, განსხვავებაზე მაღლა დგას, ვინაიდან სიკეთე „არსებობის საზღვრებს გარეთაა". ამიტომაც არ უნდა იყოს სწორი აზრი იმის შესახებ, რომ სიკეთის იდეა არის პირველსაწყისი მთელი, რომლის ნაწილებსაც წარმოადგენენ დანარჩენი იდეები.[2] სიკეთის იდეა არ შეიძლება ნაწილების შემცველი იყოს. ამგვარი შედეგი პლატონს უკვე ჰქონდა მიღებული როგორც „სოფისტეში", ისე „პარმენიდეში". პლატონის ამოცანას შეადგენს ისეთი იდეის დაშვება, რომელიც ყოველვარ განსაზღვრებაზე, გაყოფადობაზე, ნაწილების შემცველობაზე მაღლა მდგომი იქნება. სულ სხვა საქმეა, რომ სიკეთის იდეა ვერ აკმაყოფილებს იმ მოთხოვნილებას, რაც პლატონმა მას დაუსახა.

სიკეთის იდეა, როგორც უმაღლესი არსება და მიზეზი, თავისებურად იქნა შეთვისებული ნეოპლატონიზმში. პლოტინემ სიკეთის იდეა პირველსაწყისს გაუიგივა, რომლისგანაც ემანაციის გზით გამომდინარეობს დანარჩენი არსებები. პლოტინესთან სიკეთის იდეამ სუბსტანციის მნიშვნელობა მიიღო[3].

---

[1] Д. Джохадзе. Основные этапы развития античной философии. М.,1977, გვ. 111.

[2] ს. წერეთელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 314.

[3] პლოტინე. VI ენეადა, მე-9 წიგნი, §15.

პროკლესთან (412-485) სიკეთე არის ყველაფრის საწყისი, რომლისკენაც, ამავე დროს, მიისწრაფვიან არსებები. ეს მისწრაფება იმის გამო ხდება, რომ სიკეთე არის სრულყოფილება, სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა. სიკეთე და ერთი, პროკლეს აზრით, იგივეობრივია[1].

ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ პლატონის ფილოსოფიისგან სიკეთე, როგორც პირველსაწყისი, უცვლელად მიიღო და შემდეგ განავითარა. სიკეთის იდეის განვითარება მოხდა ემანაციური პრინციპის შემოტანით. კერძოდ, პლოტინე სიკეთისგან, როგორც პირველმიზეზისგან იწყებს მთელი არსებული სინამდვილის გამოყვანას. ფსევდო-დიონისე ემყარება პროკლეს ფილოსოფიას და აღიარებს სიკეთის აბსოლუტურობას, ხოლო ბოროტების ყოველგვარ მნიშვნელობას აუქმებს. ეს თვალსაზრისი განსხვავდებოდა პლატონისა და პლოტინეს მსოფლმხედველობებისგან, რომელთა თანახმადაც ბოროტება, მართალია, არ არსებობს, მაგრამ მისი დაშვება აუცილებელია სიკეთის გამოსავლინებლად. საკუთრივ ფსევდო-დიონისეს დამსახურება იმაში გამოიხატებოდა, რომ მან სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში დაამკვიდრა.

პლოტინეს ფილოსოფიისა და ნაოპლატონიზმის მიმართების გასარკვევად სამ დიალოგს („სოფისტე", „პარმენიდე", „სახელმწიფო") მივმართეთ, რაც განპირობებული იყო შემდეგი გარემოებით: ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი, საკვანძო საკითხების საფუძვლები სწორედ აღნიშნულ დიალოგებშია მოცემული. პლატონის თვალსაზრისის განვითარება ნეოპალტონიკოსების მხრიდან ძირითადად „სოფისტეზე", „პარმენიდესა" და „სახელმწიფოზე" დაყრდნობით ხდება.

---

[1] Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 12-13.

§2. პლოტინეს მისტიციზმი და არეოპაგიტიკა

არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე პლოტინეს ფილოსოფიის გავლენა ძირითადად შემდეგ საკითხებში მჟღავნდება: მოძღვრება პირველსაწყის ერთზე – ღმერთზე, ერთის ნეგაცია, ღმერთის მისტიკური წვდომა. პლოტინეს ფილოსოფიაში ღმერთის უარყოფით დახასიათებას განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. პლოტინეს აზრით, ღმერთის შესახებ უმჯობესია ვთქვათ, რომ მის შესახებ არაფერი ვიცით. ღმერთის არცოდნა პლოტინეს ფილოსოფიაში გზას უხსნის მისტიციზმს. პლოტინეს მისტიციზმის გავლენას შუა საუკუნეების ბევრი მოაზროვნე განიცდის, მათ შორის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. არეოპაგიტული მოძღვრების სიახლოვე პლოტინის მსოფლმხედველობასთან უპირველესად სწორედ მისტიციზმის სფეროში მჟღავნდება[1].

მისტიციზმზე მსჯელობისას ორ მომენტს უნდა მიექცეს ყურადღება: რა შინაარსია ნაგულისხმები ამ ცნებაში და რასთან არის დაკავშირებული ამა თუ იმ მოაზროვნესთან მისი მსოფლმხედველობის მისტიციზმზე გადასვლა. საერთო აზრის თანახმად, მისტიციზმი არის მსოფლმხედველობა, რომელიც ფილოსოფიურ-ლოგიკური გზის საწინააღმდეგოდ, ღმერთის წვდომის გზად მიიჩნევს მისტიკურ ჭვრეტას[2]. მისტიციზმი თავისი არსებით არის ფილოსოფიიდან გადახვევა და იგი უფრო რელიგიური მსოფლმხედველობის კუთვნილებაა, ვიდრე ფილოსოფიისა. სხვა საქმეა, რომ მისტიციზმი ატარებდა ფილოსოფიურ ხასიათს[3].

მისტიციზმის საფუძვლად ღმერთის უარყოფითი დახასიათება მოიაზრება.[4] აქ ერთი კორექტივია საჭირო: მისტიციზმის საფუძველი არ არის პირველმიზეზის (ღმერთის) ის უარყოფითი დახასიათება, რომელიც უპირისპირდება დადებითს. ესენი, პირველ

---

[1] Н. Бердяев. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916, გვ. 295-297.

[2] Философская энциклопедия. М., 1967, т. IV, გვ. 456.

[3] А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С.-Петербург, 1898. გვ. 169. Философская энциклопедия. Т. IV, გვ.455.

რიგში, ცოდნის მეთოდებია, რომლებიც აჩვენებს ფილოსოფიის ნაკლოვანებას პირველმიზეზის საბოლოო წვდომისთვის. როგორც აღინიშნა, ფსევდო-დიონისეს აზრით, დადებითი და უარყოფითი მეთოდები ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება, ხოლო ღმერთი იმაზე მეტია, ვიდრე მის შესახებ აღნიშნული მეთოდები გვეუბნება[1]. ეს მეთოდები რაციონალური ცოდნის სფეროს განეკუთვნება და მისტიკასთან არაფერი აქვთ საერთო. მისტიციზმზე გადასვლა მას შემდეგ იწყება, როდესაც აღმოჩნდება, რომ ცოდნის მეთოდები უძლურია ღმერთის შესამეცნებლად. ამიტომაც სხვა გზაა საჭირო. ეს გზა მისტიკური ჭვრეტაა, რომლისთვისაც, როგორც შემდეგში ვნახავთ, აუცილებელი ყოფილა პირველმიზეზის ნეგაცია – მისი აბსოლუტურად უარყოფითი დახასიათება. აბსოლუტური ნეგაცია პირველმიზეზის (ღმერთის) დადებითი და უარყოფითი დახასიათების შემდგომი საფეხურია[2].

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მტყუელებისათჳს". გვ. 224.

[2] მისტიციზმის შესახებ საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს რუსი ფილოსოფოსი ნიკოლაი ბერდიაევი. მისი აზრით, მისტიკა ნიშნავს თავის თავში ჩაღრმავებას. ამ ჩაღრმავებით, ამავე დროს გარეთ გასვლაც ხდება. ადამიანის სიღრმეში ძევს ყოველგვარი საიდუმლოების გასაღები. მისტიკას ემყარება რელიგიაც. ქრისტიანობა მისტიკურიც არის და არამისტიკურიც. ის მისტიკურია, რამდენადაც შინაგან-ადამიანურია, მაგრამ, რამდენადაც იგი (ე. ი. ქრისტიანობა) საშუალო ადამიანისთვის მისაწვდომია, ამიტომაც არამისტიკურიცაა (იხ. Н. Бердяев. დასახ. ნაშრ., გვ. 290-291). ნ. ბერდიაევი აკრიტიკებს იმათ, ვისაც ყოველგვარ მისტიკაში შემოქმედების ამაღორძინებელი წყარო აქვთ დანახული. მისტიკა მრავალგვარია. ბერდიაევის აზრით, ძველ მისტიკას ჰქონდა პანთეისტური ტენდენცია. ეს ტენდენცია ადამიანს თქვეფს ღმერთში, რითაც იკარგება ადამიანის თვითობა, მაგრამ პანთეისტურ მისტიკაში იყო უკვდავი ჭეშმარიტება იმის შესახებ, რომ შემოქმედი და შემონაქმედი „ინტიმურად" ისე ახლოს არის, რომ ღმერთი შემოქმედებაშია და შემოქმედება ღმერთშია, რომ სამყაროსა და ადამიანში მიმდინარე ხდება ღმერთშიც, რომ ღმერთის ენერგია გადაედინება სამყაროში (იქვე, გვ. 292). ინდურ მისტიკაში, ნ. ბერდიაევის აზრით, იგნორირებულია ადამიანი, არსებობს მხოლოდ ღვთაებრივი ძალა. ინდურ მისტიკასთან ახლოს დგას პლოტინე. პლოტინესთანაც ადამიანი ღვთაებაში ქრება.

ჩვენი კვლევის მიზნებიდან გამომდინარე, მნიშვნელოვანია ნიკოლაი ბერდიაევის (1874-1948) თვალსაზრისი პლოტინეს ნეგატიურ თეოლოგიაზე. პლოტინეს მიერ ერთის უარყოფითი დახასიათებით, პირველად ევროპულ რელიგიურ ფილოსოფიაში, სრულად იქნა მოცემული ერთის ნეგატიური, განყენებული გაგება, რომელიც გაწმენდილია არსისგან, სამყაროსგან. ეს იდეა გადავიდა ქრისტიანულ მეტაფიზიკაში. ნ. ბერდიაევის აზრით, დიონისე არეოპაგელის (იგულისხმება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, – მ. მ.) ნეგატიური თეოლოგია მთლიანად ემყარება ერთის ნეოპლატონურ მისტიკას[1].

1. პლოტინეს მისტიციზმი

პლოტინეს მისტიციზმის არსის გასაგებად განვიხილოთ მისი ფილოსოფიური სისტემის ძირითადი პრინციპები. პლოტინეს ფილოსოფიის თანახმად, პირველმიზეზი (ღმერთი) მთელი სინამდვილის საფუძველია, მისგან აქვს არსებებს არსებობა, სიცოცხლე... ღმერთიდან არსებების წარმოშობა ხდება სრულყოფილების სიჭარბით. ის არსებები, რომლებიც ღმერთთან ახლოსაა, უფრო სრულყოფილია, ვიდრე დაშორებული. პლოტინესთან ეს იერარქიული კიბე ასეა წარმოდგენილი: პირველი ერთი (ღმერთი) – გონება – სული – კოსმოსი (მატერიალური სინამდვილე).

პლოტინეს ფილოსოფიაში დიდ როლს ასრულებს ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება, რომელიც შემდგომ თავისებურად აითვისა და განავითარა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა. პლოტინეს აზრით, პირველმიზეზის (ღმერთის) დახასიათება შეიძლება ხილული სინამდვილის არსებების სახელებით, მაგრამ ამ სახელთაგანი ვერც ერთი ვერ გამოხატავს ღმერთის ნამდვილ ბუნებას. ესენი ფაქტობრივად პირველმიზეზისადმი ჩვენ მიერ მიწერილი პრედიკატებია. ამის შემდეგ ირღვევა დადებითი მეთოდით მიღებული ცოდნა და მის ადგილს იკავებს უარყოფითი დახასიათება. დადებითი და უარყოფითი მეთოდები, როგორც არეოპაგიტული მოძღვრების განხილვისას ვნახეთ, რაციონალური ცოდნის მეთოდებია, რომლებიც საკმარისი არ არის ღმერთის

[1] Н. Бердяев. დასახ. ნაშრ., გვ. 297.

წვდომისთვის. ეს კი ფილოსოფიური ცოდნის შეზღუდულობაზე მიუთითებს. ამის გამო საჭირო ხდება პირველმიზეზის წვდომისთვის ახალი გზის გამოძებნა. ეს გზა არის მისტიკური ჭვრეტა. ზუსტად ასეთ ვითარებასთან გვაქვს საქმე გაცილებით ადრე – პლოტინეს მსოფლმხედველობაში.

განვიხილოთ ამ კუთხით პლოტინეს ფილოსოფია. პლოტინე ადამიანის უმაღლეს დანიშნულებად აცხადებს პირველსაწყისისკენ (ღმერთისკენ) მისწრაფებას. ღმერთთან გაერთიანებისთვის აუცილებელი პირობაა, რომ ადამიანი გათავისუფლდეს ყოველგვარ ხილულ საგნებთან მიმართებისგან, ესე იგი, თავი დააღწიოს სხეულის ტყვეობას. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება საუბარი პირველმიზეზის წვდომაზე. ყოველივე ეს იმით იწყება, რომ ადამიანი ივიწყებს გარე სინამდვილეს, იძირება სულის სიღრმეში, ხედავს სულის, გონების პირველსახეებს და ამ მდგომარეობაში მყოფი იგი ელოდება პირველმიზეზის, ანუ ღმერთის ხილვას[1]. აღნიშნული არ განსხვავდება ღმერთის რელიგიურ-მისტიკური წვდომისგან. პლოტინე ამაზე რომ შეჩერებულიყო, ბუნებრივია, არავითარი საფუძველი არ გვექნებოდა, მის მოძღვრებაში არსებული მისტიციზმის ფილოსოფიურ ბუნებაზე გვემსჯელა.

პლოტინეს პირველმიზეზის რელიგიური (მისტიკური) წვდომა ფილოსოფიურად აქვს გააზრებული და მას მკაცრ ლოგიკურ პრინციპებს უმორჩილებს. როგორ და რა გზით ხდება პირველმიზეზთან არსებების დაბრუნება? პლოტინეს აზრით, პირველმიზეზის წვდომისთვის აუცილებელია უშუალო, წინამავალ მიზეზში დაბრუნება (ამ პრინციპს შემდგომში აითვისებენ პროკლე და ფსევდო-დიონისე), ესე იგი, პირველმიზეზთან გაერთიანებამდე აუცილებელია ყველა იმ საფეხურის გავლა, რომელიც მომდინარეობს პირველმიზეზიდან. პლოტინეს თანახმად, როცა ჩვენ გვინდა პირველმიზეზთან გაერთიანება, შერწყმა, ამისთვის უნდა მივმართოთ სულს, უფრო სწორად სულის ღვთაებრივ ნაწილს (პლოტინეს მიხედვით, სულის მეორე ნაწილი მიწიერთანაა დაკავშირებული). ამისთვის საჭიროა ჩამოვიცილოთ ის ადამიანური თვისებები, რომლებიც მიწისაკენ გვეზიდება (სხეული,

[1] პლოტინე. V ენეადა, I წიგნი, §6.

შეგრძნებები)[1]. ამის შემდეგ სული მიმართავს გონებას, გონება კი, პირველმიზეზს. როგორც ვხედავთ, პლოტინესთან პირველმიზეზის (ღმერთის) უშუალო ჭვრეტა კი არ გვაქვს, არამედ ხდება ღმერთთან მისასვლელი ყველა საფეხურის გავლა და მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება მისი ნამდვილი ბუნების გაგება. სწორედ ეს მომენტი აქვს მხედველობაში პ. ბლონსკის, როცა პლოტინესთან ადამიანის მისწრაფებას ღმერთთან გაერთიანებისკენ ფილოსოფიურ-ინტელექტუალურს უწოდებს[2].

პლოტინეს მისტიციზმის ფილოსოფიურ-ინტელექტუალურ ხასიათს ადასტურებს მისი შემდეგი მოსაზრებაც: მართალია, პირველმიზეზი ჩვენთვის შეუცნობელია, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ იგი ჩვენთვის საერთოდ მიუღწეველია[3]. აქ, იმის გარდა, რომ ფილოსოფიური ცოდნის შეზღუდულობაზეა მითითებული, ჩანს აგრეთვე, მისტიკის მოთხოვნა. მაგრამ ეს არაა წმინდა, რელიგიური მისტიკა. ვნახოთ ეს პლოტინეს თვალსაზრისის ანალიზის საფუძველზე. პლოტინეს აზრით, პირველმიზეზის წვდომა შეიძლება შემეცნების გარეშე. ჩვენ შეგვიძლია მიახლოება პირველმიზეზთან ისე, რომ არაფერი ვთქვათ მის შესახებ. ეს მიახლოება შეიძლება პრედიკატების ნეგაციის საფუძველზე. კერძოდ, ღმერთში უარვყოფთ ყველა იმ ნიშან-თვისებას, რაც ის არ არის, რაც მას არ ეკუთვნის[4]. აქ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ პლოტინეს გამოთქმებზე: „რაც ის არ არის", „რაც მას არ ეკუთვნის". რა იგულისხმება ამ გამოთქმებში და როგორ უნდა გავიგოთ ისინი? აღნიშნულის გასაგებად მივმართოთ პლოტინეს საერთო აზრს პირველმიზეზის შესახებ. როგორც უკვე აღინიშნა, პლოტინეს მიხედვით, პირველმიზეზის დადებითი დახასიათებისას მას მიეწერება ხილული სინამდვილისგან აღებული პრედიკატები, რომლებიც არ შეესაბამება მის ნამდვილ ბუნებას. ამით ფაქტობრივად პირველმიზეზზე (ღმერთზე) მცდარი წარმოდგენა გვექმნება. სწორედ ამიტომ საჭიროა პირველმიზეზს ჩამოვაცი-

---

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-3 ნიგნი, §9.

[2] П. Блонский. Философия Плотина. М., 1918, გვ. 89.

[3] პლოტინე. V ენეადა, მე-3 ნიგნი, §14.

[4] იქვე.

ლოთ („გავწმინდოთ“) მცდარი სახელები. სწორედ ეს იგულისხმება პირველმიზეზის პლოტინისეულ ნეგაციაში, რომლის დიდ მნიშვნელობაზე ქრისტიანული მეტაფიზიკისთვის მიუთითებდა ნ. ბერდიაევი. ამის შემდეგ, პლოტინეს აზრით (ე. ი. პირველმიზეზზე მცდარი სახელების ჩამოცილებით), ჩვენ მივისწრაფვით მისკენ აზროვნების მეშვეობით და ყოველთვის ვგრძნობთ, რომ იგი (ე.ი. პირველმიზეზი) არის აზროვნების, გონების უშინაგნესი არსება, თუმცა მისი გამოხატვა ჩვენ არ შეგვიძლია, მისი გადმოცემა ჩვენს შემეცნებით უნარს აღემატება.

პლოტინეს მიხედვით, პირველმიზეზის ჭვრეტისთვის მხოლოდ აზროვნებით მისწრაფება არაა საკმარისი. ამ გზით ღმერთის მხოლოდ ნაწილობრივი მიღწევა შეიძლება. მისი საბოლოო წვდომისთვის უნდა მივმართოთ ინტუიტურ გზას[1]. როგორც ვხედავთ, პლატინე ხაზს უსვამს აზროვნების უუნარობას ღმერთის საბოლოო წვდომისთვის. მაგრამ ისიც საყურადღებოა, რომ ღმერთის მისტიკური ჭვრეტის გზაზე აზროვნება ერთ-ერთი აუცილებელი საშუალებაა.

როგორ ხდება ადამიანის გაერთიანება, შერწყმა ღმერთთან? როდესაც ადამიანი მიმართულია ღმერთისაკენ, პირველად იგი გრძნობს, რომ ღმერთი მისგან განსხვავებულია, იგი სხვაა და ღმერთი სხვა. მაგრამ, როდესაც ის იძირება საკუთარ „მ-ში, ამით გადალახავს ყოველგვარ შიშს და შეერწყმება ღმერთს. ღმერთთან შერწყმისთვის, პლოტინეს აზრით, ზემოაღნიშნულის გარდა, აუცილებელია თვით ღმერთის სიძლიერის რწმენა[2]. როგორც ვხედავთ, პლოტინესთან ღმერთის წვდომა შესაძლებელია საკუთარ თავში ჩარღმავებით. ეს იმის გამო, რომ ღმერთი ჩვენს გარეთ კი არაა, არამედ ჩვენშია, მაგრამ ვერ ვამჩნევთ მას. სწორედ იმის გამო, რომ ღმერთი ჩვენს გარეთ კი არაა, არამედ ჩვენშია, ყველა ჩვენგანს შეუძლია მისი მიღწევა, მაგრამ ადამიანები თვითონ შორდებიან ღმერთს და უცხოვდებიან მისგან[3]. აქ ყოველთვის

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-5 წიგნი, §10.

[2] იქვე, V ენეადა, მე-8 წიგნი, §11.

[3] იქვე, VI ენეადა, მე-9 წიგნი, §7.

იგულისხმება, რომ ადამიანები უფრო დიდ ყურადღებას აქცევენ სხეულებრივს. სწორედ ამის გამო ისინი ღმერთს შორდებიან.

პლოტინეს მოძღვრებაში არსებული მისტიციზმის ფილოსოფიურ ბუნებაზე მიუთითებს მისი შემდგომი მოსაზრებაც: ვის შეუძლია ღვთაების მიღწევა? პლოტინეს მიხედვით, ამის უნარი აქვს იმას, ვინც დაჯილდოებულია ფილოსოფიის სიყვარულით, ვინც თავიდანვე არის ფილოსოფოსი. ასეთი ადამიანი არ კმაყოფილდება გრძნობადი სილამაზით (ე. ი. არ ჩერდება სხეულებრივზე) და მიისწრაფვის უმაღლესი მშვენიერებისკენ. საბოლოოდ პლოტინე აღნიშნავს, რომ პირველიმიზეზისკენ მისწრაფება დამახასიათებელია ისეთი ადამიანებისთვის, რომლებიც ფილოსოფიურ უნარს ფლობენ[1]. მართალია, ღმერთის წვდომა მხოლოდ მისტიკაშია შესაძლებელი, მაგრამ, ამასთან, პლოტინეს მიხედვით, ღმერთის წვდომისთვის უპირველესი ამოცანაა ის, რომ, ვინც ღმერთს ჭვრეტს, ფილოსოფოსობის უნარით უნდა იყოს დაჯილდოებული. აქედან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ პლოტინესთან მისტიციზმი არ გულისხმობს ფილოსოფიის მთლიანად გაუქმებას. მართალია, ფილოსოფია ნაკლოვანია, მაგრამ მისტიკური ჭვრეტისთვის აუცილებელი საფეხურია.

პლოტინე საინტერესოდ იხილავს მისტიკური ჭვრეტის პროცესს. სული, როდესაც მიისწრაფვის „სიკვდილისკენ" (ღმერთისკენ), მან პირველად გონება უნდა გაიაროს (მისი უშუალო მიზეზი), გონების გავლის შემდეგ დაივიწყებს აზროვნებას და მთელ ყურადღებას მიაპყრობს უმაღლეს სიკეთეს (ღმერთს, პირველმიზეზს). რაც შეეხება გონების მიერ უმაღლესი სიკეთის ჭვრეტას, აქ უნდა გვახსოვდეს, რომ მას ორი უნარი გააჩნია: ერთი მოაზროვნე, რომელიც იხილავს, თუ რა არის თვითონ მასში, მეორე უნარი კი ჭვრეტს უმაღლეს საწყისს. როდესაც გონება ჭვრეტს საწყისს, პირველად იგი მას გარეგნულად ეჩვენება, შემდეგ კი შინაგანად. პირველი ჭვრეტისას გონება არის მოაზროვნე, ხოლო მეორე ჭვრეტისას, როგორც „ნექტარით მთვრალი," კარგავს აზროვნების უნარს[2]. აქ ჩვენთვის საყურადღებო ისაა,

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-9 წიგნი, §2.

[2] იქვე, VI ენეადა, მე-7 წიგნი, §35.

რომ პლოტინეს მიხედვით, მისტიკური ჭვრეტისას აზროვნება დაკარგულია. მაგრამ, ამასთან, აზროვნება ასრულებს გარკვეულ როლს მისტიკური ჭვრეტის განსახორციელებლად. ეს არის გონების მეშვეობით [ღმერთისაგან] იმ მცდარი განსაზღვრებების, სახელების ჩამოცილება, რომლებიც ჩვენ მიერაა მასზე მიწერილი და არაფერი აქვს საერთო მის ჭეშმარიტებასთან. ყოველივე ეს კი სწორედ იმ აზრს ადასტურებს, რომ პლოტინეს ფილოსოფიაში არსებულმა პირველმიზეზის ნეგატიურმა დახასიათებამ მის მისტიციზმს ფილოსოფიური ელფერი მისცა.

პირველმიზეზთან შერწყმა-გაერთიანება არის სიკეთის ცოდნა, რომელსაც, პლოტინეს აზრით, პლატონმა უდიდესი ცოდნა უწოდა. ეს ცოდნა მიიღწევა ანალოგიით, აბსტრაციით, ნეგაციითა და ძირითად საფეხურზე მეთოდური სვლით. ეს საფეხურებია: განწმენდა ლოცვის მეშვეობით, სიკეთით შემკობა, აღმაფრენა ნოუმენალურ სამყაროში, იქ დარჩენის ცდა. ამ გზით შეიძლება პირველი სინათლის, ესე იგი, უმაღლესი მიზეზის მიღწევა[1]. პლოტინე კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს, რომ მისტიკური ჭვრეტისას ფილოსოფიური შემეცნების ხერხები აუცილებელია. ამ გზაზე მის მიერ ანალოგიის, აბსტრაქციისა და ნეგაციის მოხმობა მიუთითებს, რომ პლოტინესთვის ფილოსოფია არასოდეს არ ასრულებს მეორეხარისხოვან როლს. პირველმიზეზის მისტიკური ჭვრეტის შემთხვევაშიც კი, რომელიც ფილოსოფიური შემეცნების უძლურობის გამოა დაშვებული, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს შემეცნების ფილოსოფიურ ხერხებს (ანალოგია, აბსტრაქცია, ნეგაცია). ამასთან, მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ პლოტინეს მისტიციზმი რელიგიურ მოთხოვნილებასაც აკმაყოფილებს, კერძოდ, პირველმიზეზის წვდომისათვის ლოცვის აუცილებლობის აღიარება.

ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი პლოტინეს ფილოსოფიის მიხედვით ჩვენში ღმერთის არსებობაზე. პლოტინე აღნიშნავს, რომ ღმერთი ჩვენ არ გვტოვებს. მის გარეშე არსებული სიცოცხლე არის მხოლოდ ჩრდილი. ჭეშმარიტ სიცოცხლედ პლოტინეს მიაჩნია ღმერთან საიდუმლო კავშირი, რაშიც, რა თქმა უნდა,

[1] პლოტინე. VI ენეადა, მე-7 წიგნი, §36.

ღმერთთან მისტიკური გაერთიანება იგულისხმება. ეს კავშირი, გაერთიანება საიდუმლოა იმდენად, რამდენადაც შეუძლებელია მისი გადმოცემა ცოდნის ენაზე. პლოტინე აღნიშნავს: ადამიანი ღმერთის ჭვრეტისას რწმუნდება, რომ ის ღვთაებრივია; როგორც კი წავა ეს მდგომარეობა, იგი „ისევ დამძიმდება[1]. აქ, პლოტინე ცდილობს, რომ ღმერთის ტრანსცენდენტური ბუნება შეეგუოს იმანენტურს[2]. ამას შემდეგი გარემოება გვაფიქრებინებს: პლოტინეს მიხედვით, ადამიანის უმაღლესი დანიშნულებაა ღმერთთან გაერთიანება. ღმერთი, ერთი მხრივ, ჩვენშია, ჩვენში შეიძლება მისი დანახვა, მაგრამ, ამასთან, იგი როგორც მთელი სინამდვილის უზოგადესი პრინციპი, უმაღლესი პირველმიზეზი შეუძლებელია მხოლოდ ჩვენში იყოს იმანენტურად, ის, ამავე დროს, გარეთაა. პლოტინე აღნიშნავს, რომ საკუთარ თავში ჩაღრმავებით ფაქტობრივად გარეთ გავდივართ და ჩვენ აღმოვაჩენთ უმაღლეს მიზეზს. ეს კი ნათელს ხდის, რომ პლოტინე ცდილობს ღმერთის ტრანსცენდენტურობა შეუგუოს მის იმანენტურობას. ამ აზრის გატარებას ის დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ნაცადი იყო ღმერთისა (პირველმიზეზის) და სამყაროს გაერთიანება (ადამიანიც ხომ სამყაროს ნაწილია). ეს კი, რაც საბოლოოდ იმის მომასწავებელი იყო, რომ ხილულ სინამდვილეს ნდობა ეცხადებოდა და მასში ღირებულის დანახვის შესაძლებლობა ჩნდებოდა.

ბუნებრივია, პლოტინეს თვალსაზრისის მისამართით შემდეგი კითხვის დასმა: თუკი ადამიანის უმაღლესი დანიშნულება ღმერთთან გაერთიანება-შერწყმაა, მაშინ რატომ არ ჩერდება მარადიულად ასეთ მდგომარეობაში? ამის მიზეზი, პლოტინეს აზრით, არის სხეული. ადამიანი შედგება როგორც სულის, ისე სხეულისგან და მისგან გათავისუფლება ხდება დროებით. გარკვეული დროის შემდეგ სხეული აიძულებს მას, დაუბრუნდეს

---

[1] პლოტინე. IV ენეადა, მე-9 წიგნი, §9.

[2] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარი ა. შტოკლი, როდესაც მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობას განიხილავს, აღნიშნავს, რომ სამყაროში ღმერთის ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის შერიგება არის როგორც ეკჰარტის, ისე ნეოპლატონიკოსების ამოცანა. იხ. А. Штёкль. История средневековой философии. М., 1912, გვ. 92.

თავის ადრინდელ მდგომარეობას[1]. აქ პლოტინეს მხედველობაში აქვს ექსტაზი. ღმერთის წვდომა, ჭვრეტა შესაძლებელია მხოლოდ ექსტაზის მდგომარეობაში. ექსტაზი, პლოტინეს მიხედვით, გარკვეული დროის მანძილზე გრძელდება და სწორედ იმის გამო, რომ ადამიანი სხეულის შემცველია, არ ძალუძს იმ მდგომარეობაში მარადიულად დარჩენა.

აქ აღნიშნულის შესახებ საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს ე. ცელერი, რომლის თანახმად, პლოტინესთან ღვთაებრივი გამოვლენა მიიღწევა მხოლოდ მომენტალური აქტით, როგორც გარეგანი აბსტრაქციის პროდუქტი. მაშინ გამოდის, რომ ღმერთთან ეს გაერთიანება შედგება ერთეული მომენტებისგან. აქ, ერთი შეხედვით, წინააღმდეგობაც უნდა იყოს: სული, ღმერთთან შერწყმისას, ამავე დროს, იმყოფებოდა ადამიანის სხეულში. ცელერის აზრით, აქ არავითარი წინააღმდეგობა არ გვაქვს. პლოტონეს განსაზღვრებით, ამგვარ მონაცვლეობაში (ცვალებადობაში) მჟღავნდება სულის ნამდვილი ბუნება – სული თავისი ზეგრძნობადი ცხოვრებისას იმყოფება სხეულებრივშიც[2]. ადამიანმა გრძნობადსა და ზეგრძნობადს შორის ყოფნა რომ განახორციელოს, საჭიროა რაღაც შუალედური რგოლი, რომლის დროსაც სული მიწიერი ცხოვრების გაგრძელებისას ამაღლდება გრძნობადზე. ასეთი მდგომარეობის მიღწევა რელიგიაში შეიძლება. ცელერი აღნიშნავს, რომ სწორედ აღნიშნულის გამო პლოტინეს მიმდევრები განსაკუთრებულ სიმპათიას იჩენდნენ რელიგიის მიმართ[3].

პლოტინეს ფილოსოფიის ამგვარი დალაგება, როგორც აქ მოვახდინეთ, ერთ გარკვეულ მიზანს ემსახურებოდა. კერძოდ, პლოტინეს ფილოსოფიაში წინ წამოწეულ იქნა ყველა ის მომენტი, რომლებიც ამზადებს პლოტინესეულ მისტიციზმს. ჩვენს მიზანს შეადგენდა გვეჩვენებინა, რომ პლოტინეს ფილოსოფიაში მოცემული თვალსაზრისი აუცილებლობით მოითხოვს მისტიკა-

---

[1] პლოტინე. VI ენეადა, მე-9 წიგნი, §10.
E. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwiklung. Leipzig, 1875, Th. 3, Abt. 2, გვ. 613.

[3] იქვე, გვ. 618.

ზე გადასვლას, რომელიც ძირითადად ფილოსოფიური ცოდნის არასრულყოფილებით არის გამოწვეული. ამასთან, პლოტინეს მისტიციზმი განსხვავდება რელიგიურისგან სწორედ იმით, რომ იგი ფილოსოფიური ხასიათს ატარებს. კერძოდ, პლოტინესთან ღმერთის მისტიკური ჭვრეტის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს აზროვნების მეშვეობით პირველმიზეზის „გაწმენდა" (ნეგაცია) მცდარი სახელებისგან.

პლოტინეს მისტიციზმის შეფასებისას ასევე დიდი როლი ენიჭება თავისუფლების საკითხის გარკვევას. უნდა აღინიშნოს, რომ, როდესაც პლოტინეს მისტიციზმის (და საერთო მისტიციზმის) პროგრესულობას შეეხება საქმე, პირველ რიგში, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული პლოტინეს მიერ მისტიციზმის დაკავშირება ადამიანის თავისუფლებასთან. ყველაფერი, რაზედაც იყო მსჯელობა, პლოტინეს მსოფლმხედველობაზე შემდეგი დასკვნის გაკეთების უფლებას იძლევა: ფილოსოფიური ცოდნა არაა საკმარისი ადამიანის თავისუფლების განხორციელებისთვის, ამიტომაც საჭიროა სხვა გზების ძიება. პირველმიზეზის მისტიკური ჭვრეტა არის სწორედ ამგვარი გზაა. მისტიკური ჭვრეტისთვის საჭიროა უარის თქმა იმაზე, რაც „მინისაკენ გვეზიდება". თუკი შევძლებთ ამას, მაშინ ისევ ჩვენში აღმოვაჩენთ ღმერთს, გავუერთიანებდით მას. „სხეულებრივისგან გათავისუფლება" და „ღმერთთან გაერთიანება" არის ადამიანის უმაღლეს თავისუფლება. აღნიშნულით ნათლადაა წარმოჩენილი პლოტინეს მოძღვრების ეთიკური პრინციპი: ადამიანის უმაღლესი დანიშნულებას წარმოადგენს ღმერთისკენ მისწრაფება. ეს არის ადამიანის მისწრაფება უმაღლესი თავისუფლებისკენ, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი თვითონ ხდება თავისუფალი და სრულყოფილი (ღმერთი ხომ უმაღლესი თავისუფლებაა პლოტინესთან)[1].

ამ გზაზე ადამიანმა, ერთი მხრივ, უნდა ჩამოიცილოს ყველა ის თვისება, რომელიც მას ხელს უშლის პირველმიზეზისკენ მისწრაფებისას, ხოლო, მეორე მხრივ, თვით პირველმიზეზს უნდა ჩამოაცილოს ის სახელები (პრედიკატები), რომლებიც თვით ადა-

[1] პლოტინე. VI ენეადა, მე-8 წიგნი, §§3, 4, 7, 15, 16, 21.

მიანის მიერაა მიწერილი ღმერთზე. ამ პირობების დაკმაყოფილების შემდეგ ადამიანს გზა ეხსნება ნამდვილი თავისუფლებისკენ.

გერმანელი მკლევარი კ. ჰასე აღნიშნავს, რომ პლოტინესთან ყოველგვარი ეთიკური მისწრაფება არის სხეულებრივისგან გათავისუფლება, მაგრამ პლოტინე არ ქადაგებს ასკეტიზმს[1].

პლოტინეს მისტიციზმს დიდ ყურადღებას აქცევს რუსი მკვლევარი პ. ბლონსკი, რომელიც პლოტინეს ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ სპეციალურ მონოგრაფიაში აღნიშნავს, რომ პლოტინეს ძირითადი ეთიკური მოთხოვნა ღმერთთან გაერთიანებაა, რისთვისაც საჭიროა მატერიალური სინამდვილიდან განდგომა. ეს მოთხოვნა, პ. ბლონსკის აზრით, იყო ჯერ კიდევ პლატონთან.

პ. ბლონსკი წერს, რომ პლატონის მიხედვით, ღმერთთან გაერთიანება შეიძლება სხეულებრივისგან გათავისუფლებით. პლატონის თვალსაზრისი შემდგომ გააღრმავა არისტოტელემ. მან აჩვენა, რომ ღმერთთან ადამიანის დამსგავსება არის ადამიანის ინტელექტუალიზაცია, ადამიანში გონების გამარჯვება კი არის სიკეთისკენ სვლა. არისტოტელეს აზრით, ინტელექტუალური ცხოვრება საერთოდ ცხოვრებაზე (სიცოცხლეზე) უარის თქმა კი არ არის, არამედ ყველაზე სრულყოფილი, ყველაზე მაქსიმალური ცხოვრებაა.

პ. ბლონსკის აზრით, პლატონმა და არისტოტელემ აღწერეს სიკეთე, როგორც ტრანსცენდენტური პრინციპი, ღმერთი კი როგორც აბსოლიტური აქტივობა, მაგრამ მათ არაფერი უთქვამთ იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება საკუთრივ ადამიანი აქტიური ღმერთთან დამსგავსების პროცესში და როგორ ეუფლება იგი ტრანსცენდენტურ სიკეთეს. ეს ნაკლი, ბლონსკის აზრით, შეავსო პლოტინემ, რომელიც ქმნის ფილოსოფიური ცხოვრების სისტემას. მის მორალს მნიშვნელობა აქვს, როგორც ფილოსოფიური ცხოვრების დამფუძნებლის მორალს. ბლონსკის აზრით, პლოტინე არც მომავალი სპინოზა და კანტია, რომელთაც ზნეობრივი საწყისის აბოსოლუტიზაცია მოახდინეს და არც ფილონია, რომელიც, აგრეთვე, აღნიშნავდა ჭვრეტით ცხოვრების შესახებ და, რომელსაც ასკეტიზმი ესმოდა, როგორც ეფექტებისა და

[1] K. Hasse. Von Plotin zu Goethe. Jena, 1912, გვ. 77.

მატერიალური კმაყოფილების წინააღმდეგ ბრძოლა. ფილონის ბერ-მონაზვნური მორალისგან განსხვავდება პლოტინეს ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური მორალი. ფილონი ვერ მივიდა ინტელექტის, როგორც უმაღლესი სიცოცხლის გაგებამდე. პლოტინესთან კი, ბლონსკის აზრით, სიკეთის მიღწევა შეიძლება მხოლოდ საკუთარი გონებით. პლოტინესთვის ფილოსოფიას უპირველესად მორალური მნიშვნელობა აქვს. მართალია, პლოტინე, როგორც ასკეტი, არ უარყოფს განწმენდას, მაგრამ იგი ასკეტიზმის აბსოლუტიზაციის წინააღმდეგია [1].

როგორც ჰასეს, ისე ბლონსკის მოსაზრებაში ნათლად ჩანს, რომ პლოტინეს ფილოსოფია, მართალია, არ გამორიცხავს რელიგიურ მომენტებს, მაგრამ მისი ძირითადი ხაზი ფილოსოფიურია. ეს საერთო ტენდენცია გასდევს პლოტინეს თვალსაზრისს მისტიციზმის შესახებ, რომელსაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დიდი გავლენა ჰქონდა შუა საუკუნეების აზროვნებაზე. პლოტინეს მისტიციზმის გავლენას განიცდიდა როგორც რელიგიური, ისე ფილოსოფიური მსოფლმხედველობანი, მათ შორის არეოპაგიტული მოძღვრებაც.

2. არეოპაგიტული მისტიციზმი

არეოპაგიტული მისტიციზმის განხილვისას ანგარიშგასაწევია ა. ბრილიანტოვის მოსაზრება, რომლის მიხედვით, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან მისტიკური ჭვრეტის მიზანი თავის თავშია მოცემული – აბსოლუტთან გაერთიანება. მასში (ე. ი. მისტიკურ ჭვრეტაში) კმაყოფილდება გონების ჩვეულებრივი გზით დაუკმაყოფილებელი მისწრაფება მიუწვდომელისკენ. მისტიკური ჭვრეტისას გონებას ღმერთი ეძლევა, როგორც არსებობა. ყოველივე ამის მიღწევა გონებას დისკურსიული აზროვნებით არ შეუძლია. გონება მისტიკურ ჭვრეტაში პოულობს დამშვიდებას. ასეთია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან სპეკულატური მისტიკის მეთოდიკა, რომელიც გამოირჩევა ობიექტური ხასიათით, ყოველგვარი ფსიქოლოგიური განმარტებების გარეშე, როგორსაც განსაკუთრებით წარმოადგენს გვიანდელი ხანის დასავლეთის

[1] П. Блонский. დასახ. ნაშრ., გვ. 86-91.

მისტიკა. ა. ბრილიანტოვის აზრით, ბერძნული გენიის მისწრაფების თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათი არსად ისე არ ასახულა, კერძოდ, ეკსტატიკურ ჭვრეტის მოძღვრებაში, როგორც ეს ფსევდო-დიონისეს აქვს. ღმერთისკენ მისწრაფების გზა არის წმინდა ლოგიკური, რომელიც თანდათანობით მაღლდება აბსტრაქციებით[1].

ა. ბრილიანტოვის აღნიშნული მოსაზრება ბევრის მთქმელია. ამასთან, ავტორი ფსევდო-დიონისეს მისტიციზმს ახასიათებს, როგორც თეორიულ-ინტელექტუალურს. თუ გავიხსენებთ პლოტინეს მისტიციზმის ფილოსოფიურ ხასიათს, ბუნებრივია, დაისვას კითხვა ამ პუნქტში პლოტინეს თვალსაზრისთან ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისის სიახლოვეზე. შევეცდებით იმის ჩვენებას, რომ არეოპაგიტული მისტიციზმი ამგვარი დასკვნის შესაძლებლობას იძლევა და ამასთან, ამ საკითხში ფვსევდოდიონისეს წინამორბედია პლოტინე.

არეოპაგიტული მისტიციზმის გასაღებს იძლევა ფსევდო-დიონისეს შეხედულება ფილოსოფიასა და ღვთისმეტყველებაზე, კერძოდ, ის, რომ ფილოსოფიის მიზანს შეადგენს გარკვევა, სრულყოფა, მეცნიერულობა..., ხოლო ღვთისმეტყველობისთვის დამახასიათებელია გამოუთქმელობა, რწმენა, მესაიდუმლოება: „ვითარმედ ორსახე არს ღმერთის-მეტყუელთა სიტყჳს მომცემელოობაჲ: რომელიმე გამოუთქუმელი და საიდუმლოჲ, ხოლო რომელიმე სახის-შემოღებითი და სრულ ყოფითი; და რომელიმე უსაჩინოესი და უმეცნიერესი, ხოლო რომელიმე სიბრძნის მოყუარებითი და გამოჩინებითი; და თანა-შეთხზულ არიან თქუმულთა თანა უთქმელნი და რომელიმე თანა-შეკრულ არს რწმუნებსა და თქუმულთა ჭეშმარიტებასა ხოლო რომელიმე იქმ და დაამყარებს ღრმთისად უსწავლელითა მესაიდუმლოებითა“[2]. არეოპაგიტული მოძღვრების ეს ადგილი ნათლად აჩვენებს, რომ ავტორს ერთმანეთისგან გამიჯნული აქვს ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების სფეროები. ამასთან, მითითებულია იმ სპეციფიკურ ნიშნებზე, რაც დამახასიათებელია ფილოსოფიისთვის („სიბრძნის

[1] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., გვ. 169.

[2] არეოპაგიტიკა. ეპისტოლე – „ტიტეს მიმართ“. გვ. 251-252.

მოყვარეოა", „წარმოჩინება"...) და ღვთისმეტყველებისთვის („გამოუთქმელობა", „მესაიდუმლოება").

ყურადღებას იმსახურებს ფსევდო-დიონისეს მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ღვთისმეტყველების ერთი დარგი იძლევა გარკვეულ ცოდნას სწავლის გარეშე – „მესაიდუმლოების" გზით („იქმს და დაამყარებს ღვთისად უსწავლელითა მესაიდუმლოებითა"). აქ, როგორც ვხედავთ, ფსევდო-დიონისე იძლევა მისტიკის განმარტებას, რომლის არსებასაც შეადგენს ღმერთის „ხედვა" არა ცოდნის საფუძველზე, არამედ „მესაიდუმლოებით". ეს „მესაიდუმლოება" სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის წვდომა მისტიკური ჭვრეტის გზით.

ფსევდო-დიონისეს მიერ ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების გამიჯვნა, რომელიც მოცემულია ეპისტოლეში „ტიტეს მიმართ", ავტორის იმ საერთო თვალსაზრისის დასრულებაა, რომლის მიხედვითაც ფილოსოფიური ცოდნა და ღვთისმეტყველების პრინციპები ერთმანეთისგან განსხვავდება. ფსევდო-დიონისე მისი ფილოსოფიური თხზულების – „საღმრთოთა სახელთათჳს" დასასრულს აღნიშნავს, რომ იგი ამთავრებს მსჯელობას ღვთაებრივი სახელების შესახებ, რომლებიც შეცნობადია და უნდა გადავიდეს ღვთისმეტყველებაზე: „და ესე იყავნ ჩუენ მიერ საცნაურთა მათ ღმრთის სახელებია დასასრული, რაჲთა მე წინაძღომითა ღმრთისაჲთა სახის-შემოღებითისა ღმრთის-მეტყუელებისა მიმართ მივიცვალო"[1]. აღნიშნულიდან ნათლად ჩანს, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს ყველგან ნათლად აქვს გააზრებული როგორც ფილოსოფიური მოღვაწეობის, ისე ღვთისმეტყველების დანიშნულება.

ფსევდო-დიონისესთვის ფილოსოფია და ღვთისმეტყველება სხვადასხვა სფეროს ეკუთვნის. განსხვავებულია მათი მეთოდებიც. ფილოსოფიის სფერო არის ცოდნა, ხოლო ღვთისმეტყველებისა – რწმენა: ფილოსოფია მოქმედებს ცოდნის მეთოდებით, ხოლო ღვთისმეტყველება მისტიკით. ფსევდო-დიონისეს მისტიკისთვის დამახასიათებელია თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათი.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 98.

არეოპაგიტული მისტიციზმის არსის გასაგებად განვიხილოთ საკითხთა ისეთი წრე, რომელშიც ნაჩვენებია მთელი სინამდვილის სწრაფვა ღმერთისკენ. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი არსებათა უკუდაბრუნების შესახებ. მთელი სინამდვილე თავისი არსებებით მიმართულია, მიისწრაფვის ღმერთისკენ; აქ ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ღმერთი, როგორც სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, მიზეზიცაა და მიზანიც.

არსებების უკუდაბრუნება და გაერთიანება ღმერთთან დიდ მნიშვნელობას იძენს ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში. ამ გზას მიჰყვება ფსევდო-დიონისეც. ამ უკანასკნელის მიხედვით, სიკეთე (იგულისხმება პირველმიზეზი, ღმერთი) არის უმაღლესი საწყისი, რომლისგანაც წარმოიშვა ყოველივე არსებული. იგი არის ყველა არსებულის საფუძველი, „...და ვითარცა სიტყუანი წერილთანი იტყჳან, სახიერებაჲ (სიკეთე, პირველმიზეზი, – მ. მ.) არს, რომლისაგან ყოველი დაიბადა და არს, ვითარცა მიზეზისაგან ყოველთა მომყვანებელისა“[1]. ამასთან, ყველა არსებული მიისწრაფვის მისკენ, როგორც მიზნისაკენ. ფსევდო-დიონისესთან არსებულთა მისწრაფება, გაერთიანება ღმერთთან სპეციფიკური თავისებურებებით ხასიათდება, კერძოდ: აზრობრივი არსებები ღმერთთან ერთიანდება შემეცნების უნარის მეშვეობით, გრძნობადი არსებები – შეგრძნებების მეშვეობით. ის არსებები, რომელთაც გრძნობადობა არ გააჩნიათ, ღმერთისკენ მიისწრაფვის მათში არსებული სიცოცხლის აღმძვრელი სურვილით, რომელთაც არც შემეცნების უნარი გააჩნიათ, არც შეგრძნებები და არც სიცოცხლისკენ მისწრაფება. ისინი ღმერთთან ერთიანდებიან არსებობით, უფრო სწორად, თვით მათი არსებობის ფაქტი ნიშნავს, რომ ისინი უკვე ღვთაებრივნი არიან: „და რომლისა მიმართ ყოველნი მიიქცევიან, ვითარცა თჳსისა თითოეულისა მათისა აღსასრულისა, და რომლისა სურის ყოველთა: საცნაური უკუე და სიტყჳერთა – მეცნიერებით, ხოლო გრძნობადთა – გრძნობადობით და უნაწილოთა გრძნობისაგან მათ შორის დანერგულითა მით აღძრითა ცხოელობისა სურვილისაითა, ხოლო უცხოელოთა

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 33.

და მხოლოდ არსთა ოდენ-მხოლოდ არსებითითა ოდენ სიმარჯჯსა მიმღებელობითა“.[1]

შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთთან სინამდვილის მისწრაფებისა და გაერთიანების ამგვარი სურათი შუა საუკუნეების რელიგიურ ფილოსოფიაში გამონაკლისს წარმოადგენს. მართალია, ნეოპლატონიზმში აღიარებულია არსებათა აუცილებელი მისწრაფება ღმერთისადმი, მაგრამ მათთან გადაულახავ სიძნელედ რჩება მატერიალური სინამდვილის კავშირი ღმერთთან. ფსევდო-დიონისე კი გარკვეულად აგვარებს ამ სიძნელეს, როცა გრძნობად და უსულო სინამდვილეს ღვთაებასთან დაკავშირებულად წარმოადგენს. სინამდვილის ღმერთთან მისწრაფების ამგვარი სურათი, ჩვენი აზრით, ამზადებს საფუძველს მისტიკური ჭვრეტისთვის. არსებათა აქ აღნიშნული მისწრაფება ღმერთისკენ მისტიკის დაშვების გარეშე გაუგებარი ხდება. თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებასაც, რომ ადამიანი სინამდვილის ნაწილია, მაშინ ცხადი გახდება, რომ სინამდვილის აქ აღნიშნული მისწრაფება ღმერთისადმი გულისხმობს ადამიანის მისწრაფებასაც. ეს მისწრაფება შეიძლება განხორციელდეს მისტიკური ჭვრეტის მეშვეობით, მაგრამ ამისთვის საჭიროა მოსამზადებელი საფეხური, რომელიც გონების აქტიურობას მოითხოვს. აქედან უკვე გასაგებია არეოპაგიტული მისტიციზმის თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათი. აქ ძნელი აღარაა დავინახოთ ფსევდო-დიონისეს მსოფლმხედველობის სიახლოვე პლოტინეს ფილოსოფიასთან.

როგორც აღვნიშნეთ, პლოტინეს მიხედვით, როდესაც გვაქვს მისწრაფება პირველმიზეზისკენ, მაშინ, პირველ რიგში, დაბრუნება ხდება უშუალო ნიმთავალ მიზეზში და ა. შ. ვიდრე პირველმიზეზამდე. არეოპაგიტული მოძღვრების თანახმადაც, ჯერ ხდება დაბრუნება უშუალო მიზეზში, რომლისგანაც წარმოშობილია ესა თუ ის არსება.[2]

ამასთან, ეს მკაცრი ლოგიკური გზა, რომელიც დამახასიათებელია არსებათა უკუდაბრუნებისას, ცხადს ხდის არეოპაგიტული

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჯს“. გვ. 33.

[2] იქვე, გვ. 84.

მისტიციზმის თეორიულ-ინტელექტუალურ ხასიათს. ეს პრინციპი ფსევდო-დიონისეს პლოტინესგან უნდა ჰქონდეს შეთვისებული.

არეოპაგიტული მისტიციზმის არსების გასაგებად დიდი მნიშვნელობა აქვს აპოფატიკური (უარყოფითი) მეთოდით მიღებული დასკვნების განხილვას. არეოპაგიტიკაში მოცემული ღმერთის უარყოფითი დახასიათება გვეუბნება, რომ პირველმიზეზის გამოთქმა, გონებით გააზრება შეუძლებელია. მისი გადმოცემა შეიძლება ისე, როგორც მოცემულია „საღვთო წერილში". ის, რომ ღმერთი, შეუმეცნებლია, ჩვენი გონებისთვის მიუწვდომელია, გასაგებია, მაგრამ იქნებ არის არსება, რომელსაც მისი ცოდნა ძალუძს? ასეთი არსება, ფსევდო-დიონისეს აზრით, თვით პირველმიზეზია (ღმერთი), მხოლოდ მას შეუძლია ჰქონდეს ცოდნა თავის თავის შესახებ[1].

ხილულ სინამდვილეში არსებულ არსებებს გააჩნიათ იდეალური საწყისები. ეს იდეები მარადიულია და დაკავშირებულია პირველ მიზეზებთან. მაგრამ მათ შორის მაინც გამოირჩევა პირველმიზეზი – ღმერთი, რომელიც, როგორც უკვე აღინიშნა, არ გამოითქმება, არც მოიაზრება და ა. შ. „და ყოველთა მოგონებათაგან მოუგონებელ არს ზეშთაგონებისა იგი ერთი; და გამოუთქმელ არს ყოვლისა სიტყუსაგან ზეშთასიტყუსა იგი სახიერებაჲ... სიტყვაჲ გამოუთქმელი, უტყუებაჲ, მოუგონებლობაჲ...".[2] ღმერთის, როგორც სუბსტანციის, სრულყოფილებაზეა ლაპარაკი აქ. ეს ადგილი შემდეგი ინტერპრეტაციის საფუძველს იძლევა: ღმერთი, როგორც უმაღლესი სრულყოფილება, იმდენად აღემატება მისგან გამოსულ არსებებს, რომ მისი დახასიათება შეუძლებელია, ვინაიდან თვით იგია უმაღლესი გონება, უმაღლესი სიტყვა („გონება მოუგონებელი", „სიტყვაჲ გამოუთქმელი"). მხოლოდ ამ აზრით ხასიათდება ღმერთი უარყოფითად, რომელიც აგრეთვე, პირველმიზეზის დადებით დახასიათებასაც შეიცავს. ამიტომ აქ და სხვა მსგავს შემთხვევაში მოცემული ღმერთის უარყოფითი დახასიათება ვერ ჩაითვლება ღმერთის ნეგაციად. აქ არ უნდა მოხდეს აღრევა ღმერთის აბსოლუტურ ნეგაციას, რომელსაც

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 5-6.

[2] იქვე, გვ. 6.

ადგილი აქვს არეოპაგიტიკაში, და უარყოფით დახასიათებას შორის, როგორც ცოდნის მეთოდთან.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში უარყოფით მეთოდს და ღმერთის ნეგაციას შორის რომ განსხვავებაა, ამას ადასტურებს ფსევდო-დიონისეს ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, ღმერთი ყველგანაა, ყველაფერში შეიცნობა; ამასთან, ღმერთი არსად არაა, მისი არც ცოდნა შეიძლება, არც გამოხატვა მის შესახებ, არც რაიმეს თქმა შეიძლება. ბოლოს კი ფსევდო-დიონისე თავის ამ საინტერესო მსჯელობას ამთავრებს წინააღმდეგობით სავსე დებულებით. ღმერთი ყველაფერშია და არაფერში, ყველაფერში შეიმეცნება და ამავე დროს, არაფერში, „და ყოველთა შორის ყოველ არს და არცა ერთსა რას შორის არარაჲ“[1]. აქ ეჭვგარეშეა, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის განსჯის ობიექტია ღმერთი, როგორც ფილოსოფიური სუბსტანცია, როგორც სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა. ამ შემთხვევაში ღმერთი როგორც უმაღლესი სრულყოფილება, ყველა არსების მიზეზი და საფუძველია. ყველა არსებაში არის ღვთაებრივი კვალი. ამიტომაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ღმერთი ყველაფერშია და იგი ყველაფერში შეიცნობა.

ამასთან, ღმერთი, როგორც უმაღლესი სრულყოფილება, ვერ გამოვლინდება არასრულყოფილებაში, ამიტომაც მის შესახებ ჩვენ უნდა ვთქვათ, რომ იგი არსად და არაფერში არ შეიცნობა. ეს კი არის ღმერთის უარყოფითი დახასიათება. მაგრამ, ეს უარყოფითი დახასიათება, არ არის ღმერთის ის ნეგაცია, რომელიც საბოლოოდ ნეგატიური თეოლოგიის სახეს მიიღებს. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ღმერთის უარყოფით დახასიათებასთან, როგორც ცოდნის მეთოდთან, უფრო სწორად, ცოდნის დადებითი მეთოდის საპირისპირო უარყოფით მეთოდთან. ამას ადასტურებს ღმერთის შემდეგნაირი დახასიათება არეოპაგიტულ მოძღვრებაში: ღმერთი სამყაროშია, სამყაროს გარეთაა, უმაღლესი არსებაა, მზეა, ვარსკვლავია, ცეცხლია, ჰაერია, ღრუბელია, კლდეა, ლოდია, ყოველივე ამათგანია და არც ერთი ამათგანი. ღმერთის შესახებ იტყვიან, რომ იგი არის „სოფელსა შინად, სოფლისა გარედ,

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 72.

სოფლისა ზემთად, ზეშთაცათად, ზეშთაარსებისად, მზედ, ვარსკულავად, ცეცხლად, წყლად, ქარად, ცუარად, ღრუბლად, ლოდად და კლდედ, ყოვლად-ყოვლად და არცა ერთად მათ ყოველთაგანად[1]. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ, თუკი ერთ შემთხვევაში ღმერთს ყველა არსების სახელი მიეწერება, ამავე დროს იქვე, იმავე ძალით უარიყოფა (ჩამოსცილდება) ეს სახელი. ღმერთის ეს უარყოფითი დახასიათება, რომელიც უშუალოდ მოჰყვება დადებითს, სხვა არაფერია, თუ არა ცოდნის მეთოდი. ამ მოსაზრების დასადასტურებლად არეოპაგიტული მოძღვრებიდან მრავალი ადგილის დამოწმება შეიძლება.

ჩვენ მიერ ზემოაღნიშნული სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ადგილი არა აქვს ნეგატიურ თეოლოგიას, რომლის საფუძველზედაც შენდება არეოპაგიტული მისტიციზმი. ფსევდო-დიონისე, როცა ერთმანეთისგან მიჯნავს ფილოსოფიასა და ღვთისმეტყველებას, ნათლად მიუთითებს მისტიკურ გზაზე, რომელიც ღმერთის წვდომის საშუალებაა და რომელიც ამ წვდომას ამკვიდრებს ცოდნაზე გვერდის ავლით. არეოპაგიტული თვალსაზრისის გადასვლა მისტიკაზე იქიდანაც ჩანს, რომ, თუკი ძირითადად უფრო ფილოსოფიურ თხზულებაში („საღმრთოთა სახელთათჳს“) და აგრეთვე, მისტიკურ თეოლოგიაში ერთმანეთს არ უპირისპირებს დადებით და უარყოფით მეთოდებს, „ზეციურ იერარქიაში“ უშუალოდ მიუთითებს დადებითი მეთოდის ნაკლოვანებაზე და უპირატესობას ანიჭებს ღმერთის უარყოფით დახასიათებას და ეჭვს გამოთქვამს დადებითი მეთოდის შესახებ. ყოველგვარი აღნიშვნა და ცოდნა ღმერთის შესახებ მცდარია, „და ყოველი სიტყჳაჲ და გონებაჲ თანა შეუტყუებლად დაკლებულ არიან მსგავსებისაგან მისისა“[2].

არეოპაგიტიკის მიხედვით, ღვთაებრივი საიდუმლოების შესახებ უფრო მეტს გვეუბნება ის განსაზღვრებები, რომლებიც მას უარყოფითად ახასიათებს, ვინაიდან ღვთაების მიმართ უკეთესია ვთქვათ, რაც იგი არ არის. „...რაჟამს შეუსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდდენ მას, რომელთაგან არა რაჲ

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 12.

[2] იქვე, „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“. გვ. 106.

იგი არს, არამედ რაჲ იგი არა არს, ესოდენ მოესწაკების, რომელი ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთჳს“[1].

ფსევდო-დიონისეს ეს ვარაუდი ღმერთის უარყოფით დახასიათებაზე შემდგომ კატეგორიულ სახეს იღებს. ავტორის აზრით, კატაფატიკა არ გამოდგება ღმერთის დახასიათებისთვის; მხოლოდ უარყოფის გზაა ჭეშმარიტი და ღმერთის ბუნების გადმომცემი, „ხოლო უკუთქუმანი უჭეშმარიტეს არიან საღმრთოთა ზედა“[2]. ფსევდო-დიონისეს მიერ ღმერთის უარყოფით დახასიათების უპირატესობის მინიჭება არეოპაგიტული მისტიციზმის დასაწყისია. სწორედ ამ დებულებით იწყება არეოპაგიტიკაში მისტიციზმზე გადასვლა. ღმერთის იმგვარი დახასიათებები, რომლებშიც დადებითი და უარყოფითი მეთოდები ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება, განეკუთვნება ფილოსოფიის სფეროს. როდესაც ავტორი იტყვის, რომ დადებითი მეთოდი, ესე იგი, ღმერთზე არსებათა სახელების მიწერა არ შეესაბამება მის ბუნებას და საჭიროა არსებათა სახელების ჩამოცილება (ნეგაცია), ცხადი ხდება, რომ ამით არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გზა ეხსნება მისტიციზმს. ნეგაციაზე უპირატესობის მინიჭებით ფსევდო-დიონისე გზას უხსნის ღმერთის აბსოლუტურად უარყოფით დახასიათებას (ნეგატიური თეოლოგია), რომელიც უკვე გამორიცხავს ყოველგვარ დადებით დახასიათებას.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი იძლევა ღმერთის აბსოლუტურად უარყოფით დახასიათებას. პირველმიზეზის არც ცოდნა შეიძლება, არც გამოხატვა, მის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით, მასზე მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატების მიწერა შეიძლება. პირველმიზეზი არც სახეა, არც ხატი, არც იხილება სადმე, არც ადგილი გააჩნია, არც გრძნობადი რაიმე გააჩნია, რომ შევეხოთ, არც ნაკლოვანებას შეიცავს და ა. შ.[3]

მომდევნო თავში უფრო ნათლად და მკვეთრადაა გადმოცემული ნეგატიური თეოლოგიის საფუძვლები. ფსევდო-დიონისე პირველმიზეზიდან, ღმერთიდან გამორიცხავს საპირისპირო

---

[1] არეოპაგიტიკა. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“. გვ. 106.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 228.

ნიშნებსაც (მაგ., სიდიდე-სიმცირე); უმაღლესი პირველსაწყისი არც სულია, არც გონება, არც ოცნება, არც ნება, არც გამოხატვა შეიძლება მისი და არც ცოდნა, იგი არც რიცხვია, არც სიდიდე, არც სიმცირე, არც მსგავსება და არც უმსგავსობა, არც დგას, არც იძვრის; მას არც ძალა გააჩნია და არც არსება, არც დროშია, არც ჭეშმარიტებაა, არც სიბრძნე, არც ძეობა და არც მამობა, იგი არაფერია იმგვარი, რასაც ჩვენ ვიცნობთ; იგი არც სიბნელეა და არც სინათლე და ა. შ. ამგვარად, აქ გადმოცემულია არეოპაგიტული მისტიციზმის არსი. თუკი აქ აღნიშნულს შევადარებთ ღმერთის იმ უარყოფით დახასიათებას, რომელზედაც ცოტა ზემოთ გვქონდა საუბარი, კარგად ჩანს ღმერთის აქ მოცემულ ნეგაციასა და აპოფატიკას, როგორც ცოდნის მეთოდს შორის განსხვავება. ნ. ბერდიაევის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, ერთის პლოტინისეულმა ნეგაციამ კოლოსალური გავლენა მოახდინა ქრისტიანულ მეტაფიზიკაზეო, გამართლებას პოულობს არეოპაგიტიკის მაგალითზეც. ამის შესახებ თვით ბერდიაევიც მიუთითებს. ჩვენი მხრივ დავამატებთ, რომ მხოლოდ ღმერთის ახლა განხილული ნეგაცია მომდინარეობს პლოტინეს ფილოსოფიიდან. სწორედ ამის შესახებ მიუთითებს გერმანელი მკვლევარი კ. კრემერი[1].

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ტრაქტატში – „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს" აღნიშნავს, რომ ჩვენი მსჯელობანი პირველმიზეზის შესახებ არც არაფერს მატებს და არც არაფერს აკლებს მის ნამდვილ ბუნებას, ვინაიდან იგი ყოველგვარ მატებასა და კლებაზე მაღლა მდგომია, „არამედ შემდგომად მისსაღა ვჰყოფთ მატებასა და მოკლებას და მას თავადსა არც რას ვჰმატებთ არცა რას მოვაკლებთ. ვინაჲთგან ზეშთა ყოველთა მატებათა არს ყოვლით კერძოჲ ერთობითი მიზეზი ყოველთაჲ და ზეშთა ყოველთა მოკლებათა მარტივად ზეშთაგარდაფენილი ყოველთაჲ და მიერ კერძოჲ ყოველთაჲ"[2]. ერთ მომენტსაც უნდა მიექცეს აქ ყურადღება: განხილული ტრაქტატის დასაწყისში ფსევდო-

[1] K. Kremer. Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, E. J. Brill, 1966, გვ. 282.

[2] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 229.

დიონისე ლაპარაკობს დადებითსა და უარყოფით მეთოდებზე, რომლებიც თავისებურად განმარტავენ ღმერთს. მართალია, ეს მეთოდები ვერაფერს გვეუბნებიან ღმერთის ჭეშმარიტი ბუნების შესახებ, მაგრამ მათ გარკვეულ სფეროში, კერძოდ, ცოდნის სფეროში, ძალა აქვთ. იმავე ტრაქტატის ბოლოში კი, როგორც ვნახეთ, ცოდნის მეთოდებს წართმეული აქვთ ყოველგვარი დანიშნულება, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მისტიციზმს გზა ხსნილი აქვს.

არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი პასუხს იძლევა შემდეგ კითხვაზე: – პირველმიზეზის აბსოლუტურად უარყოფითი დახასიათება მის ნაკლოვანებაზე ხომ არ მიუთითებს? ეს უარყოფითი დახასიათება რომ მის ნაკლოვანებაზე მიუთითებდეს, მაშინ ყოველგვარი აზრი დაეკარგებოდა ნეგატიური თეოლოგიის მნიშვნელობას. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ეს აბსოლუტურად უარყოფითი დახასიათება სწორედ პირველმიზეზის სრულყოფილ ბუნებას აჩვენებს. ჩვენ როდესაც პირველმიზეზს, როგორც გონების არამქონეს ვუწოდებთ, ეს სრულებით არ ნიშნავს, რომ იგი ნაკლოვანია. პირიქით, ამას სწორედ იმის გამო ვამბობთ, რომ ვაჩვენოთ მისი ზეაღმატებულება. ეს იმის მსგავსია, როდესაც უმაღლეს სრულყოფილებას ვუწოდებთ უსასრულოს, „რამეთუ უგონებოჲ და უგრძნობელობაჲ არა მოკლებითად, არამედ ზეშთააღმატებითად ითქუმოდენ ღმრთისათჳს, ვითარ-იგი უსიტყუობასა ვუტყჳთ შეზთასიტყუაობისათჳს და უსასრულობასა ზეშთასრულისათჳს..“[1].

როგორც აღნიშნულიდან ირკვევა, ფსევდო-დიონისე იძლევა პირველმიზეზის – ღმერთის აბსოლუტურ ნეგაციას. აბსოლუტურად უარყოფითად დახასიათებული პირველმიზეზი არის სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, რომლის წვდომაც მხოლოდ მისტიკაშია შესაძლებელი.

არეოპაგიტული მისტიციზმის თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათი უნდა შემოწმდეს მისტიკური ჭვრეტის პროცესის აღწერისას. როგორც უკვე აღინიშნა, „ზეციურ იერარქიაში“ ფსევდო-დიონისე ღმერთის დადებით დახასიათებასთან შედარებით უარყოფითს არა მხოლოდ უპირატესობას ანიჭებს, არამედ აბ-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 70.

სოლუტურ პრინციპადაც აცხადებს[1]. ფსევდო-დიონისე ეხება გონების გაერთიანებას ღმერთთან. როგორ და რა გზით ხდება გონების გაერთიანება ღმერთთან? ფსევდო-დიონისეს აზრით, გონების შესვლა (გაერთიანება პირველმიზეზთან) შეიძლება მხოლოდ „უმსგავსოების“ მეშვეობით. „ხოლო რომელ ჩვენთაცა უფროჲს აღიყვანებენ გამოჩინებანი იგი უმსგავსოებათანი“[2]. აქ მოცემულ „უმსგავსოებაში“ იგულისხმება ღმერთზე მიწერილი მისთვის შეუსაბამო პრედიკატები. ამრიგად, როგორც ვხედავ, ფსევდო-დიონისე ღმერთთან გაერთიანების ერთადერთ გზად მიიჩნევს პირველმიზეზის ნეგაციას.

აქ პლოტინეს ფილოსოფიასთან სიახლოვე ეჭვგარეშეა. პლოტინეც ხომ ცხადად მიუთითებს, რომ პირველმიზეზთან ჭეშმარიტი მიახლოების გზა არის მასში იმ ნიშან-თვისების გამორიცხვა, რაც მას არ ეკუთვნის[3]. რაც შეეხება ა. ბრილიანტოვის მოსაზრებას არეოპაგიტული მისტიციზმის თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათის შესახებ, ვფიქრობთ, აქ განხილული დებულება არეოპაგიტული მოძღვრებიდან ამის ნათელი დადასტურებაა, ვინაიდან ღმერთის წვდომის გზად მიჩნეულია პირველმიზეზის აბსტრაქცია. ამასვე ადასტურებს ფსევდო-დიონისეს ერთი მოსაზრება, რომელიც გამოთქმული აქვს „საღმრთოთა სახელთათჳს“-ში. გონება მიისწრაფვის პირველმიზეზისაკენ. მაგრამ ეს მისწრაფება შესაძლებელია და განხორციელდება მაშინ, როცა გონება მოახერხებს ყოველგვარი არსებულის ჩამოცილებას, რაც მასთანაა დაკავშირებული. მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი ეს გაერთიანება, „და არს კუალად საღმრთოჲ იგი მეცნიერებაჲ ღმრთისაჲ უცნაურებისა მიერ ცნობილი ზეშთაგონებისაჲთა შეერთებითა, რაჟამს გონებაჲ ყოველთა არსთაგან განეშოროს და ამისსა შემდგომად თავიცა თჳსი დაუტეოს და შეერთოს ზეშთაბრწყინვალეთა მათ შარავანდედთა“[4]. ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი მის მოძღვრებაში არსებული მისტიციზმის

---

[1] არეოპაგიტიკა. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“. გვ. 106.

[2] იქვე.

[3] პლოტინე. V ენეადა, მე-3 წიგნი, §14.

[4] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 72.

ფილოსოფიური ბუნების ნათელი დადასტურებაა, კერძოდ, ქრისტოლოგიური მოძღვრების შიგნით, როცა საუბარი ეხება ღმერთთან გაერთიანებას, ლაპარაკია არა ასკეტიზმზე, არამედ აბსტრაქციებზე. ამასთან, ეს აბსტრაქციები მკაცრ ლოგიკურ ჩარჩოებშია მოქცეული. ჯერ არსებულების ჩამოშორება, შემდეგ თავისთვის განყენება და მხოლოდ ამის შემდეგაა შესაძლებელი პირველმიზეზთან გაერთიანება.

აქამდე ჩვენ ძირითადად ვეხებოდით სინამდვილის არსებების პირველმიზეზისადმი მისწრაფებას, სინამდვილისა და პირველმიზეზის ერთიანობის საკითხს. ადამიანი სინამდვილის ნაწილია და, ბუნებრივია, რომ სინამდვილის მისწრაფება პირველმიზეზისკენ თავისთავად გულისხმობს ადამიანის მისწრაფებასაც. მეტიც, როცა მსჯელობა ეხება პირველმიზეზის მისტიკურ ჭვრეტას, საბოლოოდ ამის უნარი მხოლოდ ადამიანს გააჩნია. პირველმიზეზის ხილვა მისტიკურ ჭვრეტაში მხოლოდ ადამიანს შეუძლია. რა პირობაა საჭირო, რომ ამგვარი ხილვა განხორციელდეს? ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღვთაებრივი საიდუმლოების წვდომისთვის საჭიროა თავის თავის განყენება. მხოლოდ ამის შემდეგ ვიხილავთ მას. ეს ასეც უნდა გავაკეთოთ, ვინაიდან უმჯობესია ღვთაებრივად ყოფნა, ვიდრე ადამიანად: „ამით უკუე ესე-ვითარითა სახითა გულისჴმა-იყოფებოდედ საღმრთონი საიდუმლონი არა ჩუენბრობით, არამედ რაჟამს ყოველნი თავნი თჳსნი ყოველთავე თჳსაგან განვაშორნეთ და ყოვლითურთ ღმრთისად ვიქმნნეთ, რამეთუ უმჯობეს არს ღმრთისად და არა თავთა თჳსთად ყოფაჲ“[1].

პირველმიზეზის მისაღწევად გრძნობადთან არავითარი კავშირი არ უნდა გვქონდეს. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება მისტიკური ჭვრეტისთვის გზის გახსნა: „...ყოველისავე ნივთიერისა ვნებისაგან განწმედილნი საცნაურად და უნივთოდ ერთ-სახეობით სცნობენ საცნაურებასა საღმრთოთა საიდუმლოთასა“[2]. ეს დებულება მეორე მხრივაცაა საინტერესო. გრძნობადობისაგან განწმენდილი

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 69.

[2] იქვე.

არსება ინდივიდუალურად სწვდება პირველმიზეზის საიდუმლოებას.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, გრძნობადი არსებებისგან განწმენდილი არსება აღწევს ღმერთს და ერთიანდება მასთან. ამ გზაზე ადამიანი ჩამოიცილებს რა ყველა იმას, რაც ხელს უშლის მისტიკურ ჭვრეტას, ანუ, როგორც პლოტინე აღნიშნავდა, რაც „მიწისკენ ეზიდება" და ამის შემდეგ დაინახავს სიცოცხლის წყაროს, რომელიც არის თვითმოძრავი, მარტივი, თვითმოქმედი, თავისი თავის მარადიული მხედველი: „ჯერ არს უკუე თავით თჳსით განძურცაჲ მათი შიშულად და წმიდად სახილველ ქმნითა; რამეთუ ესრეთ მხედველნი მსახურ ვიქმნეთ წყაროსა ცხორებისასა. ერთსა რასმე ძალსა, მარტივსა, თჳთმოძრავსა, თჳთმოქმედსა... მარადის თავისა მიერ თჳსისა მხედველსა თავისა თჳსისასა"[1].

საინტერესოა არეოპაგიტიკის ავტორის აზრი ღმერთთან „მისვლის" შესახებ. ღმერთთან გაერთიანება ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ ის მოგვყავს ჩვენთან, არამედ, პირიქით, თვითონ ღმერთის მეშვეობით მივდივართ მასთან. „გარნა არა მას შთამოვიზიდავთ, რომელი ზეცა არს და ქუეცა, არამედ მის მიერ აღვიყვანებით უმაღლესთა მათ მიმართ მრავალ-ნათელთა შარავანდედთა ბრწყინვალებისა"[2]. აღნიშნულის უკეთ გასაგებად მაგალითიცაა მოყვანილი. ისე, როგორც ჩვენ – ნავზე მსხდომნი – კლდეზე მიბმული საბელის მეშვეობით მივიწევთ კლდისკენ, ასეა ღმერთთან გაერთიანებაც. ფსევდო-დიონისეს ეს მოსაზრება სხვა მხრივაცაა საინტერესო. როგორც უკვე აღინიშნა, პლოტინეს აზრით, ღმერთი ჩვენშია, ამიტომაც ყველა ჩვენგანს შეუძლია მისი მიღწევა.[3] ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით კი ჩვენ ვისწრაფვით და მივდივართ ღმერთთან. ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისი უფრო რელიგიურისკენ იხრება. პლოტინესთან ადამიანში ღმერთის დაშვება სხვა არაფერია, თუ არა ადამიანისადმი ნდო-

---

[1] არეოპაგიტიკა. ეპისტოლე – „ტიტეს მიმართ". გვ. 250.

[2] იქვე, „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 26.

[3] პლოტინე. VI ენეადა, მე-9 წიგნი, §7.

ბის გამოცხადება, რაც შუა საუკუნეების აზროვნებაში უდავოდ პროგრესული მოვლენა იყო. ამ პუქტში პლოტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება ერთმანეთისგან განსხვავდება და ამის მიზეზი უნდა იყოს არეოპაგიტულ მოძღვრებაში არსებული რელიგიური ნაკადი.

ჩვენ დიდი ყურადღება დავუთმეთ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში არსებული მისტიციზმის ფილოსოფიურ ხასიათს. მრავალი მაგალითი მოვიყვანეთ იმის დასადასტურებლად, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან, ისევე როგორც პლოტინეს ფილოსოფიაში, ღმერთის მისტიკური ჭვრეტისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს მის უარყოფით დახასიათებას. ამასთან, ღმერთამდე ამაღლებისთვის საჭიროა ყველა ხელის შემშლელი არსებების ჩამოცილება, რომლებიც „მიწისკენ გვეზიდება“.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ არეოპაგიტული მისტიციზმი არაა თავისუფალი წმინდა რელიგიური მომენტებისგან. აღნიშნულის დადასტურებაა არეოპაგიტიკაში განხილული განწმენდისა და ლოცვის როლი პირველმიზეზის (ღმერთის) წვდომისთვის.

არეოპაგიტული მოძღვრების თანახმად, განწმენდა არის საშუალება ღმერთის წვდომისთვის. მაგალითად, მოსე წინასწარმეტყველმა განწმენდის შემდეგ შეძლო ღვთაებრივი საიდუმლოებების ხილვა: „რამეთუ არათუ ლიტონად ებრძება საკჳრველსა მოსეს, რაჲთა პირველად თჳთ განწმდეს... და შემდგომად ყოვლისავე განწმედისა ესმას მრავალ. ჴმობაჲ იგი საყჳრთაჲ და იხილნა ნათელნი მრავალნი...“[1] ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ფსევდო-დიონისეს მოსაზრებანი, რომლებიც გამოთქმულია „ზეციურ იერარქიაში“, სადაც ფსევდო-დიონისე ეხება სასულიერო მმართველობას („მღდელთმთავრობაჲ“), ლაპარაკობს მათი დანიშნულების შესახებ და ა. შ. თითოეული სასულიერო მმართველობა ავტორს მიაჩნია ღმერთთან დამსგავსება, გაერთიანება. „რამეთუ თითოეულისა მღდელთმთავრობისა წილ-ხუდომილთა სრულება არს ძალისაებრ თჳსისა

[1] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“. გვ. 224-225.

აღსლვაჲ მსგავსებისა მიმართ ღმრთისა"[1]. ამასთან, სასულიერო მმართველობის წესის თანახმად, ზოგიერთი უნდა განიწმინდოს და ზოგიერთი განწმენდილი უნდა იყოს, ზოგიერთმა ნათელი უნდა მიიღოს, ხოლო ზოგიერთი „სრულ-მყოფელად" დარჩეს. ყოველივე ესენი (განწმენდა, ნათელღება, სრულყოფა) არის ღმერთთან შესაბამისობა. ფაქტობრივად აქ ავტორს ის აქვს ნათქვამი, რომ განწმენდა, ნათელღება, სრულყოფა არის ღმერთის წვდომისთვის აუცილებლად გასაველი საფეხურები.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ასევე დიდი როლი ენიჭება ლოცვას, რომელიც გამოცხადებულია ღმერთთან მისვლის საშუალებად. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ჩვენ ლოცვის მეშვეობით შევამზადებთ ჩვენ თავს პირველმიზეზთან მისასვლელად, „...რაჟამს ვხადოთ მას ლოცვითა ყოვლად უბიწოჲთა და შეუმრღუეველობითა გონებისაჲთა და განმზადებითა თავისაჲთა მარჯუე ყოფად შეერთებისა მიმართ ღმრთისა"[2]. ლოცვით მიიღწევა ნამდვილი ზეშთაარსება, ყოვლად სრულყოფილება, რადგანაც მხოლოდ ლოცვაშია ნამდვილი ხილვა პირველმიზეზისა. აქაც ნათლად ჩანს, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიციზმისთვის როგორც განწმენდის, ისე ლოცვის ფუნქცია, რელიგიური დანიშნულებისაა.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ პირველმიზეზის წვდომისათვის განწმენდასა და ლოცვას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს პლოტინეც[3]. მაგრამ პლოტინესთან განწმენდისა და ლოცვის წინ აღნიშნულია აბსტრაქციის, ანალოგიისა და ნეგაციის როლი ღმერთის წვდომისთვის. როგორც უკვე ვნახეთ, ფსევდო-დიონისესთანაც ღმერთის ნეგაცია მისი წვდომისთვის აუცილებელია, მაგრამ ეს ნეგაცია და ლოცვა ერთად კი არაა განხილული, როგორც პლოტინესთან, არამედ სხვადასხვა ადგილას. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ, როდესაც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი ეხება ლოცვის დანიშნულებას (განსაკუთრებით „ზეციური იერ-

[1] არეოპაგიტიკა. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს". გვ. 111.

[2] იქვე, „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 25.

[3] პლოტინე. VI ენეადა, მე-7 წიგნი, §36.

არქიაში"), უეჭველია, რომ აქ ღმერთის წვდომის რელიგიური გაგება იგულისხმება.

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა, რომ არეოპაგიტული მისტიციზმის ერთ-ერთი ძირითადი წყაროა პლოტინეს ფილოსოფია, უფრო სწორად, პლოტინეს მისტიციზმი. არეოპაგიტული მისტიციზმი, როგორც ვნახეთ, „თეორიულ-ინტელექტუალურ" ხასიათთან ერთად შეიცავს რელიგიურ ნიშნებსაც. რამდენადაც ჩვენი ყურადღება გადატანილი იყო არეოპაგიტული მისტიციზმის ფილოსოფიურ ბუნებაზე, ამდენად, შევეხეთ პლოტინეს ფილოსოფიას, რაც სრულებითაც არ გამორიცხავს არეოპაგიტული მისტიციზმის სხვა კუთხით განხილვას. კერძოდ, არეოპაგიტულ მისტიციზმში რელიგიური ნაკადის ჩვენებას. ამ შემთხვევაში, მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის ორიგენეს, ავგუსტინეს, ეკლესიის მამებისა (ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და გრიგოლ ნოსელის) და სხვათა შრომების განხილვას და მათთან არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართების გარკვევას.

კონკრეტულად რაში მჟღავნდება ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისთა ნათესაობა? როგორც პლოტინესთვის, ისე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისთვის, პირველმიზეზის საბოლოო შემეცნება ფილოსოფიური მეთოდების საფუძველზე შეუძლებელია. ფილოსოფია ნაკლოვანია ღმერთის საბოლოო წვდომისთვის. ყოველივე ამის გამო ღმერთის საბოლოო წვდომისთვის დაშვებულია მისტიკური ჭვრეტა. როგორც პლოტინეს, ისე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიციზმი ემყარება ნეგატიურ თეოლოგიას. თუმცა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ღმერთის უარყოფითი დახასიათება (აპოფატიკა), როგორც ცოდნის მეთოდი, უნდა განვასხვაოთ ღმერთის აბსოლუტური ნეგაციისგან. პირველ შემთხვევაში ღმერთის უარყოფითი დახასიათება – დადებით დახასიათებასთან ერთად – ცოდნის მეთოდია. მეორე შემთხვევაში კი, საქმე გვაქვს ნეგატიური თეოლოგიის საფუძვლებთან, რომელსაც საბოლოოდ ემყარება არეოპაგიტული მისტიციზმი.

პლოტინეს ფილოსოფიაში ღმერთთან გაერთიანებისთვის საჭიროა აბსტრაქცია, ანალოგია, ნეგაცია, განწმენდა, ლოცვა. არეოპაგიტიკაშიც აღიარებულია, რომ ნეგაცია და ლოცვა აუ-

ცილებელია ღმერთის ნვდომისთვის. ნეგაციის აღიარება არის როგორც პლოტინეს (პ. ბლონსკი), ისე ფსევდი-დიონისე არეოპაგელის (ა. ბრილიანტოვი) მისტიციზმის თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათის მაჩვენებელი. ამასთან, ფსევდო-დიონისეს მისტიციზმი არ შემოიფარგლება მხოლოდ ფილოსოფიური ტენდენციით. კერძოდ, მის მოძღვრებაში აღწერილი განწმენდისა და ლოცვის პროცესი უფრო რელიგიისკენ იხრება.

პლოტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან არაა მოწოდებული ასკეტიზმი, რომლის შესახებაც აღნიშნავდნენ ა. ბრილიანტოვი, ბ. ბლონსკი. და კ. ჰასე. როგორც ვხედავთ, ამ საკითხშიც ჩანს ამ ორი მოაზროვნის მსოფლმხედველობათა სიახლოვე.

§ 3. პროკლეს ფილოსოფია და არეოპაგიტიკა

1. წინასწარი შენიშვნები

შესავალში აღნიშნული იყო პროკლეს ფილოსოფიასთან ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობის მიმართების გარკვევის მნიშვნელობაზე. ამ მიმართებაზე საყურადღებო აზრს გამოთქვამს თავის დროისთვის ცნობილი რუსი მეცნიერი ი. პოპოვი, რომელიც სპეციალურად იკვლევდა ღვთისმეტყველების საკითხებს, თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებას და სხვ.

ი. პოპოვს საფუძვლიანად აქვს გარჩეული არეოპაგიტული თხზულებების გვიანდელი წარმოშობის შინაგანი და გარეგანი ნიშნები. ი. პოპოვის აზრით, ძველი დროის ქრისტიანული ლიტერატურული შრომები თავისუფალია ყოველგვარი ფილოსოფიური გავლენისგან და მათი შინაარსი ბიბლიურია. არეოპაგიტიკისთვის კი დამახასიათებელია მკაცრი ფილოსოფიურობა. ი. პოპოვი შენიშნავს აგრეთვე, რომ ბოლო წლების (იგულისხმება XIX საუკუნის 90-იანი წლები, კერძოდ კი, ჰ. კოხისა და ი. შტიგლმაირის გამოკვლევები) დეტალურმა მეცნიერულმა ანალიზმა აჩვენა პროკლეს ფილოსოფიისგან არეოპაგიტიკის დამოკიდებულება[1]. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პროკლეს ფილოსოფია-

[1] Православная богословская энциклопедия. Петроград, 1903, т. IV, გვ. 1078-1079.

სთან და არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართების გარკვევამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა არეოპაგიტული თხზულებების დაწერის დროის დადგენაში.

პროკლეს ფილოსოფიასთან არეოპაგიტიკის მიმართების განხილვისას მიზანშეწონილად მიგვაჩნია პლოტინეს ფილოსოფიასთან პროკლეს მსოფლმხედველობის მიმართების გარკვევა და გათვალისწინება.

ჰეგელის აზრით, პროკლეს თვალსაზრისი ერთის თვითგანვითარების შესახებ განსხვავდება პლოტინეს აზრისგან[1]. ჰეგელის აზრით, პლატონის „პარმენიდეში" მოცემული ნეგაცია პროკლეს ფილოსოფიაში პოზიტიურ როლს ასრულებს[2]. ასევე მნიშვნელოვანია ჰეგელის მოსაზრება ერთის თავის თავიდან გასვლაზე პროკლეს ფილოსოფიაში, კერძოდ, ერთის გასვლა თავის თავიდან ხდება პოტენციის სიჭარბის გამო[3].

ჰეგელის აზრით, აღნიშნული პროკლესთან არისტოტელისეულია. ჰეგელის ეს მოსაზრება მართებული არ უნდა იყოს, ვინაიდან პროკლეს უშუალო წინამორბედი არის პლოტინე, რომელთანაც ერთის თავის თავიდან გასვლისა და არსებათა წარმოშობის საფუძველია სრულყოფილების სიჭარბე[4]. ჰეგელი მიუთითებს პლოტინესა და პროკლეს თვალსაზრისთა შორის არსებულ არსებით განსხვავებაზე. ის, რაც უშუალოდ ერთიდან მომდინარეობს, პლოტინესთან იწოდება გონებად, პროკლესთან არა. პროკლე განსხვავდება პლოტინესგან იმითაც, რომ იგი არსს აბსტრაქტულ მომენტად კი არ აქცევს, არამედ ერთიანად, პროკლე ერთს განსაზღვრავს არა როგორც არსს, არამედ ერთიანს[5]. ჰეგელის აღნიშვნით, ტრიადული პრინციპი, რომელიც საერთო

---

[1] Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971, Bd. 2, გვ. 571.

[2] იქვე, გვ. 527-528.

[3] იქვე, გვ. 529.

[4] პლოტინე. V ენეადა, მე-4 წიგნი, §1.

[5] Hegel. დასახ. ნაშრ., გვ. 531-532.

იყო ნეოპლატონური ფილოსოფიისთვის, პროკლესთან განსაკუთრებით დახვეწილი გახდა[1].

ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევრის ჰაინრიხ რიტერის აზრით, პროკლე გატაცებულია პლატონით და ეს გატაცება იმდენად შორს მიდის, რომ იგი უპირისპირდება პლოტინეს[2]. რიტერის თანახმად, ერთისა და სიკეთის დაკავშირება პროკლეს ფილოსოფიაში პლოტინედან მომდინარეობს[3]. ამასთან, პროკლესთან ღვთაებრივი წესრიგი დანაწევრებულია სხვადასხვა ღვთაებაში, მაშინ როდესაც პლოტინესთან ერთი (ღმერთი) უპირისპირდება გონებისა და იდეების სიმრავლეს. პროკლესთან გონება სულს უპირისპირდება, პლოტინესთან კი სული გონებაში შედის[4].

ანტიკური ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევრის ედუარდ ცელერის აზრით, პროკლეს თვალსაზრისი ფაქტობრივად არის უკვე არსებული მოძღვრების გადამუშავება (იგულისხმება პლოტინეს ფილოსოფიური სისტემა, – მ. მ.). პროკლეს მსოფლმხედველობა არის ბერძნული ფილოსოფიის არა მხოლოდ დასრულება, აგრეთვე დამაკავშირებელი რგოლი – ბერძნული ფილოსოფიის შუა საუკუნეების მეცნიერებაში გადასვლის მაჩვენებელი, რომელიც ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის, იოანე დამასკელისა და კიდევ სხვა ბერძენი თეოლოგების მეცადინეობით ბოლომდე იქნა მიყვანილი[5].

---

[1] Hegel. დასახ. ნაშრ., გვ. 530-531. აქვე შევნიშნავთ, რომ პროკლეს ფილოსოფიაში მოცემული ტრიადული პრინციპი და მასთან დაკავშირებული ყველა შესაძლებელი ალტერნატივა ღრმად და საფუძვლიანად აქვს გაანალიზებული იოანე პეტრინს. იხ. იოანე პეტრინი. განმარტებაი პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისთჳს. შრომები. თბ., 1937, II ტ. §§ 25-35; ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. მ. მახარაძე. მიზეზობრიობის საკითხი იოანე პეტრინის ფილოსოფიაში. „მაცნე", ფილოსოფიის .... სერია, 1976, 1, გვ. 54-58.

[2] H. Ritter. Geschichte der christlichen Philosophie. Hamburg, 1834, Th. IV, გვ. 662.

[3] იქვე, გვ. 666.

[4] იქვე, გვ. 674.

[5] E. Zeller. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1881., Th.3, Abt. 2. გვ. 787.

პროკლეს ფილოსოფიის მთავარი აზრი – ყველაფრის ერთისადმი დაქვემდებარება (დაკავშირება), ერთიდან სიმრავლის გამომდინარეობა და ისევ ერთისადმი მიმართვა, ცელერის აზრით, უკვე მოცემული იყო პლოტინეს ფილოსოფიაში. ამასთან, პროკლეს ფილოსოფია გამოირჩევა თავისებურებებით, რაც მას განასხვავებს წინმავალი ფილოსოფიური სისტემებისგან. ყოველ სიმრავლეს, – ამბობს პროკლე, – აქვს წილი ერთიანობაში. აქედან გამომდინარე, ყველას (ე. ი. არსებულს) წინამავლად აქვს ერთიანი (ერთი). ყოველი ერთიანობა (ერთი), ამასთან, წარმოშობს სიმრავლეს. ეს წარმოშობა არის არა დაყოფადობისა და გარდაქმნის საფუძველზე, არამედ წინამავლის (პირველმიზეზის, – მ. მ.) სრულყოფილების გამო. ცელერის აქ მოტანილი მოსაზრება პირველ რიგში იმითაა საყურადღებო, რომ მასში ნათლად ჩანს პროკლეს ფილოსოფიაში არსებული პლოტინისეული პრინციპები.

ცელერის აზრით, პროკლემ თავის ტრიადულ სისტემას პლოტინეს მოსაზრება დაუდო საფუძვლად[1]. ცელერს მოჰყავს პროკლეს აზრი პირველმიზეზზე. ჩვენ მის მიმართ შეგვიძლია ვიცოდეთ არა ის, თუ რა არის ის, არამედ რა არ არის[2].

მსგავს ვითარებას ვხდებით არეოპაგიტიკაშიც. ფსევდო-დიონისე ზეციურ იერარქიაში აღნიშნავს, რომ ღვთაებრივი ჭეშმარიტება, მისი კანონზომიერება, ზეშთააღმატებულია ყოველგვარ არსებასა და ცხოვრებაზე. მის შესახებ არსებული ყოველგვარი აზრი არ შეესაბამება მას და ნაკლოვანია. მის შესახებ უფრო იმის თქმა შეიძლება, რა არ არის იგი, ვიდრე რა არის: „ხოლო ოდესმე უმსგავსოებითაცა საჩინოებითა მათვე სიტყუათა მიერ ზეშთა სოფლისად იგალობების, რაჟამს შეუსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდდენ მას, რომელთაგან არა რაჲ იგი არს, არამედ რაჲ იგი არა არს, ესოდენ მოესწავების, რომელი ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთჳს“[3].

---

[1] E. Zeller. დასახ. ნაშრ., გვ. 751.

[2] იქვე, გვ. 792. ე. ცელერი აქ იმოწმებს პროკლეს კომენტარებს პლატონის „პარმენიდეზე“.

[3] არეოპაგიტიკა. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“. გვ. 106.

ცელერის აღნიშვნით, ყველა ადრეული ნეოპლატონიკოსის მიხედვით, სიმრავლე უშუალოდ ერთიდან მომდინარეობს, მხოლოდ იამბლიქემ დააყენა მათ შორის მეორე საწყისი. პროკლე უფრო შორს წავიდა, რომლის მიხედვითაც, ერთი წარმოშობს მის ანალოგიურ სიმრავლეს. შეიძლება აგრეთვე, ერთმა ზეგრძნობადი რიცხვი წარმოქმნას[1].

პროკლესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიმართებაზე არსებულ გამოკვლევათა შორის აღსანიშნავია გერმანელი მეცნიერების ი. შტიგლმაირისა და ჰ. კოხის შრომები.

ი. შტიგლმაირის მოსაზრების თანახმად, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი თავის მოძღვრებას სიკეთეზე მთლიანად იღებს პროკლესგან, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ იგი ქრისტიანულ „სამოსელშია" გახვეული[2].

ი. შტიგლმაირი თავის გამოკვლევაში ძირითადად აეროპაგიტიკისა და პროკლეს ფილოსოფიის მიმართებას ეხება, თუმცა არც პლოტინესთან არეოპაგიტიკის მიმართებას გამორიცხავს[3]. ავტორის აზრით, პროკლესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსგავსება შემდეგში მდგომარეობს: არგუმენტების ჩამოყალიბება, გამოხატულებების, შედარებებისა და ფილოსოფიური ტერმინების მოხმარება. „დიონისეს თხზულება უფრო ნაკლებ სრულყოფილია პროკლესთან შედარებით, იგი ისე მიჰყვება პროკლესას, რომ არის მისი ნაკლოვანი რეცეფცია" (ეს აზრი სხვა ავტორს ეკუთვნის და მოტანილია შტიგლმაირის გამოკვლევაში ავტორის დაუსახელებლად). ამის შემდეგ ავტორი იღებს მსგავს ადგილებს პროკლეს ფილოსოფიიდან და არეოპაგიტიკიდან, რის

---

[1] E. Zeller. დასახ. ნაშრ., გვ. 793.

[2] ი. შტიგლმაირის ეს მოსაზრება თავისთავად ძალზე საინტერესო და საყურადღებოა. თუმცა, აქ დაკონკრეტება მაინც საჭიროა, კერძოდ: თუკი პროკლესთან სიკეთეზე მოძღვრება მკაცრ ლოგიკურ ჩარჩოებშია მოქცეული, მაშინ ისე გამოდის, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან ისევ პლოტინისეული თავისუფალი სტილია აღდგენილი ამ საკითხის გაგებაში (რა თქმა უნდა, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის გათვალისწინებით).

[3] J. Stiglmayr. Der Neoplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre von Uebel. München, 1895, HYB 16, გვ. 755.

საფუძველზედაც ადგენს პროკლეს ფილოსოფიის გავლენას არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე ბოროტების შესახებ.

XI ს. ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწე, თეოლოგი ნიკოლოზ მეთონელი აღნიშნავდა: პროკლემ „გაძარცვა" არეოპაგიტული მოძღვრებაო. ალბათ, ეს ავტორი ჰყავს მხედველობაში ი. შტიგლმაირს, როცა აღნიშნავს: შეუძლებელია პროკლეს განვითარებული, მაღალ დონეზე აყვანილი თვალსაზრისი მომდინარეობდეს დიონისეს დანაწევრებული, დაუკავშირებელი და „ჩანასახში მყოფი ნააზრევისაგან, ან კიდევ როგორ შეიძლება, რომ ასლი ორიგინალთან შედარებით მაღლა მდგომი იყო?[1] აქ შტიგლმაირის მოსაზრება კრიტიკას ვერ უძლებს. თუკი არეოპაგიტიკა მიჰყვება პროკლეს ფილოსოფიას (და ეს ნამდვილად ასეა) და ამასთან, ეს მოძღვრება „განუვითარებელია", „ჩანასახში მყოფია", მაშინ რა არის მისი ღირსება? ეს რომ ასე არ არის, ამის დასადასტურებლად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის წიგნის „საღმრთოთა სახელთათჳს" მოხსენიებაც საკმარისია, სადაც მოცემულია პირველმიზეზის (ღმერთის) და სამყაროს მიმართების ყველა ასპექტი, სიკეთისა და ბოროტების დამოკიდებულება და კიდევ ბევრი სხვა პრობლემა, რომელიც ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ დააყენა. ამასთან, არეოპაგიტიკის ავტორი მთელ რიგ პუნქტებში თავისებურად სძლევს ნეოპლატონური ფილოსოფიის სიძნელეებს და იგი განვითარების ახალ საფეხურზე აჰყავს.

ი. შტიგლმაირი პროკლეს ფილოსოფიიდან არეოპაგიტიკის გამომდინარეობის დასამტკიცებლად კიდევ სხვა საბუთებს მიმართავს, რომელიც დამაჯერებელია და მისაღებიც. ავტორის აზრით, პროკლე თავის თვალსაზრისს ავითარებს სხვა შრომებშიც, კერძოდ, კომენტარებში პლატონის დიალოგებზე („პარმენიდე", „ალკიბიადე"...), აგრეთვე, „თეოლოგიის პირველ საფუძვლებში" და აყალიბებს საკუთარ ფილოსოფიურ სისტემას[2].

შემდეგ ი. შტიგლმაირი განსჯის საგნად იხდის ბოროტებისა და მატერიის მიმართებას პროკლესთან და არეოპაგიტიკაში. პროკლეს აზრით, ბოროტება მატერიისთვის დამახასიათებელი

---

[1] J. Stiglmayr. დასახ. ნაშრ., გვ. 727.

[2] იქვე, გვ. 728.

არაა[1], ვინაიდან მატერია მარადიულია და მასში არის მშვენიერება. ამასთან, რაც არსებობს, არსებობს სიკეთის საფუძველზე. ამიტომაც მატერია, როგორც მარადიულად არსებული, არ შეიცავს ბოროტებას. როგორც ცნობილია, არეოპაგიტული მოძღვრებაც უარყოფს მატერიის ბოროტების წყაროდ გამოცხადებას. ი. შტიგლმაირის ეს თვალსაზრისი მიუთითებს პროკლესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისთა თანხვედრაზე. ამასთან, მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის გარემოებაც, რომ პლოტინე, მატერიის ბოროტების წყაროდ გამოცხადების მიუხედავად, საბოლოოდ მას (ე. ი. მატერიას) მარადიულად მიიჩნევს.[2] თუ ის მარადიულია, მაშინ შესაძლებელია მასში ღირებულის დანახვა (სიკეთე, მშვენიერება...). პლოტინეს ამ თვალსაზრისის განვითარებაა პროკლესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შეხედულებანი.

საფუძველს მოკლებული უნდა იყოს ი. შტიგლმაირის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, დიონისე არ საჭიროებდა პლოტინეს ფილოსოფიას, ვინაიდან მისთვის საინტერესო საკითხები მოცემული იყო პროკლესთან[3].

დასკვნაში ავტორი აღნიშნავს, რომ დიონისემ მოახდინა პროკლეს ქრისტიანიზაცია. დიონისეს შრომების შედარება პროკლესთან, ერთი მხრივ, და ეკლესიის მამების (ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი) შრომებთან, მეორე მხრივ, ნათელს ხდის, რომ იგი ფლობდა თავისი დროის როგორც ქრისტიანულ, ისე ნეოპლატონურ ლიტერატურას[4].

ჰ. კოხის აზრით, არეოპაგიტიკა თავისი ფორმითა და შინაარსით სრულიად არ ჰგავს იმ დროის მოციქულთა თხზულებებს[5]; დიონისეს ბოროტებაზე მოძღვრება მომდინარეობს პროკლეს შრომიდან – de Maloruma subsistentia, რომელიც მხოლოდ ლათ-

---

1 J. Stiglmayr. დასახ. ნაშრ., გვ. 731.

2 В. Виндельбанд. История древней философии. СПБ, 1908, გვ. 306.

3 J. Stiglmayr. დასახ. ნაშრ., გვ. 726.

4 იქვე, გვ. 748.

5 H. Koch. Proklus als Quelle des Ps. D. Areopagita in der Lehre vom Bösen. Philologus, Götingen,1956, Bd. 54, გვ. 3.

ინურ ენაზეა შემორჩენილი. ჰ. კოხი ფსევდო-დიონისეს მიიჩნევს მისტიკის მამად. არეოპაგიტული მისტიკის საფუძველია პროკლეს ფილოსოფია. კერძოდ კი, მისი კომენტარები პლატონის პარმენიდეზე[1].

ნაშრომში განხილულია მშვენიერების საკითხი ფსევდო-დიონისეს ფილოსოფიაში და ნაჩვენებია მისი სიახლოვე პლატონის, პლოტინესა და პროკლეს თვალსაზრისთან. ავტორი მისტიკური ხედვის ძირებს პლატონის დიალოგებში ეძებს („ფედროსი", „რესპუბლიკა", „თეეტეტი"...). კოხთან, ასევე ვრცლადაა განხილული პლოტინეს მისტიკა. აღნიშნული ნაშრომებიდან ცხადი ხდება, რომ არეოპაგიტული მისტიციზმი სათავეს ერთი რომელიმე ავტორისგან კი არ იღებს, არამედ ბევრისგან (პლატონი, ფილონი, პლოტინე, იამბლიქოსი). ამ მიზნისთვის, ფსევდო-დიონისეს გამოადგა აგრეთვე, პროკლეს ფილოსოფიაც, კერძოდ, მისი კომენტარები „პარმენიდეზე"[2]. იქაც კი, სადაც ფსევდო-დიონისე პლოტინეს აზრს იყენებს, პროკლეს ტერმინოლოგიით სარგებლობს[3]. მაშასადამე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი პლოტინეს თვალსაზრისთან პროკლეს ფილოსოფიის მეშვეობით მიდის.

არეოპაგიტული მისტიკის კულმინაციის („საღმრთოთა სახელთათჳს" მე-4 თავი, §9) სათავე პროკლესთან უნდა ვეძებოთ და არა პლოტინესთან.[4] თუმცა უნდა აღინიშნოს, ისიც რომ ამ საკითხში ჰ. კოხი გვერდს ვერ უვლის პლოტინეს, კერძოდ კი, მესამე ენეადის მეექვსე წიგნის მეხუთე თავს. ყოველივე ეს ჰ. კოხის თვალსაზრისის არათანმიმდევრულობასა და საკვლევი ობიექტის სირთულეზე მიუთითებს.

პროკლეს ფილოსოფიისა და არეოპაგიტიკის მიმართების კვლევისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქართველი მეცნიერის შ. ნუცუბიძის მოსაზრებებს, რომლის თანახმადაც, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის „ქრისტიანიზირებული ნეოპლატონიზმი" არის რენესანსის ძირითადი წყარო.

---

[1] H. Koch. დასახ. ნაშრ., გვ. 30.

[2] იქვე, გვ. 152.

[3] იქვე, გვ. 158.

[4] იქვე, გვ. 159.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ნეოპლატონიზმი არის სწორედ ის მოძღვრება, რომელმაც თავისებურად განავითარა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა და დაიცვა იგი ქრისტიანული დოგმატიკის ხელყოფისგან. სწორედ არეოპაგიტიკის მიერ შეთვისებული, ნეოპლატონური ფილოსოფიის მონაპოვარი (ძირითადად პროკლეს ფილოსოფიას გულისხმობს ავტორი, – მ. მ.) დაედო საფუძვლად აღორძინების ხანის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შემქმნელნი ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპებიდან ამოდიან. შ. ნუცუბიძე პროკლეს ფილოსოფიის დეტალური განხილვის შემდეგ მიუთითებს მის პროგრესულ ხასიათზე ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან შედარებით.

შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ პლატონის ფილოსოფიაში ერთმანეთისგან მოწყვეტილ იქნა იდეათა და მოვლენათა სამყარო. პლატონის ფილოსოფიის ეს ნაკლი ვერ დაძლიეს ვერც არისტოტელემ და ვერც პითაგორელებმა[1]: ეს სიძნელეები, რომლებიც სათავეს პლატონის ფილოსოფიიდან იღებს, შ. ნუცუბიძის აზრით, ვერ იქნა დაძლეული ნეოპლატონური ფილოსოფიის პირველ წარმომადგენლებთანაც. რაც შეეხება პროკლეს, მასთან განხორციელდა უკანასკნელი გადამწყვეტი ცდა აბსოლუტური სიკეთის თავის უფლებებში აღდგენისა „ერთი“ საწყისის იდეასთან დაკავშირების გზით[2].

შუა საუკუნეებში, – წერს შ. ნუცუბიძე, – არსებობდა ორი პროცესი ანტიკურობასთან დამოკიდებულების მხრივ: 1. ანტიკური ფილოსოფიის ლოგიკურად განვითარება მის საბოლოო პუნქტამდე; 2. საეკლესიო აზროვნების ცდები – ეკლექტიკურად შეეგუებინათ ანტიკური აზროვნება ქრისტიანულ საფუძვლებთან. აზროვნების ისტორიისთვის ნუცუბიძეს მნიშვნელოვნად მიაჩნია პირველი პროცესი, რომელიც პროკლემ დააგვირგვინა. აქ ნუცუბიძის თვალსაზრისი დაზუსტებას მოითხოვს. როგორც იგი

---

[1] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბ.,1976, IV ტ. გვ. 130.

[2] იქვე, გვ. 130-131.

აღნიშნავს, პროკლემ სიკეთის იდეა და პირველმიზეზი გააერთიანა. ეს აზრი მცდარია, რადგანაც სიკეთის იდეისა და პირველმიზეზის ერთიანობა ჩამოყალიბებული სახით უკვე პლოტინეს ფილოსოფიაშია მოცემული[1].

პროკლეს ფილოსოფიაში, შ. ნუცუბიძის აზრით, მოხერხდა ერთისა და სიმრავლის დაკავშირება – „ერთიდან" მრავლის დაბადებისა და მისადმი უკუდაბრუნების დაშვების სახით. ერთისა და სიკეთის გაიგივებამ გამოიწვია სიკეთის აბსოლუტიზაცია და ბოროტების რეალობის გაუქმება.

შ. ნუცუბიძე პროკლეს ფილოსოფიაში მიუთითებს იმ მომენტებზეც, რომლის ძალითაც ნეოპლატონური ფილოსოფია დაუპირისპირდა ქრისტრიანულ მსოფლმხედველობას. ავტორის აზრით, პროკლე ხაზს უსვამს სამყაროს წარმოშობას ერთისაგან არა კრეაციის, არამედ აუცილებლობის ძალით, ბუნებრივად, „ერთი, ანუ ღმერთი არის არსებულთა მიზეზი, მაგრამ მათი შემქმნელი კი არ არის, არამედ აუცილებლობით წარმომქმნელი[2].

საბოლოოდ შ. ნუცუბიძის მოსაზრებანი შეიძლება ასე შევაჯამოთ: ანტიკურ ფილოსოფიაში არსებული სიძნელეები, რაც დაკავშირებული იყო ერთისა და სიმრავლის დამოკიდებულებასთან, გადაჭრილ იქნა ანტიკური ნეოპლატონიზმის უკანასკნელ წარმომადგენელთან, პროკლესთან. ამ საკითხზე პროკლეს თვალსაზრისი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას „შეუგუა" ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა, რის წყალობითაც ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა გადაეცა შუა საუკუნეებს.

2. პირველსაწყისი ერთის გაგება პროკლეს ფილოსოფიასა და არეოპაგიტიკაში

როგორც ნეოპლატონური ფილოსოფიის დამაარსებელთან – პლოტინესთან, ისე პროკლესთან, პირველსაწყისი (პირველმიზეზი, ღმერთი) არის ერთი, მეორე საფეხურს წარმოადგენს გონება, მესამეს – სული, ხოლო მეოთხეს – კოსმოსი.

---

[1] H. Ritter. Geschichte der christlichen Philosophie. Hamburg, 1841, Th. 2. გვ. 666.

[2] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. IV ტ., გვ. 142.

პროკლეს აზრით, არსებულებს უნდა გააჩნდეთ პირველმიზეზი. თუკი არ იარსებებს პირველმიზეზი, მაშინ გვექნება არსებათა უსასრულო რიგი, რომლის შესახებაც ცოდნა შეუძლებელია. თუკი არსებობს პირველმიზეზი, მისგან, როგორც საფუძვლისგან, უნდა გამომდინარეობდეს ყოველი საგანი. ეს პირველი მიზეზი აუცილებლად ერთი უნდა იყოს. რატომ არ შეიძლება საწყისი იყოს მრავალი? პროკლეს აზრით, სინამდვილე აუცილებლად ნაზიარებია ერთს, სხვა შემთხვევაში სიმრავლის ყოველი შემადგენელი ისევ სიმრავლე იქნება (რადგანაც იგი არ ექვემდებარება ერთიანობის პრინციპს) და ა. შ. უსასრულოდ. მაშასადამე, თუკი დავუშვებთ, რომ საწყისი არის მრავალი, მაშინ გვექნება უსასრულობის უსასრულო რიგი, რომლის შესახებაც ცოდნა შეუძლებელია. ასე რომ, თუ არ გვექნება ერთი, მაშინ არ იარსებებს ცოდნაც. სიმრავლემ რომ იარსებოს, ის რაღაცნაირად ნაზიარები უნდა იყოს ერთს: „ყოველი სიმრავლე ეზიარების რაჲთავე ერთსა. ხოლო თუ არ ეზიარების, არცა ყოველი ერთ იყოს, არცა თითოეული მრავალთაჲ, რომელთაგან სიმრავლე, არამედ იყოს თითოეულიცა მათი მრავალ, და ესე ვიდრე უსაზღვროობამდე და თითოეულთა ამათ უსაზღვროობათაჲ იყოს კუალად სიმრავლე უსაზღვროჲ“[1].

თავის მხრივ, ერთს თავისი არსებობისთვის არ სჭირდება სხვასთან ზიარება. სიცხადისთვის კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ნეოპლატონიზმის საერთო აზრი პირველსაწყისი ერთის შესახებ. ნეოპლატონიკოსების თანახმად, პირველი ერთი არის მარტივი, უმაღლესი არსება, სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, მთელ არსებათა საფუძველი, რომელიც ისე ქმნის, რომ თავის თავიდან არ გადის. თავის თავიდან რომ გავიდეს, მაშინ ის იმოძრავებს, თუკი იმოძრავებს, მაშინ მოძრაობისთვის ადგილი დასჭირდება. თუ ის რომელიმე ადგილზე აღმოჩნდება, მაშინ ნაწილების შემცველი იქნება, ის, რაც ნაწილისგან შედგება, მარტივი და ერთი კი არაა, არამედ სიმრავლე. როგორც აქ აღნიშნულიდან ირკვევა,

[1] პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კაეშირნი. იოანე პეტრინი. შრომები. თბ., 1940, I ტ. გვ. 3.

პირველსაწყისი ერთი მარტივი და პირველადია, ხოლო სიმრავლე მასთან შედარებით მეორეული.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაშიც პირველმიზეზი ერთია. ის მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს, ვინაიდან თუკი საწყისი არ იქნება ერთი, მაშინ იგი მარტივი და ერთიანი კი არ იქნება, არამედ სიმრავლე („განყოფილი"), თავისი თავის წინააღმდეგი და დამშლელი[1].

თუკი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოსაზრებას პირველსაწყისზე, როგორც ერთზე, შევადარებთ ნეოპლატონიკოსთა თვალსაზრისს, ცხადი გახდება, რომ არეოპაგიტიკის ავტორი ამ საკითხში მათ უშუალოდ მიჰყვება. როგორც ვნახეთ, პროკლესთან საგანგებო მსჯელობაა მიძღვნილი პირველსაწყისის, როგორც ერთის, დასასაბუთებლად. ასევეა ფსევდო-დიონისესთანაც. მაგრამ ყოველივე ეს თუ გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ ამ საკითხში არეოპაგიტიკის ერთადერთ წყაროდ მხოლოდ პროკლეს ფილოსოფია მივიჩნიოთ?

პლოტინეს აზრითაც ხომ ყველა არსებულში აუცილებელია ერთიანობა, წინააღმდეგ შემთხვევაში სიმრავლე დაიშლებოდა. ყოველ არსებას ერთიანობა აქვს საწყისიდან. პირველი ერთი ყველაზე მაღლა მდგომია[2]. როგორც აქ აღნიშნულიდან ირკვევა, პროკლეს მოძღვრება პირველმიზეზზე, როგორც ერთზე, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრულია პლოტინეს ფილოსოფიით. ამიტომაც უფრო მართებული იქნება შემდეგი დასკვნის გაკეთება: პირველსაწყისის, როგორც ერთის შესახებ მოძღვრება პროკლესთან პლოტინეს ფილისოფიიდან მოდის, პროკლე კი მოძღვრებას ერთის შესახებ მკაცრ ლოგიკურ ჩარჩოებში აქცევს. არეოპაგიტიკაში ეს თვალსაზრისი ქრისტიანულ-რელიგიურ საბურველშია გახვეული. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ არეოპაგიტიკაშიც პირველმიზეზის, როგორც ერთის, დასაბუთება მკაცრ ლოგიკურ პრინციპებს ემყარება. გამორიცხული არ არის, რომ აქ არეოპაგიტიკის ავტორი უშუალოდ პროკლეს მიჰყვებოდეს ან

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 49.

[2] პლოტინე. VI ენეადა, მე-9 წიგნი, §1.

მათი მსგავსება ერთი წყაროს – პლოტინეს ფილოსოფიით სარგებლობით იყოს გამოწვეული.

პროკლეს ფილოსოფიისა და არეოპაგიტული მოძღვრების მსგავსება რომ ხშირად ერთი წყაროთი სარგებლობის შედეგია, ნათლად ჩანს პირველმიზეზის დახასიათებიდანაც. აღნიშნულ საკითხში ფსევდო-დიონისე უშუალოდ პლოტინეს მიჰყვება. ფსევდო-დიონისესთანაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, პირველმიზეზი არის ერთი, იგი მთელი სინამდვილის საფუძველია, მისგან აქვთ არსებებს დასაბამი. პირველმიზეზი (ღმერთი, სიკეთე) მისგან გამოსულ არსებებს ანიჭებს ღვთაებრივ უნარს ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე: როგორც მზე თავისი სხივების განფენისას არავითარი არჩევანის წინაშე არ დგას, ასევეა სიკეთეც (პირველმიზეზი, ღმერთი) „სახიერება – ეფრემ მცირეს ტერმინით). სიკეთე თავის ღვთაებრივ ძალას მიაფენს ყველა არსებას და ა. შ[1]. რამდენადაც პირველმიზეზი ყველაფრის წარმომშობელი და საფუძველია, ამიტომაც მას შეიძლება ეწოდოს ხილული სინამდვილის სახელები. იგი ყველგანაა და შეიმეცნება ყველაფერში „ყოველთა შორის ყოველ არს... და ყოველთა მიერ ყოვლითურთ იცნობების..."[2]. არეოპაგიტული თხზულებიდან მოტანილი ეს ამონაწერი ცხადს ხდის, რომ აქ საქმე გვაქვს პირველმიზეზის (ღმერთის) დადებით დახასიათებასთან. ეს არის კატაფატიკური (დადებითი) მეთოდის საფუძველი არეოპაგიტიკაში. ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი ახლოსაა პლოტინეს ფილოსოფიასთან.

პლოტინე ხომ ასე აყენებს საკითხს: რამდენადაც პირველმიზეზი (ღმერთი) მთელი არებული სინამდვილის საფუძველია, ყველა არსებას დასაბამი მასში აქვს, ამიტომაც ისინი ატარებენ ღვთაებრივ თვისებებს. ე. ცელერის შენიშვნით, არსებაში

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 29-30. გერმანელი მკვლევარი ვ. პრეგერი ამ დებულებას მიიჩნევს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაში სამყაროს ღმერთიდან აუცილებლობით გამომდინარეობის დამადასტურებლად. იხ. W. Preger. Geschichte der deutsche Mystik in Mittelalter. Leipzig, 1874, გვ.154.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 72.

არის პირველმიზეზის ღვთაებრივი ძალა, აქედან გამომდინარე, პლოტინეს ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელია დინამიკური პანთეიზმი. პლოტინეს აზრით, საწყისი (ე. ი. პირველმიზეზი) არ წარმოადგენს არსებების ერთიანობას. პირველმიზეზი არის ყველაფერი იმ გაგებით, რომ ყველა არსებული მისგან გამოდის და მასში აქვს საფუძველი[1].

ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, პირველმიზეზი (ღმერთი) მიზეზიც არის და მიზანიც, აგრეთვე „საზომ არს არსთა და რიცხუ, და საუკუნე და წეს და გარე შემცველ და მიზეზ და დასასრულ“[2]. ამასთან, ღვთაება, როგორც მიზეზი და ყველაფრის მშობელი, თვითონაა სიყვარული, ხოლო, მეორე მხრივ, როგორც სიკეთე და მშვენიერება სასურველია და საყვარელი, იგი ყველაფრის საზომი, მიზეზი და საბოლოო მიზანია. ფსევდო-დიონისე ამ საკითხში რომ პლოტინეს მიჰყვება, დასტურდება პლოტინეს შემდეგი თვალსაზრისიდან: უმაღლესი საწყისი, ამასთან, ბოლოცაა, ანუ განხორციელებული მიზანია, ვინაიდან არსება, რომელიც მოიცავს საწყისსა და ბოლოს, ის წარმოადგენს სისრულეს, რომელსაც სხვა არ სჭირდება[3].

აქ, პირველ რიგში, საინტერესო ისა არის, თუ რა მიმართებაშია არეოპაგიტული თვალსაზრისი პირველმიზეზზე, როგორც ამავე დროს მიზანზე, პროკლეს მსგავს თვალსაზრისთან. პროკლეს ფილოსოფიაში მოცემული ტრიადა აჩვენებს, რომ პირველმიზეზი გადის თავის თავიდან და უბრუნდება ისევ თავის თავს (ყოფნა, გასვლა, უკუდაბრუნება). ეს კი ნიშნავს, რომ არსებები გამოდის თავისი მიზეზიდან და უკუუბრუნდებიან მასვე. ყოველივე ეს ნიშნავს თუ არა იმას, რომ არეოპაგიტიკის ავტორი უშუალოდ პროკლეს ფილოსოფიიდან ამოდის, როცა იგი მსჯელობს აღნიშნული საკითხის ირგვლივ. ვფიქრობ, არეოპაგიტული მსჯელობის ფორმა უფრო პლოტინეს აზრს უახლოვდება, რომელთანაც პირველმიზეზი არსებათა საფუძველიცაა და უკანასკნელი მისწრაფების ობიექტიც (ეთიკურ სფეროში).

---

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-2 წიგნი, §1.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 32.

[3] პლოტინე. V ენეადა, მე-8 წიგნი, §7.

ბოლოს კიდევ ერთხელ დავუბრუნდეთ ფსევდო-დიონისეს დებულებას: ერთი ყველგანაა და ყველაფერში შეიცნობა და ამავე დროს, არსად არაა და არც არაფერში შეიცნობა. არეოპაგიტული მოძღვრების ეს ადგილი ძალზე მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, ერთი მხრივ, პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს, ხოლო, მეორე მხრივ, პლოტინეს ფილოსოფიისა და არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართების გასარკვევად. აქ, პირველ რიგში, საინტერესოა ამ დებულების წყაროს დადგენა. პროკლეს ფილოსოფიაში ამგვარ მსჯელობას ადგილი არა აქვს. რაც შეეხება პლოტინეს, სწორედ მასთანაა ნათქვამი, რომ პირველსაწყისი, როგორც ყველაფრის საფუძველი, არსებობს არსებებში და ამასთან, როგორც უმაღლესი არსება, არსად არაა, მისი გამოხატვა ხილული სინამდვილის არსებით არამართებულია.... შეუძლებელია ლაპარაკი მის სადმე არსებობაზე[1]. პლოტინეს თვალსაზრისს ფსევდო-დიონისე კომენტარის გარეშე იღებს: ღმერთი ყველა არსებულთა მიზეზია, მაგრამ თვითონ იგი მათზე მეტია და არც ერთ მათგანზე არ დაიყვანება, „ვითარმედ ყოველთავე არსთა მიზეზ არს, ხოლო თჳთ არცა ერთი მათგანი, ვინაჲთგან მათ ყოველთა ზეშთაარსებისა ამაღლებულ არს"[2].

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ პირველმიზეზზე (ღმერთზე) მოძღვრებაში არეოპაგიტული თვალსაზრისი უფრო პლოტინეს ფილოსოფიასთან ამჟღავნებს სიახლოვეს.

3. არსებათა წარმოშობა პირველმიზეზიდან და უკუდაბრუნება, ტრიადა

პროკლეს თანახმად, თუკი, რაც წარმოშობს, წარმოშობდა არა სრულყოფილების საფუძველზე, არამედ პოტენციის ნაკლოვანებით, მაშინ იგი არ იქნებოდა უძრავი.[3]

პროკლე დიადოსოსის თვალსაზრისი პირველმიზეზიდან არსებათა წარმოშობის შესახებ უშუალოდ პლოტინეს ფილოსოფი-

---

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-3 წიგნი, §13.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 10.

[3] პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. გვ. 23.

იდან ამოდის. ამას ადასტურებს შემდეგი ადგილები ენეადებიდან: პირველსაწყისი, რომელიც უმარტივესი და იგივეობრივია, როგორ წარმოშობს სიმრავლეს? ამ კითხვაზე პლოტინე ასე პასუხობს: რადგანაც პირველი ერთი ყოველმხრივ სრულყოფილია, მასში არის სრულყოფილების სიჭარბე, რის საფუძველზედაც ხდება თავისი თავიდან გასვლა[1]. სხვა ადგილასაც დგება ეს კითხვა. როგორ წარმოიშობა აბსოლუტური ერთიდან მრავალი? პლოტინეს პასუხი აქ უფრო პრაქტიკული მაგალითითაა გამაგრებული: ჩვენ ხილულ სინამდვილეში ვხედავთ, რომ ესა თუ ის არსება, მიაღწევს თუ არა სრულყოფილებას, ვრცელდება თავისი თავის გარეთ. ეს შეიმჩნევა არა მარტო ცნობიერების მქონე არსებებში, არამედ უსულოებშიც კი. მაგ., ცეცხლი წვავს მის გარეთ არსებულსაც. თუკი ეს ასეა, მაშინ რა უშლის ხელს უმაღლეს არსებას არსებათა წარმოქმნაში? პლოტინეს აზრით, მას რომ რაიმე ხელს უშლიდეს, მაშინ ის აღარ იქნებოდა სრულყოფილი[2]. თუკი პირველსაწყისს ხელის შემშლელი არ ჰყავს, ბუნებრივია, რომ იგი წარმოქმნის არსებებს და ეს ასეც ხდება. აღნიშნულიდან ცხადია, რომ როგორც პლოტინესთან, ისე პროკლესთან არსებათა წარმოშობა ხდება შინაგანი აუცილებლობით და გამორიცხულია ნებელობითი აქტი.

პლოტინეს ფილოსოფიის გავლენა პროკლეს თვალსაზრისზე უეჭველია. მათთან მოცემული აუცილებლობის პრინციპი გადმოსულია ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელთან – ფსევდო-დიონისესთან. აუცილებლობის პრინციპის დაშვება ფსევდო-დიონისეს მხრიდან ნათლად მიუთითებს ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან მისი მსოფლმხედველობის შინაგან კავშირზე.

პროკლეს მიხედვით, პირველმიზეზიდან არსებათა წარმოშობა ხდება პოტენციის სიჭარბით. რა მიმართებაშია წარმოშობილი არსებები თავის წარმომშობელთან – პირველმიზიზთან? პროკლეს აზრით, ყველა არსება განლაგებულია პირველმიზეზის მიმართ გარკვეული წესის თანახმად. რაც უფრო ახლოსაა არსება თავის მიზეზთან, იგი მით უფრო სრულყოფილია. ამასთან, ყო-

[1] პლოტინე. V ენეადა, მე-2 წიგნი, §1.

[2] იქვე, მე-4 წიგნი, §1.

ველ არსებას აქვს მისწრაფება სიკეთისკენ (ე. ი. პირველმიზეზისკენ), მაგრამ ერთნი უშუალოდ მიისწრაფვიან, ხოლო მეორენი სხვას საჭიროებენ, „რამეთუ უკუეთუ ყოველნი მყოფნი ბუნებით ეტრფვიან კეთილობასა, და რომლისადმი თან წარმოდგომილა კეთილობაჲ, ხოლო რომელიმე მოქენე არს სხჳსადასა, და რომელსამე თან მოაქუს მიზეზი კეთილობისაჲ, ხოლო რომლისადმე კიდე არს.“[1] ამიტომაც, პროკლეს აზრით, ის, რაც სრულყოფილია (თვითკმარია), უფრო ახლოსაა სიკეთესთან, ვიდრე ნაკლებსრულყოფილი, ხოლო ის, რაც ნაკლებსრულყოფილია – შორსაა პირველმიზეზისგან: „რამეთუ რაჲზომითა უმახლობელეს იყოს მომცემსა საწადოჲსასა, ეგზომცა იყოს უმჯობეს მისსა, რომელსა ჰქონდეის თჳსი მიზეზი უაშორეს, და სხუაჲგნით მიითუალვიდეს სისრულესა თჳსისა მყოფობისასა ანუ მოქმედებისასა... ხოლო დაკლებული არს რომელი არა თჳთ პირველი იყოს კეთილობაჲ, არამედ ეზიარებოდის“[2].

პროკლეს აზრით, ის არსება, რომელიც სხვისი მეშვეობით ეზიარება სიკეთეს, უფრო შორსაა სიკეთისგან: „ხოლო მზიარებელი მესაშუალეობითა სხჳსაჲთა უფრო განშორებულ პირველისა კეთილობისგან და რომელი არ არს სხუა თჳნიერ კეთილობაჲ“[3].

პროკლეს ზემო მოყვანილი თვალსაზრისი სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ უფრო მეტად სრულყოფილი და თვითკმარი უკვე უმაღლესი არსების იგივეობრივია. ყოველგვარი თვითკმარი არსება უფრო „ღარიბია“ პირველმიზეზთან შედარებით, „ყოველთა უმოქენოჲ და სრული პირველსა და მარტივსა კეთილობასა უდარეს არს“[4]. საკუთრივ უმაღლესი სიკეთე (პირველმიზეზი), პროკლეს აზრით, სხვისკენ არ მიისწრაფვის. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ იგი (უმაღლესი სიკეთე) სავსე იქნებოდა ნაკლოვანი. იგი არც თვითკმარია, ვინაიდან ამ შემთხვევაში იგი სიკეთით იქნებოდა და არა პირველი, უმაღლესი სიკეთე: „რამეთუ არ არს

---

[1] პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. გვ.10.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

[4] იქვე.

მეტრფე სხუასა თჳსსა უპირველესსა, რაჲთამცა იყოს ნაკლულ და არა სრულ, და გულმთქუმელ კეთილობისადმი; და არცა სრულ არს, რამეთუ სრული სავსე ოდენ კეთილობითა არს და არა თუ პირველი კეთილობაჲ"[1].

პროკლეს თზულების შემდეგი თავი ეძღვნება პირველმიზეზიდან ყველა არსებულის გამოსვლას, იმის დასაბუთებას, რომ ყველა არსებული მომდინარეობს ერთი მიზეზიდან – პირველმიზეზიდან.

პროკლეს აზრით, ყოველი არსება, რომელიც სხვას ეზიარება, ნაკლებ სრულყოფილია, ხოლო ის, რაც სხვას იზიარებს, უფრო ნაკლოვანია, ვიდრე ის არსება, რომლიც საერთოდ გამორიცხავს ზიარებას („ყოველი მზიარებელი ზიარებულსა უდარეს არს, და ყოველი თანზიარებელი უზიარებულსა"). ის, ვინც ეზიარება სხვას და ზიარებამდე იყო ნაკლოვანი, ხოლო ზიარებისას გახდა სრულყოფილი, იგი მაინც უფრო ნაკლებ სრულყოფილია, ვიდრე ის, რასაც ეზიარა: „რამეთუ ყოველი თანმზიარებელი პირველ თანზიარებულისა უსრულ არს, სრულ იქმნების ვიდრემე თანაზიარებითა, უდარეს განაღა ზიარებითა, რომლის მიერ სრულ იქმნების"[2].

არსებათა წარმოშობა, პროკლეს მიხედვით, ხდება მსგავსების საფუძველზე. ყოველგვარი წარმოშობა, გამომდინარეობა ხდება მსგავსების საფუძველზე. წარმომშობელი მსგავსს უფრო ადრე აძლევს არსებობას, ვინაიდან მსგავსი წარმოიშობა მსგავსისგან – მსგავსებისა და არა განსხვავების საფუძველზე: „ყოველი გზავნაჲ არსებითი მსგავსებისა მიერ სრულ იქმნების შემდგომითაჲ პირველ|თადვე მიმართ. ხოლო თუ წარმომარსებელნი პირველ უმსგავსოთაჲსა მსგავსთა წარმოაყენებენ, ვინაჲ მსგავსება წარმომაარსებელთაგან წარმოაყენებს წარმოარსებულთა; რამეთუ მსგავსნი მსგავსებისა მიერ იქმნებიან მსგავს და არა უმსგავსოობისა მიერ"[3]. პროკლეს თხზულების ამ თავის ბოლო ნაწილია

---

[1] პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. გვ. 11.

[2] იქვე, გვ. 21.

[3] იქვე, გვ. 25.

უფრო მნიშვნელოვანი, სადაც აღნიშნულია: იმის მიუხედავად, რომ პირველ არსებიდან მომდინარე ძალა სუსტდება, მაინც არის თანმთხვევა, იგივეობა წარმომშობელსა და წარმოშობილს შორის და ყოველ წარმოშობილს თავისი არსებობა (არსება) გააჩნია მსგავსების საფუძველზე: „ვინაჲ გზავნაჲ არსებითი შორის უდარესობითსა შთამოობასა დაიცავს მასვეობასა შობილისასა მშობელისა მიმართ, და ვითარ არს იგი პირველ, ესსახეცა ნარმოაჩენს შემდგომსა, ვინაჲ მსგავსებისა მიერ აქუს მას მდგომარეობაჲ.“[1]

შევაჯამოთ პროკლეს მოსაზრება არსებებს შორის ურთიერთმიმართებაზე. როგორც აღნიშნულიდან ირკვევა, პროკლე პირველმიზეზიდან არსებათა გამომდინარეობას მკაცრ ლოგიკურ პრინციპებს უქვემდებარებს. არსებები მომდინარეობს პირველი სიკეთიდან და ისინი განლაგებულია თავიანთი სრულყოფილების მიხედვით. უფრო სრულყოფილი (თვითკმარი) არსებები ახლოსაა პირველმიზეზთან და, პირიქით. ამასთან, ყოველი შემდგომი არსების მიზეზია მასთან შედარებით ნაკლებ სრულყოფილი არსებისა და ა. შ. ვიდრე ყველაზე ნაკლებ სრულყოფილ არსებამდე.

პირველმიზეზიდან გამომდინარე არსებები რომ უფრო ნაკლებ სრულყოფილია, ვიდრე საკუთრივ პირველმიზეზი, უკვე პლოტინეს ფილოსოფიაშია მოცემული. პლოტინეს აზრით, ყოველი შემდეგი წარმოქმნანი უფრო ნაკლებ სრულყოფილია, ვიდრე წანავალი[2]. მაშასადამე, იერარქიული კიბის მონახაზი უკვე მოცემულია პლოტინეს ფილოსოფიაში. რაც შეეხება პროკლეს, მან პლოტინეს ეს თვალსაზრისი სისტემაში მოიყვანა, დაუქვემდებარა იგი მკაცრ ლოგიკურ პრინციპებს. რა იგულისხმება ამაში? პირველ რიგში ის, რომ პროკლეს თანახმად, პირველმიზეზისგან უფრო მსგავსი ადრე წარმოიშობა, ვიდრე არამსგავსი და ა. შ. ამასთან, წარმოშობილთა რიგში, პროკლე ერთმანეთისგან განასხვავებს თვითკმარსა და ნაკლოვანს, მათ შორის დამყარებული არის გარკვეული თანაფარდობა. ეს თვითკმარი და სრულია მასზე უფრო ნაკლებ სრულყოფილ არსებებზე და არა საერთოდ.

---

[1] პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. გვ. 25.

[2] პლოტინე. V ენეადა, მე-2 წიგნი, §2.

თავის მხრივ იგი ნაკლოვანია („ღარიბია") პირველმიზეზთან, პირველ სიკეთესთან შედარებით. პროკლესთან, პლოტინესგან განსხვავებით, ახლებურია აგრეთვე მსგავსების საფუძველზე წარმოშობის დაშვება. მსგავსების შემოტანით პროკლე არსებათა ურთიერთმიმართებას გარკვეული კანონზომიერების ფარგლებში აქცევს. ამიტომაც იერარქიულ კიბეზე ქაოსი აღარ გვაქვს. პლოტინესთან კი ეს ასე არაა. ბოლოს შეიძლება ითქვას, რომ პროკლემ დახვეწა და განავითარა პლოტინეს მოძღვრება პირველმიზეზიდან გამომდინარე არსებათა ურთიერთმიმართების შესახებ, რაც წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო სინამდვილის გამთლიანობის თვალსაზრისით.

ამ საკითხში პროკლეს თვალსაზრისთან სიახლოვეს ამჟღავნებს ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი. პროკლეს მსგავსად, ფსევდო-დიონისე წარმოშობილ არსებებს მიიჩნევს ნაკლებსრულყოფილად, აღიარებს არსებათა გამოსვლას უშუალო მიზეზიდან და ა. შ. მაგრამ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მოცემულია ერთი საინტერესო მოსაზრება, რომელიც ამ მოძღვრების ორიგინალურობაზე მიუთითებს პლოტინესა და პროკლესთან შედარებით. კერძოდ, მხედველობაშია სიკეთის (პირველმიზეზის) მიერ განფენილი ღვთაებრივი ძალების მიმღები არსებები. რა არის იმის მიზეზი, რომ ერთი არსება უფრო სრულია, ვიდრე მეორე? ამის მიზეზი ღვთაებაში უნდა ვეძიოთ თუ ისევ არსებებში?

არეოპაგიტული მოძღვრების თანახმად, სინამდვილეში არსებულ არსებათა ურთიერთმიმართება, ყოველგვარი წესრიგი მომდინარეობს უმაღლესი არსებიდან. ყოველგვარი არსებული სიკეთის მეშვეობით არსებობს. რაც ყოველ არსებას გააჩნია, სიკეთისაგან აქვს მიღებული: „და ერთბამად ყოველთა, რაოდენთა გრძნობადი აქუს სული ანუ ცხორებაჲ – ესე ყოველნი სახიერებისაგანვე სულიერ და ცხოველ არიან"[1]. ფსევდო-დიონისეს აზრით, უმაღლესი სიკეთისგან აქვთ ყოველგვარი უნარი მინიჭებული არა მხოლოდ ცოცხალ არსებებს, არამედ მცენარეებსაც და უსულო არსებებსაც კი: „და ნერგთაცა ყოველთა სახიერებისაგანვე აქუს ცხორებაჲ მოძრავობითი და მოზარდობითი. და რაოდენნი უსუ-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 31.

ლო და უცხოვლო არსება არიან, სახიერებისაგანვე არიან და მის მიერ არსებითისა წესისა ქონებასა ხუედრებულ არიან"[1].

არეოპაგიტიკის ეს ადგილები ნათელს ხდის, რომ ამ მოძღვრების თანახმად ხილული, სინამდვილის ყველა არსებაში ჩანს უმაღლესი არსების კვალი. ამასთან, სიკეთე (ღმერთი) თავის ღვთაებრივ ძალებს არსებებს მიაფენს ერთიანად, რითაც სიცხადე და სიკეთე შეაქვს ყველა არსებაში: „.. განანათლებს ყოველთა შემძლებელთა ნათლისა დატევნისათა, დაჰბადებს და ცხოველ ჰყოფს, იპყრობს და სრულ ჰყოფს"[2]. აქ, ლოგიკურია შემდეგი კითხვა: ხომ არ არის ისეთი არსება, სადამდეც პირველმიზეზის (უმაღლესი სიკეთის) ღვთაებრივი ძალები ვერ აღწევს? თუ ასეა, მაშინ გასაგები იქნება არსებათა შორის განსხვავება. ფსევდო-დიონისეს აზრით, არ არსებობს არსება, რომელთანაც ეს ღვთაებრივი ძალები არ აღწევდეს. იგი ყველგან აღწევს. ყველა არსებას ააღორძინებს და სრულყოფს და განაახლებს.

მაშასადამე, პირველმიზეზი ყველა არსებას თანაბრად აძლევს თავის ღვთაებრივ ძალებს და ბუნებრივია, რომ არსებათა შორის განსხვავება სრულყოფილების მიხედვით მისგან მომდინარეობს. პირველმიზეზი ყველა ხილულ არსებას აძლევს თავის სიკეთეს და ეს სიკეთე აღწევს მათთან კიდეც. მაგრამ, თუკი რომელიმე არსება ვერ მიიღებს მას, ეს ამ ძალების შესუსტებისა და სიმცირის მიზეზით კი არაა გამოწვეული, არამედ თვით მიმღებელ არსებათა უუნარობით, რომლებმაც ვერ მიიღეს და ვერ გაიგეს მისი არსება[3].

ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი ორმხრივადაა საინტერესო:

1. როგორც უკვე პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიის განხილვის საფუძველზე ვნახეთ, მათთან მოცემულია არსებათა იერარქიული განლაგება. არსებებს პირველმიზეზთან მიმართებით გარკვეული ადგილი უკავიათ – ზოგიერთი ახლოსაა და ზოგი ერთი კიდევ შორს. ამის მიზეზი კი არის არსებათა სრულყოფილე-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 31.

[2] იქვე, გვ. 32.

[3] იქვე.

ბის ხარისხი. მაგრამ არც პლოტინესა და არც პროკლესთან გარკვევით არაა ნაჩვენები თვით არსებათა უუნარობა ღვთაებრივი სრულყოფილების მიღებისას. მათთან იერარქიულ სისტემას, კიბეს სქემატურობისა და ხელოვნურობის ელფერი დაჰკრავს. რაც შეეხება ფსევდო-დიონისეს, მასთან ამა თუ იმ არსების სრულყოფილების ხარისხი დამოკიდებულია საკუთრივ მის უნარზე, ვინაიდან პირველმიზეზი ყოველგვარი არჩევანის გარეშე „აფენს" მათ ღვთაებრივ ძალებს. ამ საკითხში ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი ორიგინალურია და პირველმიზეზის სრულყოფილებაზე უფრო ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის. თუკი ეს ასე არ იქნებოდა, ყოველთვის გაჩნდებოდა ეჭვი იმის თაობაზე, რომ უმაღლესი არსების მიერ მინიჭებული სრულყოფილება ბოლომდე რატომ ვერ ხორციელდება ყოველ არსებაში.

2. არსებათა უუნარობაზე მითითებით ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი მეორე, უფრო მნიშვნელოვანი დასკვნის საფუძველს იძლევა. კერძოდ, აქ ნათლად მჟღავნდება მისი პოზიცია სამყაროს მარადიულობაზე, უფრო სწორად ხილული სინამდვილის დამოუკიდებლობის განხილვისას ფსევდო-დიონისეს მხრიდან სრულყოფილების მიუღებლობის „გადაბრალება" არსებებზე იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ ეს არსებები ღმერთის მიერ შექმნილი (და არა წარმოშობილი, – მ. მ.) არ არის. ეს არსებები გამომდინარეობს, გამოდის და „ტოვებენ" პირველმიზეზს, რაც იმასაც ნიშნავს, რომ მათ უკვე დაკარგული აქვთ სიმარტივე, ერთიანობა და ნაკლოვანი არიან. ამიტომაც გასაგებია მათი უუნარობა ღვთაებრივი სიკეთის მისაღებად. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველივე ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ აქ თქმული არეოპაგიტული მოძღვრების ამ რთული ადგილის ერთადერთი სწორი ინტერპრეტაციაა. აქ აღნიშნული ერთ-ერთ შესაძლებელ ინტერპრეტაციად მიგვაჩნია.

ფსევდო-დიონისეს მიმართება (სიახლოვე) პროკლესთან (და პლოტინესთან) ნათლად მჟაღვნდება პირველმიზეზისა და ხილული სინამდვილის ერთიანობის მაგალითზეც. ფსევდო-დიონისეს აზრით, პირველმიზეზი (ღმერთი) თავისკენ იზიდავს არსებებს „და ვითარცა ყოველსავე თავისა მიმართ თჳსისა მოაქცევს სა-

ხიერებაჲ; და დასაბამ შემოკრებისა არს განბნეულთა, ვითარცა ერთ-მთავრობითი და ერთ-მყოფელი ღმრთეებაჲ“[1].

ფსევდო-დიონისესთან არსებულთა მისწრაფება, გაერთიანება პირველმიზეზთან სპეციფიკური თავისებურებებით ხასიათდება. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, არეოპაგიტიკაში აზრობრივი არსებები პირველმიზეზთან (ღმერთთან) ერთიანდება შემეცნების უნარის მეშვეობით, გრძნობადი არსებები – შეგრძნებების მეშვეობით. ის არსებები, რომელთაც გრძნობადობა არ გააჩნიათ, ღმერთისკენ მიისწრაფვიან მათში არსებული (აღმძვრელი) სიცოცხლის სურვილით, ხოლო ის არსებები, რომელთაც არც შემეცნების უნარი გააჩნიათ, არც შეგრძნებები და არც სიცოცხლისკენ მისწრაფება, ღმერთთან ნაზიარებია არსის თანახმად, ანუ თვით მათი არსებობის ფაქტი ნიშნავს, რომ ისინი უკვე ღვთაებრივია[2]. უნდა აღინიშნოს, რომ პირველმიზეზისადმი (ღმერთისადმი) ხილული სინამდვილის ამგვარ, ვიტყოდით – საოცარი და საინტერესო მისწრაფების დაშვებას ანალოგი არ მოეპოვება შუა საუკუნეების რელიგიურ ფილოსოფიაში.

მთელი სინამდვილის ღმერთთან დაბრუნება-გაერთიანებაზე ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი განსხვავდება ანტიკური ნეოპლატონიკისების თვალსაზრისისგან, მაგრამ ზოგიერთი საკითხის გარკვევისას არის სიახლოვე როგორც პლოტინესთან, ისე პროკლესთან. მაგალითად, ნეოპლატონიკოსების (განსაკუთრებით პროკლეს) თანახმად, არსებები პირველმიზეზში უკუდაბრუნებისას აუცილებლობის პრინციპს ემყარებიან. ჯერ უშუალო მიზეზს გაივლის და შემდეგ გავლილის უშუალოს და ა. შ. პროკლეს აზრით, ეს იმის გამო ხდება, რომ ყველა არსების მისწრაფების საგანია სიკეთე (პირველმიზეზი, ღმერთი), რომელიც მიიღწევა შუალედური მიზეზების გავლით, ამიტომაც არსებას, რომელიც მიზეზისგან ნარმოიშობა და მას არ უბრუნდება, შუძლებელია ჰქონდეს მიზეზისადმი მისწრაფება: „ყოველი წარმოჩენილი ვისგანვე არსებითი უკუნ იქცევის მისდადვე, სადაჲთ იწარმოებს. ხოლო თუ იწარმოებდეს ოდენ და არ უკუნ იქცეოდის მიზეზი-

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 33.

[2] იქვე.

სადმი ამის წარმოარსისა, არ ვინაჲ იწადებს მიზეზსა თჳსსა... ვინაჲ ყოველი იწადებს კეთილსა, და მიმთხუევჲ მისი უმახლობელესისა მიზეზსა მიერ ექმნების თითოეულსაჲ"[1]. პროკლეს თვალსაზრისი გაზიარებულია ფსევდო-დიონისეს მიერ, რომლის თანახმადაც ღმერთში დაბრუნებისთვის აუცილებელია წინამავალი მიზეზების გავლა: „იგივაობაჲ და საშუვალთა და კიდეთა პყრობაჲ... და კუალად მისსა მიმართვე მიქცევაჲ ყოველთავე მისგან გამომავალთაჲ"[2]. აქ ეჭვგარეშეა პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისთა თანხვედრა.

ფსევდო-დიონისეს აზრით, გონების გაერთიანება ღმერთთან ხდება „უმსგავსეობის" საფუძველზე: „ხოლო რომელ ჩუენთაცა გონებათა უფროჲს აღიყვანებენ გამოჩინებანი იგი უმსგავსოებათანი[3]. აღნიშნულში იგულისხმება ის, რომ ღმერთთან გაერთიანებისთვის საჭიროა მასზე მიწერილი და მისთვის შეუფერებელი „უმსგავსო" სახელების ჩამოცილება. აქ ძნელი აღარაა დავინახოთ პლოტინეს თვალსაზრისისა და არეოპაგიტული მოძღვრების სიახლოვე. პლოტინეს მიხედვით, ღმერთთან ჭეშმარიტი მიახლოების გზა არის მასში იმ ნიშან-თვისებების გამორიცხვა, რაც მას არ ეკუთვნის. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მოცემულია პლოტინეს თვალსაზრისის პირდაპირი ანალოგია. გონება მიისწრაფვის ღმერთისკენ, მაგრამ ეს მისწრაფება შესაძლებელია და განხორციელდება მაშინ, როცა გონება მასთან დაკავშირებულ ყოველგვარ არსებულს ჩამოიცილებს[4].

ნეოპლატონურ, განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფიაში დამუშავებულ იქნა ტრიადული სისტემა. მან წინმავალი ფილოსოფოსებისაგან აიღო ტრიადული სისტემის ზოგადი სქემა და შემდგომი დახვეწა (ჰეგელი). პროკლეს „კავშირნის" §§27-35-ში გადმოცემულია მისი ტრიადის ძირითადი ასპექტები. პროკლეს თხზულების ამ მონაკვეთში აღნიშნულია, რომ ყოველი არსე-

---

[1] პროკლე დიადოხოსის პლატონურისა ფილოსოფოსისა კაეშირნი. გვ. 26.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 84.

[3] იქვე. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს". გვ. 106.
იქვე, „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 72.

ბული მომდინარეობს პირველმიზეზიდან, სიკეთიდან. ეს წარმოშობა ხდება მსგავსების საფუძველზე. ამასთან, ყოველივე ეს ხორციელდება მეორეული საგნების პირველთან დამსგავსების საფუძველზე. ის, რაც მომდინარებს, რჩება კიდეც წარმოშობილში და გამომდინარეობს კიდეც მისგან: „ყოველი წარმოარსებული ვისგანვე უსაშოვლოდ ჰგიეს ვიდრემე შორის წარმომაარსებელსა და წარმოიარსების მისგან.“[1] ყოველი წარმოშობილი არსება უკუუბრუნდება იმავეს, რისგანაც წარმოიშვა: „ყოველი წარმოჩენილი ვისგანვე არსებით უკუნ იქცევის მისდადვე, სადაცთა ინარმოებს“[2]. ყოველი უკუდაბრუნება ხდება მსგავსების საფუძველზე; ყოველი წარმოშობა და უკუდაბრუნება წრიული ხასიათისაა: „ყოველსა მეწარმოესა ვისგანვე და უკუმქცევსა მრგულივი მოქმედებაჲ აქუს“[3].

ბოლოს ეს მსჯელობა პროკლეს შეჯამებული აქვს დებულებაში, რომელიც ტრიადული პრინციპის კლასიკური ნიმუშია. კერძოდ: მიზეზით გამოწვეული რჩება თავის მიზეზში, გამომდინარეობს კიდეც და მასვე უკუუბრუნდება. „ყოველი მიზეზოანი ჰგიეს შორის მიზეზსა თჳსსა და ინარმოებს მისგან და უკუნ იქცევის მისდადვე“[4].

პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს მსოფლმხედველობებში ერთმანეთს ემთხვევა ტრიადაზე მოძღვრება. ამ პუნქტში არეოპაგიტული მოძღვრება უშუალოდ პროკლეს ფილოსოფიიდან ამოდის[5]. ფსევდო-დიონისეს თანახმად, სიკეთისგან გამომდინარეობს არსებულები და მასვე უკუუბრუნდება: „...წინა-მყოფ სახიერებასა შინა და სახიერებისაგან არსთადა აღმომდინარე და

---

[1] პროკლე დიადოხოსის პლატონურის ფილოსოფოსისა კავშირნი. გვ. 25.

[2] იქვე, გვ. 26.

[3] იქვე. ამ ადგილს ა. ლოსევი თარგმნის როგორც ციკლურობას, წრიულობის ნაცვლად (იხ. Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972, გვ. 44). ნეოპლატონური ფილოსოფიის აზრთა წყობას თუ გავითვალისწინებთ, აქ წრიულობა უფრო მართებული უნდა იყოს. იქვე, გვ. 27.

[4] ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. К. Кремер. დასახ. ნაშრ., გვ. 287.

კუალად სახიერებისა მიმართვე მიქცეული“[1]. აქ ძნელი არ არის პროკლეს ფილოსოფიასთან პარალელის გავლება, რომელზედაც უკვე გვქონდა საუბარი. კერძოდ, არეოპაგიტიკაში შეთვისებულია პროკლეს ძირითადი აზრი ტრიადაზე: შედეგის ყოფნა მიზეზში, მიზეზიდან შედეგის გამოსვლა და დამოუკიდებლად არსებობა და მიზეზში შედეგის უკუდაბრუნება. ფსევდო-დიონისე იზიარებს პროკლეს თვალსაზრისს და ეს პროცესი მარადიულად მიაჩნია: „და ვითარცა საუკუნოჲ რაჲმე სიმრგულე სახიერებისათჳს, სახიერებისაგან, სახიერებასა შინა და სახიერებისა მიმართ უცთომელითა მოქცევითა მოიმრგულევის და მის შორის და მასვე ზედა მარადის გამომავალ არსცა და ჰგიესცა და დგას“[2].

4. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება

პროკლეს ფილოსოფიისა და არეოპაგიტული მოძღვრების კავშირის გასაგებად დიდი მნიშვნელობა აქვს სიკეთისა და ბოროტების მიმართების გარკვევას. ამგვარი მიმართების განხილვა იმითაცაა მნიშვნელოვანი, რომ არეოპაგიტული პრობლემების კვლევაში ახალი ეტაპის დამწყებნი ი. შტიგლმაირი და ჰ. კოხი, ამ ორი მოაზროვნის სიახლოვეს ძირითადად სწორედ სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართების თვალსაზრისში ხედავს.

ზემოთ საუბარი გვქონდა ი. შტიგლმაირის გამოკვლევაზე, რომელიც სწორედ ამგვარ მიმართებებს შეეხო. ავტორი ძირითადად ემყარება პროკლეს ლათინურად შემორჩენილ შრომას ბოროტების შესახებ, რომელშიც ჩამოყალიბებულია პროკლეს აზრი სიკეთეზე, რომლის თანახმად ყოველგვარი არსებულის არსი და უპირველესი მიზეზი არის სიკეთე: „ყოველთა მყოფთა დასაბამი მიზეზი უპირატესი კეთილობაჲ არს.“[3] ეს მოსაზრება პარალელს პოულობს არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, სადაც აღნიშნულია, რომ ყველაფერი სიკეთისგან მომდინარეობს; იგი

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“, გვ. 42.

[2] იქვე.

[3] პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი. გვ. 12.

დასაბამია და მისკენ მიისწრაფვიან არსებები: „..სახიერებაჲ არს, რომლისაგან ყოველი დაიბადა და არს, ვითარცა მიზეზისაგან ყოველთა მომყვანებელისა“[1]. აქ არც არის პროკლესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისთა შორის განსხვავება. ბევრი ასეთი მაგალითის მოყვანა შეიძლება, სადაც ნათლად ჩანს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სიახლოვე პროკლეს ფილოსოფიასთან.

ი. შტიგლმაირს მოყვანილი აქვს უამრავი პარალელი, რაც თვალნათლივ ადასტურებს ფსევდო-დიონისესა და პროკლეს თვალსაზრისთა სიახლოვეს. კერძოდ, საკითხი ეხება ბოროტების არსებობას ბუნებაში, ეშმაკებში, ანგელოზებში... როგორც პროკლესთან, ისე ფსევდო-დიონისესთან მსგავსი აზრებია გამოთქმული. ავტორს ვრცლად აქვს მოტანილი ამონაწერი პროკლეს შრომიდან ბოროტების შესახებ: რომელ საგნებშია ბოროტება? იგი როგორ მიიღწევა? საიდან მომდინარეობს?

პირველ კითხვაზე პროკლეს პასუხი ასეთია: ბოროტება არსად არაა, არც სულში, არც ეშმაკში, არც ბუნებაში, არც მატერიაში.

მეორე კითხვასთან დაკავშირებით პროკლე წამოჭრის შემდეგ საკითხებს: ბოროტების საწყისი ერთია თუ რამდენიმე? 2. ეს საწყისი ღმერთში უნდა ვეძიოთ, ინტელგიბელურში თუ სულში? 3. ბოროტება რამდენიმე საწყისიდან მომდინარებს თუ სხვადასხვა ნაკლოვანებათა ნარევია?

ამას მოსდევს მესამე კითხვასთან დაკავშირებული საკითხები: 1. როგორ არსებობს ბოროტება? 2. იგი საკუთრივ რას წარმოადგენს? 3. რა მიმართებაშია ბოროტება სიკეთესთან?[2]

ყველა აქ ჩამოთვლილი საკითხის შედარება ფსევდო-დიონისეს „საღმრთოთა სახელთათჳს“ მე-4 თავთან ცხადს ხდის, რომ არეოპაგიტიკის ავტორს ეს პრობლემები პროკლეს მსგავსად აქვს გააზრებული. მაგრამ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სიკეთეზე მოძღვრებაში პროკლეს ფილოსოფია მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრულია პლოტინეს მსოფლმხედველობით. ფსევ-

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“, გვ. 33.

[2] J. Stiglmayr. დასახ. ნაშრ., გვ. 260-262.

დო-დიონისესა და პროკლეს თვალსაზრისთა დამთხვევა ხშირად ერთი წყაროთი (იგულისხმება პლოტინეს ფილოსოფია) სარგებლობის შედეგი უნდა იყოს.

შ. ნუცუბიძე ფსევდო-დიონისეს დამსახურებად მიიჩნევს სიკეთის აბსოლუტიზაციისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის აღიარებას. ეს თვალსაზრისი კორექტივს საჭიროებს. ბოროტების არასუბსტანციურობა უკვე გვხვდება პლოტინეს ფილოსოფიაში. „პლოტინესთან ბოროტება არაა აბსოლუტური პრინციპი", მაგრამ „პლოტინე ბოროტებას მაინც უშვებს სიკეთის ბუნების გამოსამუღავნებლად" (ჰეგელი). მართებულად შენიშნავს ი. შტიგლმაირი: დიონისე ასაბუთებს, რომ ბოროტებას შეუძლებელია მუდმივი არსებობა და პოზიტიური ზემოქმედების ძალა გააჩნდეს. აქ ფსევდო-დიონისე პროკლეს ფილოსოფიიდან ამოდის. საკუთრივ მის დამსახურებად კი უნდა ჩაითვალოს ამ თვალსაზრისის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში დამკვიდრება.

დასკვნა

პლატონის ფილოსოფიაში მოცემული სასრულისა და უსასრულოს, ერთისა და სიმრავლის, დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის მიმართება შეითვისა ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ, სადაც გარკვეული აზრით, დაძლეულია პლატონის ფილოსოფიის სიძნელეები, რაც დაკავშირებული იყო აღნიშნულ მიმართებებთან და აღიარებულ იქნა სამყაროს მთლიანობა ემანაციის დაშვების საფუძველზე.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, რომელიც „დამაკავშირებელი რგოლი" იყო ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებს შორის, არის როგორც პლატონის, ისე პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიის გავლენის კვალი. არეოპაგიტული მოძღვრებისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა პლოტინესა და პროკლეს ფილოსოფიას ჰქონდა. მაგრამ, რამდენადაც ნეოპლატონური ფილოსოფია პლატონის მსოფლმხედველობიდან ამოდის, ამდენად, ცხადია, არეოპაგიტიკისთვის ამ უკანასკნელის მნიშვნელობა. პლატონი

არეოპაგიტიკაში ძირითადად ნეოპლატონიზმის მეშვეობითაა შემოსული.

არეოპაგიტული მოძღვრება მიჰყვება როგორც პროკლეს ფილოსოფიას (აზრის მსვლელობის ლოგიკურობა, არსებათა განლაგება სრულყოფილების მიხედვით, ტრიადა, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება, არსებათა უკუდაბრუნება), ისე პლოტინესას (პირველი ერთის დახასიათება, როგორც ყველგან მყოფისა და ამავე დროს არსად მყოფის, სიკეთის მონიზმი და ბოროტების არასუბსტანციურობა, მისტიციზმი...).

ზოგიერთ საკითხში არეოპაგიტული მოძღვრება ორიგინალურია: სიკეთის მიღებისას არსებათა უუნარობაზე მითითება, არსებათა უკუდაბრუნებისას უსულო არსებისადმი ადგილის მიჩენა იერარქიულ სისტემაში, ბოროტების ყოველგვარი მნიშვნელობის გაუქმება.

პროკლესა. და ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისთა ზოგჯერ დამთხვევა გამოწვეული უნდა იყოს ერთი ნყაროთი (პლოტინეს ფილოსოფია) სარგებლობის შედეგად (უმაღლესი ერთი, როგორც პირველმიზეზი, სიკეთე როგორც ყველაფრის საფუძველი, არსებათა წარმოშობა სრულყოფილების სიჭარბით...).

IV თავი

კაპადოკიელ მამათა მსოფლმხედველობა და არეოპაგიტიკა

არეოპაგიტული მოძღვრების თეოლოგიური წყაროებიდან განვიხილოთ კაპადოკიელ მამათა (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნაზიანზელი, გრიგოლ ნოსელი) მსოფლმხედველობები. კარგად არის ცნობილი, რომ შუა საუკუნეების აზროვნებაში ფილოსოფიური და თეოლოგიური პრობლემატიკა ერთმანეთზე ისეა გადაწნული, რომ ხშირად ამა თუ იმ მოაზროვნესთან ძნელი ხდება იმის გარკვევა – თუ სად მთავრდება თეოლოგია და სად იწყება ფილოსოფია და, პირიქით.

შუა საუკუნეებში, განსაკუთრებით საწყის ეტაპზე, ღვთისმეტყველები ხშირად მიმართავდნენ ანტიკურ ფილოსოფიას და მას საკუთარი მიზნებისთვის იყენებდნენ. ამ მხრივ კაპადოკიელ მამათა მსოფლმხედველობა ამ მოსაზრების ნათელი დადასტურებაა.

შუა საუკუნეების საწყისი პერიოდის აზროვნების თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ პრობლემატიკასა და მათ ურთიერთმიმართებაზე საინტერესო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილ მკვლევარს ფრედერიკ კოპლსტონს (1907-1994). საკითხში მეტი სიცხადის შეტანის მიზნით, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია კოპლსტონის მოსაზრებათა ძირითადი მომენტების განხილვა.

ფ. კოპლსტონი აღნიშნულ თემაზე საუბარს იწყებს იმის აღნიშვნით, რომ მოციქულები დაკავებული იყვნენ ქრისტიანული რწმენის ქადაგებით და არა ფილოსოფიური სისტემების დამუშავებით. ისინი მიიჩნევდნენ, რომ ღვთის საქმეების მაუწყებლები იყვნენ და არა მოაზროვნეები, რომლებიც სამყაროს საიდუმლო-

ებას წყვეტენ ან კიდევ საკუთარი გონებით ადამიანური სიცოცხლის არსის აღმომჩენები არიან[1]. მათ წინაშე იდგა არა საკითხი იმის შესახებ, რომ ადამიანურ გონებას ფილოსოფიური რეფლექსიების დახმარებით შეუძლია რეალობის გაგება, არამედ უფრო ის, თუ რა გააკეთა ღმერთმა ქრისტეში და ქრისტეს მეშვეობით ღვთის თვითგამოცხადებისთვის[2].

ამის შემდეგ საჭირო ხდება ქრისტიანობის დაცვა. გამოჩნდა მარციანი არისტიდის, ათინაგორის და აგრეთვე, იუსტინ წმინდანის შრომები, რომლებიც არ შეიძლება ჩაითვალოს ფილოსოფიურად, თუმცა მათში გამოყენებულია ბერძნული ფილოსოფიის ტერმინები.

მართალია, ქრისტიანი მოღვაწეები მტრულად იყვნენ განწყობილნი ფილოსოფიისადმი, მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავდა, რომ ისინი არ განიცდიდნენ არაქრისტიანული და იუდეური იდეების გავლენას. ამის ნათელი მაგალითი იყო ტერტულიანე (დაახლ. 160-220), რომელიც სასტიკად ებრძოდა ფილოსოფიას. იგი აღნიშნავდა, რომ ათენსა (როგორც ფილოსოფიური ცენტრის, – მ. მ.) და იერუსალიმს (როგორც რელიგიურ ცენტრის, – მ. მ.) შორის არაფერია საერთო. ამის მიუხედავად, ის იღებდა და იყენებდა სტოიციზმის ზოგიერთ იდეას[3].

ფ. კოპლსტონის ნაშრომში ყურადღებას იმსახურებს ის ადგილი, სადაც მოცემულია ქრისტიანი მოღვაწეების მხრიდან ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა, განსაკუთრებით პლატონის მაღალი შეფასება. მათი აზრით, ზოგიერთი წარმართი ავტორი სხვებზე ადრე მივიდა იუდეველებისა და ქრისტიანების მიერ აღიარებულ რელიგიურ ჭეშმარიტებასთან. ასე მაგალითად, ისეთი ავტორი, როგორიც იყო პლატონი დაესესხა ძველ აღთქმას. სხვა ქრისტიანი ავტორები კი აღნიშნავდნენ, რომ ღვთაებრივმა სიტყვამ, ლოგოსმა, რომელიც ანათებს ყველა ადამიანს, საშუალება მისცა ფილოსოფოსებს – ზოგიერთს მეტად, ზოგიერთს ნაკლებად, რელიგიური და ზნეობრივი ჭეშმარიტების დაუფლე-

---

[1] Ф. Коплстон. История средневековой философии. М., 1997, გვ. 28.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 30.

ბისთვის[1]. ავტორის საინტერესო შენიშვნით, „შემოთავაზებული იყო თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც იუდეველები გონს მოეგნენ კანონისა და წინასწარმეტყველთა წყალობით, ხოლო ბერძნები, მართალია, უფრო ნაკლებად – ფილოსოფიის მეშვეობით. ერთი მხრივ, კანონმა და წინასწარმეტყველებმა, ხოლო ფილოსოფიამ – მეორე მხრივ, წინასწარ განჭვრიტეს სახარება"[2].

აღნიშნული თვალსაზრისით ბერძნული ფილოსოფია უეჭველად გარკვეული დადებითი ღირებულების შემცველი იყო, მაგრამ იმავე უეჭველობით, თუკი ფილოსოფიას განვიხილავდით მორალური და რელიგიური ჭეშმარიტებების ძიებად, ან კიდევ ხსნის გზად, იგი თავის ფუნქციას დაკარგავდა[3].

ფ. კოპლსტონის აზრით, სამყაროს შემქმნელისა და აგრეთვე, ადამიანის საბოლოო მიზნის ძიებამ ქრისტიანულ რელიგიაში მიზანს მიაღწია. ამ გზაზე ლოგიკური და ფილოსოფიური კატეგორიები თეოლოგიის მიერ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს, როგორც იარაღი.

შემდეგ ფ. კოპლსტონი ლაპარაკობს იმ ავტორებზე (იუსტინ წამებული, კლიმენტ ალექსანდრიელი, ორიგენე), რომლებიც დადებითად აფასებენ ფილოსოფიას, განსაკუთრებით პლატონიზმს[4]. ასე მაგალითად, კლიმენტ ალექსანდრიელი ფილოსოფიას დადებითად აფასებდა და მას მიიჩნევდა ქრისტიანობის მოსამზადებლად; როგორც ადრე იუსტინ წამებული, ისე კლიმენტი მიიჩნევდნენ, რომ ბერძენი ფილოსოფოსები დაესესხნენ ძველ აღთქმას და შემდგომ ამახინჯებდნენ იმას, რაც ისესხეს[5]. ამასთან, კლიმენტის აზრით, ბერძენმა ფილოსოფოსებმა, განსაკუთრებით პლატონმა, ჭეშმარიტების შესახებ გარკვეულ ცოდნას მიაღწია ღვთაებრივი ლოგოსიდან მომდინარე გამობრწყინების წყალობით. „ამის გარდა, კლიმენტი ფილოსოფიურ სპეკულაციას მიიჩნევდა ქრისტიანული სიბრძნისთვის არა უბრალოდ მომზა-

---

[1] Ф. Коплстон. დასახ. ნაშრ., გვ. 30.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

[4] იქვე, გვ. 31.

[5] იქვე.

დებას, არამედ ამ სიბრძნის მიღწევის, გაგებისა და განხილვის იარაღადაც"[1].

კლიმენტ ალექსანდრიელი, როგორც კოპლსტონი აღნიშნავს, მაღალ შეფასებას აძლევდა ბერძნულ ფილოსოფიას. მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ კლიმენტს „ბერძნული ფილოსოფია აინტერესებდა არა თავისთავად, არამედ როგორც ქრისტიანობისთვის მომზადება"[2]. კლიმენტი, ანტიკურობის სხვა ქრისტიან მწერლებთან ერთად ჭეშმარიტ ფილოსოფოსად მიიჩნევდა ქრისტიან მოაზროვნეს, ხოლო ქრისტიანობას – ნამდვილ „ფილოსოფიად" და სიბრძნედ[3].

ფ. კოპლსტონი განსაკუთრებით გამოყოფს ორიგენეს მსოფლმხედველობას, რომელიც იყო მტკიცე და მგზნებარე ქრისტიანი და ამავე დროს, მიდრეკილება ჰქონდა სპეკულატური აზროვნებისკენ, რის გამოც მისი მოძღვრების ზოგიერთი დეტალი არაორთოდოქსულად ჩათვალეს.

ორიგენე სამყაროს შემოქმედს მიიჩნევდა ერთად, რომელიც თავისთავად არის სიკეთე[4]. ორიგენეს აზრით, შექმნა, ქმნადობა არის ღვთაებისგან, მისი ბუნებიდან აუცილებლობით მომდინარე სიკეთის გადაცემა, ანუ გავრცელება. შექმნისას შუამავალი არის ლოგოსი, რომელიც თავის თავში შეიცავს შექმნის იდეებს ან მარადიულ სახეებს, ღვთაების გონებაში არსებულ არქეტიპებს, რომელთანაც ორიგენე აიგივებს სამების მეორე ოპოსტაზს – სიტყვას. რამდენადაც სულის პლატონური იდეა ითვლება სულიწმიდაზე ქრისტიანული მოძღვრების მიახლოებით გამოხატულებად, შეიძლება ითქვას, რომ „ორიგენე ქრისტიანულ რწმენას სამებაზე ნეოპლატონური (ანუ უფრო სწორად საშუალო პლატონიზმის) იერარქიის შუქზე გადმოსცემდა, ე. ი. უკანასკნელს იყენებდა პირველის გასაგებად"[5].

---

[1] Ф. Коплстон. დასახ. ნაშრ., გვ. 31-32.

[2] იქვე, გვ. 32.

[3] იქვე.

[4] იქვე, გვ. 33.

[5] იქვე.

აქ, ვფიქრობთ, კოპლსტონი ბოლომდე არ ამბობს სათქმელს, კერძოდ, ნეოპლატონიზმის დიდ როლზე ქრისტიანული, განსაკუთრებით ორიგენეს მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე.

ფ. კოპლსტონის აზრით, ორიგენეს ზოგიერთი თეორია ყოველთვის არ არის ბიბლიასთან შესაბამისობაში. ამას თავისი ახსნა აქვს მასთან. ორიგენე ერთმანეთისგან ასხვავებდა ბიბლიის სხვადასხვანაირ განმარტებას. მისი აზრით, წმინდა წერილის პირდაპირი, სიტყვასიტყვით განმარტება ადამიანური დონეებზე ყველაზე დაბალ – ჩვეულებრივ, ხორციელ დონეს შეესაბამება, – ხოლო შედარებით მაღალი დონე სულის დონეს, ხოლო წმინდა წერილის ალეგორიული განმარტება შეესაბამება ადამიანში გონების დონეს[1].

წმინდა წერილის ალეგორიული განმარტება არ ყოფილა სიახლე. ამ ხერხს უფრო ადრე ფართოდ იყენებდა ფილონი. მაგრამ, კოპლსტონის აზრით, ორიგენეს დამსახურება იყო ის, რომ იგი ბიბლიის ფილოსოფიური, ანუ სპეკულატური განმარტების ფართო პერსპექტივას სახავდა. ორიგენე ფილოსოფიის მეშვეობით ქრისტიანულ სპეკულატურ თეოლოგიას ავითარებს. „საკუთრივ თვითონ თვლიდა, რომ ავითარებდა ქრისტიანულ „ფილოსოფიას" (მის მიერ გაგებულს, როგორც სიბრძნეს), რომლის შემამზადებელი იყო არაქრისტიანული ფილოსოფია"[2].

ფ. კოპლსტონის ნაშრომიდან კარგად ჩანს თუ რა მჭიდრო ურთიერთობა იყო შუა საუკუნეების საწყის ეტაპზე ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის. ეს განწყობა შენარჩუნებული იყო მომდევნო საუკუნეებში, მით უმეტეს ერთი-ორი საუკუნის შემდეგ, რაც ნათლად მჟღავნდება კაპადოკიელი მამების მსოფლმხედველობებთან არეოპაგიტული მოძღვრების დამოკიდებულებაში.

---

[1] Ф. Коплстон. დასახ. ნაშრ., გვ. 33-34.

[2] იქვე, გვ. 34.

§1. ბასილი დიდი

ბასილი დიდი (330-379) თავისი მოღვაწეობის პირველ ხანებში გრიგოლ ნაზიანზელთან (329-390) ერთად განუდგა მიწიერ ცხოვრებას, მაგრამ მათი ასკეტიზმი დიდხანს არ გაგრძელებულა, წერს წმინდა მამებისა და ეკლესიის მასწავლებლების ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შრომების ავტორი ფ. ფარარი. ამ ხნის განმავლობაში მეგობრებმა, ორიგენეს (185-235/254) მოძღვრებაზე დამყარებით, შექმნეს ერთობ ღირებული წიგნი „მშვენიერების სიყვარულზე"[1]. ეს წიგნი ნათლად მეტყველებს, თუ რა შთაბეჭდილება მოუხდენია ორიგენეს ეკლესიის ამ ორ მამაზე. გრიგოლ ნაზიანზელი დახმარებია ბასილს საეკლესიო წესდების შედგენაში, რომელიც გახდა აღმოსავლეთის ბევრი მონასტრის კოდექსი[2].

ბასილი დიდის პრაქტიკული მოღვაწეობიდან განსაკუთრებით აღნიშნავენ მის ბრძოლას ერეტიკოსების წინააღმდეგ. ფ. ფარარი წერს, რომ სოზომენის აზრით, – ბასილი რომ არა, ევნომესა და აპოლინარის ერესები ჰელესპონტიდან ეგვიპტემდე გავრცელდებოდა[3].

1. ბასილი დიდის მსოფლმხედველობის შეფასება

მკვლევართა ერთი ნაწილი იოანე პეტრიწის „განმარტებაის" ბოლოსიტყვაობის წყაროდ მიიჩნევს ბასილი დიდის თხზულებას „დაწყებისათჳს სოლომონის იგავთაჲსა". საკუთრივ პეტრიწი თავისი თხზულების ბოლოსიტყვაობაში ბასილი დიდს მიიჩნევს დიდ პრაქტიკოს მოღვაწედ. განსაკუთრებით საინტერესოა ბოლოსი-

---

[1] Ф. Фаррар. Жизнь и труды св. отцов и учителей церкви. С-Петербург, 1891, გვ. 399.

[2] თარგმნილია ქართულად და შესულია წიგნში – „დიდი სჯულის კანონი". თბ., 1975. დაწვრილებით იხ. ბასილი კესარიელის „სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. თბ., 1983, გვ. 06-09; ე. ხინთიბიძე. ქართულ-ბერძნული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., 1982, გვ. 209-211.

[3] იქვე, გვ. 458.

ტყვაობის ის ადგილი, სადაც საუბარი ეხება ბასილი დიდის აზროვნების სიღრმეს: „გინა ვინ იყო ეგეოდენ ფილოსოფოსობითა, ესე იგი არს რავდენი რაჲ არს საქმითი და რავდენი მხედველობითი ფილოსოფოსობისა, ვის აქუნდა ეგეოდენი და რავდენი შთამოვალს სიტყვკერთა მოქმედებათა მოსაჩლეობისათჳს და წინააღმდგომობითთა წინადადებათა და გამოსაჩინებელთათჳს, რომელსაცა განმსიტყუელობითად ჴელოვნებად სახელსდებენ“[1].

იოანე პეტრინი აღნიშნავს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელმა თავის მეგობარს – ბასილს ფილოსოფოსობა მიაწერა, ვინაიდან ყველაფერი, რასაც ფილოსოფია გულისხმობს, მან ჭეშმარიტ გზაზე დააყენა: „რამეთუ ფილოსოფოსობაჲ ანუ ბუნებით-მეტყველებს და ითქუმის მხედველობითად; ანუ ქცევათა და ჩვეულებათა შეამკობს და ითქუმის საქმითად; ანუ სიტყკერობითთა წინააღმდეგომობით წინადადებათათჳს შთამოვალს, რომელთა მიერ შეჰმზადებს ვიდრემე შესატყჳსსა სჯულთა თჳსთასა და რაჲცა იგი ენებოს, ხოლო უკუნ აქცევს წინააღმდგომთასა და ინოდების წინააღდგომაჲ მეტყუელებითად და განმსიტყუელობითად. ესე ყოველნიო, იტყჳს, წარმართნა დიდმან ბ ა ს ი ლ მ ა ნ “.[2] აქვე პეტრინი წერს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის თანახმად, ბასილი დიდმა „ვარსკვლავთ-მრიცხუელობის“ (ასტრონომია), „ქუეყნისმზომელობისა“ (გეომეტრია) და „მრიცხუელობითისაგან“ (არითმეტიკა) ბევრი აიღო, ხოლო დანარჩენი, რაც ქრისტიანისთვის არაგამოსადეგია, უკუაგდო, მათ შორის „ვარსკულავთთხზვაჲ“ (ასტროლოგია).

იოანე პეტრინი აღნიშნავს ბასილი დიდის კრეაციონისტულ იდეებზეც. მან უარყო ხილული სინამდვილის ღმერთთან ერთად მარადიული არსებობა: „ხოლო ესე რომელ ვინაჲთგან სიმრგულე რაჲმე გარე ურბის ზეციერთა, ესე იგი არს მნათობიერთა მოძრაობათა, და მრგულისა საწყი ვერ ჴელის-ჴელ მისაწთომელ არს გრძნობისა ჩუენისაგან, ამისათჳს უდასაწყისოდ მათგან მეჭუელობაჲ და მგონებლობაჲ ხილულისა ამის სოფლისაჲ და ღმრთისა

---

[1] იოანე პეტრინი. განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს. შრომები. თბ., 1937, II ტ. გვ. 224.

[2] იქვე.

თანა სამარადისო ესე და რავდენნი ესე ვითარნი სიჩქურნი არიან მათნი, განყარნა და განაგევნა"[1]. საყურადღებოა ის, რომ იოანე პეტრინი, რომელიც ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხში ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციის გამგრძელებელია, ესე იგი, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისს აღიარებს, აღნიშნულ საკითხზე ბასილი დიდის მისთვის მიუღებელ თვალსაზრისს უკრიტიკოდ გადმოსცემს. ეს კი კვლავ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, თუ რა დიდი ყურადღებითა და პატივისცემით სარგებლობდა ბასილი დიდი ქართულ სინამდვილეში.

ჰ. რიტერი აღნიშნავს, რომ ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნაზიანზელის სწავლება ათენში ნეოპლატონიზმის ნიშნით მიმდინარეობდა. ავტორი კაპადოკიელი მამებიდან განსაკუთრებით აქებს გრიგოლ ნოსელს. რიტერი დიდ ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ კაპადოკიელი მამები იყენებდნენ პლატონის, არისტოტელესა და ორიგენეს მსოფლმხედველობებს[2].

ვ. ლოსკის აზრით, კაპადოკიელები (ბასილი და ორივე გრიგოლი) მერყეობენ ღმერთის შემეცნებადობისა და მისი გამოხატულების თვალსაზრისთა შორის. ჯერ კიდევ ბასილი დიდი, – აღნიშნავს ვ. ლოსკი, – ამტკიცებდა ღმერთის არსების მიუღწევლობას და ამასთან, მისგან ასხვავებდა ღმერთის არსების „მოქმედებებს", რომლებიც ჩვენამდე ეშვება და რომლებშიც ღმერთის შეცნობა ხდება[3]. ვ. ლოსკის თვალსაზრისი საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ კაპადოკიელთა შემოქმედების შეფასების გარდა, ის იძლევა მათ მსოფლმხედველობასთან არეოპაგიტული მოძღვრების დამოკიდებულების ანალიზს. კერძოდ, ვ. ლოსკის აზრით, – არეოპაგელმა ერთმანეთისგან გაყო დადებითი და უარყოფითო თეოლოგია. ნეოპლატონიკოსებისა და ორიგენესგან განსხვავებით, რომლებთანაც დადებითი და უარყოფითი თეოლოგია არ უპირისპირდება ერთმანეთს, არეოპაგიტიკის ავ-

---

[1] იოანე პეტრინი. დასახ. ნაშრ., გვ. 224.

[2] H. Ritter. Geschichte der christlichen Philosophie. Hamburg, 1841, Th.II, გვ. 81, 83-84.

[3] В. Лосский. Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. Прага, 1929, გვ. 134.

ტორი უარყოფს ღმერთის ყოველგვარ განსაზღვრებას[1]. ამასთან, აგრძელებს ვ. ლოსკი, კლიმენტი ალექსანდრიელისა და კაპადოკიელებისგან განსხვავებით, დიონისე არეოპაგელი იცავს საღმრთო სახელების რეალურ მნიშვნელობას, რითაც აფუძნებს დადებით თეოლოგიას[2]. ვ. ლოსკის საბოლოო აზრი არეოპაგიტიკაში დადებითი და უარყოფითი თეოლოგიის დამოკიდებულების შესახებ ასეთია: ღმერთის უარყოფითი შემეცნება, როგორც უფრო სრულყოფილი, უპირისპირდება დადებითს[3].

აქვე, ვ. ლოსკის თვალსაზრისი დაზუსტებას საჭიროებს. ჯერ ერთი, არეოპაგიტიკაში აღიარებულია, რომ ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება, რამდენადაც ღმერთი ამ დახასიათებაზე მაღლა დგას[4]. მეორეც: არ არის მართებული არც ის აზრი, თითქოს არეოპაგიტიკის ავტორი იცავდეს საღვთო სახელების რეალურ მნიშვნელობას, რის საფუძველზეც, როგორც ვ. ლოსკი აღნიშნავს, ფუძნდება დადებითი თეოლოგია. არეოპაგიტიკაში საღვთო სახელები, კერძოდ, ის პრედიკატები, რომლებითაც ღმერთს ვახასიათებთ, სინამდვილეში არ შეესაბამება ღმერთის ჭეშმარიტ ბუნებას. ისინი საბოლოოდ „არამსგავსი მსგავსებებია“ და ღმერთამდე ამაღლება მაშინაა შესაძლებელი, როცა ამ პრედიკატებს ჩვენ „არამსგავს მსგავსებებად“ ჩავთვლით.[5]

ვ. ლოსკის დასკვნით, ფსევდო-დიონისე თავისი „ღვთაებრივი შეერთებითა და დაყოფით“, ღმერთის „ზეარსებითი ბუნებით“ და მისი „წარმოშობითა“ და „ძალით“ ამთავრებს დიდი კაპადოკიელების და ამავე დროს, გნოსტიკოსებისა და ნეოპლატონიკოსების მოძღვრებათა ძიებებს. ღმერთის ძალისა და არსების განსხვავებით, ის ამტკიცებს საღვთო სახელების რეალურობასა და ღმერთის წვდომის შესაძლებლობას, რომელსაც კაპადოკიელები მხოლოდ მიუახლოვდნენ თეოფანიის მოძღვრებაში.

---

[1] В. Лосский. დასახ. ნაშრ., გვ. 134.

[2] იქვე, გვ. 135.

[3] იქვე, გვ. 138.

[4] არეოპაგიტიკა. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“. გვ. 108.

[5] იქვე.

ამასთან, განაგრძობს ვ. ლოსკი, ფსევდო-დიონისემ ღვთაებრივი გაუყოფლობის აღიარებით, სახელდობრ იმით, რომ ღმერთი განუყოფლად და დაუშლელად იმყოფება ყველა ძალაში, გააუქმა ნეოპლატონური მოძღვრება ემანაციაზე[1].

ვ. ლოსკის არც ეს აზრი უნდა იყოს მართებული, ვინაიდან არეოპაგიტიკაში ღმერთის განუყოფლად და დაუშლელად ყოფნა არსებებში, პლოტინეს ფილოსოფიიდან მოდის და ამდენად, აქ არეოპაგიტიკის ავტორი აგრძელებს ნეოპლატონურ ტრადიციას და არა, პირიქით[2].

კაპადოკიელი მამების მსოფლმხედველობაზე საყურადღებო მოსაზრებები აქვს გამოთქმული გ. მაიოროვს. ბასილი დიდის შესახებ იგი აღნიშნავს, რომ ბიბლიის კომენტირებისას ის, ამავე დროს, ზრუნავდა საღვთო წერილის აზრის განმტკიცებაზე წარმართი ავტორიტეტებით, როგორიც იყო, მაგალითად, პლატონი[3]. მაგრამ ავტორის შენიშვნით, ბასილი ბიბლიის ისეთ კომენტარებს არ უშვებდა, როგორსაც გრიგოლ ნაზიანზელი და გრიგოლ ნოსელი: „სწორედ მათ შესახებ, შემდგომში კი ფსევდო-დიონისეზე, ყველა უფლებით შეიძლება ვილაპარაკოთ, როგორც ქრისტიან ნეოპლატონიკოსებზე. აღვნიშნავთ, რომ კაპადოკიელების მსოფლმხედველობა წარმოადგენდა ნეოპლატონურ-ქრისტიანული სინთეზის პირველ განვითარებულ ფორმას"[4].

საყურადღებოა გ. მაიოროვის ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, ბასილთან ღმერთი ჯერ მატერიას კი არ ქმნის და მისგან კონკრეტულ საგნებს, არამედ ღმერთი პირდაპირ ქმნის კონკრეტულ საგნებს, რომლებიც შეიცავს აქტიურსა და პასიურ

---

[1] В. Лосский. დასახ. ნაშრ., გვ. 13. ვ. ლოსკის ამ თვალსაზრისზე დამყარებით. არეოპაგიტიკა ვ. ბიჩკოვს არანეოპლატონურად მიაჩნია. იხ В. Бычков. Из истории византийской эстетики. «Византийский временник». М., 1976, т. 37, გვ. 161-191.

[2] არეოპაგიტიკის ეს ადგილი ემანაციის დამადასტურებლად მიაჩნია გერმანელ მკვლევარ თ. ქრისტლიბს. იხ. Th. Christlieb. Leben und Lehre des Ioh. Scotus Erigena. Cotha, 1860, გვ. 24, 51.

[3] Г. Майоров. Формирование средневековой философии. М., 1979, გვ.149.

[4] იქვე, გვ. 150.

მხარეებს. აქვე, ბასილი უარყოფს პლოტინეს თვალსაზრისს მატერიის ღმერთთან ერთად მარადიულად არსებობის შესახებ[1].

გ. მაიოროვი ბასილი დიდის მსოფლმხედველობაში ხედავს ნეოპლატონიზმის გავლენას. კერძოდ, ბასილის მიერ არსის დაყოფა ღვთაებრივად, ინტელგიბელურად და გრძნობადად გვაგონებს პლოტინეს იერარქიულ სისტემას – ერთი, ნუსი და სული.

ქართველ ავტორთა გამოკვლევებში, რომელიც შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებს ეხება, ნაჩვენებია დასავლეთსა და ბიზანტიას შორის განსხვავება ანტიკურობის ათვისებაში. თუკი დასავლეთში პლატონის მოძღვრების ათვისება და აღორძინება წარმართული ნეოპლატონიზმის სახით დაიწყო, ბიზანტიაში ეს პროცესი ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის საფუძველზე ხდებოდა. ეკლესიის მამების მოღვაწეობა დასავლეთში პატრისტიკით განვითარდა, აღმოსავლეთში – „წმინდა მამების", ანუ „ეკლესიის მნათობთა" მოღვაწეობით. „მაშასადამე, ამ პერიოდის ბიზანტიური ფილოსოფიის სპეციფიკური განმასხვავებელი ნიშანი იყო ბიზანტიაში ნეოპლატონიზმის იმთავითვე ქრისტიანული ფორმით გავრცელება და წმინდა მამათა მოღვაწეობის დაქვემდებარება მართლმადიდებლური რწმენისადმი დასავლეთის კათოლიციზმისაგან განსხვავებით"[2]. სტატიის ავტორის, მერი ჭელიძის (1923-2011) აზრით, სამი დიდი კაპადოკიელი „...ფილოსოფიაში პლატონის ხაზის დამცველები არიან და მასზე აფუძნებენ ქრისტიანულ ორთოდოქსულ დოგმატიკას ერეტიკოსების წინააღმდეგ ბრძოლაში"[3]. აღნიშნულია აგრეთვე, რომ ამ სამ მოღვაწესთან ჯერ კიდევ ძლიერი იყო ანტიკური აზროვნებისადმი, წარმართული ანტიკური ფილოსოფიისადმი ერთგულება.

როგორც ამ მიმოხილვიდან ვნახეთ, კაპადოკიელი მოღვაწეების მსოფლმხედველობებში ფილოსოფიური ნაკადი ჯერ კიდევ ძლიერია. მათთან თეოლოგიური პრობლემატიკის გვერდით,

---

[1] Г. Майоров. დასახ. ნაშრ., გვ. 152.

[2] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1981, I ნაწილი, გვ. 119.

[3] იქვე.

მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ფილოსოფიურ თვალსაზრისს. ეს კი, კიდევ ერთხელ ცხადყოფს, რომ ამ ეპოქაში ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მკაცრი გამიჯვნა გამართლებული არ არის. ამას ადასტურებს კაპადოკიელი მამების მიმართება პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების ფილოსოფიასთან, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, მათ შემოქმედებასთან არეოპაგიტული მოძღვრების დამოკიდებულება.

2. არეოპაგიტიკის მიმართება ბასილი დიდის მსოფლმხედველობასთან

ბასილი დიდისა და არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართების გარკვევისას ჩვენ შევეხებით მოძღვრებას შესაქმესა და სიკეთისა და ბოროტების დამოკიდებულებაზე.

შესაქმე. ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲ"-ში სპეციალური ტრაქტატი ეძღვნება სამყაროს შექმნას. მართალია, სხვა ნაშრომებშიც ჩანს ბასილის პოზიცია შესაქმის თაობაზე, მაგრამ „ექუსთა დღეთაჲ"-ში მისი თვალსაზრისი ამომწურავადაა გადმოცემული. საკუთრივ „ექუსთა დღეთაჲ" წარმოადგენს ბიბლიის წიგნების (დაბადება, I-III) ბასილისეულ კომენტარებს.

თხზულების შესავალში ბასილი იმოწმებს მოსე წინასწარმეტყველს, რომლის თანახმადაც, „ღმერთმან დაჰბადა ცაჲ და ქუეყანაჲ". შემდეგ ბასილი განმარტებას აძლევს დამოწმებულ აზრს. ამ განმარტებაში ბასილი საუბრობს სიბრძნით შექმნაზე (დაბადებაზე): „და ვადიდებდეთ [ჴელოვან]სა მას განმამზადებელსა, რომელმან-იგი დაჰბადა სიბრძნით და [გული]სჴმავყოთ შუენიერი იგი შუენიერისაგან ხილულისა..."[1].

ზემოაღნიშნულს ცხადად ადასტურებს ბასილი დიდის მსჯელობა ღმერთის მიერ ქვეყნისა და ცის შექმნაზე. ქვეყანა და ცა „განუმზადებელი" იყო და ღმერთმა შექმნა ისინი. აქვე ბასილი განმარტავს „განმზადებულის" ცნებას, რაც ნიშნავს მცენარეთა აღმოცენებას, ყვავილთა და სურნელებათა არსებობას და ა.შ. ყველაფერი ეს ღმერთის ნებით ხდება, ამიტომაც, რაც მა-

[1] უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა" და გრიგოლ ნოსელის „კაცისა აგებულებისათჳს". თბ., 1964, გვ. 29.

ნამდე არსებობდა, ესე იგი, მანამდე არსებულ ქვეყანას ეწოდება „განუმზადებელი“: „და ესრეთ ვიტყოდით ცისათჳს, ვითარმედ განუმზადებ[ელ იყო“][1]. აქ, პირველ რიგში, ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ ბასილი „განმზადებულში“ ცოცხალ სინამდვილეს გულისხმობს, ხოლო „განუმზადებელში“ იმას, რაც, მანამდე არსებობდა.

ბასილი დიდი შექმნის ცნებაში უკვე არსებული სინამდვილის წესრიგში მოყვანას ხომ არ გულისხმობს? ამ ეჭვს აძლიერებს ბასილის შემდეგი აზრიც: „ვითარ ო[რნივე] სწორ არიან დაბადებულობით“[2]. როგორც ვხედავთ, ბასილი აღიარებს „ქუეყნისა“ და „ცის“ სრულქმნას, რაც იმას ნიშნავს, რომ, თუ მისივე სიტყვებით ვიტყვით, ღმერთმა „განუმზადებელი“ ქვეყანა და ცა „განმზადებულად“ აქცია, ესე იგი, სრულყოფილი გახადა, წესრიგში მოიყვანა, ეს კი ეწინააღმდეგება – სამყაროს არაფრისგან შექმნის რელიგიურ თვალსაზრისს – კრეაციონიზმს, რომელიც ასე დამახასიათებელია საერთოდ ბასილი დიდის შემოქმედებისთვის.

როგორ უნდა შეუთანხმდეს ბასილის ეს აზრი მის საერთო პოზიციას შესაქმის საკითხში? უდავოა, რომ შესაქმის საკითხში ბასილი დიდის შეხედულებები შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია, რაც შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების წარმომადგენელთათვის არცთუ ისე იშვიათი მოვლენა იყო. კონკრეტულად, ეს წინააღმდეგობა ბასილი დიდთან რით უნდა იყოს განპირობებული? უპირველესად ალბათ იმით, რომ ბასილი დიდი, ისევე როგორც გრიგოლ ნაზიანზელი და გრიგოლ ნოსელი, განიცდის ანტიკური ფილოსოფიის, კერძოდ, პლატონისა და ნეოპლატონიკოსების გავლენას. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ზოგიერთი მკვლევარი (ჰ. რიტერი, ვ. ლოსკი, მ. სპერანსკი, გ. მაიოროვი) ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „ექუსთა დღეთაჲ“ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მეცნიერების მონაპოვარს ემყარება, რის გამოც ამ თხზულებას „მეცნიერულ ენციკლოპედიასაც“ კი უწოდებენ (მ. სპერანსკი).

---

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ. 30.

[2] იქვე.

რაც ზემოთ ითქვა, ბასილი დიდის შემოქმედებაში უფრო ერთი ეპიზოდია, ვიდრე საერთო ტენდენციის გამოხატულება. ბასილის შემოქმედების საერთო ტენდენცია კი კრეაციონისტულია. ბასილი, როცა „განუმზადებელი" ქვეყნიდან „განმზადებულის" სრულქმნაზე საუბრობს, იქვე აღნიშნავს: „ხოლო ღმერთმან პირველად ყოვლისა ხილულისაჲ რაჟამს ინება და იზრახა, რაჲთამცა ქმნნა არაარსნი და ვითარ იყოს სოფელი ესე, ზრახვასავე შინა თჳსსა შექმნა სიჴშოი იგი სამკაულითა თჳსითა"[1]. როგორც ვხედავთ, ბასილი აღიარებს იმ აზრს, რომლის თანახმადაც ღმერთი თავისი ნება-სურვილით ქმნის ყველაფერს. ეს კიდევ ერთხელ ცხადს ხდის შესაქმის საკითხში ბასილი დიდის მსოფლმხედველობის კრეაციონისტულ ხასიათს.

ბიბლიურ თქმულებას – „და თქუა ღმერთმან: იყავნ ნათელი", ბასილი დიდი ასეთ განმარტებას ურთავს: „პირველმან ჴმამან ღმრთისამან დაჰბადა შუენიერებაჲ ნათლისაჲ და ქმნა ნათელი, შემუსრა მწუხრობაჲ და გამოაჩინა შუენიერებაჲ და შეამკო ყოველივე, მყის მოიღო ხილვაჲ საწადელი და ცაჲ იგი, რომელი იყო დაფარულ ბნელითა, გამოჩნდა"[2]. აქაც, როგორც ვხედავთ, შექმნა ხდება ღმერთის ნება-სურვილით.

ბასილის აზრით, ღმერთის სიტყვას – „იყავნ ნათელი", უმალ მოჰყვება სიტყვის საქმედ ქცევა და, ამასთან, ღმერთის საქმე ისეთია, რასაც ვერ მისწვდება ადამიანის აზრი: „ი ყ ა ვ ნ - ნ ა თ ე ლ ი და იქმნა ბრძანებაჲ იგი [საქმე]დ: იქმნა ბუნებაჲ იგი, რომელ არაჲ უმშვენიერეს არს მისსა საშუებელად, რომელსა ვერ მისწუთების ზრახვაჲ კაცობრივი"[3].

საინტერესო განმარტებას აძლევს წმ. ბასილი გამოთქმებს – „ჴმაჲ უფლისაჲ" და ღმერთის „სიტყუაჲ ანუ ბრძანებაჲ". ბასილის შენიშვნით, ღმერთის ხმა, რაღაც ჭურჭლიდან გამოსული ექოს მსგავსია. აქ ყოველთვის ღმერთის განზრახვა, ნება-სურვილი იგულისხმება: „და რაჟამს ვთქუთ, ვითარმედ ჴმაჲ უფლისაჲ, გინა სიტყვაჲ ანუ ბრძანებაჲ, არა თუ ამას ვიტყჳთ, ვითარმედ

---

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ. 31.

[2] იქვე, გვ. 36-37.

[3] იქვე, გვ. 37.

ჴმაჲ რაჲმე გამოვალ ჭურჭლისაგან მჴმობარისა, და არცა ესრეთ გულისჴმა-ვჰყოფთ, ვითარმედ სიტყუაჲ ღმრთეებისაჲ არს ჰაერი, რომელ სცემს ენასა შინა, არამედ მიდრეკასა ზრახვისა მისისასა ვიტყჳთ ჴმად, ვითარცა საქმესა გულისჴმის-ყოფისათჳს მოსწავლეთაჲსა"[1]. აქ ძნელი არ უნდა იყოს იმის გაგება, რომ ბასილი დიდის განმარტების მიზანს შეადგენს ღმერთის მოქმედების შესახებ კრეაციონისტული თვალსაზრისის განმტკიცება. ამის ნათელი დადასტურებაა ბასილის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ ჩვენ ღმერთის ხმაზე, სიტყვასა და ბრძანებაზე გადატანითი მნიშვნელობით ვლაპარაკობთ და სინამდვილეში ეს აღნიშნავს ღმერთის განზრახვასა და ნება-სურვილს.

საყურადღებოა აგრეთვე ბასილის უკვე აღნიშნული თვალსაზრისი: „და იქმნა იგი ბრძანებაჲ საქმედ". თუ გავითვალისწინებთ, რომ ღმერთის ხმა, სიტყვა, ბრძანება, ბასილის მიხედვით, მის განზრახვას ნიშნავს, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ბასილთან ბრძანების საქმედ ქცევა, გულისხმობს ღმერთის განზრახვის სისრულეში მოყვანას. მაშასადამე, საკმარისია ღმერთმა განიზრახოს, მოისურვოს, რომ შესაბამისი აქტიც განხორციელდეს. ასეთი რამ კი დამახასიათებელია ტრანსცენდენტურად გაგებული ღმერთი-სუბიექტისთვის. ამ სახითაა წარმოდგენილი ღმერთი ბიბლიაში და ბასილი დიდი ამის შესაბამის განმარტებას აძლევს.

„ექუსთა დღეთაჲ"-ში ბასილი დიდ კომენტარებს უკეთებს ბიბლიურ გამოთქმებს: „და იხილა ღმერთმან ნათელი იგი, რამეთუ კეთილ არს", „და განაშორა ღმერთმან შორის ნათლისა მის და შორის ბნელისა" (დაბადება 1,40) და „და უწოდა ღმერთმან ნათელსა მას დღე და ბნელსა მას უწოდა ღამე" (დაბადება 1,5). ბასილი სხვადასხვა შედარების საფუძველზე დაასკვნის, რომ ღმერთის სიკეთე გულისხმობს იმას, რომ მისგან სარგებელს მიიღებს ნაკლებ სრულყოფილნი არსებანიც „და ნამებაჲ იგი ღმერთისაჲ კეთილისათჳს არა თუალ[თა] მიხედვისა შენდომისათჳს ოდენ არს, არამედ სარგებლისათჳს, რომელსა მიიწიო მისგან

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ. 37.

უკუანაისკნელ, რამეთუ ჯერეთ არღა იყვნეს თუალნი ვრმ/// ნათლისასა"[1].

რაც შეეხება ბიბლიურ თქმულებას ღმერთის მიერ ნათლისა და ბნელის განცალკევებაზე, ბასილის აზრით, ღმერთმა შექმნა ურთიერთსაწინააღმდეგო მოვლენები შეურევლად: „...იგი არს, ვითარმედ შექმნა ბუნებაჲ მათი წინააღმდგომ ერთმანეთისა და შეურეველ და განაშორა შორის მათსა განშორებითა შორითა"[2]. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ მომენტს: თუკი ადრე ბასილი დიდის თვალსაზრისში ცისა და ქვეყნის შექმნაზე, გარკვეული აზრით, არსებულთა წესრიგში მოყვანა შეიძლებოდა ამოგვეკითხა (რამდენადაც მაშინ შექმნაში ბასილი „განუმზადებლის", მოუწესრიგებლის ღმერთის მეშვეობით „განმზადებულად", მოწესრიგებულად გადაქცევას გულისხმობდა), აქ უკვე ცხადად ჩანს, რომ ისეთი საყოველთაო და ბუნებრივი მოვლენა, როგორიცაა სინათლე და სიბნელე, ბასილს ღმერთის ნებით დაკანონებულად მიაჩნია.

ეს აზრი დასტურდება ბასილის შეხედულებაში დღისა და ღამის დამოკიდებულებაზე. ბასილის თანახმად, მზისგან ჰაერი არის ნათელი, ხოლო მეორე ნახევარი არის ჩრდილი და ეს არის ღამე. მაგრამ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ დღე და ღამე მზის მოძრაობით იყოს გამოწვეული. ყველაფერი ეს განპირობებულია შექმნილის სინათლით: „ხოლო მაშინ არა ძრვითა მზისაჲთა იყო დღე და ღამე, არამედ წარმ///ენ///ა ნათლისა/// დაბადებულისაჲთა"[3]. როგორც ვხედავთ, აქაც, საყოველთაოდ ცნობილი ბუნებრივი მოვლენა – დედამიწის ბრუნვა თავისი ღერძის გარშემო, რაც განაპირობებს დღისა და ღამის არსებობას, ბასილის მიერ ახსნილია, როგორც შექმნილთა სინათლის საფუძველზე. ესე იგი, დღესა და ღამეს არაფერი კავშირი არ აქვს მზესთან. რაც შეეხება დღისა და ღამის ფაქტის ახსნას შექმნილთა სინათლით, ეს აზრი საბოლოოდ ღმერთამდე მიდის, რადგანაც შექმნილიც და მისი სინათლეც ღმერთის მიერაა შექმნილი და ბუნებრივია, თუკი

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ. 38.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

შექმნილის სინათლე განაპირობებს დღისა და ღამის არსებობას, მაშინ ისევ ღმერთია ყველაფერი ამის მიზეზი.

ბიბლიაში („დაბადება" 1,6) აღნიშნულია: *„და თქუა ღმერთმან: იყავნ სამყაროჲ განშორებულ შორის წყალთა და წყალთა"*. ბასილი ყურადღებას აქცევს ამ ბიბლიურ თქმულებაში იმ მომენტს – თუ რატომ და რა მიზეზით შექმნა ღმერთმა სამყარო: „გუესმა გუშინ სიტყჳსაგან ღმრთისა: ი ყ ა ვ ნ ნ ა თ ე ლ ი, და დღეს გუესმა, ვითარმედ ი ყ ა ვ ნ ს ა მ ყ ა რ ო ჲ და ამას ჟამს საგონებელ არს, ვითარმედ შესძინა რაჲმე სიტყუასა, რამეთუ არ დაშთა სიტყუაჲ იგი მცირითა საქმითა, არამედ მოასწავა მიზეზსა სამყაროჲსასა და თქუა, რაჲთა გ ა ნ ა შ ო რ ო ს შ ო რ ი ს წ ყ ა ლ თ ა და წ ყ ა ლ თ ა"[1]. აქ წმ. ბასილს იმის თქმა უნდა, რომ ღმერთმა სამყარო იმისთვის გააჩინა, რომ წყალი და ხმელეთი ერთმანეთისგან გაეცალკევებინა. ეჭვგარეშეა, რომ ბასილი სამყაროში დედამიწას გულისხმობს. სწორედ დედამიწის ხმელეთის მეშვეობითაა წყლები ერთმანეთისგან გაყოფილი. ამასთან, ბასილის ეს აზრი, ადასტურებს სხვადასხვა მკვლევართა მოსაზრებას „ექუსთა დღეთა"-ს შესახებ, რომ ეს თხზულება ითვალისწინებს იმდროინდელი მეცნიერების უკანასკნელ მონაპოვარს.

ბასილი დიდის აზრით, „დაჰბადა ღმერთმან ნათელი და დაჰბადა ღმერთმან სამყარო". ამით დასაბამად გააჩინა ცა და ქვეყანა, აღნიშნულს უკავშირდება საკითხი ცის ნარმოშობაზე. ბასილი აყენებს კითხვებს: – პირველად გაჩნდა ცა თუ არა? შეიძლება თუ არა, იყოს ორი ცა? ამ კითხვებზე პასუხის გაცემისას, ბასილი აკრიტიკებს ანტიკურ ფილოსოფიას. ცის შესახებ მსჯელობისას, ბასილი ცას სამყაროს უიგივებს: „...უკუეთუ სამყაროჲ ესე, რომელსა ეწოდა ცაჲ, არს იგი ცაჲ, რომელი-იგი პირველად დაებადა, ანუ არა? გინა თუ ორნი ცანი არიანა, ანუ არა?"[2]. როცა ბასილი ცათა სიმრავლის საკითხზე მსჯელობს, მაშინ ფაქტობრივად მის წინაშე დგას არსის სიმრავლის საკითხი, რადგანაც იგი ხომ ცას სამყაროსთან აიგივებს? აქედან კი ცხა-

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ. 40.

[2] იქვე, გვ. 41.

დია, თუ იგი რატომ აკრიტიკებს ასე მკაცრად იმათ, ვინც ერთ ცას (ესე იგი, ერთ არსს, ერთ სამყაროს) აღიარებს.

ბასილი დიდის თანახმად, „რამეთუ იტყჳან იგინი, ვითარმედ – ცაჲ ერთი არსო, და ვერ შემძლებელ არს ბუნებასა მისსა, რაჲთამცა იყო მეორე, ანუ მესამე, ანუ მრავალია, რამეთუ ნივთი იგი მისი ყოველი წარგებულ არს არსებასა შინა მისსაო“[1]. ვინც ცის სიმრავლეს უარყოფს, ამბობს ბასილი, მათთვის სამყარო (ცა) მრგვალია, უსასრულოა და როგორ შეიძლება მის შემდეგ იყოს მეორე და მესამეო? ამგვარ აზრებს ბასილი მცდარად მიიჩნევს.

აღნიშნული თვალსაზრისის კრიტიკისას ბასილს მხედველობაში უნდა ჰყავდეს ელეატური მეტაფიზიკის წარმომადგენლები, რომელთაც ერთი არსი აღიარეს და თანაც იგი დაახასიათეს, როგორც სფეროსებური. თუმცა, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბასილი ყველა წარმართ მოაზროვნეს როდი აკრიტიკებს, რადგანაც, მისივე შენიშვნით, მათ შორის ბევრია, რომელიც მრავალ ცასა და მრავალ სოფელს აღიარებდა.

რაც შეეხება აზრს იმის თაობაზე, რომ მრავალი ცის არსებობის დასაბუთება შეუძლებელია, ბასილს ეს მოსაზრება სასაცილოდ მიაჩნია და მათ საწინააღმდეგოდ ორი ან ორზე მეტი ცის არსებობას აღიარებს. „და სიტყუაჲ უკუე იგი მათი, რომელსა იტყჳან, ვითარმედ ვ ე რ შ ე ს ა ძ ლ ე ბ ე ლ ა რ ს ო, საცინელს არს იგი. ხოლო ჩუენ, დაღაცათუ შევიწყნარებთ ორთა ცათა, ვეძიებთ მესამესაცა, რომელსა-იგი ხილვად ღირს იქმნა წმიდაჲ პავლე (II კორ. 12,2) და ფსალმუნმან, რაჟამს ც ა ნ ი მოაჴსენნა (ფს. 148), მოასწავა, ვითარმედ მრავალ არიან იგინი“[2]. აქაც უეჭველად ჩანს, რომ ბასილი დიდისთვის მიუღებელია ანტიკური წარმართული ფილოსოფიური თვალსაზრისი ერთიანი არსის შესახებ. ეს თვალსაზრისი, როგორც ცნობილია, გარკვეული სახეცვლილებით გვხდება ნეოპლატონურ ფილოსოფიაშიც. კერძოდ, ნეოპლატონური ემანაციური მოძღვრების თანახმად, ღმერთი სამყაროშია, ღმერთი და სამყარო ერთმანეთშია, ეჭვგარეშეა, რომ, როდესაც ბასილი დიდი ერთი ცის არსებობის თვალსაზ-

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ.41.

[2] იქვე.

რისს აკრიტიკებს, ამით სხვებთან ერთად არ ეთანხმება არც ნეოპლატონიკოსების მსოფლმხედველობას სამყაროს, როგორც ერთიანი მთელის შესახებ.

ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲს“ დანარჩენი ნაწილებიც ამავე ხასიათისაა, სადაც ავტორი ახასიათებს სამყაროს, აღნიშნავს ცეცხლისა და წყლის დანიშნულებაზე და სხვ.

ზოგადად შეიძლება აღინიშნოს, რომ „ექუსთა დღეთაჲში“ ნათლად ჩანს ბასილი დიდის, როგორც ქრისტიანი ღვთისმეტყველის კრეაციონისტული თვალსაზრისი. თუმცა, როგორც აღინიშნა, ამ თხზულების შესავალ ნაწილში ბასილი ერთმანეთისგან ასხვავებს „განუმზადებელსა“ და „განმზადებულ“ სამყაროს, რაც მოუწესრიგებელი და მოწესრიგებული სამყაროს ტოლფასია. თხზულების ამ ადგილას შესაქმე არსებულთა მოწესრიგების იგივეობრივ მნიშვნელობას იძენს. მაგრამ ეს არის გამონაკლისი შემთხვევა ბასილი დიდის შემოქმედებაში და არა მისი მოძღვრების ძირითადი ტენდენცია. ძირითადი ტენდენციის თანახმად კი, ბასილი დიდთან ღმერთი თავისი ნება-სურვილით ქმნის „ქუეყანასა“ და „ცას“.

ახლა რაც შეეხება შესაქმის საკითხში ბასილი დიდის მსოფლმხედველობასთან არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართებას. არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური თვალსაზრისის მიხედვით, არსებათა წარმოშობა პირველმიზეზიდან (ღმერთიდან) ხდება შინაგანი აუცილებლობით; არსებები გამომდინარეობენ პირველმიზეზიდან და მასვე უკუუბრუნდებიან იმავე აუცილებლობით, რა აუცილებლიბითაც გამოვიდნენ მისგან. აღნიშნულ საკითხში არეოპაგიტიკა – მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით, ნეოპლატონური მოძღვრებაა.

რაში მჟღავნდება არეოპაგიტული ემანატიზმი არსებათა წარმოშობის საკითხში? არეოპაგიტული ემანატიზმზე მსჯელობისას უპირველესად მიმართავენ ფსევდო-დიონისეს იმ დებულებას, რომლის თანახმადაც სიკეთე (ღმერთის მნიშვნელობით), ისევე როგორც მზე, ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე „გან-

ფენს“ თავის ღვთაებრივ ძალებს და ეს ძალები აღწევენ თვით ყველაზე ნაკლებ სრულყოფილ არსებამდე.[1]

არეოპაგიტული ემანატიზმი მჟღავნდება აგრეთვე სიკეთისა (ღმერთის) და სინამდვილის არსებათა ერთიანობის ფსევდო-დიონისესეულ თვალსაზრისში, რომლის თანახმადაც, ყოველგვარი არსებული გაერთიანებულია სიკეთესთან (ღმერთთან).[2]

არეოპაგიტიკაში ღმერთი და სამყარო რომ გარკვეული აზრით ერთიანობაშია, ამაზე ნათლად მეტყველებს ფსევდო-დიონისეს აზრი ღმერთის ყველგან და ამავე დროს, არსად მყოფობაზე, რომ ღმერთი ყველაფრით შეიმეცნება და ამავე დროს, არც არაფრით შეიმეცნება ის[3].

არეოპაგიტიკა აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციას ღმერთისა და არსებების მიმართების საკითხში. კერძოდ, აღიარებს არსებათა გამოსვლას ღმერთიდან, არსებათა ყოფნას და უკუდაბრუნებას ღმერთშივე.

თუკი შევადარებთ ბასილი დიდის თვალსაზრისს შესაქმეზე და არეოპაგიტულ მოძღვრებას არსებათ წარმოშობაზე, შეიძლება ითქვას, რომ ამ საკითხებში ბასილი დიდსა და ფსევდო-დიონისეს არაფერი აქვთ საერთო. აქედან გამომდინარე, არ დასტურდება ზოგიერთი ავტორის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ არეოპაგიტიკის ძირითადი ფილოსოფიური წყარო კაპადოკიელების მსოფლმხედველობა იყო. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ეს მოსაზრება არ მართლდება ბასილი დიდის შესაქმეზე მოძღვრებისა და არეოპაგიტიკის არსებათ წარმოშობის თვალსაზრისის შედარებისას. მაშასადამე, ბასილი დიდის მსოფლმხედველობა, კერძოდ, მისი თვალსაზრისი შესაქმეზე, უნდა გამოირიცხოს, როგორც არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წყარო.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 29-30.

[2] იქვე, გვ. 33.

[3] იქვე, გვ. 72.

3. სიკეთე და ბოროტება. ბასილი დიდის შემოქმედებაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას. მისი თხზულება – „ვითარმედ არ არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაჲ" სპეციალურად ამ საკითხისადმი არის მიძღვნილი. მაგრამ სიკეთისა და ბოროტების მიმართების კვლევისას ბასილი დიდის შემოქმედებაში მხოლოდ ამ თხზულებით ვერ დავკმაყოფილდებით, რადენადაც „ექუსთა დღეთაჲშიც" გვხვდება საინტერესო მსჯელობანი ამ საკითხებზე. თუმცა წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ არეოპაგიტიკისა და ბასილი დიდის შემოქმედების მიმართება ამ საკითხში, უპირველესად სწორედ აღნიშნულ სპეციალურ თხზულებაშია საძიებელი. სხვაგან კი ბასილი უფრო სიკეთისა და ბოროტების მიმართების პრაქტიკულ მხარეებს არკვევს („ექუსთა დღეთაჲს" გამოკლებით). საერთო აზრის შესაქმნელად, მოკლედ შევეხოთ სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას „ექუსთა დღეთაჲ"-ში.

ბასილი დიდი წერს: „არა თუ უფსკრული იგი იყო სიმრავლე ძალთა წინააღმდგომთაჲ, და არცა იყო ძალი ბოროტისა ჴელმწიფებისაჲ წინააღმდგომ კეთილისა"[1]. ბასილი დიდის ეს აზრი იმ მხრივაა საინტერესო, რომ აქ ბოროტი კეთილს არ ეწინააღმდეგება. მაგრამ ბასილი დიდი სიკეთესა და ბოროტებას შორის წინააღმდეგობას უარყოფს არა იმ აზრით, რომ ისინი სხვადასხვა სიბრტყეში არიან მოთავსებული, არამედ იმდენად, რამდენადაც ბოროტება საერთოდ არ არსებობს და ამიტომაც შეუძლებლად მიაჩნია სიკეთესა და ბოროტებას შორის ტოლ-სწორობასა და წინააღმდეგობაზე საუბარი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ შორის გაუთავებელი ბრძოლა იქნებოდა და ხან ერთი გაიმარჯვებდა და ხან – მეორე: „რამეთუ ოდეს ორნი რაჲმე სწორ იყვნიან ურთიერთას წინააღმდგომითა, უკუე განმრყუნელ არიედ იგინი ურთიერთისა და მარადის არიედ იგინი შფოთსა შინა დაუსრულებელსა. და უკუეთუ სძლოს ერთმან მათგამან ძალითა თჳსითა მოყუასსა თჳსსა, წარწყმედელ არს იგი მისი. და უკუეთუ თქუან, ბოროტი ესწორების წინააღმდგომითაო, უკუე შემოიღონ მათ ბრძოლაჲ დაუცადებელი და რყუნილებაჲ დაუცხრომელი, რამეთუ ოდესმე

[1] უძველესი რედაქციები..., გვ. 33.

სძლევდეს იგი და ოდესმე იგი"[1]. ბასილი დიდის აქ მოყვანილი თვალსაზრისი, ჯერჯერობით მხოლოდ იმას აღნიშნავს, რომ თუკი სიკეთესა და ბოროტებას თანაბარძალოვანი არსებობის უნარს მივანიჭებთ, მაშინ წინააღმდეგობასთან გვექნება საქმე. შეიძლება ითქვას, რომ ამ საკითხის განხილვისას ბასილის პოზიცია უფრო ფილოსოფიური ხასიათისაა და დასაბუთებაც შესაბამისად საფუძვლიანია. ამიტომაც, საინტერესო იქნება სწორედ ამ საკითხის გადაწყვეტის ბასილისეული თვალსაზრისის შედარება არეოპაგიტიკასთან. მაგრამ მისი პოზიციის გამოსაკვეთად, ჯერ შევეხოთ სხვა საკითხებსაც.

ბასილი დიდი ასეთ კითხვას სვამს: შეიძლება იკითხონ, თუკი სიკეთე ბოროტებას მუდამ სძლევს, მაშინ მაინც რატომ არსებობს ბოროტება? ამ კითხვაზე ბასილის პასუხი ასეთია: უმართებულოა მორწმუნე კაცისგან იმის თქმა, რომ ბოროტების არსება ღმერთისგან მომდინარეობს, ვინაიდან ყოველი ერთმანეთის საწინააღმდეგო ერთმანეთს ვერ დაადგენს: „და ყოლადვე არა ჯერ – არს მორწმუნისა კაცისა თქუმად, ვითარმედ: არსობაჲ ბოროტისაჲ ღმრთისაგანვე არსო, რამეთუ ყოველივე ურთიერთას წინააღმდგომი ვერ დამამტკიცებელ არს ერთმანეთისა"[2]. ბასილის აზრით, ისე, როგორც სიცოცხლე არ შეიძლება ჩაითვალოს სიკვდილის მშობლად და სიბნელე სინათლის საწყისად, ასევე ავადმყოფობა შეუძლებელია მიჩნეულ იქნეს ჯანმრთელობის მოქმედებად. ამით ბასილი დიდს იმის თქმა უნდა, რომ ღმერთი თვითონ სიკეთეა და შეუძლებელია მან ბოროტება წარმოშვას. ბასილის ეს აზრი ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან უნდა მომდინარეობდეს. პლოტინესთან ხომ ღმერთი აბსოლიტური სიკეთეა, ხოლო ბოროტება არასუბსტანციურია. ამ საკითხში ბასილი დიდის თვალსაზრისთან სიახლოვეს ამჟღავნებს არეოპაგიტიკაც, რაც შესაძლებელია ერთი წყაროთი – პლოტინეს ფილოსოფიის სარგებლობით იყოს განპირობებული.

ბასილი სვამს კითხვას: თუკი ბოროტება წარმოუშობელია, ის არც ღმერთის მიერაა შექმნილი, მაშინ რაში მდგომარეობს მისი

---

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ. 33.

[2] იქვე, გვ. 34.

ბუნება? ბასილი ამ კითხვას სვამს იმის გამო, რომ ბოროტების არსებობას ვერავინ უარყოფს („რამეთუ ვერვინ სოფელსა ამას მყოფი უარყოფს ბოროტისაჲ"). ესე იგი, ბასილი ანგარიშს უწევს იმ ფაქტს, რომ რეალურ სინამდვილეში, ცხოვრებაში ბოროტების არსებობას მაინც აქვს ადგილი, ამის უარყოფა შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, დაისვას კითხვა: – რა არის ბოროტება და რაში მდგომარეობს სინამდვილეში არსებული ბოროტების არსება? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას ბასილის პოზიცია, შეიძლება ითქვას, ნათელია: ბოროტება სათნოების საწინააღმდეგო მოვლენაა, ის სიკეთის მოკლებაა: „რამეთუ ბოროტი არა არს ბუნებაჲ ცხოველი და სულიერი, არამედ აღძრვაჲ სულსა შინა, წინააღმგომი სათნოვებისაჲ, და არნ იგი უდებთა შორის მოკლებისაგან კეთილისა"[1]. ბოროტების მიზეზი, ბასილის აზრით, სხვაგან კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ ჩვენში, რადგანაც ბოროტება ნებისგან მომდინარეობს, „არამედ რომელსა ზედა შენ ჴელმწიფე ხარ, ნუ ეძიებ მიზეზთა მისთა გარეშეთ, არამედ უწყოდე, ვითარმედ ბოროტი ჭეშმარიტი ნებისა მიდრეკილებისაგან არს"[2]. თავისი აზრის ნათელსაყოფად, ბასილი ასეთ შედარებას მიმართავს: განა ბნელი – სიბნელე თავისი ბუნებით, ჰაერის ვნება და სინათლის კლების შედეგი არაა: „ბნელი ესე არა თუ ბუნებით დგას, არამედ ვნებაჲ არს იგი ჰაერთა შინა, და არნ იგი მოკლებისაგან ნათელისა"[3]. ეჭვგარეშეა, რომ ბოროტების რაობის შესახებ ბასილი დიდის თვალსაზრისსა და არეოპაგიტიკას შორის სიახლოვეა. არეოპაგიტიკაშიც ბოროტება სიკეთის კლებაა. მაგრამ მთავარი ისაა, გაირკვეს ეს აზრი არეოპაგიტიკაში ბასილი დიდიდან მოდის თუ მათი თვალსაზრისის მსგავსება ერთი წყაროთი, კერძოდ, პლოტინეს ფილოსოფიით სარგებლობის შედეგია. აქვე გვინდა ერთ გარემოებაზე გავამახვილოთ ყურადღება: „ექუუსთა დღეთაჲ"-ში, როგორც უკვე აღინიშნა, ბასილი დიდი არსებითად ბიბლიური თქმულებების განმარტებას იძლევა. მაგრამ ის, როდესაც სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას იხილავს, არც

---

[1] უძველესი რედაქციები ..., გვ. 34.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 35

ერთხელ არ მიმართავს ბიბლიას, რაც გვაფიქრებინებს, რომ აღნიშნულ საკითხში ბასილი დიდი ფილოსოფიას ემყარება და ამიტომაც ამ საკითხში მისი თვალსაზრისი უფრო ფილოსოფიურია. ამას ისიც ადასტურებს, რომ, როცა ის ბოროტების უარსობაზე მსჯელობს, ძირითადად თავის დასკვნებს საპირისპირო თვალსაზრისში წინააღმდეგობის ჩვენებისა და მკაცრი ლოგიკური დასაბუთების საფუძველზე აკეთებს.

როგორც ითქვა, ბასილი დიდს სპეციალური თხზულება აქვს მიძღვნილი ბოროტების უარსობის შესახებ, რომელიც შესულია ბასილის „სწავლათა“-ს ახალ გამოცემაში[1]. ამ თხზულებაში ბასილი ავითარებს და აღრმავებს აზრს ბოროტების არარსებობის შესახებ, რომელიც მოცემული იყო „ექუსთა დღეთაჲ“-ში. ამასთან, ორივე ამ თხზულებაში არსებითად მსჯელობა ეხება სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას თეორიულ სფეროში. სხვა ნაშრომებში კი ბასილი ბოროტების ცნების იდეალურ შინაარსს კი არ იხილავს, არამედ იმას, თუ პრაქტიკული ცხოვრების ქცევიდან რომელია ბოროტება და რომელი – არა.

ამ თხზულებაში ბასილი აღნიშნავს, რომ ერთნაირი უგუნურება და უმეცრებაა, ვინც იტყვის, რომ ღმერთი არ არსებობს და ბოროტების მიზეზია ღმერთი. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში, ღმერთის არსებობაა უარყოფილი, ვინაიდან, თუ ღმერთი ბოროტების მიზეზია, მაშინ ის სიკეთე ვერ იქნება: „რამეთუ შესწორებულად პირველისა მის ვიტყჳ ამისსაცა ცოდვასა, ვინაჲთგან ორნივე უარჰყოფენ სახიერებასა მისსა. ერთი იგი იტყჳს, ვითარმედ: ყოლადვე არა არს და მეორე ესე იტყჳს, ვითარმედ: არა სახიერ არს. რამეთუ უკუეთუ მიზეზი არს იგი ბოროტთაჲ, არა სახიერ არს და ამისათჳს საცნაურ არს, ვითარმედ ორნივე ესე, ზოგად უარ-ჰყოფენ ღმერთსა“[2]. აქაც ბასილი იმეორებს იმ აზრს, რომ ღმერთის გამოცხადება ბოროტების წყაროდ უმართებულოა. ეს აზრი უკვე შეგვხვდა „ექუესთა დღეთაჲ“-ში“, მაგრამ ამ თხზულებაში ბასილის პოზიცია უფრო მკვეთრია.

---

[1] ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. თბ.,1983, გვ. 54-68.

[2] იქვე, გვ. 55-56.

ბასილი დიდის აღნიშვნით, ქვეყანაზე ადგილი აქვს უბედურებას (სიკვდილი, ქალაქებისა დაქცევა, ბრძოლა და ა. შ.), ყველაფერი ეს ბოროტებაა. თუკი ღმერთია ყველაფრის შემქმნელი და იგი, ამავე დროს, ბოროტების მიზეზი არაა, მაშინ ახლა აღნიშნული ბოროტების მიზეზად ვინ მივიჩნიოთ თუ არა ღმერთი? ამ კითხვაზე ბასილი პასუხს ასე იწყებს: ჩვენ ღმერთის სიკეთით ვართ გაჩენილნი და მისითაა განსაზღვრული ჩვენი სიცოცხლე. ღმერთია ყველაფრის გამგებელი, მცირესი და დიდის, ჩვენი მომავლის. ჩვენ ღმერთის ნების გარეშე არაფერი არ შეგვხვდება, ჩვენი ცოდვის გარდა, რის მიზეზიც ისევ ისე ჩვენა ვართ[1]. ბასილი დიდის მსჯელობის მიზანია აჩვენოს, რომ ბოროტების მიზეზია ადამიანი, მისი თვითნებობა. ამ აზრს ადასტურებს ბასილის შემდეგი თვალსაზრისი: „და კუალად ბოროტთა მათ ჯოჯოხეთისათა არა ღმერთი აქუს მიზეზად, არამედ თჳთ ჩუენნი თავნი, რამეთუ დასაბამი და ძირი ცოდვისაჲ არს ჩუენი ნებაჲ და თჳთმფლობელობაჲ“.[2]

ბასილი დიდი ორგვარ ბოროტებას ასხვავებს: ერთი, რომელიც ჩვენ გვეჩვენება ბოროტად და მეორე, რომელიც თავისი ბუნებითაა ბოროტი. ბოროტების ეს უკანასკნელი სახე, ბასილის აზრით, ჩვენითაა განსაზღვრული. კერძოდ, უსამართლობა, უგუნურება, სიბინძურე, შური, კაცის კვლა... ყველაფერი ესენი ღმერთის სულს ლანძღავენ და მას აბნელებენ, „...ამათნი მსგავსნი ვნებანი, რომელნი ხატად ღმრთისა დაბადებულსა მას სულსა შეაგინებენ და დააბნელებენ სიკეთესა მისსა“[3]. აქაც, ცხადია, რომ ბოროტების არსებობა, ბასილის მიხედვით, ადამიანის, მისი არაკეთილი ქცევებითაა განპირობებული.

სიკეთისა და ბოროტების მიმართების შემდგომი კვლევისას, ბასილი დიდი მიმართავს ბიბლიას, იმოწმებს ბიბლიურ თქმულებებს, საიდანაც ნათლად ჩანს, რომ ღმერთი გვიცხადებს: მე ნათელს ვქმნი და არა ბოროტებას. ბიბლიის ამ აზრს ბასილი ასე განმარტავს: „არამედ არცა ერთსა შინა ამათ სიტყუათაგანსა,

---

[1] ბასილი კესარიელის „სწავლათა“..., გვ. 56.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

რომელსაც აქუნდეს გონებაჲ და გულისჴმა-ჰყოფდეს, იპოების შესმენაჲ ღმრთისაჲ, ვითარმცა მიზეზ და მოქმედ ბოროტისა იყო"[1].

ბასილი დიდის შემდგომ მსჯელობაშიც, რომელიც უფრო ზოგადი ხასიათისაა, ბოროტება კვლავ წარმოდგენილია, როგორც სიკეთის კლება: „და ვინაჲთგან ესე ყოველი უწყი, დასცხერ საქმისა მაგისაგან, რომელ არა სათნო გეყოფიანი განგებანი ღვმრთისანი და ყოლადვე ნუცამცა ღმერთი შეგირაცხიეს მიზეზად ბოროტისა, ნუცა კუალად გგონიეს, თუ ბოროტისა რაჲსამე არსებაჲ არს თჳსაგან. რამეთუ არა თუ უკეთურებაჲ არსი არს ვითარცა ცხოველი რაჲმე, არცა ბუნებაჲ რაჲმე იპოების მისი არსად მოსრული, არამედ დაკლებაჲ კეთილსაჲ არს ბოროტი"[2]. როგორც ვხედავთ, ბასილი კვლავ მტკიცედ და მკაცრად აფრთხილებს მკითხველს, რომ ღმერთი ბოროტების მიზეზად არ იქნეს მიჩნეული და, რომ ბოროტებას არსი არ გააჩნია და ის სხვა არაფერია თუ არა სიკეთის დაკლება („დაკლებაჲ კეთილსაჲ არს ბოროტი"). ეს აზრი, როგორც უკვე ვნახეთ, ბასილს გამოთქმული აქვს აგრეთვე, „ექუსთა დღეთაჲ"-ში.

ბასილი დიდთან სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაში გამოიკვეთა ძირითადი თეზისი, რომლის თანახმადაც, ბოროტება სიკეთის კლებაა. ისევე, როგორც ბასილი დიდთან, ასევე არეოპაგიტულ მოძღვრებაშიც, ბოროტება ღმერთისგან არ მომდინარეობს, იგი სიკეთის კლებაა და მისი გაჩენის მიზეზია ჭეშმარიტებისგან გადახრა. არეოპაგიტიკაში ხაზგასმულია, რომ ბოროტება არამარადიული და შემთხვევითი მოვლენაა: „ხოლო უკუეთუ მიღებით აქუს კეთილი და სხჳსაგან აქუს, და ოდესმე აქუს და ოდესმე არა აქუს. არასადმე ღმრთისაგან არს ბოროტი, არცა ღმრთისა შორის, არც სამარადისო, არცა უამიერ"[3]. ფსევდო-დიონისე თავისი მოძღვრების სხვა ადგილებშიც იმეორებს, რომ ღმერთი უმაღლესი სიკეთეა და ის ბოროტებას არ ნარმოშობს.

---

[1] ბასილი კესარიელის „სწავლათა"..., გვ. 58.

[2] იქვე, გვ. 61.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 49.

არეოპაგიტიკაში გვხდება ბასილი დიდის აზრის ანალოგიური შეხედულება ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე: „და უკუეთუ არარაჲ არსთაგანი მიუღებელ არს კეთილისა, ბოროტ არს მოკლებაჲ კეთილისაგან, ხოლო არარაჲ არსთაგანი ყოვლითურთ მოკლებულ არს კეთილისაგან“[1]. როგროც აღნიშნულიდან ჩანს, ბასილი დიდის თვალსაზრისი ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე, თითქმის გადმოსულია არეოპაგიტიკაში.

ბასილი დიდთან ბოროტების არსებობის მიზეზი იყო ჭეშმარიტისგან გადახრა, ჩვენი თვითნებობა და ა. შ. არეოპაგიტული მოძღვრება ამ საკითხშიც ემსგავსება ბასილი დიდის მსოფლმხედველობას. ფსევდო-დიონისეს აზრით, სიკეთის მიზეზი ერთია და რამდენადაც სიკეთე ბოროტებას უპირისპირდება, ამიტომაც ბოროტების მიზეზი მრავალი უნდა იყოს. ეს მიზეზებია: უძლურება, ზომიერების დაკარგვა, აღრევა, და ა. შ. „კეთილთა მიზეზი ერთ არს. და უკუეთუ კეთილი ბოროტისა წინააღმდგომ არს, ბოროტისა სადმე მიზეზნი მრავალ არიან; არა ხოლო ესე, გარნა ბოროტის მოქმედ არა სიტყუანი არიან და ძალნი, არამედ უძლურებაჲ და პირუტყუებაჲ და უზომოჲ თანა აღრევაჲ უმსგავსოთაჲ“[2].

ერთი სიტყვით, სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში ბასილი დიდის შემოქმედებასა და ფსევდო-დიონისეს მსოფლმხედველობას შორის მსგავსებას ნამდვილად აქვს ადგილი. მაგრამ, როგორც უკვე აღინიშნა, აქ მთავარია დადგინდეს, თუ საიდან მომდინარეობს ეს მსგავსება – არეოპაგიტიკაზე ბასილი დიდის შემოქმედების უშუალო გავლენით, თუ ორივე მოაზროვნის მიერ ერთი წყაროთი სარგებლობის საფუძველზე.

აღნიშნული საკითხის გასარკვევად საჭიროა გავიხსენოთ იმ გამოკვლევების ძირითადი დასკვნები, რომლებიც სპეციალურად მიძღვნილია არეოპაგიტიკაში მოცემული ბოროტების არასუბსტანციურობის („უარსობის“) თვალსაზრისის წარმომავლობისადმი. მხედველობაში გვაქვს ი. შტიგლმაირისა და ჰ. კოხის გამოკვლევები.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 56.

[2] იქვე, გვ. 55.

ი. შტიგლმაირის აზრით, სიკეთეზე ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება მთლიანად პროკლეს თვალსაზრისს ემყარება, ოღონდაც მასთან ეს „ქრისტიანულ სამოსელშია" გახვეული. შემდეგ ავტორი აღნიშნავს, რომ, პროკლეს აზრით, ბოროტება მატერიისთვის არაა დამახასიათებელი[1], ვინაიდან იგი მარადიულია, მასში არის მშვენიერება. ამასთან, რაც არსებობს – არსებობს სიკეთის საფუძველზე, ამიტომაც მატერია, როგორც მარადიულად არსებული, არ შეიცავს ბოროტებას. ასეთივე ვითარებაა არეოპაგიტიკაშიც. დასკვნაში ავტორი აღნიშნავს ფსევდო-დიონისეს შრომების სიახლოვეზე პროკლესა და ეკლესიის მამების (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი) მსოფლმხედველობებთან, რაც, მისი შენიშვნით, ნათელს ხდის, რომ ფსევდო-დიონისე ფლობდა თავისი დროის როგორც ქრისტიანულ[2], ისე ნეოპლატონურ ლიტერატურას.

ჰ. კოხის აზრით, დიონისეს ბოროტებაზე მოძღვრება მომდინარეობს პროკლეს ლათინურად შემორჩენილი შრომიდან – de maloruma subsistentia[3].

როგორც აღნიშნულიდან ნათლად ჩანს, სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხის წარმომავლობა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში არცთუ ისე იოლი გადასაწყვეტია. ერთი მხრივ, ეჭვს არ უნდა ინვევდეს ამ საკითხში ბასილი დიდის შემოქმედებისა და არეოპაგიტული მოძღვრების სიახლოვე. მეორე მხრივ კი, არსებობს ანგარიშგასაწევი მოსაზრებები, რომელთა თანახმადაც, ბოროტების არასუბსტანციურობის არეოპაგიტული თვალსაზრისი, პროკლეს ფილოსოფიიდან მომდინარეობს. ეჭვგარეშეა, რომ ფსევდო-დიონისე იცნობს კაპადოკიელთა შემოქმედებას და ემყარება კიდეც მათ. მაგრამ, რაც შეეხება ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისს როგორც ბასილი, ისე პროკლე და

---

[1] J. Stiglmayr. Der Neoplatoniker Proklus als Vorlage sogen. Dionysius Areopagita in den lehre vom Uebel. München, 1895, HJB 16, გვ. 731.

[2] იქვე, გვ. 748.

[3] H. Koch. Preudo-Dionysius Areopagita in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. Meinz, 1900, გვ. 30.

ფსევდო-დიონისე პლოტინეს ფილოსოფიიდან უნდა ამოდიოდნენ. ბასილი დიდის მსგავსად აქვს გაგებული ფსევდო-დიონისეს ბოროტების, როგორც სიკეთის კლების თვალსაზრისი, რომელიც უშუალოდ გამომდინარეობს სიკეთის აბსოლიტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისის აღიარებიდან. ეს თვალსაზრისი კი პირველად პლოტონეს ფილოსოფიაში გვხვდება.

არსებითი მომენტი პრობლესა და ფსევდო-დიონისეს მსოფლმხედველობაში სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე არის ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობის გაუქმება. უკვე აღინიშნა, რომ პლოტინემ ბოროტების არასუბსტანციურობის აღიარების მიუხედავად, ბოროტება მაინც დაუშვა სიკეთის ბუნების გამოსამჟღავნებლად. ეს არსებითი განსხვავებაა პლოტინესა და პროკლე-არეოპაგელის თვალსაზრისებს შორის. აღნიშნულ საკითხში ამ მხრივ ბასილი დიდი ძირითადად აგრძელებს პლოტინეს და აგრეთვე, რელიგიური მსოფლმხედველობის თვალსაზრისს, კერძოდ: ბასილი დიდის თხზულებაში „არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაჲ“ აღნიშნავს, რომ ღმერთმა ჩვენ მოგვანიჭა უნარი ეშმაკის წინააღმდეგ საბრძოლველად და მის დასამარცხებლად. მაგრამ რატომ არის ეშმაკი? ბასილის აზრით, ღმერთმა ეს უკეთურება ჩვენ გამოსაცდელად შექმნა: „ხოლო იწმარა უკეთურებაჲ მისი გამოსაცდელად სულთა ჩუენთა სიბრძნით განმგებელმან მან ყოვლისამან და წინაჲსწარ ცნობით, ვითარცა – იგი მკურნალმან გესლი იქედნისაჲ წამლად იწმარის“[1]. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეშმაკი ბოროტების განსახიერებაა, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ბასილი დიდის შემოქმედებაში ბოროტებას მაინც გააჩნია გარკვეული პოზიტიური მნიშვნელობა. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ სიკეთისა და ბოროტების დამოკიდებულების საკითხში ბასილი დიდის შემოქმედებასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებას შორის არის გარკვეული სიახლოვე (თუნდაც თეზა „ბოროტება სიკეთის კლებაა“ არეოპაგიტიკაში შეიძლება ბასილი დიდის შემოქმედებიდან მომდინ-

[1] ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ..., გვ. 66.

არეობდეს), მაგრამ არსებით საკითხში – ბოროტების პოზიტიური მნიშვნელობის შესახებ – მათი თვალსაზრისები ერთმანეთისგან განსხვავდება[1].

დასკვნა

1. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის საკითხში („შესაქმე") ბასილი დიდის შემოქმედება და არეოპაგიტული მოძღვრება მკვეთრად განსხვავდება ერთმანეთისგან. ბასილი დიდის თვალსაზრისი აღნიშნულ საკითში გამოკვეთილად კრეაციონისტულია, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის კი, უფრო ემანატიზმისკენ იხრება.

2. სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში ამ ორი მოაზროვნის მსოფლმხედველობათა შორის არის სიახლოვე და მკვეთრი განსხვავებაც. როგოც ბასილი დიდთან, ისე ფსევდო-დიონისესთან ღმერთი მხოლოდ სიკეთეს ქმნის, ბოროტება „უარსოა". მაგრამ ბასილთან, პლატონისა და პლოტინეს მსგავსად, ბოროტებას გარკვეული პოზიტიური მნიშვნელობა გააჩნია (პირველებთან სიკეთის გამოსამჟღავნებლად, ბასილი დიდითან კი ადამიანის გამოცდისთვის). პროკლესთან და არეოპაგიტიკაში კი, ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობაა მოხსნილი.

§2 გრიგოლ ნაზიანზელი

გრიგოლ ნაზიანზელი (330-390), რომელსაც ხშირად გრიგოლ ღვთისმეტყველის სახელითაც მოიხსენიებენ, შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების ტიპური წარმომადგენელია და მის შემოქმედებაში განსჯა-განხილვის საგანია

[1] ბასილი დიდის ეს თვალსაზრისი პირდაპირ ანალოგიას პოულობს იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობასთან. დამასკელის აზრით, ღმერთმა ადამიანი სამოთხეში შეუშვა და გამოცდის მიზნით მასთან ეშმაკი შეაგზავნა და ადამიანმა ვერ სძლია ცდუნებას. დამასკელი სვამს კითხვას: ღმერთს რა უშლიდა ხელს, რომ მხოლოდ სიკეთე დაეშვა, რაში დასჭირდა ბოროტებაც? გამოცდის გარეშე არაფერი არ ვარგა, ამბობს დამასკელი. იხ. Иоанн Дамаскин. Полное собрание сочинений. СПБ, 1913, т. 1, გვ. 118.

ეპოქის შესაბამისი პრობლემატიკა. მის სიტყვებში, რომელიც 45-ს ითვლის, გვხდება ფილოსოფიურ საკითხებზე მსჯელობები.

გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონიზმის გავლენას განიცდის. კაპადოკიელი მამების შემოქმედებისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში გ. ფლოროვსკი განიხილავს ზოგიერთ საკითხში ნეოპლატონიზმთან გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობის დამოკიდებულებას. ავტორის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელი სამებაზე მსჯელობისას მიმართავს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ხერხებს[1]. გრიგოლ ნაზიანზელისთვის სამება არის ღვთაებრივი ერთიანობის რაღაც წრებრუნვა და აქ იგი იმეორებს პლოტინეს აზრს, კერძოდ: „ღმერთი ერთიანობიდან გადმოვიდა (გადმოიღვარა) სიჭარბის გამო და გაორდა, რადგანაც ის მატერიასა და ფორმაზე მაღლა დგას და იქცა სამებად სრულყოფილების გამო, რათა არ ყოფილიყო ღარიბი და არ ყოფილიყო უსასრულო გადმოღვრა; პირველ შემთხვევაში იქნებოდა არაფრის მთქმელი, ხოლო მეორეში უწესრიგობა“[2].

გ. ფლოროვსკის აზრით, ეს პირდაპირ პლოტინეს თვალსაზრისის გამეორებაა, თუმცა გრიგოლ ნაზიანზელი იქვე აკეთებს შენიშვნას, რომლის თანახმადაც ვერ ვიტყვით, რომ ეს არის სიკეთის გადმოღვრა, როგორც ეს მიიჩნია ერთმა მოფილოსოფოსო ელინმა (ე. ი. პლოტინემ), როცა მსჯელობდა პირველ და მეორე საწყისზე, პირდაპირ ასეთი შედარება გააკეთა: „როგორც თასის ნაპირიდან გადმოიღვრება“ (პლოტინე. V ენეადა. მე-2 წიგნი, §1)[3].

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი ეტიენ ჟილსონი (1884-1978) აღნიშნავს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი თეოლოგიის პოზიციიდან აკრიტიკებს ფილოსოფიას. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ იგი უარს ამბობს ფილოსოფოსობაზე. პირიქით, ის ითხოვს, რომ იკამათონ სამყაროზე, მა-

---

1 Г. Флоровский. Святой Григорий Богослов (http://antology.rchgi.spb.ru/Gregory–ofNazianzus/research–1.htm).

2 იქვე.

3 იქვე.

ტერიაზე, არსებულებზე, სიკეთეზე, ბოროტებაზე და ა.შ[1]. მაგრამ ყველაფერი ეს, ამის განსჯა გრიგოლ ნაზიანზელის თანახმად, უნდა გაკეთდეს ზომიერად საღვთო წერილის მიხედვით.

ფილოსოფიის თვალსაზრისით ყურადღებას იმსახურებს გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრება ღმერთზე, რომელიც მოიცავს ღმერთის დახასიათებას, მისდამი ადამიანის მისწრაფებას, ღმერთისა და მზის ანალოგიას, სამების საკითხს. ნაზიანზელის სიტყვებში განხილულია აგრეთვე, ეთიკური პრობლემატიკა. ეს საკითხები ძირითადად გადმოცემულია სიტყვებში – ღვთისმეტყველების შესახებ (XXVII-XXXI), კერძოდ, 27-ე და 28-ე და აგრეთვე მე-20 და 25-ე სიტყვებში.

1. მოძღვრება ღმერთზე

გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრება ღმერთზე ძირითადად იმეორებს ეპოქის საყოველთაო რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზრს ღმერთის არსის შესახებ. ამ საკითხზე ნაზიანზელის შეხედულებები თითქმის ყველა სიტყვაში, ქადაგებაში გვხდება, მაგრამ ფილოსოფიის თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა მისი შეხედულებები, რომლებიც ძირითადად გადმოცემულია 28-ე სიტყვაში, სადაც იგი აღნიშნავს, რომ **ღმერთში სიტყვა და საქმე ერთი და იგივეა**[2]!

ამასთან, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ღმერთზე ბრძენსიტყვაობის უფლება ყველას როდის აქვს. ამის უფლება აქვთ ადამიანებს, რომლებმაც მთელი ცხოვრება ჭვრეტაში გაატარეს და პირველ რიგში განიწმინდეს საკუთარი სული და სხეული. განწმენდილებთათვის კი, უწმინდურებთან შეხება არცთუ ისე უსაფრთხოა, როგორც სუსტ მხედველთათვის მზის სხივი[3].

ევნომე აღიარებდა ღმერთის სრულ მიღწევას ადამიანური გონებით. მის წინააღმდეგ მიმართულ 27-ე სიტყვაში გრიგოლ ნაზიანზელი მოითხოვს ზომიერების დაცვას ღმერთზე საუბრისას.

---

[1] Э. Жильсон. Философия средние века. М., 2004, გვ. 48.

[2] Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Мн., Харвест, М., АСТ, 2000, 28-ე სიტყვა.

[3] იქვე, 27 სიტყვა.

იგი კატეგორიულად კრძალავს ღმერთის ხსენებას იმ შემთხვევაშიც კი, რაგინდ რა ღვთისმოსავობით არ უნდა კეთდებოდეს ეს. აკრძალვები ეხება აგრეთვე, იმ შემთხვევებს, როცა ეს უდროოდ არის შესრულებული და არც ზომიერებაა დაცული.

ზომიერებაზე თავისი აზრის განსამტკიცებლად, გრიგოლ ნაზიანზელი საინტერესო პარალელებს მიმართავს. მისი აზრით, ზომიერების დაცვის გარეშე ყველაფერი კარგავს აზრს, „მშვენიერიც კი არ არ არის მშვენიერი, თუკი ის ურიგოდ არის ნაწარმოები, როგორც, მაგალითად, სრულიად შეუსაბამოა ყვავილები ზამთარში, მამაკაცის ტანსაცმელი ქალზე და ქალისა მამაკაცზე, ტირილის დროს რაღაც თანმიმდევრობის დაცვა და ნადიმის დროს ცრემლები“[1].

28-ე სიტყვაში გრიგოლ ნაზიანზელი მიმართავს მსმენელს, რომ ის მიისწრაფოდა ღმერთის მისაწვდომად. ამ მიზნით იგი ჩამოშორდა საგნებსა და საგნობრიობას, რამდენადაც შეეძლო ჩაიძირა თავის თავში, როცა ადიოდა მთაზე, როცა მზერა მიაპყრო, თითქმის დაინახა ღმერთი. ის, რაც ღმერთის უკანაა და რაც ღმერთის შემდეგაა – ესენი ღმერთის შემეცნების საშუალებას გვაძლევენ, ისე როგორც მზის ასახვა წყალში წარმოდგენას გვიქმნის მზეზე. მაგრამ ეს არის მზის ხილვა სუსტი მზერით, რადგანაც მზის მცხუნვარე სინათლეს პირდაპირ რომ შევხედოთ მხედველობას გაგვიფუჭებს[2]. ასევეა ღმერთის მზერის შემთხვევაშიც. ესე იგი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ღმერთზე წარმოდგენას ვიქმნით იმის მეშვეობით, რაც მის უკან და მის შემდეგაა. ნაზიანზელის ამ სიტყვებში იგულისხმება ღმერთის მიერ შექმნილი არსებები.

ღმერთის გონებით წვდომა, გაგება ძნელია, ხოლო მისი გამოთქმა შეუძლებელი – ასე ბრძენსიტყვაობდა ერთი ელინი ღვთისმეტყველი (პლატონი), შენიშნავს გრიგოლ ნაზიანზელი. იგი პლატონის ამ აზრს არც უარყოფს და არც ღებულობს. სამაგიეროდ, პლატონის ამ თვალსაზრისის ასეთ ინტერპრეტაციას

---

[1] **Григорий Богослов.** დასახ. ნაშრ. 27-ე სიტყვა.

[2] იქვე, 28-ე სიტყვა.

იძლევა: ღმერთის გამოთქმა შეუძლებელია, ხოლო მისი გონებით ცოდნა, გაგება უფრო მეტად შეუძლებელი[1].

გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ადამიანს არ შეუძლია ღმერთის სრულად შემეცნება, რაშიც მას ხელს უშლის სხეული, ხორცი[2]. აქ, ერთი მხრივ, შეიძლება პარალელის გავლება პლოტინესთან, ხოლო, მეორე მხრივ, ფსევდო-დიონისესთან. თუმცა როგორც პლოტინეს ფილოსოფიაში, ისე არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ეს აზრი უფრო გამოკვეთილი და ლოგიკურად დასაბუთებულია.

შემდეგ გრიგოლ ნაზიანზელი იწყებს ღმერთის დახასიათებას. ღმერთი არის ყველაფრის შემოქმედებითი და შინაარსობრივი მიზეზი[3]. აქვე, ნაზიანზელი ერთგვარი ირონიით საუბრობს იმათ შესახებ, ვინც ფიქრობს, რომ გაიგო ღმერთი, აქვს მასზე ცოდნა.

გრიგოლ ნაზიანზელის განსჯის საგანი ხდება საკითხი – ღმერთს სხეული აქვს თუ არა. ღმერთი არის უსასრულო, რომელსაც არა აქვს საზღვარი, შემოწერილობა, მას ვერ ვხედავთ და ა. შ. განა ასეთ რამეს შეიძლება გააჩნდეს სხეული? მაშასადამე, ღმერთს არა აქვს სხეული.

ღმერთზე გრიგოლ ნაზიანზელის მსჯელობა ახლოს დგას ნეოპლატონიკოსების, კერძოდ, პლოტინეს თვალსაზრისთან. ნაზიანზელი ღმერთის წარმოდგენას, როგორც სხეულის მქონეს, უხეშ ცნებად მიიჩნევს. ღმერთი რომ სხეულის შემცველი იყოს, მაშინ ის იქნება სიმრავლე. იმ შემთხვევაში, თუკი ის სიმრავლეა, მაშინ ის ელემენტების შემცველი იქნებოდა. ამასთან, სიმრავლე ბრძოლის დასაწყისია, ხოლო ბრძოლა – დაყოფის საფუძველი, დაყოფა – დაშლის, ხოლო დაშლა არაა დამახასიათებელი ღმერთისთვის[4]. ასე რომ, ღმერთში არ არის დაყოფა, სხვა შემთხვევაში გვექნებოდა დაშლა, რაც ღმერთის ბუნებისთვის შეუთავსებელია.

აქ შეიძლება გარკვეული პარალელის გავლება გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრე-

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

[4] იქვე.

ბას შორის. ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, თუკი ღმერთი არ არის ერთი, მაშინ იგი სიმრავლის შემცველი და თავის თავის დამშლელი იქნება[1]. როგორც ვხედავთ, ნაზიანზელთანაც და ფსევდო-დიონისესთანაც ღმერთი შეუძლებელია იყოს სიმრავლე.

გ. მაიოროვის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელის თეოლოგიაში, როგორც ტერმინოლოგიურად, ისე არსებითად სიახლოვეა ნეოპლატონიკოსებთან. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს ღმერთზე, როგორც ერთზე მოძღვრებაში.

ამასთან, აღნიშნავს გ. მაიოროვი, ნეოპლატონიზმთან სიახლოვის მიუხედავად, ამ მოძღვრებებს შორის არსებითი განსხვავებაა. მაგალითად, პირველი ერთი (ღმერთი) ნეოპლატონიკოსებთან, რომელიც მთელი სინამდვილის საფუძველია, მიეკუთვნება თვით ამ რეალობას. მაშინ, როცა გრიგოლ ნაზიანზელის მიერ გაგებული ერთი სამყაროს გარეთაა, ტრანსცენდენტურია[2].

გ. მაიოროვი საინტერესო შედარებას აკეთებს, კერძოდ: თუკი ნეოპლატონიკოსებთან ერთისგან გადმოღვრილი სინათლე არის სამყაროს შიგნიდან მომდინარე, გრიგოლ ნაზიანზელთან – ეს სინათლე იმქვეყნიურია; ნეოპლატონიკოსების ერთი აღემატება გონებას, რის გამოც გონება უძლურია გამოხატოს იგი, „სადაც მთავრდება გონება, იქ იწყება სრული მდუმარება, უსიტყვობა"[3].

გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასთან არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართების თვალსაზრისით საინტერესოა გ. ფლოროვსკის ნაშრომის ის ადგილი, სადაც საუბარია ადამიანური ცხოვრების არსსა და მიზანზე, რაც გულისხმობს ღვთაებასთან ნამდვილ გაერთიანებას – „გაღმრთობას". ეს შესაძლებელია არა იმდენად ადამიანში არსებული „მბრძანებლობის" ღვთაებასთან მსგავსებით, არამედ „ღმერთის ადამიანურობის" მეშვეობით[4].

გრიგოლ ნაზიანზელის მიხედვით, ღმერთი დაუბადებელია, უსაწყისოა, უცვლელია, უკვდავია. რახან ღმერთი უსხეულოა, ის

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ.49.

[2] Г. Майоров. Формирование средневековой философии. М., 1979, გვ. 157-158.

[3] იქვე, გვ. 158.

[4] Г. Флоровский. დასახ. ნაშრ., გვ. 17.

არ გამოხატავს და არ მოიცავს არსებებს, ისევე როგორც სიტყვა არ მოიცავს არსებებს[1].

გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთის მიმართ უფრო მართებულად მიიჩნევს იმის ჩვენებას, თუ რა არ არის ის, ვიდრე რა არის, „რადგანაც ყველა ხედავს, რომ გაცილებით ადვილია ის, რაც არსებობს იმის საშუალებით ავხსნათ ის, რაც არ არის ის, ვიდრე გამოვრიცხოთ, რაც ის არ არის და ამ გზით ვაჩვენოთ რა არის ის"[2].

მას შემდეგ, რაც გაირკვევა, რომ ღმერთი უსხეულოა, გრიგოლ ნაზიანზელი განსჯის საგნად იხდის საკითხს ღმერთის სადმე ან არსად მყოფობაზე. შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის მსჯელობები და დასკვნები განსახილველ საკითხზე ნეოპლატონიზმის, კერძოდ, პლოტინეს ფილოსოფიას მიჰყვება და მისი ავტორის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან სიახლოვის მაჩვენებელია [3].

აქ უფრო მნიშვნელოვანია ნაზიანზელის თვალსაზრისთან არეოპაგიტული მოძღვრების სიახლოვე. ზეციურ იერარქიაში ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ ღმერთის გამოსახატავად ადამიანის სიტყვა და გონება უძლურია, ამიტომაც მის შესახებ უკეთესია ითქვას, თუ რა არ არის ის, ვიდრე ის – თუ რა არის ის: „...შეუსაზღვრებელ და განუზომელ და დაუტევნელ უწოდდენ მას, რომელთაგან არა რაჲ იგი არს, არამედ რაჲ იგი არა არს, ესოდენ მოესწავების, რომელი ესე უსაკუთრეს მგონიეს მისთჳს"[4].

უფრო ადრე მსგავსი აზრი გვხვდება პლოტინესთან. აქ შეიძლება ითქვას, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი თითქმის იმეორებს გრიგოლ ნაზიანზელის აზრს.

გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, თუკი ვიტყვით, რომ ღმერთი არსად არ არსებობს, შეიძლება ძალზე ცნობისმოყვარემ იკითხოს – მაშინ როგორღა არსებობს? რადგანაც, თუ რაიმე არ არსებობს, ის არსად არ არის; ხოლო ის, რაც არსად არ არის, საერ-

---

[1] **Григорий Богослов.** დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] პლოტინე. V ენეადა, მე-5 წიგნი, §§5, 8, 9.

[4] არეოპაგიტიკა. „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს". გვ. 106.

თოდ არ არსებობს; თუკი ღმერთი სადმეა, მაშინ ის ან სამყაროშია, ან მასზე მაღლა.

თუკი ღმერთი სამყაროშია, მაშინ ის ან სადმეა, ან ყველგან. თუკი სადმეა, მაშინ ის შემოსაზღვრული იქნება მცირე რაღაცით; თუკი ყველგან იქნება ღმერთი, მაშინ ის სიმრავლით (მრავალი რაღაცით) იქნება შემოსაზღვრული. ამ შემთხვევაში გამოდის, რომ ღმერთი, როგორც ყველაფრის მომცველი, ამ ყველაფრით შემოსაზღვრული იქნება. „ასე რომ, მთლიანად ღმერთი მთელ სამყაროში იქნება შემოსაზღვრული და მასში არც ერთი ადგილი არ დარჩება შემოუსაზღვრელი“[1]. ეს არის სიძნელე, აღნიშნავს გრიგოლ ნაზიანზელი, თუკი დავუშვებთ, რომ ღმერთი არის სამყაროში.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი ამ ლოგიკური სიძნელის აღნიშვნის შემდეგ ღიად ტოვებს საკითხს და სხვა მიმართებით აგრძელებს მსჯლობას, კერძოდ, სვამს კითხვას: სად იყო ადრე ღმერთი, ვიდრე სამყარო წარმოიშობოდა? აქაც სიძნელეებთან გვექნება საქმე, შენიშნავს ნაზიანზელი. თუკი ღმერთი სამყაროს მაღლაა, ნუთუ არ არის რაიმე, რომელიც გამოაცალკევებდა ღმერთს მაღლა[2]. როგორ წარმოვიდგინოთ აღმატებული და ის, რაზეც აღმეტებულია, თუკი არ არსებობს ზღვარი, რომელიც საზღვარს დაუდებდა ერთსაც და მეორესაც? ან კიდევ აუცილებლად უნდა იყოს წრე, რომლითაც შემოსაზღვრული იქნებოდა სამყარო და ის, რაც სამყაროს ზევითაა? აქაც სიძნელესთან გვაქვს საქმე, აღნიშნავს ნაზიანზელი.[3]

აქვე გრიგოლ ნაზიანზელი შენიშნავს, რომ ღმერთი აუცილებლად შემოსაზღვრული იქნება, თუკი მას გონებით მიღწევადად მივიჩნევთ, რადგანაც ცნებაც შემოსაზღვრულობის სახეა[4].

გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთის არსებობას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სამყაროში არსებული წესრიგისა და კანონზომიერებითაც ხსნის. სამყაროში, კერძოდ, დედამიწაზე არსებული ყურე-

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

[4] იქვე.

ები, ტყის სილამაზე, წყაროს წყლები, ქარი, ზღვა, მთები, ამდენი მრავალფეროვნება და ა. შ. საიდან ყველაფერი ეს? ამ კითხვაზე გონებას სხვა პასუხი არ გააჩნია, გარდა ღმერთის ნებისა.

გრიგოლ ნაზიანზელი შენიშნავს – თუ რატომ დაუთმო ამდენი დრო ღმერთზე მსჯელობას. მხოლოდ იმის გამო, რათა ეჩვენებინა, რომ „ადამიანური აზროვნებისთვის ღმერთი მიუღწეველია და ჩვენ მას მთელი სისრულით ვერ წარმოვიდგენთ“[1].

1) ღმერთის წვდომა. შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში, ღმერთის დახასიათებისას ერთ-ერთი ძირითადი – ღმერთის წვდომის, ღმერთთან გაერთიანების საკითხია, რასაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებაში.

მე-20 სიტყვას გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთთან ადამიანის მიმართებით იწყებს და აღნიშნავს, რომ უკეთესად მიაჩნია სხეულისა და სამყაროსგან ჩამოშორება, გრძნობების ჩაკეტვა და უკიდურესი აუცილებლობების გარეშე არ ჰქონდეს შეხება ადამიანთან; საკუთარ თავთან და ღმერთთან საუბრით, ხილულზე ამაღლებულად ცხოვრება, ყოველთვის წმინდა, მაცდურ შთაბეჭდილებებთან შეურეველი ღმერთის სახეების აღიარება იყო და განუხრელად წარმოადგენს ღმერთისა და ღვთაების დაუბნელებელ სარკეს, სინათლეს შესძინოს სინათლე, ნაკლებად ნათელს – შარავანდედი[2].

ყველაფერი ეს გრიგოლ ნაზიანზელის აღნიშვნით, საჭიროა ღმერთის წვდომისთვის. სხვანაირად შეუძლებელია შენ თავზე აიღო სულებზე მზრუნველობა და მიეცე ღვთისმეტყველებას[3].

დიდი საქმეების კეთებამდე გრიგოლ ნაზიანზელი უპირველესად აუცილებლად მიიჩნევს საკუთარი თავის განწმენდას და ამის შემდეგ წმიდასთან (ღმერთთან) საუბარს.

შემდეგ გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს იმ სიძნელეებზე, რაც თან ახლავს ადამიანს სხეულებრივისგან გათავისუფლები-

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

სას და ამას თავს ვერ დააღწევს იგი, ვიდრე არ შეეშვება იმის განხილვას, რაც მის ძალებს აღემატება[1].

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს, რომ ყოველგვარი გონიერი ბუნება მიისწრაფვის ღმერთისა და პირველმიზეზისკენ, მაგრამ ვერ აღწევს მას ახლა განხილული მიზეზის გამო. ეს მიზეზი, როგორც ვნახეთ, არის ის, რომ ადამიანი იმის განხილვას ცდილობს, რაც მის ძალებს აღემატება.

ადამიანი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, თითქოსდა იმყოფება წინასასიკვდილო ტანჯვაში და ვერ უძლებს ამ ტანჯვას, ეშვება ახალ მორევში, რათა მზერა მიაპყროს ხილულებს და ამისგან შექმნას რაღაც ღვთისმაგვარი ან კიდევ ხილულის მშვენიერებასა და კეთილმოწყობისგან შეიმეცნოს ღმერთი, [ამისთვის] მხედველობა გამოიყენოს უხილავის სახელმძღვანელოდ, მაგრამ ხილულის შესანიშნაობაში მხედველობიდან არ დაკარგოს ღმერთი[2].

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს, რომ ზემოაღნიშნული გაუგებრობების გამო ადამიანებმა, როგორც ღმერთს ისე დაუწყეს თაყვანისცემა: ზოგიერთმა – მზეს, ზოგიერთმა – მთვარეს, ზოგიერთმა – ვარსკვლავებს, ზოგიერთმა – თვით ცას თავის მნათობებით და სხვ.

ზოგიერთმა კი, მიწის, წყლის, ჰაერისა და ცეცხლის თაყვანისცემა დაიწყო, რადგანაც ისინი ყველასთვის საჭირო იყო და მათ გარეშე ადამიანის სიცოცხლე და ცხოვრება შეუძლებელია; ზოგიერთები ღმერთებად მიიჩნევდნენ თვით ადამიანების ნახატებს, ქანდაკებებს და წარმოიდგინეთ, მოიაზრებდნენ მკვლელობის, სიმთვრალის, რისხვისა და სხვა ღმერთებს. ამით ეს ადამიანები თავისი ცოდვების გამართლებას ცდილობდნენ. ზოგიერთისთვის ღმერთები მიწაზე იყო, ზოგიერთისთვის – ქვესკნელში, ზოგიერთისთვის კი – ცაში[3].

საქმე იქამდეც მივიდა, რომ ღმერთის სახელს უკავშირებდნენ ზღვის ურჩხულებს – ოთხფეხა მცოცავებს. მოკლედ, ამ

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

თაყვანისცემაში ძნელი იყო იმის გაგება თუ რომელი იყო უფრო აღმატებული: თაყვანისმცემელი თუ რასაც თაყვანს სცემდნენ[1].

ბოლოს გრიგოლ ნაზიანზელი კითხულობს, თუ ვინ არის სამყაროში არსებული წესრიგის წყარო, მიზეზი? ის ხომ არა, ვინც შექმნა და არსად აქცია ისინი? ეს ხომ არ არის შემთხვევითი მომხდარი? რა თქმა უნდა, არა და ეს სხვა არავინაა თუ არა ღმერთი[2].

გრიგოლ ნაზიანზელის აღნიშვნით, არავის არ უნახავს ღმერთის ბუნება[3]. აქ ერთგვარი არათანმიმდევრულობაა ნაზიანზელის აზრებში. სხვაგან იგი ამის შესაძლებლობებს უშვებს. საერთოდ, გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვებში, ღმერთისკენ ადამიანის მისწრაფება გამოკვეთილი არ არის და შორსაა ანტიკური ნეოპლატონიზმისა (მაგ., პლოტინე) და ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის (მაგ., ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) წარმომადგენელთა ამგვარი თვალსაზრისისგან, რომლებიც ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური ხასიათისაა.

2) ღმერთისა და მზის ანალოგია. გრიგოლ ნაზიანზელი ღმერთზე მსჯელობისას განიხილავს ციურ სინამდვილეს და როგორც დედამიწის, ისე ციური მოვლენების ახსნისთვის ბიბლიას მიმართავს[4].

გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს მზეზე, რომელიც სამყაროს ცენტრშია და მთვარეზე, მის მოძრაობაზე. იგი საგანგებოდ ჩერდება მზეზე, მსჯელობს მზის საოცარ თვისებებზე, რომ ის სხვა ვარსკვლავებისგან გამოირჩევა თავისი სინათლით, ის მშვენიერია, როგორც სასიძო, დიდი და სწრაფია, იგი სამყაროს ერთი ბოლოდან მეორემდე ათბობს ყველაფერს; ამასთან, ის ათბობს, მაგრამ თავისი უვნებელი კეთილშობილებითა და მოწესრიგებული მოძრაობით არ წვავს, ყველასთვის ღიაა და ყველაფერს მოიცავს. ერთი, არაჩვენიანი, შენიშნავს ნაზიანზელი, ამბობდა, რომ

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

[4] იქვე.

გრძნობადობაში მზე ისეთივეა, როგორც აზროვნებაში ღმერთი. „ისე როგორც ღმერთი გონებას, ისე მზე ანათებს მზერას“[1].

ღმერთისა და მზის ანალოგიის არეოპაგიტული თვალსაზრისი, როგორც არეოპაგიტული ფილოსოფიის განხილვისას ვნახეთ, საუკუნეების განმავლობაში აზრთა სხვადასხვაობას იწვევდა. ეს იმის გამო, რომ ღმერთისა და მზის არეოპაგიტული ანალოგიისას ღმერთისგან არსებათა წარმოშობის აუცილებლობაზეა საუბარი[2]. შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთისა და მზის არეოპაგიტული ანალოგია აგრძელებს ნეოპლატონური, კერძოდ, პლოტინეს თვალსაზრისს და საკითხს უფრო ფილოსოფიური კუთხით წარმოაჩენს. რაც შეეხება გრიგოლ ნაზიანზელის პოზიციას ამ საკითხში იგი აგრძელებს ქრისტიანულ ტრადიციას, რომლის მსგავსი გვხდება სხვადასხვა ღვთისმეტყველთან (მაგ., იოანე ოქროპირთან).

ღმერთისა და მზის ზემოაღნიშნული შედარებისას, გრიგოლ ნაზიანზელი სვამს კითხვას: – რამ მოიყვანა პირველად მზე მოძრაობაში? რით ახერხებს მზე – ეს ნამდვილი მნიშვნელობით უძრავი, მარადიულ მოძრაობასა და ბრუნვას, როგორც ამას მართებულად უმღერიან პოეტები; როგორ ახერხებს შეუწყვეტელ მოძრაობას, როგორ ქმნის დღეს და ღამეს, როგორ ხდება დღისა და ღამის მომატება და კლება, როგორ იცავს თანაბრობას ამ არათანაბრობაში? როგორ ანესრიგებს წელიწადის დროთა მიმართებას?[3]

გრიგოლ ნაზიანზელი აქ მზესა და მთვარეს შორის პარალელს მიმართავს. ერთი ბატონობს დღეზე (მზე), მეორე – ღამეზე (მთვარე); ერთი მხეცებს ძალას მატებს, მეორე – ადამიანებს ძალას აღუდგენს მუშაობისთვის და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, გრიგოლ ნაზიანზელი მზესა და მის გამოვლენაზე ლაპარაკობს, როგორც ციურ მოვლენაზე, რომელიც ღმერთის მიერ არის შექმნილი. ყველა ის კითხვა, რომელსაც სვამს ნაზიანზელი მზის მისამართით, პასუხად გულისხმობს ღმერთის ძალაუფლებას მზეზე.

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 29-31.

[3] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 28-ე სიტყვა.

2. სამების შესახებ

მართალია, სამებაზე მოძღვრება ფილოსოფიური თვალსაზრისით ნაკლებ მნიშვნელოვანია, მაგრამ გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებას შორის რაიმე კავშირი თუ არსებობს, ასეთად ერთ-ერთი სწორედ სამების საკითხია.

ე. ჟილსონის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელის 45 სიტყვიდან ხუთში (XVII-XXXI) – „ხუთი სიტყვა თეოლოგიის შესახებ" გადმოცემულია სამების დოგმატი, რომელიც „ქრისტიანული თეოლოგიის ისტორიაში კლასიკურად იქცა და ცხადად გამოხატავს იმ ინტელექტუალურ ატმოსფეროს, რომელშიც ცხოვრობდნენ ქრისტიანები – ეპოქაში, როდესაც წარმოითქვა ეს ქადაგებანი"[1].

ა. ლოსევის აზრით, ნიკეა-კონსტანტინეპოლის სიმბოლოშიც კი გაურკვეველი ხდება სამების იპოსტაზების ზეარსებითობა და ზეშემეცნებადობა; კაპადოკიელები მუდამ ხაზს უსვამდნენ ღვთაების ზეარსებითობას, შეუმეცნებადობას, ადამიანური შემეცნებისა და აზროვნებისთვის მიუღწევლობას და ა. შ.[2] ამას ფილოსოფიისა და თეოლოგიის ისტორიაში აპაფოტიზმი ეწოდება. კაპადოკიელებთან ეს აპოფოტიზმი მხოლოდ პირველ იპოსტაზს (მამაღმერთს) უკავშირდება.

ტრინიტარული საკითხის სრული სიცხადისთვის აუცილებელი იყო ამ აპოფატიზმის გავრცელება დანარჩენ ორ იპოსტაზზეც, რადგანაც ყოველი მათგანი გაგებული და განმარტებული იყო, როგორც ნამდვილი ღმერთი ამ სიტყვის ნამდვილი და ერთპიროვნული მნიშვნელობით[3].

ეს საკითხი კონსტანტინეპოლის კრებაზე გადაწყდა, მაგრამ საქმე ამის იქით აღარ წასულა.

ამ საკითხში, ა. ლოსევის აზრით, სრული სიცხადე შეიტანა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა ნაშრომში – „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს", რომელშიც მხოლოდ იმაზეა საუბარი – თუ რა არ არის ღმერთი. ამით კი, არეოპაგიტული აპოფატიზმი

---

[1] Э. Жильсон. დასახ. ნაშრ., გვ. 47.

[2] А. Лосев. История античной эстетики. М., 1992, книга I, გვ. 58.

[3] იქვე. გვ. 59.

ვრცელდება არა მხოლოდ პირველ იპოსტაზზე, არამედ დანარჩენ ორზეც[1]. ეს ზეარსებითი, ზეყოფიერი და ზეშეუმეცნებელი ღმერთი, არეოპაგიტიკაში მჟღავნდება თავის გამოვლინებებსა და გამომდინარეობებში. სწორედ ზეარსებულ გამოვლინებაში უნდა გავიგოთ სამივე იპოსტაზი. „ყველანი ისინი – ზეარსებულნი, ზემოაზრებადი და ზეშეუმეცნებელნი არიან"[2]. ზეარსებული გამოვლინებისას პირველ იპოსტაზს ვიმეცნებთ, როგორც ერთიანს, საწყისსა და წყაროს, მეორეს – როგორც დაყოფილ სიმრავლეს, ხოლო მესამეს – როგორც მადლიან გამოსვლას[3].

ა. ლოსევის აზრით, სამების კაპადოკიური თეორია არის ანტიკური ნეოპლატონიზმის სამი იპოსტაზის დიალექტიკა, ემანაციის, ან იერარქიული სუბორდინაციის გამოკლებით.

ა. ლოსევის ამ შენიშვნებს სიცხადე შეაქვს აღნიშნულ საკითხში გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებას შორის მიმართებაში.

გრიგოლ ნაზიანზელი მე-20 სიტყვაში სამებაზე საუბარს იწყებს იმით, რომ სამების წევრების – სამი იპოსტაზის მეშვეობით გვთავაზობს ღმერთის შესახებ, როგორც თვითონ შენიშნავს – მოკლე მოძღვრებას. იგი აღნიშნავს, რომ ჩვენ ქედს ვიხრით მამაღმერთის, ძეღმერთისა და სულიწმიდას მიმართ. არ ვურევთ ერთმანეთში სამ იპოსტაზს, რათა სავლეს აღტყინებაში არ აღმოვჩნდეთ; რომ ერთი არ იყოფა სამზე (სამ არსებაზე) – ერთმანეთისგან განსხვავებაზე და ერთმანეთისთვის უცხოზე, რათა არ მივიდეთ არიანელთა უგუნურებამდე.

გრიგოლ ნაზიანზელი თავისი აზრის განსამტკიცებლად საუბრობს „შუაგულზე" და აღნიშნავს, რომ აქ მხედველობაში აქვს ჭეშმარიტება, რომელიც არის ერთი და რომელიც უარყოფს როგორც უადგილო და შეუსაბამო შერევას, ისე, და უფრო მეტადაც – ბრმა დაყოფას[4].

---

[1] А. Лосев. დასახ. ნაშრ., გვ. 59.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

[4] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., მე-20 სიტყვა.

აღნიშნულიდან ცხადი ხდება, რომ გრიგოლ ნაზიანზელისთვის მიუღებელია სამების წევრების როგორც უადგილო და შეუსაბამო გაერთიანება, ისე მათი ბრმა დაყოფა, რადგანაც „ერთ შემთხვევაში, მრავალღმერთიანობის შიშით ღმერთის ცნება შემცირებული სახით იქნება ერთ იპოსტაზში და დარჩება მხოლოდ მისი შიშველი სახელი. ამით აღიარებული იქნება, რომ ერთი და იგივე არის მამაღმერთიც, ძეც და სულიწმიდაც; ამასთან, ამით ვასაბუთებთ არა იმდენად იმას, რომ ყველა ისინი – სამივე იპოსტაზი არის ერთი, რამდენადაც იმას, რომ თითოეული მათგანი არაფერია, რადგანაც ერთმანეთში გადასვლითა და შენაცვლებით – აღარ იქნებიან ის, რაც ისინი თავისთავად არიან“[1].

მეორე შემთხვევაში, ესე იგი, ღვთაების სამ არსებად ბრმა დაყოფისას, სახეზე გვექნება ერთმანეთისთვის უცხო, არათანაბარი და დაცალკევებული, უსაწყისო, არათანადაქვემდებარებული, შეიძლება ითქვას, ღვთის საწინააღმდეგო არსებები და ა. შ. ამ დაყოფით ღვთაებას შემოვსაზღვრავთ ერთი თვისებით – დაუბადებელი, რითაც ისეთივე ბოროტებას ჩავდივართ, როგორც იპოსტაზების უადგილო გაერთიანებით. მეტიც, სამი საწყისისა და სამი ღმერთის მეშვეობით გაერთიანებაზე მეტ უგუნურებას ჩავდივართ[2].

გრიგოლ ნაზიანზელი ეძებს სწორედ იმ „შუაგულს“ (ოქროს შუაგულს?), რომელიც ერთარსება სამის – სამების დასახასიათებლად და შესაფასებლად ყველაზე მისაღები იქნება. იგი აღნიშნავს, რომ მამაღმერთს არ უნდა ჩამოვაცილოთ იმის თვისება რომ იყოს მამა, ძე-ს რომ ჰქონდეს ძე-ს თვისება. არ უნდა ჩამოვაცილოთ მამაღმერთს მამობის ღირსება, საწყისისა და მშობლის ფუნქცია. სხვა შემთხვევაში ის – ძე-სა და სულიწმიდაში განჭვრეტილი ღვთაების მიზეზი კი არ იქნება, არამედ უფრო დაბალისა და შეუფერებლის საწყისი. ამიტომაც არაა საჭირო ერთი ღმერთის რწმენასთან ერთად, იქადაგო სამი იპოსტაზი, ანუ სამი სახე, ამასთან, ყოველი მათგანი ღმერთის თვისებით[3].

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., მე-20 სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

ჩემი რწმენით, აღნიშნავს გრიგოლ ნაზიანზელი, უნდა დავიცვათ ერთი ღმერთის რწმენა, როცა ძე-ცა და სულიწმიდაც მიეკუთვნებიან მიზეზს (მაგრამ არც შეკრებილი და არც შერეული სახით), როგორც ღვთაების მოძრაობასა და სურვილს, ისე არსის იგივეობის მიხედვით[1].

გრიგოლ ნაზიანზელი, როცა მსჯელობს ღმერთზე, როგორც ერთზე, პლოტინეს ფილოსოფიისა და არეოპაგიტული მოძღვრებისგან განსხვავებით, მასთან ვერ ვხდებით იმის დამაჯერებელ დასაბუთებას – თუ რატომ არის ღმერთი ერთი. შეიძლება ითქვას, რომ ამ საკითხში კაპადოკიელ მამებთან, კერძოდ, გრიგოლ ნაზიანზელთან შედარებით, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ფილოსოფიური ტენდენციის არსებობა ეჭვგარეშეა.

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს, რომ, თუკი დავუშვებთ სამი იპოსტაზის რწმენას, ყოველგვარი შეფასებისა და შერწყმის გარეშე, რომელთა შედეგადაც იმაზე მეტია პატივისცემა, ვიდრე საჭიროა, ყველაფერი მოისპობა; როცა დაცული იქნება პიროვნული თვისებები, როცა მამაღმერთს წარმოვიდგენთ უსაწყისოდ და საწყისად (საწყისად, როგორც მიზეზს, როგორც წყაროს), ხოლო ძეღმერთს – სრულიად უსაწყისოდ, მაგრამ, ამასთან, ყოველგვარის საწყისად[2].

ღმერთ-სამებაზე, საწყისზე მსჯელობისას, გრიგოლ ნაზიანზელი კატეგორიულად მოითხოვს დროის ფაქტორის გამორიცხვას, არ უნდა ვიგულისხმოთ რაიმე საშუალო დამბადებელსა და დაბადებულს შორის, ბუნება არ უნდ დავყოთ მარადიულად და დროში არსებულად. ამასთან, „თუკი დრო ძეღმერთზე უფროსია, მაშინ უეჭველია, რომ მამაღმერთი ძეღმერთზე უფრო ადრე ყოფილა დროის მიზეზი“[3].

სხვა შემთხვევაში გრიგოლ ნაზიანზელი ხედავს წინააღმდეგობას, კერძოდ: როგორ შეიძლება დროის შემქმნელი იყოს ის (მამაღმერთი), რომელიც თვითონ არის დროით განსაზღვრული? როგორ შეიძლება ყველასა და ყველაფრის მიზეზი იყოს ის

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., მე-20 სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

(მამაღმერთი), რომელზეც დრო ბატონობს? ასე რომ, მამაღმერთი უსაწყისოა, რადგანაც არავისგან, მათ შორის, თავისი თავისგანაც კი არა აქვს აღებული არსი, ყოფიერება[1]. აქ, მთარგმნელის შენიშვნაში მართებული კომენტარია გაკეთებული: ღმერთს თუ თავის თავიდან ექნებოდა ყოფიერება, მაშინ ღმერთი ორი გამოვიდოდა, რაც დაუშვებელია.

რაც შეეხება ძეღმერთს, თუკი მის მიზეზად წარმოვიდგენთ მამაღმერთს, ის უსაწყისოა (რადგანაც მისი საწყისი არის მამაღმერთი, როგორც მიზეზი); თუკი ძეღმერთს განვიხილავთ დროსთან მიმართებით, ის მაშინაც უსაწყისოა, რადგანაც დროის მეუფეს, გამგებელს არა აქვს საწყისი დროში[2].

აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის ახლა განხილულ თვალსაზრისში ყოველთვის არ არის სიცხადე, კერძოდ: ნამდვილად არ ჩანს თუ რა გადაულახავი სიძნელეა სამი იპოსტაზის აღიარების შემთხვევაში. პირველ რიგში, ეს ეხება ცალ-ცალკე წარმოდგენილი სამების იპოსტაზებს ყოველგვარი შერევისა და შეკრების გარეშე.

გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს ღმერთზე, როგორც ყველაფრის დამბადებელზე, რომელიც არსებითად განსხვავდება ადამიანური დაბადებისგან. იგი აღნიშნავს, რომ **ღმერთში სურვილი და მოქმედება ერთმანეთს ემთხვევა**[3]. აქედან, ცხადია, რომ სხვანაირად ქმნის ადამიანი და სხვანაირად ყველაფრის შემქმნელი – ღმერთი.

ღმერთი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ადამიანისგან განსხვავებით, არსად, არსებულად აქცევს იმას, რაც ადრე არ არსებობდა. მე, განაგრძობს ნაზიანზელი, არ ვამბობ იმას, რომ მამაღმერთისგან ძეღმერთი წარმოიშვა, როგორც მასში – მამაში ადრე არსებული და შემდეგ გახდა არსებული; მე არ ვამბობ იმას, რომ ძეღმერთი ადრე იყო არასრულყოფილი და შემდეგ გახდა სრულყოფილი.

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., მე-20 სიტყვა.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

გრიგოლ ნაზიანზელი აღნიშნავს, რომ ის ქადაგებს ღმერთის (მამის) დაუბადებლობაზე (არასოდეს დაუშვებს გონება, რომ ის ოდესმე არ არსებობდა), ამასთან, ქადაგებს, რომ ძეღმერთი დაბადებულია. ასე რომ, ერთმანეთს ემთხვევა მამაღმერთის არსი და მისგან მხოლოდშობილი არსებული და არა მის შემდეგ დაბადებული; განა დავუშვებთ ერთ საწყისზე წარმოდგენაში, საწყისს და აგრეთვე მიზეზს, შენიშნავს ნაზიანზელი.

გრიგოლ ნაზიანზელი ღვთაებრივი დაბადების არსის გასაგებად ასეთ მაგალითს მიმართავს: ადამიანი, რომელიც ყველაფრის დანახვას ცდილობს, მას მხედველობა უფუჭდება. არ უნდა ეცადო იმის გაგებას, რასაც ვერასოდეს გაიგებ. ღვთაებრივი დაბადების შესახებ ნუ ეცდები იცოდე ამ დაბადების სახეზე. „გაიგე, რომ სულიწმიდა მომდინარეობს მამაღმერთისგან: ნუ გამოიჩენ ცნობისმოყვარეობას იცოდე, როგორ მომდინარეობს“[1].

როგორც ვხედავთ, როცა გრიგოლ ნაზიანზელი საუბრობს მამაღმერთთან ძეღმერთისა და სულიწმიდის მიმართებაზე, პირველ შემთხვევაში აღნიშნავს „დაბადებას“, მეორეში – „გამომდინარეობას“.

გრიგოლ ნაზიანზელი სამების საკითხს ეხება 25-ე სიტყვაშიც, სადაც ძირითადად განხილულია მე-20 სიტყვაში გამოთქმული აზრები. აქაც აღნიშნულია, რომ ღმერთი ბადებს ღვთაებრივად, და არა ადამიანურად, რადგანაც მისი არსი არ არის ადამიანური[2].

აქვე ძეღმერთისა და სულიწმიდის შესახებ აღნიშნავს, რომ ისინი უსაწყისონი არიან მიზეზთან (ე. ი. მამაღმერთის მიმართ), რადგანაც ისე როგორც მზისგან სინათლე, ასევე ისინი ღმერთისგან არიან, მაგრამ არა მის შემდეგ[3].

განვიხილოთ სამების საკითხი არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, რომელიც განხილულია ტრაქტატებში – „საღმრთოთა სახელთათჳს“ და „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“.

არეოპაგიტული ფილოსოფიის განხილვისას ვნახეთ, რომ აქ მთავარია მოძღვრება პირველ ერთზე, ღმერთზე და ყველა დანარჩენი საკითხი პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მასთან არის კავშ-

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., მე-20 სიტყვა.

[2] იქვე, 25-ე სიტყვა.

[3] იქვე.

ირში. ასეა სამების საკითხშიც. საყურადღებოა, რომ ამ წმინდა რელიგიურ საკითხს ფსევდო-დიონისე ეხება თავის შედარებით ფილოსოფიურ ნაშრომში – „საღმრთოთა სახელთათჳს“ და ისიც მაშინ, როცა ახასიათებს პირველ ერთს, ღმერთს.

„საღმრთოთა სახელთათჳს“ მე-2 თავში ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს, რომ შეურევლად და შეურწყმელად (შდრ. ნაზიანზელი) იმყოფება პირველი ერთი, რომელიც არის ზეშთაარსებული და არის ზეშთაარსებით ღვთაებათა (ე. ი. სამების წევრთა, – მ. მ.) წყარო. ღვთაებათა წყარო არის მამაღმერთი და არა ძეღმერთი და მთელ სინამდვილეზე ვრცელდება ღმერთის ბატონობა – „არამედ მხოლო ზეშთაარსებისა ღმრთეებისა წყარო არს მამაჲ და არა არს მამაჲ ძე, არცა ძე მამაჲ არამედ სამარადისოდ სცავს თითოეული გუამი ღმერთ-მთავრობისაჲ მრავალსაგალობელსა თჳთებასა თჳსისა სახელისასა კეთილად სიწმიდით და უცვალებელად“[1]. აქ, როგორც ვხედავთ, ნათქვამია, რომ მთელი სინამდვილის მიზეზი და წყარო არის მამაღმერთი და არავითარ შემთხვევაში ძეღმერთი. ამ აღნიშვნით ფსევდი-დიონისე აგრძელებს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ტრადიციას აღნიშნულ საკითხში.

ა. ლოსევი, როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტული მოძღვრების დამსახურებად მიიჩნევს სრული აპოფატიზმის თვალსაზრისის გატარებას და აგრეთვე, სამების იპოსტაზების თანაბარძალოვნად, ზეშთააღმატებულად წარმოდგენას. მართლაცდა, „საღმრთოთა სახელთათჳს“ მე-2 თავის §8-ში, სადაც აღნიშნულია, რომ ყოველი საღმრთო მამობა და ძეობა მომდინარეობს უზეშთაესი, ზეაღმატებული მამაღმერთისა და ძეღმერთის მეუფობისგან, „და მამაჲ და ძე ყოვლისა საღმრთოჲსა მამობისა და ძეობისა ზეშთააღმატებულად აღმაღლებულ არიან“.[2]

თუკი ფსევდო-დიონისე ახლა განხილულ ადგილას საუბრობს მამაღმერთისა და ძეღმერთის, შეიძლება ითქვას, თანაბარძალოვან ზეშთააღმატებულობაზე, ამავე ტრაქტატში, ცოტა ქვემოთ წერს საერთოდ სამების ზეშთააღმატებულობაზე, „რამეთუ

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 18.

[2] იქვე, გვ. 21.

ყოვლად წმინდანი იგი და უმოხუცებულესნი ძალნი ნამდვილნი ზეშთა არიან და რეცა თუ წინაბჭეთა არსებათა უზეშთაესისა სამებისათა დამყარებულ არიან“[1].

ეს იმის გამო, რომ განაგრძობს ფსევდო-დიონისე – მისგან აქვთ არსი და ღვთაებრივი არსიც უდარესთა შორის თვით ყველაზე ცუდ („უდარესთა უდარესი“) არსებებს და უკანასკნელთა შორის უკანასკნელებს.

საინტერესოა, რომ ტრაქტატში – სამების საკითხის განხილვას ფსევდო-დიონისე იწყებს იმ თავით, რომლის სათაურიც არის „საღმრთო ნისლის შესახებ“ („ვითარმედ რაჲ არს საღმრთოჲ ნისლი“). დასაწყისშივე ფსევდო-დიონისე მიმართავს სამებას – ღმერთს, როგორც უმაღლეს არსებას, უმაღლეს ერთსა და უმაღლეს სიკეთეს, როგორც ქრისტიანთა ღვთაებრივად ბრძენ ზედამხეველს და ა. შ.[2]

არეოპაგიტიკის ამ ადგილიდან ცხადი ხდება აღნიშნული საკითხის შეფასებისას ა. ლოსევის თვალსაზრისის მართებულობა, კერძოდ: აქ სამება წარმოდგენლია განუყოფლად, როგორც უმაღლესი არსება, უმაღლესი ღმერთი და უმაღლესი სიკეთე, რაზედაც მიუთითებს ა. ლოსევი და რასაც წინგადადგმულ ნაბიჯად მიიჩნევს კაპადოკიელი მამების ღვთისმეტყველებასთან შედარებით, სადაც ცხადად არ ჩანს სამი იპოსტაზის ზეარსებითობა და ზეშემეცნებადობა[3].

ფსევდო-დიონისე ამავე ტრაქტატში საუბრობს ღმერთზე, რომლის შესახებ დადებითი ღვთისმეტყველება გვეუბნება, კერძოდ: იგი არის ღვთაებრივი და კეთილი ბუნების, არის ერთი, როგორც სამი („ერთარსება სამი“), იგი იწოდება მამად და ძედ, უსხეულო და განუყოფელია და ა. შ.[4] აქაც ცხადად ჩანს, რომ ფსევდო-დიონისესთან სამება ერთია, უმაღლესი არსება და უმაღლესი სიკეთეა; საკმარისია არეოპაგიტიკის ეს ადგილი შევადაროთ გრიგოლ ნაზიანზელის თვალსაზრისს აღნიშნულ საკ-

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 63.

[2] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“. გვ. 224.

[3] А. Лосев. История античной эстетики. М.,1992, книга I, გვ. 58.

[4] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“. გვ. 226.

ითხში და ცხადად დავინახავთ განსხვავებას მათ შორის, რომელზედაც მიუთითებს ა. ლოსევი.

აღნიშნული ტრაქტატის დასასრულს ფსევდო-დიონისესთან, როგორც ამას ა. ლოსევი აღნიშნავს, სრულიად ზეიმობს აპოფატიზმი – ღმერთის აბსოლუტური ნეგაცია[1]. ფსევდო-დიონისეს ეს სრული აპოფატიზმი, ერთი მხრივ, წინამდებარე ნაშრომში გამოყენებულია ღმერთის აბსოლუტური ნეგაციის განხილვისას, მეორე მხრივ კი – სამების საკითხში, კერძოდ, სწორედ ამგვარი აბსოლუტური ნეგაციით, სრული აპოფატიზმით არეოპაგიტული მოძღვრების ღმერთი-სამება განსხვავდება კაპადოკიელთა, ჩვენ შემთხვევაში, გრიგოლ ნაზიანზელის ღმერთი-სამებისგან.

3. ეთიკის საკითხები

გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვებში გვხდება საუბრები სიკეთის შესახებ. თუმცა, ამ სიტყვებში იგი უფრო პრაქტიკულ-რელიგიური ჩარჩოებით იფარგლება და საკითხს არ იხილავს ონტოლოგიური კუთხით, თუნდაც, როგორც ეს ბასილი დიდის მსოფლმხედველობაშია.

სიკეთესთან დაკავშირებული საკითხები უპირატესად განხილულია 25-ე სიტყვაში, რომლის დასაწყისში ნაზიანზელი საქებ სიტყვებს არ იშურებს ჭეშმარიტი ფილოსოფიისადმი და განსჯის საგნად იხდის კეთილშობილების ცნებას. აღნიშნავს, რომ მას მხედველობაში აქვს არა ბრბოს გაგებული კეთილშობილება. შორს ჩვენგან და ფილოსოფიისგან ისეთი კეთილშობილება, რომელიც სათავეს იღებს ზღაპრებსა და ყოყოჩობაში. პირიქით, აგრძელებს ნაზიანზელი და მას მხედველობაში აქვს კეთილშობილება, რომლის განმასხვავებელი ნიშნებია: ღვთისმოსავობა, კეთილი ზნეობა და მისწრაფება პირველი სიკეთისკენ – ჩვენი საწყისისკენ[2].

გრიგოლ ნაზიანზელი ფუფუნებას, სიმდიდრესა და ძლევამოსილებას დიდ ბოროტებად თვლის და მათ უარსაყოფად მიიჩნევს, რადგანაც ფუფუნება პირველი ბოროტებათაგანია, სიმდიდრე

---

[1] А. Лосев. დასახ. ნაშრ., გვ. 58.

[2] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., მე-20 სიტყვა.

სიღარიბეს განაპირობებს, ხოლო ძლევამოსილება – სხვათა უძლურებას[1].

ამ კონტექსტში გრიგოლ ნაზიანზელი დადებითად მოიხსენიებს ფილოსოფიას, რომელიც თოკავს ემოციებს და გმობს სხეულებრივს, ებრძვის ხილულს და ბუნებრივი ძალების ყველა მედიდურობას, ყველა თვითნებობას, რომელიც მარადიულის წინააღმდეგაა მიმართული.

ამ გზაზე შემდგარი ფილოსოფია საჭიროდ არ თვლის განსაჯოს, თუ რომელი სიბრძნე აირჩიოს: გარეგანი, რომელიც ჭეშმარიტების აჩრდილია თუ გარეგნულად შემგუებლური, მაგრამ შინაგანად ამაღლებული და ღმერთისკენ მიმავალი[2]. ამგვარი ფილოსოფიის წარმომადგენლად მიიჩნევს ჰერონს, რომელსაც ეძღვნება 25-ე სიტყვა და მას ასხვავებს სხვა ბერძენი (ანტიკური) ფილოსოფოსებისგან.

გრიგოლ ნაზიანზელი ფილოსოფიისა და ფილოსოფოსებისადმი განსხვავებულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს და ეს სულაც არ მიუთითებს მისი მსოფლმხედველობის არათანმიმდევრულობაზე ამ საკითხში. იგი ამგვარი შეფასებისას სხვადასხვა სკოლის ფილოსოფოსებს გულისხმობს. მისთვის მისაღებია კინიკოსების პოზიცია, მიუღებელია პლატონი, ნაწილობრივ მისაღებია ნეოპლატონიკოსები და ა. შ.

ჰერონი, გრიგოლ ნაზიანზელის აზრით, ირჩევს მათ გზას (შინაგანად ამაღლებული და ღმერთისკენ მიმავალი) და სულაც არ უწევს ანგარიშს ბერძენ ფილოსოფოსებს, რომლებიც დიდ ყურადღებას უთმობდნენ სიტყვის სილამაზეს. მისთვის უპირველესი არის ის, „გაიგოს, ჩვენი გზებიდან რომელია უპირველესი და სასარგებლო როგორც მისთვის, ისე ნებისმიერი ქრისტიანისთვის, რადგანაც ის სულის ნიშნად ყველაზე სრულად და ბრძნულად თვლიდა იმას, რომ ყოველგვარ საქმეში, კერძოში მოცემული იყოს ზოგადი; იმიტომ, რომ ყოველ ჩვენგანს ყოფიერება მოცემული აქვს არა მხოლოდ თავის თავისთვის, არამედ

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 25-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

სხვებისთვისაც, რომლებიც მისი ბუნებისანი არიან და გაჩენილი არიან ერთი შემოქმედის მიერ ერთი მიზნისთვის"[1].

გრიგოლნ ნაზიანზელი ეხება სათნოების საკითხს და საუბრობს ტაძარში მისასვლელ გზაზე. მისი აღნიშვნით, არსებობს ცხოვრებისა და არჩევანის სხვადასხვა სახე და მათგან რომელიმე თუ ემსახურება რწმენას და რატომ ვუწოდებთ ჩვენ მათ გზებს. კითხვა ასეთია: – ყველამ ამ გზაზე უნდა ვიაროთ თუ რომელიმე მათგანზე? რამდენი გზა შეიძლება არსებობდეს ან კიდევ უპირატესობა რომელ გზას უნდა მიენიჭოს?

გრიგოლ ნაზიანზელი სვამს კითხვას: – რა იგულისხმება სიტყვაში, რომლის თანახმადაც გზა ერთია და ამასთან, ვიწრო? აქ იგულისხმება, სათნოებასთან მიმართება, რადგანაც ის არის ერთი, თუმცა მრავალ სახედ იყოფა. ვიწროა იმ გაგებით, რომ ბევრისთვის გაუვალია. კერძოდ, იმ მრავალრიცხოვანი მონინააღმდეგეთათვის, ყველა იმათთვის, ვინც ბიწიერების გზით დადის. ეს ერთადერთი – სათნოების გზა არის მართებული, რომელიც ტაძართან მიგვიყვანს და აქ იმონმებს პავლე მოციქულს – „ყველა განა მოციქულია? ყველა განა წინასწარმეტყველია? და ა. შ." (I კორინთელთა, 12:29)[2].

გრიგოლ ნაზიანზელის ეს აზრი ასე უნდა გავიგოთ: არის საკითხები, რომლებიც პირდაპირ უნდა მივიღოთ და განსჯას არ ექვემდებარება. ჩვენ შემთხვევაში ეს ეხება სათნოების გზას, რომელიც ერთადერთია და ტაძრისკენ მივყავართ.

საინტერესო აზრი აქვს გამოთქმული გრიგოლ ნაზიანზელს განდეგილობაზე. იგი აღნიშნავს, რომ საკუთარი თვალით ჰყავს ნანახი უდაბნოში მცხოვრები განდეგილები. თავისთავად ეს მოვლენა მაღალი რანგისაა და მნიშვნელოვანი და აღემატება ადამიანურ ძალებს. მაგრამ, ამასთან, ეს მოვლენა ჩაკეტილობით ხასიათდება და მოკლებულია სიყვარულის თვისებებს – გულღიაობასა და შემწყნარებლობას[3]. სიყვარული კი, როგორც ცნობილია, იყო და არის ერთი-ერთი პირველი სათნოებათაგანი. ამასთან,

---

[1] **Григорий Богослов.** დასახ. ნაშრ., 25-ე სიტყვა.

[2] იქვე, 27-ე სიტყვა.

[3] იქვე, 25-ე სიტყვა.

ნაზიანზელის აზრით, განდეგილობა საქმესთან დაშორებული ცხოვრებაა, რომლის შემოწმება და სხვა სახის ცხოვრებასთან შედარება შეუძლებელია.

შეიძლება ითქვა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელისთვის მიუღებელია ასკეტიზმი და განდეგილობა. სამაგიეროდ, იგი აქებს საზოგადოებრივ ცხოვრებას, როცა ადამიანები ერთმანეთს უახლოვდებიან, ემსახურებიან სათნოებას და ავრცელებენ ამას სხვებზე, ახლოს მიდიან ღვთის სახლის მშენებლობასთან და ჩვენი გვარი (ადამთა მოდგმა) მას შემდეგ, რაც ცოდვებში ჩავარდნით დაკარგა თავისი სიკეთე, ჩვენთან შეერთებითა და ჩვენდამი მომართვით, კვლავ გვეველერება[1].

აქ შეიძლება ვისაუბროთ გრიგოლ ნაზიანზელის თვალსაზრისის სიახლოვეზე პლოტინეს ფილოსოფიასთან, ერთი მხრივ და საკუთრივ ნაზიანზელის თვალსაზრისიდან არეოპაგიტული მოძღვრების მომდინარეობაზე. როგორც ცნობილია, პლოტინე და ფსევდო-დიონისე შორს იყვნენ ასკეტიზმისგან და მათი მსოფლმხედველობა ამ მიმართებით ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური ხასიათის იყო, რადგანაც როგორც პლოტინე, ისე ფსევდო-დიონისე ღვთის მისტიკური ჭვრეტის გზაზე უარყოფდნენ ასკეტიზმს.

დღევანდელი გადასახედიდან ყურადღებას იმსახურებს გრიგოლ ნაზიანზელის ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, თუკი ყველა საღი გონების მქონე დაკავებული იქნებოდა ლოგიკით, გეომეტრიით, ასტრონომიით და არ ექნებოდა სათნოება, ეს არავითარ სიკეთეს არ მოიტანდა. მაშინ ყველგან და ყველაფერში აუცილებლობით დაისადგურებდა უწესრიგობა და დაბნეულობა[2].

აქ საყურადღებო არის ის, რომ IV საუკუნის ღვთისმეტყველი (გრიგოლ ნაზიანზელი) ფიქრობს, რომ მხოლოდ ასტრონომიის, გეომეტრიისა და ლოგიკის შესწავლით საქმეს არ ეშველება, თუკი სათნოება (ე. ი. ზნეობა) უგულებელყოფილი იქნება. ეს შეხედულება ეხმაურება თანამედროვეობას და მასში, გარკვეული

---

[1] Григорий Богослов. დასახ. ნაშრ., 25-ე სიტყვა.

[2] იქვე.

აზრით, შეიძლება ანტისციენცისტური თვალსაზრისის ჩანასახი დავინახოთ.

ეთიკის საკითხებს გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მაგრამ ამ საკითხში რაიმე სიახლოვე ანტიკურ ნეოპლატონიზმთან და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმთან (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) არ შეინიშნება.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ კაპადოკიელ მამათაგან არეოპაგიტულ მოძღვრებას ყველაზე ნაკლები შეხება აქვს გრიგოლ ნაზიანზელის შეხედულებებთან, თუმცა ზოგიერთ საკითხში (ღმერთზე მოძღვრება, ღმერთის წვდომა, სამების შესახებ) შეიძლება ამოვიკითხოთ არეოპაგიტული მოძღვრების მხრიდან გრიგოლ ნაზიანზელის მსოფლმხედველობის განვითარება სპეკულატური თვალსაზრისით.

ასევე ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ, საერთოდ, არეოპაგიტული მოძღვრებისა და კერძოდ, მისი თეოლოგიური მსოფლმხედველობის გასაგებად მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის კაპადოკიელ მამათა შემოქმედებას.

რაც შეეხება ფილოსოფიას, როგორც კვლევამ გვიჩვენა, ამ მიმართებითაც ბევრი საინტერესო საკითხი წარმოჩნდა.

§3. გრიგოლ ნოსელი

IV საუკუნის გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწე, ღვთისმეტყველი და ქრისტიანული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი გრიგოლ ნოსელი (335-394) მიეკუთვნება „კაპადოკიელი მამების" სახელით ცნობილ წრეს. ამ წრეში შედიოდნენ მისი უფროსი ძმა ბასილი დიდი და მათი მეგობარი გრიგოლ ნაზიანზელი, რომლებიც უპირატესად საეკლესიო მოღვაწენი იყვნენ. გრიგოლ ნოსელი კი, უფრო თეორიტიკოსია. იმის მიუხედავად, რომ მას სპეციალური განათლება არ მიუღია, თვითგანათლებით მაღალ თეოლოგიურ და მეცნიერულ განათლებას დაეუფლა[1].

[1] А. Мартынов. Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека (Опыт исследования в области христианской философии IV века). М.,1886, გვ. 5-7.

გრიგოლ ნოსელის განსჯის უპირველესი საგანი იყო ადამიანი და მასთან დაკავშირებული პრობლემები და სწორედ ამიტომაც მის ნაშრომებს დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალურობა და, აქედან გამომდინარე, მეცნიერული ღირებულება.

ფ. ფარარის აღნიშვნით, გრიგოლ ნოსელის ოჯახში გამეფებული იყო ასკეტიზმი, მაგრამ საკუთრივ იგი უფრო მეტად მეცნიერებით იყო დაინტერესებული[1].

გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებაში გამოყოფენ დოგმატიკურსა და ეგზეგეტიკური ხასიათის შრომებს, ასკეტიკურ საუბრებსა და წერილებს.

სხვადასხვა გამოკვლევიდან, რომლებიც მიძღვნილია გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებისადმი, ცხადად ჩანს, რომ იგი ქრისტიანული ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია. მის ღრმა განსწავლულობას ფილოსოფიაში უკვალოდ არ ჩაუვლია, ის ქრისტიანულ მეცნიერებაში ერთერთი გამოჩენილი და ორიგინალური მოაზროვნეა. ფილოსოფიაში ღრმა განსწავლულობამ მის დოგმატიკურ სისტემაში, ერთი მხრივ, ფილოსოფიური ჰიპოთეზების სიუხვე, ხოლო, მეორე მხრივ, წმიდა მამის ღვთისმეტყველური მსჯელობების საკვირველი არათანმიმდევრულობა განაპირობა.[2]

გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებაში ცენტრალური ადგილი უკავია მოძღვრებას ღმერთზე, რომელიც ძირითადად მოიცავს პრობლემათა შემდეგ წრეს: ღმერთი, როგორც ერთი, ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა და ღმერთის მიერ თავის ხატად ადამიანის შექმნა.

---

[1] Ф. Фаррар. Жизнь и труды св. отцов и учителей церкви. С. Петербург, 1891, გვ. 399.

[2] В. Несмелов. Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887, გვ. 630.

1. ღმერთი, როგორც ერთი

შუა საუკუნეების როგორც ფილოსოფიურ, ისე ღვთისმეტყველურ აზროვნებაში, თეზისი „ღმერთი არის ერთი", სხვადასხვანაირადაა დასაბუთებული. გრიგოლ ნოსელი ნაშრომში „არ არსებობს სამი ღმერთი" ცდილობს იმის დასაბუთებას, რომ ღმერთი არის ერთი.

გრიგოლ ნოსელი აკრიტიკებს იმ თვალსაზრისს, რომ, თუკი პეტრე, იოანე, მარკოზი ადამიანები არიან, მაგრამ ცალ-ცალკე სამ ადამიანად იწოდებიან, მაშინ, რატომ არ შეიძლება მამაღმერთი, ძეღმერთი და სულიწმიდა სამ ღმერთად იწოდებოდნენ? გრიგოლ ნოსელის შენიშვნით, ადამიანებზე სიმრავლეს ვიტყვით, ხოლო, დოგმატიკური მოძღრების თანახმად, ღმერთს სიმრავლეს ვერ მივაწერთ. რატომ ხდება ასე? გრიგოლ ნოსელის აზრით, მრავალღმერთიანობა იყო ელინებთან (ესე იგი წარმათებთან), ამიტომაც ქრისტიანობა გაურბის ამ იდეას. მაგრამ იმათთვის, ვისთვისაც საუბარი ეხება ღმერთისა და იპოსტაზების მიმართებას, ეს პასუხი ვერ იქნება ამომწურვი[1].

ჩვენ, აღნიშნავს გრიგოლ ნოსელი, თითოეულ ადამიანს გამოვარჩევთ მისი სახელით, თუმცა ყველა ადამიანის არსება ერთია, ერთი და იგივეა. მათი განსხვავება ერთმანეთისგან, როგორც უკვე ითქვა, სახელებით ხდება. სხვა ვითარებაა, როცა საუბარი ღმერთს ეხება. ბევრს ჰგონია, რომ ღმერთი ისეთივე სახელია, როგორც, მაგალითად, მზე, ცა ან კიდევ სამყაროს რომელიმე სტიქიონი. სინამდვილეში კი ვითარება სხვანაირია. კერძოდ, ჩვენ „საღვთო წერილის" შეგონებით როგორც იქნა გავიგეთ, რომ ღმერთის არსი გამოუთქმელია და სახელით არ იწოდება. ყველა სახელი, იქნება ეს ადამიანური არსებით შემეცნებული თუ „საღვთო წერილით" მოცემული, სინამდვილეში არის ღმერთის შესახებ რაღაც მიხვედრის განმარტება, რომელიც თავის თავში არ შეიცავს ღმერთის არსების მნიშვნელობას. გრიგოლ ნოსელი

[1] Григорий Нисский. Творения. М., 1862, ч. IV, გვ. 114.

ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ვერავითარი სახელი ვერ გამოხატავს ღმერთის არსს[1].

აქ ცხადად ჩანს არეოპაგიტიკასთან სიახლოვე, არეოპაგიტიკაშიც ხომ ღმერთის არსების გამოხატვა სახელებით შეუძლებელია[2].

გრიგოლ ნოსელი ასე სვამს კითხვას: თუკი სახელი „ღმერთი" გამოხატავს ღმერთის არსებას, მაშინ, რატომ არ შეიძლება გავაერთიანოთ იპოსტაზები და მათ ერთი ღმერთი ვუწოდოთ? ნოსელის აზრით, თუკი ადამიანების სხვადასხვა საქმიანობა დამოუკიდებელია და ამიტომაც იწოდება მრავლად, ღვთაებრივი არსის შემთხვევაში სხვა ვითარებაა: ღვთაების არსების თაობაზე ჩვენ ის გამოვარკვიეთ, რომ მამაღმერთი თავისთავად ქმნის რაიმეს მნიშვნელოვანს თვინიერ სულიწმიდისა. სინამდვილეში ვითარება ასეთია: ღმერთიდან გამომდინარე ყველა მოქმედება ვრცელდება წარმოქმნილ არსებებზე და იწოდება მრავალი განსხვავებული ცნებით ღმერთის შესახებ. ეს მოქმედებანი მამაღმერთიდან მომდინარეობს, ძეღმერთის მეშვეობით ვრცელდება და სულიწმიდათი სრულდება.

გრიგოლ ნოსელის საბოლოო დასკვნით, წმიდა სამების მოქმედება ერთმანეთისგან განცალკევებული კი არაა, არამედ, პირიქით – ყოველი მოქმედება მამაღმერთისგან მომდინარეობს და ძეღმერთის მეშვეობით სულიწმიდისკენ მიემართება; ამიტომაც არ შეგვიძლია სამი ღმერთის სახელით გამოვხატოთ ერთმანეთისგან განუცალკევებელი, ერთმანეთის მეშვეობით მოძრაობაში მყოფი ერთნაირი ღვთაებრივი ძალა და მოქმედება[3].

ღმერთის, როგორც ერთის, თვალსაზრისი გვხვდება გრიგოლ ნოსელის სხვა ნაშრომებშიც. მაგალითად, თხზულებაში – „კაცისა აგებულებისათჳს" გრიგოლ ნოსელი წერს, რომ ღმერთი

---

[1] Григорий Нисский. დასახ. ნაშრ., გვ. 117-118.

[2] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 228-229.

[3] იქვე, გვ. 123.

ყველაფერს ქმნის და ის არ შედგება მატერიისა და რაოდენობისგან: „და კუალად იტყჳან, უკუეთუ ღმერთი განმარტებული ბუნებაჲ არს თჳნიერ სიჴშოჲსა და რაოდენობისა, არცა გუამ და არცა აგებულ და არცა შეცვულ მსგავსად გუამთა“[1]. იქვე იგი აკრიტიკებს მანიქეველთა თვალსაზრისს ორი საწყისის შესახებ. გრიგოლ ნოსელის აზრით, თუ გავიზიარებთ იმ აზრს, რომ მატერია ცალკე არსებობს, მაშინ ორი საწყისი გვექნება – დაუსაბამო ღმერთი და დაუსაბამო მატერია, როგორც ამას „ბოროტი მანინი“ ამბობდა. სინამდვილეში ყველაფერი ღმერთმა შექმნა, არსებები არარსისგან წარმოშვა და არა მატერიისგან: „და ვითარცა შეძლო ძალმან ღმრთისამან, რომელ არარაჲსაგან დაჰბადნა დაბადებულნი, და ეგრევე განამტკიცნეს არსნი...“[2].

როგორც ვხედავთ, გრიგოლ ნოსელის აზრით, ღმერთი ერთია, მისთვის მიუღებელია ორი საწყისის დაშვება. რა საერთო შეიძლება იყოს გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობასა და ნეოპლატონიკოსებს შორის აღნიშნულ საკითხში? როგორც ერთგან, ის მეორეგან ღმერთი არის ერთი, ყველაფრის შემქმნელი და წარმომშობი. ამასთან, ორივეგან გამოთქმულია აზრი, რომ ღმერთის გამოთქმა და გამოხატვა შეუძლებელია. მაგრამ ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში (არეოპაგიტიკაში) აღიარებულია ღმერთიდან სინამდვილის აუცილებელი გამომდინარეობა[3], რაც გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობისთვის უცხოა.

2. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა (შესაქმე)

ღმერთი რომ მარადიული, უცვლელი, უმაღლესი სრულყოფილება, ყველაფრის შემქმნელი და საფუძველია, ეს შუა საუკუნეების რელიგიური და ფილოსოფიური აზროვნების საერთო თვალსაზრისია. მაგრამ, როცა საკითხი დგება ღმერთისა და სამ-

---

[1] უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“. თბ., 1964, გვ. 199.

[2] იქვე, გვ. 200.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 29-30.

ყაროს მიმართებაზე, მაშინ მისი გადაწყვეტა სხვადასხვანაირად ხდება.

ახლა ვნახოთ რა ვითარებაა ამ მიმართებით გრიგოლ ნოსელის ღვთისმეტყველებაში. დავიწყოთ „დაბადების" დებულებით – „ესე არს წიგნი შესაქმისა ცისა და ქუეყნისა". ამ დებულებაზე დამყარებით ნოსელი აღიარებს, რომ ღმერთმა პირველ რიგში წარმოშვა ცა და დედამიწა, რომელთაც მოჰყვა სხეულის, ჰაერის, სიმძიმისა და სისქის წარმოშობა. ყველა ეს წარმოშობილი ურთიერთკავშირშია: „და იყო სიმტკიცე და სიმაგრე მათი – სიბრძნე ღმრთებისაჲ და ძალი ბუნებასა შინა ყოველთასა განსაგებლად ყოველთა"[1].

შემდეგ გრიგოლ ნოსელი მსჯელობს ცისა და დედამიწის რაობაზე. ცის არსება მოძრაობაშია, ხოლო დედამიწისა – უძრაობაში: „ხოლო ქუეყანაჲ არა შეიძვრის სიმტკიცისაგან თჳსისა და ცაჲ არა დაეწყნარების ძრჳსაგან თჳსისა"[2]. ყველაფერი, რაც აქ ითქვა, გრიგოლ ნოსელის აზრით, ბრძენი შემოქმედის (ღმერთის) შემოქმედების შედეგია და ამის შესახებ ამბობს კიდეც მოსე წინასწარმეტყველი: „დასაბამად ქმნა ღმერთმა ცაჲ და ქვეყანაჲ" და იქვე ამატებს: „და ესენი დაებადნეს დასაბამსა სიბრძნითა შემოქმედისა მათისაჲთა, და განაზოგნა ყოველნი ბუნებანი, რომელნი შეიცვალებიან და გარდაიქცევიან".

ღმერთი ცასა და დედამიწას რომ წარმოქმნის, შემდგომ აღარ ერევა მათი მოძრაობ-უძრაობის საქმეში, „რამეთუ ღმერთი გარეშე არს ორი ამისგან საქმეთა – შეცვალებისაგან და უძრაობასა". როგორც ვხედავთ, გრიგოლ ნოსელთან ღმერთი პირველშემქმნელის ფუნქციას ასრულებს და შემდგომ იგი აღარ ერევა სამყაროს მიმდინარე პროცესებში.

გრიგოლ ნოსელის შესაქმეზე თვალსაზრისის საინტერესო და ღრმასაფუძვლიანი ანალიზია მოცემული ვ. ნესმელოვის გამოკვლევაში, სადაც აღნიშნულია, რომ გრიგოლ ნოსელი არ იზიარებს წარმართი ფილოსოფოსების შეხედულებას, რომლის თა-

---

[1] უძველესი რედაქციები..., გვ. 143.

[2] იქვე, გვ. 144.

ნახმადაც, ღმერთმა მისგან განსხვავებული მატერიისგან შექმნა სამყარო ან კიდევ სამყარო გადმოედინება ღმერთიდან. ამ შემთხვევაში სამყარო ღმერთის ბუნების იქნებოდა, რაც შეუძლებელია. ღმერთი სწორედ დაპირისპირებულია სამყაროსადმი[1]. ნესმელოვის ამ შენიშვნაში საინტერესოა გრიგოლ ნოსელის მიერ ემანაციის პრინციპის უარყოფა, რომელიც ნეოპლატონური ფილოსოფიისთვის ასე დამახასიათებელი იყო.

ვ. ნესმელოვი ეხება, აგრეთვე, გრიგოლ ნოსელის მიერ მანიქეველებისა და წარმართი ფილოსოფოსების კრიტიკას ორი საწყისის შესახებ (ღმერთი და მატერია, მასალა), რომელთაგან ერთი გაფორმებულია, ხოლო მეორე ხდება მხოლოდ გარეშე ძალის ჩარევის საფუძველზე. თუ ასეა, მაშინ როგორღაა ეს უკანასკნელი დამოუკიდებელი და მარადიული? ამ წინააღმდეგობის საფუძველზე გრიგოლ ნოსელი ასკვნის, რომ მარადიული მხოლოდ ღმერთია, მატერია არამარადიულია და ღმერთმა სამყარო შექმნა არაფრისგან[2]. მაგრამ ღმერთმა რომ სამყარო არაფრისგან შექმნა, ამის გაგება ადამიანს გაუჭირდება.

გრიგოლ ნოსელი თხზულებაში „სულისა და აღდგომის შესახებ“ წერს: „არავინ შეიტანს ეჭვს იმაში, რომ სტიქიონები ერთმანეთის მსგავსნი არიან და აგრეთვე ერთმანეთს შორდებიან, რაც წარმოადგენს სხეულის შედგენისა და დაშლის საფუძველს“[3]. როგორ ხდება სტიქიონების შეერთებით საგნის წარმოშობა? ამ კითხვაზე პასუხი მოცემულია ნოსელისა და მისი დის დიალოგში. ისე როგორც მხატვარმა იცის რომელი ფერის შერევით მიიღება სასურველი ფერი, ასევე სულმაც უნდა იცოდეს რა სტიქიონების შერევით რა საგანი მიიღება. სწორედ საგნის თვისებების გაერთიანებით ხდება უკვე დაშლილი საგნის კვლავ აღდგენა.

საბოლოოდ რას წარმოადგენს მატერია გრიგოლ ნოსელის მიხედვით? მატერია წარმოადგენს სხვადასხვა ცნობილი თვისე-

---

[1] В. Несмелов. დასახ. ნაშრ., გვ. 337.

[2] იქვე, გვ. 338.

[3] Григорий Нисский. Творения. М., 1862, ч. IV, გვ. 227.

ბების – ფერის, რაოდენობის, წონისა და სხვათა ერთიანობას. არც ერთი მათგანი ცალ-ცალკე სხეული არაა, მაგრამ ერთიანობაში ქმნის სხეულს. ეს თვისებები გონებაშია და მათი გაერთიანების საფუძველზე წარმოიქმნება სხეული. ა. ბრილიანტოვის აზრით, ეს არის გრიგოლ ნოსელის ცნობილი თვალსაზრისი მატერიალური სხეულების არამატერიალური საფუძვლების შესახებ.[1]

ა. ბრილიანტოვი აღნიშნავს გრიგოლ ნოსელის შეხედულებისთვის დამახასიათებელ ნაკლოვანებათა შესახებ, კერძოდ, გრიგოლ ნოსელი თავის ამ მნიშვნელოვან თვალსაზრისს არ უკავშირებს სამყაროს დასასრულზე მოძღვრებას, რომელიც აქვე აქვს განხილული. ა. ბრილიანტოვის აზრით, როგორც სხვა ბევრ ადგილას, აქაც გრიგოლ ნოსელი კმაყოფილდება იმით, რომ უპასუხოს მოცემულ სიძნელეს და არ ზრუნავს იმაზე – ეწინააღმდეგება თუ არა მისი ეს მოსაზრება თავისივე მოძღვრების სხვა პუნქტებს[2].

ვ. ნესმელოვი გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისს მატერიალური საგნების არამატერიალური საფუძვლების შესახებ ძალზე მნიშვნელოვნად მიიჩნევს. თავის გამოკვლევაში მას ვრცლად ეხება და აღნიშნავს, რომ, გრიგოლ ნოსელის აზრით, აბსოლუტურმა წმინდა გონებამ (ესე იგი ღმერთმა) არარსი არსად აქცია, როცა რთული დაშლადი საგნები შექმნა. ეს რომ ასეა, ეჭვგარეშეა და ვინც ამას არ დაიჯერებს, სუსტი გონებისაა და მოკლებულია ფილოსოფიური დასკვნების უნარს[3]. შემდეგ ვ. ნესმელოვი ეხება გრიგოლ ნოსელის იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად, მატერიალური საგნები თვისებების ერთიანობაა და თუ არ იქნება ეს თვისებები, არ იქნება არც საგანი. ავტორის აზრით, გრიგოლ ნოსელმა მატერიალური სამყაროს არამატერიალური საფუძვლის დაშვებით დაასკვნა აბსოლუტური გონების მიერ გრძნობადი სამყაროს საგნების შექმნა.

---

[1] А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С-Петербург, 1898, გვ. 188.

[2] იქვე, გვ. 189.

[3] В. Несмелов. დასახ. ნაშრ., გვ. 240.

გრიგოლ ნოსელი იზიარებს მოსე წინასწარმეტყველის აზრს ღმერთის მიერ ცისა და მიწის მეყსეულად შექმნის შესახებ და აღნიშნავს, რომ „წმიდა წერილის“ ეს აზრი გაცილებით ღრმაა, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. ამასთან, ცასა და მიწაში იგულისხმება ყველა საგნის საერთო მოცულობა და ერთიანობა. გრიგოლ ნოსელის აზრით, ადამიანს უფლება აქვს დასვას კითხვა – თუ როგორ აქცია ღმერთმა არარსი არსად, მაგრამ ის ამ კითხვას ვერასოდეს გასცემს პასუხს, ვინაიდან ღმერთმა “ ჩვენ დაგვიმალა თავისი დაწვრილებითი ცოდნა“[1].

ზემოთქმულის საფუძველზე ვ. ნესმელოვი ასკვნის: „ვიცით, რომ ღმერთის ყოვლად მძლავრი ნება სიბრძნეა და ღმერთის სიბრძნე ყოვლად მძლავრია და ამის საფუძველზე უნდა ვირწმუნოთ: ამ ბრძენმა და ყოვლად ძლიერმა ნებამ, მიუღწეველი სახით არარსის სფეროდან უცბად არსად აქცია ჩვენი სამყაროს ძირითადი სტიქიონები და მათში ჩადო შემდგომი არსებების ყველა მიზეზი და მიზანი“[2].

ვ. ნესმელოვის შენიშვნით, გრიგოლ ნოსელთან, ბიბლიურ თქმულებებზე დამყარებით, აღნიშნულია, რომ სამყაროს ორგვარი შექმნა მოხდა: ზოგადი და კერძო: პირველ შექმნაში უცბად მოხდა სამყაროს ძალების გადასვლა არარსიდან არსში; მეორეში კი – ამ ძალების თავმოყრითა და გაერთიანებით, მთელი ეს გრძნობადი სამყარო თანამიმდევრულად წარმოიქმნა.

ამის შემდეგ ვ. ნესმელოვი ეხება ღმერთის მიერ სამყაროს ექვს დღეში შექმნის სიძნელეებს – ბიბლიური თქმულებების წინააღმდეგობრივ ხასიათს, რაც გრიგოლ ნოსელის განსჯის საგანიც იყო. ეს აზრი, ვ. ნესმელოვის შენიშვნით, გრიგოლ ნოსელს, ბასილი დიდის მსგავსად, პირდაპირი მნიშვნელობით ესმოდა. მაგრამ აქ არის ერთი, არსებითი ხასიათის სიძნელე, რომელსაც ჯერ კიდევ კლიმენტ ალექსანდრიელმა მიაქცია ყურადღება. კერძოდ, თუკი სამყაროს შექმნა ექვს დღეს გრძელდება, მაშინ აზრს კარგავს სამყაროს უცაბედი, მეყსეული შექმნის აქტი. გამოდის,

[1] В. Несмелов. დასახ. ნაშრ., გვ. 243.

[2] იქვე, გვ. 244.

რომ ღმერთის სიტყვა და საქმე ერთმანეთს შორდება. ამიტომაც იყო, რომ კლიმენტ ალექსანდრიელმა მოსე წინასწარმეტყველის ნაამბობი ღმერთის მიერ სამყაროს ექვს დღეში შექმნაზე, როგორც სპეციალურად ადამიანებისთვის იოლად გაგების მიზნით შემუშავებულ აზრად მიიჩნია. სინამდვილეში კი ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნოსელისთვის ეს ასე არ იყო. სწორედ ამიტომაც მათ მოსე წინასწარმეტყველის ნაამბობი პირდაპირი მნიშვნელობით ესმოდათ. თუ ეს ასეა, მაშინ ღმერთი არ უნდა მონაწილეობდეს არარსიდან არსებულის წარმოშობის აქტში. აქ ის აზრია ჩადებული, რომ შექმნას აუცილებლად დრო სჭირდება, ღმერთის მოქმედება კი დროს არ ექვემდებარება და თუ სამყაროს ექვს დღეში შექმნის ფაქტი რეალურია, მაშინ შეუძლებელია ამ აქტში ღმერთის მონაწილეობა. ვ. ნესმელოვი შენიშნავს, რომ ამ სიძნელეების გამო IV საუკუნის საეკლესიო მამები ამ კითხვების დაყენებას ერიდებოდნენ.

ამის მიუხედავად, გრიგოლ ნოსელი ცდილობს ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას და საბოლოოდ ის ამ საკითხში კლიმენტ ალექსანდრიელის პოზიციაზე დგება. კერძოდ, იგი აღიარებს, რომ ღმერთი მეყსეული შექმნის შემდეგ, აღარ მონაწილეობს ყოველდღიურ არსებათა გაფორმებაში.

ვ. ნესმელოვის აზრით, გრიგოლ ნოსელმა გარკვეული ასპექტით მოხსნა სიძნელე, რომელიც დაკავშირებულია ღმერთისა და მისი დროით მოქმედებას შორის მიმართებასთან და აჩვენა, რომ დღეები სჭირდება სამყაროს და არა ღმერთს; პირველად მეყსეულად მოხდა არარსის არსად ქცევა, შემდეგ, როცა სამყაროს ებრძანა მოწესრიგება, მან ექვს დღეში აღასრულა ღმერთის ნება. „ამგვარად, აქ ღმერთის ყოვლისშემძლეობაც შენარჩუნებულია და დღეებიცაა აღიარებული. სამყაროს მიერ ღმერთის ნების განხორციელებისთვის; დროისა და ყოვლისშემძლეობის ეს შერიგება, გრიგოლ ნოსელის თავისებური განმარტების საკმაო საფუძველია"[1].

[1] В. Иссмелов. დასახ. ნაშრ., გვ. 350.

როგორც გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან, ისე ვ. ნესმელოვის გამოკლევიდან ცხადად ჩანს, რომ შესაქმის საკითხში გრიგოლ ნოსელის შემოქმედების ძირითადი სიძნელე – დროში სამყაროს შექმნის თვალსაზრისია. ღმერთის ზედროული მოქმედების შეგუება იყო. ამ სიძნელის დაძლევისთვის გრიგოლ ნოსელმა დაუშვა ღმერთის მიერ არარსიდან არსის წარმოქმნა მეყსეულად (ფაქტობრივად აქ დროის ფაქტორი გამორიცხულია), ხოლო სხეულებად გაფორმება დროში ხდება, რაშიც ღმერთი უკვე აღარ მონაწილეობს. ალბათ, არ შევცდებით თუ ვიტყვით, რომ ამ მხრივ ნეოპლატონიკოსთა ემანაციური თვალსაზრისი უფრო სრულყოფილია, ვიდრე გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობაში ღმერთის მიერ არარსიდან არსის შექმნა და მისგან განცალკევებით საგნების დროში გაფორმება, რასაც ხელოვნურობის ელფერი დაჰკრავს.

3. ადამიანი, როგორც ღმერთის ხატი

გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ღმერთის მიერ თავის მსგავსად ადამიანის შექმნის მოძღვრებას. თავის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს თხზულებაში – „კაცისა აგებულებისათჳს“ – იგი მსჯელობს ღმერთისადმი ადამიანის მსგავსებაზე, რომ ღმერთს არც ერთი არსება არ ჰგავს, გარდა ადამიანისა („...რამეთუ არარაჲ არს, არსთა შორის მსგავს ღმერთისა ვითარმე შესაქმე კაცისაჲ“). აქვე დასმულ კითხვას: – რატომ გააჩინა ყველაზე ბოლოს ღმერთმა ადამიანი? ამ კითხვაზე გრიგოლ ნოსელი ასე პასუხობს: ჯერ სამეუფეო უნდა იყოს, რათა შემდეგ მეფე მოვიდეს. ან კიდევ, როცა სტუმარი მოგვივა, ჯერ სახლს შევამკობთ, სასტუმროს გავმართავთ და შემდგომ შევიპატიჟებთ სტუმარს.

გრიგოლ ნოსელის აზრით, ღმერთმა ადამიანის სახით სამყაროს ღვთაებრივი არსება მოუვლინა, რამდენადაც ადამიანი, ერთი მხრივ, ღვთაებრივია, ხოლო, მეორე მხრივ, ხორციელი: „ერთი

იგი ღმრთისა ბუნებითა გონებისაჲთა, ხოლო მეორე იგი კეთილითა ქუეყანაჲსათა განშუებად საგრძნობელითა ჴორციელითა“[1].

გრიგოლ ნოსელი ტიპური კრეაციონისტია, რაც ნათლად ჩანს მისი თვალსაზრისიდან – არარსიდან არსის წარმოშობის შესახებ. კრეაციონისტულია, აგრეთვე, მისი აზრი იმის თაობაზე, რომ ადამიანის წარმოშობას წინ უსწრებდა აზრი მისი გაჩენის შესახებ – თუ როგორი უნდა ყოფილიყო ადამიანი და იგი რას უნდა დამსგავსებოდა: „ხოლო შესაქმესა კაცისასა განზრახვაჲ წინა უსწრებს, ვითარ გამოსახოს შექმნული და ვითარ იყოს სახითა შემოქმედისაგან, და ვითარ ეგების ყოფად და რასა მიემსგავსოს, და რაჲ იქმნეს და რაჲ იყოს საქმე მისი, და ოდეს დაებადოს და რასა ზედა მთავრობდეს“[2].

იმის დასადასტურებლად, რომ ადამიანი ღმერთის ხატია, გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს: ღმერთი – გონება და სიტყვაა და ადამიანთანაც გვხვდება სიტყვა და გონება, ღვთაებრივი სიბრძნე: „და რამეთუ ღმერთი ჰხედავს ყოველსავე, და ესმის ყოველი ესე და გამოეძიებს ყოველსავე, და შენცა კუალად გაქუს ხილვაჲ და სმენაჲ და სიბრძნე ცხოველი, რომელთა გამოეძიებ ყოველსავე“[3].

ღმერთმა ადამიანი თავის ხატად შექმნა. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ღმერთი მარადიულია, ის სხეულს არ შეიცავს, ყოვლად სრულყოფილი და უნაკლოა. ადამიანი კი, პირიქით, სასრულია, არამარადიულია, ნაკლოვანია, და ა. შ. აქ ბუნებრივია კითხვა: – როგორ შეიძლება ხორციელი და ცვალებადი ადამიანი ჰგავდეს უხორცო, მარადიულ ღმერთს? გრიგოლ ნოსელი საკითხის სათანადო განხილვის შემდეგ იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ადამიანი, რომელიც შექმნა ღმერთმა, თავდაპირველად უნაკლო და კეთილი იყო („და რა ჟამს დაებადა, არა დაჰბადა იგი ნაკლულევანად და შექმნა მას შინა კეთილი რაჲმე, რომელსა არსა შინა“). ეს პირველი ადამიანი, რომელიც ღმერთმა მოაევლინა, ხელმწიფე და

---

[1] უძველესი რედაქციები..., გვ. 147.

[2] უძველესი რედაქციები..., გვ. 148.

[3] იქვე, გვ. 150.

გამგებელია, ვინაიდან შეუძლებელია, რომ ღმერთს თავისი ხატი ასეთად არ გაეჩინა. სწორედ ეს პირველი ადამიანი – ღმერთის ხატი – არის ღმერთის მსგავსი და არა შემდგომი, ცოდვასა და გაჭირვებაში მყოფი. გრიგოლ ნოსელის აზრით, სულ სხვაა პირველი ადამიანი და სულ სხვაა ახლანდელი: „აწ უკუე გამოვიძიოთ სიტყვაჲ ზედამიწევნით, რამეთუ ვჰპოვებთ კაცსა მას მსგავსსა ღმერთისასა, ვითარმედ სხუაჲ იყო და არა აწინდელი ესე ჭირსა შინა განფრდილი"[1].

ეს პირველი ადამიანი არის ადამი, რომელიც მარადიული ხატებაა. რაც შეეხება ადამის შემდგომ მამაკაცისა და დედაკაცის გაჩენას, ამის მიზეზი, გრიგოლ ნოსელის აზრით, ნათესავების გაჩენის მიზნით უნდა იყოს. ხოლო, თუ რატომ დატოვა პირველმა ადამიანმა ეს უცოდველობის საფეხური, ამის თაობაზე აღნიშნავს, რომ პირველი ადამიანი თავისუფლებამ დაღუპა, რასაც მოჰყვა ადამიანის მამაკაცად და დედაკაცად დაყოფა, რაც ადამიანის უფრო პირუტყვული ბუნების გამოხატულებაა: „...ვითარმედ კაცი ესე ხელმწიფე ყოფად არს, და მავალი ნებასა ზედა თავისთა თჳსისასა, და რამეთუ მიდრეკადცა არს, ვითარ-იგი იქმნა, მაშინ გამოსახა ხატისა მისთჳსა თჳსისა მამაკაცებაჲ და დედაკაცებაჲ, რომელნი-იგი არა არიან ძირსა მასა შინა, არამედ, ვითარ იგი ვთქუთ, მახლობელ არს ბუნებასა მას პირუტყუებრსა"[2].

ღმერთის მიერ ადამიანის თავის ხატად გაჩენის გრიგოლ ნოსელისეულის თვალსაზრისის საინტერესო ინტერპრეტაციას ვხდებით ა. ბრილიანტოვისა და ა. მარტინოვის გამოკვლევებში. ა. ბრილიანტოვი გრიგოლ ნოსელის ამ თვალსაზრისის შეფასებისას მიმართავს პარალელებს ავგუსტინეს მოძღვრებასთან და აჩვენებს, აგრეთვე, განსხვავებას ამ საკითხში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მოაზროვნეებს შორის.

ავგუსტინეს აზრით, თუკი ადამიანი ღმერთის სახეა, მაშინ ადამიანის სულში რაც იმყოფება, ის ღმერთშიც უნდა იმყოფე-

---

[1] უძველესი რედაქციები..., გვ. 179.

[2] იქვე, გვ. 181.

ბოდეს (სულის შემეცნების მეშვეობით, ჩვენ მივალთ ღმერთის შემეცნებამდე). გრიგოლ ნოსელთან კი აღნიშნულის საპირისპირო ვითარებაა. კერძოდ, თუკი ადამიანი ღმერთის სახეა, მაშინ ჩვენ ადამიანის სულში შეგვიძლია და უნდა მოვნახოთ ის, რაც იგულისხმება ღმერთის არსებაში, რაც ჩვენთვის მეტწილად ცნობილია გამოცხადებით. გრიგოლ ნოსელთან ღმერთის შემეცნებას მივყავართ ადამიანის შემეცნებამდე[1].

ა. ბრილიანტოვის შენიშვნით, თუკი ავგუსტინეს სურს, რომ ღვთისმეტყველებას მიუყენოს სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური მეთოდი, გრიგოლ ნოსელი, პირიქით, ობიექტურ-მეტაფიზიკურ მეთოდს მიმართავს. იგი ცდილობს, რომ ღვთისმეტყველების მეთოდი ფსიქოლოგიასა და ანთროპოლოგიაზეც გაავრცელოს. როგორც ვხედავთ, – განაგრძობს ა. ბრილიანტოვი, – გრიგოლ ნოსელი, როცა აყალიბებს მოძღვრებას ადამიანზე, ღმერთის ცნებიდან ამოდის. ამ ვითარებაში მისი მთავარი აზრია – ღმერთი არის სიკეთის აბსოლუტური სისავსე და ადამიანში, როგორც ღმერთის სახეში, ეს სიკეთე აღიბეჭდება. ა. ბრილიანტოვი იმოწმებს შესაბამის ადგილს გრიგოლ ნოსელის ნაშრომიდან: „ის, რაც მოიპოვება თვითმყოფადად ადამიანში, ეს მას მოცემული აქვს ღმერთისგან; განსხვავება ღმერთსა და ადამიანს შორის მდგომარეობს იმაში, რომ იგივე სიკეთე (ღმერთში რომ სიკეთეა, – მ. მ.) არსებობს ადამიანში, როგორც განსაკუთრებულ, შექმნილ და ცვალებადობას დაქვემდებარებულ სუბიექტში“[2].

გრიგოლ ნოსელის ეს თვალსაზრისი კავშირში უნდა იყოს ნეოპლატონიზმსა და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმთან (არეოპაგიტიკა), კერძოდ, ნეოპლატონიკოსების იმ მთავარ აზრთან, რომლის თანახმად, მთელი სინამდვილის სათავეში არის პირველი ერთი, ანუ ღმერთი და რაც არსებობს – არსებობს ღმერთის მეშვეობით[3]. მაგრამ აქ განსხვავებაც არის. ნეოპლატონიზმში ეს

---

[1] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., გვ. 179.

[2] იქვე, გვ. 180.

[3] შდრ. პლოტინე. V ენეადა, მე-5 წიგნი, §5., არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 33.

აზრი მთელ სინამდვილეზე ვრცელდება, მაშინ როცა გრიგოლ ნოსელთან მხოლოდ ადამიანზეა ლაპარაკი. ამ მიმართებით მხოლოდ ადამიანია ღმერთთან კავშირში. მაგრამ, რამდენადაც ადამიანი სინამდვილის ნაწილია, ამდენად, აქ შეიძლება ითქვას იმ სიახლოვეზეც, რაც არსებობს ნეოპლატონიზმსა და გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობას შორის.

გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობაში ადამიანზე მოძღვრებას განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ღმერთისა და სამყაროს მიმართების გარკვევისას ცენტრალურ ადგილზე ისევე ადამიანის პრობლემა დგას. სწორედ ამის გამო გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობას უპირატესად ანთროპოლოგიურად მიიჩნევენ: „ეპისკოპოსი ნოსელი, ნამდვილად წარმოადგენს IV საუკუნის ქრისტიან მწერლებს შორის ყველაზე გამოჩენილ ფილოსოფოსს – ანთროპოლოგს“[1].

ა. მარტინოვის აზრით, გრიგოლ ნოსელისთვის, როგორც ანთროპოლოგიური გენიისთვის, დამახასიათებელია ორი თვისება: გარე სინამდვილეზე საფუძვლიანი დაკვირვება და განყენებული მეტაფიზიკური საგნების ღრმა გააზრება. პირველით ის თავის ანთროპოლოგიას ემპირიულად აფუძნებს, ხოლო მეორე საფუძველზე მისი მსოფლმხედველობა ფილოსოფიურ ხასიათს იღებს. ავტორი იძლევა, აგრეთვე, გრიგოლ ნოსელის იმ თვალსაზრისის ინტერპრეტაციას, რომლის თანახმად, გრძნობადსა და გონიერ სამყაროს შორის უფსკრულია; მათ ერთმანეთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ და სწორედ ადამიანია ის არსება, რომელშიც მოცემულია ეს ორი მხარე – სხეულებრივი და სულიერი (გონიერის აზრით). ა. მარტინოვის აზრით, გრიგოლ ნოსელთან სამყაროში ადამიანის „შემოყვანას“ საგანგებო ფუნქცია ეკისრება და ეს კარგად ჩანს მისი შემდეგი თვალსაზრისიდანაც: უამისოდ „ღვთაებრივი სხივი (მიწაზე) დარჩებოდა დაუნახავი, სიტყვა – დაუმოწმებელი (დაუდასტურებელი), სიკეთე – განუცდელი და ა. შ., რაც იგულისხმება ღმერთის არსებაში“[2].

---

[1] А. Мартинов. დასახ. ნაშრ., გვ. 44.

[2] იქვე, გვ. 65.

ა. მარტინოვის შენიშვნით, გრიგოლ ნოსელი აკრიტიკებს ფილოსოფოსებს, რომლებიც ადამიანს სამყაროს მსგავსად მოწყობილად მიიჩნევენ. ისინი ვერ ხვდებიან, რომ ამით ადამიანს კი არ ამაღლებენ, არამედ, პირიქით, ამცირებენ, ვინაიდან ოთხ სტიქიონს შეიცავს კოლოც და თაგვიც[1].

ერთი შეხედვით, გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობის სიახლოვე ნეოპლატონიზმთან, კერძოდ, პლოტინეს ფილოსოფიასთან, შეიძლება დავინახოთ მისტიციზმის საკითხში. ამ საკითხში საკუთრივ გრიგოლ ნოსელის მოძღვრებასთან შეიძლება კავშირი ჰქონდეს არეოპაგიტულ მისტიციზმს. მაგრამ ეს სიახლოვე გარეგანია და მეტი არაფერი.

გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისი მისტიკურ ექსტაზზე მოცემულია მის თხზულებაში „მოსეს ცხოვრების შესახებ". ი. პოპოვის შენიშვნით, ეს აზრი ქრისტიანულ ლიტერატურაში პირველად წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებებში გამოჩნდა[2]. ამავე ავტორის აზრით, გრიგოლ ნოსელის მისტიკური ექსტაზის თეორია ფილონის მოძღვრებიდან მომდინარეობს.

გრიგოლ ნოსელი ღმერთის ჭვრეტის გზაზე სამ საფეხურს გამოყოფს:

1) ღმერთზე მიწერილი გრძნობადი წარმოდგენების ჩამოშორება, რაც წარმოადგენს წყვდიადიდან სინათლეში გადასვლას; 2) შემდგომ მოდის ხილულის საფუძველზე უხილავი არსის შეცნობა, რომელიც როგორღაც ღრუბლითაა დაფარული; 3) ამის შემდეგ ხდება სულის მიმართვა უმაღლესი საგანძურისკენ და მიაღწევს თუ არა სული უმაღლეს სრულყოფილებას, შედის ის ღმერთის ბრწყინვალებაში, სადაც მოცემულია ღვთაებრივი წყვდიადი. „ეს მესამე საფეხური არის გაშმაგება, ექსტაზი, რომლის დროსაც ადამიანი გამოდის თავისი თავისგან"[3].

---

[1] А. Мартинов. დასახ. ნაშრ., გვ. 77.

[2] И. Попов. Личность и ученис блаженного Августина. Сергиев Посад. 1916, т. I, ч. 1-2, გვ. 2.

[3] იქვე, გვ. 392.

ექსტაზი ღმერთზე ცოდნას არ იძლევა. მართალია, ღმერთი საშუალებას აძლევს სულს იგრძნოს მისი ყოფნა, მაგრამ მისი ბუნების უხილავობის გამო, მისი ცხადი ხილვა გამორიცხულია, რადგანაც ექსტაზისთვის ყოველგვარი ხილვადი და მიღწევადი უნდა გამოირიცხოს. ამიტომაც ექსტაზში აღქმისთვის რჩება ის, რაც ღმერთში უხილავი და მიუღწეველია. რაც მთავარია, ექსტაზის დროს სული იმეცნებს, რომ ღმერთი თავისი ბუნებით აღმატებულია ყოველგვარ ხილვადსა და მიღწევადზე[1].

ასეთია მოკლედ გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისი ადამიანის მიერ ღმერთის მისტიკურ ჭვრეტაზე, რომელიც მთლიანად რელიგიური მსოფლმხედველობის ჩარჩოებშია მოქცეული და განსხვავდება პლოტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათის მისტიციზმისგან.

[1] И. Попов. დასახ. ნაშრ., გვ. 392-393.

V თავი

არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა

არეოპაგიტულ მოძღვრებას დიდი გავლენა ჰქონდა მომდევნო დროის როგორც რელიგიურ, ისე ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობებზე, რაც განპირობებული იყო ამ მოძღვრებაში არსებული თეოლოგიური და ფილოსოფიური ნაკადებით. არეოპაგიტიკასთან დიდ სიახლოვეს ამჟღავნებენ მაქსიმე აღმსარებლის, იოანე დამასკელის, იოანე სკოტ ერიუგენას, მაისტერ ეკჰარტის, თომა აკვინელის, ნიკოლოზ კუზანელისა და სხვათა მსოფლმხედველობანი.

არეოპაგიტიკის გავლენა ზემოაღნიშნულ მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობებზე საგანგებო კვლევის საგანი არ ყოფილა. მაგრამ სხვადასხვა გამოკვლევაში ვრცლად არის მითითებული ამგვარ გავლენაზე. ნაშრომში გათვალისწინებულია როგორც უცხოელი, ისე ქართველ მკვლევართა თვალსაზრისები არეოპაგიტულ გავლენაზე.

§ 1. არეოპაგიტიკა მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებში

შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელია მაქსიმე აღმსარებელი (580-662), რომელიც „...წმიდა მამათა მოღვაწეობის დამსრულებელი და აღმოსავლური სქოლასტიკის (იოანე დამასკელი) წინამორბედია“[1].

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1981, I ნაწილი, გვ. 126.

მაქსიმე აღმსარებელმა ვრცელი განმარტებები დაურთო არეოპაგიტულ მოძღვრებას, რომელიც ქართულ ენაზე თარგმნა ეფრემ მცირემ. აღნიშნულ განმარტებებს დიდი მნიშვნელობა აქვს არეოპაგიტიკის შესწავლის თვალსაზრისით. ცნობილი რუსი მკვლევარი ალექსანდრე ბრილიანტოვი წერდა: „დიონისეს შემოქმედება, რომელსაც იკვლევდა ერიუგენა, პირველ ხანებში მისთვის ერთობ ბნელსა და ძნელად გასაგებს წარმოადგენდა. მაგრამ მაქსიმე აღმსარებლის რამდენიმე ნაშრომის, უპირველესად კი „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ქადაგებანის რთული ადგილების განმარტების" გაცნობის შემდეგ, რაც ადრე ფილოსოფოსისთვის გაუგებარს წარმოადგენდა დიონისეს შემოქმედებაში, ცხადი გახდა ამ განმარტებების წყალობით"[1].

მაქსიმე აღმსარებლისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობათა მიმართების კვლევისას ძირითადად ვემყარებოდით აღმსარებლის „განმარტებანი დიონისე არეოპაგელის თხზულებისა"[2], მისივე ტრაქტატებს „სიყვარულისთვის" და „ლოცვისთვის", ა. ბრილიანტოვის დასახელებულ ნაშრომს, სადაც ზოგადად და საფუძვლიანადაა გადმოცემილი აღმსარებლის ძირითადი თხზულების „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ქადაგებანის რთული ადგილების განმარტება" – ის ძირითადი პრინციპები და მ. ჭელიძის სტატიას მაქსიმე აღმსარებელზე. ჩვენი კვლევის პროცესში ძირითად დასაყრდენს წარმოადგენდა აღმსარებლის განმარტებანი არეოპაგიტიკაზე, რამდენადაც სწორედ ამ ნაშრომში ჩანს ყველაზე ნათლად როგორც სიახლოვე, ისე განსხვავება ამ ორ მოაზროვნეს შორის.

---

[1] А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С-Петербург, 1898, გვ. 50.

[2] ვსარგებლობდით აღმოსავლეთმცოდნე ზაირა ყოლბაიას მომზადებული ტექსტის ხელნაწერით – „განმარტებანი დიონისე არეოპაგელის თხზულებისა". ავტორი ემყარება ორ ხელნაწერს. =/110 (XII ს.) =/684 (XI ს.).

1. მოძღვრება ღმერთზე

მაქსიმე აღმსარებელი ღმერთის დახასიათებისას ძირითადად იზიარებს არეოპაგიტულ თვალსაზრისს. ღმერთი არის მარტივი, ერთსახეობითი, უთვისებო და სხვასთან არაზიარი არსება. ის ყოვლად ძლიერი და უსასრულოა. მისგან განსხვავებით, შექმნილი არსებები შემთხვევითია, ცვალებადობას განიცდის და მუდამ საჭიროებს ღმერთის სიბრძნეს[1]. კომენტარებში კი აღმსარებელი წერს: „ხოლო ღმერთი ყოველთა ადგილთა არს, არცა ხორციელებით, არამედ დამბადებლობით. რამეთუ ცასა და ქუეყანასა იგი აღავსებს, და გარეგან მათ ყოველთასა (ცნობილ არს). და ესე არს მისდა განუზომელობა-მიუწვდომელობა ძალისა და არსებისა მისისა, რომლის ცნობასა აქა დაფარულ-განუზომელობა უწოდს“[2]. მაქსიმე აღმსარებლის ეს თვალსაზრისი ზოგადი ხასიათისაა და ამის მიხედვით ძნელია გაარკვიო არეოპაგიტიკასთან მისი მიმართება. თუმცა ისიც ნათელია, რომ ღმერთის ეს დახასიათება ძირითადად თეოლოგიური მსოფლმხედველობის პოზიციიდან ხდება. მაგრამ მოსაზრება „რამეთუ ცასა და ქუეყანასა იგი აღავსებს, და გარეგან მათ ყოველთასა (ცნობილ) არს“, გარკვეულ ფილოსოფიურ დატვირთვასაც შეიცავს.

საიდან მომდინარეობს ჩვენი წარმოდგენა ღმერთზე? ამ კითხვაზე აღმსარებელი ასე პასუხობს: საკუთრივ რას წარმოადგენს ღმერთი, ჩვენთვის ეს გაუგებარია; ის მხოლოდ მის შექმნილებში მჟღავნდება და მასზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მის მიერ შექმნილთა საფუძველზე: „ღმერთის წარმოდგენა და მოსაზრება შესაძლებელია მხოლოდ ჩვენთვის მისაღწევი სამყაროდან აღებულ ფორმებში, რომლებიც ვერ გამოხატავენ მის არსებას“[3]. აღნიშნულიდან გამომდინარე, აღმსარებელი დაასკვნის: ჩვენ შეგვიძლია შევიმეცნოთ ის, რომ არის ღმერთი, მაგრამ, თუ რა არის ღმერთი, ამის გაგება ჩვენთვის მიუღწეველია.

---

[1] Максим Исповедник. О любви. При святейшем синоде. 1819, გვ. 182.

[2] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი დიონისე არეოპაგელის თხზულების“. ხელნაწერი, გვ. 11.

[3] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., გვ. 200.

არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან სიახლოვეს ამჟღავნებს აღმსარებლის შემდეგი თვალსაზრისი: „ღვთაებრივ არსებას ყველაზე მეტად შეეფერება ეპითეტები: უსაზღვრო, უსაწყისო, უსასრულო და ა. შ., რომლებიც გამოხატავს მხოლოდ იმას, რაც არ არის ღმერთი და არა იმას, თუ რა არის ღმერთი"[1]. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიც არაერთხელ იმეორებს ამ აზრს და ტრაქტატში „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყველებისათჳს" ასეთ დასკვნას აკეთებს: „კუალად მუნვე აღვალთ და ვიტყჳთ, ვითარმედ არცა სულ არს, არცა გონება, არცა ოცნება, არცა ნება, ანუ მქონებელ სიტყჳსა გინა მოგონებისა... არცა სიდიდე, არცა სიმცირე, არცა სწორება... არცა საუკუნე, არცა ჟამ... არცა სხუა რამე ჩუენგან გინა სხჳსა ვისმე არსთაგანისადა ცნობილ"[2]. უნდა აღინიშნოს, რომ ღმერთის ამგვარი წარმოდგენა უარყოფითი პრედიკატებით საერთოდ დამახასიათებელი იყო შუა საუკუნეების როგორც რელიგიური, ისე ფილოსოფიური აზროვნებისთვის და აქედან გამომდინარე, არ შეიძლება ეს ჩაითვალოს სპეციფიკურად ფსევდო-დიონისესა და მაქსიმე აღმსარებლის მსოფლმხედველობებისთვის. ჩვენ მიერ აღნიშნულის მიზანი იყო მათ შორის თანმხვედრი თვალსაზრისის ნარმოჩენა.

ამის შემდეგ მაქსიმე აღმსარებელი იხილავს და განმარტავს არეოპაგიტული მოძღვრების იმ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ღმერთისადმი უარსოს, არაცოცხალის, უგონებოს... მიწერა ნიშნავს არა გონების არქონას, არა სიცოცხლის არქონას, არამედ მათ ზეშთა აღმატებულობას."[3] მაშინ, როცა ყველაფერს ამას ადამიანზე პირდაპირი მნიშვნელობით ვლაპარაკობთ; აღნიშნული არეოპაგიტული თვალსაზრისის მაქსიმესეული კომენტარი ადასტურებს ა. ბრილიანტოვის მოსაზრებას, რომ აღმსარებელმა არეოპაგიტიკის რთული ადგილები ნათელყო და გასაგები გახადა. შესაბამისი განმარტება კომენტარებიდან ასეთია: „და ეს არს ძალა სიტყუათა ამათ მოძღურისათაჲ ვითარმედ ჩუენნი არა არს მყოფელნი მოკლებანნი სიტყჳსანი მისდა აღმატება იქმნები-

[1] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., გვ. 200.

[2] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 228.

[3] იქვე, „სალმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 70.

ან, რამეთუ ჩუენთჳს უსახობაჲ არა არსობა არს, ხოლო მისთჳს ამას ცხადჰყოფს ვითარმედ ზეშთა არს ყოველთა სახეთა"[1]. აქ აღმსარებელი ერთმანეთისგან განასხვავებს იმას, რაც ღმერთს მიეწერება, იმისაგან, რაც ადამიანს მიეწერება. კერძოდ, თუკი, ღმერთს, მაგალითად, მივაწერთ გონების არქონას, სიცოცხლის არქონას და ა. შ. ეს იმის მაჩვენებელია, რომ ღმერთი აღემატება გონებას, სიცოცხლეს და ა. შ. მაშინ, როცა თუ ყველაფერს ამას ადამიანის მისამართით ვიტყვით, ეს აზრი პირდაპირი მნიშვნელობით უნდა იქნეს გაგებული.

ღმერთზე ფსევდო-დიონისეს მოძღვრების განხილვისას, მაქსიმე აღმსარებელი კვლავ უბრუნდება აღნიშნულ არეოპაგიტულ თვალსაზრისს: „ხოლო სიტყუანი ესე ვითარმედ არცა ბნელ არს, არცა საცთურ, არცა ჭეშმარიტებაჲ. კაცობრივთა ჩუჰულებითა სიტყჳსათა დაუსხმან ეს, რამეთუ ჩუენ კაცთა ნათელი ბნელსა წინა აღუდგინოთ, და ჭეშმარიტება საცთურსა"[2]. აქ, როგორც ვხედავთ, აღმსარებელი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ის, რაც ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი, არ შეიძლება გავრცელებულ იქნეს ღმერთზე. ამასთან, უმაღლესი არსება ერთია და მასში არაფერი არაა დაპირისპირებული, მაშინ, როცა ადამიანს შუძლია „ნათელი ბნელსა წინ აღუდგინოს", ხოლო „ჭეშმარიტება საცთურსა". ეს ნიშნავს, რომ დაპირისპირება დაკავშირებულია ადამიანთან და არა ღმერთთან.

როგორც უკვე არაერთგზის აღინიშნა, ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთი ერთია: მაქსიმე აღმსარებელი არეოპაგიტული მოძღვრების ამ ადგილს იყენებს მანიქეველთა წინააღმდეგ, რომელთაც ორი საპირისპირო საწყისის არსებობა დაუშვეს. საბოლოოდ კი ასეთ დასკვნას აკეთებს: „ვინაჲცა ცხად არს ვითარმედ ყოვლად დაუმტკიცებელ არს შჯულისდებაჲ უწესოდ ორთა დასაბამთა ყოფისაჲ"[3].

მაქსიმე აღმსარებლის შემოქმედებაში დიდი ყურადღება ექცევა არეოპაგიტიკაში მოცემული ღმერთის დადებითსა და

---

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...", გვ. 51.

[2] იქვე, გვ. 416.

[3] იქვე, გვ. 92.

უარყოფით დახასიათება. აღმსარებელი, ფსევდო-დიონისეს ამ თვალსაზრისს ასე განმარტავს: „მატება უკუ არს რაოდენი რაჲ ღმრთისათჳს ყოფად ითქუმის და წარითქუმის ვითარ არსებაჲ, ნათელი და სხუანი მსგავსნი ამათნი, ხოლო მოკლება არიან რაოდენნ უცხო ყოფად ღმრთისაგან ითქუმიან, და უკუითქუმიან, ვითარმედ არა როგორც არს ღმერთი, არცა სულ, არცა სხუაჲ რაჲმე მათგანი რომელნი საცნაურებათა, ანუ საგრძნობელობათა შინა შემომჳრდებიან ჩუენ; ვინაჲცა არსთაჲ ესე ცნობაჲ ღმრთისათჳს უცნაურება არს, რამეთუ აქუთა მიერ ცნობათა არა განცხადებად მოვალს, არამედ უმეტესად დაიფარვის"[1]. აღმსარებლის ეს განმარტებანი დართულია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომაზე „მისტიკური თეოლოგია". ამასთან, აღმსარებელი არეოპაგიტულ წიგნებში სხვადასხვა ადგილას მოცემულ შეხედულებებს კატაფატიკასა და აპოფატიკაზე აერთიანებს და საერთო კომენტარს უკეთებს. მაგრამ ის არსებითად ახალს არაფერს ამბობს და მხოლოდ განმარტებით კმაყოფილდება, თუმცა ეს განმარტება უფრო ნათელს ხდის არეოპაგიტული მოძღვრების ამ რთულ ადგილებს.

მაქსიმე აღმსარებელი, მართალია, ძირითადად არეოპაგიტიკის რთული ადგილების ნათელყოფას ისახავს მიზნად, მაგრამ ბევრ შემთხვევაში მას არ აკმაყოფილებს ან კიდევ არ იზიარებს ფსევდო-დიონისეს პოზიციას ამა თუ იმ საკითხზე. ასე, მაგალითად, ღმერთის დახასიათებისას უპირატესობას ანიჭებს აპოფათიკურ მეთოდს და ფსევდო-დიონისესგან განსხვავებით, არსად არ ლაპარაკობს კატაფატიკასა და აპოფატიკაზე, როგორ ცოდნის მეთოდებზე. აპოფატიკურ მეთოდს აღმსარებელი ღმერთის დასახასიათებლად ერთადერთად მიიჩნევს: „ვითარ იგი არს უხილავი უხორცოჲ; და მსგავსი ამათნი: და ღმერთისათს ესენი ოდენ ითქუმიან; რომელი ესე უკუთქუმა არიან; და არა წართქუმა ჰყოფენ, ვითარმედ ესე რაჲმე არა არს; რამეთუ რაჲ იგი არს ღმერთი, მის გამოთქუმაჲ და მოგონებაჲ ყოვლად შეუძლებელ არს; ვითარმე ესე აწ თქმულთა ამათ მოძღვარისა-

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...", გვ. 410.

თა ძალიცა გულისჴმა გვყოფს...“[1]. აქ აღნიშნულის დადასტურებაა აღმსარებლის მიერ სხვა ადგილას გამოთქმული მოსაზრება, რომლის თანახმად, აპოფატიკა ღმერთს უფრო შეეფერება და როცა ღმერთს უარყოფითად ვახასიათებთ, ეს უკეთესია.[2]

აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ღვთისმეტყველებაში კატაფატიკისა და აპოფატიკის მიმართებაზე საინტერესო თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული ა. ბრილიანტოვს, რომლის თანახმადაც, აღმოსავლეთის ღვთისმეტყველებაში კატაფატიკა და აპოფატიკა ერთმანეთს უპირისპირდება; დასავლეთისაში – არა. ამის შესაბამისად მათ განსხვავებულად აქვთ წარმოდგენილი ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის პროცესი. როგორც დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის ღვთისმეტყველთათვის სამყარო ღვთაებრივი აქტის შედეგია. ეს შექმნა კი ღმერთმა განახორციელა წინასწარი იდეის მიხედვით[3]. დასავლურ ღვთისმეტყველთა თანახმად, იმის მსგავსად, როგორც ადამიანის აზრები მისი სულის სიღრმიდან იბადება, ასევეა ღვთაებრივი იდეებიც, რომლებიც ღმერთის მიერაა დაბადებული და გამოხატავს მის არსებას. სწორედ ამის გამო ღვთაებიდან მომდინარე იდეები ღმერთს არ უნდა იქნეს ჩამოშორებული. როგორი სახით ხორციელდება და არსებობს ეს იდეები სამყაროში? ა. ბრილიანტოვის აზრით, ამ კითხვაზე პასუხი მოიპოვება ავგუსტინესთან. ავგუსტინეს აზრით, ისევე როგორც ადამიანის იდეები არსებობას გარეგანი მასალის მეშვეობით იძენს, ასევეა ღმერთიც. ღმერთმა ჯერ არაფრისგან შექმნა უფორმო მატერია და შემდეგ მასზე გაავრცელა იდეები[4].

აღმოსავლური ღვთისმეტყველების მიხედვით კი, მართალია, იდეები ღმერთიდან მომდინარეობს, მაგრამ მას ვერ გამოხატავს, რადგან ღმერთი მათთვის აღმატებული და მიუღწეველია. ამასთან, ეს იდეები სასრული სამყაროს არსებებისგან განსხვავებულადაა მიჩნეული. აღმოსავლურ ღვთისმეტყველებაში უსაფუძვლოდაა გამოცხადებული ღმერთისა და ადამიანის მოქმედებებს

---

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...“, გვ. 134.

[2] იქვე, გვ. 209.

[3] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., 222.

[4] იქვე, გვ. 223.

შორის ანალოგია. სამყარო კი იდეების მიხედვით შექმნილად არის აღიარებული და, გარკვეული აზრით, მათ განხორციელებას წარმოადგენს. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის სრული განხორციელება. ღმერთის დახმარებით სასრული არსებები მხოლოდ მიისწრაფვიან განხორციელებისკენ. აღმოსავლურ ღვთისმეტყველებაში იდეა არა მხოლოდ მიზეზია, არამედ მიზანიც[1].

მაქსიმე აღმსარებლისთვის მიუღებელია ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი კატაფატიკისა და აპოფატიკის მიმართებაზე. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ, როცა ის ეხება კატაფატიკის არეოპაგიტულ გაგებას, ცდილობს მასში ისეთი შინაარსი ჩადოს, რომელიც უკვე კატაფატიკის საფუძვლად ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა აღარ იქმნება მოაზრებული: „ხოლო საკჳრელმან დიონოსი რაჲჟამს წართქუმაჲ წართქუმასა ზედა დაჰრთო, განჩინებაჲ ქმნა; და რა ჟამს თქუა, ვითარმედ არაყოფაჲ არა არს ღმრთისაჲ. ამით ორითა წათქუმითა განჩინებით ღმერთს შემოუკრიბა ყოველი ყოფაჲ. და კუალად ამით-ვითარმედ ვერ ძალუც მას არა შეძლებაჲ. და არა იცის მან არა ცებნაჲ და მეცნიერებაჲ და ამას ყოველსა ზედა დაჰრთო; ვითარმედ ესე ყოველნი ვითარ არა ცებნაჲ და ვერ შეძლებაჲ მოკლებითად და გარეგანად ითქუმიან მისთჳს – არა ბუნებითად და გუამოვნებითად; და ესე ვითარვე არს სიტყუაჲ იგი. ვითარმედ შემძლებელ არს ძე თავით თჳსით საქმედ რასმე...“[2].

ამ ვრცელი ამონაწერიდან მთავარი ის არის, რომ არეოპაგიტულ კატაფატიკაში აღმსარებელს ყურადღება გადააქვს ისევ ღმერთის ყოვლისშემძლეობაზე და გვერდს უვლის კატაფატიკური დახასიათების ისეთ მნიშვნელოვანსა და არსებით მხარეს, როგორიცაა ღმერთის ყველგან მყოფობა. ეს არ არის შემთხვევითი, რადგანაც აქ არეოპაგიტიკის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციასთან გვაქვს საქმე.

მაქსიმე აღმსარებლის როგორც ძირითად შრომაში, ისე მის კომენტარებში არეოპაგიტიკაზე განმტკიცებულია აზრი ღმერთის შეუმეცნებადობასა და მიუღწევლობაზე. ამით კი აღმსარებლის

---

[1] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., გვ. 223.

[2] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...“, გვ. 150.

მსოფლმხედველობაში გზა ეხსნება ღმერთის მისტიკურ ჭვრეტას. მისი აზრით, არსებები ღმერთისკენ მიისწრაფვიან. ეს იმის გამო ხდება, რომ ღმერთი ყველა არსებულთა დასაბამი და საბოლოო მიზანია: „დასაბამად ყოველთა ითქუმის ღმერთი, ვითარცა არა არსისაგან არსად მომყვანებელი არსთა. ხოლო დასასრულად ვითარცა მპყრობელი... და განმგებელი ყოველთა“[1]. აქ მთავარია გაირკვეს ის, თუ როგორ ხდება მისწრაფება დაბლიდან მაღლისკენ, ანუ უმდაბლესი არსებებიდან უმაღლესი არსებებისკენ?

აღნიშნულ კითხვაზე ნაწილობრივ პასუხი გვხვდება აღმსარებლის ტრაქტატში „სიყვარულისთვის“, სადაც აღნიშნულია: პირველად ჩვენ ვცდილობთ სიყვარულის ცეცხლით შევიცნოთ ღმერთის არსება. მაგრამ, როცა ვნახავთ, რომ ეს შეუძლებელია (რადგანაც შექმნილს არ შუძლია შემქმნელის შემეცნება), ამის შემდეგ ჩვენ განვჭვრეტთ მას (ე. ი. ღმერთს), მის მარადიულობას, განუსაზღვრელობას, აღუწერლობას (ე. ი. შემეცნების ენაზე გამოუთქმელობას) და მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ ღმერთი შეუმეცნებელია, გამოუთქმელია და ა. შ.[2] აღმსარებელი აღნიშნავს, რომ ღმერთის მიუწვდომლობას, როგორც ფაქტის შემეცნებას, ემატება გონების ხედვა[3]. ამის შესახებ ქადაგებდნენ გრიგოლ ღვთისმეტყველი და დიონისე, – ამბობს აღმსარებელი.

ღმერთისკენ ადამიანის მისწრაფების გზაზე მაქსიმე აღმსარებელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ლოცვას. აღმსარებლის აზრით, ლოცვის ორი სახე არსებობს: ერთი დამახასიათებელია შემოქმედი ადამიანებისთვის, მეორე – მჭევრმეტყველთათვის. ლოცვის ერთი სახე განპირობებულია ღვთის შიშითა და კეთილი იმედებით, ხოლო მეორე – ღვთის სიყვარულითა და უმაღლესი სიწმინდით. ლოცვის პირველი სახის შემთხვევაში გონება იშორებს ყოველგვარ ამქვეყნიურს, თავის თავში ღრმავდება და ღმერთის პირისპირაა; მეორე შემთხვევაში კი, გონება აღტაცებულია ღვთაებრივი სინათლით და ამ დროს იგი ღმერთის გარდა

---

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...“, გვ. 18.

[2] Максим Исповедник. О любви. გვ. 50.

[3] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1981, I ნაწილი, გვ. 134.

ვერაფერს ხედავს[1]. აქ ლოცვის მეორე სახე მისტიკურ ჭვრეტას ემსახურება.

აღმსარებელი აღნიშნული ტრაქტატის სხვა ადგილზეც ეხება ლოცვას და დაასკვნის, რომ ლოცვის უმაღლესი მდგომარეობა გულისხმობს გონების ყოფნას ხორცისა და სამყაროს გარეშე. „გონება სრულყოფილ ლოცვაში აუქმებს თავის თავს. ჩამოშორდება ამ სამყაროს ყოველგვარ შემეცნებისგან"[2]. აქ და სხვაგანაც ეჭვგარეშეა, რომ აღმსარებელთან ლოცვა მისტიკური ჭვრეტის ერთი უმთავრესი საშუალებაა.

ღმერთის გამოცხადება და მისი მისტიკური ჭვრეტის აუცილებლობა უფრო მრავალმხრივადაა წარმოდგენილი მაქსიმე აღმსარებლის მთავარ შრომაში „წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის რთული ადგილების განმარტებანი". აღმსარებლის აზრით, ღვთაებრივი ლოგოსი ორი სახით მჟღავნდება – ბუნებასა და „საღვთო წერილში". ბუნებაში, მის მშვნიერებაში ღვთაებრივი ლოგოსი მჟღავნდება იმ მიზნით, რომ ადამიანი დააინტერესოს, სურვილი აღუძრას და ამით საბოლოოდ ლოგოსის შემეცნებამდე მივიდეს. „ამ აზრით ბუნების შემეცნებას მხოლოდ გარადამავალი მნიშვნელობა აქვს"[3]. ვინც ბუნების განხილვიდან გაიგო თუ რა არის ჭეშმარიტება, ის დაინახავდა აგრეთვე, რომ გონებით შეუძლებელია მოვლენათა ყველა მრავალგვარობის მოცვა, რომლებშიც ჭეშმარიტება მჟღავნდება. ამიტომაც ის ეძებს სხვა საშუალებას ღმერთის შემეცნებისთვის[4].

აღმსარებლის აზრით, ღმერთის შემეცნების მეორე წყაროა „საღვთო წერილი", რომელიც მხოლოდ იმათ „ემსახურება", ვინც მასში უფრო მეტს ხედავს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. ისინი, ვინც ბუნებაში იმაზე მეტს ხედავენ, რაც სინამდვილეშია, ემსგავსებიან წარმართ ელინებს. მაგრამ უკეთესად არც ისინი იქცევიან, ვინც მართალია, მიმართავენ „საღვთო წერილს", მაგრამ მის სტრიქონებს იქით არ იხედებიან. ეს უკანასკნელნი ემს-

---

[1] Максим Исповедник. О любви. გვ. 55-56.

[2] იქვე, გვ. 92.

[3] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., გვ. 195.

[4] იქვე.

გავსებიან იუდეველების ღმერთის მკვლელებს, რადგანაც ამით ისინი აუქმებენ „საღვთო წერილის" ცოცხალ საზრისს, რომელიც წარმოადგენს ლოგოსს[1].

მაქსიმე აღმსარებელი, ღმერთის შემეცნების ამ ორი წყაროს განხილვის შემდეგ, გადადის მესამე წყაროზე. ეს არის ღმერთის გამოცხადება უშუალოდ, მისტიკურ ჭვრეტაში. მაგრამ ეს გზა მხოლოდ ანგელოზებსა და წმინდანებს ხელეწიფებათ. წმინდანები ამ დროს თავისუფალნი არიან ყოველგვარი მიწიერი მიდრეკილებებისგან. აღმსარებელი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ღმერთის მისტიკური ჭვრეტა წმინდანთა ხვედრია და არა ჩვეულებრივი ადამიანებისა. ჩვენთვის, ესე იგი ჩვეულებრივი ადამიანებისთვის, ჭეშმარიტება, ანუ ლოგოსი, დაფარულია „საღვთო წერილის" სტრიქონებსა და ბუნების მოვლენებში. ამიტომაც, ვინც მიისწრაფვის ღმერთის წვდომისკენ, „საღვთო ნერილისა" და ბუნების მოვლენების შემეცნება აუცილებელია.[2]

ღმერთის შემეცნებაზე მაქსიმე აღმსარებლის თვალსაზრისი არათანამიმდევრობით ხასიათდება და ბუნდოვანიცაა. მასთან ცხადად არ ჩანს, თუ ღმერთის რომელ გამოვლენაში ხერხდება მისი უკეთესი ჭვრეტა. ამ მხრივ არეოპაგიტული მოძღვრების მისტიკური თვალსაზრისი ლოგიკურობითა და თანამიმდევრულობით ხასიათდება. ამასთან, აღმსარებელთან არეოპაგიტული მისტიკის თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათის კვალი არ ჩანს. ამიტომაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ კომენტრებში აღმსარებელი დუმს არეოპაგიტულ მისტიკაზე.

მაქსიმე აღმსარებლის ღმერთზე მოძღვრების სრულყოფილი სურათი არ გვექნება, თუ არ განვიხილავთ მის თვალსაზრისს „საცნაურ უცნაურობაზე", ანუ „არცოდნის ცოდნაზე", რაც აღმსარებელთან საბოლოოდ ნიშნავს ღმერთის შემეცნებას არცოდნის მეშვეობით. აღმსარებელი ასე აყენებს საკითხს: ღმერთის შემეცნება არცოდნით შეიძლება, მაგრამ ამ არცოდნაში უმეცრება არ იგულისხმება: „რამეთუ უცნაურებითა იცნობების

---

[1] А. Бриллиантов. დასახ. ნაშრ., იქვე.

[2] იქვე, გვ. 195 (შდრ. აგრეთვე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. I ნაწილი, გვ. 129).

ღმერთი. ხოლო უცნაურებასა რა ვიტყჳთ, არა უსწავლელობასა მიერსა უმეცრებასა ვიტყჳთ, რამეთუ უსწავლელობით უმეცარი სული თჳთ ამასცა უმეცარ არს, თუ ვითარ უცნაურ არს ღმერთი, რომელი ესე ნაწილთაგანი არს მეცნიერებისათა, არამედ მას უმეცრებასა, რომელთა მარტიე ვიქმნებით, ზეშთა მოგონებათა"[1]. იქვე აღმსარებელი ამატებს, რომ ღმერთის შემეცნება არავის არ შეუძლია, მაგრამ, თუკი „ესე ვითარცა ამას რა უმეცრებასა ხედა დაჰვსდგეთ, სახე ვიქმნებით პირველი ყოველთა მყოფისა მის საღმრთოჲსა ერთობისა და სიმარტივისა". აქ კი ნათლად ჩანს, რომ აღმსარებლის მსოფლმხედველობაში ღმერთის შესახებ არცოდნის დაშვება უკვე ნიშნავს მის ჭეშმარიტ ბუნებასთან მიახლოებას.

არეოპაგიტიკასთან სიახლოვის თვალსაზრისით საყურადღებოა აღმსარებლის შემდეგი თვალსაზრისი: „ამის შემდგომ მოვიქცევით უთმომელობითასა მის დუმილისაგან, და გულისჴმავჰყოფთ ვითარმედ უმეცარ ვართ უცნაურსა მიერთგან განვეყენებით ძიებად უცნაურისა მის და ესე არს უცნაურობაჲ ღმრთისა; ხოლო კუალად ესე არს ყოვლად საცნაურებაჲ მისი"[2].

მაქსიმე აღმსარებლის აზრი, რომ ჩვენი დუმილით, ცოდნაზე თავის შეკავებით (უფრო ცოდნის პრეტენზიის გაუქმებით), უფრო მეტს გავიგებთ ღმერთის შესახებ და ეს არცოდნა „უცნაურებაჲ მისი", ღმერთის ცოდნაა. „საცნაურებაჲ" არეოპაგიტული „საღმრთო ბნელის", „ნათელი ნისლის" თავისებური განმეორება[3].

მაქსიმე აღმსარებელი აღნიშნულით არ კმაყოფილდება და საბოლოოდ ტერმინებს „საცნაური" და „უცნაური" აერთიანებს და ღმერთის ცნების მიმართ იყენებს: ღმერთი, „არამედ ზოგად ყოველთაგან მიუწვთომელ არს და ესოდენ არს საცნაურ უცნაურებასა შინა მისი საცნაურებაჲ; რამეთუ რაჲჟამს ჩუენ ქვეყნისანი ზეშთა სოფლისა ვიქმნეთ და ღმერთის მოყვარებით ზეცისა ძა-

---

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...", გვ. 24.

[2] იქვე.

[3] აღნიშნულის სწორ გაგებას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება „ვეფხისტყაოსანში" მოცემული „მზიანი ღამისა" და „უჟამო ჟამის" ცნებების წყაროსა და შინაარსის დასადგენად.

ლითა, მაშინ ვსცნობთ ვითარმედ ზოგად ყოველნი ვართ ბუნებასა და არსებასა ღმრთისასა რომელ იგი არს აღმრიცხველ საზომ არსთაჲ"[1]. აღმსარებლის „საცნაური უცნაურებაჲ" არცოდნის ცოდნას ნიშნავს. უფრო ზუსტად ასე იქნება: ღმერთის, მისი ბუნების, არსების შესახებ არცოდნის გაცნობიერება არის ღმერთის ცოდნა. აქ აღნიშნულს მხოლოდ ერთს დავამატებდით: მაქსიმე აღმსარებელი „არცოდნის ცოდნის" საკითხში თავის რელიგიურ კონცეფციას ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით ავსებს, რადგანაც დაპირისპირებულთა გაერთიანება ფილოსოფიაში დასაშვებია და საერთოდ, ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული მსოფლმხედველობიდან გამომდინარე მოძღვრებებში საპირისპიროთა გაერთიანება ჩვეულებრივი მოვლენა იყო (ჯორდანო ბრუნო, განსაკუთრებით კი ნიკოლოზ კუზანელი).

2. არსებათა წარმოშობა

მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ყველაფრის მიზეზი არის ღმერთი. „...ვითარმედ დასაბამნი და მიზეზნი ყოვლისა სოფლისა შესაქმნისანი თავსა შორის თჳსსა აქუნდეს ღმერთსა სამარადისოდ და ვინაჲთგან ყოველნივე მის მიერ დაებადნეს, ცხად არს ვითარმედ მოუგონებელითა მით ნებითა თჳსითა მარადის წინაჲთვე უწყოდა ვიეთ დაჰბადებს. რომელ არიან ჟამნი და საუკუნენი და პირველ ყოვლისავე ამის ხილულისა დაბადებულისა უწყოდნა ყოფადნი მის მიერ ვითარ იგი თქუმულ არს"[2].

აღმსარებლის მოძღვრებაში ღმერთი თავისი სურვილით ქმნის არსებებს და ამ შექმნისას არარსიდან წარმოშობს არსის სამყაროს, არსებულებს. ყოვლადსრულმა ღმერთმა, თავის უნარის შესაბამისად არარსიდან შექმნა არსებულები, ისე რომ ამის რაიმე საჭიროება არც ყოფილა, ღმერთმა თავისი სიკეთით შექმნა ყველაფერი[3]. ის ქმნის, როცა მას მოესურვება[4]. „განმარტებანი"-შიც ამის მსგავსია ნათქვამი, მაგრამ მათგან ერთ დებულებას

---

1 მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...", გვ. 51.

2 იქვე, გვ. 15.

3 Максим Исповедник. О любви. გვ. 144.

4 იქვე, გვ, 180.

უნდა მივაქციოთ განსაკუთრებული ყურადღება. აღმსარებელი ფსევდო-დიონისეს დაუმოწმებლად მისი თვალსაზრისის ინტერპრეტაციას ახდენს: „აჰა ესე რა წარმოიტყჳს მიზეზსა დაბადებულთა შესაქმნისასა, ვითარმედ მხოლოდ გარდამეტებულებისათჳსთა თჳსთა სახიერებათაჲსა, არარსისაგან არსი მოიყვანნა ღმერთმან ყოველნი არსნი... რომლისა მიერ შექმნილნი ყოველნი მსგავსად ძალისა და დატევნისა თითოეულისა“[1].

აღმსარებლის მოძღვრებაში არარსიდან არსის წარმოშობა შექმნის მთავარი პრინციპია. ღმერთი არარსიდან ქმნის არსებულებს და ყველაფერი ეს ხდება სიკეთის სიჭარბის საფუძველზე. ეს იდეა აღმსარებლის მოძღვრებაში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობიდან მომდინარეობს. მაგრამ აქ მთავარია ის, რომ აღმსარებელს არსებითი კორექტივი შეაქვს არეოპაგიტიკის შესაბამის დებულებაში. ფსევდო-დიონისე აღნიშნავს: „კადნიერ იქმნეს სიტყუაჲ ჭეშმარიტი ამისსაცა თქუმად, ვითარმედ თჳთ მასცა ყოველთა მიზეზსა სახიერებისა გარდამეტებულებითა ჰსურის ყოველთა მიმართ, ყოველსავე ჰყოფს, ყოველსავე სრულ ჰყოფს, ყოველსავე იპყრობს, ყოველსავე მოაქცევს“[2].

დამოწმებული ადგილიდან არ ჩანს, რომ ღმერთი არარსიდან ქმნიდა არსებულებს. მართალია, აქ არის საუბარი შექმნაზე, მაგრამ ეს მაინც არ ნიშნავს, რომ ამ შექმნაში იგულისხმება არარსიდან წარმოშობა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ადგილი ერთი ნათელი საბუთია იმისა, რომ მაქსიმე აღმსარებელი არეოპაგიტიკას თავისი პოზიციიდან უკეთებს ინტერპრეტაციას. იგი სხვაგანაც არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ღმერთი ქმნის წინასწარი გეგმით, საკუთარი სურვილის თანახმად და ა. შ.

დიდ ინტერესს იწვევს ღმერთისა და მზის არეოპაგიტული ანალოგიის აღმსარებლისეული ინტერპრეტაცია. მსგავს ანალოგიას ადრეც მიმართავდნენ (მაგ., პლატონი, პლოტინე და სხვები), მაგრამ ამ ანალოგიამ არეოპაგიტულ მოძღვრებაში საგანგებო მნიშვნელობა შეიძინა. კერძოდ, ამ ანალოგიის საფუძველზე, არეოპაგიტიკაში არსებათა აუცილებლობით წარმოშობის პრინციპია

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...“, გვ. 222.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 38.

აღიარებული. ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი აზროვნების ისტორიაში სხვადასხვანაირადაა გაგებული.

როგორც უკვე ითქვა, არეოპაგიტიკაში აღნიშნულია, რომ ისე როგორც მზე, ასევე სიკეთე (ღმერთი) თავის ძალებს განფენს ყოველგვარი წინასწარი არჩევნისა და განზრახვის გარეშე[1].

მაქსიმე აღმსარებელი ვრცელ კომენტარს უკეთებს არეოპაგიტიკის იმ ადგილს, სადაც უპირველესად საყურადღებოა იმაზე მითითება, რომ მზეს არავითარი არჩევანი არ გააჩნია და, აგრეთვე, იმის აღნიშვნა, რომ მზე „არამედ თუით ნათლად დაბადებულ არს ღმრთის მიერ"[2], ესე იგი, მზე ღმერთის მიერაა შექმნილი. ამით აღმსარებელი არეოპაგიტული ანალოგიის იმ ძირითად პრინციპს აუქმებს, რომელიც საბოლოოდ არსებათა წარმოშობის აუცილებლობის აღიარებამდე უნდა მივიდეს. თვით მზე კი, როგორც ვხედავთ, ღვთაებრივი ნებელობითი აქტის შედეგადაა მიჩნეული.

რაც შეეხება უშუალოდ მზესთან ღმერთის ანალოგიას, აღმსარებლის აზრით, დიონისე პატარა და უმნიშვნელო შედარებისთვის მოიხმობს მზეს. სინამდვილეში კი, ღმერთსა და მზეს ერთმანეთთან არაფერი საერთო არა აქვთ. შედარებას რომ ნამდვილი, სრული მსგავსება ჰქონდეს ჭეშმარიტებასთან, მაშინ შედარება საჭირო არ იქნებოდა. ეჭვი არ არის, რომ აღმსარებელი ცდილობს, რომ არეოპაგიტული ღმერთისა და მზის ანალოგია უბრალო შედარებად წარმოადგინოს.

გერმანელი მკვლევარი ჰ. ვეერტცი იხილავს არეოპაგიტიკის ამ ადგილს და აღნიშნავს, რომ აქ განსაკუთრებით ყურადსაღებია შემდეგი: მზე ყოველგვარი განზრახვისა და არჩევანის გარეშე ასხივებს თავის სინათლეს. ვეერტცი არც ღმერთსა და არც ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაში არ გულისხმობს წინასწარი განზრახვისა და არჩევანის არსებობას. მისი აზრით, მართალი იყო ნიმაიერი, როცა აღნიშნავდა: დიონისემ მას შემდეგ, რაც უარყო ნების, აზროვნებისა და სიყვარულის თავისუფლე-

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 29-30.

[2] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი ...", გვ. 46.

ბა, ერთს დაუქვემდებარა აუცილებლობის პრინციპი, რომელიც თვით მასში ძევს[1].

ეს ადგილი თომა აკვინელს სხვანაირად აქვს გაგებული. თომას აზრით, განაგრძობს ჰ. ვეერტცი, ღმერთი არჩევანს არ აკეთებს იმ აზრით, რომ ის ყველა არსებულს ისე უზიარებს სიკეთეს, რომ მზის მსგავსად ერთხელაც არ დაფიქრდება, – მზისა, რომელიც თავის სხივს ყველგან მოჰფენს და ეს ყველაფერი (ამ სხივის მეშვეობით) ისევ მასვე ეზიარება. თომას ამ გაგების მიხედვით, აქ გამოთქმული უნდა იყოს სიკეთის უნივერსალურობა[2]. ჰ. ვეერტცი არ იზიარებს აკვინელის პოზიციას და აღნიშნავს, რომ ამ დებულებაში უფრო მეტია ნათქვამი და მხოლოდ ამით არ ამოიწურება მზისა და ღმერთის შედარება. დიონისე ამ შედარებას ახდენს არა მხოლოდ განფენის თვალსაზრისით, არამედ ის ადარებს ერთმანეთს ღმერთისა და მზის მოქმედების წესს. მზის მოქმედება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ის მოქმედებს არა განზრახვით, არა არჩევანით, არამედ არსებით. ღმერთიც ასეა? სვამს კითხვას ვეერტცი. თომას კომენტარებში, განაგრძობს ის, თომა პასუხობს, რომ, რაც ითქვა მზეზე, არ ვრცელდება ღმერთზე. ღმერთს მხოლოდ ის პოზიტიური შენიშვნები ეხება, რომლის მიხედვითაც მზე თავისი არსებობით ყოველივე არსებულის საფუძველია.

ეს ადგილი მაქსიმე აღმსარებელს თომა აკვინელის მსგავსად ესმოდა. მისი აზრით, მზის მაგალითი პირდაპირი მნიშვნელობით კი არ უნდ გავიგოთ, არამედ ასე: ღმერთსა და მზეს შორის მსგავსება იმაშია, რომ როგორც მზე თავად არის სინათლე და ანათებს, ასევეა ღმერთიც. სიკეთე მისთვის აქციდენტური თვისება კი არ არის, არამედ ღმერთი სიკეთის არსებაა. ის თავისი სიკეთით ყველას სიკეთეს მოჰფენს. ამ აზრს იზიარებს გრიგოლ პახიმერიც[3].

---

[1] H. Weertz. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Köln, 1908, გვ. 27.

[2] იქვე.

[3] იქვე.

ღმერთისა და მზის არეოპაგიტულ ანალოგიაზე აღმსარებლისა და აკვინელის ასე საგანგებო ყურადღების გამახვილება იმის მაჩვენებელია, რომ ეს თვალსაზრისი ორთოდოქსულ მსოფლმხედველობაში მუდამ ეჭვს იწვევდა.

3. სიკეთე და ბოროტება

მაქსიმე აღმსარებელი „განმარტებაში" ძირითადად მიჰყვება სიკეთისა და ბოროტების მიმართების არეოპაგიტულ თვალსაზრისს, რომლის თანახმად, სიკეთე აბსოლუტური პრინციპია, ბოროტება უარსო და შემთხვევითი მოვლენა, ის სიკეთის კლებაა. თუმცა „კომენტარებში" გვხვდება ასეთი თვალსაზრისიც: „სადა დასაბამი არს უეჭველად მუნ დასასრულიცა და უკეთუ არს არსი, უეჭველად ყოფად არს არარსიცა. და უკეთუ კეთილ არს, იყოს ბოროტიცა"[1]. აქ სიკეთესთან ერთად ბოროტებაც დაშვებულია. როგორი ახსნა უნდა მოეძებნოს ამას? შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აქ ბოროტებაზე ლაპარაკია ყოველდღიური ცხოვრების თვალსაზრისით, რომელსაც არავინ უარყოფს. ბოროტება რაღაცნაირად (თუგინდ შემთხვევითად) რომ არ არსებობდეს, მაშინ მის წინააღმდეგ ბრძოლას აზრი დაეკარგებოდა. ასე რომ, შეიძლება საუბარი ეხებოდეს ბოროტებას არასუბსტანციური მნიშვნელობით.

აღმსარებელს საინტერესოდ აქვს განხილული ღმერთისა და სიკეთის მიმართება: „რამეთუ ღმერთი ბუნებით და არსებით თჳთ სახიერება არს. ხოლო შემდგომნი მისნი და მისგან დაბადებულნი ყოველნი მის მიერ მიიღებენ მადლით სახიერ ყოფასა მისსა მიმართ სურვილითა. ამისათჳს ჯეროვნად სახიერების სახე ინოდების და არა თჳთ სახიერება"[2]. აქ ძირითადად არეოპაგიტული თვალსაზრისია გადმოცემული, თუმცა მასში უფრო მეტი სინათლეა შეტანილი და ამასთან, აღმსარებელი ყურადღებას ამახვილებს ღმერთის მიერ მადლით სიკეთის განფენაზე.

მაქსიმე აღმსარებელი იხილავს ბოროტების საწყისის სუბსტანციურობის საკითხს, რომელსაც ადგილი აქვს მანიქეველთა შეხედულებებში. მანიქეველთა თვალსაზრისის უარსაყოფად

---

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...", გვ. 78.

[2] იქვე.

იგი ფსევდო-დიონისეს იმოწმებს: „ვინაჲცა ამიერ ცხად არს ვითარმედ ერთი სახიერი და კეთილი დასაბამი არის ყოველთა დაბადებულთაჲ“[1]. აღმსარებელი ხშირად მიმართავს არეოპაგიტიკას აღნიშნული საკითხის გასარკვევად. საუბრობს აგრეთვე, ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე, რომელსაც დამოუკიდებელი არსებობა არ გააჩნია. აღმსარებლის თვალსაზრისი საბოლოოდ ასეა ჩამოყალიბებული: „არამედ უგუარო და უკანაჲსკნელ შემოსრულ არს ბოროტი. შემთხუევითმოკლებითა კეთილსაჲთა. და არა ბუნებით ქონებითა გუამოვნებისაჲთა, არამედ თჳთმფლობლად დაბადებულნი, რაოდენცა კეთილისაგან მოაკლდებოდინ ეგოდენ ბოროტი შემოვალს მათ ზედა. ვითარცა თუალსა ხედვისაგან დაკლებულსა ზედა სიბრმაჲ“[2]. აქ აღმსარებელი პირდაპირ იმეორებს არეოპაგიტულ თვალსაზრისს.

„განმარტებანი“-ში აღმსარებელი ძირითადად კმაყოფილდება არეოპაგიტული ზოგად-თეორიული მსჯელობით სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე და ახალს არაფერს ამბობს. რაც შეეხება ტრაქტატს „სიყვარულისთვის“, აქ უკვე მსჯელობა ეხება სიკეთისა და ბოროტების პრაქტიკულ დანიშნულებას. ამით კი ნათლად ჩანს, რომ მაქსიმე აღმსარებელს, როგორც ქრისტიან ღვთისმეტყველს, ეს საკითხები უპირველესად აინტერესებს ცხოვრებისეული მოვლენებისადმი მისადაგებლად.

მაქსიმე აღმსარებელთან გვხვდება ასკეტიზმის მოთხოვნაც: ვინც მოასწრებს ნამდვილი ცხოვრებისგან (იგულისხმება ყოველდღიური ხორციელი ცხოვრება, – მ. მ.) განდგომას, მისთვის სხეულის სიკვდილიც წარმოადგენს არა სიკვდილს, არამედ ბოროტებისგან გათავისუფლებას, ბოროტების დასასრულს[3]. ეს კი შორსაა არეოპაგიტული თვალსაზრისისგან, რომლისთვისაც უცხოა ასკეტიზმი.

მაქსიმე აღმსარებელი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისგან განსხვავებით, როგორც სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში, ისე სიყვარულზე მოძღვრებაში, უფრო ადამიანის

---

[1] მაქსიმე აღმსარებელი. „განმარტებანი...“, გვ. 79.

[2] იქვე, გვ. 81.

[3] **А. Бриллиантов.** დასახ. ნაშრ., გვ. 211-212.

პრაქტიკული მოღვაწეობითაა დაინტერესებული, ვიდრე თეორიულით. ასე რომ, მისი ეთიკური პოზიცია უფრო პრაქტიკულია, ვიდრე – თეორიული. აღმსარებლის ზნეობრივი მაქსიმა ასეთია: „ეცადე, რამდენადაც შეგიძლია გიყვარდეს ყველა ადამიანი; თუკი შენ ამას ვერ შეძლებ, მაშინ უკიდურეს შემთხვევაში, ნურავის ნუ შეიძულებ, მაგრამ ამას შენ ვერ შეძლებ, თუკი შენში ვერ დაამარცხებ ყოველგვარ მიწიერს"[1].

მაქსიმე აღმსარებლისთვის სიყვარულზე მოძღვრება ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის საფუძველია: ვინც შენ გაწყენინა, – აღნიშნავს აღმსარებელი, – თუკი შენც იმითვე უპასუხებ, მაშინ იცოდე, რომ, რაც იმან სიტყვით გააკეთა, შენ ამას საქმით აკეთებ. შენ უნდა აჩვენო სიყვარული საქმით და თუ რამე შეგიძლია, უნდა დაეხმარო მას, რათა ის ბოროტებისგან გათავისუფლდეს[2].

ამ შემთხვევაში, მაქსიმე აღმსარებელი ქრისტიანული მორალის მქადაგებლად გვევლინება და, რაც მთავარია, თეორიული მსჯელობებით ქრისტიანული მსოფლმხედველობის განმტკიცებას ცდილობს.

§ 2. არეოპაგიტიკა და იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობა

1. წინასწარი შენიშვნები

იოანე დამასკელის (675-753) მრავალრიცხოვან ნაშრომთა შორის ჩვენი გამოკვლევისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია „ცოდნის წყარო", უპირველესად კი მისი მესამე ნაწილი – „გარდამოცემა". კვლევის მიზნებიდან გამომდინარე, შევეხებით აგრეთვე, „ცოდნის წყარო-ს" პირველ („დიალექტიკა") და მეორე („ნვალებათათვის") ნაწილებსაც.

„დიალექტიკაში" ყურადღებას იმსახურებს იოანე დამასკელის თვალსაზრისი სუბსტანციაზე, რომლის თანახმად, არსი არის ყველა არსებულთა საერთო სახელი. თავის მხრივ, იგი იყოფა

---

[1] Максим исповедник. о любви. გვ. 218.

[2] იქვე.

არსებად (სუბსტანცია) და შემთხვევად (აქციდენცია). „მყოფი ზოგადი სახელი არს ყოველთა მყოფთაჲ. ეს უკუე მყოფი განიკუეთების არსებისა მიმართ და შემთხუევითისა“[1]. ეს ადგილი ეფრემ მცირეს მიერ ასეა თარგმნილი: „არსობაჲ ზოგადი სახელი არს ყოველთა არსთაჲ და ესე სახელი არსობისა განიკუეთების ჭეშმარიტად არსად და შემთხუევითად“. როგორც ვხედავთ, არსენ იყალთოელთან არსებულს (არსს) ეწოდება „მყოფი“, სუბსტანციას – „არსება“, აქციდენციას – „შემთხუევითი“. ეფრემ მცირესთან შესაბამისად ნიშნავს: „არსობაჲ“, „ჭეშმარიტი არსი“ და „შემთხვევითი არსი“.

განხილული მსჯელობის შემდეგ იოანე დამასკელი განმარტავს სუბსტანციისა და აქციდენციის მნიშვნელობებს. სუბსტანცია არის ისეთი რამ, რომელსაც საფუძველი თავის თავში აქვს და თავისი თავის დაფუძნებისთვის სხვას არ მოითხოვს: „არსება უკვე არს საქმე თჳთ თჳსით მყოფი, არა-მოქენე სხვასაი შემტკიცებისა მიმართ, ესე იგი არს თავსა შორის თიუსსა მყოფი და არა სხჳსა შორის მქონებელი ყოფისაჲ“[2]. როგორც ვხედავთ, იოანე დამასკელთან ღმერთი გაგებულია, როგორც თვითმიზეზი.

აღნიშნულ საკითხში იოანე დამასკელის თვალსაზრისი სიახლოვეს ამჟღავნებს არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. ფსევდო-დიონისეს აზრით, ღმერთი მარტივია და განუსაზღვრელი, რომელსაც არსი საკუთარ თავში გააჩნია.

დიდ ყურადღებას იმსახურებს იოანე დამასკელის მოსაზრებანი სუბსტანციასა და ბუნებას შორის განსხვავებაზე. დამასკელის აზრით, ფილოსოფოსები განასხვავებდნენ სუბსტანციასა და ბუნებას, ანუ არსებასა და ბუნებას. არსება არის მარტივად ყოფნა, ხოლო ბუნება აღნიშნავს ისეთ სუბსტანციას, რომელიც განსაზღვრული უნდა იყოს არსებითი განსხვავებულობით და რო-

---

[1] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მაია რაფავამ. თბ., 1976, გვ. 74.

[2] იქვე.

მელიც საყოველთაო არსს უერთებს არსის თვისებრივ განსხვავებულობას[1].

იოანე დამასკელის აზრით, წარმართი ფილოსოფოსები ცნებით – „ბუნება" აღნიშნავდნენ ამა თუ იმ კონკრეტულ მოვლენას და აგრეთვე, საგანში მოცემულ იმ ძალას, რომელიც საგანს მოძრაობისკენ მიმართავს. ამასთან, ეს ძალები ყოველ არსებაში ღმერთისგან მომდინარეობს.

იოანე დამასკელის ეს მსჯელობანი არისტოტელეს ფილოსოფიასთანაა ახლოს, განსაკუთრებით მაშინ, როცა განსაზღვრულია არსების ცნება. მაგრამ, როცა საუბარი შეეხება შემოქმედის (ღმერთის) მიერ არსებებისადმი მოძრაობის აღმძრელი ძალების მინიჭებას, აქ უნდა იყოს ნეოპლატონიზმის გავლენაც. კერძოდ, სწორედ ნეოპლატონიკოსებთან არის გამოკვეთილი აზრი იმის შესახებ, რომ არსებებს ყოველგვარი უნარი ღმერთის წყალობით აქვთ.

იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობაში ღვთაების მიერ მინიჭებული უნარი სხვადასხვანაირია, კერძოდ, იმის მიხედვით, თუ იგი რა არსებაა. ასე მაგალითად, ანგელოზებს მინიჭებული აქვთ საერთოდ გაგებისა და ურთიერთგაგების უნარი სიტყვის წარმოთქმის გარეშე, ადამიანებს კი – განსჯისა და სიტყვის მეშვეობით ურთიერთდაკავშირება, ცხოველებს – სიცოცხლის, გრძნობის ძალა, მცენარეს – დაბადების, ზრდის, კვების ძალა, ქვას გახურებისა და გაგრილების და, აგრეთვე, გადაადგილების უნარი სხვის მეშვეობით[2]. აქ ცხადად ჩანს იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობის სიახლოვე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, არსებულებს არსებობისა და, საერთოდ, ყოველგვარი უნარი ღმერთისგან აქვთ მინიჭებული[3]. ამგვარი თვალსაზრისი, საერთოდ, დამახასიათებელია შუა საუკუნეების აზროვნებისათვის. ამდენად, გასაკვირი არ უნდა იყოს სხვადასხვა მოაზროვნის თვალსაზრისის თანხვედრა, ზოგჯერ კი პირდაპირი განმეორებაც. ასე მაგალითად, არეოპა-

---

1 იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. გვ. 98.

2 იქვე.

3 არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 31-33.

გიტულ მოძღვრებაში მცენარეებსა და უსულო არსებებსაც კი სიკეთისგან (ღმერთისგან) აქვთ ყოველგვარი უნარი: „და ნერგთაცა ყოველთა სახიერებისაგანვე აქუს ცხორებაჲ მოძრავობითი და მოზარდობითი და რაოდენნი უსულო და უცხოველო არსება არიან, სახიერებისგანვე არიან და მის მიერ არსებითისა წესისა ქონებასა ხუედრებულ არიან"[1]. როგორც ვნახეთ, მსგავსი ვითარებაა იოანე დამასკელის მოძღვრებაშიც.

იოანე დამასკელის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია შუა საუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში ასე პოპულარულ დადებით და უარყოფით თეოლოგიას.

„დიალექტიკაში" აღნიშნულია, რომ ღმერთის როგორც დადებითი (კატაფატიკა), ისე უარყოფითი დახასიათება (აპოფატიკა) შეიძლება: „სათანადო არს ცნობად, ვითარმედ წათქუმაჲცა და უკუთქუმაჲ უკუნათქუმად იწოდებიან"[2]. იოანე დამასკელის მიხედვით, დადებითი და უარყოფითი დახასიათება ერთმანეთს უპირისპირდება და ამ დაპირისპირებაში ერთ-ერთი აუცილებელად მცდარია და მეორე ჭეშმარიტი: „ახლო ვინაჲთგან ყოველსა წათქუმასა წინააღუდგების უკუთქუმაჲ და ყოველსა უკუთქუმასა – წათქუმაჲ... ხოლო ჯერ-არს ცნობაჲ, ვითარმედ საჭირო არს, რაჲთა ერთი ტყუოდის და ერთი ჭეშმარიტებდეს"[3].

ამ პუნქტში იოანე დამასკელი შესაძლებელია არეოპაგიტიკას აკრიტიკებდეს კიდეც, სადაც დადებითი და უარყოფითი მეთოდები ცოდნის სფეროში ერთმანეთს არ უპირისპირდება[4]. მართალია, ფსევდო-დიონისესთან საუბარი ეხება პირველმიზეზის (ღმერთის) დადებითსა და უარყოფით დახასიათებებს, მაგრამ ეს მეთოდები, ისევე როგორც იოანე დამასკელის ფილოსოფიაში, ასევე არეოპაგიტიკაშიც, რაციონალური ცოდნის მეთოდებია.

ღმერთი, იოანე დამასკელის აზრით, ერთიცაა და სამიც, იგი გადმოცემულია სამ იპოსტაზში, მაგრამ ყველაფერი ეს ყოველგვარ სახეზე მაღლა მდგომია, ვინაიდან ღმერთი მიუღწეველია,

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 31.

[2] იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. გვ. 166.

[3] იქვე.

[4] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 224.

იგი უნდა ვირწმუნოთ, არ უნდა გამოვიკვლიოთ და არ უნდა დავასაბუთოთ, ვინაიდან, რაც უფრო გამოიკვლევა, მით უფრო შეუმეცნებელია იგი და, რაც უფრო ცნობიმოყვარეობას გამოვიჩენთ, უფრო დაიმალება.

„ცოდნის წყაროს" მეორე ნაწილს შეადგენს მოძღვრება „ერესების" შესახებ (ძველი ქართულით – „წვალებათათჳს"), რომელიც ფილოსოფიური კვლევის მიზნით მნიშვნელობას მოკლებულია.

როგორც უკვე ვნახეთ, იოანე დამასკელი „დიალექტიკაში" გავრცელებული თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ ცალკეულ შემთხვევებში მიჰყვება ან შორდება ნეოპლატონურ ფილოსოფიას. ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკასთან სიახლოვე და დაშორება განსაკუთრებით ნათლად მჟღავნდება შრომაში – „გარდამოცემა უცილობელი მართლმადიდებელისა სარწმუნოებაში" („გარდამოცემაი").

ეს სიახლოვე და დაშორება უპირველესად შეიმჩნევა შუა საუკუნეების ეპოქისთვის ძირითად სააზროვნო პრობლემებზე მსჯელობისას. ეს პრობლემებია: მოძღვრება ღმერთზე, შექმნაზე, სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე. ამ ძირითადი პრობლემების ირგვლივ თავს იყრის სხვა დანარჩენი საკითხები.

2. მოძღვრება ღმერთზე

იოანე დამასკელის მიხედვით, ღმერთი გამოუთქმელი, აღუწერელი და მიუღწეველია, რადგანაც იგი უსაწყისოა, უსასრულო და ყველაფრის მომცველია[1]. გამოცხადების გარეშე თვით ქერუბიმებსა და სერაფიმებსაც (რა თქმა უნდა, ადამიანებსაც) არ შეუძლიათ ღმერთის შემეცნება. მხოლოდ ღმერთია აღუწერელი. ღმერთის ამგვარი წარმოდგენა, საერთოდ, დამახასიათებელია როგორც იმ პერიოდის რელიგიური მსოფლმხედველობისათვის, ისე ადრენეოპლატონური ფილოსოფიისთვის. ამიტომაც აქ ძნელია იმის გარკვევა, თუ დამასკელი ვის თვალსაზრისს მიჰყვება.

იოანე დამასკელის აზრით, ყველაფერი ღმერთის შესახებ ჩვენ გვემცნობა კანონისა და წინასწარმეტყველების, შემდგომ კი მისი მსგავსი (ე. ი. ღმერთის მსგავსი) ძე-თი, ბატონით, ღმერ-

[1] Иоанн Дамаскин. Полное собрание сочинений. С-Петербург, 1913, т. I, გვ. 1-2.

თით და ჩვენი მხსნელის იესო ქრისტეს მეშვეობით. ამიტომაც, ჩვენ ამით ვკმაყოფილდებით, არ ვეძებთ იმაზე მეტს (რაც გამოცხადებით გვაქვს მიღებული). ვფიქრობთ, რომ აქ ნათლად ჩანს იოანე დამასკელის რელიგიური მსოფლმხედველობის არსი. ყველაფერი ეს კი ეფუძნება იმას, რომ ღმერთი ზეაღმატებულია, გამოუთქმელია და მის შესახებ, საერთოდ, პოზიტიური ცოდნა შეუძლებელია.

იოანე დამასკელის შემოქმედებაში ნათლად ჩანს ადამიანის უძლურება უმაღლესი საიდუმლოების წვდომისას. ამის გამო, როგორც დამასკელი ამბობს, ღმერთი ზრუნავს ადამიანზე. ღმერთმა, როგორც ყველაფრის მცოდნემ, ჩვენ „გადაგვიშალა“ სწორედ ის, რომლის ცოდნა, დაუფლება შესაძლებელია და ჩვენთვის სასარგებლოა. ხოლო ყველა დანარჩენზე, რომელთა გაგება და ცოდნა ჩვენ ძალებს აღემატება, ღმერთი „გაჩუმდა“[1]. ეს ადგილი უპირველესად საინტერესოა იმით, რომ გამოკვეთილია ღმერთის ტრანსცენდენტური ბუნება, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ნებელობითი აქტი, ყოველგვარი ქმნადობის განხორციელება წინასწარ განზრახულობით.

ღმერთის უარყოფითი დახასიათების (აპოფატიკა) შემდეგ, იოანე დამასკელი მსჯელობს ქრისტეზე. დამასკელის აზრით, ღმერთი და სრულყოფილი ადამიანი ერთი და იგივეა (სრულყოფილ ადამიანში ქრისტე იგულისხმება). ქრისტე ორ ბუნებაში შეიცნობა, რომელიც აღჭურვილია გონებით, ნებით, მოქმედების უნარით... ამავე დროს, იგი ერთი რთული იპოსტაზია. მაგრამ ყოველივე ის, თუ როგორ „დაეშვა“ ღმერთი ადამიანში, გაჩნდა ადამიანის სახით, უცნობია და არ შეგვიძლია ამაზე ვილაპარაკოთ. დამასკელის ეს თვალსაზრისი ქრისტეს შესახებ უმნიშვნელოვანესია და იგი ადამიანის თვით არსებობის ფაქტის ღირებულად გამოცხადებაზე მიუთითებს. ამ თვალსაზრისით ღმერთი „მიწაზეა ჩამოყვანილი“ და ხილული სინამდვილეც გაღვთაებრივებულია.

იოანე დამასკელი ღმერთის არსებობის ასეთ დასაბუთებას მიმართავს: არსებულნი ან შექმნილია, ან შეუქმნელი. შექმნილი

---

[1] Иоанн Дамаскин. დასახ. ნაშრ., გვ. 2.

იცვლება, ვინაიდან ის, რისი არსიც ცვალებადობის მიზეზით წარმოიშვა, ცვალებადობას დაექვემდებარება, ხოლო შეუქმნელი უცვლელობით ხასიათდება. აქ ძნელი არაა იმის გაგება, რომ დამასკელი ცვალებადში ხილულ სინამდვილეს გულისხმობს, ხოლო უცვლელში ღმერთს. დამასკელის აზრით, სამყარო მოწესრიგებულია და ვინ უნდა იყოს მისი მხატვარი და მომწესრიგებელი, თუ არა ღმერთი[1]. მაშასადამე, ღმერთის არსებობის დამასკელისეული დასაბუთება საბოლოოდ შეიძლება ასე ჩამოვაყალიბოთ: სამყაროში არსებობს წესრიგი, უნდა იყოს მომწესრიგებელი და იგი არის ღმერთი. სამყაროში არის შექმნილი, რომელიც ხასიათდება ცვალებადობით, უნდა იყოს შექმნილის შემქმნელი, რომელიც უცვლელი იქნება და ასეთი არის ღმერთი.

ღმერთის არსებობის დასაბუთებისთვის იოანე დამასკელი „საღმრთო წერილს“ (ძველი და ახალი აღთქმა) მიმართავს. ღმერთი რომ არსებობს, ამაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია, და ეს ჩანს „საღმრთო წერილიდანაც“, აღნიშნავს დამასკელი.

იოანე დამასკელის აზრით, ღმერთი ერთია და არა მრავალი. ამის დასასაბუთებლად იგი მიმართავს „საღმრთო წერილის“ ავტორიტეტებს, რომელთა მიხედვითაც ღმერთი ერთია. მაგრამ დამასკელი ამაზე არ ჩერდება და მიმართავს ღმერთის, როგორც ერთის, მეტაფიზიკურ დასაბუთებას. ეს დასაბუთება ნეოპლატონიკოსთა თვალსაზრისთან ახლოსაა.

თუ ღმერთი იქნება მრავალი, მაშინ იქ, სადაც ერთია, არ იქნება მეორე[2]. გამოდის, რომ ღმერთი არ შეიძლება მრავალი იყოს იმის გამო, რომ ღმერთი, როგორც სრულყოფილი და ყველაფრის მომცველი არსება, შეუძლებელია სადმე იყოს და სადმე არა. ამიტომაც სადაც ღმერთია, მეორისთვის იქ ადგილი აღარ რჩება. სხვა შემთხვევაში დარღვეული იქნება ღმერთის, როგორც სრულყოფილის, პრინციპი. აქ, დამასკელის შეხედულებები პირდაპირ ემთხვევა პლოტინეს თვალსაზრისს.

ღმერთის, როგორც ერთის დასაბუთებისას, დამასკელის თვალსაზრისში, თვალნათლივ შეიმჩნევა არეოპაგიტიკის გავ-

---

[1] Иоанн Дамаскин. დასახ. ნაშრ., გვ. 6.

[2] იქვე, გვ. 10.

ლენა. დამასკელის აზრით, თუ მრავალი ღმერთი იქნებოდა, მაშინ წესრიგი მოიშლება, ვინაიდან განსხვავებას წინააღმდეგობამდე მივყავართ. ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, დასაბამი (პირველმიზეზი, ღმერთი) შეუძლებელია ერთი არ იყოს, ვინაიდან სხვა შემთხვევაში იგი, როგორც სიმრავლე, თავისი თავის წინააღმდეგი და დამშლელი იქნებოდა[1]. აქ დამასკელის თვალსაზრისის სიახლოვე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვს არ უნდა იწვევდეს.

ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ გარემოებას: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან განსაკუთრებით ხაზგასმულია, რომ, თუკი დასაბამი იქნება ორი (ე. ი. სიმრავლე), მაშინ იგი აღარ იქნება მარტივი და ერთი („...რაჲთამცა იყო იგივე დასაბამი არა მარტივი და ერთობითი"). პირველმიზეზი (ღმერთი), როგორც მარტივი, დაშვებულია ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში. ფსევდო-დიონისეს მხრიდან ამ თვალსაზრისის აღიარება ფაქტობრივად ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ნეოპლატონური იდეების შემოტანას ნიშნავდა. ეს კი ორი დიდი მსოფლმხედველობის გაერთიანების გზაზე მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო. ამ საკითხში იოანე დამასკელი არეოპაგიტულ მოძღვრებას მიჰყვება.

3. ღმერთისა და სამყაროს მიმართება

იოანე დამასკელი მიმართავს პლატონის ფილოსოფიასა და ნეოპლატონიზმში, კერძოდ, არეოპაგიტიკაში კარგად ცნობილ ღმერთისა და მზის ანალოგიას: ღვთაება, მისი აზრით, მარტივი შემოქმედებაა, კეთილი და სრულყოფილია... იგი (ღმერთი), როგორც მზის სხივი, ყველას ათბობს, ნივთში მოქმედებს ამ ნივთის თვისებების მიხედვით[2]. იქვე აღნიშნულია, რომ ნივთებზე ღვთაებრივი ძალები მოქმედებს მათი უნარის მიხედვით. ეს უნარი ისევ ღვთაებისგანაა. ამ პუნქტში არეოპაგიტიკის გავლენა თვალსაჩინოა, თუმცა არეოპაგიტული აუცილებლობის პრინციპი აღარ ჩანს.

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 49.

[2] იქვე, გვ. 29.

ერთ პუნქტში განსაკუთრებით შეიმჩნევა დამასკელის მსოფლმხედველობის სიახლოვე არეოპაგიტიკასთან. დამასკელი აღნიშნავს: ღმერთი ყველაფრის საწყისი და მიზეზია, ყველაფრის არსებაა, სიცოცხლეა, ცოცხალ არსებათა გონებაა. იგი ყველაფრის დასასრულია. მათი საწყისიცაა და დასასრულიც, რომლებიც მას ჩამოშორდა და უკუუბრუნდება. ამის დამადასტურებელი ადგილები არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მრავლადაა. შევჩერდებით ერთ მათგანზე. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, არსებებს ყველა შესაბამისი უნარი ღმერთისგან აქვთ მინიჭებული. ამასთან, ყოველი არსება უბრუნდება ღმერთს მათი უნარის მეშვეობით, რომლებიც აგრეთვე, ღმერთისგან აქვთ. ასე, მაგალითად, გონების მქონე ღმერთთან ერთიანდება შემეცნებით, გრძნობის მატარებელნი გრძნობადობით და ა. შ. თვით უსულო არსებებიც კი, ღვთაებრივია მათი არსებობის ფაქტით[1].

ღმერთისა და სამყაროს მიმართებაზე მსჯელობისას დამასკელის მსოფლმხედველობა, ერთი შეხედვით, ამ საკითხშიც ამუღავნებს სიახლოვეს ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან, მაგრამ არსებითად იგი საპირისპირო თვალსაზრისია.

იოანე დამასკელის აზრით, როცა კეთილი ღმერთი აღარ დაკმაყოფილდა თავისი თავის ჭვრეტით და სიკეთის სიჭარბის გამო მოისურვა, რომ წარმოქნილიყო რაღაც, რომელიც მომავალში მისი სიკეთით ისარგებლებდა. ამ წარმოქმნისას ღმერთი არარსს გარდაქმნის არსებობად. ღმერთი ამ დროს ქმნის ყველაფერს, ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე, როგორც უხილავს, აგრეთვე, ხილულსა და ადამიანსაც. თვით ადამიანი შედგება ხილულისა და უხილავისგან (ე. ი. სულისა და სხეულისაგან). აღნიშნული კრეაციონისტული თვალსაზრისის კლასიკური ნიმუშია. პირველ რიგში ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ დამასკელთან გარეგნულად არის სიახლოვე ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან. კერძოდ, როგორც ნეოპლატონიზმში, აქაც წარმოშობის საფუძველია სიჭარბე (პლოტინესთან სრულყოფილების სიჭარბე, პროკლესთან პოტენციის სიჭარბე, ფსევდო-დიონისესთან „ტრფიალების" სიჭარბე, დამასკელთან სიკეთის სიჭარბე). მაგრამ განსხვავება

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 33.

უფრო არსებითია. დამასკელთან ამ შემთხვევაში სიკეთეს სუბსტანციის მნიშვნელობა კი არ აქვს, არამედ ეთიკური, კერძოდ, აქ საუბარია ღმერთზე, როგორც კეთილზე. ეს კი მიუთითებს ღმერთზე, როგორც სუბიექტზე, რომელიც ქმნის საკუთარი ნებითა და სურვილით. ამას ადასტურებს ასეთი გამოთქმები: „ღმერთი აღარ დაკმაყოფილდა", „ღმერთმა სიკეთის სიჭარბის გამო მოისურვა", „მომავალში მისი სიკეთით ისარგებლა"...

არსებათა წარმოშობის საკითხში იოანე დამასკელის კრეაციონიზმი თითქმის ყველგან მჟღავნდება. ამ მხრივ საყურადღებოა, მისი შემდეგი თვალსაზრისი: კეთილმა, საყოველთაოდ კეთილმა და ზეკეთილმა ღმერთმა, მასში არსებული სიკეთის სიჭარბის გამო „აღარ მოითმინა", რომ სიკეთე ცალკე ყოფილიყო და შექმნა სინამდვილე პირველად მხოლოდ გონებით მისაღწევი და ციური ძალები შექმნა, შემდგომ ხილული და გრძნობადი სამყარო, შემდგომ ადამიანი (ჯერ მისი გონებით მისაღწევი ნაწილი, მერე კი გრძნობით მისაღწევი – ჯერ სული და მერე სხეული). იოანე დამასკელი ამ საკითხში ძირითადად ბიბლიას ემყარება.

ღმერთის მიერ შექმნილი არსებები, დამასკელის აზრით, მუდამ მონაწილეობს ღვთაებრივ სიკეთეში და ეს არა მხოლოდ იმის გამო, რომ ღმერთმა ეს არსებები არარსიდან არსის სფეროში „გადაიყვანა" (არსებობა მიანიჭა), არამედ იმიტომაც, რომ მის (ღმერთის) ძალას ინახავას და შეიცავს იმას, რაც მისგანაა წარმოშობილი[1].

ღმერთი, თავის სრულყოფილებისა და აღემატებულობის მიუხედავად, „ზრუნავს" არსებებზე, განსაკუთრებით კი მასთან ახლო მყოფებზე. ასე მაგალითად, ღმერთი ცოცხალ არსებებზე უფრო ზრუნავს, ვიდრე არაცოცხლებზე, რადგანაც ისინი არსებობენ და მონაწილეობენ სიცოცხლეში და ეს არსებები უფრო ახლობელნი არიან ღმერთთან[2]. დამასკელისთვის გონება არის ღმერთთან ერთიანობის საშუალება. ეს მოსაზრება, როგორც ცოტა ზემოთ ვნახეთ, გვხვდება არეოპაგიტიკაშიც, სადაც ნათქვამია, რომ გონიერი არსებები ღვთაებასთან გაერთიანებული

[1] Иоанн Дамаскин. დასახ. ნაშრ., გვ. 218.

[2] იქვე, გვ. 118-119.

არიან შემეცნების უნარის მეშვეობით, გრძნობადი მგრძნობელობის მეშვეობით და ა. შ. ამ პუნქტში ნამდვილად არის სიახლოვე არეოპაგიტიკასა და დამასკელის მსოფლმხედველობას შორის, თუმცა ყველაფერს ამას ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან უფრო მკაცრი სისტემის სახე აქვს, ვიდრე დამასკელთან.

იოანე დამასკელის კრეაციონიზმი კარგად ჩანს აგრეთვე, მსჯელობაში მამაღმერთსა და ძეღმერთზე. როგორ წარმოიშვა ძე მამისგან? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას დამასკელი აღნიშნავს, რომ საერთოდ მამაზე მაშინ შეიძლება მსჯელობა, როცა წარმოიშობა შვილი. მაგრამ შეიძლება ითქვას – ღმერთი გახდა მამა. შეიძლება, რომ ღმერთი არ იყოს რაიმე და გახდეს? ღმერთი მარადიულია და ამგვარი რამის თქმა მის შესახებ დაუშვებელია. ეს წარმოშობა სრულიადაც არ ნიშნავს ღმერთის ბუნებიდან წარმოშობას. ამ წარმოშობის დროს ღმერთის ბუნება არ იცვლება[1].

დამასკელი ერთმანეთისგან ასხვაებს დაბადებასა და შექმნას. დაბადება არის დამბადებლის ბუნებიდან მისი მსგავსის გამოყვანა, ხოლო შექმნა გულისხმობს, რომ შემქმნელი და შექმნილი სრულიადაც არ ემსგავსებიან ერთმანეთს[2]. როგორც ვხედავთ, შექმნაში დამასკელი არაფრისაგან შექმნას გულისხმობს, დაბადებაში კი – მსგავსიდან მსგავსის გამოყვანას. მაგრამ ღმერთში, დამასკელის მიხედვით, დაბადება და შექმნა ერთი და იგივეა. ეს იმის გამო, რომ ღმერთი, როგორც სრულყოფილება, არც დაბადებას ექვემდებარება და არც შექმნას: დაბადება უსაწყისო და მარადიულია, ხოლო შექმნა დროშია[3]. ამ აზრის ნათელსაყოფად იოანე დამასკელი ასეთ შედარებას მიმართავს: ერთმანეთისგან განსხვავდება ღმერთისა და ადამიანის მიერ განხორციელებული შექმნა. ადამიანი უკვე არსებულიდან ქმნის, ღმერთი კი – არაფრისგან. ღმერთმა საკმარისია ისურვოს და შექმნაც განხორციელდება. ღმერთის მიერ განხორციელებულ შექმნა-დაბადებას არც საწყისი აქვს და არც ბოლო. იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობის ეს რთული ადგილი, ასე

---

[1] Иоанн Дамаскин. დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

[2] იქვე, გვ. 17.

[3] იქვე. გვ. 17.

უნდა გავიგოთ: ღმერთი რომ დაბადებას დროში ახორციელებდეს, მაშინ მისი სრულყოფილება დაირღვეოდა. ამ მონაკვეთში დაბადებისა და შექმნის ცნებები დამასკელთან არაა დაზუსტებული, რაც განსახილველი პრობლემის სირთულით უნდა იყოს განპირობებული. აქ ერთმანეთში გადანასკვულია შექმნის ფილოსოფიური და რელიგიური თვალსაზრისი. „დაბადების" დამასკელისეული ანალიზი უფრო ქმნადობის ფილოსოფიურ გაგებას გამოხატავს.

ბოლოს დამასკელი არჩევს მამაღმერთისა და ძეღმერთის მიმართებას. მათ შორის მსგავსება, დამასკელის მიხედვით, იმაშია, რომ ძე, მამაღმერთის მსგავსად, ერთია. განსხვავებით მისგან კი ძე-ს ახასიათებს დაბადება[1]. მაგრამ ეს მარადიული მიმართებაა და მამაღმერთისგან ძე ისევე განუყოფელია, როგორც ცეცხლისგან სითბო. შემდეგ დამასკელი განიხილავს სულიწმიდას და დაასკვნის, რომ სამი იპოსტაზის საფუძველს არ შეადგენს ღმერთის ბუნების სირთულე. ეს იპოსტაზები ერთიანობაშია და ა. შ.

4. კატაფატიკა და აპოფატიკა

„გარდამოცემის" ერთ ადგილზე დამასკელი აღნიშნავს, რომ ზოგჯერ კატაფატიკა აღემატება აპოფატიკას[2]. ამგვარი დებულება შუა საუკუნეების აზროვნებაში, მით უმეტეს, ღვთისმეტყველებაში, იშვიათ გამონაკლისს წარმოადგენს. ხშირად მკვლევარი ამა თუ იმ მოაზროვნესთან შეფარულ მინიშნებებს ეძებს კატაფატიკური მეთოდის „სასარგებლოდ" თქმულში. აქ კი სქოლასტიკის მამამთავარი აცხადებს: ზოგჯერ კატაფატიკა აღემატება აპოფატიკასო. მაგრამ დამასკელის ეს დებულება არ უნდა ცვლიდეს საქმის საერთო ვითარებას.

იოანე დამასკელის თანახმად, როდესაც ღმერთს დადებითად (კატაფატიკურად) ვახასიათებთ და ვამბობთ, რომ იგი არის სიბნელე, ამით სინათლის საწინააღმდეგოს კი არ ვამბობთ, არამედ ზესინათლეს ვახასიათებთ. ეს მოსაზრება დიდ როლს ასრულებდა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, არეოპაგიტიკაში, შემდგომ კი

---

[1] Иоанн Дамаскин. დასახ. ნაშრ., გვ. 19.

[2] იქვე, გვ. 8.

ერიუგენას მსოფლმხედველობაში. მაგრამ ყოველ მოაზროვნესთან ეს აზრი სხვადასხვანაირი ფორმით იყო გადმოცემული. იოანე დამასკელთან კი, როგორც ვნახეთ, ეს თვალსაზრისი კატაფატიკის აპოფატიკაზე აღმატებულობის საფუძველი გახდა. ამ საკითხში იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობა ახლოსაა არეოპაგიტიკასთან. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, როდესაც ღმერთს გონებისა და გრძნობის არმქონეს („უგონებოჲ და უგრძნობელობაჲ“) ვუწოდებთ, ამით მას კი არ ვამცირებთ, პირიქით, მის ზეაღმატებულებას აღვნიშნავთ: „ვითარ-იგი უსიტყუობასაცა ვიტყით ზეშთასიტყუაობისათჳს და უსრულობასა ზეშთასრულისათჳს“[1].

როგორც ფსევდო-დიონისესთან, ისე იოანე დამასკელთან ნათლად ჩანს, რომ ღმერთის დახასიათებისას ჩვენ რა ნიშნებსაც მივაწერთ მას, არ შეესაბამება მის სრულყოფილ ბუნებას. მეტიც, ზოგჯერ ღმერთში მიწერილი ნიშნის საპირისპირო იგულისხმება. ყველაფერი ამის მიზეზი კი ისაა, რომ ღმერთის, როგორც ყოვლად სრულყოფილის, გამოსახატავად ვსარგებლობთ ნაკლოვანი პრედიკატებით. ამგვარი თვალსაზრისი კი წინასწარვე შემდეგ დასკვნას გულისხმობს: ღმერთის მიღწევა, გამოხატვა და მის შესახებ რაიმე დადებითი ცოდნა შეუძლებელია. ამას გულისხმობს როგორც ფსევდო-დიონისე, ისე იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობა. ღმერთისადმი უარყოფითი პრედიკატების მიწერა კი არ ნიშნავს მის ნაკლოვანებას, არამედ, პირიქით, მისი ზეაღმატებულობის მაჩვენებელია (პირდაპირ მიჰყვება არეოპაგიტიკას), ვინაიდან იგი რაღაც არსებულთაგანი კი არაა, არამედ მათზე ზეაღმატებული[2]. ღმერთი დადებითად ხასიათდება იმ აზრით, რომ იგი არის ყველაფრის მიზეზი. ამის გამო მას უწოდებენ გონებას, სიბრძნეს... უნდა შევნიშნოთ, რომ იოანე დამასკელს, ჩვენი აზრით, პირველად აზროვნების ისტორიაში, სრულად აქვს მოცემული დადებითი და უარყოფითი მეთოდების ანალიზი.

ასევე ორიგინალური თუ არა, სრულყოფილი მაინცაა დამასკელის შემდეგი მოსაზრებანი: ღმერთი უფრო იმ სახელებით ხა-

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 70.

[2] Иоанн Дамаскин. დასახ. ნაშრ., გვ. 34.

სიათდება, რომლებიც ახლოსაა მასთან. მაგალითად, უსხეულო უფრო გამოხატავს მის ბუნებას, ვიდრე სხეულის მქონე, სუფთა, ვიდრე არასუფთა, წმინდა, ვიდრე უკანონო და ა. შ. ამიტომაც ღმერთი უფრო მზედ იწოდება, ვიდრე წყდიადად, დღედ, ვიდრე ღამედ, სიცოცხლედ, ვიდრე სიკვდილად და ა. შ. დამასკელი ასკვნის, რომ ღმერთი უფრო იმ არსებებით შეიძლება გამოვხატოთ, რომლებიც არსებობენ[1]. აქ დამასკელის თვალსაზრისის წინააღმდეგობრივი ხასიათი ჩანს. სხვაგან იგი ამბობს, რომ ღმერთზე უფრო ვიტყვით თუ რა არ არის, ვიდრე რა არის.

იოანე დამასკელის აზრით, ღმერთს მიეწერება შემდეგი პრედიკატები: სიკეთე და ყოვლისმომცველობა. აქ დამასკელი ფსევდო-დიონისეს იმოწმებს, რომლის თანახმადაც, ღმერთის უპირველესი სახელია სიკეთე[2]. ამ მოსაზრებაში უპირველესად იგულისხმება, რომ ღმერთი და სიკეთე ერთმანეთისგან განუყოფელია. ამიტომ, როცა ვამბობთ „ღმერთი", მასში უკვე იგულისხმება სიკეთე და – პირიქით.

ღმერთის მეორე პრედიკატია ყოვლისმომცველობა[3]. ამის შემდეგ დამასკელი აღნიშნავს, რომ ღმერთმა ყველაფერი განჭვრიტა, ჰქონდა ყველაფრის სახე და გეგმა. ამ მოსაზრებას თუ ნეოპლატონურ მსოფლმხედველობას (განსაკუთრებით კი პლოტინესას) და არეოპაგიტიკას შევადარებთ, ცხადი გახდება იოანე დამასკელის თვალსაზრისის კრეაციონისტული ხასიათი. მაშინ, როცა პლოტინესთან ღმერთს (პირველმიზეზს) არავითარი გეგმა და სურვილები არ გააჩნია. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ ღმერთი ნაკლოვანი იქნებოდა. ასეა არეოპაგიტიკაშიც, ღმერთი ყოველგვარი არჩევანის გარეშე წარმოშობს ისე, როგორც მზე...

ღმერთი, როგორც სიკეთე, არსი, იოანე დამასკელის აზრით, მიუთითებს იმაზე, რომ იგი არსებობს და არა იმაზე, თუ რა არის იგი. მეორე სახელი (ყოვლისმომცველობა, ყოვლისმჭვრეტელობა, ყოვლისმხედველობა) მისი შემოქმედების მაჩვენებელია, ხოლო

---

[1] **Иоанн Дамаскин.** დასახ. ნაშრ., გვ. 34.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 28.

ღმერთის დახასიათება, როგორც უსასრულოს, უსაწყისოს... ნიშნავს, რომ ის არაა შექმნილი, უსხეულოა, მარადიულია...

5. სიკეთეთისა და ბოროტების მიმართება

იოანე დამასკელი სიკეთისა და ბოროტების დამოკიდებულების გარკვევისას არეოპაგიტული თვალსაზრისის მსგავს მოსაზრებას გამოთქვამს, თუმცა ამ საკითხში ეს ორი მოაზროვნე საბოლოოდ განსხვავებულ პოზიციაზე დგას. დამასკელის აზრით, „ბოროტება სხვა არაფერია, თუ არა სიკეთის კლება, ისე, როგორც სიბნელეა სინათლის კლება, ვინაიდან სიკეთე არის სულიერი სინათლე, ხოლო ბოროტება – სიბნელე"[1]. არეოპაგიტიკაშიც ზუსტად ასეთი თვალსაზრისია გატარებული. მაგრამ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, ბოროტების გაჩენის საფუძველია სიკეთის სხივის შესუსტება, ერთი მხრივ, და არსებათა მიერ სიკეთის მიუღებლობა, მეორე მხრივ. ამასთან, ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, ბოროტება შემთხვევითია და ჩნდება სიკეთის შესუსტების შედეგად, ერთი მხრივ, და არსებათა ნაკლებ სრულყოფილების გამო, მეორე მხრივ. რაც შეეხება იოანე დამასკელს, მართალია, მის მოძღვრებაშიც არის საუბარი ბოროტების გაჩენაზე სიკეთის კლების შედეგად, მაგრამ მასთან ბოროტების მიზეზად გამოცხადებულია ადამიანიც.

ბოროტება, დამასკელის აზრით, ადამიანის თვითნებური მოქმედების შედეგია. ყველა არსება ღმერთის მიერ შექმნილია, როგორც კეთილი, ისინი საკუთარი თვითნებობით ხდებიან როგორც მშვენიერნი, ისე ბოროტნი[2]. ადამიანს ბოროტებისკენ უბიძგებს სხეული. დამასკელთან ბოროტება, მატერიასთანაა დაკავშირებული, რომელსაც საფუძველი ანტიკურ ფილოსოფიაში აქვს. მხოლოდ პლოტინეს ფილოსოფიიდან იწყება სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის დაშვება. პროკლესთან, განსაკუთრებით კი არეოპაგიტიკაში, ბოროტების ყოველგვარი მნიშვნელობა მოხსნილია. როგორც ვხედავთ, ამ

---

[1] Иоанн Дамаскин. დასახ. ნაშრ., გვ. 50.

[2] იქვე, გვ. 253-254.

საკითხშიც დამასკელისა და არეოპაგიტულ თვალსაზრისთა შორის თვალსაჩინო განსხვავებაა.

იოანე დამასკელი საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს, როცა პასუხს იძლევა შემდეგ კითხვებზე: ღმერთს რა უშლიდა ხელს, რომ მხოლოდ სიკეთე შეექმნა? რატომ დაუშვა ბოროტება? დამასკელის აზრით, ღმერთმა ადამიანი სამოთხეში მოათავსა და მას აკრძალული ხილი აჩვენა. თუკი ადამიანი ცთუნებას გაუძლებდა, მაშინ იგი ბედნიერებას ეზიარებოდა. მაგრამ ადამიანმა ვერ გაუძლო ცთუნებას, აჰყვა ეშმაკს, რისთვისაც დაისაჯა კიდეც[1]. ეს არაა საბოლოო პასუხი და დამასკელი აქ გამოთქვამს მოსაზრებას, რომელიც აღნიშნულ კითხვაზე ერთერთი მარჯვე პასუხი უნდა იყოს. სხვა საქმეა, სწორია თუ არა ეს.

დამასკელის პასუხი კი ასეთია: გამოუცდელი ადამიანი არაფრად არ ვარგა.

დამასკელი აკრიტიკებს სიკეთისა და ბოროტების, როგორც საწყისების დაშვებას (ასეა არეოპაგიტიკაშიც). ორივე საწყისი რომ იყოს, მაშინ მათ შორის მორიგება იქნებოდა საჭირო. მაგრამ სიკეთე, რომელიც ბოროტებას შეეგუებოდა, აღარ იქნებოდა სიკეთე და – პირიქით. ასევეა ბოროტებაც. მათ შორის, არც მშვიდობა შეიძლება, ვინაიდან ბოროტება და მშვიდობა განა წარმოსაგენია? მაშასადამე, არის ერთი, ყოველგვარი ბოროტებისგან თავისუფალი საწყისი. ამიტომაც ვამბობთ, რომ ბოროტება არის „სიკეთის კლება“. აქ არეოპაგიტიკასთან სიახლოვე ეჭვგარეშეა. მაგრამ, რადგანაც სხვაგან დამასკელი ბოლომდე ვერ იცავს ამ პრინციპს, ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ სიკეთისა და ბოროტების დამოკიდებულებაზე დამასკელის თვალსაზრისი შინაგანი წინააღმდეგობითა და არათანამიმდევრულობით ხასიათდება.

იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობისა და არეოპაგიტული მოძღვრების შედარების საფუძველზე შეიძლება შემდეგი დასკვნების გაკეთება:

---

[1] **Иоанн Дамаскин.** დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

1. გავრცელებული თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ, ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავლენა არის დამასკელის „დიალექტიკაშიც“.

2. იოანე დამასკელისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობათა სიახლოვე განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მოძღვრებაში ღმერთის (პირველმიზეზის) შესახებ.

3. ღმერთის მიერ არსებათა წარმოქმნის (შესაქმე) საკითხში ფსევდო-დიონისესა და დამასკელის თვალსაზრისს შორის პრინციპული განსხვავებაა.

4. სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში იოანე დამასკელის თვალსაზრისი ზოგიერთ საკითხში მიჰყვება არეოპაგიტიკას, თუმცა საბოლოოდ მასთან ბოროტება მატერიასთანაა დაკავშირებული, რაც არ გვხვდება არეოპაგიტიკაში.

იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობა არის შუა საუკუნეებში ფილოსოფიური და თეოლოგიური თვალსაზრისების ერთიანობის ნიმუში, რომელშიც ფილოსოფია აღიარებულია, როგორც მხოლოდ თეოლოგიის მსახური.

§ 3. არეოპაგიტიკა და ერიუგენას ფილოსოფია

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლია იოანე სკოტ ერიუგენა (დაახლ. 810-877). ფილოსოფიის მკვლევართა (ა. ბრილიანტოვი, ა. ვერტელოვსკი, კ. ზამსტაგი, ვ. პრეგერი, ი. ტატარსკი, თ. ქრისტილიბი და სხვ.) უმრავლესობის აზრით, ერიუგენას ფილოსოფია ძირითადად განსაზღვრულია ავგუსტინეს, გრიგოლ ნოსელის, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და მაქსიმე აღმსარებლის მსოფლმხედველობებით; ერიუგენას ძირითადი შრომის – „ბუნების დაყოფის შესახებ“ განხილვა ნათელს ხდის ამ მოსაზრების მართებულობას. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ერიუგენა ხშირად მიმართავს აგრეთვე პლოტინეს, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელის, იოანე დამასკელისა და სხვათა თვალსაზრისებს.

ერიუგენას ფილოსოფიის შესახებ ქართულ მეცნიერებაში სპეციალური გამოკვლევა არ არსებობს[1].

ერიუგენას შესახებ არსებობს ა. ბრილიანტოვის უმნიშვნელოვანესი გამოკვლევა, რომელიც წარმოადგენს ერიუგენას ფილოსოფიის ყოველმხრივი განხილვის პირველ ცდას რუსეთში.

ა. ბრილიანტოვის გამოკვლევაში ღრმად და საფუძვლიანადაა გაანალიზებული ერიუგენას მსოფლმხედველობის როგორც ფილოსოფიური, ისე თეოლოგიური წყაროები. ნაჩვენებია ერიუგენას ფილოსოფიის სიახლოვე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. განსაკუთრებით საყურადღებოა ა. ბრილიანტოვის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც, ადამიანური ცოდნა საბოლოოდ ვერ სწვდება ღმერთს. ამასთან, ა. ბრილიანტოვის აზრით, ერიუგენა აპოფატიკური ღვთისმეტყველებით გადმოსცემს ყოველგვარი ადამიანური ცნებებისა და სახელების შეუსაბამობას აბსოლუტის ჭეშმარიტ არსებასთან. ამ საკითხში ერიუგენა ახლოსაა არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან[2].

ერიუგენას შრომები ორგვარი ხასიათისაა:

1. ნათარგმნი ლიტერატურა, რომელშიც შედის: 1) არეოპაგიტული თხზულებანი; 2) მაქსიმე აღმსარებლის შრომები.

2. ორიგინალური ლიტერატურა: 1) წინასწარ განსაზღვრულობების შესახებ, რომელიც შექმნილია მანამ, სანამ ერიუგენა მთარგმნელობით მოღვაწეობას დაიწყებდა; 2) „ბუნების განყოფისთვის"[3], რომელზედაც არეოპაგიტულ მოძღვრებას დიდი გავლენა ჰქონდა. იგი წარმოადგენს ერიუგენას ძირითად შრომას, რომელშიც მჟღავნდება ავტორის მსოფლმხედველობის სიახლოვე არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. ერიუგენას აქვს სხვა შრომებიც.

---

[1] ქართველ მეცნიერთაგან იოანე სკოტ ერიუგენას ფილოსოფიას სხვადასხვა კუთხით შეეხენ შ. ნუცუბიძე, მ. გოგობერიძე, მ. ჭელიძე, გ. თევზაძე.

[2] А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С-Петербург, 1898, გვ. 276.

[3] Iohanes Scotus Erigena.Über die Eintheilung der Natur. Leipzig, 1874, Abt I, (1-3 Buch). 1870, Abt. II, 4-5 Buch.

ერიუგენას შრომა „ბუნების განყოფისთვის“ იწყება მასწავლებლისა (ერიუგენას) და მოსწავლეს შორის საუბრით საყოველთაო ბუნებაზე. ერიუგენას აზრით, ბუნება იმის საყოველთაო სახელია, რაც არის და რაც არ არის[1]. ამ საყოველთაო ბუნებაში ავტორი ასხვავებს ოთხ ფორმას:

I. ბუნება, რომელიც ქმნის, მაგრამ თვით არაა შექმნილი;

II. ბუნება, რომელიც შექმნილია და ამასთან, ქმნის;

III. ბუნება, რომელიც შექმნილია, მაგრამ არ ქმნის;

IV. ბუნება, რომელიც არც შექმნილია და არც ქმნის.

ამ ოთხ ფორმათაგან ერიუგენას მიხედვით, I და III, II და IV ერთმანეთს უპირისპირდება. ერიუგენას მიერ საყოველთაო ბუნების დაყოფა ოთხ ფორმად, ფილოსოფიის ისტორიაში ახალი სიტყვა იყო. სწორედ ამის გამო ჰ. რიტერი ერიუგენას ამ თვალსაზრისს ორიგინალურად მიიჩნევს[2]. აქ მთავარი, რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, არის ერიუგენას გამოთქმა: ბუნება არის საყოველთაო სახელი იმისა, რაც არის და რაც არ არის და რაც შეიძლება იყოს. მაშასადამე, ერიუგენასთან უკვე ფაქტადაა მიღებული არსისა და არარსის ერთიანობის აუცილებლობა, რომელიც წინამავალ ფილოსოფიაში (პლატონთან და ნეოპლატონიზმში) ერთ-ერთი ძირითადი სიძნელე იყო.

1. მოძღვრება ღმერთზე

ღმერთის დახასიათებისას ერიუგენა ძირითადად ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობას მიჰყვება. ღმერთის ბუნებისთვის დამახასიათებელი არ არის ფიზიკურობა, გონება, აზროვნება, ისე, როგორც ეს ადამიანებს ახასიათებთ[3]. ეს მომენტი არეოპაგიტულ მოძღვრებაშიც გვხვდება. ამასთან, ფსევდო-დიონისესთან, როგორც ეს არეოპაგიტული მოძღვრების

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 1.
H. Ritter. Geschichte der christliche Philosophie. Hamburg, 1844, Th. 5, გვ. 215.

[3] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 2.

ფილოსოფიური პრობლემების განხილვისას ვნახეთ, ღმერთის ამგვარი გაგება მისი აღმატებულობის მაჩვენებელია[1].

ღმერთი ერიუგენასთან არის პირველი ბუნება, ანუ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საყოველთაო ბუნების ფორმა. აქ ერიუგენასთან ღმერთი ისე ხასიათდება, როგორც ნეოპლატონიკოსებთან. ღმერთი ყველაფერშია, ყველაფერს მისგან აქვს სათავე, მისი მეშვეობით არსებობენ შექმნილები. ამიტომაც ღმერთი შექმნილთა არა მარტო მიზეზია, არამედ მიზანიც. ღმერთი არის საწყისი, შუა და ბოლო. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ ერიუგენასთან აქცენტი გაკეთებულია ღმერთის ყველგან და ყველაფერში მყოფობაზე. ასეა არეოპაგიტიკაშიც, სადაც ღმერთი ყველგანაა და ამავე დროს არსად არაა, ყველაფერში შეიცნობა და ამასთან, არაფერში არ შეიცნობა. ამ დებულების პირველი ნაწილი და ერიუგენას აქ აღნიშნული მოსაზრება ძირითადად ერთმანეთს ემთხვევა.

ერიუგენას მიხედვით, ღმერთის ბუნება მის გამოვლენაში მდგომარეობს. ღმერთის ნება, სურვილი და ღმერთის არსი ერთმანეთისგან არ განსხვავდება. ეს ორი რამ ღმერთში ერთია[2]. აქ ნათლად ჩანს, რომ ერიუგენამ გარკვეული აზრით განავითარა ნეოპლატონური ფილოსოფია. ნეოპლატონიზმში, მართალია, აღიარებულია ღვთაებრივი პროცესების ზედროული ხასიათი, მაგრამ მასთან ასე ნათლად, როგორც ერიუგენასთან, არ ჩანს ღმერთის (პირველმიზეზის) მოქმედებისა და არსის იგივეობა. როდესაც ერიუგენას ფილოსოფიაში დაშვებულია ღმერთის მოქმედების, ე.ი. ღმერთის მიერ არსებათა წარმოქმნის მარადიულობა, ამით გარკვეულად აღიარებულია სამყაროს მარადიულობაც. ღმერთის (პირველმიზეზის) და არსებათა ამგვარი მიმართება, საბოლოოდ, მათი ერთიანობის წინაპირობაა.

ერიუგენას ფილოსოფიის ეს ადგილი სხვა მხრივაცაა საყურადღებო. ერიუგენა აღნიშნავს, რომ ღმერთის ნება, სურვილი და არსი ერთი და იგივეა. როგორც წესი, როდესაც ღმერთს ნების, სურვილის პრედიკატები მიეწერება, მაშინ ღმერთში იგულისხმება

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 70.

[2] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 22.

სუბიექტური, უფრო სწორად, სუბიექტის დონემდე ამაღლებული ღმერთი. ერიუგენასთან კი აღიარებულია, რომ ეს სურვილი, ნება და არსი ერთი და იგივეა. ამასთან, ერთიც და მეორეც მარადიულია, რაც ნიშნავს, რომ გამორიცხულია დროის ფაქტორი. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ ერიუგენას მოძღვრებაში ადგილი აღარ რჩება კრეაციონიზმისათვის, რადგანაც ამ უკანასკნელისთვის დრო შექმნის აუცილებელი მომენტია.

ღმერთი ყველაფრის შემქმნელია, მაგრამ რა მიმართებაშია ღმერთი თავის თავთან? ქმნის თუ არა იგი თავის თავსაც? ერიუგენას აზრით, ასეთი შექმნა სინამდვილეში სხვა არაფერია, თუ არა ღმერთის მიერ საგნების ბუნების დაფუძვნება[1]. ამრიგად, ერიუგენას მოძღვრებაში საგნების, არსებების შექმნა ფაქტობრივად არის ღმერთის გამოვლენა...

ღმერთი (პირველმიზეზი) რომ თავის შემოქმედებაში, უფრო სწორად, არსებებში მჟღავნდება, ეს აზრი ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან მოდის. პლოტინეს მიხედვით, ყველაფერი ღმერთის მიერაა შექმნილი და ამიტომაც არის მათში ღვთაებრივი ძალების კვალი. ფსევდო-დიონისე ამის საფუძველზე ამბობდა, რომ ღმერთი ყველაფერშია და ყველაფრით შეიმეცნება. ერიუგენა ნეოპლატონური ფილოსოფიის ამ პრინციპს იღებს, მაგრამ მასში არსებითი ხასიათის ცვლილება შეაქვს, კერძოდ: ღმერთის შესაქმესა და არსს აიგივებს და ამას მარადიულად მიიჩნევს. ამით კი ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობა (თუ მთლიანობა) უფრო დამაჯერებელი ხდება. სწორედ, ეს უნდა ჰქონდეთ მხედველობაში, როდესაც ერიუგენას მოძღვრებას ახასიათებენ, როგორც პანთეისტურს.

ერიუგენას ფილოსოფიაში ღმერთი განუსაზღვრულია, მაგრამ თავისთავად იგი განსაზღვრულია[2]. ღმერთი რამდენადაც სრულყოფილებაა, ამდენად, იგი განსაზღვრულია. მაგრამ ღმერთი, როგორც სრულყოფილება, შეუცნობელი და მიუწვდომელია სასრული არსებისთვის (მაგ., ადამიანისთვის), ამიტომაც იგი, როგორც ერიუგენა იტყვის, შეუცნობელია, განუსაზღვრელია. ეს

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 22.

[2] იქვე, გვ. 200.

რომ ასეა, თვით ერიუგენას ფილოსოფიიდანაც ცხადად ჩანს. ერიუგენა განსჯის საგნად იხდის ღვთაებრივ წყვდიადს. ეს სამყარო, ერიუგენას აზრით, განლაგებულია ზევიდან ქვევით, ზეციურიდან ამ სამყაროს უმდაბლეს სხეულამდე. ბუნების ყოველი წესრიგი (მოწესრიგება) მას ღვთაებასთან აახლოებს, მაგრამ ხშირად ზეციური ძალის მიუღწეველი სიცხადე თეოლოგიის მიერ წყვდიადად არის წოდებული[1]. პირველ რიგში, ჩვენთვის აქ მთავარია „მიუღწეველი სიცხადის" ცნება. მასში ორი საპირისპიროა გაერთიანებული – „მიუღწეველი" და „სიცხადე". ბუნებრივია, რომ შეუძლებელია იმის სიცხადეზე მსჯელობა, რაც მიუღწეველი და მიუწვდომელია. აქ უფრო ლოგიკურ დაშვებას აქვს ადგილი. ღმერთი, როგორც სრულყოფილება, თავისთავად განსაზღვრული და ცხადია, მაგრამ ამავე სრულყოფილების საფუძველზე სასრული არსებებისთვის განუსაზღვრელი და წყვდიადია.

ეს მოსაზრებანი სათავეს ნეოპლატონიზმში იღებს, ერიუგენას ფილოსოფიაში კი მოცემულია მისი განმარტება.[2]

ერიუგენა ღმერთის დასახასიათებლად მიმართავს მის სისტემაში მოცემულ სამ განსაზღვრებას: არსება, ძალა და მოქმედება. არსების მიხედვით, ღმერთი არის შემოუსაზღვრელი, ძალის მიხედვით – მიუღწეველი, ხოლო მოქმედების მიხედვით – განუსაზღვრელი. ამიტომაც მას არც დასაწყისი აქვს ზემოდან, არც ბოლო ქვემოდან და ის ყოველმხრივ განუსაზღვრელი და შეუზღუდავია[3]. პირველმიზეზში (ღმერთში) სამი განზომილების მოთავსება ფილოსოფიის ისტორიაში უცხო არ არის. მაგალითად, პლატონთან აბსოლუტი მოიცავს ჭეშმარიტებას, მშვენიერებასა და სიკეთეს. ნეოპლატონიზმშიც, ძირითადად გაზიარებულია ეს

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 333.

[2] მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში", კერძოდ, როცა პოეტი განსჯის საგნად იხდის „მზიანი ღამისა" და „უჟამო ჟამის" ცნებებს. იხ. შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988, გვ. 275-297. ავტორს ნათლად და დამაჯერებლად აქვს ნაჩვენები „ვეფხისტყაოსნის", – მისივე აღნიშვნით, – ამ „ბრწყინვალე პოეტური სახეების" კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან.

[3] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 209.

აზრი, თუმცა ცხადად ამაზე არც ერთი ნეოპლატონიკოსი არ მიუთითებს. სინამდვილეში კი ერთი გონება, ერთი სული – ერთი ღმერთის სახელებია და წარმოადგენს მის გამოვლენას სხვადასხვა საფეხურსა და სტადიაზე. სხვა ადგილას ვნახავთ, რომ ერიუგენასთანაც არსება, ძალა და მოქმედება ერთი და იგივეა.

ერიუგენა იმოწმებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, ღმერთი ყველგანაა და არსად არაა, ყველაფერში შეიმეცნება და ამავე დროს, არაფერში შეიმეცნება. იქვე იგი აღნიშნავს, რომ ღმერთი არის ერთი. ერიუგენა სვამს კითხვას: თუ ღმერთი ერთია, მაშინ როგორღაა ის ყველაფერი? (თუ ყველაფერია, მაშინ სიმრავლე უნდა იყოს, - მ. მ.). აღნიშნულის გასარკვევად ერიუგენა მიმართავს ასეთ მაგალითს: ავიღოთ სხივი და რიცხვი. სინათლის სხივი ერთია, მაგრამ ის ყველას სწვდება. ასევეა რიცხვიც. ცხოველი, მცენარე, ადამიანი... გამოიხატება ერთი რიცხვით. აქ, ერიუგენა შემდეგს გულისხმობს: ერთი ადამიანი, ერთი მცენარე... მათი შინაარსი სხვადასხვაა, მაგრამ გამოხატულია ერთი რიცხვით. ყოველივე ამის საფუძველზე, ერიუგენას მსჯელობიდან ასეთი დასკვნის გაკეთება შეიძლება: ღმერთი ერთია, მაგრამ მოიცავს ყველასა და ყველაფერს.

ღმერთის დახასიათებისას ერიუგენა საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს. როდესაც ჩვენ ღმერთს ვუწოდებთ არსს, იგი როგორც არარსის საპირისპირო, კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ ზეარსებითი. ასევე შეიძლება ითქვას სიკეთის შესახებაც. მას სიკეთეს ვუწოდებთ არა როგორც ბოროტებისადმი დაპირისპირებულს, არამედ როგორც ზესიკეთეს[1]. ამგვარადვე უნდა გავიგოთ გამოთქმები: „ღმერთი არაა ჭეშმარიტება“, „სიბრძნე“, „სიცოცხლე“, „სინათლე“... ე. ი. ამ გამოთქმაში ყოველთვის იგულისხმება: ზესიკეთე, ზესიბრძნე, ზესიცოცხლე და ა. შ. ამგვარი მოსაზრებანი გვხვდება არეოპაგიტიკაშიც[2].

ერიუგენა საგანგებოდ განიხილავს არეოპაგიტულ დადებითსა და უარყოფით თეოლოგიას და სვამს კითხვას: უპირისპ-

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 28.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 70.

ირდებიან თუ არა ეს მეთოდები ერთმანეთს?[1] იგი ასეთ მაგალითს იხილავს: ჭეშმარიტება არის (დადებითი თეოლოგია) და ჭეშმარიტება არ არის (უარყოფითი თეოლოგია). ამ მაგალითის საფუძველზე იგი დაასკვნის: რა თქმა უნდა, დადებითი და უარყოფითი თეოლოგია ერთმანეთს უპირისპირდება, მაგრამ არის ცნებები, რომლებიც არც დადებით განსაზღვრებას ექვემდებარება და არც უარყოფითს, მაგალითად ზეარსებითი, ზესიბრძნე, ჭეშმარიტი... ერიუგენას თანახმად, ყველა ესენი ზეარსებულის სფეროა, რომელიც მოიცავს როგორც დადებით, ისე უარყოფით განსაზღვრებებს. აქ ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ ერიუგენასთან ზეარსებულის სფეროში დაპირისპირებულთა ერთიანობაა, უფრო სწორად, ზეარსებული მოიცავს დაპირისპირებულებს. ერიუგენას მოძღვრების ეს ადგილი უშუალო კავშირშია არეოპაგიტიკასთან, კერძოდ: ფსევდო-დიონისეს თანახმად, ჯერ არის ღმერთის დადებითი განსაზღვრებები, ხოლო შემდეგ – უარყოფითი. მაგრამ, ამასთან, ღმერთი იმაზე მეტია, ვიდრე მის შესახებ აღნიშნული მეთოდები გვეუბნება[2]. ერიუგენას მოძღვრებაში უფრო დაკონკრეტებულია არეოპაგიტული თვალსაზრისი და ის, რაც არეოპაგიტიკაში იგულისხმება (ზეშთაარსებულის სფეროში დადებითი და უარყოფითი მეთოდის გაუქმება), ერიუგენასთან განმარტებული და გარკვეულია.

ვ. სოკოლოვი აღნიშნავს, რომ ერიუგენას ფილოსოფიაში არსებულთა სამყარო, მათი მიმართება, არეოპაგიტული მოძღვრებისგან განსხვავებით, მკვეთრი დინამიკურობით ხასიათდება[3]. აღნიშნული მოსაზრების მართებულობის მაჩვენებელია ერიუგენას შემდეგი თვალსაზრისი: ყოველ მოძრაობას გააჩნია ამოსავალი პუნქტი და საბოლოო მიზანი[4]. ამავე აზრის იყო მაქსიმე აღმსარებელიც და ერიუგენა განიხილავს მის მოსაზრებას, რომლის თანახმად, ყოველგვარი შექმნილის საფუძველი და მიზეზია ღმერთი. ყველა არსებას, ერიუგენას აზრით, აქვს თა-

---

1 Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 30.

2 არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყველებისათჳს". გვ. 224.

3 В. Соколов. История средневековой философии. М., 1979, გვ. 117.

4 Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 105.

ვისი მიზანი და იგი ამ მიზნისკენ მოძრაობს. არსებებს ეს მიზანი თავის გარეთ აქვთ, მაგრამ არიან არსებები, რომელთაც მიზანი გარეთ კი არა აქვთ, არამედ თავის თავში, ვინაიდან ისინი თვითონაა საკუთარი თავის საწყისი მიზეზი. ასეთი არსება არ მოძრაობს, არ იცვლება და არსად არაა.

ერიუგენას თვალსაზრისი ამ საკითხში ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან მომდინარეობს, მაგრამ, როგორც ბევრ სხვა საკითხში, აქაც ერიუგენა საკითხს უფრო კონკრეტულ სახეს აძლევს.

პირველმიზეზი (ღმერთი), როგორც უკვე აღინიშნა, ზეშთააღმატებულია და მისი წვდომა ჩვენს ძალებს აღემატება. ამის მიუხედავად, ჩვენ გვაქვს მის შესახებ გარკვეული ცოდნის სისტემა. ამ საკითხს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია პლოტინემ. პლოტინესთან (და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან) არსებათა სახელების მიწერით ფაქტობრივად ღმერთზე ჩვენეულ წარმოდგენას ვიქმნით[1]. პლოტინეს ფილოსოფიის ეს ადგილი გადმოსულია ერიუგენას მოძღვრებაში. თუ პლოტინესთან ეს იგულისხმება და უშუალოდ მასზე მითითება არ არის, ერიუგენასთან ცხადად ჩანს პლოტინეს თვალსაზრისის მხოლოდ ამგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა. ერიუგენას აზრით, როდესაც ჩვენ ღმერთს გარკვეულ კატეგორიებს მივაწერთ, ამით ჩვენ მას ვიახლოებთ და გასაგებს ვხდით[2].

ერიუგენას ნაშრომის მეორე ნაწილის დასაწყისში განხილულია საყოველთაო ბუნების ოთხი ფორმა. ნაჩვენებია ამ ფორმებს შორის არსებული მსგავსება და განსხვავება[3], რითაც ნათელი ხდება, რომ სინამდვილე ერთი მთელია, მასში ერთი საერთო კანონზომიერებაა გამეფებული, ამიტომაც ეს ფორმები ერთმანეთის მსგავსია, მაგრამ მათ შორის განსხვავებაც არის.

---

1 პლოტინე. V ენეადა, მე-3 წიგნი, §13; მე-5 წიგნი, §6.

2 Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 111.

3 Erigena. იგივე ნაშრ., II ნაწილი, გვ. 121.

2. მოძღვრება სამებაზე

ერიუგენას მოღვაწეობა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის აღზევების პერიოდს დაემთხვა. ამიტომაც მის მსოფლმხედველობაში არის როგორც ფილოსოფიური, ასევე რელიგიური ნაკადები. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს ერიუგენას თვალსაზრისი სამებაზე. ეს საკითხი, ერიუგენას აზრით, კარგად გადმოგვცა დიონისე არეოპაგელმა, როდესაც იგი შეეხო ღვთაების ერთიანობისა და სამების მიმართებას[1].

ერიუგენას შენიშვნით, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ერთი რამ ცხადია: ღვთაებრივი სიკეთე მდგომარეობს ერთადერთი არსის სამგვარ მუდმივობაში. ერიუგენას თვალსაზრისი, პირველ რიგში, ყურადღებას იმსახურებს იმით, რომ მასში ნეოპლატონურ (და პლატონურ) ფილოსოფიაში მოცემული სამგანსაზღვრებიანი ერთიანი ღმერთი შეერთებულია ქრისტიანულ სამებასთან. როგორც ცნობილია, პლატონთან ჭეშმარიტება, სიკეთე და მშვენიერება აბსოლუტში ერთი და იგივეა. ეს აზრი გაზიარებული და შეთვისებულია ნეოპლატონიზმში. ერიუგენას ფილოსოფიაში ამ გზითაა შემოსული ერთი ღმერთის სამის სახით (იპოსტაზით) წარმოდგენა.

სამების განხილვისას ერიუგენასთვის უპირველესი ავტორიტეტი მაქსიმე აღმსარებელია. იგი იმოწმებს მაქსიმე აღმსარებელს და აღნიშნავს, რომ თეოლოგიაში ფიგურირებს ასეთი გამოთქმები: „დასაწყისში ღმერთმა შექმნა ცა და დედამიწა"[2]. „მან ყველაფერი სიბრძნით შექმნა", მან, ე. ი. „ღმერთმა სამყარო უფორმო მასალისგან შექმნა"[3]. ჩვენთვის განსაკუთრებით ბოლო დებულებაა საინტერესო, რომლის საფუძველზეც ერიუგენას მსოფლმხედველობას სხვადასხვანაირად აფასებენ. შემთხვევითი არ არის, რომ მიუთითებენ ერიუგენას პანთეიზმზე, ღმერთის იმანენტურობისა და ტრანსცენდენტურობის ერთიანობაზე... ერიუგენას მოძღვრებაში კრეაციონიზმიც შეიძლება იქნეს ამოკითხული, თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ მის მსო-

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., II ნაწილი, გვ. 23.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 168.

ფლმხედველობაში გვხვდება, აგრეთვე, არაფრიდან არსებათა შექმნის თვალსაზრისიც და ა. შ.

ერიუგენას მსოფლმხედველობის შეფასებისას გათვალისწინებულ უნდა იქნეს მისი მოძღვრების ყველა ძირითადი პრინციპი. სწორედ, ამ კუთხით იმსახურებს დიდ ყურადღებას დებულება „მან სამყარო უფორმო მასალისაგან შექმნა", რადგანაც ერიუგენასთან დაშვებულია უფორმო მასალა, რომლისგანაც ღმერთი ქმნის სამყაროს. ამდენად, საფიქრებელია, რომ დებულებაში ღმერთმა „სამყარო უფორმო მასალისაგან შექმნა", იგულისხმება უფრო არსებულთა წესრიგში მოყვანა, მასში ღვთაებრივი ძალის (ღვთაებრივი სინათლის, სიკეთის...) განხორციელებით. მაშასადამე, ერიუგენას მსოფლმხედველობის ეს პუნქტი ასეთი დასკვნის საფუძველს იძლევა: მის მოძღვრებაში ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა (წარმოქმნა) ძირითადად ხილული სინამდვილის მოწესრიგებას ნიშნავს.

ადამიანისა და ღმერთის მიმართების საკითხში ერიუგენა ძირითადად ავგუსტინესა და მაქსიმე აღმსარებელს ემყარება. ავგუსტინეს მოძღვრებაში, ადამიანი არის ღმერთის სახე ხილულ სინამდვილეში. ერიუგენას მიხედვით კი, ადამიანი არის ღმერთის ანარეკლი, სურათი. თუ ადამიანი ღმერთის ანარეკლია, მაშინ იგი უნდა შეიცავდეს მის თვისებებსაც. ერიუგენას თანახმად, ადამიანში, როგორც ანარეკლში მჟღავნდება ღვთაებრივი სამებაც. ეს სამება ატარებს მამაღმერთის, ძესა და სულიწმიდას სურათებს.

კონკრეტულად როგორ მჟღავნდება ადამიანში ღმერთის სამებუნებოვნება? ადამიანი ერთდროულად არის არსებაც, ძალაც და მოქმედებაც. ადამიანში ძალა უდრის არსებასა და მოქმედებას, მოქმედება – არსებას და ძალას და ა. შ. ისე, როგორც ღმერთი (მამა) არის მის ძე-ში და სულიწმიდაში, ძე – მამასა და სულიწმიდაში, ხოლო სულიწმიდა – მამა-შიც და ძე-შიც[1]. ამის შესაბამისად: ადამიანში მამაღმერთს შეესაბამება არსება, ძეს – ძალა, ხოლო სულიწმიდას – მოქმედება.

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., II ნაწილი, გვ, 174.

როგორც უკვე აღინიშნა, ერიუგენა ღმერთში სანამ სამების საკითხს შეეხებოდა, განიხილავს არსებას, ძალასა და მოქმედებას. აქ კი საბოლოოდ ღმერთისა და ადამიანის ერთიანობას წარმოგვიდგენს და, ღვთაებრივი სამების შესაბამისად, ადამიანში მიუთითებს არსებაზე, ძალასა და მოქმედებაზე. აქ ეჭვი არ არის, რომ ერიუგენას მოძღვრებაში ფილოსოფიის (ნეოპლატონიზმის სახით) და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობის შერიგება-შეგუების ცდაა.

ღვთაებრივი სამება ადამიანში სხვადასხვა სახით მჟღავნდება. ერიუგენას სამების შესაბამისად აქვს განხილული ადამიანში აზროვნება, გონება და გრძნობადობა. ჩვენი სულის არსება გამოიხატება აზროვნებით, გონება, ანუ ძალა გამოხატავს სულის მეორე ნაწილს, ხოლო მესამე ნაწილს შეადგენს გრძნობადობა, რომელიც გამოიხატება მოქმედებით.

ერიუგენა ღვთაებრივ სამებასთან ადამიანის დამოკიდებულების კიდევ ერთ ასპექტს განიხილავს. მამაღმერთი ადამიანის სულშია, ძე – გონებაში, ხოლო სულიწმიდა – გრძნობადობაში. ადამიანი, როგორც აღინიშნა, ღმერთის ანარეკლი, ასლია. რა მიმართებაშია ასლი ორიგინალთან? ამ მიმართებას ერიუგენა გარკვეული იერარქიული დამოკიდებულებით წარმოადგენს: სული არის ღმერთის ასლი, სხეული კი სულის ასლი და ა. შ. ამ საკითხში იგი გრიგოლ ნოსელს იმოწმებს.

საბოლოოდ სამების საკითხი ერიუგენას მოძღვრებაში შეიძლება ასე შეფასდეს: ერიუგენასთან სამება არის ღმერთის სამგვარი გამოვლენა და მას ადამიანში შეესაბამება: მამაღმერთს –არსება, ძეღმერთს – ძალა, სულიწმიდას კი – მოქმედება. ერიუგენას თვალსაზრისი ფილოსოფიის პოზიციიდან, პირველ რიგში, იმითაა საყურადღებო, რომ ამ საკითხში მასთან მოცემულია ღმერთისა და ადამიანის ერთიანობის იდეა. რამდენადაც ადამიანი სინამდვილის (სამყაროს) ნაწილია, იმდენად ეს თვალსაზრისი, გარკვეული აზრით, პანთეისტური მსოფლმხედველობის მაჩვენებელია. ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის აღიარება ამკვიდრებს ამქვეყნიურის (და, მაშასადამე, ადამიანის) ღირებუ-

ლად გამოცხადების თვალსაზრისს, რაც რენესანსის მსოფლმხედველობისთვის მნიშვნელოვანი მომენტია.

ერიუგენას ეს თვალსაზრისი სათავეს ნეოპლატონიზმში იღებს, არეოპაგიტიკისა და კიდევ სხვა მოძღვრებების გავლით კუზანელისა და ბრუნოს პანთეიზმს ამზადებს. ეს მსოფლმხედველობა საფუძვლად დაედო რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობებს, შეიძლება ითქვას, „რენესანსულ ჰუმანიზმს". ამის შესახებ შ. ხიდაშელი აღნიშნავს: „...ჰუმანიზმის ძირითადი მსოფლმხედველობრივი იდეა მიწიერი სინამდვილის ღირებულების აღიარებაა, სამივე – ონტოლოგიური, ეთიკური და ესთეტიკური მნიშვნელობით. ამ ზოგად მსოფლმხედველობრივ იდეაზეა დაფუძნებული ადამიანის ახლებური გაგება და ადამიანურის ახლებური იდეალი... მაგრამ... **ამქვეყნიურის ღირებულების აღიარება არ ნიშნავს ზეციური ღირებულებების უარყოფას** და მით უმეტეს, მის მოხსნას[1] (ხაზგასმა ჩემია - მ. მ.). შ. ხიდაშელის აქ აღნიშნულ მოსაზრებაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია მისი დასკვნითი ნაწილი – „ამქვეყნიური ღირებულების აღიარება არ ნიშნავს ზეციური ღირებულებების უარყოფას და მით უმეტეს, მის მოხსნას". აქ ნათლად ნაჩვენებია, რომ „მიწიერი სინამდვილის ღირებულების" აღიარების არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ზეციური, ღვთაებრივი დანახულია ხილულ სინამდვილეში. ხილული სინამდვილისადმი ამგვარმა დამოკიდებულებამ დიდად განსაზღვრა აღორძინების (რენესანსის) ჰუმანიზმის ძირითადი პრინციპების ჩამოყალიბება. ყოველივეს ამის საფუძველს შ. ხიდაშელი ნეოპლატინურ ფილოსოფიაში ხედავს: მიწიერის გაღვთაებრიობის ფილოსოფიურ საფუძველს ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა და ამ მნიშვნელობით გახდა ეს მოძღვრება „განსაკუთრებით ახლობელი და მაქსიმალურად ინტიმური იდეალი, რომელშიც ესოდენ ადვილი იყო გაძლიერებულიყო ჰუმანიზმის ნიშნები და გამოყენებული ყოფილიყო მიწიერი, მაგრამ,ამავე დროს, მაქსიმალურად გააზ-

[1] შ. ხიდაშელი. რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბ., 1981, გვ. 12.

რებული ადამიანის მოქმედებისათვის"[1]. აღნიშნულს დავამატებდით, რომ ერიუგენა ამ საკითხებში აგრძელებს და ავითარებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციებს, რომლის დასკვნები აღორძინების ეპოქისთვის უნიშვნელოვანეს მსოფლმხედველობრივ საფუძველს წარმოადგენდა.

3. „ღვთაებრივი არცოდნის" შესახებ

ერიუგენას ფილოსოფიაში თავისებურადაა გარდასახული არეოპაგიტული „განსწავლული არცოდნა", რომელიც ყველაზე სრულყოფილ – უმაღლეს ცოდნას წარმოადგენს. ამ თვალსაზრისმა ერიუგენასთან სულ სხვა სახე მიიღო და გაგების თვალსაზრისით მის მოძღვრებაში ურთულესი ადგილია.

ერიუგენას ფილოსოფიაში არეოპაგიტული „განსწავლული არცოდნა" პირველმიზეზზეა მიწერილი და „ღვთაებრივი არცოდნით" არის სახელდებული. ერიუგენას აზრით, საფუძვლიანი განხილვა გვაჩვენებს, რომ ღმერთმა არ იცის, რა არის თვითონ ის[2].

„ღვთაებრივი არცოდნა", ერიუგენას აზრით, არის უმაღლესი ჭეშმარიტება და სიბრძნე (შდრ. არეოპაგიტული „განსწავლული არცოდნა", როგორც უმაღლესი ცოდნა). ღმერთმა არ იცის, აგრეთვე, რომ ბოროტი და არაგონიერი ბუნება მის მიერაა შექმნილი[3]. ერიუგენას ფილოსოფიის ეს ადგილი ძალზე რთულია გასაგებად და მისი მსოფლმხედველობის შინაგანი წინააღმდეგობის მაჩვენებელია.

ერიუგენა იხილავს ღვთაებრივი არცოდნის სამ სახეს:

1. უპირველესად ღმერთმა არაფერი არ იცის ბოროტების შესახებ, ვინაიდან მისი არსება მხოლოდ სიკეთეს მოიცავს[4]. ამასთან, ღმერთმა რომ ბოროტების შესახებ იცოდეს, მაშინ ბოროტება საგნების ბუნებაში იქნებოდა, ვინაიდან ღვთაებრივი ცოდნა მიზეზის შესახებ ყველგანაა, რაც არის მიზეზში არსებულის შემცველობა (მიზეზში არსებულის ძიების ცოდნა), არის

---

[1] შ. ხიდაშელი. რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. გვ. 91.

[2] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 205.

[3] იქვე, გვ. 210.

[4] იქვე, გვ. 213.

ღვთაებრივი ცოდნა და თუ ღმერთს ბოროტების შესახებ ეცოდინებოდა, მაშინ ბოროტება სიკეთის ნაწილი, უფრო სწორად, სიკეთესთან წილნაყარი იქნებოდა. ამ ადგილის გასაგებად მივმართოთ ერიუგენას დებულებას – ღმერთის მოქმედება და არსი, ესე იგი სინამდვილე, ერთი და იგივეა (ეს დებულება ერიუგენას ფილოსოფიის ორიგინალურ თვალსაზრისად ითვლება). ღმერთის შესაქმე მარადიულია; ამასთან, ღმერთის არსება მხოლოდ სიკეთეს ავლენს (ნეოპლატონიზმიდან მომდინარე აზრია), ამიტომ თუკი იგი ბოროტებას შექმნიდა, მაშინ ბოროტება სიკეთესთან წილნაყარი იქნებოდა. ეს კი შეუძლებელია. ბუნებრივია, რომ ღმერთმა იცის ის, რაც ნამდვილად არსებობს. ხოლო ის, რაც მისი ბუნებიდან არ მომდინარეობს და არც არსი გააჩნია, მის შესახებ არაფერი იცის. აქედან გამომდინარე, ღმერთმა არ იცის ბოროტების შესახებ.

ღვთაებრივი არცოდნა რატომაა უმაღლესი? ამის პასუხიც, ვფიქრობთ, ზემოაღნიშნულში უნდა ვეძიოთ. ღვთაებრივი არცოდნა ფაქტობრივად არარსებულის უარყოფაა და ამასთან, უმაღლესი პრინციპების ცოდნას გულისმობს. ღვთაებრივი არცოდნა ზეარსებულის სფეროს განეკუთვნება. ერიუგენა ბოლოს ასკვნის: ბოროტება რომ სიკეთესთან წილნაყარი არ არის, ამას გვეუბნება ჭეშმარიტი გონება.

2. შეიძლება ითქვას, რომ ღმერთმა იცის მხოლოდ მათი საფუძვლები, რომლებიც თვით მის მიერაა შექმნილი (დანარჩენებს, რომელთა საფუძველიც ღვთაებაში არ არის, არ იცნობს). ეს არის მეორე სახე, რომელიც ძირითადად ემთხვევა პირველ სახეს.

3. მესამე სახე გულისხმობს ისეთ საფუძვლებს, რომლებიც ემპირიული ქმედებისა და მოქმედების მეშვეობით არაა გამოვლენილი.

ერიუგენას ფილოსოფიაში მოცემული ღვთაებრივი არცოდნის სამი სახე ძირითადად ერთი საერთო აზრის გამომხატველია: ღვთაებამ არ იცის მათ შესახებ, რომლებიც მისი შექმნილი არ არის.

შემდეგ ერიუგენა თავისი განსჯის საგნად იხდის ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისეს თვალზასრისს არცოდნის შესახებ. ავგუსტინეს აზრით, საუკეთესო არცოდნა ნამდვილი ცოდნაა[1], ხოლო ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, ეს არცოდნა ჭეშმარიტი ცოდნაა – ეს არის „განსწავლული არცოდნა". ამის საფუძველზე ერიუგენა აკეთებს დასკვნას, რომ ღვთაებრივი არცოდნა არის ჭეშმარიტი ცოდნა[2]. ერიუგენას აქ აღნიშნულ მოსაზრებას არეოპაგიტულ მოძღვრებაში აქვს საფუძველი. ფსევდო-დიონისეს აზრით, როდესაც ჩვენ ღმერთის მისამართით გარკვეულ თვისებებს უარვყოფთ, ამით მივუთითებთ მის უმაღლეს სრულყოფილებაზე[3].

4. ღმერთის მიერ არსებათა შექმნა

ერიუგენას თანახმად, ღვთაებრივი სიკეთის საფუძველზე არარსიდან არსებულები წარმოიშვა[4]. რადგანაც არარსში ერიუგენა ზოგადი არსებიდან გადახრას გულისხმობს, ამიტომ ღმერთის ზრუნვით ზოგადი არსებისგან დაშორებული ისევ არსებად იქცევა. აქ შექმნა არსებულთა მოწესრიგების ტოლფასია. ეს მჟღავნდება ერიუგენას ფილოსოფიის შემდეგი ადგილიდანაც: ყველაფრის შემქმნელმა (ე. ი. ღმერთმა) არსებულები დროში კი არ შექმნა, არამედ იგი ლოგიკურად წინ უსწრებს, როგორც საფუძველი, ვინაიდან ის, როგორც ყველაფრის პირველმიზეზი, არსებულების მეშვეობით მოიაზრება. ეს თვალსაზრისი საინტერესოა იმ აზრით, რომ მითითებულია არსებულების მარადიულობაზე. პირველმიზეზისა და არსებულების მიმართების ზედროულობა დაშვებულია როგორც ნეოპლატონიკოსებთან, ისე არეოპაგიტიკაში. როდესაც მსჯელობა ეხება ღვთაებრივ ერთს, აღნიშნულია, რომ ყველა სიკეთიდან (პირველმიზეზისგან) მომდინარეობს და მასვე უბრუნდება. ეს პროცესი მარადიულია[5].

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 214.

[2] იქვე.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 70.

[4] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 266.

[5] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 42.

ერიუგენას აზრით, რადგანაც ღმერთი მიზეზია, საწყისია, რომლისგანაც არსებულები გამომდინარეობს, ამიტომ ღმერთი უერთდება მათ არა როგორც შემთხვევითი და არა როგორც გამოუთქმელი საფუძველი[1]. ამის წყალობით ყველა თავის მიზეზში იგულისხმება. ეს ადგილი ასე უნდა იქნეს გაგებული: ყოველი არსებული მარადიულად იმყოფება თავის მიზეზში. ერიუგენას ეს თვალსაზრისი პროკლეს ფილოსოფიასთან ამჟღავნებს სიახლოვეს. პროკლე აღნიშნავს: „ყოველი მიზეზოანი [შედეგი] ჰგიეს შორის მიზეზსა თჳსსა და იწარმოებს მისგან."[2]

ერიუგენა იხილავს ასეთ საკითხს – ღმერთი შექმნამდე თუ ხედავდა შექმნას. ეს ადგილი ერიუგენას მოძღვრებიდან ასე უნდა გავიგოთ: ღმერთს ჰქონდა თუ არა შექმნის წინასწარი გეგმა. თუ ჰქონდა, მაშინ როგორია ის, რაც არის და როგორიც უნდა შეექმნა ღმერთს, რა შესაბამისობაშია არსებულთა სამყარო და ღმერთის წინასწარი გეგმა ამ შექმნილზე?

ერიუგენა აღნიშნავს, რომ ამ საკითხის გარკვევისას აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის, რომ ღმერთის „ხედვა" მარადიულია. ამ ხედვაში თვით ხედვის აქტი და არსი ღმერთისთვის ერთი და იგივეა. აქედან გამომდინარე, შექმნა ღმერთში, ერიუგენას აზრით, წინასწარეე იგულისხმება[3]. ერიუგენას ეს თვალსაზრისი შექმნაზე კრეაციონისტულ მსოფლმხედველობასთან ახლოსაა, რამდენადაც ღმერთში თავიდანვე აღიარებულია შექმნის გეგმა და მისი განხორციელება. მაგრამ, რამდენადაც ერიუგენასთან შექმნა და არსი იგივეობრივია, ამით ფაქტობრივად არსებულთა მარადიულობაზეა მინიშნებული. არსებულთა სამყაროს მარადიულად აღიარება კი ვერ შეუთავსდება კრეაციონისტულ მსოფლმხედველობას. მაშასადამე, ერიუგენას თვალსაზრისი ღმერთში ხედვის არსებობაზე არ უნდა ნიშნავდეს გარკვეული გეგმის შედგენას რაიმეს შესაქმნელად. ერიუგენა ამ საკითხში ნეოპლატონიზმს მიჰყვება. კერძოდ, ეს აზრი გვხვდება

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 273.

[2] პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კაეშირნი. იოანე პეტრიწი. შრომები. თბ., 1940, I ტ. გვ. 27.

[3] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 327.

პლოტინესთან. პლოტინეს აზრით, ღმერთს შესაქმნელად არავითარი წინასწარი გეგმა არ გააჩნია. ასევე არეოპაგიტიკაშიც, სადაც, სიკეთე (ღმერთის მნიშვნელობით) ისევე, როგორც ღმერთი არსებებს თავის ღვთაებრივ ძალებს „მიაფენს“ ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე. ერიუგენა აგრძელებს ნეოპლატონურ ტრადიციას, მაგრამ მასში თავისივე კორექტივიც შეაქვს: ღმერთის „ხედვისა“ და არსის გაიგივებით ხილული სინამდვილის მარადიულობაზე მითითება. ასეთი დასკვნის გაკეთების უფლებას ისიც გვაძლევს, რომ ერიუგენა ღმერთის მხოლოდ ხედვაზე (ეს „ხედვა“ ყოველთვის წინასწარ გეგმას გულისხმობს) კი არ ჩერდება, არამედ მას არსს უიგივებს.

ერიუგენას აზრით, ორგვარი შექმნა არსებობს. ერთი, რომლის შესახებაც უკვე გვქონდა საუბარი, და მეორე კი, მისი საწინააღმდეგო, რაც შექმნის დროულობაზე მიუთითებს. გამოდის, რომ შექმნა არის ღმერთშიც და ღმერთის გარეთაც (ცუდი შექმნა?), – კითხულობს ერიუგენა[1]. ეს, ერიუგენას აზრით, წინააღმდეგობაა და ამით ირღვევა ღმერთის ერთიანი ბუნება, რაც შეუძლებელია. ამიტომაც ყოველგვარი შექმნა ისევ ღმერთშია, ვინაიდან ყველაფერი მისგანაა, მასვე უბრუნდება და მასში არის კიდეც ერთიანი.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ერიუგენას მსოფლმხედველობაში „ხედვა“, „მოქმედება“ და არსი ერთი და იგივეა (ერიუგენას აზრით, ღმერთი ხედავს მოქმედებაში და მოქმედებს ხედვაში), აქედან კიდევ ერთხელ ცხადი ხდება, რომ არსებულები მარადიულია. მართალია, ერიუგენასთან დაშვებულია ნარმოშობა არარადან, მაგრამ ეს არარა, ა. შტოკლის შენიშვნით, ისევ ღვთაებაშია[2]. ყოველივე ამას თუ დავუმატებთ ერიუგენას თვალსაზრისს შესაქმეს მარადიულობაზე, მაშინ ცხადი გახდება მასთან პანთეისტური თვალსაზრისის არსებობა.

შესაქმეზე ერიუგენას თვალსაზრისის გაგების გასაღებს იძლევა ასეთი მოსაზრებაც, რომელიც მისი სისტემიდან აუცილე-

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 328.

[2] А.Штекль. История средневековой философии. М., 1912. გვ. 330.

ბლობით გამომდინარეობს: ღმერთი და შექმნა ორ განსხვავებულ რაიმედ კი არ უნდა მოვიაზროთ, არამედ ერთსა და იმავედ[1].

ერიუგენას აზრით, ყოველივე ეს ასეა, ვინაიდან შექმნა ღმერთში შედის და ღმერთი შექმნაშია საკვირველად და გამოუთქმელად, რომელშიც უხილავი თავისთავად ხილულია, ხოლო მიუღწეველი და ბნელი – საკუთრივ ცხადია. სადაც უფორმო და უსახო მშვენიერად, ზებუნებრივი – ბუნებრივად, ზედროული – დროულად... იქცევა.[2] ღმერთის ამგვარი დახასიათება არეოპაგიტიკიდან მომდინარეობს.

ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში შექმნა (წარმოშობა) აუცილებლობით ხდება. ეს აზრი გატარებულია ერიუგენას ფილოსოფიაშიც. ღმერთმა თავისი ღვთაებრივი გამოვლენის საბაბი საკუთარი თავიდან მიიღო (ღმერთი თვითონაა საკუთარი თავის მიზეზი, ე. ი. თვითმიზეზი), ვინაიდან ყველაფერი მისგანაა და ყველაფერი მისთვისაა. ასევეა ის მასალაც, რომლისგანაც სამყაროა შექმნილი. აქ, ჩვენი აზრით, კარგად ჩანს ერიუგენას საერთო (საბოლოო) თვალსაზრისი შექმნაზე, კერძოდ კი, მატერია, მასალა, რომლისგანაც იქმნება სამყარო, ღმერთშია გადატანილი, რითაც გაუქმებულია დროში არაფრისგან შექმნა. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ, ერიუგენას თანახმად, ყველაფერი ღმერთშია და ღმერთია ყველაფერი, მაშინ ცხადი გახდება მისი მოძღვრების პანთეისტური ხასიათი.

5. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება

ნეოპლატონიზმის ერთ-ერთი ძირითადი მომენტი არსებათა პიველმიზეზში უკუდაბრუნებაა. ერიუგენასთან აღნიშნულს დიდი ყურადღება ეთმობა. ღვთაებრივი ბუნება, რომელიც გავიდა თავისი თავიდან, დაშორებულია თავის საწყისს და ისევ მიისწრაფვის მისკენ, რათა კვლავ აღიდგინოს ეს დაკარგული სიახლოვე[3]. ამ გამოსვლისას ღვთაებამ ყველაფერში შეიცნო თავისი თავი,

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 330.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 182.

უმაღლესი ბედნიერება და შემდგომ უნდა დაუბრუნდეს თავის თავს, საწყისს.

ერიუგენას აზრით, პირველმიზეზში უკუდაბრუნებისას ჯერ ხდება არსებათა უშუალო მიზეზში დაბრუნება, შემდგომ ამ მიზეზის მიზეზში და ა. შ.[1] ეს თვალსაზრისი პროკლეს ფილოსოფიიდან და არეოპაგიტიკიდან მომდინარეობს[2].

რამდენადაც ღვთაებრივი შექმნა საკუთრივ ადამიანშია, ამიტომ მასში უნდა ვეძიოთ ღვთაებაში დაბრუნება, რომლისგანაც ის წარმოიშვა[3]. მართლაც, თუკი ღვთაებაში დაბრუნებას პირდაპირი აზრით გავიგებთ, მაშინ ასეთი რამ მხოლოდ ადამიანს შეუძლია, – ამბობს ერიუგენა.

ანტიკური ფილოსოფიისგან, კერძოდ კი, პლატონის ფილოსოფიიდან, ნეოპლატონიზმში შემოვიდა სიკეთის, როგორც პირველმიზეზის იდეა. ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან ამოსული ერიუგენა, ფსევდო-დიონისეს მსგავსად, აღნიშნავს, რომ სიკეთე არის ყველაფერი – საწყისი, მიზანი, ბოლო წყარო, ცენტრი... იგი არის მშვენიერიცა და მშვენიერებაც[4]. იმის მიუხედავად, რომ ყველგან სიკეთეა, არის ბოროტებაც. ადამიანში არსებობს სიკეთე და მას უპირისპირდება ბოროტება. მაგრამ ეს ბოროტება საგნების ბუნებაში არაა (ე. ი. ის სუბსტანციური წარმოშობის არაა, – მ. მ.), იგი არსებობს როგორც სიყალბე (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან – სიკეთის კლება), ვინაიდან იგი არაგონიერია, ბუნებისგან გადახრა და არასრულყოფილი მოძრაობაა[5].

ერიუგენას აზრით, ხშირად სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება ძნელია და ასევე ხშირად ბოროტება სიკეთის ფორმითაა დაფარული. გრძნობები ხშირად ცდება და ბოროტებას სიკეთედ და მშვენიერებად მიიჩნევს. ასე მაგალითად, ოქრო ერთი შეხედ-

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., I ნაწილი, გვ. 186.

[2] იხ. პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. გვ. 44 და არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 84.

[3] Erigena. დასახ. ნაშრ., II ნაწილი, გვ. 259.

[4] იქვე, გვ. 116.

[5] იქვე, გვ. 119.

ვით მშვენიერია, მაგრამ იგი სინამდვილეში მუდამ ბოროტების საფუძველია[1].

ბოროტება, ერიუგენას აზრით, არასუბსტანციურია, ვინაიდან ის საგნების ბუნებაში არარსებითად იმყოფება. ის, რაც მიზეზს ვერ უბრუნდება, ბოროტია, არარაა[2].

ბოროტება სიკეთის საპირისპიროა, მის მიერ არაა შექმნილი. იგი საბოლოოდ უფორმო, უპირველმიზეზია. განხილულია მაგალითი, რომელიც, ერიუგენას აზრით, ბოროტების არასუბსტანციურობას ასაბუთებს. მაგალითად, ხარბი ადამიანი, მისი ქცევა განა არაგონივრული სურვილი არაა? ხომ არის ეს გადახრა? ეს ხომ არ იგულისხმება ადამიანის ბუნებაში[3]. აქ კიდევ ერთხელ ცხადი ხდება, რომ ერიუგენას სისტემაში ნეოპლატონური (არეოპაგიტული) პრინციპები უფრო კონკრეტულ სახეს იღებს. ბოლოს ერიუგენა აღნიშნავს, რომ, მიუხედავად ბოროტების არასუბსტანციურობისა, იმის მიუხედავად, რომ მისი მოძრაობა არ მომდინარეობს ადამიანის შინაგანი ბუნებიდან, იგი მაინც სიკეთესთან ერთად (მისი მეშვეობით) ახერხებს ხორციელ სხეულში შეღწევას, რაც აახლოებს სიკვდილს.

დასასრულ უნდა აღინიშნოს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრებისა და ერიუგენას ფილოსოფიის მიმართების კვლევისას გამოიკვეთა არსებითი მომენტები: მოძღვრება ღმერთზე, ღვთაებრივი სამება და მისი ასახვა ადამიანში, ღვთაებრივი არცოდნა, ღმერთის მიერ არსებათა შექმნა – კრეაცია, სიკეთისა და ბოროტების დამოკიდებულება და არსებათა უკუდაბრუნება ღმერთში. ეს საკითხები ერიუგენას მოძღვრებისთვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია, რომელთა განხილვის საფუძველზე ნაჩვენებ იქნა ერიუგენას მსოფლმხედველობის როგორც სიახლოვე, ისე – დაშორება არეოპაგიტიკასა და, საერთოდ, ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან. ნეოპლატონიზმთან შედარებით ერიუგენას ფილოსოფიაში ახლებურად ჩანს შემდეგი: ის, რაც ნეოპლატონურ ფილოსოფიასა და არეოპაგიტულ მოძღვრე-

---

[1] Erigena. დასახ. ნაშრ., II ნაწილი, გვ. 120.

[2] იქვე, გვ. 129.

[3] იქვე, გვ. 123.

ბაში ლოგიკურ-თეორიულ ფორმაშია მოცემული, ერიუგენას მსოფლმხედველობაში ყველაფერი ამის რეალურ სინამდვილეზე გავრცელების ცდაა. უნდა აღინიშნოს, რომ უმრავლეს შემთხვევაში ერიუგენასთან ეს ცდა წარმატებითაა გადაწყვეტილი.

§4. არეოპაგიტიკა და თომა აკვინელის მსოფლმხედველობა

თომა აკვინელის (1225-1274) მსოფლმხედველობის არეოპაგიტიკასთან მიმართების კვლევა აქტუალურია იმ აზრით, რომ აკვინელი არეოპაგიტიკული იდეების სქოლასტიზაციას ცდილობს და ამდენად, საინტერესოა გაირკვეს, თუ რა ბედი ეწია არეოპაგიტიკას აკვინელის შეხედულებებში; ეს რაც შეეხება არეოპაგიტიკისა და აკვინელის ფილოსოფიის მიმართებას. თავისთავად საინტერესოა, ერთი მხრივ, თომა აკვინელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის, როგორც შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსისა და კათოლიკური მსოფლმხედველობის უდიდესი წარმომადგენლის და მეორე მხრივ, თანამედროვე ერთ-ერთი გავლენიანი რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობის ნეოთომიზმის – იდეური საფუძვლის შესწავლა.

თომა აკვინელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კვლევის აქტუალობაზე აღნიშნულია სხვადასხვა გამოკვლევაში. ამის შესახებ საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს ინგლისელი ფილოსოფოსი ბერტრან რასელი (1872-1970). მისი აზრით, თომა აკვინელის ფილოსოფია, დღეისათვის მხოლოდ ისტორიული ინტერესის შემცველი როდია. თომას ფილოსოფია დღეს ისევე მოქმედია, როგორც პლატონის, არისტოტელეს, კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიური მოძღვრებები, „...ყოველ შემთხვევაში უფრო მეტი ძალისაა, ვიდრე ორი უკანასკნელი მოძღვრება“[1].

აკვინელის ფილოსოფიის შესახებ საინტერესო მოსაზრებას გამოთქვამს გერმანელი ავტორი კლაუს კრემერი, რომელსაც ეკუთვნის ფუნდამენტური გამოკვლევა თომა აკვინელზე – „ნეოპლატონური არსის ფილოსოფია და მისი გავლენა თომა აკვინ-

[1] Б. Рассел. История западной философии. М., 1959, გვ. 470.

ელზე". კრემერის თანახმად, დღეისათვის თომას შესწავლა ორი საწინააღმდეგო მიმართულებით მიმდინარეობს და ეს ორივე მიმართულება თანამედროვე და აქტუალურია[1].

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის მეორე ნახევარში აღნიშნავდნენ თომიზმის აღორძინების შესახებ. ასე, მაგალითად, ერთ-ერთ გამოკვლევაში მსჯელობა შეეხება თომისტურ რენესანსს. კერძოდ, აღნიშნულია, რომ მოდური ლოზუნგის – „უკან კანტისაკენ" – გვერდით ბურჟუაზიული ფილოსოფიის წარმომადგენლებმა წამოაყენეს მეორე ლოზუნგი – „უკან შუა საუკუნეებისაკენ"[2]. ასეთ სიტუაციაში თომიზმის აღორძინებისა და გამოცოცხლებისათვის ხელსაყრელი პირობები იქმნება[3]. აქვე დამოწმებულია თვალსაჩინო რუსი ეგზისტენციალისტი ფილოსოფოსის ნიკოლაი ბერდიაევის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, თომისტური რენესანსი ესაა გონებრივი მოძრაობა მოდერნიზმის წინააღმდეგ, რომელიც ემყარებოდა ბერგსონის ფილოსოფიას.

ქართველი მკვლევრის ნოდარ ნათაძის აზრით, „მიუხედავად ამ დიდი ისტორიული როლისა, რომელიც თომამ ითამაშა კათოლიციზმის ისტორიაში და დღესაც თამაშობს, როგორც ნეოსქოლასტიკის საყრდენი და სულისჩამდგმელი, მისი მოძღვრების მნიშვნელობა მხოლოდ ამ ისტორიული როლით არ განისაზღვრება, ესაა ფილოსოფიის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მკაფიო ნიმუში სრული, ამომწურავი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტოტალური მსოფლმხედველობრივი სისტემის შექმნის მცდელობისა, რომლის შემდეგ, თუკი ეს ცდა წარმატებით დაგვირგვინდა, ავტორის ჩანაფიქრით, უქმდება ადამიანის გონების ყოველგვარი სტიმული იმავე საკითხების კვლავ განხილვისა, ახლის დასმისა, ეჭვისა, უკმაყოფილებისა და ამ უკანასკნელით განპირობებული ტრაგიკული მსოფლგანცდისათვის"[4].

---

[1] K.Kremer. Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden, B. J. 1966, გვ. XIX.

[2] Буржуазная философия XX века. М.,1974. გვ. 316.

[3] იქვე, გვ. 516-517.

[4] ნ. ნათაძე. თომა აქვინელის ფილოსოფია. თბ., 1972, გვ. 4.

თომა აკვინელის მსოფლმხედველობის სიღრმისა და მნიშვნელობის შესახებ გ. თევზაძე წერს: თომა აკვინელის „თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი არა მარტო ქრისტიანული, არამედ საერთოდ, რელიგიური აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე საყურადღებო პროდუქტია“, თომას „მიზანი იყო კათოლიკური ქრისტიანობის, როგორც ერთადერთი ჭეშმარიტი რელიგიის დასაბუთება და თანაც ისე, რომ მას რაც შეიძლება ფართო მასებზე ჰქონოდა ეფექტური ზემოქმედება“[1].

რაც შეეხება თომა აკვინელის მსოფლმხედველობის წყაროებს, აკვინელი არისტოტელეს ფილოსოფიას უგუებს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, ემყარება პლატონსაც, აგრეთვე, ავგუსტინესა და საერთოდ, კრეაციონისტული მსოფლმხედველობის სხვა წარმომადგენელთა თვალსაზრისს. საყურადღებოა ისიც, რომ აკვინელი აღნიშნულ მოაზროვნეთა თვალსაზრისს მისთვის სასურველი ინტერპრეტაციით იღებს. ამ მხრივ თვალნათლივია მისი დამოკიდებულება პლატონისა და არისტოტელეს მიმართ, რომელთაც „უსამართლოდ მიაწერს შესაქმის როგორც არაფრისგან შექმნის აღიარებას“ (ნ. ნათაძე).

პლატონსა და არისტოტელესთან თომა აკვინელის მსოფლმხედველობის მიმართებას ეხება შვეიცარიელი მკვლევარი ფერნანდ ბრუნერი. ავტორის შენიშვნით, არისტოტელესთან შექმნაზე მოძღვრება არა გვაქვს, თუმცა პოტენციურად მასში ეს მოცემული იყო. მასვე სადავოდ მიაჩნია მკვლევართა მოსაზრებანი, თითქოსდა აკვინელი არისტოტელეს თეორიას ლოგიკურად ავითარებდეს.

ფ. ბრუნერი აღნიშნავს, რომ ბერძნების მოძღვრება სუბსტანციურ ფორმებსა და ქრისტიანული თვალსაზრისი შექმნაზე ორი განსხვავებული ჭეშმარიტებაა და არა ერთი ჭეშმარიტების ორი მხარე. ბრუნერის საბოლოო დასკვნა ასეთია: საწყისზე მოძღვრება ანტიკურ ფილოსოფიაში იყო პლატონთან, რომელზედაც აკვინელმა უარი თქვა. არისტოტელესთან ამგვარი რამ არ ყოფილა, ხოლო რაც შეეხება აკვინელის მსოფლმხედველობას

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1984, მე-2 ნაწილი, გვ. 149.

ღმერთზე, როგორც არაფრისგან შემქმნელზე, ეს არის ზოგადად შესაქმნელზე მოძღვრების არისტოტელიზმზე დამყარების რეზულტატი[1].

თომა აკვინელის მრავალრიცხოვანი შრომებიდან ფილოსოფიის თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მის ეგრეთ წოდებულ „სუმებს" (შეჯამებებს). „სუმა" ამ ეპოქის სქოლასტიკაში საკმაოდ გავრცელებული ჟანრია, რომელიც შეჯამებას, გამოვლინებას, სხვადასხვა წყაროებიდან ამოკრეფილი ცოდნის ერთ სისტემად გაერთიანებას გულისხმობს. თომა აკვინელის „სუმათაგან" პირველს ეწოდება „სუმა წარმართთა წინააღმდეგ", ხოლო მეორეს „თეოლოგიური სუმა".

„სუმა წარმართთა წინააღმდეგ" თომა აკვინელის ფილოსოფიური თხზულებაა, ხოლო „თეოლოგიური სუმა" წარმოადგენს აკვინელის თეოლოგიური მსოფლმხედველობის გვირგვინს. აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ, რამდენადაც „წარმართთა წინააღმდეგ" სუმას პირველ სამ თავში ფილოსოფიური საკითხები სჭარბობს, ამდენად, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, აკვინელის ფილოსოფიის გასაგებად საკმარისია ამ თხზულებით შემოფარგვლა. მაგრამ მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ ბევრი პრობლემა შუა საუკუნეების აზროვნებაში განიხილებოდა როგორც ფილოსოფიურ, ისე თეოლოგიურ-რელიგიურ თხზულებებში. ამიტომაც შუა საუკუნეების ფილოსოფიის კვლევისას მკვლევარი გვერდს ვერ აუვლის თეოლოგიურ შრომებსაც, კონკრეტულ შემთხვევაში თომა აკვინელის „თეოლოგიურ სუმას".

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და თომა აკვინელის მსოფლმხედველობათა სიახლოვე და განსხვავება განსაკუთრებით ცხადად ჩანს შემდეგ საკითხებში:

– მოძღვრება ღმერთზე, ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება;

– მოძღვრება შექმნაზე;

– სიკეთისა და ბოროტების მიმართება.

---

1 F. Bruner. Über die tomistische Lehre vom Ursprung der Welt. Zeitschrift fur philosophische Forschung, 1962, Bd. XVI, Heft 2, გვ. 258.

1. მოძღვრება ღმერთზე

არეოპაგიტიკასთან თომა აკვინელის მსოფლმხედველობის მიმართების გარკვევისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ აკვინელისთვის, როგორც კრეაციონისტული თვალსაზრისის დამცველისა და გამტარებლისთვის, ღმერთი სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურია.

თუკი აკვინელის ამ პოზიციას ამავე საკითხში ფსევდო-დიონისესას შევადარებთ, აღმოჩნდება, რომ არეოპაგიტიკაში ღმერთის ტრანსცენდენტიზმისა და იმანენტიზმის შეგუების ცდაა, მაშინ როცა აკვინელთან კრეაციონისტული თვალსაზრისი ბოლომდეა გატარებული.

არეოპაგიტიკის თანახმად, ღმერთი არის მარტივი და უსასრულო, ყველაფრის საფუძველი თავის თავში აქვს და ა. შ.[1] მსგავსი ვითარებაა აკვინელთანაც.

რასელი აღნიშნავს, რომ თომა აკვინელისთვისაც ღმერთი არის მარტივი: „ღმერთი – თვით საკუთარი თავის არსებაა, ვინაიდან სხვა შემთხვევაში ის მარტივი კი არ იქნებოდა, არამედ არსებისა და არსისგან იქნებოდა შედგენილი"[2].

აქ ბუნებრივად დგება ასეთი კითხვა: – ღმერთზე მოძღვრებაში თუ არის განსხვავება არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და თომა აკვინელის მსოფლმხედველობებს შორის?

მოცემულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა როგორც ფსევდო-დიონისეს, ისე თომა აკვინელის ძირითადი თვალსაზრისების განხილვა. როგორც აღინიშნა, ფსევდო-დიონისეს აზრით, სიკეთე (ღმერთის მნიშვნელობით) თავის ღვთაებრივ ძალებს სინამდვილის არსებებს აძლევს ყოველგვარი არჩევანის გარეშე, ისე როგორც მზე განფენს თავის სხივებს[3].

არეოპაგიტული მოძღვრების ეს ადგილი უპირველესად იმითაა სიანტერესო, რომ აქ ემანანტიზმის პრინციპია გაზიარებული. შემთხვევითი არაა, რომ ძირითადად სწორედ ამ დებულების საფუძველზე თვლიან არეოპაგიტიკას ემანაციურ

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 60.

[2] Б.Рассел. История западной философии. М., 1959, გვ. 174.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 29-30.

მოძღვრებად. თუ მხედველობაში მივიღებთ არეოპაგიტული მოძღვრების ემანაციური თვალსაზრისის გავლენას ერიუგენასა და ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობებზე, მაშინ შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას – არეპაგიტიკის ეს ადგილი ამ მოძღვრების ძირითადი ტენდენციის გამომხატველია. თუკი ამ პოზიციიდან შევხედავთ თომა აკვინელის მსოფლმხედველობას, ცხადად დავინახავთ ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისთა შორის განსხვავებას. აკვინელის მოძღვრებაში ღმერთი არსებებს აუცილებლობით კი არ ქმნის, პირიქით, აკვინელის მსოფმხედველობის ამოსავალია – ღმერთის მიერ სამყაროს, საგნების... დროში, არაფრისგან შექმნა, საკუთარი ნებით.

თომა აკვინელის აზრით, „რამდენადაც სამყარო შემთხვევითად კი არ შექმნილა, არამედ ღმერთის მიერ აქტიური ინტელექტის მეშვეობით... აუცილებელია, რომ ღვთაებრივ გონებაში ყოფილიყო ფორმა, რომლის მსგავსად შეიქმნა სამყარო"[1]. აკვინელის ეს დებულება არეოპაგისტიკასთან მიმართებაში ახალ – განმასხვავებელ ნიშანზე მიუთითებს. კერძოდ, ესაა – ღვთაებრივ გონებაში, შექმნამდე შექმნის წინასწარი იდეის არსებობა, რომელიც უცხოა კლასიკური ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკისთვის.

თომა აკვინელისთვის ღმერთი ყველა საგნის პირველმიზეზია, როგორც ნიმუში, პირველსახე. აზრის უკეთ გასაგებად, – აღნიშნავს აკვინელი, – მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ, რაღაც საგნის წარმოშობისთვის აუცილებელია მისი პირველსახე, რადგანაც წარმოქმნილი უნდა მიჰყვებოდეს განსაზღვრულ ფორმას. აღნიშნული მოსაზრების უკეთ გასაგებად თომა აკვინელი ასეთ მაგალითს მიმართავს: ოსტატი მასალაში განსაზღვრულ ფორმას ახორციელებს, რომელიც მის მიერ წინასწარ შემუშავებულ სახეს შეესაბამება. აქედან გამომდინარე, აკვინელი ასკვნის, რომ ყველა ბუნებრივი დაბადება განსაზღვრულ ფორმას მიჰყვება. უფრო სწორი იქნება, თუ თომა აკვინელის თვალსაზრისს ასე ჩამოვაყალიბებთ: სამყაროში მიმდინარე ყოველი წარმოქმნა, რომელიც ღმერთის ნებით მიმდინარეობს, აუცილებლად

---

[1] Антология мировой философии в 4-х томах. М.,1969, т. I, ч. 2, გვ. 736.

გულისხმობს წინასწარ ფორმას, რომელიც მისი პირველსახეა და რომლის მიხედვითაც იქმნება ესა თუ ის საგანი.

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

საგნების ეს იდეები, ანუ ფორმები ღვთაების გონებაშია. მართალია, საგნებისადმი მიყენებისას ისინი ნაწევრდება (იხლიჩება), მაგრამ რეალურად ისინი ღვთაების არსებისგან განსხვავებული არ არის. ამრიგად, ღმერთი თვითონაა ყველაფრის პირველსახე[1].

თომა აკვინელისა და არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევისას ახლა აღნიშნული ძალზე მნიშვნელოვანია. აქ ნათლად ჩანს ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისს შორის განსხვავება. ეს განსხვავება კი არსებითია მათი მსოფლმხედველობების ხასიათის დასადგენად. რამდენადაც თომა აკვინელისთვის ღმერთი არაფრისგან ქმნის, ამდენად, მის მსოფლმხედველობაში გარკვეული უფსკრულია შემქმნელსა და შექმნილ არსებებს შორის. სწორედ ამ სიძნელის მოსაგვარებლად აკვინელის მოძღვრებაში დაშვებულია წინასწარი ფორმები, რომლებიც ღვთაებაშია და რომლებიც შექმნისას გარკვეულად ნიმუშების ფუნქციას ასრულებს.

---

[1] Антология мировой философии в 4-х томах. т. I, ч. 2, გვ. 839.

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

ტრანსცენდენტიზმის პოზიციაზე მდგომი თომა აკვინელი კი გაერთიანებას, სამყაროს ერთ მთელად ვერ წარმოადგენდა, თუ არ დაუშვებდა გარკვეულ შუალედურ მიზეზებს, რომლებიც ხელოვნურის შთაბეჭდილებას ტოვებს. კერძოდ, ეს შუალედური მიზეზი (იდეები, ფორმები) ღმერთის გონებაშიც არის და შექმნილ არსებებშიც. აქ აკვინელის ფილოსოფიის მთავარი სიძნელე ის კი არ არის, რომ მის მიერ დაშვებული შუალედური მიზეზები ღმერთშიც არის და არსებებშიც, არამედ ამ შუალედური მიზეზების ამგვარი ყოფნის აუცილებლობა ვერ არის დასაბუთებული. მაშინ, როცა როგორც ანტიკურ, ისე ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში – არეოპაგიტიკაში – ემანაციის პრინციპის შემოტანის საფუძველზე ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა დამაჯერებლადაა გატარებული.

თომა აკვინელის მსოფმხედველობაში მოცემული შუალედური მიზეზების შესახებ საინტერესო მოსაზრება აქვს გამოთქმული პოლონელ მკვლევარს ი. ბორგოშს. ავტორი აღნიშნავს, რომ ადრე, ავგუსტინესთან, ღმერთის განგება უშუალოდ, ყოველგვარი შუამავალი მიზეზების გარეშე მართავს საგნებს. მაგრამ აკვინელს არ შეეძლო ამ თვალსაზრისის მიღება, ვინაიდან მისი მიღვაწეობის დროს ამქვეყნიურს, მიწიერს უკვე ღირებულება ენიჭებოდა. ამ ეპოქისთვის მსჯელობა შეეხებოდა იმას, რომ, ერთი მხრივ, შემოქმედისგან სამყაროს უსიტყვო დამოკიდებულება დაესაბუთებინათ, ხოლო, მეორე მხრივ ეჩვენებინათ ზნეობრივი მიზნები – რეალური, მიწიერი მიზნების მეშვეობით რომ ხორციელდება. სწორედ ამის გამო, – ბორგოშის აზრით, – აკვინელს შემოაქვს ბუნებრივი მიზეზები, რომელთა მეშვეობითაც ღმერთი მართავს

საგნებს. რახან ღმერთი ყოველთვის არ ერევა მიწიერ ცხოვრებაში, ჩვენ გარკვეული აქტიურობის საშუალება გვეძლევა. ამით კი აკვინელი ცდილობდა ადრექრისტიანული მსოფლმხედველობის მიერ მიწიერის ღირებულების უარყოფის გადალახვას[1].

მართალია, არეოპაგიტული მოძღვრება და აკვინელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ღმერთისა და სამყაროს მიმართების საკითხში განსხვავებულია, მაგრამ მათ შორის ერთგვარი მსგავსება მაინც არის, კერძოდ, მსგავსებას ორივე მოაზროვნე სინამდვილე ერთიან მთელად წარმოადგენს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არეოპაგიტიკის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, ნეოპლატონური ფილოსოფიის მსგავსად, ღმერთი და სამყარო ერთიანობაშია და ამ ერთიანობაში მკაცრი წესრიგია. ამ წესრიგს კი განსაზღვრავს არსებათა განლაგება მათი სრულყოფილების ხარისხის მიხედვით. ყველა არსებას აქვს თავისი წინამავალი მიზეზი. მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე თომა აკვინელთანაც. აკვინელის მიხედვით, ზოგიერთი საგანი სხვა საგნის მიმართ გარკვეული ნიმუშიც შეიძლება იყოს და თვით საგნებში არსებული წესრიგიც, რომელიც ღმერთის მიერაა დამყარებული და სამყაროს ერთიანობას ამყღავნებს. ეს სამყარო ერთიანად იწოდება იმის გამო, რომ ყველა საგანი, რომელიც ღმერთის მიერაა შექმნილი, მეორესთან შესაბამისობაშია[2]. მართალია, აქ აკვინელი არ მსჯელობს საგნების განლაგებაზე სრულყოფილების მიხედვით, მაგრამ ეს თვალსაზრისი გარკვეულად ემსგავსება არეოპაგიტულს.

არეოპაგიტიკაში დადებითი და უარყოფითი მეთოდები – კატაფატიკა და აპოფიტიკა, როგორც ცოდნის მეთოდები, ერთმანეთს არ უპირისპირდება, მისტიკური ჭვრეტის დაშვების შემდეგ ფსევდო-დიონისე ამ მეთოდებს ერთმანეთს უპირისპირებს, რადგანაც, მისი აზრით, ღმერთის დადებითი დახასიათებისას უმაღლესი არსებით ვიწყებთ და დაბლა ვეშვებით, ვიდრე უკანასკნელ არსებამდე. უარყოფითი დახასიათებისას კი, პირიქით, უდაბლესიდან უმაღლესი არსებისკენ მივდივართ და ამით ვა-

[1] Ю. Боргош. Фома Аквинский. М., 1966, გვ. 77.

[2] Антология мировой философии. Т. I, ч. 2. გვ. 838.

ხერხებთ ზეშთაარსების ხილვას: „საჴმარ უკუე არს, ვითარ ვჰგონებ, მოკლებათა წინააღმდგომთა მატებათაგან გალობად, რამეთუ მატებანი პირველთაგან დაწყებითა და საშუალთა განვლითა უკუანაჲსკნელთა მიმართ შთამომავალად დაგჳსხმან, ხოლო მოკლებათა უკანაჲსკნელთაგან უდასაბამიერესთა მიმართ აღყვანებითა ვჰყოფთ და ყოველთავე მოვაკლებთ, რაჲთა დაუფარველად ვცნად უცნაურებაჲ იგი ყოველთაგან ცნობილთა ყოველთავე არსთა შორის დაფარული და ზეშთა – არსებისა იგი ვიხილოთ ნისლი ყოვლისაგანვე არსთა შორისისა ნათლისა დამალული“[1]. აქ ნათელი უნდა იყოს, რომ არეოპაგიტულ მისტიკასთან გვაქვს საქმე, სადაც რაციონალური ცოდნის უნარი უძლურია ღმერთის შესამეცნებლად. აქედან გასაგებია, რომ უარყოფით მეთოდზე უპირატესობის მინიჭება სულაც არ ნიშნავს ცოდნის სფეროში ამ მეთოდების დაპირისპირებულობას.

არეოპაგიტიკაში ერთმანეთისგან მკვეთრადაა გამიჯნული ცოდნისა და მისტიკის სფერო. თომა აკვინელთან უფრო სხვანაირი ვითარებაა. მართალია, იგი „დაესესხა“ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათების საკითხში, მაგრამ მის მოძღვრებაში ყველაფერი მიმართულია ღმერთის ტრასცენდენტურობის დასამტკიცებლად. თომა აკვინელთან „ღმერთი არის **ტრანსცენდენტური** სამყაროს მიმართ მასსა და დაბადებულს, შექმნილს შორის გადაულახავი უფსკრულია“[2]. სწორედ ეს პრინციპია აკვინელისთვის სახელმძღვანელო და იგი ამის გამართლებას ცდილობს. აქედან გამომდინარე, ძნელი არ უნდა იყოს იმის დანახვა, რომ როგორც არ უნდა იყოს აკვინელის მოძღვრებაში მოცემული ღმერთის დახასიათება (აბსოლუტური სიმარტივე, სრულყოფილება, ყველაფრის საფუძველი და მიზეზი...), ყველაფერი ეს ისევ და ისევ ღმერთის ტრანსცენდენტურობის დასაბუთებას ემსახურება.

კიდევ ერთ მომენტზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება. საგანთა ფორმალურ მიზეზად ღმერთის გამოცხადებით პანთეიზმის საფრთხე იქმნება. ნ. ნათაძის აზრით, ამ სიძნელეს თომამ თავი

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს“. გვ. 226.

[2] ნ. ნათაძე. დასახ. ნაშრ., გვ.91.

აარიდა, ერთი მხრივ, „არსის ანალოგიის" ცნების გამოყენებით, მეორე მხრივ, იმ გზით, რომ ზემოხსენებულ პანეთისტურ თეზისს ბრალად დასდო ღვთის „აბსოლუტური ყოფიერების" და შექმნილ საგანთა „საერთო ყოფიერების" აღრევა[1]. აქაც ნათელია, რომ თომა აკვინელის ყოველი ცდა იქითაა მიმართული, რომ ღმერთი და სამყარო მოწყვიტოს ერთმანეთს.

ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ: მართალია, თომა აკვინელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისგან ღმერთის (პირველმიზეზის) დადებითი და უარყოფითი დახასიათების მეთოდებს იღებს, მაგრამ ამ მეთოდებს მხოლოდ ერთი მიმართულებით იყენებს: დაასაბუთოს ღმერთის ტრანსცენდენტურობა. თუკი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან არის იმის ცდა, რომ ღმერთის ტრანსცენდენტურობას როგორმე შეუგუოს საგნების მიმართ მისი იმანენტურობა, თომა აკვინელთან ეს სიძნელე არ დგას და კრეაციონისტული მსოფლმხედველობა მისი მოძღვრებისათვის ამოსავალია.

2. მოძღვრება შექმნაზე

ღმერთზე მოძღვრების განხილვისას თომა აკვინელის მსოფლმხედველობის დაშორება არეოპაგიტული მოძღვრებისგან ძირითადად დადასტურდა. აღვნიშნეთ ისიც, რომ აკვინელი არეოპაგიტიკას კრეაციონისტული მსოფლმხედველობის პოზიციიდან იყენებს. ეს კარგად ჩანს მის მოძღვრებაში სამყაროს შექმნის შესახებ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური თვალსაზრისი მჟღავნდება თავის უაღრესად ნეოპლატონურ ხასიათში, მასში გამოყენებულ მკაცრ ფილოსოფიურ-ლოგიკურ აპარატსა და შემდგომ გავლენაში ერიუგენას, ეკჰარტის, კუზანელის მსოფმხედველობებზე. ეს მოაზროვნეები არეოპაგიტიკიდან ძირითადად იღებენ ემანაციურ თვალსაზრისს, რომელიც მიუღებელი იყო ორთოდოქსული ქრისტიანული მსოფლმხედველობისთვის. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ლუთერი ამ მოძ-

[1] ნ. ნათაძე. დასახ. ნაშრ., გვ.91.

ღვრებას არაქრისტიანულად მიიჩნევდა[1]. რიტერი არეოპაგიტიკის შესახებ აღნიშნავდა, რომ ეს მოძღვრება ემანაციურია, ოღონდაც ქრისტიანული ტერმინოლოგიით სარგებლობსო[2]. მსგავსი შეხედულებებია გამოთქმული ა. ბრილიანტოვის, მიულერის, კრემერისა და სხვათა გამოკვლევებში, არეოპაგიტული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა უშუალოდ პლოტინესა და პროკლეს თვალსაზრისებთან მიმართებაშია წარმოდგენილი და განხილული.

არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ემანაციურობას ადასტურებს მასში მოცემული თვალსაზრისი ღვთაებრივი სხივის განფენასა და იერარქიების შესახებ. რამდენადაც კონკრეტულ სიტუაციაში მსჯელობა შეეხება სამყაროს შექმნის, ანუ ზოგადად შექმნის საკითხს, ამდენად, გავიხსენოთ, ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, უმაღლესი სიკეთე (ღმერთი) თავის ღვთაებრივ ძალებს აფენს ისევე, როგორც მზე თავის სხივებს – ყოველგვარი წინასწარი არჩევანის გარეშე შინაგანი აუცილებლობით, საკუთარი ბუნების თანახმად. ამასთან, არეოპაგიტიკაში უმაღლესი სიკეთის მიერ თავისი ღვთაებრივი ძალების განფენა ნიშნავს სამყაროში, არსებებში სრულყოფილების, წესრიგის შეტანას. ამას ისიც ადასტურებს, რომ პირველმიზეზიდან გამოსული არსებები მასვე უკუუბრუნდება და ეს დაბრუნება-გაერთიანება ღვთაებასთან ყველას ძალუძს – უსულო საგნების ჩათვლით[3].

დიამეტრულად საწინააღმდეგო ვითარებაა თომა აკვინელთან. აკვინელისთვის შექმნა ხდება არაფრისგან. მასთან სპეკულაციისა და შესაქმის მოტივებზე ნ. ნათაძის გამოკვლევაში აღნიშნულია: „თომას სპეკულაციის პირველი მოტივია შესაქმის (სამყაროს შექმნის) როგორც მხოლოდ უკვე არსებული **შეუქმნელი მატერიის მოწესრიგების უარყოფა...**"[4]. ეს მოსაზრება

---

[1] А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С-Петербург, 1898, გვ.144.

[2] H. Ritter. Geschichte der christlichen Philosophie. Hamburg, 1841, Th. 2, გვ. 24.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 29-30, 33, 92. ნ. ნათაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 32.

ძალზე მნიშვნელოვანია თომა აკვინელის შექმნაზე მოძღვრების დედაარსის გასაგებად. მაშინ, როცა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა, გარკვეული აზრით, უკვე არსებული მატერიალური სინამდვილის წესრიგში მოყვანას ნიშნავს, თომას ამოსავალი ამ პრინციპის დარღვევაა.

აქ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ანტიკურ ფილოსოფიაში ამოსავალი დებულება იყო „არაფრისგან არაფერი არ წარმოიშობა". ბუნებრივია, ვინც არაფრისგან შექმნას დაუშვებს, მისთვის აღნიშნული ანტიკური თვალსაზრისი მიუღებელია. ამიტომაც, – მართებულად შენიშნავს ნ. ნათაძე, – აკვინელი თავისი მიზნის მისაღწევად არა მარტო პლატონს, არამედ არისტოტელესაც კი უსამართლოდ მიაწერს შესაქმის, როგორც არაფრისაგან შექმნის აღიარებას[1].

თომა აკვინელის მსოფლმხედველობის არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მიმართების გარკვევისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს აკვინელის თვალსაზრისს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის მოტივზე. ნ. ნათაძის შენიშვნით, აკვინელის მიხედვით, სამყარო **„ღმერთმა შექმნა თავისუფალი ნების აქტით და არა ბუნებრივი აუცილებლობით**, ან იმგვარი აუცილებლობით, როგორითაც, ნეოპლატონიზმში ხმარებული მეტაფორა რომ ვიხმაროთ (თომამ ეს მეტაფორა დიონისესაგან ისესხა), მზე არ შეიძლება არ ანათებდეს."[2] აქ ნათლად ჩანს აკვინელის მსოფლმხედველობის არსი: **ღმერთი სამყაროს მიმართ ტრანსცენდენტურია;** ღმერთი თავისი არსებით არის უმაღლესი სრულყოფილება და, რაც მთავარია, ღმერთი, აკვინელის მსოფლმხედველობის მიხედვით, სუბიექტია, რომელიც ყველაფერს თავისი ნებით აკეთებს.

როგორც ნ. ნათაძე აღნიშნავს, თომა აკვინელმა მზის მეტაფორა დიონისესაგან აიღო, მაგრამ აკვინელის დასკვნები პრინციპულად საწინააღმდეგოა არეოპაგიტულთან მიმართებით. საერთოდ კი, აკვინელი გარეგნულად თითქოსდა ახლოსაა არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან, მაგრამ შინაგანად მას აშკარად ეწინააღმდეგება. როცა შექმნის მოტივს ეხება საქმე, აკვინელთან

[1] ნ. ნათაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 32.

[2] იქვე, გვ. 93.

ძირითადი პრინციპია – ღმერთის ნებელობითი აქტი[1]. რაც შეეხება სამყაროს შექმნის მიზანს – აქ, აკვინელის აზრით, ღმერთის სიკეთის გაცხადება ხდება. შევადაროთ აკვინელის ეს თვალსაზრისი არეოპაგიტულ მსოფლმხედველობას.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის აზრით, უმაღლესი სიკეთე (ღმერთი) თავის თავიდან გადის აუცილებლობით, მასში მოცემული ტრფიალების სიჭარბის გამო. ტრფიალება მარადიულად არის ღვთაებაში და იგი „აიძულებს" მას, რომ „შექმნას"[2].

არეოპაგიტული მოძღვრების ეს დებულება ძალზედ მნიშვნელოვანია. როდესაც არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ნეოპლატონურობაზე მივუთითებთ, სხვა დებულებებთან ერთად, აქ აღნიშნულიც აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ. ეს დებულება არეოპაგიტული ფილოსოფიის ემანაციური ხასიათის უპირველესი დამადასტურებელია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლებთან – პლოტინესა და პროკლესთან, წარმოშობის, ე. ი. ქმნადობის სათავე, როგორც სრულყოფილება, ისე პოტენციის სიჭარბე საკუთრივ პირველმიზეზისთვის მარადიულად დამახასიათებელია და ამიტომაც არსებათა წარმოშობა, რაშიც უპირველესად მარადიული საგნების განსულიერება-მოწესრიგება იგულისხმება, მუდმივი პროცესია. პლოტინე „ენეადებში" აღნიშნავს, რომ, რახან ღმერთის მარადიულობის გამო ეს წარმოშობაც მარადიულია, ამიტომ მარადიულად არსებობს ხილული სინამდვილეც და მასში, როგორც ღმერთის ძალებით მოწესრიგებულში, მარადიულად არის სიკეთე და მშვენიერება.

აღნიშნული იმის დასკვნის საფუძველს იძლევა, რომ ღმერთზე, როგორც სამყაროს შემქმნელზე, თომა აკვინელისა და არეოპაგიტული თვალსაზრისი ერთმანეთისგან განსხვავებულია. პირველმიზეზზე მოძღვრებაში არეოპაგიტიკა არსებითად ემანაციურ თვალსაზრისს ატარებს, აკვინელის მსოფლმხედველობა კი კრეაციონისტულს. სწორედ ამის გამო ამ უკანასკნელის მსო-

---

[1] დანვ. იხ. Thomas von Aquin. Summa Kontra jentile. Darmstadt, 1974, გვ. 283-323.

[2] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 38.

ფლმხედველობა აღნიშნულ საკითხში არეოპაგიტიკის მემკვიდრედ ვერ ჩაითვლება.

3. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება

როგორც უკვე აღინიშნა, ნეოპლატონური ფილოსოფია სიკეთის მონიზმსა და ბოროტების არასუბსტანციურობას აღიარებს. ეს თვალსაზრისი პირველად პლოტინეს ფილოსოფიაშია მოცემული. მაგრამ პლოტინესთან, პლატონის მსგავსად, საბოლოოდ ბოროტება მაინცაა დაშვებული – სიკეთის გამომჟღავნების მიზნით (ჰეგელი, ე. ცელერი). შემდგომში ნეოპლატონური ფილოსოფიის უკანასკნელი დროის ყველაზე მნიშვნელოვანმა წარმომადგენელმა – პროკლემ – ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისი მოგვცა. პროკლესთან ბოროტებას უკვე აღარ ენიჭება სიკეთის გამომჟღავნების ფუნქცია; ბოროტება, პროკლეს აზრით, საერთოდ აღარ არსებობს.

ახლა აღნიშნული პროკლეს თვალსაზრისი განსაკუთრებულად არეოპაგიტული მოძღვრებისთვის გახდა მისაღები. ფსევდო-დიონისესთან უფრო მტკიცედაა ხაზგასმული ბოროტების არასუბსტანციურობის თეზისი. მაგრამ ეს თვალსაზრისი უკვე არის პროკლესთან და მისი აღიარება ფსევდო-დიონისეს დამსახურებად ვერ ჩაითვლება. აქ ფსევდო-დიონისეს დამსახურება სულ სხვა მიმართებით უნდა დავინახოთ, კერძოდ: თუ გავითვალისწინებთ არეოპაგიტული მოძღვრების ხასიათს, კერძოდ იმას, რომ, იგი ნეოპლატონიზმთან ქრიასტიანობის შეგუებას ცდილობს, მაშინ გასაგები უნდა იყოს მისი ღვაწლიც: **ქრისტიანულ სინამდვილეში სიკეთისა და ბოროტების მიმართების ნეოპლატონური გაგების დამკვიდრება.** გავიხსენოთ რუსთაველი, რომლის პოემის ერთ-ერთი ძირითადი იდეა ხომ სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობაა. თუ საიდან მოდის ეს თვალსაზრისი, ამის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“ პირდაპირი მითითებაა „ბრძენ დივნოსზე“.

ფსევდო-დიონისეს მიხედვით, სიკეთე აბსოლუტური პრინციპია, ხოლო ბოროტება „უარსოა“, მას არ გააჩნია თავისი პირველსაწყისი, რასაც ჩვენ ბოროტებად მივიჩნევთ. ეს სხვა

არაფერია, თუ არა სიკეთის კლება. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე მსჯელობები აღნიშნულის დასაბუთებას ემსახურება.

თომა აკვინელიც სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში ხშირად არეოპაგიტიკას მიმართავს. ჰ. ვეერტცი აღნიშნავს, რომ აკვინელი ისე ხშირად მიმართავს ციტირებას „საღმრთოთა სახელთათჳს“ მეოთხე თავიდან, რომ კორდელიუსს დაუთვლია კიდეც – 142 ციტატა[1]. როგორ დამოკიდებულებაშია თომა აკვინელი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან სიკეთისა და ბოროტების მიმართების შესახებ?

თომა აკვინელთან სიკეთისა და ბოროტების მიმართების განხილვას დავიწყებთ ი. ბორგოშის გამოკვლევის ერთი ადგილის დამოწმებით, სადაც აღნიშნულია: ცნობილია, რომ ჯერ ეპიკურეიზმმა, შემდგომ კი მანიქეველობამ ქრისტიანული ფილოსოფიის წინაშე შექმნა ასეთი დილემა: თუკი ღმერთი ყველაფრის შემქმნელი და კეთილია, მაშინ საიდანაა ბოროტება? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ფილოსოფიის განსაკუთრებული დარგი – თეოდიცეა, რომელიც იცავდა დოგმატს ღმერთის სრულყოფილების შესახებ[2]. თომა აკვინელი, როგოც ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წარმომადგენელი, თავისებურად ცდილობს ამ ურთულეს კითხვას უპასუხოს. ამის შესახებ თომასთან არსებობს ოთხი თეზისი, რომელიც გადმოცემულია ი. ბორგოშის გამოკვლევაში.

I თეზისი – თომას აზრით, ბოროტება არაა პოზიტიური მოვლენა, როგორც სიკეთე. იგი ჩვეულებრივი არარსია, სიკეთის დარღვევაა, მოშლაა, დაზარალებაა. ამ განსაზღვრას, ბორგოშის აზრით, აკვინელი ავგუსტინესგან იღებს, რომელსაც, თავის მხრივ, ეს პრინციპი პლოტინესგან ჰქონდა შეთვისებული. პლოტინეს მიხედვით კი, ბოროტება არის სიკეთის არარსებობა[3].

---

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

[2] Ю. Боргош. დასახ. ნაშრ., გვ. 128.

[3] იქვე, გვ. 129.

თომა აკვინელთან ბოროტების ცნება გამოყვანილია სიკეთის ცნებისგან. ამ დროს იგი ემყარება თეორიულ-შემეცნებით წანამძღვარს, რომლის თანახმად, ერთი დაპირისპირებულობა მეორეთი შეიმეცნება, როგორც, მაგალითად, სიბნელე – სინათლით. ეს ეხება სიკეთისა და ბოროტების მიმართებასაც.

თომა აკვინელის აზრით, ბოროტება არსი კი არაა, არამედ სიკეთის მოშლა. სწორედ ასე უნდა გავიგოთ დიონისეს სიტყვები: „ბოროტება არის სიკეთე"[1].

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

ი. ბორგოშის ეს მოსაზრება გარკვეულ დაზუსტებას მოითხოვს. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ბოროტების გაჩენის მიზეზად მიჩნეულია სიკეთის სხივის შესუსტება, სიკეთის კლება. ასე რომ, ფსევდო-დიონისესთანაც სიკეთე გარკვეული აზრით, ბოროტების წყაროა. სხვა საქმეა ის, რომ საბოლოოდ ბოროტებას პირველმიზეზი არ გააჩნია.

ასეთივე აზრია გატარებული თომა აკვინელთანაც. ბოროტება, მისი აზრით, სიკეთის ნაკლებობაა და ბუნებრივი ხასიათიდან გადახვევას წარმოადგენს.

აქ გადაუჭრელი სიძნელე ჩნდება. ი. ბორგოში მართებულად შენიშნავს: ბოროტების მიზეზი სიკეთეა, სიკეთე – ღმერთია, მაშასადამე, ღმერთი ყოფილა ბოროტების მიზეზი. ამ სიძნელის გადასაჭრელად აკვინელი ავგუსტინეს მიმართავს, რომლის თანახმად, „ღმერთი არ შეიძლება ბოროტების მიზეზი იყოს, ვინაიდან იგი არაა არარსისკენ მისწრაფება". თავის მხრივ, აკვინელი ამატებს: ბორგოშის შენიშვნით, „რადგანაც ღმერთი აბსოლუტური სრულყოფილებაა, ამიტომაც იგი არ შეიძლება იყოს ბოროტების

[1] Ю. Боргош. დასახ. ნაშრ., გვ. 129.

მიზეზი"[1]. მაგრამ ეს არაა სიძნელიდან გამოსავალი. აქ თომა აკვინელის მსჯელობაში სიძნელე სიძნელედ რჩება და მკაცრი ფილოსოფიური დასაბუთების ნაცვლად იგი უბრალოდ ღმერთის სრულყოფილებასა და ამის საფუძველზე ღმერთის მხრიდან ბოროტების არშექმნაზე მიუთითებს.

თომა აკვინელის თვალსაზრისი ნათლად ჩანს ბოროტების შესახებ III და IV თეზისებში, რომლებიც ერთნაირი ხასიათისაა. თომას აზრით, სამყაროში ჰარმონიის არსებობისთვის აუცილებელია განსხვავებულობა. ამიტომაც სამყაროში არის როგორც სრულყოფილი, ისე – არასრულყოფილი საგნები (III თეზისი). ასევეა ადამიანების მიმართაც: ჰარმონიისთვის საჭიროა როგორც კეთილი, ისე ცოდვილი ადამიანები (IV თეზისი). ამის მიუხედავად, თომა აღნიშნავს: „ღმერთი საგნებში ბოროტებას წარმოშობს არა წინასწარი განზრახვით, არამედ შემთხვევით"[2]. ამასთან, ღმერთს ბოროტება დაშვებული აქვს „როგორც სასჯელი და არა დანაშაული". არ უნდა იყოს ძნელი იმის გაგება, რომ, არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მსგავსების მიუხედავად, საბოლოოდ სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაზე აკვინელის მოძღვრება არეოპაგიტიკისგან განსხვავებულია. ეს განსხვავება კი უპირველესად ღმერთის მიერ ბოროტების დაშვებაში გამოიხატება, თუგინდ ეს შემთხვევითი იყოს. თუ გავიხსენებთ ფსევდო-დიონისეს აზრს, რომლის თანახმად, ბოროტება სიკეთის სხივის შესუსტებაა და ღმერთი არავითარ ბოროტებას, არც აუცილებელს და არც შემთხვევითს არ უშვებს, შეიძლება დავასკვნათ: ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, როგორც ემანაციური თვალსაზრისის მიმდევარი, სიკეთის მონიზმისა და ბოროტების „უარსობის" პრინციპს ბოლომდე ატარებს. თომა აკვინელი კი, რამდენადაც ტრანსცენდენტურ ღმერთს უშვებს, საბოლოოდ მაინც აღიარებს – ღმერთის მიერ ბოროტების წარმოშობას.

როგორც ზემოაღნიშნულიდან ირკვევა, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და თომა აკვინელის მსოფლმხედველობა ერთმანეთისგან ძირითადად განსხვავდება ღმერთისა და სამყაროს

---

[1] Ю. Борюш. დასახ. ნაშრ., გვ.132.

[2] იქვე.

დამოკიდებულების, ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის, საკუთრივ ღმერთზე მოძღვრებისა და სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთობის საკითხებში. რასაც აკვინელი არეოპაგიტიკიდან იღებს, მის მხოლოდ თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას აკეთებს. ამდენად, არეოპაგიტიკასთან აკვინელის მსოფლმხედველობის მიმართება უპირველესად საინტერესოა არა მისი განვითარების თვალსაზრისით, არამედ მხოლოდ თეოლოგიური ინტერპრეტაციით.

§5. არეოპაგიტიკა და მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობა

შუა საუკუნეების აზროვნების ისტორიაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია გერმანული მისტიკის მამამთავარს – მაისტერ ეკჰარტს (1260-1327). გ. თევზაძის აღნიშვნით, იგი იყო „პირველი გერმანელი ორიგინალური ფილოსოფოსი, რომელმაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრა გერმანული თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზროვნების, ისევე როგორც მთელი კულტურის, შემდგომი განვითარება...".[1]

ის ფაქტი, რომ მაისტერ ეკჰარტი გერმანული ფილოსოფიის, თეოლოგიისა და, საერთოდ, გერმანული კულტურის სათავეებთანაა, უკვე მიუთითებს მისი მსოფლმხედველობის შესწავლის აქტუალობაზე. მ. საბაშნიკოვის შენიშვნით, ეკჰარტი იწყებს რელიგიური ცხოვრების ახალ ერას[2] და ბუნებრივია, ამ კუთხით მისი მსოფლმხედველობის შესწავლისადმი ინტერესი. ეკჰარტის მსოფლმხედველობა უხვად საზრდოობდა წინამავალი ფილოსოფიური და თეოლოგიური სისტემებით და ამდენად, მისი მსოფლმხედველობა ყურადღებას იმსახურებს იმ მხრივაც, თუ რა ბედი ეწია წინამავალ მსოფლმხედველობრივ სისტემებს მის მოძღვრებაში.

გერმანელი მკვლევარი ვ. პრეგერი სპეკულატურ მისტიკას ასხვავებს ჩვეულებრივი ქრისტიანულ-სქოლასტიკური მისტიკის-

---

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

[2] Майстер Экхарт. Духовная проповедь и рассуждения. М., 1912, გვ. X.

გან[1] და მაისტერ ეკჰარტს, სპეკულატური მისტიკის წარმომადგენლად მიიჩნევს[2]. გავიხსენოთ, პლოტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიკის თეორიულ-ინტელექტუალურ ხასიათი[3]. ამ მხრივ მაისტერ ეკჰარტის მისტიციზმიც დიდად მნიშვნელოვანია და ჩართულ უნდა იქნეს აღნიშნულ საერთო მსოფლმხედველობრივ წრეში, რომელსაც დასაბამი პლოტინემ მისცა, ხოლო ფსევდო-დიონისემ განავითარა.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობების მიმართების კვლევისას უმნიშვნელოვანესად მიგვაჩნია ამ ორი მოაზროვნის თვალსაზრისი პირველმიზეზზე, სამყაროსა და ღმერთის მიმართებაზე, ღვთაებრივ არარაზე, სულის შესახებ მოძღვრებაზე, ღმერთისკენ მისწრაფებასა და ადამიანის დანიშნულებაზე.

მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობას შ. ნუცუბიძე არაერთგზის შეეხო გამოკვლევაში – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“[4]. ნუცუბიძემ მაისტერ ეკჰარტი იმ მოაზროვნეთა სიაში შეიტანა, რომლებიც ანტიკურობის ათვისებისას უპირველეს ყურადღებას აქცევდნენ ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეას. ამ მსოფლმხედველობამ, ნუცუბიძის აზრით, რენესანსის თეორიული საფუძვლები მოამზადა და გზა გაუხსნა ამქვეყნიური ღირებულად გამოცხადების თვალსაზრისს.

ქართულ ფილოსოფიურ მეცნიერებაში მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობის შესწავლის გზაზე მნიშვნელოვნად უნდა ჩაითვალოს გ. თევზაძის სპეციალური სტატია – „მაისტერ ეკჰარტის ფილოსოფიური შეხედულებები“[5], სადაც გადმოცემულია ეკჰარტის მსოფლმხედველობის ძირითადი საკითხები: „ღვთაებრიობა და ღმერთი ეკჰარტის მოძღვრებაში“, „შემეცნების

---

[1] N. Preger. Geschichte der deusche Mystik im Mittelalter. Leipzig, 1874, T.h. გვ. 145.

[2] იქვე, გვ. 146.

[3] დაწვრილებით იხ. წინამდებარე გამოკვლევის III თავი, §2 .

[4] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. თბ., 1976, IV ტ. გვ. 68, 81, 129.

[5] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. II ნაწილი, გვ. 228-264.

ეკჰარტისეული გაგება", „ეკჰარტის ეთიკური შეხედულებანი"; სტატიაში განსაზღვრულია აზროვნების ისტორიაში ეკჰარტის ადგილი.

1. ეკჰარტის მსოფლმხედველობის წყაროები

მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობის თავისებურებისა და წინამავალ მოძღვრებებთან მისი მიმართების გარკვევისთვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ წყაროების დადგენას, რომლებითაც ეკჰარტი თავისი სისტემის აგებისას სარგებლობდა. ეკჰარტის ქადაგებანისა და ტრაქტატების უბრალო თვალის გადავლებაც კი ცხადს ხდის, რომ მისთვის უპირველესი ავტორიტეტებია: ბიბლიური თქმულებები, პავლე მოციქულის შეხედულებანი, ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისეს მოძღვრებანი. უნდა აღინიშნოს, რომ ეკჰარტი თავისი მოძღვრების რთული ადგილებისა და იქ დასმული კითხვების პასუხისთვის ხშირად მიმართავს ავგუსტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს. ფსევდო-დიონისეს, უმრავლეს შემთხვევაში, მოიხსენიებს „ღირსეულის" სახელით.

მაისტერ ეკჰარტი სადავო ადგილების გასარკვევად ხშირად დაუსახელებლად იმოწმებს „წარმართი ბრძენის" მოსაზრებას. უმრავლეს შემთხვევაში ამ „წარმართ ბრძენთა" მოსაზრებაში რომელიმე ნეოპლატონიკოსი მოაზროვნის თვალსაზრისი იკითხება. აქედან ცხადია, რომ ეკჰარტისთვის ნეოპლატონურ ფილოსოფიას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

ვ. პრეგერი მაისტერ ეკჰარტის მისტიკას ანტიკური მისტიკური მოძღვრების განვითარებად მიიჩნევს. ავტორის აზრით, ეკჰარტის მსოფლმხედველობაში განვითარებულია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიციზმი და ამ გზაზე იგი მკვეთრად განსხვავდება იოანე სკოტ ერიუგენასგან, რომელმაც ფსევდო-დიონისეს მისტიკა მხოლოდ სქოლასტიკისა და თეოლოგიის მიმართულებით განავითარა. ერიუგენასგან განსხვავებით, – აღნიშნავს ვ. პრეგერი, – მაისტერ ეკჰარტმა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მხოლოდ რელიგიურსა და თეოლიგიურ მომენტებს კი

არ მიაქცია ყურადღება, არამედ ჭეშმარიტი შემეცნების ახალ საკითხებსაც[1].

ა. შტოკლის აზრით, მაისტერ ეკჰარტი არეოპაგიტიკის ერიუგენასეულ კომენტარებს ემყარება და ამის გამო იდეების ნეოპლატონურ წრეში იკარგება. ამიტომაცაა, რომ ეკჰარტთან მუდამ გვხვდება ემანაციურ-პანთეისტური პრინციპები. „...მის სისტემაში დიდ როლს ასრულებს ნეოპლატონური ელემენტები და განსაზღვრავს მის წარმოდგენას ღმერთისა და სამყაროს დამოკიდებულების შესახებ. სამყაროში ღმერთის ტრანსცენდენტურობისა და იმანენტურობის შეგუება იყო როგორც მისი, ისე ნეოპლატონიკოსების მხრიდან ამაო ცდა“[2].

კ. ჰასე მიუთითებს არეოპაგიტული მისტიკის დიდ მნიშვნელობაზე ეკჰარტის მსოფლმხედველობისთვის. ის თვლის, რომ ეკჰარტის თეოლოგია არეოპაგიტულის ასლია[3]. საინტერესოა კ. ჰასეს შემდეგი მოსაზრებაც: რადგანაც ეკჰარტთან საგნებში უმაღლესია სული, რომელიც ღმერთად უნდა იქცეს, ამიტომაც ყველა შექმნილი საგანი საბოლოოდ ღმერთს უნდა დაუბრუნდეს. ამგვარად, მუდმივი პროცესების მიზანია გადმოღვრილ ღვთაებაში უკუდაბრუნება. „ეს არის ნეოპლატონური ფილოსოფიის ძირითადი თვალსაზრისი, რომელიც ერიუგენას შრომებითაც შეეძლო გაეცნო მაისტერ ეკჰარტს“[4].

შ. ნუცუბიძე მაისტერ ეკჰარტს იმ მოაზროვნეთა (ფსევდო-დიონისე, მაქსიმე აღმსარებელი, ერიუგენა, ბონავენტურა და სხვ.) გვერდით მოიაზრებდა, რომელთაც, მისი აზრით, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეა აღიარეს და რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლები მოამზადეს. ეს ხაზი, ნუცუბიძის აზრით, უპირისპირდებოდა კლიმენტი ალექსანდრიელის, ტერტულიანეს, ავგუსტინესა და თომა აკვინელის ხაზს[5]. შ. ნუცუბიძის ეს თვალ-

---

1 W. Preger. დასახ. ნაშრ., გვ. 147.

2 A. Штёкль. История средневековой философии. М.,1912, გვ. 292.
K. Hasse. Von Plotin zu Goethe. Iena, 1912, გვ. 147.

4 იქვე, გვ. 148.

5 შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. IV ტ. გვ. 68.

საზრისი დაზუსტებას საჭიროებს. კერძოდ: უსაფუძვლოდ ჩანს ე. წ. „ემანაციურ-პანთეისტური“ (ა. შტოკლის ტერმინია) ყაიდის მოაზროვნეთა გვერდით მაქსიმე აღმსარებლის მოხსენიება. ამასთან, ნუცუბიძე, ე. კასირერთან კამათში აღნიშნავს, რომ „რაც ღირებულია მაისტერ ეკჰარტთან, თუ მას „სამოსელის“ გარეშე განვიხილავთ, იმ ხაზის განვითარებაზე დაიყვანება, რომელიც მოდის არეოპაგიტული ყაიდის რევოლუციურ-ოპოზიციური მისტიკის პირველი ნაბიჯებიდან, მისტიკისა, რომლის წარმომადგენლებიც, მათ შორის კი თვით ეკჰარტიც, დევნას განიცდიდნენ“[1]. აქაც შეიძლება ბევრი რამ სადავო იყოს, მაგრამ ერთი ცხადია: ნუცუბიძის აზრით, მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობის ყველაზე მნიშვნელოვანი თვალსაზრისი არეოპაგიტული წარმომავლობისაა.

გ. თევზაძე მაისტერ ეკჰარტის წვლილს ნეოპლატონური ფილოსოფიის განვითარებაში ხედავს: „არარადან, როგორც ღვთაებრიობას დაბრუნებული სამყაროდან, რაღაც ისეთის გამორჩევა, რომელიც არარასგან განსხვავებული, ე. ი. გრძნობად გარემოცვაში ღვთაებრივ ბრწყინვალებასაც ინარჩუნებს“[2]. აქ დგება საკითხი დაბრუნების შემდეგ სპეციფიკურობის შენარჩუნების შესახებ. თევზაძის შენიშვნით, „ეს არის ღმერთში სამყაროს დაბრუნების შემდეგ ღვთაების ამაღლების საკითხი, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ აქ უკვე დიფერენცირება გვაქვს, ეს კი უფრო მაღალი საფეხურია, ვიდრე არადიფერენცირება. მართალია, შენიშნავს ავტორი, ეკჰარტს ეს საკითხი არ დაუყენებია, მაგრამ ამას მოითხოვს „ინდივიდის დამოუკიდებელი ღირებულების ეკჰარტისეული თეორია“[3].

დასასრულ, გ. თევზაძის მოსაზრებიდან უმნიშვნელოვანესად მიგვაჩნია შემდეგი: ნეოპლატონიზმში მოცემულია თვალსაზრისი, რომ ღმერთს არა აქვს თავისუფალი ნებისყოფა და მისი სის-

---

[1] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. IV ტ. გვ. 81.

[2] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. II ნაწილი, გვ. 243.

[3] იქვე, გვ. 244.

რულე მის გამოსხივებასაც გულისხმობს. ავტორის შენიშვნით, ეს იყო ყველა იმ ქრისტიანი თუ არაბი ფილოსოფოსის გადაულახავი სიძნელე, რომელიც ნეოპლატონიზმის გავლენას განიცდიდა: „ქრისტიანული ფილოსოფიის მიერ უბრალოდ თავის მოტყუება იყო, როცა მან ნეოპლატონიზმის მაგიერ არეოპაგიტიკა შეიწყნარა. **შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ თითქმის ყველა მოაზროვნე, რომელიც არეოპაგიტიკას ემყარებოდა, გაკიცხულ იქნა.** ეკჰარტიც მათ შორის იყო"[1] (ხაზგასმა ჩემია, – მ. მ.). ეს მოსაზრება მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია იმდენად, რამდენადაც არცთუ იშვიათად ჩვენში ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობის უკიდურესად ცალმხრივი განხილვის საფუძველზე ეს მოძღვრება ფილოსოფიას ჩამოშორებულია და თითქოსდა არეოპაგიტული მოძღვრების დევნა შ. ნუცუბიძის გამოგონილი იყოს. გ. თევზაძის აქ გამოთქმული მოსაზრება კი იმ ობიექტური ვითარების ასახვაა, რასაც სინამდვილეში ჰქონდა ადგილი არეოპაგიტული მოძღვრების მიმართ.

მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობის წყაროების ამ მოკლე მიმოხილვიდანაც ცხადად ჩანს, რომ მისი მოძღვრების ძირითადი პრინციპები განსაზღვრულია ნეოპლატონური ფილოსოფიითა და „ქრისტიანული ნეოპლატონიზმით" (არეოპაგიტიკა) და ამდენად, ეკჰარტის მსოფლმხედველობის არეოპაგიტიკასთან (და ამის საფუძველზე ნეოპლატონიზმთან) მიმართებით კვლევა მისი არსების გაგების ყველაზე მართებული გზაა.

2. ეკჰარტის მოძღვრება ღმერთზე

ღვთაებრიობა და ღმერთი. ეკჰარტის მოძღვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ღმერთისა და ღვთაებრიობის განსხვავებას. უნდა აღინიშნოს, რომ მოძღვრება ღვთაებრიობისა და ღმერთის განსხვავებაზე ეკჰარტთან ის თვალსაზრისია, რომელიც მკვეთრად განსხვავდება არეოპაგიტულისგან.

ღვთაებრიობისა და ღმერთის განსხვავებაზე მსჯელობისას ეკჰარტი იხილავს აგრეთვე შინაგან ადამიანურსა და გარეგან

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. II ნაწილი, გვ. 243.

ადამიანურს, რომლებიც ერთმანეთისგან განსხვავდება ღმერთისგან ბოძებულის ათვისების უნარით. გარეგან ადამიანური, ეკჰარტის აზრით, იღებს შექმნილს მხოლოდ როგორც შექმნილს. ხოლო შინაგან ადამიანური – რაიმეს, როგორც ღვთაებრივ ბოძებულს: „უშინაგანეს ადამიანური ჩემი არსება კი მათ იღებს არა როგორც ღვთის ბოძებულს, არამედ როგორც მარადიულ თავისას! რადგანაც თვით ღმერთიც კი წარმოიქმნება და გარდამავალია“[1]. ეკჰარტის ეს თვალსაზრისი, ერთი შეხედვით, გაუგებარიც კია, რამდენადაც აღნიშნულია ღმერთის წარმოქმნასა და მარადიულობაზე, რაც ღმერთის მიმართ, ტრადიციული მსოფლმხედველობის თანახმად, მიუღებელია. ეს იმის გამო, რომ ღმერთის ცნება ყოველთვის მარადიულობას, შეუქმნელობას, უცვლელობას... გულისხმობს. ეკჰარტთან ეს ტრადიციული თვალსაზრისი გაუქმებულია და სრულყოფილების უმაღლეს საფეხურზე ღმერთზე მაღლა ღვთაებრიობაა წარმოდგენილი.

ა. შტოკლი აჩვენებს ღვთაებრიობისა და ღმერთის ცნებების განსხვავების ეკჰარტისეული თვალსაზრისის არსებას: ეკჰარტი უშვებს განსხვავებას ღვთაებრიობასა და ღვთაებრივ სახეებს შორის. ღვთაებრიობაში იგი გულისხმობს ღმერთის მარტივსა და წმინდა არსებას, რასაც უწოდებს საფუძველს, ღმერთის შინაგან წყაროს, რომელშიც მარადიული სიწყნარეა, არავითარი მოქმედება არაა და მასში ღმერთს სძინავს, როგორც მარადიულ წყვდიადს. ამ მარადიულ წყვდიადში ღმერთი საკუთრივ თავისი თავისთვისაც კი შეუცნობელია[2].

მაისტერ ეკჰარტთან ღვთაებრიობასა და ღმერთზე მოძღვრება ამით არ მთავრდება. ღვთაებრიობა, როგორც უკვე ითქვა, აბსოლუტური სიწყნარეა, რომელშიც არავითარი ცვლილება არ არის; ღვთაებრიობა თავის თავსაც კი არ იცნობს. ეკჰარტის მსოფლმხედველობის მიმართ, ბუნებრივია დაისვას კითხვა: თუკი ღმერთი ღვთაებრიობაშია, მაშინ რა განსხვავებაა ღვთაებრიობასა და ღმერთს შორის, ხომ არ არიან ისინი იგივეობრივი? ეკჰარტის მოძღვრების სხვა ადგილების გათვალისწინებით შეიძლება

[1] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 36.

[2] А. Штёкль. დასახ. ნაშრ., გვ. 289.

ამ კითხვას ასე ვუპასუხოთ: ღვთაებრიობაში ღმერთს თავისი დამოუკიდებლობა დაკარგული აქვს, მაგრამ ღვთაებრიობაში მარადიულად გათქვეფილი როდია.

ღვთაებრიობა გადის ამ მარადიული წყვდიადიდან და ამ გასვლის შემდეგ ის უკვე ღმერთია. ა. შტოკლის შენიშვნით, ამ მარადიულ წყვდიადში ღვთაებრივი არსება გამოვლინდა მამაღმერთის სახით და რამდენადაც მამაღმერთი იმეცნებს თავის თავს, ამ თვითშემეცნებაში ის ბადებს ძე-ს. მაგრამ, თავის მხრივ, როცა იბადება მამა, ის ღვთაებრიობას როდია მოწყვეტილი. სწორედ, მამაღმერთში ღვთაებრიობას უყვარს თავის თავი და ამ სიყვარულში ძე-სთან ერთად წარმოქმნის წმიდა სულს. „ამგვარად, მარადიულად იდუმალი ღმერთის პირველსაფუძველი გამოვლინდება. „ღვთაებრიობა" ხდება „ღმერთი" – ღმერთი სამ სახეში"[1].

როგორც უკვე აღნიშნულიდან ჩანს, მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობაში ქრისტიანული ღმერთი – სამება და ღმერთი აბსოლუტი – ერთმანეთისგან განსხვავებულია.

ეკჰარტის თვალსაზრისი ღვთაებრიობაზე, როგორც აბსოლუტსა და ყველაფრის საფუძველზე, არ განსხვავდება ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული ღმერთისგან. კერძოდ: პლოტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელთან ღმერთი სრულყოფილების უმაღლესი ფორმაა, ყველაფრის საფუძველია და ყველა არსებას მასში აქვს დასაბამი. ღმერთში ყველა არსება იმყოფება განუსხვავებლად. ამასთან, პლოტინესა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ღმერთის სამეუფეო წყვიადია. მაისტერ ეკჰარტთანაც ღმერთის პირველსაფუძველი – ღვთაებრიობა – წყვდიადია, რომელშიც არის მარადიული სიწყნარე, უცვლელობა და ა. შ. ეს ღვთაებრიობა – ღმერთის პირველსაფუძველი – თავისთავად დამოუკიდებელია ღვთაებრივი სახეებისგან და, ამასთან, თავის თავში ყველა არსებული არსებას შეიცავს[2].

მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებაში მოცემული ღვთაებრიობის ცნება როგორც თავისი შინაარსით, ისე როლითა და მნიშვნელობით სამყაროში, არსებითად ემთხვევა ნეოპლატონურ-არე-

---

[1] А. Штёкль. დასახ. ნაშრ., გვ. 290.

[2] იქვე, გვ.290.

ოპაგიტულ თვალსაზრისს პირველმიზეზის (ღმერთის) შესახებ. მაგრამ მათ შორის ამ საკითხში არის არსებითი განსხვავებაც. განსხვავება უპირველესად მჟღავნდება მაშინ, როცა მსჯელობა ღმერთ-სამებას შეეხება.

ეკჰარტთან ღვთაებრიობა და ღმერთი-სამება, გარკვეული აზრით, ერთმანეთისგან დამოუკიდებელია. მათზე ცალ-ცალკე მიდის მსჯელობა, მაშინ როცა არეოპაგიტულ მოძღვრებაში არსებითად მსჯელობა ეხება ერთ ყოვლად სრულყოფილ ღმერთს[1].

რითაა განპირობებული ორ ქრისტიან მოაზროვნეს შორის ასეთი განსხვავება ღმერთი-სამების მოძღვრების საკითხში? როდესაც არეოპაგიტული მოძღვრება იქმნებოდა, ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, ჯერ კიდევ დიდი ძალა ჰქონდა და ეს კარგად ჩანს ფსევდო-დიონისეს სისტემაში, განსაკუთრებით ღმერთზე მოძღვრებაში, კერძოდ, არეოპაგიტული თვალსაზრისი ერთი ღმერთის შესახებ ნეოპლატონური შინაარსის შემცველია და ამდენად, მის სისტემაში მოცემულია ღმერთი-აბსოლუტი.

მაისტერ ეკჰარტის მოღვაწეობის პერიოდში ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას უკვე წარმმართველი როლი უკავია. ეკჰარტი ანტიკური მემკვიდრეობიდან იღებს იმას, რაც მისი მსოფლმხედველობისთვის მისაღებია და ცდილობს მის გამოყენებას. მაგრამ მთავარი მისთვის მაინც ქრისტიანული სამპიროვნული ღმერთია და მის მოძღვრებაში ეს სპეციფიკურ მნიშვნელობას იძენს.

ყველაფერი ამის საფუძველზე კი, ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული მსოფლმხედველობისგან განსხვავებით, ეკჰარტის მოძღვრებაში სხვაა ღმერთი, როგორც ღვთაებრიობა და ღმერთი, როგორც სამება; გ. თევზაძის აზრით, „ეკჰარტის ზემოაღნიშნულ მსჯელობაში ნათლად გამოიკვეთა ორი ცნება: ღმერთი, როგორც უფსკრული, როგორც არარა, როგორც ღვთაებრიობა

[1] არეოპაგიტიკა, როგორც ქრისტიანული ძეგლი, შეიცავს მოძღვრებას სამებაზე, მაგრამ იგი ისე განცალკევებულად არაა ნარმოდგენილი, როგორც ეს ეკჰარტის მოძღვრებაშია.

და ღმერთი, როგორც ქრისტიანული სამება, როგორც ემანაცია ღვთაებრიობისაგან"[1].

ღვთაებასა და ღმერთს შორის განსხვავებაზე ეკჰარტის თვალსაზრისს ცხადს ხდის მისი მოძღვრება არსებათა წარმოშობაზე.

3. არსებათა წარმოშობა

აღინიშნა, რომ მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობაში, ნეოპლატონიკოსების მსგავსად, ადგილი ჰქონდა სამყაროში ღმერთის იმანენტურობისა და ტრანსცენდენტურობის შეგუების ამაო ცდას (ა. შტოკლი). ეს ამოცანა უპირველესად ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში დადგა და მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებაშიც აქტუალურია. ამის მიზეზი კი არის ის, რომ ეკჰარტი როგორც ქრისტიანი მოღვაწე, ღმერთის ტრანსცენდენტურ გაგებას აღიარებდა, მაგრამ იგი, ამავე დროს, როგორც ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული იდეების გამგრძელებელი, ღმერთის იმანენტური გაგების თვალსაზრისსაც უშვებდა. ამიტომაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ ეკჰარტის მოძღვრებაში ვხვდებით ღმერთის როგორც ემნაციურ, ისე ტრანსცენდენტურ წარმოდგენას.

მაისტერ ეკჰარტი თავისი ქადაგებების შესავალში სვამს კითხვას: რატომ დაიწერა საღვთო წერილი და რატომ შექმნა ღმერთმა სამყარო? ამ კითხვას ეკჰარტი ასე პასუხობს: მხოლოდ იმისთვის, რომ ღმერთი დაბადებულიყო სულში და სული დაბადებულიყო ღმერთში. ეკჰარტი აღნიშნავს: „ყოველგვარი მარცვლეულის იდუმალი ბუნება წინასწარ გულისხმობს ხორბალს, წიაღისეული – ოქროს, ხოლო ყოველგვარ დაბადებას – მიზნად აქვს ადამიანი"[2]. მაისტერ ეკჰარტის ეს თვალსაზრისი ორმხრივაა საინტერესო, პირველი: საკითხის დაყენება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე და მისი უპირველესი პასუხი – რათა ღმერთი დაბადებულიყო სულში და სული კი ღმერთში – რე-

---

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. II ნაწილი, გვ. 233.

[2] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 3.

ლიგიური მსოფლმხედველობის პასუხია; მეორე, ეკჰარტის მიერ არსებულ სინამდვილეში იმის აღნიშვნა, რომ ყველაფერში არის სრულყოფილებისკენ მისწრაფება: მარცვლეულში – ხორბლისკენ, წიაღისეულში – ოქროსკენ და დაბადებაში – ადამიანისკენ, მის მსოფლმხედველობაში ემანიტიზმის თვალსაზრისის არსებობის მაჩვენებელია.

ეკჰარტის მსოფლმხედველობაში ღმერთის ტრანსცენდენტური და იმანენტური გაგების ნიმუშია მისი შემდეგი მოსაზრება: ღმერთი უცბად, მყისიერად ქმნის თავის საქმეს თავის თავში და თავისი თავისგან. ღმერთს ცისა და დედამიწის შექმნისას არ უფიქრია, რომ დღეს ერთი შეექმნა, ხვალ – მეორე. ამისთვის ღმერთმა მხოლოდ ერთი რამ გააკეთა – ისურვა და ყველაფერი გაჩდა[1]. აქაც ნათელი უნდა იყოს ის შინაგანი წინააღმდეგობა, რაც საერთოდ დამახასიათებელია ეკჰარტის მოძღვრებისთვის. ღმერთს არ უფიქრია ჯერ ცა შეექმნა, ხოლო შემდგომ დედამიწა, ან კიდევ, პირიქით, ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ ამ შემთხვევაში ღმერთი იმანენტური აუცილებლობით მოქმედებდა. მაგრამ იქვე ეკჰარტის მიერ იმის აღნიშვნა, რომ ღმერთმა ისურვა და ყველაფერი გააჩინა, ღმერთის ტრანსცენდენტური ბუნების აღიარებაა. ეს კი, რა თქმა უნდა, ეკჰარტის მსოფლმხედველობის შინაგანი წინააღმდეგობის მაჩვენებელია.

ეკჰარტის მოძღვრებაში ღვთაების გასვლა თავისი თავიდან და ღმერთი-სამების წარმოქმნაც ტრანსცენდენტიზმის თვალსაზრისის გამომხატველია. კ. ჰასე შენიშნავს, რომ ეკჰარტის მოძღვრების მიხედვით – **ღმერთის რეალური არსი მის კრეატურაშია**[2]. ამ შენიშვნას აუცილებლად უნდა გაეწიოს ანგარიში. ეკჰარტის მოძღვრებაში ღმერთი სამყაროს ქმნის არაფრისგან და დროში შექმნა განსხვავდება ღმერთში მარადიული შექმნისგან, როგორც მხატვრული ნაწარმოები მხატვრის გონებაში არსებული ნაწარმოების იდეალისგან[3].

---

[1] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 17.

[2] K. Hasse. დასახ. ნაშრ., გვ. 147.

[3] А. Штёкль. დასახ. ნაშრ., გვ. 291.

ზემოაღნიშნულთან ერთად თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ეკჰარტის მოძღვრებაში შექმნა ყოველთვის გარკვეულ მიზანს ემსახურება და ეს მიზანი ღმერთის თვითგანხორციელებას გულისხმობს, მაშინ ძნელი არ უნდა იყოს მის მოძღვრებაში საყოველთაო ტრანსცენდენტიზმის აღიარება. ასე, მაგალითად, ეკჰარტის თანახმად, „ღმერთი ყველა თავის მოქმედებაში ერთობ კეთილ მიზანს უსახავს თავის თავს და სურს სული ყველა ძალით ამ მიზნისკენ – თავისი თავისკენ მიმართოს“, „ამ მიზნით ბადებს სულში ღმერთი თავის შვილს, რათა სულის ყველა ძალამ მიაღწიონ ამ მიზანს“[1]. აქ, ეკჰარტის მოძღვრებაში ღმერთი წარმოდგენილია პიროვნების სახით, რომელიც გარკვეული მიზანდასახულობით მოქმედებს. ეს კი არ შეესაბამება ემანაციურ მოძღვრებას, მეტიც – ეწინააღმდეგება მას.

ზემოაღნიშნულის შემდეგ, თითქოსდა, აზრიც კი არა აქვს დავძებნოთ ეკჰარტის მოძღვრებაში ადგილები, სადაც ემანატიზმის ამსახველი შინაარსი იქნება მოცემული. ა. შტოკლის შენიშვნით, მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებაში „არაფრისაგან შექმნაზე“ გვხვდება ისეთი მოსაზრებები, რომლებიც განსხვავდება ქრისტიანული გაგებისგან და ემანაციურია: „ღვთაებრივი არსი, – ამბობს ეკჰარტი, იღვრება ყველა არსებაში, იმის მიხედვით, თუ რამდენად შეუძლია თითოეულ მათგანს მისი მიღება. ამრიგად, რაც შექმნილია, არის ღმერთი. თუკი საგნები არ იქნება ღმერთით საესე, მაშინ ისინი არარად გადაიქცევიან“[2].

ეკჰარტის მოძღვრებაში არსებათა წარმოშობა აუცილებლობით მიმდინარეობს და ეს განპირობებულია სიკეთით, ვინაიდან ღმერთი აბსოლუტური სიკეთეა: „ყოველგვარი სიკეთე თანაზიარია, ესე იგი იღვრება სხვაში“[3]. ამის თაობაზე საინტერესოა საკუთრივ ეკჰარტის შენიშვნა: „მისი (ესე იგი, ღმერთის) ბუნებრივი კეთილობა რაღაცნაირად აიძულებს ღმერთს ამისთვის (ესე იგი გადმოიღვაროს)“. ეკჰარტისავე აზრით, თვით ღვთაებრიობის ცნება გულისხმობს, რომ მან ყველა არსებას,

---

[1] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 72.

[2] А. Штёкль. დასახ. ნაშრ., გვ. 291.

[3] იქვე, გვ. 290.

რომელთაც სიკეთის მიღების უნარი აქვს, უნდა აუწყოს მისი კეთილობის შესახებ და ამრიგად: „ღმერთი ქმნის ყველაფერს აუცილებლობით". შემდეგ ყველაფერი ეს, ესე იგი, ღმერთის მიერ ყველაფრის აუცილებლობით შექმნა, ეკჰარტს დაკავშირებული აქვს არსების წარმოშობის მარადიულობასთან და მას ავრცელებს უპირველესად ძეღმერთის შექმნაზე. მართალია, ეკჰარტი ყველაფერს ამას სამებას უკავშირებს, მაგრამ მის მიერ სიკეთის საფუძველზე წარმოქმნის აუცილებლობასა და მარადიულობაზე ხაზგასმა ვეღარ ეტევა რელიგიური მსოფლმხედველობის ჩარჩოებში და მისი ძირების ძიებისას ნეოპლატონიზმამდე მივდივართ. ამდენად, ა. შტოკლის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ეკჰარტის მოძღვრება „არაფრისაგან შექმნაზე" ემანაციურია, საფუძველს მოკლებული არ არის.

მაისტერ ეკჰარტი იმოწმებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს და ეთანხმება იმაში, რომ ღმერთი არსებებში არის განუყოფელი ძალა, ერთიანი სიკეთე, რომელიც თავის თავში მოიცავს ყველა არსებულებს[1]. ეკჰარტის აზრით, ღმერთი თავის თავში ერთიანია და ამას განსაკუთრებით გაიგებენ ისინი, ვინც შექმნილში გონიერნი არიან, როცა სამებაში ხედავენ ერთიან ღმერთს. ამრიგად, აღნიშნავს ეკჰარტი, ყოველ არსებულს თავისი არსი ღმერთში აქვთ, ხოლო საკუთრივ მათ არსება მიღებული აქვთ მათში ღმერთის ყოფნით[2]. თუმცა სხვა ადგილას ეკჰარტი ცდილობს აჩვენოს არსებებში ღმერთის ყოფნის შესაძლებლობა, მაგრამ აქ, სწორედ ეს აზრია გატარებული. ეს ჩანს კარგად ა. შტოკლის შემდეგი შენიშვნიდანაც: ეკჰარტის თანახმად, არსებულთა არსი მათში ღმერთის ყოფნით განისაზღვრება და საკმარისია ღმერთმა წამიერად მიატოვოს ისინი, რომ არარაში გადავლენ[3].

გავიხსენოთ არეოპაგიტული თვალსაზრისი რომლის თანახმად, ღმერთი ყველაფერში ყველაფერია და იგი ყველაფერში შეიმეცნება. ფსევდო-დიონისეს ეს მოსაზრება შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ეკჰარტის აღნიშნული თვალსაზრისის საფუძვლად.

---

[1] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 92.

[2] იქვე, გვ. 95.

[3] А.Штёкль. დასახ. ნაშრ., გვ. 291.

როგორც ვნახეთ, ამ საკითხში თვით ეკჰარტიც მიმართავს ფსევდო-დიონისეს. მაგრამ აქ საკითხის სიცხადისთვის მიზანშეწონილია ვუპასუხოთ კითხვას: როგორ არსებობს ერთი ღმერთი მრავალ საგანში? ეს არის სიძნელე, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში იდგა რელიგიურ და ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. ეს სიძნელე დგას ეკჰარტთანაც.

ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ეს სიძნელე ასეა გადაჭრილი: არსებებში არის ღვთაებრივი ძალები და ამდენად, ამ ძალების სახით არსებებში მონაწილეობს ღმერთიც; არეოპაგიტიკაში ღმერთი, როგორც არსებათა მიზეზი და საბოლოო მიზანი, გარკვეული აზრით მათში არსებობს. ეკჰარტის მოძღვრებაში კი, ღმერთი იმყოფება ყველა არსებაში, რამდენადაც ის მოქმედებდა და გრძნობდა, მაგრამ მხოლოდ სულში ბადებს იგი თავის თავს, ამ დაბადებისთვის სულის გარდა, არც ერთი შექმნილი არ გამოდგება. როგორც ვხედავთ, ეკჰარტის მოძღვრებაში საგნებში ღმერთის არსებობაზე ნათელი პასუხი არ არსებობს.

დასასრულ კი შეიძლება ითქვას, რომ ეკჰარტის მსოფლმხედველობაში ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე თვალსაზრისი არათანამიმდევრულია, კერძოდ, მასში ვხვდებით როგორც კრეაციონისტულ, ისე ემანაციურ თვალსაზრისებს.

4. მისტიციზმი ეკჰარტის მოძღვრებაში

მაისტერ ეკჰარტის მიხედვით, ღმერთმა ადამიანი შექმნა თავისი თავის შემეცნებისთვის. ამ დებულებიდან ცხადი ხდება, თუ რა დიდი მოვალეობა ეკისრება ადამიანს და ეს მოთხოვნა ეკჰარტის მსოფლმხედველობის ქვაკუთხედია. ეკჰარტის მოძღვრებას გასდევს ძირითადი იდეა – „ინდივიდის ღვთაებრივი ნაპერწკალი, როგორც შეუქმნელი და უხრწნელი"[1]. ამგვარად, ეკჰარტის მოძღვრებაში ცენტრალურ ადგილს იკავებს მოძღვრება ადამიანზე და მისი თვალსაზრისი ამ პრობლემის შესახებ ემსგავსება არეოპაგიტულს.

---

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. II ნაწილი, გვ. 229.

ეკჰარტის მოძღვრებაში ადამიანის უმთავრესი დანიშნულებაა ღმერთთან უკუდაბრუნება-გაერთიანება. როგორ უნდა მოიქცეს ამისთვის ადამიანი? ღმერთთან უკუდაბრუნებისა და გაერთიანების ერთი უპირველესი პირობაა, რომ ადამიანმა „ღმერთი ყველა საგანში უნდა აღმოაჩინოს და მის მყუდროებას შეეჩვიოს"[1]. მაგრამ ყველა საგანში ღმერთის აღმოჩენისას აუცილებელია შემდეგი: არასოდეს არ უნდა ვეცადოთ გავიგოთ ღმერთი, როგორც სახე, რამეს ან ვინმეს მსგავსი: „მხოლოდ ის, ვინც არ ეძებს ღმერთს სახეში, შესძლებს მის დაუფლებას, როგორც ის არის თავისთავად"[2]. ღმერთი ეკჰარტის აზრით, იწყება იქ, სადაც შექმნილები მთავრდება.

ღმერთთან გაერთიანებისთვის აუცილებელია გარკვეული მოთხოვნების დაკმაყოფილება. ამისთვის ღმერთი ჩვენგან სხვა არაფერს მოითხოვს, თუ არა, საკუთარი თავიდან გასვლას. ეს იმის გამო, რომ ადამიანი შექმნილია და თუ ის შექმნილზე ვერ ამაღლდება, მაშინ მასში ღმერთი ვერ ნახავს თავის სამყოფელს[3].

ეკჰარტი აღნიშნავს, რომ ღმერთთან გაერთიანებისთვის ორი მოთხოვნის დაკმაყოფილებაა აუცილებელი: ღმერთის სიყვარული და ღმერთის შემეცნება[4]. ეკჰარტის აზრით, თუ ჩვენ გვინდა ღმერთთან გავერთიანდეთ, ამისათვის საჭიროა ვაღიაროთ: ღმერთი ჩვენთვის უცნობია[5].

როგორც ვხედავთ, მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებაში ადამიანის უპირველესი მოვალეობა და დანიშნულებაა ღმერთთან უკუდაბრუნება-გაერთიანება. მაგრამ როგორ უნდა განახორციელოს ადამიანმა ღმერთისადმი ზეასვლა? ამ კითხვაზე ეკჰარტის პასუხი ისეთივეა, როგორც ეს საერთოდ შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში იყო: მისტიკურ ჭვრეტაში უნდა განახორციელოს ადამიანმა ღმერთის ხილვა და მასთან გაერთიანება.

---

[1] Meister Eckhart. Predigten und Traktate. II Auflage. München, 1969, გვ. 59.

[2] Майстер Экхарт. Проповеди и рассуждения. გვ. 25.

[3] იქვე.

[4] იქვე, გვ. 91-92.

[5] იქვე.

ადამიანი ხომ ღმერთის მიერაა შექმნილი შემეცნებისთვის. მაშინ ადამიანისთვის რა უნდა იყოს იმაზე მეტად სასურველი და აუცილებელი, თუ არა საკუთრივ ღმერთის შემეცნება და ამ გზით საბოლოოდ მასთან უკუდაბრუნება-გაერთიანება. ღმერთთან გაერთიანებისთვის, ეკჰარტის აზრით, ადამიანმა ჭეშმარიტებას უნდა ემსახუროს და არა იმას, რაც მას გამოადგება. ამასთან, ადამიანმა უნდა შეიკავოს თავი, გათავისუფლდეს გარეგანი კავშირებისგან და განცდას უნდა მიეცეს, რათა ამ გზით მოემზადოს ღმერთთან შესაერთებლად[1].

ა. შტოკლი იხილავს მისტიკური ჭვრეტის პირობებს ეკჰარტის მოძღვრებაში, რაც შემდეგში მდგომარეობს: პირველ რიგში, ადამიანი უნდა განიწმინდოს ცოდვებისგან, ამის შემდეგ ჩამოიცილოს გარეგანი კავშირები, ჩაღრმავდეს თავის თავში და იქცეს მარტივად. აღნიშნული პირობების განხორციელების შემდეგ დგება მთავარი – ადამიანი უნდა მიეცეს ღმერთს, გახდეს პასიური, უმოქმედო და საბოლოოდ მინებდეს ღმერთს. ეს არის სრული დაწყნარება.

ღმერთზე საბოლოო მინდობისა და მინებების საფუძველზე ადამიანის სულში შემოდის ციური სინათლე – ღვთაებრივი სინათლე ინთება მისი სულის ცენტრში. ამ სინათლეში ღმერთი ცხადდება მთელი თავისი არსებით და ადამიანის სული როგორღაც ითქვიფება ღმერთში, ადამიანი ღმერთი ხდება და გადადის გაღმერთების მდგომარეობაში. „ამგვარად, ადამიანი იბადება ძეში და ეს დაბადება ძე-ში არის მთელი მისტიკური ცხოვრების მიზანი“[2].

ეკჰარტის აზრით, როდესაც ადამიანი ამ გზით შეძლებს ყველაფრის ჩამოშორებას, მაშინ მთლიანად მიეცემა ღმერთს და გაერთიანდება მასთან. ამის შემდეგ, რაც არ უნდა შეემთხვეს ადამიანს – გარეგანი თუ შინაგანი, სასიხარულო თუ საწყენი, ესენი მას აღარ ეკუთვნის[3].

---

[1] Meister Eckhart. დასახ. ნაშრ., გვ. 89.

[2] А. Штёкль. დასახ. ნაშრ., გვ. 292-294.

[3] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 85.

საბოლოოდ, ეკჰარტთან ღმერთამდე მისტიკურ ზეასვლაზე შეიძლება ითქვას, რომ ამ მოძღვრებაში ძირითადად შენარჩუნებულია არეოპაგიტული მისტიციზმის პრინციპები, თუმცა ზეასვლაზე თვალსაზრისი უფრო დახვეწილი და გასაგებია.

მაისტერ ეკჰარტის მოძღვრებაში ადამიანის უპირველესი ამოცანა და ძირითადი დანიშნულება ღმერთთან უკუდაბრუნება-გაერთიანებაა, ამდენად, ადამიანის ზნეობრივი პასუხისმგებლობაც ამით უნდა შეფასდეს.

ამ მიმართებით საინტერესოა ის, რომ ეკჰარტის მოძღვრებაში, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტიკისაგან განსხვავებით, ყურადღება არ ექცევა ბოროტების სუბსტანციურობის საკითხს. ეკჰარტთან საკუთრივ ადამიანის ზნეობრივი პასუხიმგებლობაა მთავარი. ყოველივე ამის გამო ამ საკითხში ეკჰარტისა და არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევა ნაკლებმნიშვნელოვანია.

მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობაში სულზე მოძღვრება მკვეთრად განსხვავდება არეოპაგიტულისგან, ხოლო ღვთაებრივი „არარას" შესახებ ეკჰარტისეული თვალსაზრისი არეოპაგიტულის განვითარებაა. ორივე ამ საკითხის განხილვა კი უფრო ნათლად წარმოაჩენს ეკჰარტის მისტიციზმის არსს.

ეკჰარტი სულში ორ მხარეს ასხვავებს: ნაპერწკალსა და ძალებს. ნაპერწკალი გონებაცაა, სულიცაა და გრძნობაც. ეს ნაპერწკალი, ეკჰარტის აზრით, ისე წმინდაა, თავის თავში ამაღლებული და კეთილშობილია, რომ მასში არავითარ შექმნას ადგილი არა აქვს. მასში მხოლოდ ღმერთის ღვთაებრივ ბუნებას მოეპოვება სამყოფელი[1]. ეს სულის ჭეშმარიტი პირველსაფუძვლის ანალოგიურია და მასში აისახება ღვთაების სახე. ეს ნაპერწკალი, ეკჰარტის თანახმად, არა მხოლოდ გაერთიანებულია ღმერთთან, არამედ მასთან ერთად შეადგენს ერთიანს[2]. აქ, როგორც ვხედავთ, ეკჰარტი ცდილობს ღმერთსა და ადამიანს შორის „ხიდის გადებას".

---

[1] ვიმოწმებთ А.Штёкль-ის მიხედვით. გვ. 292-293.

[2] იქვე, გვ. 293.

ეკჰარტის მოძღვრებაში აღნიშნულ მიზანს უნდა ემსახურებოდეს თვით ადამიანის დაყოფა – შინაგან და გარეგან ადამიანად. თუკი ამას დავუმატებთ ღვთაებრიობასა და ღმერთს შორის ეკჰარტის მიერ აღნიშნულ განსხვავებას, მაშინ ასეთი სურათი წარმოგვიდგება: ეკჰარტის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სისტემაში მთელი სინამდვილე ასეა წარმოდგენილი: ერთი მხრივ, არსებები თავის იდეალურ სახეებში არის მოცემული, ხოლო, მეორე მხრივ, უმაღლესი არსებები წარმოდგენილია მოქმედებაში. ამ უკანასკნელში მოცემული არსებები უკვე სიმრავლეს არის ნაზიარები, მარადიული და ცვალებადია. უმაღლესი არსებები კი თავის იდეალურ ფორმაში მარადიულნი, უცვლელნი და მდგრადია. მთელს სინამდვილეში გამეფებულია სწრაფვა ნაკლებსრულყოფილებიდან უმაღლესი სრულყოფილებისკენ. ეკჰარტი შენიშნავს კიდეც, რომ ეს სწრაფვა საბოლოოდ ადამიანში უნდა განხორციელდეს.

ახლა რაც შეეხება ეკჰარტის მოძღვრებას ღვთაებრივი „არარას“ შესახებ. საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ ჯერ კიდევ პლატონმა არარსს გარკვეული მნიშვნელობა და არსებობის პრედიკატი მიაწერა. ეს თვალსაზრისი ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში და აქედან არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გადავიდა. ეს არარა არეოპაგიტიკაში ღვთაებრივი წყვდიადია. ეკჰარტის მოძღვრება ღვთაებრივ „არარაზე“ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული თვალსაზრისის განვითარებაა.

ეკჰარტის განსჯის საგანი ხდება ღმერთის მიერ შექმნა „არარადან“. რატომ შექმნა ღმერთმა ადამიანი „არარადან“? ეკჰარტი ამ კითხვას ასე პასუხობს: „არარას“ არა აქვს საწყისი და რადგანაც მას სხვა უკეთესი არა ჰქონდა, ამიტომაც მისგან გაგვაჩინა. ამ გზით ღმერთმა „არარა“ მოიყვანა მოძრაობაში[1].

„არარას“ ეკჰარტის ფილოსოფიაში არა მხოლოდ წარმოქმნის საფუძვლის ფუნქცია გააჩნია, არამედ „არარა“ ღმერთთან გაერთიანების პირობაცაა. ადამიანი ღმერთთან რომ გაერთიანდეს საჭიროა სული ჩაიძიროს ღვთაებრივ „არარაში“, რადგანაც სხვანაირად იგი საგნებისგან ვერ გათავისუფლდება[2].

---

[1] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 102.

[2] იქვე, გვ. 103.

შემდეგ ეკჰარტი აღწერს ღვთაებრივ „არარაში" სულის ჩაძირვას. ღმერთთან გაერთიანებისთვის სული გადის გონებითი (ე. ი. რაციონალური) შემეცნების ფარგლებიდან, რომელიც მას საკუთარი ძალებით ჰქონდა მიღწეული და მამაღმერთის იდუმალ ძალებამდე მიდის. აქ მთავრდება გონების ყველა განსხვავებულობა. სული იგრძნობს „არარას" ჭვრეტასა და იმას, რომ ის მარტოდაა, წყვდიადშია და განიცდის ერთიანობას.

ეკჰარტი იმოწმებს ფსევდო-დიონისეს, რომლის თანახმადაც, ეს ერთიანობა არის სიცოცხლე ცოცხალთათვის, არსი ყველა არსებულისთვის, გონება ყველა გონიერისთვის, ბუნება ყველა ბუნებრივისთვის და სინათლე ყველა სინათლისა. მაგრამ იგი ამავე დროს არც სინათლეა, არც გონება, არც არსებული და ა. შ.[1] მაისტერ ეკჰარტის ეს მსჯელობან ღვთაებრივ „არარას" წარმოგვიდგენს ისეთ საფეხურად, სადაც ყოველგვარი განსხვავება და განსაზღვრება გაუქმებულია. ეს „არარა" საბოლოოდ ისევ ღვთაებაა.

ღვთაებრივი „არარა", ეკჰარტის მოძღვრებაში, ერთი მხრივ, ადამიანის წარმოშობის საფუძველია, ხოლო, მეორე მხრივ, ადამიანის ღმერთში უკუდაბრუნების პირობა. ღმერთის მიზანიც ხომ ის არის, რომ ყველა შექმნილი მასვე უკუდაუბრუნდეს და ამას ახერხებს ადამიანში თავის თავის დაბადებით, რის საფუძველზედაც ადამიანი გაღმერთდება. თვით ღმერთმა კი, ამით უმაღლეს სრულყოფილებასა და ნეტარებას მიაღწია[2]. აქ აღნიშნული იმის მაჩვენებელია, რომ ეკჰარტის მოძღვრებაში სისტემა შეიკრა და ეს მოხერხდა ადამიანში, უფრო სწორად, შინაგანი ადამიანის სულის ნაპერწკალში ღმერთის დაბადებით. ამ დაბადებით ადამიანის გაღმერთება მოხდა და ადამიანი ისევ ღვთაებრივ წყვიადში ჩაიძირა, ე. ი. ღმერთი ადამიანის სახით თავის თავს დაუბრუნდა – დაუბრუნდა უკვე სიმრავლეს ნაზიარები. ამიტომაც, – ამბობს ეკჰარტი, – აქ ღმერთმა უმაღლეს სრულყოფილებასა და ნეტარებას მიაღწიაო.

---

[1] Майстер Экхарт. დასახ. ნაშრ., გვ. 103.

[2] А. Штёкль. დასახ. ნაშრ., გვ. 299.

დასასრულ უნდა აღინიშნოს, რომ მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული მოძღვრების დიდ გავლენას განიცდის. გავლენა განსაკუთრებით იგრძნობა ეკჰარტის საერთო თვალსაზრისში ღვთაებრიობის საკუთარი თავიდან გასვლაზე, არსებებში ღმერთის ყოფნასა და ადამიანის მიერ ღმერთის მისტიკურ ჭვრეტაში. ნეოპლატონიზმის მსგავსად მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობაში დიდ როლს ასრულებს ღმერთის იმანენტურობის თვალსაზრისი. აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეკჰარტის მოძღვრებისთვის არც ღმერთის ტრანსცენდენტიზმია უცხო. ყველაფერი ეს გვხვდება ნეოპლატონიზმში და ამ მხრივ ეკჰარტი აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციებს.

ყოველივე ის, რაც ზემოთ ითქვა, იმას როდი ნიშნავს, რომ მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული მოძღვრებების უბრალო განმეორებაა. ეკჰარტის სისტემა წინამავალ მსოფლმხედველობრივი სისტემების, უპირველესად კი ნეოპლატონიზმის განვითარებაა, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით.

§6. არეოპაგიტიკა და ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფია

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს შუა საუკუნეებისა და რენესანსული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის – ნიკოლოზ კუზანელის (1401-1464) მსოფლმხედველობის არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მიმართების შესწავლა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ იგი წინამავალ მოაზროვნეთაგან ყველაზე გამორჩეულად აფასებს ფსევდო-დიონისეს.

საერთოდ, არეოპაგიტიკისა და ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობათა მიმართების კვლევა მრავალმხრივ აქტუალურად გვესახება საკუთრივ ქართული კულტურის ინტერესებისთვის. გ. თევზაძის აზრით, „ქარვეული მკითხველისათვის ნიკოლოზ კუზანელს ორგვარი მნიშვნელობა აქვს: 1. როგორც ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მონაკვეთის შემქმნელს, ბრუნოს, ბოემესა და ლაიბნიცის წინამორბედს და

2. როგორც ნეოპლატონიკოსების, კერძოდ, პროკლეს (და დიონისეს) მოწაფეს, რომელსაც საერთო მასწავლებლის გამოც, ბევრი აქვს საერთო ქართველ ფილოსოფოს იოანე პეტრიწთან"[1].

უკვე ითქვა ერთიანი ხაზის შესახებ აზროვნების ისტორიაში ნეოპლატონიკოს პროკლედან დაწყებულიი და ნიკოლოზ კუზანელის პანთეიზმით დამთავრებული, რომლის მიმდევართა მსოფლმხედველობაც რენესანსის იდეურ საფუძვლადაა მიჩნეული. ამ მიმართულების ძირითადი თვალსაზრისი (რენესანსის იდეურ საფუძვლად მიჩნეული) ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის აღიარებაში მდგომარეობს, რითაც ხილულ სინამდვილეში ღვთაებრივის აღმოჩენის შესაძლებლობაა დაშვებული. ამით კი ხილულ სინამდვილესა და მასში მიმდინარე პროცესებს უმაღლესი ღირებულება ეძლევა. ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობაც ამგვარია და სწორედ ამიტომაც მიჩნეულია იგი რენესანსულად: „მხოლოდ ნიკოლოზ კუზანელმა უჩვენა, თუ როგორ შეიძლებოდა უმარტივესი დიალექტიკური ქმნადობისა და ნახტომის მეშვეობით ხილულისა და უსასრულოს დაკავშირება. ეს გენიალურადაა მოფიქრებული ნიკოლოზ კუზანელის მიერ და აი, რატომაა ის რენესანსის ნამდვილი მოაზროვნე"[2].

1. არეოპაგიტიკასთან ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფიის მიმართების ძირითადი მომენტები

ნიკოლოზ კუზანელი თავის შრომებში ხშირად მიმართავს წინამავალ მოაზროვნეებს – თალესს, ანაქსაგორას, პლატონს, არისტოტელეს, პროკლეს, ავგუსტინეს, ფსევდო-დიონისეს, დავით დინანტს, თომა აკვინელს. მათ შორის ხელშეუხებელი ავტორიტეტი მხოლოდ დიონისე არეოპაგელია და მისთვის არ იშურებს ასეთ ეპითეტებს: „დიდი დიონისე", „ბრძენი დიონისე" და სხვ.

ნიკოლოზ კუზანელის მსოფლმხედველობის ღერძია მოძღვრება ღმერთზე და ყველა დანარჩენი თვალსაზრისი პირდაპირ

---

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. II ნაწილი, გვ. 284.

[2] А. Лосев. Эстетика Возраждения. М.,1978, გვ. 295.

თუ არაპირდაპირ მასთანაა დაკავშირებული. კუზანელი ღმერთის გაგების საკითხში მიჰყვება ნეოპლატონიკოსებს. მისთვის ძირითადია არეოპაგიტული დებულება: ღმერთი არის ყოველივე ყოველივეში – „ყოველთა შორის ყოველი“.

1) **ღმერთის დახასიათება.** ნიკოლოზ კუზანელი აღნიშნავს, რომ „ჩვენი ძალები გონების ყველა ერთიანობის ცნების დადგენას უნდა ემსახურებოდეს, რადგანაც შესამეცნებლის ყველა სიმრავლე დამოკიდებულია ამ ერთიანობის შემეცნებისგან, რომელიც ნებისმიერ ცოდნაში არის ყველა ის, რაც შეიმეცნება“.[1] ამ თვალსაზრისით, გამოკვეთილია კუზანელის ფილოსოფიის ამოცანა – პირველი ერთიანობის წვდომა, რომელიც ნეოპლატონიკოსთა ძირითად ამოცანას ემთხვევა. მაგრამ გასათვალისწინებელია ის, რომ კუზანელის თანახმად, პირველი ერთიანობის (ღმერთის) შესახებ საბოლოო ჭეშმარიტი ცოდნა შეუძლებელია და მის შესახებ ჩვენი ცოდნა მხოლოდ ვარაუდია[2]. საერთოდ, ეს აზრი თავიდან ბოლომდე გასდევს ღმერთზე კუზანელის მოძღვრებას.

კუზანელი ერთიანობაზე მსჯელობისას ძირითადად ნეოპლატონურ ფილოსოფიას მიჰყვება, თუმცა ბევრ პუნქტში განსხვავებული თვალსაზრისიც გააჩნია. კუზანელის აზრით, არსებობს ოთხი სახის ერთიანობა: პირველი ერთიანობა არის ღმერთი, მეორე – გონება, მესამე – სული და მეოთხე – სხეული, ანუ მატერია, ხილული სინამდვილე[3]. კუზანელი სათითაოდ და საგანგებოდ იხილავს ერთიანობის აღნიშნულ სახეებს.

პირველი, ანუ ღვთაებრივი ერთიანობა წინ უსწრებს ყოველგვარ სიმრავლეს. ამით კი იგი, ასევე წინ უსწრებს ყოველგვარ განსხვავებას, დაპირისპირებულობას, არათანაბრობას, დაყოფასა და სხვა ყველაფერ იმას, რაც თან ახლავს სიმრავლეს. თუმცა ეს აბსოლუტური ერთიანობა „ყოველივეა ყოველივეში“, მას არავითარი სახე და სახელი არ გააჩნია. ეს აბსოლუტური ერთიანობა ყოველგვარი სიმრავლის, სახის, გვარის, სუბსტან-

---

[1] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М., 1979, т. I, გვ. 207-208.

[2] იქვე, გვ. 187-188.

[3] იქვე, გვ. 193.

ციის, აქციდენციის და საერთოდ, ყველა შექმნილის ერთიანობაა, ყოველგვარი ზომის, ერთიანი საზომია, ტოლობაა ტოლისა და არატოლის, ერთიანი საზომია, ყველა შეერთებულისა და გაყოფილის კავშირია"[1].

პირველი ერთიანობა, კუზანელის აზრით, რაკი ყველა არსებულის არსია, ყველა რაობის რაობაა, ამიტომაც იგი ეჭვგარეშეა, ყოველგვარი ეჭვი მის შემდეგ იწყება[2]. აქაც არეოპაგიტული თვალსაზრისი ჩანს. კერძოდ, არეოპაგიტიკის თანახმად, ღმერთი „... ყოველთა არსთა მიზეზ არს, ხოლო თჳთ არცა ერთი მათგანი, ვინაჲთგან მათ ყოველთა ზეშთაარსებისა ამაღლებულ არს"[3].

ერთიანობის მეორე სახეა გონება, რომელიც აბსოლუტური ერთიანობისგან მომდინარეობს. გონების ერთიანობა უკვე სირთულეს შეიცავს (სირთულეს და არა სიმრავლეს, ამაზე მიუთითებს კუზანელი), რადგანაც იგი თავისი თავისა და სხვისგან შედგება. გონების საფეხურზე ადგილი აქვს დაპირისპირებას[4]. აქ კუზანელი ატარებს საინტერესო თვალსაზრისს: დაპირისპირება გონებასთან ერთად წარმოიშობა. კუზანელის ეს თვალსაზრისი პლოტინეს მსოფლმხედველობასთანაა ახლოს. პლოტინეს მიხედვით, გონების საფეხურზე ერთიანობა ირღვევა, ვინაიდან სხვაა, რაც აზროვნებს და სხვაა ის, რაც იაზრება[5]. ასევეა კუზანელთანაც. გონება არსებულთაგან არც ერთი არაა, მაგრამ მისგან იწყება ყველაფერი – ის არსებების დასაწყისია.

ერთიანობის მესამე სახეს წარმოადგენს სული, რომელშიც აისახება გონების ერთიანობა, რამდენადაც სული გონების შემდეგი საფეხურია და ისე, როგორც პირველი ერთიანობა – ღმერთი – იშლება გონებაში, ასევე გონება იშლება სულში: ღმერთი გონების სინათლეა, რადგანაც ის გონების ერთიანობაა, ასევე გონება სულის სინათლეა, რადგანაც ის სულის ერთიანობაა[6].

---

[1] Николай Кузанский. დასახ. ნაშრ., გვ. 194.

[2] იქვე, გვ. 195.

[3] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 10.

[4] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. т. I, გვ. 197.

[5] პლოტინე. V ენეადა, 1 წიგნი, §4.

[6] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. М., 1980, т. II, გვ. 200.

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

კუზანელის მიხედვით, ახლა აღნიშნულ ერთიანობებს თავისთავად კი ვერ ვწვდებით, არამედ სხვისი მეშვეობით. ასე, მაგალითად, პირველი ერთიანობა გონებაში ჩანს, გონების ერთიანობა – სულში, ხოლო სულისა – სხეულში, ანუ გრძნობად სინამდვილეში. ამიტომაც „ღმერთი გონების ფორმაა, გონება – სულის, ხოლო სული სხეულის ფორმაა“[1].

შევაჯამოთ კუზანელის მოსაზრება ერთიანობის ოთხი სახის შესახებ, რომელშიც ჩანს ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან როგორც სიახლოვე, ისე დაშორება. ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში სამყარო ერთიანი მთელია, რომელიც საფეხურებრივი სისტემითაა წარმოდგენილი და ეს საფეხურებრივი სისტემა იერარქიული სახითაა განლაგებული.

ნიკოლოზ კუზანელი იმეორებს ნეოპლატონიკოსების აღნიშნულ საფეხურებრივ სისტემას და მათ მსგავსად აღიარებს ოთხ საფეხურს. ყველა ეს საფეხური რაღაცაში ჰგავს ერთმანეთს, კერძოდ, ყველა მათგანი ერთიანობის პრინციპს ექვემდებარება. ეს ერთიანობა კი უნდა იყოს ის ღვთაებრივი ძალა, რომელიც მსჭვალავს მთელ სინამდვილეს და რომელიც ამართლებს კუზანელთან გადმოსულ არეოპაგიტულ თვალსაზრისს – ღმერთი „ყოველთა შორის ყოველივე არს“.

როგორც ვნახეთ, კუზანელის მიხედვით, სინამდვილე ერთიანი მთელია, რამდენადაც ღმერთითაა გაერთიანებული და ღმერთი ყველგანაა. რაც აქამდე ითქვა – ღმერთი, როგორც მიზეზი არსებულთა, ყველგან მყოფი, არსებათა გამაერთიანებელი, მიზეზი და მიზანი, სწორედ, ღმერთის კატაფატიკური (დადებითი დახასიათება) გაგების მაჩვენებელია. აქ აღნიშნულის მიუხედავად, კუზანელისთვის მთავარი ღმერთის აპოფატიკური გაგებაა.

კუზანელის მხრიდან, აპოფატიკისადმი უპირატესობის მინიჭება მის სხვადასხვა ნაშრომში მჟღავნდება. მისი აზრით, ყველაფრის შემქმნელი ღვთაება უხილავია[2]. ამ უხილავ ღვთაებას

---

[1] Николай Кузанский. დასახ. ნაშრ., გვ. 200.

[2] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. I გვ. 178.

არც ერთი სახელი არ მიეწერება, ამიტომაც ამბობს კუზანელი: – მას ვაცილებ ყველა სახელს. აქაც არეოპაგიტიკასთან სიახლოვე ეჭვგარეშეა[1].

არეოპაგიტიკასთან კუზანელის სიახლოვე უფრო ცხადად ჩანს ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათებას: ღმერთს არ შეესაბამება არც დადებითი დახასიათება და არც უარყოფითი, რადგან ის მაღლა დგას ყოველგვარ დადებითსა და უარყოფით დასაბუთებაზე[2]. აქ კი ნ. კუზანელი პირდაპირ მიჰყვება ფსევდო-დიონისეს, რომლის თანახმადაც, ღმერთი ყოველგვარ დადებითსა და უარყოფით დასაბუთებაზე მაღლა დგას[3].

ახლა კუზანელის იმ თვალსაზრისის შესახებ, რომელიც უარყოფით თეოლოგიას ანიჭებს უპირატესობას. კუზანელის აზრით, ვეძებთ რა ჩვენი არსის წყაროს ყოველგვარი შესაძლებელი საშუალებით, აღმოვაჩენთ, რომ უარყოფითი გამოკვლევა (უარყოფით, ნეგაციის საშუალებით ღმერთის წვდომის ცდა) უფრო სწორსა და საიმედო გზაზე გვაყენებს, რამდენადაც ის, რასაც ჩვენ ვეძებთ, მიუღწეველი და უსასრულოა[4].

როგორც უკვე ვნახეთ, კუზანელის მოძღვრება ღმერთის შესახებ არსებითად ნეოპლატონურია. მასთან გადმოღებულია სამყაროს საფეხურებრივი წყობის ნეოპლატონური სქემა, თუმცა განსხვავდება საფეხურთა მიმართების გაგებაში. კერძოდ, კუზანელთან აღარ გვხვდება ნეოპლატონური იერარქია. სამაგიეროდ მასთან მთელი სინამდვილის ერთიანობის პრინციპი ბოლომდეა გატარებული და ნეოპლატონური დებულება – ღმერთი არის „ყველა ყველაფერში" – პანთეისტურ თვალსაზრისადაა გარდაქმნილი. ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათების საკითხში კუზანელი არეოპაგიტიკას მიჰყვება, თუმცა ურყოფით თეოლოგიას ანიჭებს უპირატესობას. ამასთან, თუკი ადრეულ შუა საუკუნეებში აპოფატიკისადმი უპირატესობის მინიჭება

---

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს". გვ. 72; „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 228.

[2] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. I, გვ. 377.

[3] არეოპაგიტიკა. „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებისათჳს". გვ. 224.

[4] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. I, გვ. 175-176.

უფრო რელიგიურ-მისტიკური თვალსაზრისისკენ გადახრის მომასწავებელი იყო, კუზანელთან, პირიქით, უფრო ანტიკათოლიკურ თვალსაზრისს გამოხატავდა[1].

2) ღმერთის გაშლა სინამდვილეში. შუა საუკუნეების აზროვნების ერთ-ერთი მთავარი საკითხი – ღმერთის მიერ არსებათა წარმოშობა – კუზანელთან ასეა გააზრებული: ღმერთის სიტყვა და შექმნა ერთი და იგივეა, ქმნის ერთდროულად და ცალ-ცალკე[2].

არსებულები, კუზანელის თანახმად, ღმერთიდან წარმოიშობა. საკუთრივ ღმერთი შესაძლებლობისა და სინამდვილის ერთიანობაა. უფრო ზუსტად შესაძლებლობა და სინამდვილე ღმერთში ერთი და იგივეა. ამ მოსაზრებასთანაა დაკავშირებული კუზანელის საყურადღებო დებულება: ღმერთში შესაძლებლობა და სინამდვილე იგივეობრივია, სწორედ ამიტომაც ღმერთი არის ის, რაც არის და რაც შეიძლებმა იყოს[3]. ეს მოსაზრება, რომელსაც კუზანელი სხვა შრომებშიც იმეორებს („განსწავლული არცოდნა", „ღმერთის ძიების შესახებ", „ნადირობა სიბრძნეზე"), თავისებური სახით უკვე ნეოპლატონიზმში იყო მოცემული. კერძოდ, ნეოპლატონური თვალსაზრისი ღმერთიდან მთელი სინამდვილის აუცილებელი გამომდინარეობის შესახებ, კუზანელის აღნიშნული თვალსაზრისის საფუძველია[4]. კუზანელის თვალსაზრისი – ღმერთი არის ის, რაც არის და რაც შეიძლება იყოს, სამყაროს გამთლიანებისა და ერთიანად წარმოდგენის საფუძველია.

ღმერთში (პირველმიზეზში) არსებები, – კუზანელის აზრით, – შეკუმშულ-შემჭიდროებული სახითაა მოცემული. ამასთან, ღმერთის საფეხურზე საგნები ერთმანეთის იგივეობრივია, რადგანაც ღმერთთან ადგილი არა აქვს არავითარ სიმრავლეს, მოძრაობას, განსხვავებას... ყველაფერი ეს ღმერთის შემდგო-

---

[1] 3. Тажуризина. Философия Николая Кузанского. М.,1972, გვ. 30.

[2] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. I, გვ. 171-172.

[3] იქვე, გვ. 140.

[4] შ. ხიდაშელი. რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბ., 1981, გვ. 50-53.

მი საფეხურიდან იწყება. აქ კუზანელი ძალზე მნიშვნელოვან მოსაზრებას გამოთქვამს: ყველაფერი, რაც თავდაპირველად ღმერთში არსებობს – არის ღმერთი, ისე როგორც ღმერთი გაშლილი სახით შექმნილში უკვე არის სამყარო[1]. კუზანელის მსოფლმხედველობის მიმართულების დასადგენად ეს თვალსაზრისი უმნიშვნელოვანესია. კერძოდ, კუზანელის ახლა აღნიშნული თვალსაზრისი ამომწურავ პასუხს იძლევა კითხვაზე: – ღმერთი ტრანსცენდენტურადაა გაგებული თუ იმანენტურად. კუზანელის მსოფლმხედველობის მიხედვით, ღმერთი იმანენტურია, ღმერთი და სამყარო ერთიანობაშია, სხვა შემთხვევაში (ესე იგი ღმერთი ტრანსცენდენტური რომ ყოფილიყო) გაშლისას ღმერთი სამყარო ვერ იქნებოდა.

ზემოაღნიშნულს ადასტურებს კუზანელის შემდეგი თვალსაზრისიც: ერთიანის (ღმერთის) გადასვლა სხვად ყოფნაში ამავე დროს ნიშნავს – სხვად ყოფნის უკუდაბრუნებას ერთიანში[2]. ამასთან, რაც უფრო ერთიანი და სრულყოფილია ფორმა, მისი გადასვლა სხვად ყოფნაში, მით უფრო მეტად არის სხვად ყოფნის დაბრუნება ერთიანში[3]. აქ ყურადღება უნდა მიექცეს გამოთქმას – „რაც უფრო სრულყოფილია ფორმა"; ყველაზე სრულყოფილი ფორმა კი ღმერთია და მაშასადამე, ღმერთის გადასვლა სხვად ყოფნაში ყველაზე სრულყოფილ უკუდაბრუნებას განაპირობებს. ღმერთის გადასვლა უკვე არსებულთა გაერთიანებას ნიშნავს.

აქამდე რაც ითქვა, მაინც არაა საკმარისი იმის დასადგენად, თუ როგორ ესმის კუზანელს შექმნის საკითხი – კრეაციონისტულად თუ ემანაციურად? ამ კითხვაზე მას ორგვარი პასუხი გააჩნია. ერთ შემთხვევაში იგი ლაპარაკობს შექმნის მარადიულობაზე[4], რაც საბოლოოდ ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისის აღიარებამდე მიდის. მეორე შემთხვევაში კი იგი სამყაროს წარმოქმნის კრეაციონისტულ თვალსაზრისს

---

[1] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. II, გვ. 141.

[2] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. I, გვ. 211.

[3] იქვე.

[4] იქვე, გვ. 101., II ტ. გვ. 138.

უჭერს მხარს[1]. ეს კი, კიდევ ერთხელ ცხადს ხდის კუზანელის მსოფლმხედველობის არათანამიმდევრულობას, რაც უფრო ეპოქის სააზროვნო ვითარების წინააღმდეგობრივი ხასიათითაა განპირობებული.

კუზანელის მსოფლმხედველობის სიახლოვე არეოპაგიტიკასთან მჟღავნდება აგრეთვე, არსებათა განსხვავების მიზეზის დადგენისას. თუკი ღმერთი ყველაფრის მიზეზია, მაშინ რა უშლიდა მას ხელს, რომ ბოროტება არ შეექმნა? ამ კითხვაზე პასუხისას ფსევდო-დიონისე ბოროტებას არასუბსტანციურად მიიჩნევს[2]. საგნებსა თუ არსებებში არსებული ბოროტების მიზეზად არეოპაგიტიკის ავტორი სიკეთის სხივის შესუსტებასთან ერთად თვით არსებათა უუნარობასაც ასახელებს. ღმერთის მიერ განფენილი სიკეთის ვერ მიღება ღმერთის ბრალი კი არ არის, არამედ თვით საგნების[3]. კუზანელთანაც მსგავსი თვალსაზრისია გატარებული, როცა საუბარი ეხება საგნების განსხვავებას. მისი აზრით, ღმერთი ყველა არსებაში ერთნაირად მონაწილეობს და ყველა არსებას ერთნაირად აძლევს ღვთაებრივ ძალებს, მაგრამ არსებები მას ღებულობენ თავისი შესაძლებლობების მიხედვით[4]. რამდენადაც კუზანელთან საგნების დამოუკიდებლად არსებობაა აღიარებული (ღვთაებრივ ძალებს შესაძლებლობების მიხედვით იღებენ), ამდენად, მასთან შექმნა უფრო მოწესრიგებას უდრის და ესეც კუზანელის ფილოსოფიის პანთეისტურობის მაჩვენებელია.

2. ღმერთზე მოძღვრებასთან დაკავშირებული საკითხები

დასასრულ განვიხილოთ საკითხები, რომლებიც აუცილებლობითაა დაკავშირებული ღმერთზე კუზანელის მოძღვრებასთან.

1) აბსოლუტური მინიმუმი და მაქსიმუმი, დაპირისპირებულთა დამთხვევა. კუზანელის ფილოსოფიაში ღმერთი აბსოლუტური მაქსიმუმია, ან მაქსიმუმისგან არსებობს. აბსოლუტური

---

[1] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. II, გვ. 140-141.

[2] არეოპაგიტიკა. „სააღმრთოთა სახელთათჳს". IV თავი, §§ 8-25 (გვ. 43-53).

[3] იქვე. გვ. 33.
Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. I, გვ. 102.

მაქსიმუმი, როგორც აბსოლუტური პირველსაწყისი, არსებულთა მიზეზი და მიზანია. რას ნიშნავს აბსოლუტური მაქსიმუმი? კუზანელის აზრით, ეს არის აბსოლუტური ერთეული, რომელსაც არაფერი არ უპირისპირდება, და წარმოადგენს აბსოლუტურ მაქსიმალურობას, ღმერთს[1]. აბსოლუტური მაქსიმუმი კუზანელის ფილოსოფიაში წარმოადგენს აგრეთვე იმას, რაზეც მეტის მოფიქრებაც შეუძლებელია. ასევეა ნათქვამი აბსოლუტური მინიმუმის შესახებაც. ის, რაზეც მცირეს მოფიქრება შეუძლებელია, არის აბსოლუტური მინიმუმი, „რადგანაც მაქსიმუმიც ასეთია, ის ემთხვევა მინიმუმს"[2].

აბსოლუტური მინიმუმისა და აბსოლუტური მაქსიმუმის დამთხვევიდან უშუალოდ გამომდინარეობს დაპირისპირებულთა იგივეობაც. ერთიცა და მეორეც ღმერთის საფეხურზე ხდება და რადგანაც, როგორც არაერთგზის ითქვა, ღმერთი ყოველგვარ დაპირისპირებაზე, სიმრავლეზე, განსხვავებაზე მაღლა დგას, ამიტომაც მასში დაპირისპირებულები ერთმანეთს ემთხვევა. კუზანელის ეს თვალსაზრისი გახდა ორთოდოქსული მსოფლმხედველობის შეტევის ობიექტი, რამდენადაც ღმერთში დაპირისპირებულთა დამთხვევა საბოლოოდ ღმერთისა და სამყაროს გაიგივების აღიარებას ნიშნავდა. მეორე მხრივ კი, კუზანელის ეს თვალსაზრისი რენესანსული მსოფლმხედველობის იდეურ საფუძველს შეადგენდა.

2) განსწავლული არცოდნის შესახებ. ნიკოლოზ კუზანელის თხზულება – „განსწავლული არცოდნა" უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური შრომაა. მართალია, ამ ნაშრომში განხილულია მოძღვრება აბსოლუტურ მაქსიმუმსა და მინიმუმზე, დაპირისპირებულთა დამთხვევაზე.... მთავარი რეზულტატი ამ ნაშრომისა არის არცოდნის კუზანელისეული გაგება.

კუზანელი იმოწმებს არისტოტელეს, რომლის თანახმადაც უცხადესი საგნების ცოდნა უძნელესი საქმეა. კუზანელი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ღმერთის ცოდნა შეუძლებელია და სწორედ იმის ცოდნა, რომ ღმერთი შეუმეცნებადი ნიშნავს – განსწავლულ

---

[1] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т.I, გვ. 54.

[2] იქვე.

არცოდნას. კუზანელის ეს თვალსაზრისი სათავეს ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში იღებს, სადაც ღმერთის წვდომა საბოლოოდ შეუძლებელია. ღმერთის ამგვარი წარმოდგენა ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში მისტიკური ჭვრეტის საფუძველი ხდება.

ნიკოლოზ კუზანელი იმოწმებს დიონისესა და ავგუსტინეს, რომელთა თანახმად ყველაზე სრულყოფილი მეცნიერება არცოდნაა და ღმერთის მიღწევა არცოდნით უფრო შეიძლება, ვიდრე ცოდნით[1]. იქვე გადმოცემულია ღმერთის წვდომის მისტიკური გზა. კუზანელის მიხედვით: აბსოლუტური ჭეშმარიტების მიღწევა შეუძლებელია და თუ ეს რაღაცნაირად მაინც შეიძლება – შეიძლება მხოლოდ მისეულად, ისევე როგორც ჩვენ მიუღწევლად, წამიერად თვალით ვხედავთ მზის სხივს.

3) არა-სხვას შესახებ. კუზანელისეულ „არა-სხვას" გ. თევზაძე ხელოვნურად შექმნილ ტერმინად მიიჩნევს.[2] ჩვენი აზრით, არა-სხვას პრობლემასთან კუზანელის მოძღვრების არსებითი ასპექტია დაკავშირებული. თხზულებაში „არა-სხვას" შესახებ კუზანელი ბევრს ცდილობს აჩვენოს, თუ რას ნიშნავს და რა უნდა ვიგულისხმოთ „არა-სხვაში". გაგების თვალსაზრისით ეს თხზულება ერთ-ერთ ურთულესია. მაგრამ სამაგიეროდ მასში გატარებული თვალსაზრისი კუზანელის ფილოსოფიის გასაღებია. რაში მდგომარეობს ამ თხზულების რეზულტატი? კუზანელი მრავალ ლოგიკურ წიაღსვლას მიმართავს, რათა „არა-სხვას" ბუნება დაადგინოს და საბოლოოდ იმ დასკვნამდე მიდის, რომ არა-სხვა არის ღმერთი, სიკეთე....მოკლედ, „არა-სხვას" იმ ნიშნებით ახასიათებს, როგორითაც ღმერთს[3]. საბოლოოდ ჩვენ „არა-სხვა" კუზანელის ფილოსოფიაში ასე გვესმის: როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კუზანელის მიხედვით, არსებები ღმერთთან ერთიანობაში ღმერთს წარმოადგენს, ხოლო ღმერთი არსებებში უკვე არაა ღმერთი. „არა-სხვა" იგივე ღმერთია, საფუძველი არსებების, მაგრამ ამ არსებებისთვის სხვას არ წარმოადგენს, მაგრამ არც არსებების მსგავსია, რამდენადაც ღმერთის საფეხურზე არ არსე-

---

[1] Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. II, გვ. 15-16.

[2] იქვე, გვ. 15.

[3] იქვე, გვ. 234, 237 და სხვა.

ბობს არავითარი მსგავსება, არავითარი განსხვავება, არავითარი სიმრავლე და ა. შ. კუზანელის მიზანია „არა-სხვათა"...სამყაროს საგანთა სიმრავლესთან დამოკიდებულებაში ღმერთის როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის ახალ ასპექტზე მიგვითითოს"[1]. ზემოაღნიშნულზე დამყარებით შეიძლება ითქვას, რომ კუზანელის მოძღვრება „არა-სხვაზე", ღმერთისა და სამყაროს საგანთა სიმრავლის გენეტიკური ერთიანობის აღმნიშვნელია.

როგორც ვნახეთ, ნიკოლოზ კუზანელი აღორძინების ეპოქაში აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციებს. ნეოპლატონიზმში მოცემული ღმერთისა და სამყაროს იდეა კუზანელთან დასრულებული პანთეიზმის სახეს იღებს. ნეოპლატონიზმში მოცემული პანთეიზმში გადაზრდის ტენდენცია (ა. ლოსევი) ყველაზე უკეთ ნიკოლოზ კუზანელისა და ჯორდანო ბრუნოს მოძღვრებებში განხორციელდა. კუზანელის მსოფლმხედველობის რენესანსული ხასიათიც არსებითად განპირობებული იყო, ერთი მხრივ, ნეოპლატონური ფილოსოფიური ტრადიციების გაგრძელება-განვითარებით, ხოლო, მეორე მხრივ, მეცნიერების ახალი მონაპოვრების გათვალისწინებით.

კუზანელის მსოფლმხედველობის ამ სახით წარმოდგენა შესაძლებელია მხოლოდ მისი ფილოსოფიური პოზიციიდან განხილვის საფუძველზე. მაგრამ კუზანელის მსოფლმხედველობა ამით არ ამოიწურება.

---

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. II ნაწილი, გვ. 293.

VI თავი

არეოპაგიტიკა და ქართული კულტურა

არეოპაგიტულ მოძღვრებას დიდი გავლენა ჰქონდა ქართულ კულტურაზე.

ეფრემ მცირეს მიერ XI ს-ის მეორე ნახევარში არეოპაგიტული თხზულებების ქართულად თარგმნა შემთხვევით არ მომხდარა. ამ მოვლენას წინ უსწრებდა დიდი მთარგმნელობითი საქმიანობა საქართველოს საზღვრებს გარეთ არსებულ ქართულ კულტურულ ცენტრებში (ათონის ივერთა მონასტერი, ანტიოქიის შავი მთა, პალესტინა და სხვა). ქართველი მოღვაწეები იმდროინდელი კულტურის საუკეთესო ნიმუშებს თარგმნიდნენ. სწორედ ამ ცენტრებში ითარგმნა ბიბლია, იოანე ოქროპირისა და კაპადოკიელ მამათა თხზულებები და მრავალი სხვა.

ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების კუთხით ქართველ სწავლულთა მთარგმნელობითი საქმიანობის დაგვირგვინება იყო ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწის მიერ შესაბამისად არეოპაგიტული თხზულებებისა და პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“-ს თარგმნა ბერძნულიდან ქართულ ენაზე.

არეოპაგიტული თხზულებების თარგმნა თავისთავად დიდი მოვლენა იყო ქართული კულტურის ისტორიაში. ეს ფაქტი მეტყველებს იმაზე, რომ იმ დროის ქართული კულტურა მზად იყო მიეღო და გაეთავისებინა V-VI საუკუნეთა მიჯნაზე შექმნილი უცნობი ავტორის ისეთი უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, როგორიც იყო არეოპაგიტიკა. მართებულად შენიშნავს შ. ხიდაშელი, რომ „არეოპაგიტიკის ქართულად გადათარგმნის თვით ფაქტი, იმის მიუხედავად, თუ ვინ იყო მისი ავტორი, მნიშვნელოვანია თავისი გავლენით ქართული

შუა საუკუნეების იდეოლოგიაზე"[1]. აქ უნდა დავაზუსტო, რომ არეოპაგიტიკის გავლენა არა მხოლოდ „ქართული შუა საუკუნეების იდეოლოგიას" მოიცავს, არამედ მთლიანად ქართულ კულტურას.

აღსანიშნავია, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ქართულად გადათარგმნის შემდეგ, საუკუნეების განმავლობაში, ეს მოძღვრება ერთგვარად ჩრდილში მოექცა, მის შესახებ თითქმის არაფერი იყო თქმული და თუ იყო, ისიც ქართული თარგმანის ხელნაწერებზე მინაწერის სახით არსებული მწირი ინფორმაცია. ამის მიზეზი კი უნდა ყოფილიყო არეოპაგიტული მოძღვრების მსოფლმხედველობა, კერძოდ, მისი ჩათვალა მონოფიზიტურად, რაც საკამათო თემაა. თუმცა, სწორედ ამ ნიშნით უნდა ყოფილიყო ეს მოძღვრება საქართველოში რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში უგულებელყოფილი. XX საუკუნის 20-იანი წლების დასაწყისში კი ჩნდება პირველი ნაშრომი, რომელშიც მოკლედ, მაგრამ იმ დროისთვის საკმაოდ ამომწურავი ინფორმაციაა არეოპაგიტულ თხზულებებზე. მხედველობაში გვაქვს სერგი გორგაძის (1876-1929) ნაშრომი – „ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ქართული თარგმანი)"[2], რომელიც ავტორს უფრო ადრე – 1919 წლის 24 ოქტომბერს მოხსენების სახით წაუკითხავს საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებაში.

ს. გორგაძე ამ ნაშრომში მოგვითხრობს არეოპაგიტული თხზულებებისა და მის ავტორობასთან დაკავშირებულ ისტორიას, არეოპაგიტული თხზულებების კომპოზიციასა და მასში მოცემული მსოფლმხედველობის ხასიათს. გორგაძე აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორი ნეოპლატონიკოსია და ეს კარგად იცოდნენ ძველ საქართველოში. კერძოდ, არეოპაგიტული თხზულებების ერთ-ერთ XIII-XIV საუკუნეების ხელნაწერის მინაწერში აღნიშნულია, რომ „ესე დიონოსი პლატონური

---

[1] Ш. Хидашели. Основные мировоззренические направления в феодальной Грузии. Тб., 1962, გვ. 259.

[2] „ჩვენი მეცნიერება". სამეცნიერო კრებული. ტფილისი, 1923, 1, გვ. 65-74.

ფილოსოფოსი იყო" და ამ ფაქტს გორგაძე მრავლისმეტყველ კომენტარს უკეთებს: „ამგვარად, ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველობას უკვე საკმაოდ ადრე შეგნებული ჰქონია, რომ დიონისიოს არეოპაგელის სახელით ცნობილ ნაწარმოებთა ავტორი უბრალო ღვთისმეტყველი კი არ არის, არამედ ფილოსოფოსია და კერძოდ, განსაზღვრული ფილოსოფიური სკოლის („პლატონური" ფილოსოფიის, ანუ ნეოპლატონიზმის) მიმდევარია"[1].

შეიძლება ითქვას, რომ ს. გორგაძე, იმ დროისთვის სწორად ჩასწვდა არეოპაგიტული მოძღვრების ადგილს ქართული კულტურის ისტორიაში და ფაქტობრივად ბიძგი მისცა მის შემდგომ საფუძვლიან კვლევას, რომელსაც თითქმის ორი ათეული წლის შემდეგ სათავე დაუდო შ. ნუცუბიძემ.

შ. ნუცუბიძემდე არეოპაგიტული ტრაქტატი „საღმრთოთა სახელთათჳს" „ვეფხისტყაოსნის" სავარაუდო იდეურ წყაროდ მიიჩნია ზ. ავალიშვილმა[2].

შ. ნუცუბიძემ კი პირველად ამგვარი მინიშნება გააკეთა 1941 წელს მოსკოვში რუსულ ენაზე გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის" მისეული თარგმანის წინასიტყვაობაში[3].

ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენის სპეციალური კვლევების დაწყებამდე შ. ნუცუბიძემ 1942 წელს გამოაქვეყნა ნაშრომი – „Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита", რომელიც ეძღვნება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტობას. ამის შემდეგ ნუცუბიძემ არაერთ ნაშრომში სპეციალურად გამოიკვლია არეოპაგიტიკის გავლენა ქართულ კულტურაზე. ამ ნაშრომებიდან უნდა გამოვყოთ ორი: „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი" (1947, რუსულად) და „რუსთაველის შემოქმედება" (1958, რუსულად), რომლებშიც არ-

---

[1] „ჩვენი მეცნიერება". სამეცნიერო კრებული. ტფილისი, 1923, 1, გვ. 74.

[2] ქართული ფულოსოფიური აზრის ისტორია ოთხ ტომად. თბ.,1996, I ტ. გვ. 287.

[3] Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре. Пер. Ш. Нуцубидзе. М., 1941, გვ. 11, 16.

სებითად გამოკვლეულია ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის მრავალმხრივი გავლენა.[1]

შ. ნუცუბიძის ნაშრომი – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი" იყო მისი იმ ჩანაფიქრის გაგრძელება, გაღრმავება და სრულყოფა, რომელიც მოცემული იყო მის მცირე მოცულობის, მაგრამ ღრმა შინაარსის შემცველ შრომაში – „აღმოსავლური რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა" (1941)[2].

სწორედ ამ ნაშრომში („რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი") შ. ნუცუბიძემ საბოლოოდ ჩამოაყალიბა აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რომელშიც ცენტრალური ადგილი უკავია ქართული რენესანსის კონცეფციას. სწორედ ამ ნაშრომში ნუცუბიძე საფუძვლიანად შეეხო არეოპაგიტიკის გავლენას ქართულ კულტურაზე.

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტული იდეები გადაამუშავა იოანე პეტრინმა და ამ გზით მკვიდრდება იგი ქართულ რენესანსულ აზროვნებაში. პეტრინმა, ნუცუბიძის აზრით, ფსევდო-დიონისეს მსგავსად იცის, რომ ადამიანი უფრო მეტია, ვიდრე ოთხი ელემენტით (წყალი, ჰაერი, ცეცხლი, მიწა) შეზავებული რამ. „ეს არის სრულყოფისა და აბსოლუტური სიკეთის საწყისებთან მოახლოების გზა"[3] – დაასკვნის ნუცუბიძე.

ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტულ მოძღვრებასა და XI–XII საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ერთ-ერთი მთავარი საკითხი სიკეთისა და ბოროტების მიმართებაა. როგორც ერთ, ისე მეორე და მესამე შემთხვევაში ბოროტება უარსებოა, ის არასუბსტანციურია. ეს იდეა არეოპაგიტიკიდან გადმოდის რუსთაველთან და შ. ნუცუბიძეს არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ამ საკითხში ქართული რენესანსის პოეზიის კავშირის თვალნათლივ მაგალითად მიაჩნია „ვეფხისტყაოსნის" შემდეგი ცნობილი სტროფი:

---

[1] შ. ნუცუბიძის ეს ორი ნაშრომი ქართულად იხ. მისი შრომების, შესაბამისად IV (1976) და VII (1980) ტომებში.

[2] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შრომები. 1976, IV ტ. გვ. 502-511.

[3] იქვე, გვ. 178.

„ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს“.

შ. ნუცუბიძის აღნიშვნით, „ამ ოთხ ტაეპში რუსთაველი გვაძლევს ყველაფერს, რაც კი ქართულმა რენესანსმა აითვისა არეოპაგიტული იდეების შესახებ პეტრიწის ნაწერებიდან“[1].

ამასთან, ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ პეტრიწთან არეოპაგიტიკის ავტორი მოხსენიებულია დიონისეს სახელით, ჩახრუხაძესთან – დიონოსოთი, ხოლო რუსთაველთან ამ სახელის ქართული ფორმით – დივნოსით. რაც მთავარია, ნუცუბიძის აზრით, არც პეტრიწი და არც ჩიხრუხაძე ამ სახელს არ უკავშირებენ არეოპაგიტული სისტემის შეხედულებებს და ამ შეხედულებებს სხვა პიროვნებას მიაწერენ. რუსთაველი კი, პირიქით – სწორედ იმ „დივნოსზე“ ლაპარაკობს, რომელმაც პროკლესთან დაკავშირებული იდეები გამოთქვა, რაც ავტორის შენიშვნით: „მთლიანად შეესაბამება პეტრიწს და მისი ფილოსოფიური საქმის პოეტური ფორმით ასახვაა რუსთაველის მიერ“[2].

აქ ცხადად არ ჩანს, თუ რისი თქმა უნდა შ. ნუცუბიძეს, თუმცა მისი მთავარი აზრი გასაგებია: სიკეთისა და ბოროტების მიმართების თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმიდან გადადის ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში – არეოპაგიტიკაში, სადაც ნეოპლატონიზმი „გადარგულია“ ქრისტიანულ ნიადაგზე და საუკუნეების შემდეგ ამ საკითხზე არეოპაგიტულ თვალსაზრისს პეტრიწისეული რედაქციით „პოეტური ფორმით“ გადმოსცემს რუსთაველი.

შ. ნუცუბიძემ სპეციალურ მონოგრაფიაში – „რუსთაველის შემოქმედება“ უფრო დააკონკრეტა არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“. ეს საკითხი ავტორს განხილული აქვს გამოკვლევის მე-3 თავში – „რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფიური ძირები“, სადაც უკვე კონკრეტულად არის მსჯელობა არეოპაგიტული იდეების ასახვაზე „ვეფხისტყაოსანში“.

---

[1] შ. ნუცუბიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 179.

[2] იქვე.

უპირველესად აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ახალ გამოკვლევაში, რომელიც სპეციალურად რუსთაველის შემოქმედებას ეძღვნება, სხვა არსებით საკითხებთან ერთად ნუცუბიძემ გამოკვეთა რუსთაველის პოეზიის სათავეები, კერძოდ, რუსთაველის პოეზიის ხალხური და ლიტერატურული ძირები და რუსთაველის შემოქმედების ფილოსოფიური ძირები. სწორედ ბოლო თავშია ჩვენთვის საინტერესო არეოპაგიტიკის გავლენებზე მსჯელობა.

შ. ნუცუბიძე საკითხის განხილვას იწყებს იმით, რომ „ვეფხისტყაოსანს" განიხილავს, როგორც ფილოსოფიურ პოემას და იქვე განმარტავს ამგვარი მხატვრული ნაწარმოების არსს: „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში არის ეგრეთ წოდებული ფილოსოფიური პოემები. მათი განმასხვავებელი ნიშანი ისაა, რომ ისინი აგებულია გარკვეულ მსოფლგაგებაზე, რომელიც გარკვეულ ეპოქაში შემუშავებულა, ფილოსოფიის სისტემაში გამოსახულა, ფილოსოფიის ცნობილ ძეგლებში აღბეჭდილა"[1].

რამდენადაც რუსთაველი არ არის ფილოსოფოსი, ხოლო მისი პოემა მხატვრული ნაწარმოებია, ამდენად, რუსთაველთან ფილოსოფია სისტემის სახით არ არის მოცემული. ამიტომაც რუსთაველის შემოქმედების ძირები პოემაში ჩაწნულ ფილოსოფიურ ელემენტებში უნდა ვეძიოთ, აღნიშნავს ნუცუბიძე. ამასთან, „ვეფხისტყაოსნის" იდეური საფუძველია სიკეთისა და ბოროტების ბრძოლა, მიზანი კი, იმის ჩვენება, თუ როგორ ამარცხებს სიკეთე ბოროტებას. მაგრამ ეს ბრძოლა შინაგანი სიმტკიცის „ჭირთა თმენის" საფუძველზე გვეძლევა, „უბედურება გზაა ბედნიერებისაკენ, ბოროტი კეთილის დადგინების საშუალებაა"[2].

შ. ნუცუბიძე მაღალ შეფასებას აძლევს ნიკო მარის (1864-1934) მოღვაწეობას პეტრინისა და რუსთაველის შემოქმედების შესწავლის საქმეში. მაგრამ, მისი აზრით, მარიმ ვერ შენიშნა, რომ განსახილველი ეპოქის ქართულ სინამდვილეში მხოლოდ ანტიკური ნეოპლატონიზმი არ ყოფილა ქართული აზროვნების

---

[1] შ. ნუცუბიძე. რუსთაველის შემოქმედება. შრომები. თბ., 1980, VII ტ. გვ. 98.

[2] იქვე, გვ. 99.

იდეური საფუძველი. მარის მხედველობიდან გამორჩა არეოპაგიტული მოძღვრება და გვერდი აუარა თვით რუსთაველის მითითებას „ბრძენ დივნოსზე“, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობის თვალსაზრისს იზიარებდა[1]. ეს ბუნებრივიც იყო, შენიშნავს ნუცუბიძე, რადგანაც XX ს-ის დასაწყისისთვის ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი, თუ ვინ იმალებოდა არეოპაგიტული თხზულებების უცნობი ავტორის სახელის ქვეშ, რუსთაველის „ბრძენ დივნოსში“.

აქვე, შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ რუსთაველს არ შეიძლება არ სცოდნოდა საქმის ნამდვილი ვითარება, ესე იგი, არეოპაგიტიკის ნამდვილი ავტორი, რომ პეტრე იბერი იყო და იქ, სადაც პეტრე იბერი უნდა დაესახელებინა, დაასახელა „ბრძენი დივნოსი“ (დიონისე არეოპაგელი).

შ. ნუცუბიძე ახალ გამოკვლევაში კვლავ უბრუნდება „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ცნობილ სტროფს, რომელიც სიკეთის აბსოლუტურობასა და ბოროტების არასუბსტანციურობას ეხება და, სადაც რუსთაველი პირდაპირ მიუთითებს ამ თვალსაჩინო ავტორზე „ბრძენ დივნოსზე“ („ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს: ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს, ...“).

ამ სტროფის ნუცუბისეული ანალიზს ზემოთ უკვე შევეხეთ, როცა ვიხილავდით მის ნაშრომს – „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. ნუცუბიძე ახალ გამოკვლევაში უფრო დანვრილებით განიხილავს ამ საკითხს და ორ დებულებას გამოყოფს სტროფში, რომლებიც ღმერთის მიერ კეთილის მოვლინებასა და მისი ბოროტების წარმოუშობლობას ეძღვნება[2].

შ. ნუცუბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ საოცრად შინაარსიან და ტევადი სტროფის დასაწყისში მოცემული „დაფარული საქმის“ („ამ საქმესა დაფარულსა“) სათავესაც არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ხედავს. ნუცუბიძის აღნიშვნით, რუსთაველმა ყველაფერი ეს

---

[1] შ. ნუცუბიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 109.

[2] იქვე, გვ. 121-123.

იცოდა, მაგრამ გასაგები მიზეზის გამო, ვერ გაბედა გაემჟღავნებინა დიონისე-პეტრე იბერის სახელი[1].

შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ რუსთაველმა თავისი ღრმა განსწავლულობის წყალობით ამოხსნა დიენოს-პეტრეს „დაფარული“ და ღმერთთან მიმართებაში გამოიყენა. კერძოდ, ეს კარგად ჩანს ავთანდილის ლოცვაში ტარიელთან მეორედ გამგზავრების წინ:

„ილოცავს, იტყვის: მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,

უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“[2].

აქ, რუსთაველის შემოქმედების სიახლოვე და კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა, რაც კარგად აქვს შენიშნული ნუცუბიძეს.

შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტულ გავლენას რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ხედავს აგრეთვე ღმერთზე მოძღვრების საკითხში. ავტორი თავის მოსაზრებას არეოპაგიტული მოძღვრებიდან და „ვეფხისტყაოსნიდან“ შესატყვისი ადგილების დამოწმებით, შედარებითა და ანალიზით ასაბუთებს.

შ. ნუცუბიძე ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზეც, რომ არეოპაგიტიკის გავლენა არის დანტეს შემოქმედებაშიც, თუმცა არაპირდაპირ, კერძოდ: დანტე თავის იდეურ მასწავლებელს (ფსევდო-დიონისეს, – მ. მ.) მხოლოდ ზიგიერ ბრაბანტელის სახით იცნობდა და მისგან აითვისა მისთვის საჭირო თვალსაზრისი. სწორედ ამის გამო დანტემ „იმქვეყნად“ გადაიტანა „ღვთაებრივი კომედიის“ მოქმედება[3]. ამიტომაც არიან, ნუცუბიძის აზრით, დანტეს გმირები უსიცოცხლონი და მკრთალნი.

ამ მომენტს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ნუცუბიძე, რადგანაც იგი მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ღვთაებრივი კომედიის“ როგორც იდეურ ნათესაობაზე, ისე განსხვავებაზე. ამ ორ ქმნილებას შორის იდეური ნათესაობის მიზეზია არეოპაგიტული მსოფლმხედველობის გამოყენება, ხოლო განსხვავება გამონვეუ-

---

[1] შ. ნუცუბიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 125.

[2] იქვე, გვ. 126.

[3] იქვე, გვ. 151.

ლია იმით, რომ რუსთაველი არეოპაგიტიკას უშუალოდ იცნობს, ხოლო დანტე ზიგიერ ბრაბანტელის მეშვეობით[1].

შ. ნუცუბიძის საბოლოო დასკვნის თანახმად, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველისა და დანტეს აქ აღნიშნულ დამოკიდებულებას შეუძლია პასუხი გასცეს იმათ, ვისაც არ სჯერა პეტრე იბერის მოძღვრებასთან წინარენესანსული და რენესანსული პოეზიის კავშირი. ნუცუბიძის აზრით, იმ ეპოქისთვის ეს კავშირი არათუ შესაძლებელი, არამედ აუცილებელიც იყო. „რუსთაველმა პანთეისტური მატერიალიზმის იდეები გამოიყენა სრულიად რეალისტური პოემის შესაქმნელად, რომელშიც ისეთი სიძლიერითაა გამოსახული ადამიანები და მათი ვნებები, რომ ამით, როგორც ჰ. ჰუპერტი მიუთითებდა, რუსთაველმა დიდ შექსპირს დაასწრო"[2] (ხაზგასმა ჩემია, – მ. მ.).

შ. ნუცუბიძე არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის შემოქმედების მიმართებაზე მსჯელობისას ხშირად იყენებს „პანთეისტური მატერიალიზმის" ცნებას, რომელიც, მისი აზრით, არეოპაგიტიკიდან მომდინარეობს. როგორც ახლა ვნახეთ, ნუცუბიძის მიხედვით, ეს ცნება მარჯვედ გამოიყენა რუსთაველმა „სრულიად რეალისტური პოემის შესაქმნელად".

შ. ნუცუბიძის ამ მსჯელობებში გამოყენებული „პანთეისტური მატერიალიზმის" ცნება ხელოვნურის შთაბეჭდილებას ტოვებს და მას არაფერი აქვს საერთო არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან და მით უმეტეს, რუსთაველის შემოქმედებასთან. მაშინ რაშია საქმე? ვფიქრობ, ნუცუბიძე იმდროინდელი იდეოლოგიური წნეხის გამო ერთგვარ კომპრომისზე მიდის, იყენებს ხელოვნურ ტერმინს, რომელიც ოფიციალური იდეოლოგიისთვის მისაღები იქნებოდა. სამაგიეროდ, იგი ერთგვარად „აპარებს" თავის მთავარ ჩანაფიქრს და საბჭოურ სააზროვნო სივრცეში ააქტიურებს ისეთ რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებას, როგორიც იყო არეოპაგიტიკა. ნუცუბიძის ეს სვლა რომ არა, ნეოპლატონიზმის, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის (არეოპაგიტიკის სახით) და სხვა

[1] შ. ნუცუბიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 151.

[2] იქვე, გვ. 152.

მრავალ მსგავს სისტემებსა თუ მოძღვრებებს კიდევ დიდხანს – ათეული წლების განმავლობაში მოუწევდათ „ჩრდილში ყოფნა".

ბოლოს უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე სხვა ბევრ მეცნიერულ სიახლესთან ერთად, ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენის საფუძვლიანი კვლევის დამწყებია ჩვენში.

ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენის კვლევა ახალ საფეხურზე აიყვანა შ. ხიდაშელმა. კერძოდ, მან „ვეფხისტყაოსნის" შესაბამისი სტროფებისა თუ სტრიქონების ანალიზით აჩვენა მათი აუცილებელი იდეური კავშირი არეოპაგიტიკასთან. ამ საკითხებს ხიდაშელმა არაერთი ნაშრომი მიუძღვნა და საბოლოო სახე მისცა მონოგრაფიაში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია" (1988). ამ ნაშრომის ის მონაკვეთი, რომელიც რუსთაველს ეძღვნება და მათ შორის, არეოპაგიტიკასთან „ვეფხისტყაოსნის" მიმართების საკითხები, სრულად შესულია ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის I ტომში (თბ., 1996), რომლის ერთ-ერთი ავტორიც ხიდაშელია. ეს საკითხები განხილულია აგრეთვე, მის მონოგრაფიაში – „ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში" (თბ., 1990 გვ. 84-101).

შ. ხიდაშელი სათანადოდ აფასებს შ. ნუცუბიძის დამსახურებას არეოპაგიტიკის, როგორც რუსთაველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის წყაროს დადგენის კვლევაში და აღნიშნავს, რომ ნუცუბიძის გაწეული კვლევა-ძიებით, „არსებითად რუსთაველის წყაროს ძიება ამ მიმართულებით რჩებოდა ნეოპლატონიზმის თეორიის ფარგლებში, რადგან თვით არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წყაროს იგივე ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა"[1].

შ. ხიდაშელის შენიშვნით, ამით შ. ნუცუბიძემ ფაქტობრივად კვლევის დიდი პერსპექტივები დასახა, კერძოდ: ცნობილი ფაქტია, რომ ნეოპლატონიზმი შუა საუკუნეების აზროვნებაზე, მათ შორის, რენესანსის მსოფლმხედველობაზე გავლენას ახდენდა არეოპაგიტიკის მეშვეობით. ამ იდეებისა და მოძრაობების კვლევა და მასთან რუსთაველის ეპოქის ქართულ კულტურასთან

[1] შ. ხიდაშელი. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988, გვ. 239.

და ფილოსოფიურ ვითარებასთან ანალოგიების ძიება ნუცუბიძის უდავო დამსახურებაა[1].

შ. ხიდაშელი იმასაც ითვალისწინებს, რომ, როცა საუბარია „ვეფხისტყაოსანზე", როგორც ფილოსოფიურ პოემაზე, არსებობს ერთი მთავარი საშიშროება, რომ რუსთაველზე ვილაპარაკოთ როგორც ფილოსოფოსზე. მაშინ, როცა რუსთაველისა და მისი შემოქმედების არსი და მთავარი ხიბლი მის მხატვრულ შემოქმედებაშია. ამიტომაც ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ რუსთაველის მიზანს სულაც არ შეადგენს ფილოსოფიური თეორიის პოეტური განსახიერება და მის შემოქმედებაში ფილოსოფიური თეორია წინ არ უსწრებს მხატვრულ ასახვას. ხიდაშელის თუმცა კატეგორიული, მაგრამ მართებული აზრით, რუსთაველის „...მთავარ მიზანს სინამდვილის ასახვა, მხატვრული განზოგადება შეადგენს და თავის მსოფლმხედველობას გამოხატავს, პირველ ყოვლისა, მხატვრული აზროვნების საშუალებით. შემოქმედების ამ სფეროში რუსთაველის ადგილი და მისი გენიალობისა და ორიგინალობის ფარგლებიც უმთავრესად მხატვრული აზროვნებით არის განსაზღვრული"[2].

შ. ხიდაშელის აღნიშვნით, „ვეფხისტყაოსანში" ფილოსოფიური იდეებისა და მათი წარმომავლობის ძიება არ ნიშნავს პოემის ფილოსოფიური თეორიით „გალექსვას". თავის შენიშვნებს რუსთაველის პოემის ფილოსოფიური იდეების შესახებ ავტორი ასე ამთავრებს: „ის უტყუარი ფაქტი, რომ რუსთაველი პირველყოვლისა პოეტია, ხოლო მისი დამოკიდებულება სამყაროსადმი პირველ ყოვლისა – ესთეტიკური – არსებითად ცვლის საქმის ვითარებას და არკვევს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ადგილს რუსთაველის შემოქმედებაში"[3].

შ. ხიდაშელი იხილავს „ვეფხისტყაოსნის" სტროფებიდან ისეთ ადგილებს, რომელთა კავშირი არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან ეჭვგარეშეა.

---

[1] შ. ხიდაშელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 239.

[2] იქვე, გვ. 247.

[3] იქვე.

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა, მით ვისწავლებდით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“

„არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ, რა დავრჩე, ხელსა მხდი რასას დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“.

შ. ხიდაშელის აზრით, ამ სტრიქონებში კარგად ჩანს რუსთაველის შეხედულება არსის, როგორც „მწყობრთა წყობის სირას“ ნეოპლატონურ-არეოპაგიტული წარმომავლობა. სწორედ ნეოპლატონიზმსა და განსაკუთრებით არეოპაგიტიკაში ბოროტება განისაზღვრება მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებაში და პრედიკატებით: უმიზეზობა, უმიზნობა, უარსობა, უკეთურობა და ა. შ. ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპიროდ კი, მოიაზრება მხოლოდ დადებითი ფორმა – სიკეთე[1].

შ. ხიდაშელი სხვადასხვა ავტორთან კამათში მსჯელობის საგნად იხდის ბოროტების არსებობის საკითხს არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“. მისი შენიშვნით, ბოროტება რეალურ სინამდვილეში არსებობს, მაგრამ არსებობს როგორც სიკეთის კლება, შემთხვევითობა და არა როგორც სუბსტანცია. ეს ასეა არეოპაგიტიკაში და რუსთაველთან[2].

შ. ხიდაშელის ნაშრომის ის ადგილები, სადაც განხილულია ვეფხისტყაოსნისეული „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“, განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს. იგი სხვადასხვა ავტორთა (მ. გოგიბერიძე, გ. იმედაშვილი, ა. სარაჯიშვილი, კ. კეკელიძე, ვ. ნოზაძე, გ. ნადირაძე, გ. წერეთელი, მ. გიგინეიშვილი) თვალსაზრისების კრიტიკული განხილვის შემდეგ აყალიბებს საკუთარ პოზიციას აღნიშნული ცნებების შესახებ.

მანამდე კი შ. ხიდაშელი აღნიშნავს, რომ „მზიანი ღამის“ შესახებ სწორი შეხედულება ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონს (1782-1846), რომელიც განმარტების დროს ამოდის იმ ფილოსოფიური მოძღვრებიდან, რომლის მიხედვითაც ღმერთს, როგორც ადამიანზე ზეაღმატებულსა და მიუწვდომელს, „გონება კაცისა...

---

[1] შ. ხიდაშელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 266.

[2] იქვე, გვ. 270.

ვერ მისწვდება ბუნებითა და არსებითა"[1]. თეიმურაზ ბაგრატიონი მოკლე და ზოგადი კომენტარით იფარგლება და არც იმ ფილოსოფიურ მოძღვრებას ასახელებს და არც მის ავტორს, – აღნიშნავს ხიდაშელი.

შ. ხიდაშელის აზრით, ამ მიმართებით კვლევა-ძიება, სამწუხაროდ, ასცდა თეიმურაზ ბაგრატიონის სწორად მინიშნებულ გზას და შედეგად მივიღეთ ის, რომ „მზიანი ღამე" – ეს ერთერთი შესანიშნავი პოეტური მეტაფორა – მეცნიერთა ერთი ნაწილის მიერ მიჩნეულ იქნა „სრულ უაზრობად", „ადვილად შესამჩნევ უცნაურობად", „ყალბისმქნელის ნახელავად", „ნონსენსად", „აბსოლუტურ უაზრობად" და ა. შ.

შ. ხიდაშელი კრიტიკულად იხილავს „მზიანი ღამისა" და „უჟამო ჟამის" ცნებების შესახებ სხვადასხვა ავტორთა თვალსაზრისებს და საბოლოოდ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ „...რუსთველოლოგია საუკუნეზე მეტი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდა „მზიანი ღამის" გარკვევის თვალსაზრისით არასწორი ძიების გზაზე"[2]. ამის მთავარი მიზეზი კი იყო ამ საკითხში თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ მონიშნული სწორი გზიდან დაცილება. არადა, ეს იყო ერთადერთი სწორი გზა, რომელიც არა მხოლოდ „მზიანი ღამის" ახსნის საფუძველს იძლევა.

შ. ხიდაშელი აღნიშნული ცნებების არსის გასარკვევად მიუღებლად და არასწორად მიიჩნევს ისეთ აზრს, რომელიც გვხდება სხვადასხვა მკვლევართან, კერძოდ: ღმერთი როგორც ყველაფრის საფუძველი და შემქმნელი მზეა (ნათელი – არეოპაგიტიკაში), ხოლო, როგორც შეუმეცნებელი, მიუღწეველი და მიუწვდომელი – ღამეა (ბნელი – არეოპაგიტიკაში). თუმცა აქ არის მცირე შეუსაბამობა ხიდაშელის მოსაზრებებში. იგი ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე იწონებს „მზიანი ღამის" შინაარსის ამგვარად გაგებულ თეიმურაზ ბაგრატიონის მსგავს თვალსაზრისს[3].

შ. ხიდაშელი რუსთაველის „მზიანი ღამის" არსის შესახებ, რაც ვრცელდება „უჟამო ჟამის" ცნებაზეც, ისე ლაკონიურად

---

[1] შ. ხიდაშელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 278.

[2] იქვე, გვ. 288.

[3] იქვე, გვ. 278.

და ამომწურავად მსჯელობს, რომ ამ ადგილის დამოწმების შემდეგ, ვფიქრობთ, მისი პოზიცია ყოველგვარი კომენტარის გარეშეც ცხადია: „რუსთაველი იმდენად ღრმადაა გაცნობიერებული მოძღვრებაში, საიდანაც „მზიანი ღამე" მომდინარეობს, რომ ამოდის ამ თვალნათლივი სახის მოაზრების ყველაზე რთული და ამავე დროს, თავისებური შეხედულებიდან ნათელისა და ბნელის, „მზიანისა" და „ღამის" გაერთიანების შესახებ. რუსთაველის „მზიანი ღამე" არაა არც ცალკე აღებული ნათელი (მზე) და მისი წარმოდგენა, არც ცალკე აღებული ბნელი (ღამე) და მისი წარმოდგენა. ესაა ერთი მთლიანი წარმოდგენა, რომელშიც ნათელი და ბნელი ერთმანეთს ემთხვევა, ისევე როგორც ღმერთში ერთმანეთს ემთხვევა არსებობა და არარსებობა, ცოდნა დამყარებული მის არსებობაზე ყოველივეში, ცოდნას დამყარებულს არარსებობაზე არსად".[1]

რუსთაველის ეს თვალსაზრისი, ხიდაშელის შენიშვნით, პირდაპირ კავშირშია არეოპაგიტიკასთან, რომ ამ მოძღვრებაში მოცემული ღმერთის დადებითი (კატაფატიკური) და უარყოფითი (აპოფატიკური) დახასიათება სწორედ ასეთად წარმოადგენს ღმერთს. დადებითი დახასიათების მიხედვით, ღმერთი ნათელია, ხოლო აპოფატიკური მეთოდით დახასიათებული ღმერთი არის გაურკვეველი და ბნელი. ხიდაშელი აქ არ ჩერდება და მრავალმხრივ საყურადღებო შენიშვნას აკეთებს: „მაგრამ ამით არ ამოიწურება საბოლოო პასუხი კითხვაზე. ცალ-ცალკე აღებული „ნათელი" და „ბნელი" დაპირისპირებულ მიმართებათა გამოხატულებაა. „მზიანი ღამე" კი ერთი ცნებაა და პრობლემა დაპირისპირებული წარმოდგენების გაერთიანებაში და მისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასაბუთებაშია. ეს ნიშნავს ამავე დროს იმის დასაბუთებას, რომ „მზიანი ღამე" არის coincidentia oppositorum და არა contradictio in adjecto.[2]

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ, ხიდაშელის აზრით, რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში" მოცემული „მზიანი ღამე" და „უჟამო ჟამი" გამოხატავს ღმერთს, რომელიც, როგორც უმაღ-

---

[1] შ. ხიდაშელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 288.

[2] იქვე, გვ. 289.

ლესი არსება, თავის თავში მოიცავს დაპირისპირებულ მხარეებს და საკუთრივ მაღლა დგას ყოველგვარ დაპირისპირებაზე. მსგავსი ვითარებაა არეოპაგიტიკაში, სადაც ღმერთი მაღლა დგას ყოველგვარი დადებითი და უარყოფითი დახასიათებით მიღებულ ცოდნაზე. ამ საკითხში რუსთაველი ამოდის არეოპაგიტიკიდან და პოემის ცნობილ სტროფში იტყვის:

„ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად,
ვის გმორჩილებენ ციერნი, ერთის იოტის წამისად,
ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯე შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვისს ხატად ღმრთისად გიტყვიან
ფილოსოფოსნი წინანი“.

ავტორი, ე. ი. რუსთაველი თვითონ მიუთითებს მისი ამ სახეების წყაროზე „ფილოსოფოსნი წინანი“-ზე. საკმარისია გავიხსენოთ, თუ ვინ იყვნენ ის ფილოსოფოსები, რომლებიც მზეს ღმერთის ხატად თვლიდნენ და ძნელი არ იქნება იმის გარკვევა, თუ ვინ იგულისხმებიან „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში.

მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევდნენ ნეოპლატონიკოსები და მათ შორის, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. ამასთან, ღმერთისა და მზის ანალოგიის ცნობილი თვალსაზრისი ფსევდო-დიონისემ განსაკუთრებულ სიმაღლეზე აიყვანა. იმის გათვალისწინებით, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ კარდინალურ საკითხზე დამოწმებულია „ბრძენი დიონოსი“ – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი – და არა სხვა ვინმე, საფუძველს გვაძლევს „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში ვიგულისხმოთ ნეოპლატონიკოსები, ზოგადად და ფსევდო-დიონისე, კერძოდ.

მსგავსი ვითარებაა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ „უჟამო ჟამის“ ცნებასთან მიმართებითაც. საერთო თვალსაზრისით, რუსთაველის „უჟამო ჟამი“ არის ღმერთი და ამგვარად გაგებულ „უჟამო ჟამს“ პირდაპირი კავშირი აქვს არეოპაგიტიკასთან.

არეოპაგიტიკაში დაპირისპირებული პრედიკატები, შ. ხიდაშელის მართებული აღნიშვნით, ღმერთის მისტიკური წვდომის საფეხურზე „მოიხსნება“, როცა ღმერთი ხასიათდება „არცა საუკუნე, არცა ჟამი“, „არცა სიდედე, არცა სიმცირე“, იგი „არცა

დგას, არცა იძვრის" და ა. შ. აქედან ხიდაშელი ასეთი შემაჯამებელ დასკვნას აკეთებს: „მაგრამ ამას რუსთაველის „უჟამო ჟამის" გარკვევისათვის ის მნიშვნელობა ენიჭება, რომ რუსთაველის დამოკიდებულებას არეოპაგიტიკისაგან კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თვალსაზრისით ადასტურებს. აქ კი საკმარისია იმის დადგენა, რომ „არეოპაგიტიკაში" „უჟამო" და „ჟამი" გარკვეულია როგორც ერთიმეორის საპირისპირო ცნებები და ორივე მათგანი მიეწერება პირველმიზეზს; გამართლებულია და დასაბუთებული ღმერთის წარმოდგენა, როგორც „უჟამოსი" და როგორც „ჟამისა".[1]

რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე შ. ხიდაშელის მოსაზრებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია პანთეიზმის საკითხს. ავტორი პანთეიზმის ცნებაში მოიაზრებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობას და არა იგივეობას. ასე გაგებული პანთეიზმი, ხიდაშელის აზრით, გვხდება, ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკაში. ავტორს რუსთაველის პანთეიზმის წყაროდ ნეოპლატონიზმი მიაჩნია და რადგანაც არეოპაგიტიკა ნეოპლატონური ძეგლია, ისიც შეიძლება ჩაითვალოს რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროდ, როცა პანთეიზმზეა საუბარი.

„ვეფხისტყაოსნის" „მზიანი ღამის" ცნება და მისი წარმომავლობა საგანგებოდ განიხილა ცნობილმა ემიგრანტმა მეცნიერ-რუსთველოლოგმა ვიკტორ ნოზაძემ (1893-1975).

ავტორი სხვადასხვა ნაშრომში, სხვადასხვა ადგილას საკმაოდ ვრცლად განიხილავს „ვეფხისტყაოსნის" „მზიანი ღამის" ცნებასა და მის სხვადასხვა ასპექტს. აღნიშნავს, რომ ღმერთისა და მზის ანალოგია გვხდება როგორც ალექსანდრიულ ფილოსოფიაში (მაგ., ფილონთან), ისე ნეოპლატონიზმში და „ეს ალექსანდრიული და ნეოპლატონური სკოლის შეხედულება მზის ხატობის შესახებ შევიდა და დამკვიდრდა ქრისტიანულ თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც"[2].

---

[1] შ. ხიდაშელი. დასახ. ნაშრ., გვ. 97.

[2] ვ. ნოზაძე. ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. გურამ შარაძის საერთო რედაქციით. თბ., 2006, III ტ. გვ. 381.

ვ. ნოზაძე ჩამოთვლის იმ ფილოსოფოსებს, რომლებიც, როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენები „ფილოსოფოსნი წინანი“, მზეს ღმერთის ხატად მიიჩნევდნენ. მათ შორის არიან როგორც ნეოპლატონიკოსები, ისე წარმართი, იუდეველი, მუსლიმი და ქრისტიანი ფილოსოფოსები. ავტორი ჩამოთვლილთა შორის საგანგებოდ გამოყოფს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, მისივე აღნიშვნით „ვეფხისტყაოსნის“ დივნოსს, „ეს არის დიონისიოს არეოპაგიტა“, ვტნის („ვეფხისტყაოსნის“, – მ. მ.) დივნოსი, რომლის შეხედულებითაც ღმერთი არის მზის ნათელი. მისი აზრით, მზე არის ხატი ღმრთისა, სიმბოლო ღმრთისა...“[1]

ვ. ნოზაძე საგანგებოდ ჩერდება „ვეფხისტყაოსნის“ ბრძენ დივნოსზე – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე და ამას იგი ხსნის იმ ფაქტორით, რომ დივნოსი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, – მ. მ.) არის ქრისტიანი ფილოსოფოსი და თეოლოგოსი და იგი ვეფხისტყაოსანშია დასახელებული. ამის შემდეგ ავტორი აანალიზებს არეოპაგიტული ტრაქტატის – „საღმრთოთა სახელთათჳს“ უმნიშვნელოვანესი მე-4 თავის საწყის ქვეთავებს, რომელშიც მოცემულია ღვთისა და მზის ანალოგია, დახასიათებულია პირველი ერთი (ღმერთი), როგორც სახიერება (სიკეთე), რომლისგანაც ყველაფერი წარმოიშობა და მასვე უკუუბრუნდება[2].

ვ. ნოზაძის ეს ანალიზი ძირითადად ღვთისმეტყველების პოზიციიდან არის შესრულებული. მაშინ, როცა „საღმრთოთა სახელთათჳს“-ში მოცემული ღვთის და მზის ანალოგია, მასში მოცემული ფილოსოფიური შინაარსის გამო, საუკუნეების განმავლობაში გამხდარა აზრთა სხვადასხვაობის (მაქსიმე აღმსარებელი, თომა აკვინელი, ჰაინრიხ ვეერტცი და სხვ.) საგანი.

ვ. ნოზაძე განიხილავს საკითხს – „მზე – ხატი ღმრთისა“ საერთოდ, ფილოსოფიური დებულებაა თუ თეოლოგიური, კერძოდ. ავტორი მანამდე ამტკიცებს, რომ ეს არ არის ასტროლოგიური დებულება.

ვ. ნოზაძე აღნიშნავს, რომ ამ მიმოხილვებმა იგი დაარწმუნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებულება

---

[1] ვ. ნოზაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 381.

[2] იქვე, გვ. 381-385.

მზეზე, როგორც ღვთის ხატზე, არის ქრისტიანული. ამას კი იმით ასაბუთებს, რომ „ვეფხისტყაოსნის" თეოლოგია არის ქრისტიანული და „თავის თავად მზის ხატობაც არის ქრისტიანული დებულება; რადგან მზე არის ხატი ღმრთისა; მზე არის ხატი „მზიანი ღამისა"; მზე არის ხატი „ერთარსებისა ერთისა"; ხოლო ეს „ერთარსება ერთი" კი არის „წმიდა სამება", რაც თავისთავად ცხადია, არის ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება"[1].

საინტერესო თვალსაზრისია. თუმცა, აქ ყურადღების გამახვილება მხოლოდ ქრისტიანობასა და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე, საფუძველს მოკლებულია. თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნის" ერთარსებაში გულისხმობს ქრისტიანულ სამებას, რაც კვლევის დღევანდელი დონის გათვალისწინებით რეალობას არ შეესაბამება.

რევაზ თვარაძემ (1928-2006) სპეციალური სტატია მიუძღვნა არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას[2].

რ. თვარაძე სტატიის დასაწყისში ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველს შორის ორგანული კავშირის მიკვლევას შ. ნუცუბიძის „საშვილიშვილო დამსახურებად" მიიჩნევს და ჩამოთვლის ნუცუბიძის მთავარ შრომებს. სწორედ ამ შრომებში, ავტორის აზრით, მყარ მეცნიერულ საფუძველზე ჩამოყალიბებულია ის გზა, რომელიც გაიარა რუსთაველის მსოფლმხედველობის შემზადების თვალსაზრისმა[3].

რ. თვარაძე არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევისას მრავალრიცხოვან პარალელებსა და შედარებებს ჩამოთვლის არეოპაგიტული მოძღვრებიდან და „ვეფხისტყაოსნიდან". ავტორი აღნიშნავს, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება შეიცავს ნეოპლატონიზმის თითქმის ყველა ძირითად დებულებას. სწორედ ამაში ხედავს იგი სიძნელეს, რადგანაც თუკი არეოპაგიტიკას ნეოპლატონურ ძეგლად მივიჩნევთ, ხოლო

---

[1] ვ. ნოზაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 386.

[2] რ. თვარაძე. თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა. თბ., 1985, გვ. 255-256.

[3] იქვე, გვ. 255.

რუსთაველის მსოფლმხედველობას ქრისტიანიზმის წიაღში აღმოცენებულად, ამ შემთხვევაში ან არეოპაგიტული მოძღვრება უნდა მივიჩნიოთ ქრისტიანობის აპოლოგეტად, „ან კიდევ უნდა უარვყოთ რუსთაველის მსოფლმხედველობის ასე თუ ისე დამოკიდებულება არეოპაგელის მოძღვრებაზე"[1].

ეს შენიშვნა რ. თვარაძის სტატიას თავიდან ბოლომდე გასდევს. ავტორი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ არეოპაგიტიკა არსებითად ქრისტიანული ძეგლია. იგი არეოპაგიტული მოძღვრებიდან არაერთ თვალსაზრისს, დებულებას თუ იდეას იმოწმებს და ასაბუთებს, რომ არეოპაგიტული იდეები კი არ უპირისპირდება ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, პირიქით, შეესაბამება მას. ასე მაგალითად, არეოპაგიტული „გაღმრთობის იდეა არავითარ შემთხვევაში არ ეწინააღმდეგება ღმერთის განკაცების ქრისტიანულ მოძღვრებას. საქმე სწორედ პირიქითაა: ღმერთად ქმნის არეოპაგიტული იდეა უშუალოდ ქრისტიანობის წიაღიდან არის ამოზრდილი"[2].

მსგავს ვითარებას ხედავს თავარაძე, როცა განიხილავს არეოპაგიტულ „საღმრთო ტრფიალებასა" და არეოპაგიტულ მისტიკას. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში არეოპაგიტულ მოძღვრებას წარმოადგენს მხოლოდ, როგორც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას. მაშინ, როცა არეოპაგიტული მისტიკა თავისი თეორიულ-ინტელექტუალური ხასიათით ახლოსაა და დავალებულია პლოტინეს მისტიციზმისგან, რაზეც საუბარი გვქონდა წინამდებარე გამოკვლევის III თავში (§2).

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ რ. თვარაძე ეხება უშუალოდ არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას. თუმცა მეტი სიცხადისთვის ავტორი კვლავ უბრუნდება არეოპაგიტიკისა და ქრისტიანობის მიმართების საკითხს, იმოწმებს ადგილებს არეოპაგიტიკიდან და საბოლოოდ აკეთებს დასკვნებს არეოპაგიტული მოძღვრების ქრისტიანულ ხასიათზე. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ავტორის ეს მსჯელობები ხშირად არადამაჯერებელია, განსაკუთრებით, როცა იგი ეხება ღმერთის

---

[1] რ. თვარაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 260.

[2] იქვე, გვ. 263.

გასვლას სინამდვილეში, ყველგან ყოფნას და ა. შ.[1] ამის ნათელი მაგალითია ავტორის შემდეგი თვალსაზრისი: „ასე შეირწყმის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნააზრევში ანტიკური ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმი და ქრისტიანობა. უფრო სწორად – ქრისტიანობა ივსება და უკეთ საბუთდება ანტიკური ფილოსოფიისა და ნეოპლატონიზმის მონაპოვრებით“[2].

არეოპაგიტიკაში მოცემული ეს წინააღმდეგობრივი დებულებები უფრო სხვა მიდგომასა და სხვა ახსნას საჭიროებს, რასაც არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური პრობლემების განხილვისას საკმაო ადგილი დავუთმეთ და აქ მასზე აღარ შევჩერდებით.

რ. თვარაძე იხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ საწყის სტროფს – „რომელმან შექმნა სამყარო...“ და სიტყვაში „რომელმან“ მართებულად გულისხმობს ღმერთს. ხოლო შემდეგ ტაეპში – „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“ და „ზეგარდმო არსნი“-ში კითხულობს ციურ არსებებს და რუსთაველთან, საბოლოოდ სამყაროს იერარქიულ წყობას ხედავს, რომელიც ახლოს დგას სამყაროს არეოპაგიტულ მოდელთან[3].

რ. თვარაძე ასევე განიხილავს სხვა ადგილებს „ვეფხისტყაოსნიდან“ და ყველგან ხედავს ქრისტიანულ მოდელს. ამავე დროს, ავტორი არ ეხება რუსთაველისეულ „ერთარსება ერთს“, „მზიან ღამეს“, „უჟამო უამს“, რომელთა კავშირი არეოპაგიტიკასთან ეჭვგარეშეა და, რაც მთავარია, ამ წინააღმდეგობრივი ცნებების შინაარსი ვერ ეტევა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ჩარჩოებში და მის გასაგებად აუცილებლია ფილოსოფიის მოშველიება. მით უმეტეს, რომ თვით რუსთაველი გვეუბნება, რომ ამის შესახებ „ფილოსოფოსნი წინანი“ გვეუბნებიანო.

რ. თვარაძის საინტერესო შენიშვნით, ქართული კულტურა მყარად უჭერდა მხარს სოფლის (ამქვეყნიურის) და ზესთა სოფლის (იმქვეყნიურის) მთლიანობას, სამყაროს ჰარმონიულობის არეოპაგიტულ თვალსაზრისს[4]. საინტერესო და მისაღები აზრია,

---

[1] რ. თვარაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 269.

[2] იქვე, გვ. 271.

[3] იქვე, გვ. 275.

[4] იქვე, გვ. 279.

თუმცა ეს არეოპაგიტული თვალსაზრისი უფრო ფილოსოფიური (ნეოპლატონური) დატვირთვისაა, ვიდრე ქრისტიანული და იგი ვერ იგუებს ღმერთის ტრანსცენდენტიზმს, რის დასაბუთებასაც ცდილობს ავტორი.

მსგავსი ვითარებაა სიყვარულის რუსთაველისეულ თეორიასთან მიმართებაშიც, რომელიც, თვარაძის აზრით, კი არ ეწინააღმდეგება პლატონის სიყვარულის თეორიას, არამედ მისი არეოპაგიტული გააზრების ილუსტრაციაა, რაც სრულად შეესაბამება „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრეს აზრს – სოფლისა და ზესოფლის ჰარმონიას[1].

სტატიის დასასრულს რ. თვარაძე არეოპაგიტულ გავლენას ხედავს დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში და ამას სათანადოდ ასაბუთებს კიდეც. სტატიას ავტორი საყურადღებო დასკვნით ამთავრებს: „ასე აღორძინდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და რუსთაველის იდეები მეთვრამეტე საუკუნის ქართულ პოეზიაში. ოღონდ ეს იყო ამ ნათელი მსოფლმხედველობის თითქმის უკანასკნელი გამობრწყინება. მსგავსი რამ ერთხელ კიდევ გაკრთა ბარათაშვილის, აგრეთვე ვაჟა-ფშაველას პოეზიაში, ხოლო შემდეგ ქართული აზროვნება, როგორც ცნობილია, სულ სხვა სადინარს გაჰყვა და სოფლისა და ზესთასოფლის მიმართების პრობლემაც საერთოდ მოიხსნა დღის წესრიგიდან“[2].

არეოპაგიტიკასთან „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ კავშირს ეხება ზურაბ კიკნაძე წერილში – „დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“[3]. წერილში ავტორი აკრიტიკებს მკვლევარ დ. ქუმსიშვილის შეხედულებებს „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „ბრძენი დივნოსის“ შესახებ.

ზ. კიკნაძის აღნიშვნით, დ. ქუმსიშვილს არ აკმაყოფილებდა დღესდღეობით ყველაზე უფრო არგუმენტირებული შ. ნუცუბიძის აზრი, რომლის თანახმადაც „ბრძენი დივნოსი“ არის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი და „დივნოსს“ აიგივებს სხვა სტროფში

---

[1] რ. თვარაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 281.

[2] იქვე, გვ. 286.

[3] ზ. კიკნაძე. „დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში“. „ცისკარი“, 1969, 11, გვ. 119-122.

ნახსენებ „დიონოსთან“ და ორივე მათგანში ძველი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთს დიონისეს გულისხმობს[1].

ზ. კიკნაძე დამაჯერებლად აჩვენებს დ. ქუმსიშვილის შეხედულებების უსაფუძვლობას და მთლიანად იზიარებს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისს: „საყოველთაოდ მიღებულია ის აზრიც, რომ პოემას არეოპაგიტული მოძღვრების ძლიერი კვალი ატყვია. აკად. შ. ნუცუბიძემ ცხადყო ქართული ფილოსოფიური აზრის განსაკუთრებული ინტერესი ამ პრობლემატიკისადმი. ამიტომ შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო ამ საიდუმლოებით მოცული წიგნების ავტორის ხსენება რუსთაველის პოემაში. „ბრძენი დივნოსის“ ხსენებას ამართლებს თვით პოემის დედაარსი (ცალკეული გამონათქვამის გარდა), მასში გატარებული ფილოსოფიურ-ეთიკური აზრი, რომ ბოროტება უხანოა (თვით ქართულ თქმაშიც „უხანო“ ყოველთვის ბოროტებას გულისხმობს), რომ მას თავისთავად არსებობა არ აქვს და მხოლოდ არასრულყოფილი სიკეთისაგან იშვება. არც ისე ცხადია ბოროტების არსისა და გაჩენის საკითხი; იგი ემპირიული სინამდვილის მიღმა იფარება. ეს რომ თავიდანვე ცხადი ყოფილიყო ყველასათვის, არც დაიწერებოდა რუსთაველის პოემა, უფრო სწორად, არ დაიწერებოდა ამგვარი „ვეფხისტყაოსანი“, იგი უკეთეს შემთხვევაში ემპირიული სინამდვილის ასახვა იქნებოდა მხოლოდ“.[2]

მკვლევარი ელგუჯა ხინთიბიძე არაერთ ნაშრომში შეეხო რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართებას ანტიკურ ფილოსოფიასთან, ქრისტიანობასთან, ნეოპლატონიზმთან და მათ შორის, არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან. იგი იმ ქართველ მეცნიერთა რიცხვშია, ვინც აღიარებს არეოპაგიტიკის გავლენას რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე და მასში მოცემული უმნიშვნელოვანესი იდეების არსებობას „ვეფხისტყაოსანში“.

ე. ხინთიბიძის მრავალწლიანი კვლევა-ძიება ამ მიმართებით ერთგვარი შეჯამების სახით გადმოცემულია მის ბოლო ფუნდამენტურ ნაშრომში – „ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო“ (2009).

---

[1] ზ. კიკნაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 119.

[2] იქვე.

ე. ხინთიბიძის მოსაზრებებიდან უნდა გამოვყოთ ერთი მომენტი. ავტორი მიიჩნევს, რომ არისტოტელესთან რუსთაველის მიმართების კვლევა სულაც არ გულისხმობს ნეოპლატონიზმთან ამგვარი მიმართების უარყოფას ან, პირიქით[1].

ავტორი არერთგზის აღნიშნავს არეოპაგიტული მოძღვრების იდეების არსებობას რუსთაველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში, თუნდაც სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართებაზე, კერძოდ, ბოროტების არასუბსტანციურობაზე. ეს არის არეოპაგიტიკიდან „...მომდინარე ნეოპლატონიზმისა და გვიანდელ შუა საუკუნეებში არისტოტელიანურის სახელით ცნობილი მეტაფიზიკური აზროვნებისა და მისი მაღალგანვითარებული ქრისიტანული თეოლოგიის ბაზაზე გააზრება“ და მათი სინთეზი[2].

როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტიკასთან რუსთაველის მსოფლმხედველობის მიმართების კვლევისას, მკვლევართა უმრავლესობა, როგორც წესი, ეხება „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებ „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებებს. ე. ხინთიბიძე კრიტიკულად განიხილავს არაერთი ავტორის (კ. კეკელიძე, მ. გიგინეიშვილი, მ. რაფავა და სხვ.) შეხედულებას და აკეთებს ერთობ საყურადღებო დასკვნებს, კერძოდ, იგი არ იზიარებს „მზიანი ღამის“ იმგვარ გაგებას, რომლიც თანახმადაც, ამ ცნებაში იგულისხმება იესო ქრისტე.

ავტორი ეხება ცნობილი რუსი თეოლოგის, არეოპაგიტული ტრაქტატის – „საღმრთოთა სახელთათჳს“ რუსულად მთარგმნელის იღუმენ გენადის (ეიკალოვიჩი) წერილს, რომელიც ვიკტორ ნოზაძის შეკითხვაზე პასუხია. წერილში გენადი ეიკალოვიჩი „მზიანი ღამის“ ცნებასაც ეხება და მას კატაფატიკისა და აპოფატიკის სიმბოლოდ მიიჩნევს, კერძოდ: „მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვდიადი ღვთიური სიბნელე) – არის უარყოფადი სიმბოლო“[3].

---

[1] ე. ხინთიბიძე. რუსთაველის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო. თბ., 2009, გვ. 41.

[2] იქვე, გვ. 69.

[3] იქვე, გვ. 260.

ეიკალოვიჩის საბოლოო დასკვნის მიხედვით, მთელი ნეოპლატონური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა და ყველა მისტიკოსის შრომები სავსეა ნათლისა და წყვდიადის სიმბოლიკით.

როგორც ვხედავთ, ეიკალოვიჩი რუსთაველის „მზიანი ღამის" საფუძველს ნეოპლატონიკოსთა და მისტიკოსთა აზრებში ხედავს, მაგრამ არ აკონკრეტებს რომელიმე ავტორის სახელს. იმის გათვალისწინებით, რომ არეოპაგიტული მოძღვრება ნეოპლატონურიც არის და მისტიკურიც, ეიკალოვიჩის ნააზრევში თავისთავად შეიძლება ფსევდო-დიონისეს სახელის ამოკითხვა.

ე. ხინთიბიძის აღნიშვნით, ყველაფრის მიუხედავად „მზიანი ღამის" ცნების სწორი გაგება მაინც ვერ მოხერხდა. ეიკალოვიჩის განმარტების მიუხედავად, ამ გამონათქვამში მას მაინც მიეწერა აშკარა მინიშნება ქრისტეზე. ამიტომაც აუცილებელი გახდა კიდევ ერთხელ მიბრუნება ამ საკითხზე, რომელიც შ. ხიდაშელის გამოკვლევაში – „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით" განხორციელდა. ხიდაშელის „ამ ნაშრომში რუსთაველის „მზიანი ღამე" და „უჟამო ჟამი" განხილულია სწორედ ამ მოძღვრების ფონზე, რომელიც ფილოსოფიურად ასაბუთებს ღვთაების ამ სახელებს. ასეთი მოძღვრება არის არეოპაგიტიკა"[1].

ე. ხინთიბიძე, ძირითადად „მზიანი ღამის" ცნების განხილვის საფუძველზე, არეოპაგიტიკას რუსთაველის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ მთავარ წყაროდ მიიჩნევს. ავტორის ეს დასკვნა იმდენად მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია, რომ მას სრულად ვიმოწმებთ: „ამრიგად, მზიანი ღამე არის უზენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც ემყარება ბიბლიის ძველ კომენტატორთა შრომებს და შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით – კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოდგენილია არეოპაგიტიკაში. ეს კი კიდევ უფრო ნათელს ხდის იმას, რომ მზიანი ღამე კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახე-

[1] ე. ხინთიბიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 262.

ლია, რამდენადაც ის გარემოება, რომ არეოპაგიტიკა რუსთველის ერთ-ერთი წყაროა, სადავო აღარ არის"[1].

ავტორს ეს მაინც არ აკმაყოფილებს და აგრძელებს წიაღსვლებს და აღნიშნავს: ამგვარ მეთოდს (კატაფატიკა-აპოფატიკა) მიმართავს ორთოდოქსული ქრისტიანობა, ნეოპლატონიზმი, ინდური რელიგიური ფილოსოფია და სხვ. ფაქტობრივად ერთმანეთს ემთხვევა რუსთაველის „მზიანი ღამე" და ჰერაკლიტეს „დღე-ღამე". მაგრამ ე. ხინთიბიძე ამ საკითხში საბოლოოდ „ვეფხისტყაოსნის" წყაროდ არეოპაგიტულ მოძღვრებას მიიჩნევს და თავისი პოზიციის მართებულობას სამი დამაჯერებელი არგუმენტით ამაგრებს:

„1. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება რუსთველის ეპოქაში ქართულ ენაზე თარგმნილი და ქართულ საზოგადოებაში, თამარის სამეფო კარზე, პოპულარული იყო.

2. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიერაა შემოტანილი ეს მეთოდი ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ყველაზე ნათლადაა იგი დასაბუთებული.

3. რუსთველი იცნობს, ასახელებს და სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს.

ამგვარად, **ვეფხისტყაოსნის „მზიანი ღამე"** არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი"[2].

მსგავსი აზრები აქვს გამოთქმული ე. ხინთიბიძეს „ვეფხისტყაოსანში" ნახსენებ „უჟამო ჟამის" ცნებაზეც. ავტორი არ იზიარებს მ. გიგინეიშვილისა და მ. რაფავას მოსაზრებებს. გიგინეიშვილს არ ეთანხმება იმის თაობაზე, რომ „უჟამო ჟამში" იესო ქრისტე იგულისხმება, ხოლო რაფავას იმაში, რომ ეს ცნება („უჟამო ჟამი") არ არის ღმერთის სახელი[3].

თავის მხრივ, ავტორი „უჟამო ჟამის" წყაროდ არეოპაგიტიკას თვლის და მყარი არგუმენტებით ასაბუთებს თავის თვალსაზრისს. „ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის უჟამო ჟამი არის უზენაესი

---

[1] ე. ხინთიბიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 262.

[2] იქვე, გვ. 264.

[3] იქვე, გვ. 269.

არსების, ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი და არა მაინცდამაინც სამების მეორე ჰიპოსტაზის – ქრისტეს სახელი"[1].

ე. ხინთიბიძის ამ გამოკვლევაში პატარა, მაგრამ საგანგებო თავია შეტანილი სათაურით – „არეოპაგიტიკა და რუსთაველი". ავტორი ნაშრომის ამ მონაკვეთში იმეორებს იმ მთავარ აზრს, რუსთაველისთვის არეოპაგიტული მოძღვრების დიდი მნიშვნელობის შესახებ. მაგრამ, თუკი „მზიანი ღამისა" და „უჟამო ჟამის" ცნებების, სიკეთისა და ბოროტების მიმართების, კატაფატიკისა და აპოფატიკის წყაროების კვლევისას, ავტორი უშუალოდ არეოპაგიტიკაზე მიუთითებს, საერთო ვითარების განხილვისას არეალი ფართოვდება. კერძოდ, რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროების გარკვევისას თავის ადგილს მიუჩენს პლატონიზმსაც და არისტოტელესაც. მეტიც აქ, ავტორი უკვე საუბრობს რუსთაველის მსოფლმხედველობაში არისტოტელიზმისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზზე[2].

ე. ხინთიბიძის აზრით, რუსთაველისთვის არეოპაგიტიკის მნიშვნელობის გასაგებად ანგარიში უნდა გაეწიოს იმას, რომ „ვეფხისტყაოსანში" არეოპაგიტიკა მოტანილია არისტოტელეს ბაზაზე. „რუსთაველის ფილოსოფიური წყარო რომ მხოლოდ არეოპაგიტიკა ყოფილიყო არისტოტელიზმის გარეშე, მაშინ რუსთველის აზროვნებაში რენესანსული არაფერი იქნებოდა და არეოპაგელიც ალბათ გააზრებული იქნებოდა ისევე ორთოდოქსულ-ქრისტიანულად, როგორც გაიგო და მიიღო იგი ქრისტიანულმა ეკლესიამ"[3].

აქ ავტორი პარალელს ავლებს რუსთაველისა და დანტეს შემოქმედებას შორის და აღნიშნავს, რომ დანტე ემყარება პლატონსაც, არისტოტელესაც, ფსევდო-დიონისესაც, მაგრამ პირველ ადგილზე მაინც არისტოტელეს აყენებს.

არისტოტელეს, ფსევდო-დიონისესა და რუსთაველის შემოქმედების არსის გათვალისწინებით, ე. ხინთიბიძის ეს აზრი ჩვენ სადავოდ მიგვაჩნია. არც ის არის შემთხვევითი, რომ ისეთი პრინ-

---

[1] ე. ხინთიბიძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 271.

[2] იქვე, გვ. 729.

[3] იქვე, გვ. 730.

ციპული და კარდინალური საკითხის, როგორიცაა – სიკეთისა და ბოროტების მიმართების განსჯისას, რუსთაველი არეოპაგიტიკას მიმართავს, ხოლო მნიშვნელოვანი თეზის – ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ წყაროდ მოხსენიებულ – „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში ყველაზე მეტად ნეოპლატონიკოსები და არეოპაგიტული მოძღვრების ავტორი უნდა იგულისხმებოდეს.

ქართული კულტურისთვის არეოპაგიტიკის დიდ მნიშვნელობას ეხება გ. თევზაძე. მისი აღნიშვნით, სიკეთის მონიზმის არეოპაგიტული დებულება რელიგიათა და მრწამსთა შეთანხმების საფუძველს იძლეოდა. ამასთან, სიკეთის მონიზმის თვალსაზრისი ქართული სინამდვილისთვის უკვე ცნობილი იყო ბასილი დიდის მოძღვრების მეშვეობით. ეს კი, თავის მხრივ, სხვა რელიგიებში სიკეთის არსებობის საფუძველს იძლეოდა. აღნიშნულის საფუძველზე გ. თევზაძე ასეთ საყურადღებო დასკვნას აკეთებს: „ეს დავითის (დავით აღმაშენებლის, – მ. მ.) შემწყნარებლობის თეორიული საფუძვლის მომზადება იყო, რაც პეტრიწის ფილოსოფიაში კიდევ უფრო ნათლად გამოიკვეთა. ყოველივე ამის საფუძველზე შექმნილ „ვეფხისტყაოსანში“ შემწყნარებლობა, შეიძლება ითქვას, ერის მსოფლმხედველობის არსებით შინაარსად იქცა“[1].

სიკეთის მონიზმისა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე მსჯელობისას, გ. თევზაძის აზრით, ბასილი გამოკვეთს თვალსაზრისს – კეთილმა შეუძლებელია ბოროტი დაბადოს, „რომელიც არეოპაგიტიკისა და პეტრიწის გავლით რუსთველთან კრისტალდება ქართულ ცნობიერებაში“[2]. აქ მთავარი არის ის, რომ ავტორის მართებული შენიშვნით, ღმერთისგან ბოროტება არ მოდის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის სუბსტანციური იქნებოდა, ხოლო მისი ძლევა – შეუძლებელი. მასთან შედარებით სულ „სხვაა ადამიანის ცოდვასთან დაკავშირებული ბოროტება. მისი მოსპობა ადამიანზევეა დამოკიდებული“[3].

---

[1] გ. თევზაძე. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1996, გვ. 183.

[2] იქვე, გვ. 164.

[3] იქვე.

გავეცანით ზოგადად ქართულ კულტურასა და კერძოდ, რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ ქართველი ავტორების (შ. ნუცუბიძის, შ. ხიდაშელის, ვ. ნოზაძის, რ. თვარაძის, ზ. კიკნაძის, ე. ხინთიბიძის, გ. თევზაძის) თვალსაზრისებს. შეიძლება ითქვას, რომ მათ საკმაოდ წარმატებულად დაასაბუთეს ამგვარი გავლენის უეჭველობა.

ამასთან, ზოგიერთი აზრი მისაღებია, ზოგიერთი კი საკამათო.

ასე მაგალითად, შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმში, არეოპაგიტიკასა და რუსთაველის შემოქმედებაში პანთეისტური მატერიალიზმის არსებობის შესახებ საფუძველს მოკლებულია.

ამ მიმართებით შედარებით წინ გადადგმულ ნაბიჯად გვესახება შ. ხიდაშელის მხრიდან საკითხის დაკონკრეტება და პანთეიზმზე საუბარი როგორც ნეოპლატონიზმში, ისე რუსთაველთან. მაგრამ არც ეს თვალსაზრისია ბოლომდე საფუძვლიანი, რადგანაც რუსთაველის ეპოქაში, მით უმეტეს, ნეოპლატონიზმისა და არეოპაგიტული თხზულებების შექმნის დროს პანთეიზმი არ ყოფილა ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა. ამ სისტემაში, როგორც მართებულად შენიშნავდა ა. ლოსევი, იყო პანთეიზმში გადაზრდის ტენდენცია. ასე რომ, სრულყოფილი პანთეიზმი არც ნეოპლატონიზმში ყოფილა და ვერც რუსთაველთან იქნებოდა.

რ. თვარაძე არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“ მსოლოდ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე ამახვილებს ყურადღებას, ხედავს და ერთგვარად გვერდს უვლის წმინდა ფილოსოფიურ (ნეოპლატონურ) იდეებს, რომელთა არსებობა არეოპაგიტიკასა და „ვეფხისტყაოსანში“ კვლევის დღევანდელი მონაცემებით, ეჭვგარეშეა. აქვე აუცილებლად უნდა აღინიშნოს რ. თვარაძის უპირველესი დამსახურება, კერძოდ, მან ჩვენს მეცნიერებაში ერთ-ერთმა პირველმა სცადა ქართულ მწერლობაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შედარებით სრული სურათის წარმოდგენა, რითაც ამ მიმართებით კვლევის ახალი პერსპექტივა დასახა.

ე. ხინთიბიძის გამოკვლევა მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენას ფართო სპექტრით

ხედავს. რუსთაველის გარდა იგი ასეთ გავლენას ამჩნევს დავით გურამიშვილთანაც. კერძოდ, ავტორის აზრით, გურამიშვილის „დავითიანში“ აშკარაა არეოპაგიტიკის გავლენა. ამ მიმართებით იგი იზიარებს ნ. ნათაძის თვალსაზრისს და აღნიშნავს: „დიონისე არეოპაგელის (ფსევდო-დიონისე, – მ. მ.) გავლენა გურამიშვილეულ მისტიკასაც ეტყობა. კერძოდ, როგორც მითითებულია (ნ. ნათაძესთან, – მ. მ.), სწორედ არეოპაგიტული ფილოსოფიის ბაზაზე უნდა იყოს შექმნილი „დავითიანში“ დამოწმებული სახელი „საიდუმლო დღე“, რაც რუსთველისეული „მზიანი ღამის“ თანაფარდი ცნებაა“[1].

აქ ძირითადად საუბარი გვქონდა არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენაზე „ვეფხისტყაოსანსა“ და დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში, ზოგადად კი, ქართულ იდეოლოგიასა და ქართული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში ფსევდო-დიონისეზე პირდაპირი მითითებაა ჩახრუხაძის „თამარიანში:

„მო, ფილოსოფოსნო, სიტყვათა არსნო, თამარს ვაქებდეთ
გულის ხმიერსა!
დიონოსისგან, ვით ენოსისგან სრულნი ქებანი ამ მძლეთ
ძლიერსა!“

„შენთვის ჴმდა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი“.

საერთოდ, კვლევა-ძიების დღევანდელ დონეზე შეიძლება თამამად ითქვას, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა ქართულ კულტურაზე ეჭვგარეშეა.

დავიწყოთ იმით, რომ ეფრემ მცირე სათარგმნელად ირჩევს მოძღვრებას, რომელშიც თეოლოგიურის გვერდით უხვადაა ქრისტიანობისთვის მიუღებელი ფილოსოფიური (ნეოპლატონური) იდეები. ასე რომ, არეოპაგიტული მოძღვრების ქართულად გადათარგმნის ფაქტი, როგორც ამას შ. ხიდაშელი აღნიშნავდა, თავისთავად ჩვენი კულტურისთვის დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო, რასაც უკვალოდ არ ჩაუვლია.

როგორც აღინიშნა და ეს არაერთმა მკვლევარმა აჩვენა ან მიანიშნა, არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა არის „ვეფხი-

[1] გ. თევზაძე. დასახ. ნაშრ., გვ. 52.

სტყაოსანში“, დავით გურამიშვილთან, ნიკოლოზ ბარათაშვილთან, ვაჟა-ფშაველასთან, ქართულ იდეოლოგიაზე და ა. შ. მაგრამ, როცა ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტიკის გავლენის შესახებ არის საუბარი, აქ უპირველესად რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ იგულისხმება.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანს“ თავიდან ბოლომდე გასდევს არეოპაგიტული თვალსაზრისი სიკეთის მონიზმისა და ბოროტების არასუბსტანციურობაზე. ამას გარდა, ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხი, როგორიცაა ვეფხისტყაოსნისეული ღმერთი, როგორც „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“, აშკარად არეოპაგიტული წარმომავლობისაა.

რამდენადაც რუსთაველი ერთობ იშვიათად მიმართავს ავტორიტეტებს, ამდენად, პოემაში „ბრძენი დიონოსის“ უბრალოდ ხსენებაც უკვე მნიშვნელოვანი ფაქტია. მაგრამ თავისთავად ეს მნიშვნელოვანი ფაქტიც კი მეორეხარისხოვანი ხდება, როცა ვნახავთ, თუ რაში იმოწმებს რუსთაველი ფსევდო-დიონისეს. რუსთაველის თანახმად, სიკეთე მარადიულია და ბოროტება არასუბსტანციური („ღმერთი კარგსა მოაელინებს და ბოროტსა არ დაბადებს...“), რაც „ვეფხისტყაოსნის“ ქვაკუთხედია. სწორედ ამ საკითხში იმოწმებს პოემის ავტორი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს – „ბრძენ დიონოსს“.

მკვლევართა ერთი ნაწილი მიუთითებს ბოროტების შესახებ რუსთველისეული თვალსაზრისის განსხვავებაზე არეოპაგიტული თვალსაზრისისგან. ამ მოსაზრებათა თანახმად, არეოპაგიტიკაში ბოროტების რაიმე სახით არსებობა უარყოფილია, რუსთაველთან კი არა, წინააღმდეგ შემთხვევაში აზრი არ ექნებოდა მის წინააღმდეგ ბრძოლას („ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“). ეს მოსაზრება არ არის სწორი. არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ბოროტება რაიმე სახით რომ არ არსებობდეს, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, თუ რატომ დაუთმო ასეთი დიდი ადგილი ფსევდო-დიონისემ ბოროტების არარსებობის დასაბუთებას[1]. ამ დასაბუთების საფუძველზე კი არეოპაგიტულ მოძღვრებაში გაკეთებულია შემდეგი დასკვნები: ბოროტება არის „მოკლებაჲ

[1] არეოპაგიტიკა. „საღმრთოთა სახელთათჳს“. გვ. 43-58.

კეთილისაგან“, „ნაკლულევანება კეთილისა“, „ბოროტსა ყოფაჲ შემთხუევითად განიწესებოდნენ“ და ა. შ. ყველაფერი ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ ბოროტება არეოპაგიტიკაშიც არსებობს, მაგრამ ის მარადიული კი არაა, როგორც სიკეთე, არამედ შემთხვევითი. ასე რომ, ბოროტების ამგვარი გაგება, როგორიც რუსთაველთან გვხდება და რომლის ძლევაც შესაძლებელია, გამოკვეთილადაა მოცემული არეოპაგიტიკაშიც. ფილოსოფიის ენაზე ეს არის მსჯელობა ბოროტებაზე, როგორც არასუბსტანციურ მოვლენაზე, როგორც შემთხვევითზე.

საკითხის სიცხადისთვის მცირე ექსკურსს მივმართოთ:

საკუთრივ რამ განაპირობა შუა საუკუნეების აზროვნებაში სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართების განსაკუთრებული ინტერესი? ამ კითხვაზე პასუხისას უპირველესად უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობრივ სისტემაში ძირითადად დამკვიდრდა მონოთეისტური თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, მთელი სინამდვილის საფუძველია (თუ შემქმნელი) ყოვლად სრულყოფილი ღმერთი, რაც არსებობს ღმერთის მეშვეობით. ბოროტებაც ხომ არსებობს? იბადება კითხვა: ბოროტება ღმერთისგან მომდინარეობს თუ მას სხვა საწყისი გააჩნია? თუკი ბოროტება ღმერთის მიერაა შექმნილი, მაშინ რა უშლიდა სარულყოფილსა და ყოვლისშემძლე ღმერთს ბოროტება არ შეექმნა? ამ კითხვაზე სხვადასხვანაირად პასუხობდნენ შუა საუკუნეების მოაზროვნეები, თუმცა უმრავლეს შემთხვევაში ბოროტებას უსაწყისოდ – არასუბსტანციურად მიიჩნევდნენ. მაგრამ, აღნიშნულის მიუხედავად, ერთნი ბოროტებას გარკვეულ პოზიტიურ მნიშვნელობას მაინც ანიჭებდნენ და მის დაშვებას აუცილებლად მიიჩნევდნენ. კერძოდ, სიკეთის გამოსამჟღავნებლად (მაგ., პლოტინე); მეორენი ბოროტების არსებობის ფაქტს იმით ხსნიდნენ, რომ, საერთოდ, გამოცდის გარეშე არაფერი არ ივარგებს, ბოროტება კი ღმერთმა ადამიანის გამოცდის მიზნით გააჩინა (იოანე დამასკელი). უნდა ითქვას, რომ იოანე დამასკელის ეს თვალსაზრისი მოცემულ კითხვაზე შუა საუკუნეების აზროვნებაში ერთ-ერთი მარჯვე, თუმცა არა საბოლოო პასუხია.

ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა ის თვალსაზრისი, რომელიც ბოროტებას უსაწყისოდ (პროკლე) მიიჩნევს. ეს თვალსაზრისი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში შემოიტანა და დაამკვიდრა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა. ბოროტების უსაწყისოდ და შემთხვევითად გამოცხადებით, ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლისა და მისი დაძლევის შესაძლებლობაა დაშვებული. ყოველივე ეს კი საკუთრივ ადამიანის აქტიურობას უხსნიდა გზას. ბოროტების ამგვარ გაგებას კი უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში. რუსთაველი ბოლომდე იზიარებს ამ თვალსაზრისს, მიუთითებს მის წყაროზე (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელზე) და ხოტბას ასხამს კიდეც მას პოემაში.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის კლებაზე თვალსაზრისი უფრო ადრე გვხდება ბასილი დიდთან. მაგრამ პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი იმით არის გამორჩეული, რომ მათთან ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობაა გაუქმებული. ამით განსხვავდება ფსევდო-დიონისეს ეს თვალსაზრისი მეორე, შედარებით ადრინდელი, ქრისტიანი მოღვაწის – ბასილი დიდის – თვალსაზრისისგან ბოროტების არსზე.

როგორც აღინიშნა, აზრთა სხვადასხვაობაა „ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენები შესანიშნავი „პოეტური მეტაფორების“ (შ. ხიდაშელი) – „მზიანი ღამისა“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებებზე. თავისთავად საინტერესოა ამ მეტაფორების წყაროები, რაც კვლევა-ძიებამ უნდა დაადგინოს.

რამდენადაც საკუთრივ რუსთაველი აღნიშნულ ცნებებს „ფილოსოფოსნი წინანი“-ს უკავშირებს, ბუნებრივია კითხვა: – რომელი ფილოსოფიური მოძღვრების წიაღშია მოცემული „მზიანი ღამის“ და „უჟამო ჟამის“ ცნებების შინაარსი? დავიწყოთ „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფში მოცემული „ერთარსება ერთია“ ცნებით. „ერთარსება ერთში“ შეიძლება იგულისხმებოდეს როგორც ქრისტიანულად (ესე იგი, რელიგიურად), ისე ნეოპლატონურად (ესე იგი ფილოსოფიურად) გაგებული ღმერთი. მაგრამ, რადგანაც მომდევნო სტროფში ნათქვამია, რომ მზე ღმერთის ხატად წარ-

მოადგინეს წინამავალმა ფილოსოფოსებმა („ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი...“), აქედან გამომდინარე, „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში ნეოპლატონიკოსებია უფრო სავარაუდებელი, რადგანაც სწორედ მათთან არის ღმერთი გამორჩეულად ისე გაგებული და დახასიათებული, როგორც ეს „ვეფხისტყაოსნის“ ხსენებულ სტროფშია წარმოდგენილი: „ყველგან და ამავე დროს არსად მყოფი“ – პლოტინესთან; „უხილავი ნათელი“, „ნათელი ნისლი“ – ფსევდო-დიონისესთან; „მიუღწეველი სიცხადე“ – იოანე სკოტ ერიუგენასთან.

თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ რუსთაველის „ერთარსება ერთი“, „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“ ერთი და იგივეა და გამოხატავს ერთ ღმერთს, რომლის ხატიცაა მზე და შევუდარებთ ამას ნეოპლატონიკოსების უკვე აღნიშნულ თვალსაზრისს, მაშინ რუსთაველის „ფილოსოფოსნი წინანი“-ში უფრო სწორი იქნება ნეოპლატონიკოსი ფილოსოფოსები რომ ვიგულისხმოთ, კონკრეტულად კი, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელი – ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. მით უმეტეს, რომ რუსთაველი თავისი ნაწარმოების ერთ-ერთ კარდინალურ – სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხში სწორედ ფსევდო-დიონისეს („ბრძენ დივნოსს“) იმოწმებს.

აქ, ჩვენი კვლევის ინტერესებიდან გამომდინარე, კიდევ ერთხელ დავუბრუნდეთ ნეოპლატონიზმს. ნეოპლატონური ფილოსოფია ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებზე გადასვლის ეპოქის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური სისტემაა, რომელსაც გადამწყვეტი გავლენა ჰქონდა მომდევნო დროის მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებზე. გავლენა იყო როგორც ქრისტიანულ სამყაროში (აქედან ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი), ისე მუსლიმურში (მაგალითად, სუფიზმზე). საქართველო, რომელიც ოდითგანვე დაკავშირებული იყო ბერძნულ-ბიზანტიურ კულტურასთან, ამ გავლენის სფეროში აღმოჩნდა.

ნეოპლატონური ფილოსოფია უპირველესად მნიშვნელოვანია, როგორც რენესანსისა და ჰუმანიზმის ერთ-ერთი მსოფლმხედველობრივი საფუძველი. რა ნიშნით ითვლება ნეოპლატონიზმი რენესანსის ძირითად მსოფლმხედველობრივ საფუძვლად? როგორც

ცნობილია, რენესანსის ერთ-ერთ მთავარ მომენტს წარმოადგენს ამქვეყნიურისადმი ღირებულების მინიჭება.

სწორედ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, რომლის ამოსავალი დებულებაა ღმერთისა (პირველმიზეზის) და სამყაროს ერთიანობის იდეა (ემანაციის პრინციპის შემოტანით განხორციელებული), „ღმერთი მიწაზეა ჩამოყვანილი". ეს კი ხილულ სინამდვილეში ღვთაებრივის „აღმოჩენისა" თუ „დანახვის" შესაძლებლობას უშვებდა. არც ის იყო შემთხვევითი, რომ ნეოპლატონიკოსი პლოტინე მატერიის მარადიულობასა და მასში მარადიული მშვენიერების არსებობას აღიარებდა. მსგავსი თვალსაზრისითაა გამსჭვალული სხვა ნეოპლატონიკოსთა მოძღვრებებიც. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ნეოპლატონური ფილოსოფია შეიძლება ჩაითვალოს ხილული სინამდვილის ღირებულებად გამოცხადების, უკიდურეს შემთხვევაში ერთ-ერთ მსოფლმხედველობრივ საფუძვლად მაინც.

ახალი ერის პირველ საუკუნეებში ნეოპლატონიზმის პარალელურად ყალიბდებოდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, რომელიც „წმინდა სულის პრიმატს ეფუძნება" (ე. ცელერი), რის საფუძველზედაც, უპირველესად, ყურადღება გამახვილებულია ადამიანის – ინდივიდის – სულიერ სამყაროზე. ამას ეფუძნება ქრისტიანული ეთიკა, რომელსაც ადამიანის რენესანსული ტიპის თვალსაზრისის ჩამოყალიბებისას უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. სწორედ ესაა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი უდიდესი დამსახურება კულტურის ისტორიაში.

საერთოდ კი, როგორც ქრისტიანობა, ისე ნეოპლატონიზმი, ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის აუცილებელი შემადგენელი მხარეები იყო და „თავდაპირველად ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი არ წარმოშობილა, როგორც ურთიერთსაპირისპირო მოძღვრებები" (ე. ცელერი). შემდეგ კი ვითარება შეიცვალა და თანდათანობით ეს ორი მსოფლმხედველობა მკვეთრად დაუპირისპირდა ერთმანეთს. თუმცა, ამ დაპირისპირებისას ისინი ურთიერთზეგავლენას ახდენდნენ, რის საფუძველზეც ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი, რომლის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი იყო არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი.

ამ მცირე ექსკურსს იმის გამო მივმართეთ, რომ გვეჩვენებინა იმ ეპოქის მსოფლმხედველობრივი გარემო, რომელშიც შეიქმნა არეოპაგიტული მოძღვრება. ეს ის ეპოქაა, როცა ქრისტიანული მსოფლმხედველობა აღმავლობის გზაზეა, ხოლო ნეოპლატონიზმი ძალას კარგავს, თუმცა ჯერ კიდევ ფეხზე დგას. სწორედ ეპოქამ განაპირობა იმგვარი მოძღვრების შექმნა, რომელიც გადმოცემული იყო არეოპაგიტულ თხზულებებში. ამ მოძღვრებაში, რომელიც ქრისტიანულ ნიადაგზე და ქრისტიანულ გარემოშია ჩამოყალიბებული, შენარჩუნებული იყო აგრეთვე ნეოპლატონური იდეები.

ქართველმა მეცნიერებმა დამაჯერებლად აჩვენეს ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა და მნიშვნელობა. მაგრამ ეს არ არის საკმარისი და ამ საკითხის ყოველმხრივი და ღრმასაფუძვლიანი კვლევა მომავლის საქმეა.

დასასრულ აღვნიშნავთ იმასაც, რომ არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა ყველაზე ნათლად რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანშია" და კარდინალურ საკითხებში სწორედ ფსევდო-დიონისეს დამოწმება პოემაში იმის დასტურია, რომ „ვეფხისტყაოსნის" ძირითადი მსოფლმხედველობრივი წყარო სწორედ არეოპაგიტიკაა.

საერთო დასკვნები

არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე საერთო აზრის შესაქმნელად ნაშრომში გამოიკვეთა ძირითადი საკითხები: არეოპაგიტული ფილოსოფია; არეოპაგიტიკის მიმართება წინამავალ ნეოპლატონურ ფილოსოფიასა და კაპადოკიელი მამების მსოფლმხედველობებთან; არეოპაგიტული გავლენა.

ნაშრომში ხაზგასმულია, რომ არეოპაგიტიკა რელიგიურ-ფილოსოფიური ძეგლია, რომელსაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა მომდევნო დროის რელიგიური და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობებისთვის. არეოპაგიტიკაში მოცემული ფილოსოფიური იდეები ამ მოძღვრების ფილოსოფიური ანალიზის საფუძველს იძლევა.

იმის გათვალისწინებით, რომ ეპოქაში, როდესაც შეიქმნა არეოპაგიტული მოძღვრება, ფილოსოფიური და თეოლოგიური პრობლემატიკა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ერთმანეთთან, ნაშრომში განხილულია არეოპაგიტიკის როგორც თეოლოგიური წყაროები, ისე მისი გავლენა თეოლოგთა მსოფლმხედველობებზე.

ფილოსოფიასთან არეოპაგიტიკის მიმართების კვლევისას დადგენილ იქნა ამ მოძღვრების მთავარი ფილოსოფიური წყაროები (პლატონი, პლოტინე, პროკლე). არეოპაგიტული მოძღვრების ფილოსოფიური ანალიზისას გამოიკვეთა მისი ძირითადი პრობლემები: მოძღვრება პირველმიზეზზე, ანუ ღმერთზე, ღმერთის დადებითი და უარყოფითი დახასიათება, პირველმიზეზიდან არსებათა აუცილებლობით წარმოშობა და მასში უკუდაბრუნება, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება, ღმერთის მისტიკური ჭვრეტა.

არეოპაგიტული მოძღვრების თეოლოგიური წყაროებიდან ნაშრომში განხილულია ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისები და ნაჩვენებია არეოპაგიტულ

მოძღვრებასთან მათი სიახლოვე და განსხვავება. განსაკუთრებული ყურადღება დაეთმო სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას ბასილი დიდის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში, ღმერთ-სამებაზე მოძღვრებას გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებასა და არეოპაგიტიკაში, შესაქმეს გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში და სხვ.

არეოპაგიტული გავლენის გამოკვლევის საფუძველზე ნაჩვენებ იქნა ამ გავლენის ხასიათი. კერძოდ, თუკი მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი და თომა აკვინელი არეოპაგიტიკის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას ეწევიან და ცდილობენ ამ კუთხით საერთოდ არეოპაგიტიკის შეფასებას, იოანე სკოტ ერიუგენა და ნიკოლოზ კუზანელი ფსევდო-დიონისეს უფრო ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით სარგებლობენ. რაც შეეხება მაისტერ ეკჰარტს, შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ მას შუალედური პოზიცია უკავია.

ნაშრომის ბოლო – მე-6 თავი ქართულ კულტურაზე არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენას ეხება. ფილოსოფიური თვალსაზრისით ეს საკითხი ნაკლებ მნიშვნელოვანია. მაგრამ იმის გათვალისწინებით, რომ არეოპაგიტიკას დიდი გავლენა ჰქონდა ქართულ კულტურაზე, აუცილებლად ჩავთვალეთ ამ საკითხის განხილვა. აქ გადმოცემული და კრიტიკულად არის შეფასებული იმ მკვლევართა (შ. ნუცუბიძე, შ. ხიდაშელი, ვ. ნოზაძე, რ. თვარაძე, გ. თევზაძე, ე. ხინთიბიძე) ნაშრომები, რომლებშიც საგანგებოდ არის განხილული არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა, ძირითადად, რუსთაველისა და დავით გურამიშვილის შემოქმედებაზე.

ნაშრომში შესწავლილი, გაანალიზებული და შეფასებულია შემდეგი მთავარი საკითხები:

1. ნეოპლატონიკოსებმა პლატონის ფილოსოფიიდან აღებულ სიკეთის იდეასთან გააერთიანეს არისტოტელეს თვალსაზრისი მიზნობრივ მიზეზზე და ჩამოაყალიბეს მოძღვრება პირველ ერთზე, ანუ ღმერთზე, რომელიც მთელი სინამდვილის საფუძველია, სრულყოფილების უმაღლესი ფორმა, უმაღლესი სიკეთე და უმაღლესი ჭეშმარიტებაა.

ნეოპლატონური ფილოსოფიის თანახმად, პირველმიზეზი (ღმერთი) არსებებს ქმნის აუცილებლობით, არსებები მისგან აუცილებლობით გამომდინარეობენ. ამ თვალსაზრისით ნეოპლატონიზმში განმტკიცდა ემანაციური მოძღვრება, რომელიც საბოლოოდ ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის იდეამდე მიდის. ემანაციური მოძღვრება კი, უპირისპირდება შუა საუკუნეების კრეაციონიზმს, რომელიც აღიარებს ღმერთის მიერ სინამდვილის შექმნას დროში არაფრისგან. სწორედ ემანაციურ მოძღვრებაზე დამყარებით ნეოპლატონიზმი აღიარებს ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის თვალსაზრისს, რაც რენესანსის მსოფლმხედველობას ერთ-ერთ საფუძვლად დაედო.

2. ნეოპლატონიზმში აღიარებულია სიკეთის აბსოლუტურობა და ბოროტების არასუბსტანციურობა. მაგრამ პლოტინემ, პლატონის მსგავსად, ბოროტება მაინც დაუშვა სიკეთის ბუნების გამოსამჟღავნებლად. ნეოპლატონიზმის მეორე დიდმა წარმომადგენელმა პროკლემ კი ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობა გააუქმა. ეს თვალსაზრისი გაიზიარა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა და დაამკვიდრა იგი ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში. სწორედ ბოროტების ამგვარი გაგებით განსხვავდება ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისი ბასილი დიდის თვალსაზრისისგან.

3. ნაშრომში დადგენილია არეოპაგიტული მისტიციზმის სიახლოვე პლოტინეს მისტიციზმთან და ნაჩვენებია მისი „ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური" ხასიათი, რაც ადრეც იყო შენიშნული. არეოპაგიტული მისტიციზმი შეიცავს წმინდა რელიგიურ ნიშნებსაც. კერძოდ, ეს კარგად ჩანს, როცა საუბარი ეხება ლოცვის როლს ღმერთის წვდომისთვის.

პლოტინესთან და არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ღმერთის საბოლოო წვდომა შესაძლებელია მისტიკური ჭვრეტის საფუძველზე. პლოტინესა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მისტიციზმი ნეგატიურ თეოლოგიას ემყარება. სწორედ აქ ჩანს მათი მისტიციზმის „ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური" ხასიათი. პლოტინე ღმერთთან გაერთიანებისათვის მოითხოვს აბსტრაქციას, ანალოგიას, ნეგაციას, განწმენდას, ლოცვას. არეოპაგიტიკა-

შიც ნეგაცია და ლოცვა აუცილებელია ღმერთის წვდომისთვის. პლოტინესა და არეოპაგიტიკაში არაა მონოდებული ასკეტიზმი და ამ საკითხშიც ჩანს ამ ორ მოაზროვნეს შორის სიახლოვე. ამ საკითხში მსგავსი ტენდენცია შეინიშნება გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებაში.

4. არეოპაგიტული მოძღვრება მიჰყვება როგორც პლოტინეს (პირველი ერთის დახასიათება, როგორც ყველგან მყოფისა და ამავე დროს, არსად მყოფისა, სიკეთის მონიზმი და ბოროტების არასუბსტანციურობა, მისტიციზმი), ისე პროკლეს ფილოსოფიას (აზრთა მსვლელობის ლოგიკურობა, არსებათა განლაგება სრულყოფილების მიხედვით, ტრიადა, სიკეთისა და ბოროტების მიმართება, ბოროტების ყოველგვარი მნიშვნელობის გაუქმება, არსებათა აუცილებელი გამომდინარეობა პირველმიზეზიდან და უკუდაბრუნება იმავე აუცილებლობით).

არეოპაგიტიკის ორიგინალურობა მჟღავნდება ნეგატიური თეოლოგიისადმი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭებაში, სიკეთის მიღებისას არსებათა უუნარობაზე მითითებასა და იერარქიულ სისტემაში უსულო არსებებისთვის ადგილის მიჩენაში. ფსევდო-დიონისეს დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ბოროტების ყოველგვარი მნიშვნელობის გაუქმების თვალსაზრისის დამკვიდრება და, აგრეთვე, ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზის წარმატებული ცდა, რითაც ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადარჩენის საფუძველი მომზადდა.

ნაშრომში ნაჩვენებია, რომ პროკლესა და ფსევდო-დიონისეს თვალსაზრისთა დამთხვევა ხშირად ერთი წყაროთი – პლოტინეს ფილოსოფიის სარგებლობითაა განპირობებული.

5. არეოპაგიტული მოძღვრება წინამავალ თეოლოგებიდან სიახლოვეს ამჟღავნებს ბასილი დიდის, გრიგოლ ნაზიანზელისა და გრიგოლ ნოსელის მსოფლმხედველობებთან. როგორც ბასილი დიდთან, გრიგოლ ნაზიანზელსა და გრიგოლ ნოსელთან, ასევე ფსევდო-დიონისესთან ღმერთი ერთია, რომელიც მთელი სინამდვილის საფუძველია. მათ შორის განსხვავება არის ის, რომ კაპადოკიელ მამებთან ღმერთი სინამდვილეს ქმნის არაფრისგან

(კრეაციონიზმი), არეოპაგიტიკაში გვაქვს ემანატიზმი – პირველმიზეზიდან არსებათა აუცილებლობით გამომდინარეობა.

ბასილი დიდის მიხედვით, ბოროტება არის სიკეთის კლება, ასეა არეოპაგიტიკაშიც. მაგრამ ბასილი დიდის მსოფლმხედველობისგან განსხვავებით, არეოპაგიტიკაში ბოროტების ყოველგვარი პოზიტიური მნიშვნელობა გაუქმებულია.

გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებასთან შედარებით წინგადადგმული ნაბიჯია ფსევდო-დიონისეს მოძღვრება სამებაზე, როცა სამების სამივე იპოსტაზი წარმოდგენილია, როგორც ზეარსებული, ზეშემეცნებადი და ა. შ.

გრიგოლ ნოსელის მისტიკური თვალსაზრისი მოქცეულია რელიგიურ ჩარჩოებში და არსებითად გასხვავდება პლოტინესა და ფსევდო-დიონისეს ფილოსოფიურ-ინტელექტუალურ მისტიციზმისგან.

6. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს სინამდვილე, დაწყებული პირველი ერთიდან, დამთავრებული უგვარო და უსახო არსებებით, გააზრებული აქვს როგორც ერთი მთელი, სადაც მკაცრი იერარქიაა: სათავეშია ყველაზე სრულყოფილი არსება – ღმერთი, ხოლო ბოლოში უსულო არსებები. ამ ორ უკიდურესობას შორის არსებები განლაგებულია სრულყოფილების ხარისხით, რაც უფრო სრულყოფილია არსება, მით უფრო ახლოსაა ღმერთთან და, პირიქით.

არეოპაგიტიკაში ღმერთის დახასიათება ორგვარად ხდება – დადებითად და უარყოფითად. მაგრამ ეს მეთოდები ღმერთზე საბოლოო ცოდნას ვერ იძლევა, რის გამოც არეოპაგიტიკაში შემოტანილია მისტიკური ჭვრეტა და, რაც მთავარია და საყურადღებო, – არეოპაგიტული მისტიციზმი „ფილოსოფიურ-ინტელექტუალური“ ხასიათისაა. არეოპაგიტული მისტიციზმის ეს სპეკულატური ხასიათი, მის ავტორს – ფსევდო-დიონისეს განასხვავებს შუა საუკუნეების სხვა თეოლოგებისგან.

7. არეოპაგიტულ მოძღვრებას დიდი გავლენა ჰქონდა მომდევნო დროის მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებზე.

1) ნიშანდობლივია, რომ წმინდა თეოლოგები (მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, თომა აკვინელი) არეოპაგიტიკის

თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას ეწევიან და, რაც მათთვის მიუღებელია, ცდილობენ მის მისადაგებას თეოლოგიასთან. ასეთ ვითარებაში ხშირად არეოპაგიტიკის ავტორს ისეთ აზრს მიაწერენ, რაც არ შეესაბამება ფსევდო-დიონისეს მსოფლმხედველობრივ მრწამსს. ამ მხრივ საყურადღებოა არეოპაგიტული მზისა და ღმერთის ანალოგიის მაქსიმე აღმსარებლისეული ინტერპრეტაცია. ამ ინტერპრეტაციით აღმსარებელმა არეოპაგიტულ თვალსაზრისს აუცილებლობით განფენის პრინციპი გამოაცალა, რათა ამით ღმერთის ნებელობით აქტზე გაემახვილებინა ყურადღება. ამ საკითხში მაქსიმე აღმსარებლის პოზიციასთან ახლოსაა თომა აკვინელის თვალსაზრისი.

არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობის გარკვეული სიახლოვე თვალში საცემია ღმერთზე მოძღვრებაში. თუმცა ღმერთის მიერ არსებების წარმოქმნის საკითხში მათ თვალსაზრისს შორის არსებითი განსხვავებაა. ასევეა სიკეთისა და ბოროტების მიმართების საკითხშიც. თუმცა დამასკელთან ბოროტება საბოლოოდ ადამიანთან არის დაკავშირებული, რაც არ გვხდება არეოპაგიტიკაში.

იოანე სკოტ ერიუგენა და ნიკოლოზ კუზანელი არეოპაგიტიკის ემანატიზმს განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ. ამ ორი მოაზროვნის მსოფლმხედველობაში კარგად ჩანს არეოპაგიტული ემანატიზმის დიდი გავლენა.

მაისტერ ეკჰარტი, მართალია, ნეოპლატონურ-არეოპაგიტულ ემანატიზმის ავითარებს, მაგრამ მასთან დიდი ადგილი ეთმობა ღმერთის ტრანსცენდენტიზმსაც. ამ მხრივ ეკჰარტი აგრძელებს ნეოპლატონური ფილოსოფიის ტრადიციებს, სადაც, ა. შტოკლის შენიშვნით, ადგილი ჰქონდა ემანატიზმისა და ტრანსცენდენტიზმის თვალსაზრისის შეგუების ამაო ცდას.

2) არეოპაგიტულ მოძღვრებას დიდი გავლენა ჰქონდა ქართულ კულტურაზე. არაერთი გამოკვლევით დასტურდება არეოპაგიტიკის გავლენა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანზე“ (სიკეთის მონიზმი და ბოროტების არასუბსტანცირება, ღმერთი, როგორც ერთარსება ერთი, „მზიანი ღამე“ და „უჟამო ჟამი“), დავით გურამიშვილის შემოქმედებაზე, ქართულ იდეოლოგიაზე და სხვ.

8. დასასრულ კი უნდა აღინიშნოს, რომ არეოპაგიტიკაში, კერძოდ, მის ფილოსოფიურ ნაწილში, გაზიარებულია ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის ნეოპლატონური თვალსაზრისი ემანატიზმის საფუძველზე. ამ თვალსაზრისს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საკაცობრიო კულტურისათვის, რამდენადაც ის საფუძველს უმზადებდა რენესანსულ მსოფლმხედველობას. რენესანსის ერთ-ერთი მთავარი იდეა ხომ ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადებაა. ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადების თეორიულ საფუძველს კი, ღმერთისა და სამყაროს ერთიანობის აღიარება წარმოადგენს. აქედან ცხადია, თუ რატომ მიაკუთვნებენ ასეთ დიდ როლს არეოპაგიტულ მოძღვრებას შემდგომი დროის კულტურისთვის ზოგადად და რენესანსული მსოფლმხედველობისთვის კერძოდ.

იმის გათვალისწინებით, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორობის პრობლემა დღესაც აქტუალურია, ნაშრომში პირველ თავად წარმოდგენილია ეს საკითხი.

AREOPAGITICS*

PHILOSOPHICAL WORLD OUTLOOK. PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS SOURCES. INFLUENCES.

Summary

The work consists of an introductory article, six chapters and general conclusions.

The work deals with the problem of authorship of the most important religious-philosophical doctrine of the 5-6th centuries – the Areopagitics, as well as philosophical world outlook of the Areopagitics, its philosophical and religious sources (Neo-Platonism and works of Cappadocian Fathers), Areopagitical influences and importance of the Areopagitics for Georgian culture.

The Areopagitical works created at the joint of the 5-6th centuries were unduly ascribed to the ecclesiastic figure of the 1st century, member of the Areopagus of Athens Bishop Dionysius. Centuries later Lorenzo Valla and Erasmus of Rotterdam questioned the issue of the authorship of the Corpus Areopagiticum. Since then a multitude of hypotheses as regards the authorship of the Areopagitics have been worked out and among them the conception suggested by the Georgian scientist Shalva Nutsubidze and the Belgian orientalist Ernest Honigmann which states the identity of Pseudo-Dionysius the Areopagite and the 5th century famous Georgian ecclesiastic figure Petre the Iberian seems to be best founded. This conception is known as the Nutsubidze-Honigmann theory.

The main principles of the Nutsubidze-Honigmann theory are rendered in the work and fresh data supporting it are offered.

* Translated from Georgian by Marine Ambokadze.

In the 2nd chapter philosophical outlook of the Areopagitics is analyzed and the Areopagitical theory of God, positive and negative characteristics of God, relation of good and evil, Areopagitical mysticism are discussed.

Discussing the theory of God we have shown that in the Areopagitics God is one and beings ensue from Him by necessity and due to this necessity return back to Him.

The research conducted demonstrates that the principle of unity is given in the Areopagitical doctrine – the first one (God) stands at the beginning and unspiritual matter which due to the fact of its existence partakes of God is at the end.

Positive (kataphatic) and negative (apophatic) characteristics of God occupy a special place in the Areopagitical doctrine. At the same time according to Pseudo-Dionysius these methods are methods of knowledge and do not oppose each other since God is more than the knowledge on Him given by these methods.

Discussing the theory of God in the Areopagitics we have differentiated two kinds of God's perfection. In particular, perfection of God as the transcendental which is beyond the reality differs from God-perfection given in comparison with beings ensuing by necessity from Him.

The work deals with the idea of good in the Areopagitics, its relation to Plato's philosophy and Neo-Platonism. It is shown that from the ontological viewpoint the idea of good is identical with the first cause (God) in the Areopagitics. At the same time good is as well presented from moral aspect in the Areopagitics, namely: the essence of good is stated in relation to evil and absoluteness of good and non-substantiality of evil are admitted. In this respect Pseudo-Dionysius follows Proclus's tradition and in contrast to Plato and Plotinus rejects any positive significance of evil. As well it is stressed that interpretation of the interrelation of good and evil in the Areopagitical doctrine played an important role in forming the Renaissance and humanist world outlooks.

The relation of the Areopagitical doctrine to Neo-Platonic (Plotinus and Proclus) philosophy is discussed in the 3rd chapter. In order to achieve this objective we have specially discussed those passages of

Plato's philosophy (absolute and relative One, relation of essence and non-essence, the idea of good, etc.) which are necessary to understand Neo-Platonism and the Areopagitical doctrine. In the process of analysis of the interrelation of Plotinus philosophy and the Areopagitics, we discussed close association of Plotinus mysticism and mysticism of the Areopagitics and their philosophical-intellectual character.

In discussion of the relation of the Areopagitical doctrine to Proclus's philosophy, alongside with certain general issues, special attention is paid to the relation of good and evil. In this respect, close association of the Areopagitics and Proclus's philosophy is demonstrated.

It is shown and argued in the work that the Areopagitical doctrine is greatly indebted by Plotinus philosophy and that close relation of viewpoints of Pseudo-Dionysius and Proclus in regard of many issues is conditioned by one common source – Plotinus philosophy.

Theological sources of the Areopagitics – world outlooks of the Cappadocian Fathers (Basil the Great, Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa) are discussed in the 4th chapter. Comparative analysis of certain issues taken from the world outlooks of Cappadocian Fathers (theory of God, creation, relation of good and evil, the problem of trinity, etc.) and of the similar issues given in the Areopagitics is carried out.

The work deals with the Areopagitical philosophy but in relation to theological sources such issues are singled out and discussed which are on the verge of philosophy and theology and are studied by both of these world outlooks.

The 5th chapter is dedicated to the analysis of the Areopagitical influences. Both theologians and philosophers were influenced by it. Theological (Maximus Confessor, John of Damascus, Thomas of Aquinas) and more or less philosophical (Eriugena, Meister Eckhart, Nicolas of Cusa) interpretations of the Areopagitical doctrine are considered.

The 6th chapter deals with the influence and importance of the Areopagitical doctrine for Georgian culture. Rustaveli's, David Guramishvili's and others heritage is discussed from this aspect.

In the General Conclusions the main results of the research are summed up.

ლიტერატურა

ალექსიძე ლ. იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია. თბ., 2008.

ალექსიძე ლ. ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი. ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები. თბ., 2009.

არეოპაგიტული კრებული. თბ., 1983.

ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი. გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ. თბ., 1983.

გაწერელია ა. რჩეული ნაწერები. თბ., 1977, I ტ.

გოგიბერიძე მ. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი. თბ., 1972, III ტ., 1978, IV ტ.

გორგაძე ს. ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთი უძველესი კვალთაგანი ქართულ მწერლობაში (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ქართული თარგმანი). „ჩვენი მეცნიერება“. სამეცნიერო კრებული, ტფილისი, 1923, 1.

გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. ხელნაწერები აღწერა, შესავალი და საძიებელი დაურთო თამარ ბრეგაძემ. თბ., 1988.

ზუმბაძე დ. დიონისე არეოპაგელი და დანტე ალიგიერი. „მაცნე“, ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია, 1972, 2-4.

ზუმბაძე დ. პლოტინი. „განთიადი“, 1977, 5.

თევზაძე გ. ანტიკური ფილოსოფია. თბ., 1995.

თევზაძე გ. პეტრე იბერი. თბ., 2009.

თევზაძე გ. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1996.

თვარაძე რ. თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა. თბ., 1985.

იოანე დამასკელი. დიალექტიკა. ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მაია რაფავამ. თბ., 1976.

იოანე პეტრიწი. განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღვთისმეტყველების საფუძვლებისა". თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა. თბ., 1999.

იოანე პეტრიწი. განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. იოანე პეტრიწი. შრომები. თბ., 1937, II ტ.

კეკელიძე კ. პროფესორი ე. ჰონიგმანი პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა შესახებ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. 1956, 63-ე ტ.

კეკელიძე კ. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ., 1957, IV ტ.

კეკელიძე კ. შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1979.

კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1980, I ტ., 1981, II ტ.

კეჭაყმაძე ნ. იოანე იტალის შემოქმედება. თბ., 1970.

კიკნაძე ზ. დიონისესა და კრონოსის გამო „ვეფხისტყაოსანში". „ცისკარი", 1969, 4.

კუკავა თ. იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა. თბ., 1971.

ლოლაშვილი ივ. ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიელის იდენტურობის პრობლემა ქართულ და ევროპულ მეცნიერებაში. თბ., 1973.

ლოსევი ა. აღმოსავლური რენესანსი. მთარგმნელები: მიხეილ მახარაძე, პაატა ჩხეიძე. ბათუმი, 2005.

მაქსიმე აღმსარებელი. კომენტარები არეოპაგიტიკაზე (ხელნაწერი A=A/110 XIIს). ეფრემ მცირეს თარგმანი. ზაირა ყოლბაიას მომზადებული ტექსტის ხელნაწერი.

მახარაძე მ. აბსოლუტური ნეგაცია არეოპაგიტიკაში. ფილოსოფიური ძიებანი. 2002, კრებული VI.

მახარაძე მ. აპოფატიკური მეთოდი არეოპაგიტიკაში. „მაცნე", ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1981, 1.

მახარაძე მ. არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური პრობლემები. თბ., 1986.

მახარაძე მ. არეოპაგიტიკის ფილოსოფიური წყაროები. თბ., 1983.

მახარაძე მ. კატაფატიკური მეთოდის საფუძველზე მიღებული დასკვნები არეოპაგიტიკაში. „მაცნე", ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1976, 4.

მახარაძე მ. რენესანსი, ჰუმანიზმი და XI-XII საუკუნეების საქართველო. თბ., 2003.

მახარაძე მ. რენესანსი, ჰუმანიზმი და ქართული რენესანსის საკითხები. ბათუმი, 2009.

მახარაძე მ. ძიებანი ქრისტიანული ფილოსოფიის ისტორიაში. თბ., 1999.

მახარაძე მ., ხიდაშელი შ. არეოპაგიტიკა და ქართული ფილოსოფიური აზრის საკითხები. თბ., 1991.

მელიქიშვილი დ. იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი. თბ., 1975.

მიმინოშვილი რ. „გარდამოცემის" ქართული თარგმანები. თბ., 1966.

ნათაძე ნ. „ვეფხისტყაოსნის" ფილოსოფიური მოტივები. თბ., 1985.

ნათაძე ნ. თომა აქვინელის ფილოსოფია. თბ., 1973.

ნოზაძე ვ. ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება. ვ. ნოზაძე. თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. გურამ შარაძის საერთო რედაქციით. თბ., 2006, III ტ.

ნუცუბიძე შ. პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. შ. ნუცუბიძე. შრომები. თბ., 1975, V ტ.

ნუცუბიძე შ. რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი. შ. ნუცუბიძე. შრომები. თბ., 1976, IV ტ.

ნუცუბიძე შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1956, I ტ., 1958, II ტ.

ოფერმანსი ვ. ხუთი მიზეზის შესახებ იოანე პეტრიწთან და თომა აკვინელთან. „მაცნე", ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია, 1972, 3.

პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები. გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა. თბ., 1961.

პლოტინი. მშვენიერებისათვის. თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. „მნათობი", 1966, 9.

პროკლე დიადოხოსის პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. იოანე პეტრიწის თარგმანი. ქართული ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია – მოსე გოგიბერიძისა. იოანე პეტრიწი. შრომები. თბ., 1940, I ტ.

სირაძე რ. ა. ლოსევი და ქართული რენესანსის პრობლემები. „ცისკარი", 1982, 7.

სირაძე რ. ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან. თბ., 1978.

უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა" და გრიგოლ ნოსელის „კაცისა აგებულებისათჳს". X-XIII-ის ხელნაწერთა მიხედვით გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ., 1964.

ქართული პროზა. თბ., 1982, III ტ.

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია ოთხ ტომად (1996-2010 წწ.). თბ., 1996, I ტ.

ქაჯაია ნ. ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები. თბ., 1992.

ქრისტიანული ეკლესიის ისტორია. შეადგინა გვანცა კოპლატაძემ. მეოთხე გამოცემა. თბ., 2010.

ყაუხჩიშვილი ს. ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1973, III ტ.

ჩაჩანიძე ვ. პეტრე იბერიელი და ქართული მონასტრის არქეოლოგიური გათხრები იერუსალიმში. თბ., 1974.

შიშმაროვი ვ. შოთა რუსთაველი (რამდენიმე პარალელი და ანალოგია). ენიმკის მოამბე, 1938, III ტ.

შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. თბ., 1981, I ნაწილი., 1984, II ნაწილი.

შტეკლი ა. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. გერმანულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბ., 1994.

წერეთელი გ. უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან. თბ., 1960.

წერეთელი ს. ანტიკური ფილოსოფია. თბ., 1968.

წმიდა ბასილი დიდი. თხზულებები. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა და წინასიტყვაობა დაურთო გვანცა კოპლატაძემ. მეორე გამოცემა. თბ., 2002.

წმ. იოანე დამასკელი. მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა. ორი ძველი ქართული თარგმანი (წმ. ეფრემ მცირისა და წმ. არსენ იყალთოელისა) გამოსაცემად მოამზადეს ოთარ მიმინოშვილმა და მაია რაფავამ. წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო მაია რაფავამ. ძეგლი ბერძნულიდან თანამედროვე ქართულზე თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ. თბ., 2000.

ხიდაშელი შ. „ვეფხისტყაოსნის" ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო. 1965, 6.

ხიდაშელი შ. იოანე პეტრინი. თბ., 1956.

ხიდაშელი შ. მახარაძე მ. ნეოპლატონური იდეების ასახვა შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში. თბ., 1986.

ხიდაშელი შ. პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის იგივეობის საკითხისათვის. „მნათობი", 1957, 6.

ხიდაშელი შ. რამდენიმე განმარტება ჩემს წიგნზე – „რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები" გამოთქმული შენიშვნების გამო. „მაცნე", ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1986, 1.

ხიდაშელი შ. რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბ., 1981.

ხიდაშელი შ. სამკაული და სიქადული ქართველთა. „ცისკარი", 1969, 4.

ხიდაშელი შ. ქართული ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1988.

ხიდაშელი შ. ქართული შუა საუკუნეების კულტურის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები აქსიოლოგიის თვალსაზრისით. „მნათობი", 1982, 12.

ხიდაშელი შ. შალვა ნუცუბიძე. თბ., 1969.

ხიდაშელი შ. ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიური წყაროს საკითხისათვის. „მაცნე", ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1984, 3.

ხინთიბიძე ე. რუსთაველის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო. თბ., 2009.

ხინთიბიძე ე. უახლესი ტენდენციები ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის კვლევის მიმართულებით. კრებული: „ბიზანტოლოგია საქართველოში". თბ., 2007.

ხინთიბიძე ე. ქართულ-ბიზანტური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის. თბ., 1982.

ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია. თხზულებანი თორმეტ ტომად. თბ., 1983, II ტ.

Абрамсон М. А. Обсуждение проблем истории Возрождения и гуманизма. „Вопросы истории", 1955, 12.

Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифо-эпического мышления. В книге – Платон и его эпоха. М., 1979.

Аверинцев С. С. Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. В книге – Из истории культуры средних веков и „Возрождения". М., 1976.

Антология мировой философии в 4-х томах. М.,1969, т. I, ч. 2.

Аревшатян С. Давид Непобедимый. М., 1980.

Аристотель. Метафизика. Аристотель. Сочинения в 4-х томах. М., 1975, т. I.

Асмус В. Ф. Античные мыслители об искусстве. М.,1979.

Асмус В. Ф. Натурфилософиские и научные идей Николая Кузанского. „Фронт науки и техники", 1938, 2.

Баткин М. А. Итальянские гуманисти: Стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.

Баткин М. А. К проблеме историзма в итальянском культуре эпох „Возраждения". В книге – История философии и вопросы культуры М.,1975.

Баткин М. А. Онтология Марсилио Фичино в связи с общей оценкой ренессанского неоплатонизма. В книге – Традиция в истории культуры. М., 1978.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.

Безобразов П. В. Византиский писатель и государственный деятель Михаил Пселл. М., 1890.

Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.

Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918.

Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1976.

Брагина Л. М. Итальянский гуманизм. М., 1977.

Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С-Петербург, 1898.

Бриллиантов А. И. К вопросу о философии Эригены. СПБ, 1899.

Бычков В. В. Эстетика Аврелия Августина. М., 1984.

Бычков В. В. Corpus areopagitikum, как один из философско-эстетических источников восточнохристианского искусства. Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тб., 1977.

Вертеловский А. Западная средневековая мистика и отношение ее к католичеству. „Вера иРазум", Харьков, 1886, 5,11,13,14,16.

Верещацкий П. И. Плотин и бл. Августин в их отношении тринитарной проблеме. Казань, 1911.

Виндельбанд В. История древней философии. СПБ, 1908.

Владиславлев В. Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы. СПБ, 1868.

Гараджа В. И. Проблема веры и знания в томизме. „Вопросы философии", 1963, 9.

Гарен Э. Проблемы Итальянского Возрождения. М., 1986.

Гарнак А. История догматов. В книге – Общая история европейской культуры. СПБ, 1911, т. VI, отд.2.

Гегель Лекции по истории философии. Сочинения. М., 1932, т.X, 1935, т. XI.

Горфункель А. Х. К спорам о Возрождения. Средние века., М., 1984, выпуск 46.

Горфункель А. Х. От „Торжества Фомы" к „Афинской школе". Философские проблемы культуры Возрождения. В книге - История философии и вопросы культуры. М., 1975.

Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Мн., Харвест, М., АСТ, 2000.

Григорий Нисский. Творения. М., 1862, ч. IV.

Гуковский М. А. Итальянское Возрождение в 2-х томах. М., 1947, т. I.

Гуковский М. А. Новые работы по истории теории платонизма итальянского Возрождения. „Вопросы философии", 1958, 10.

Данелия С. И. К вопросу о личности Псевдо-Дионисия Ареопагита. „Византийский временник", 1956, т.VIII.

Данелия С. И. Новый опыт идентификации Псевдо-Дионисия Ареопагита с Петром Ивером. „Вестник отделения общественных наук АН ГССР", 1960, 1.

Живов В. М. „Мистагогия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа. В книге – Художественный язык средневековья. М., 1982.

Жильсон Э. Философия средние века. М.,2004.

Жирмунский В. М. Алишер Навой и проблема Ренессанса в литературе Востока. В книге – Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967.

Зенковский В. Основы христианской философии. Франкфурт на Майне, 1960.

Иоанн Даманскин. Полное собрание творении. СПБ, 1913, т.1.

Иоанн Даманскин. Точное изложение православной веры. С. Петербург, 1894.

Иоанэ Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. Редакторы тома Г. В. Тевзадзе, Н. Т. Натадзе. Вступительная статья и примечания Г. В. Тевзадзе. Перевод древнегрузинского языка И. Д. Панцхавы. „Философское наследие". М., 1984, т. 91.

История античной диалектики. М., 1972.

Капустин М. П. Идея восточного Ренессанса и западно-восточный синтез. В сборнике посв. К 90-летию со дня рождения Ш.И. Нуцубидзе. Тб., 1980.

Карпушин В. А. Абу Али Ибн Сина и восточный Ренессанс. В книге – Философия и история культуры. М., 1985.

Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972.

Коплстон Ф. История средневековой философии. М., 1997.

Лопашев С. А. Очерк жизни Николая Кузанского. Николаи Кузанский. Избранные философские труды. М., 1937.

Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.

Лосев А. Ф. Вводные замечания. Платон. Сочинения в трех томах. М., 1971, т. III, ч.1.

Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина. М., 1928.

Лосев А. Ф. История античной Философии. М., 1989.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1992, книга I.

Лосев А. Ф. Предисловие переводчика. В книге – Прокл. Первоосновы теологии. Тб., 1972.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.,1978.

Лосский В. Н. Отрицательное богословие в учении Ареопагита. Сборник статей по археологии и византиеведению. Прага, 1929.

Любарскии Я. Н. Михаил Пселл. Личность и творчество. М., 1978.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979.

Майстер Экхарт. Духовние проповеди и рассуждения. М., 1912.

Максим Исповедник. О любви. При святейшем синоде. 1819.

Марр Н. Я. Вступителъные и заключительные строфы „Витязь в барсовои кожи Шота из Рустава". СПБ. 1910.

Марр Н. Я. Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI- XII века. СПБ, 1909.

Мартынов А. Учение св. Григория еп. Нисского о природе человека (Опыт исследования в области христианской философии IV века). М.,1886.

Махарадзе М. К. Вопрос причинности в философии Петрици. В сборнике – Методологические вопросы развития средневековой философии народов Закавказья. Баку, 1983.

Махарадзе М. К. Философское содержание ареопагитики. Тб., 1991.

Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV-XV вв. Ленинград, 1976.

Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. Казанъ, 1887.

Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. М., 1979, т.1; 1980, т.2.

Нуцубидзе Ш. И. История грузинской философии. Тб., 1960.

Нуцубидзе Ш. И. Петр Ивер и автичное философское наследие. Тб., 1963.

Нуцубидзе Ш. И. Руставели и восточный Ренессанс. Тб., 1947.

Нуцубидзе Ш. И. Тайна Пвсевдо-Дионисия Ареопагита. Тб., 1942.

Нуцубидзе Ш. И. Творчество Руставели. Тб., 1958.

Платон. Сочинения в трех томах. М., 1968-1972.

Плотин. Избранные трактаты. „Вера и Разум", Харъков, Эннеада V, 1898, 8,9,11,13,14, 17,19; Эннеада VI, 1899, 2,6,11,15;1900, 18-21.

Попов И. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916, т. I, ч. 1-2.

Православная богословская энциклопедия. Петроград,1903, т. IV.

Прокл. Первоосновы теологии. Перевод и комментарий А.Ф. Лосева.. Тб., 1972.

Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков. Ленинград, 1987.

Псевдо-дионисий Ареопагита. О божественных именах. Буанос-Айрес, 1957.

Рассел Б. История западной философии. М., 1959.

Рутенбург В. И. „Возрождение" и „Возрождение мировое". „Вопросы истории", М., 1969, №2.

Св. Дионисии Ареопагит. О небесной иерархии. М,. 1843.

Соколов В. В. Европейская философия XV-XVII веков. М., 1984.

Соколов В. В. К исторической характезистике пантеизма в западно-европеиской философии. „Философские науки", 1960, №4.

Соколов В. В. Средневесковая философия. М., 1979.

Соколов В. В. Тажуризина З. А. Николай Кузанский. „Вопросы философии", 1964, 10.

Тажуризина З. А. Философия Николая Кузанского. М., 1972.

Татарский И. Сушностъ и происхождение философии Иоанна Скота Эригены. „Вера и Разум", Харъков,1885, книга I-II.

Тевзадзе Г. В. Иоанэ Петрици и античное философские наследие. „Философские науки", 1977, 2.

Тевзадзе Г. В. Иоанэ Петрици о назначении человека. В сборнике – А. Ф. Лосеву, к 90- летию со дня рождения. Тб., 1983.

Тевзадзе Г. В. Философские мировоззрение Петрици. В книге – Петрици. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.

Фаррар Ф. Жизнь и труды св. отцов и учителей церкви. С.-Петербург, 1891.

Философская энциклопедия. М., 1960-1969, т. I-V.

Флоровский Г.В. Византийские отцы V-VIII веков. Париж, 1933.

Флоровский Г.И. Сввятой Григорий Богослов.
(http://antology.rchgi.spb.ru/Gregory–ofNazianzus/research–1.htm).

Хидашели Ш.В. Вопросы грузинского Ренессанса. Тб., 1984.

Хидашели Ш. В. К характеристике основного вопроса средневековой философии. „Философские Науки", 1961, 2.

Хидашели Ш. В. Неоплатонизм в средневековой философии. „Вопросы Философии", 1971, 5.

Хидашели Ш. В. Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962.

Хидашели Ш. В. Основные особенности гуманизма и творчество Руставели. „Вопросы философии", 1981, 6.

Хидашели Ш. В. Проблема неоплатонизма в трудах А.Ф. Лосева. В сборнике – А. Ф. Лосеву, к 90-летию со дня рождения. Тб., 1983.

Хидашели Ш. В. Руставели как мыслитель и гуманист. „Вопросы философии", 1986, 9.

Хинтибидзе Э. Г. Восточный Ренессанс и Руставели. „Литературная Грузия", 1984, 3.

Хинтибидзе Э.Г. Концефция Эстетики Возрождения А. Ф. Лосева и проблема грузинского Ренессанса. В сборнике – А.Ф. Лосеву, к 90-летию со дня реждения. Тб., 1983.

Хинтибидзе Э. Новый аргумент об идентификации Петре Ивера с Псевдо-Дионисием Ареопагитом. „Византиноведческие этюды", Тб., 1991.

Хонигман Э. Петр Ивер и сочинения Пс. Дионисия Ареопагита. Труды Тбилисского государственного Университета. Тб., 1955, т. 59.

Целлер Э. Очерки истории греческой философии. СПБ, 1881.

Шичалин Ю. А. Язык Плотина (постановка вопроса). В книге – Языковая практика и теория языка. М., 1978.

Штекль А. История средневековой философии. М., 1912.

Bardenhewer O. Geschichte der altkirchichen Literatur. Freiburg im Breisgau, 1924, Bd. 4.

Beierwaltes W. Proklos, Grundzuge seiner Metaphysik. Frankfurt am Mein, 1964.

Beiträge zur Ceschichte der Philosophie Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Dionysios, Proklos, Plotinos. Herausgegeben von C. Baeumker. Münster, 1917, Bd. 20, Heft I.

Bruner F. Über die tomistische Lehre vom Ursprung der Welt. ZeitSchrift fur philosophische Forschung, 1982, Bd. XVI, Heft 2.

Christlieb Th. Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena. Gotha, 1860.

Dempf A. Der Platonismus, des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. München, 1962, Heft 3.

Hasse K. Von Plotin zu Goethe. Zweite Ausgabe. Veriegt bei Eugen Diederiechs. Jena, 1912.

Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philoophie. Verlag Philipp Reclam, Leipzig, 1971, Bd. 2.

Horn C. B. Ascetism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine. The Career of Peter of Iberian. Oxford University Press, 2006.

Hunger H. Reich der neunen Mitte. Der chrisrliche Geist der byzantinischen Kultur. Verlag STYRJA GLAZ, Wien, Köln, 1965.

Ivanka E. Was heißt eigentlich Christlicher Neoplatonismus? Scholastik, 1956, XXXI, Heft 1.

Iohannes Scotus Erigena. Über die Einteilung dem Natur. Leipzig, 1870, Abt. I; 1874, Abt. 2.

Koch H. Proklus als Quelle des Ps. D. Areopagita in der Lehre vom Bösen. Philologus, Gotingen, 1956, Bd. 54.

Koch H. Pseudo-Dionisius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Misterienwesen. Mainz, 1900, Bd. I.

Kremer K. Die neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Leiden: E. J. Brill, 1966.

Macharadze M. Die mystische Erkenntnis Gottes bei Plotin und Pseudo-Dionysius Areopagita. In Selbst–Singularität–Subjekvität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus. Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell (Hrsg.). Amsterdam – Philadelphia, 2002.

Meister Ecehart. Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Qucut. München, Carl Hanser Verlag, 1969.

Plotins Schriften. Überzetzet von Richard Harder. Leipzig, 1930-1937, Bd. I-V.

Preger W. Gechichte der deutchen Mystik in Mittelalter. Leipzig, 1874.

Ritter H. Geschichte der christlichen Philosophie. Hamburg: Bei Friedrich Perthes, 1841, Th. 2.

Stiglmayr J. Der neoplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. München, 1895, HYB 18.

Thomas von Aquin. Summa Kontra jentile. Darmstadt. 1974.

Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, GMBH, 1958.

Weertz H. Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin. Köln: Druck von H. Theissing, 1908.

Zeller E. Die Philosophie der Griechen in inrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1875, Th. 2. Abt.1; 1881, Th.3. Abt 2.

საძიებლები

პირთა საძიებელი

ა

ავალიანი სერგი 6
ავალიშვილი ზურაბ 100, 363
ავგუსტინე ნეტარი 4, 157, 252, 263, 301, 306, 314, 319, 327, 328, 332, 350, 359
ათინაგორა ათენელი 188
აკვინელი (იხ. თომა აკვინელი)
ალექსიძე ზაზა 46 (სქ.)
ამალრიკ ბენელი 12
ამბოკაძე მარინე 403 (სქ.)
ამირეჯიბი ჭაბუა 45
ანაქსაგორა 350
აპოლინარი 192
არევშატიანი სენ 46-52
არისტოტელე სტაგირელი 7, 19, 57, 103 (სქ.), 104, 105, 140, 159, 166, 194, 277, 312, 314, 324, 350, 358, 383, 386, 389, 397
ასმათი (ლიტ.) 100

ბ

ბაიერვალტესი ვერნერ 20
ბარათაშვილი ნიკოლოზ 381, 390
ბარათელი ბესარიონ 4
ბარდენჰეველი ოტო 11 (სქ.), 28, 32
ბასილი დიდი 4, 16, 40, 95, 157, 164, 187, 192-194, 196-216, 249, 291, 387, 392, 396, 397, 399, 400, 405
ბერგსონი ანრი 313
ბერდიაევი ნიკოლაი 15, 130 (სქ.), 131, 134, 150, 313
ბიჩკოვი ვიქტორ 12 (სქ.), 13 (სქ.), 196 (სქ.)
ბლონსკი პ. 15, 133, 140, 141, 158
ბოემე იაკობ 349
ბოლოტოვი ვ. 13 (სქ.), 25
ბონავენტურა 333
ბორგოში იუზეფ 319, 327, 328
ბრაბანტელი ზიგიერ 368, 369
ბრილიანტოვი ალექსანდრე 13 (სქ.), 14, 15, 79 (სქ.), 141, 142, 152, 158, 249, 252, 253, 258, 263, 291, 292, 323
ბრუნერი ფერნანდ 314
ბრუნო (იხ. ჯორდანო ბრუნო)

გ

გაიოზ, მონესე 22
გაწერელია აკაკი 4, 13 (სქ.), 41
გენადი, იღუმენი (იხ. ეიკალოვიჩი გენადი)
გერმანე პატრიარქი 39
გიგინეიშვილი მანანა 372, 383, 385
გოგიბერიძე მოსე 292 (სქ.), 372
გორგაძე სერგი 3-5, 8, 362, 363
გრიგოლ ნაზიანზელი 5, 16, 157, 164, 187, 192-194, 196, 199, 214, 216-234, 236-240, 265,

266, 291, 396, 397, 399, 400, 405
გრიგოლ ნოსელი 4, 16, 157, 164, 187, 194, 196, 199, 214, 240, 241, 256, 291, 302, 396, 397, 399, 400, 405
გრიგოლ ღვთისმეტყველი (იხ. გრიგოლ ნაზიანზელი)
გუმილევსკი ფილარეტ 25
გურამიშვილი დავით 22, 45, 381, 389, 390, 401, 405

დ

დავით ანჰაღთი (უძლეველი) 46-52
დავით აღმაშენებელი 387
დამასკელი (იხ. იოანე დამასკელი)
დავით დინანტი 12, 350
დანელია სერგი 46
დანტე ალიგიერი 368, 369, 386
დემპფი ალეუს 18
დიენოსი (იხ. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი)
დიმოფილოფსი, მოწესე 22
დინანტი (იხ. დავით დინანტი)
დიონისე არეოპაგელი, ათენის ეპისკოპოსი ახ. წ. I საუკუნეში 25, 28, 30, 31, 403
დიონისე არეოპაგელი, არეოპაგეტიკის ავტორი (იხ. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი)
დოელგერი ფრ. 34.
დროთე, მსახური 22
დრეზეკე ი. 19
დუმბაძე ნოდარ 45

ე

ევნომე 192, 218
ეიკალოვიჩი გენადი (გენადი, იღუმენი) 383, 384
ეკჰარტი იოჰან 4, 12, 21, 22, 96, 137 (სქ.), 257, 322, 330-349, 397, 401, 405
ენეა გაზელი 26, 27, 31
ენუქაშვილი სამსონ 3 (სქ.), 34
ეპიფანოვიჩი ს. 13 (სქ.)
ერაზმ როტერდამელი 25, 403
ერიუგენა (იხ. იოანე სკოტ ერიუგენა)
ეფრემ მცირე 3, 8, 22, 23, 44, 258, 276, 361, 389

ვ

ვაჟა-ფშაველა 381, 390
ვარაზ-ბაკური, ქართლის მეფე 35
ვარდი ხაიმ 34
ვახტანგ VI (1675-1737), ქართლის მეფე 43
ვეერტცი ჰაინრიხ 271, 272, 327, 377
ვერტელოვსკი ალექსანდრ 291
ვინდელბანდი ვილჰელმ 10, 17, 105

ზ

ზამსტაგი კარლ 291
ზაქარაძე ლალი 4
ზაქარია რიტორი 26-28, 31, 32, 35, 41
ზაქარია ქართველი 28, 36, 41, 42
ზენონი, ბიზანტიის იმპერატორი (474-491) 42

თ

თალესი 350
თევზაძე გურამ 4, 5, 39, 43, 44, 292 (სქ.), 314, 330, 331, 334, 335, 338, 349, 359, 387, 388, 397
თეიმურაზ ბაგრატიონი 372, 373
თეოდოსი იერუსალიმელი 33
თვარაძე რევაზ 4, 45, 46 (სქ.), 51, 52, 378-381, 388, 397
თომა აკვინელი 5, 21, 22, 257, 272, 273, 312-325, 327-330, 350, 377, 397, 400, 401, 405

ი

იამბლიქოსი 165
იერეთეოსი 33
ივანკა ე. 12 (სქ.), 34
იმედაშვილი გაიოზ 372
ინანიშვილი რევაზ 45
იოანე ალექსანდრიელი 28, 31
იოანე დამასკელი 4, 21, 22, 45, 123 (სქ.), 160, 216 (სქ.), 257, 275-291, 391, 397, 400, 401, 405
იოანე იტალოსი 9, 12, 96
იოანე ლაზი 30, 32, 33, 35
იოანე მახარებელი (ბიბლ.) 242
იოანე ოქროპირი 4, 227, 361
იოანე პეტრიწი 8-10, 31, 88 (სქ.) 96, 97, 160 (სქ.), 192-194, 350, 361, 364, 366, 387
იოანე რუფუსი 29, 41
იოანე სკოტ ერიუგენა (ერიუგენა) 4, 10, 12, 21, 22, 96, 257, 258, 287, 291-312, 322, 332, 333, 393, 397, 401, 405
იოანე ფილიპონი, ალექსანდრიელი 27, 33
იოანე ღვთისმეტყველი 22
იოანე შავთელი 45
იოსელიანი პლატონ 8
იუბენალი, იერუსალიმის პატრიარქი 41
იუსტინ წამებული 188, 189
იუსტინიანე I (518-527), ბიზანტიის იმპერატორი 105

კ

კანტი იმანუელ 140, 312
კაპუსტინი მიხაილ 34, 46
კასირერი ერნესტ 334
კეკელიძე კორნელი 8, 37, 41, 46, 372, 383
კიკნაძე ზურაბ 381, 382, 388
კლიმენტ ალექსანდრიელი 189, 190, 195, 249, 333
კოპლატაძე გვანცა 39, 40-42, 44
კოპლსტონი ფრედერიკ 187-191
კორბო ვირჯილიო 36
კოხი ჰუგო 12 (სქ.), 18, 20, 25, 158, 164, 165, 183, 213
კრემერი კლაუს 10, 18, 20, 312, 313, 323
კრონოსი 381
კუზანელი (იხ. ნიკოლოზ კუზანელი)

ლ

ლაიბნიცი ვილჰელმ 349
ლეონტი ბიზანტიელი 27, 31
ლოლაშვილი ივანე 4, 41, 46
ლორენცო ვალა 25, 403
ლოსევი ალექსეი 10, 11, 34, 46, 99, 102 (სქ.), 106, 123 (სქ.), 228, 229, 234-236, 388
ლოსკი ვლადიმირ 13 (სქ.), 194-196, 199
ლუთერი მარტინ 14, 17, 322

მ

მაიოროვი გენადი 196, 197, 199, 221
მაისტერ ეკჰარტი (იხ. ეკჰარტი იოჰან)
მაკარი მესხი 36
მარი ნიკო 8-10, 366
მარკოზ მახარებელი (ბიბლ.) 242
მარსილიო ფიჩინო 94, 97
მარტინოვი ა. 252, 254, 255
მარციანი არისტიდის 188
მაქსიმე აღმსარებელი 4, 21, 22, 39, 257-262, 264-271, 273-275, 291, 292, 300, 301, 333, 334, 377, 397, 400, 401, 405
მაჭავარიანი მარინე 4
მედვედევი ი. 102 (სქ.), 103 (სქ.),
მელიქსეთბეგი ლეონ 34
მირანდოლა პიკო დე ლა 94, 97
მიულერი ჰ. 323
მიქაელ ფსელოსი (ფსელოსი მიქაელ) 9, 12
მოსე წინასწარმეტყველი (ბიბლ.) 198, 248, 249
მურვანოსი (იხ. პეტრე იბერი)

ნ

ნადირაძე გიორგი 372
ნათაძე ნოდარ 313, 314, 321, 323, 324, 389
ნემსაძე მიხეილ 4
ნესმელოვი ვ. 245-250
ნიკოლოზ კუზანელი (კუზანელი) 4, 13, 18, 19, 21, 22, 94, 98, 257, 269, 303, 317, 322, 349-360, 397, 401, 405
ნიკოლოზ მეთონელი 163
ნოზაძე ვიკტორ 4, 376, 377, 378, 383, 388, 397
ნუცუბიძე შალვა 3-5, 8, 10, 11, 14, 17-20, 25-28, 30-32, 34, 35, 41, 44, 49, 52, 93, 94, 96, 97, 105, 106, 165-167, 185, 292 (სქ.), 331, 333-335, 363-369, 370, 378, 382, 388, 397, 403

ო

ორიგენე 10, 26, 157, 189-192, 194
ორლოვი ვლ. 34, 46

პ

პავლე მოციქული (ბიბლ.) 31, 238, 332
პავლე, მოძღვარი 27
პარმენიდე 120
პეტრე 29
პეტრე იბერი (მურვანოსი) 3 სქ., 4, 10, 13 (სქ.), 17, 27, 28, 30-44, 51, 52, 363, 367-369, 403
პეტრე მოციქული (ბიბლ.) 242
პლატონი 7, 15, 17-19, 26, 27, 96, 102 (სქ.), 103 (სქ.), 104, 105, 107-117, 119-128, 140, 159, 160, 165, 166, 185, 188, 189, 194, 196-198, 216, 219, 237, 270, 282, 293, 300, 310, 312, 314, 323-326, 347, 350, 381, 386, 396-398, 404, 405
პლოტინე 7, 12, 14, 15, 17, 18, 20, 30, 40, 45, 67, 86, 91, 93, 95, 98, 104, 105, 107, 112, 113, 115, 116, 118-120, 128-129, 130 (სქ.), 131-142, 145, 150, 152, 154-161, 164, 165, 167, 169-173, 176-181, 184-186, 196, 197, 208, 209,

215-217, 220, 222, 226, 227, 231, 239, 255, 256, 270, 283, 288, 289, 291, 295, 299, 308, 323, 325-327, 331, 337, 352, 379, 390, 393, 394, 396, 398-400, 404, 405
პოლიკარპოჲ, მღვდელმთავარი 22
პოპოვი ი. 14, 17, 158, 255
პრეგერი ვ. 18, 20, 170 (სქ.), 291, 330, 332
პროკლე დიადოქოსი 8, 9, 12 (სქ.), 14, 17-20, 25-27, 30, 31, 57, 58, 72, 74, 77, 78, 84, 86, 89 (სქ.), 91, 93, 95, 96, 107, 120, 121, 128, 158, 159-186, 214-216, 283, 307, 310, 323, 325, 326, 350, 365, 392, 396, 398, 399, 404, 405
პროკოფი გაზელი 26, 27, 31
პროხოროვი გ. 13 (სქ.)
პულხერია, ბიზანტიის დედოფალი 41

ჟ

ჟილსონი ეტიენ 217, 228

რ

რასელი ბერტრან 17, 312, 316
რაფავა მაია 383, 385
რიტერი ჰაინრიხ 13 (სქ.), 14, 160, 194, 199, 293, 323
როკი რენე 34
რუსთაველი შოთა 8, 22, 45, 95, 97, 99-101, 296 (სქ.), 326, 331, 364, 365-376, 378-390, 392, 393, 395, 401, 405

ს

საბა განმინდელი 38
საბაშნიკოვი მიხაილ 330
სარაჯიშვილი ალექსანდრე 372
სერგიოს რეშაინელი 51
სიდოროვა ს. 34, 46
სოზომენი 192
სკვორცოვი კ. 11 (სქ.), 25
სმირნოვი ი. 11 (სქ.),
სოკოლოვი ვასილ 34, 46, 298
სოპატროსი, მღვდელი 22
სპერანსკი მიხაილ 199
სპინოზა ბენედიქტ 140
სტაგირელი (იხ. არისტოტელე)
სუმბაძე დენისა 4

ტ

ტატარსკი ი. 291
ტერტულიანე 188, 333
ტიმოთე ელური 42
ტიტე (ბიბლ.) 80, 143
ტიტე, მღვდელმთავარი 22

ფ

ფარარი ფ. 192, 241
ფილონ ალექსანდრიელი 19, 26, 60, 140, 141, 165, 191, 255, 376
ფლოროვსკი გ. 217, 221
ფოელკერი ვ. 12 (სქ.)
ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი (დივნოს) 3 (სქ.), 4, 7, 12 (სქ.), 16-21, 27, 28, 30, 32-34, 39, 40, 44-48, 52, 53-70, 73, 75, 77-98, 100, 101, 115, 118, 119, 124, 128-131, 141-156, 158, 160-165, 167, 169-173, 177-186, 195, 196, 205, 206, 212-216, 220-222, 226,

228, 234, 235, 236, 239, 240, 256, 258, 260-262, 264, 265, 270, 271, 274, 276-278, 282, 283, 285, 287-289, 291, 293, 295, 297-300, 306, 310, 315, 316, 319-326, 328, 329, 331-333, 335, 337, 338, 342, 343, 348, 349, 350, 354, 357, 359, 362-365, 367, 368, 375, 377, 378, 380-382, 384-386, 389, 390, 392, 393, 395, 397-401, 403-405
ფსელოსი (იხ. მიქაელ ფსელოსი)

ქ

ქრისტლიბი თეოდორ 13 (სქ.), 291
ქუმსიშვილი დიმიტრი 381, 382

ყ

ყაუხჩიშვილი სიმონ 34
ყოლბაია ზაირა 258 (სქ.)

შ

შავთელი (იხ. იოანე შავთელი)
შექსპირი უილიამ 369
შტიგლმაირი იოზეფ 10, 12 (სქ.), 18, 20, 25, 105, 158, 162-164, 183-185, 213, 214
შტოკლი ალფრედ 137 (სქ.), 308, 333, 334, 336, 337, 339, 341, 342, 345, 401

ჩ

ჩალოიანი ვაზგენ 34, 49
ჩახრუხაძე 22, 45, 365, 389

ც

ცელერი ედუარდ 15-17, 82, 104, 138, 160-162, 170, 326, 394

ძ

ძენონ გაზელი 30

წ

წერეთელი გიორგი 37, 38, 372
წერეთელი სავლე 125, 126

ჭ

ჭელიძე მერი 197, 258, 292 (სქ.)

ხ

ხარანაული ანა 4
ხიდაშელი შალვა 3-5, 11, 18, 34, 38, 45, 61, 94, 97-102, 106, 303, 361, 370-376, 384, 388, 389, 392, 397
ხინთიბიძე ელგუჯა 4, 29, 39, 40, 382-386, 388, 397

ჯ

ჯავახიშვილი ივანე 8, 9
ჯორდანო ბრუნო (ბრუნო) 13, 18, 94, 98, 269, 303, 349

ჰ

ჰასე კარლ 15, 140, 141, 158, 333, 340
ჰეგელი 17, 19, 86, 104, 125, 126, 159, 181, 185, 312, 326
ჰერაკლიტე 385
ჰერონი 237
ჰონიგმანი ერნესტ 17, 25, 26, 32-35, 44, 49, 52, 403
ჰორნი კორნელია 29
ჰუნგერი ჰ. 12 (სქ.)
ჰუპერტი ჰუგო 369

სარჩევი

ავტორისგან 3
შესავალი 7

I თავი. არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორობის საკითხი და ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია 25

II თავი. არეოპაგიტული ფილოსოფია 53
§1. მოძღვრება პირველმიზეზზე (ღმერთზე) 53
§2. დადებითი და უარყოფითი მეთოდები არეოპაგიტიკაში 60
§3. სიკეთის იდეა არეოპაგიტიკაში 82
1. სიკეთე როგორც პირველმიზეზი 82
2. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება 84
3. სიკეთე და ეროსი 91
§4. არეოპაგიტიკა და რენესანსი 94

III თავი. ნეოპლატონიზმი და არეოპაგიტული მოძღვრება 107
§1. პლატონის ფილოსოფია და ნეოპლატონიზმი 107
1. არსისა და არარსის საკითხი 107
2. ერთის პრობლემა 113
3. სიკეთის პრობლემა 126
§2. პლოტინეს მისტიციზმი და არეოპაგიტიკა 129
1. პლოტინეს მისტიციზმი 131
2. არეოპაგიტული მისტიციზმი 141
§3. პროკლეს ფილოსოფია და არეოპაგიტიკა 158
1. წინასწარი შენიშვნები 158
2. პირველსაწყისი ერთის გაგება პროკლეს ფილოსოფიასა და არეოპაგიტიკაში 167
3. არსებათა ნარმოშობა პირველმიზეზიდან და უკუდაბრუნება, ტრიადა 172
4. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება 183
დასკვნა 185

IV თავი. კაპადოკიელ მამათა მსოფლმხედველობა და არეოპაგიტიკა 187

§1. ბასილი დიდი 192
1. ბასილი დიდის მსოფლმხედველობის შეფასება 192
2. არეოპაგიტიკის მიმართება ბასილი დიდის მსოფლმხედველობასთან 198
3. სიკეთე და ბოროტება 207
დასკვნა 216

§2. გრიგოლ ნაზიანზელი 216
1. მოძღვრება ღმერთზე 218
1) ღმერთის წვდომა 224
2) ღმერთისა და მზის ანალოგია 226
2. სამების შესახებ 228
3. ეთიკის საკითხები 236

§3. გრიგოლ ნოსელი 240
1. ღმერთი, როგორც ერთი 242
2. ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნა (შესაქმე) 244
3. ადამიანი, როგორც ღმერთის ხატი 250

V თავი. არეოპაგიტული მოძღვრების გავლენა 257

§1. არეოპაგიტიკა მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებში 257
1. მოძღვრება ღმერთზე 259
2. არსებათა წარმოშობა 269
3. სიკეთე და ბოროტება 273

§2. არეოპაგიტიკა და იოანე დამასკელის მსოფლმხედველობა .. 275
1. წინასწარი შენიშვნები 275
2. მოძღვრება ღმერთზე 279
3. ღმერთისა და სამყაროს მიმართება 282
4. კატაფატიკა და აპოფატიკა 286
5. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება 289

§3. არეოპაგიტიკა და ერიუგენას ფილოსოფია 291
1. მოძღვრება ღმერთზე 293
2. მოძღვრება სამებაზე 300
1. „ღვთაებრივი არცოდნის“ შესახებ 304

2. ღმერთის მიერ არსებათა შექმნა 306
3. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება 309
§4. არეოპაგიტიკა და თომა აკვინელის მსოფლმხედველობა 312
1. მოძღვრება ღმერთზე 316
2. მოძღვრება შექმნაზე 322
3. სიკეთისა და ბოროტების მიმართება 326
§5. არეოპაგიტიკა და მაისტერ ეკჰარტის მსოფლმხედველობა . 330
1. ეკჰარტის მსოფლმხედველობის წყაროები 332
2. ეკჰარტის მოძღვრება ღმერთზე 335
3. არსებათა წარმოშობა 339
4. მისტიციზმი ეკჰარტის მოძღვრებაში 343
§6. არეოპაგიტიკა და ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფია 349
1. არეოპაგიტიკასთან ნიკოლოზ კუზანელის ფილოსოფიის მიმართების ძირითადი მომენტები 350
1) ღმერთის დახასიათება 351
2) ღმერთის გაშლა სინამდვილეში 355
2. ღმერთზე მოძღვრებასთან დაკავშირებული სხვა საკითხები 357
1) აბსოლუტური მინიმუმი და მაქსიმუმი, დაპირისპირებულთა დამთხვევა 357
2) განსწავლული არცოდნის შესახებ 358
3) არა-სხვას შესახებ 359
VI თავი. არეოპაგიტიკა და ქართული კულტურა 361
საერთო დასკვნები 396
რეზიუმე 403
ლიტერატურა 406
სახელთა საძიებელი 420

საგამომცემლო ჯგუფი

ეთერ ბაიდოშვილი
ნესტან ბაგაური
ნელი ელიზბარაშვილი
ლიკა სხირტლაძე
ირინე ფაღავა
ომარ ქამადაძე
ალექსანდრე ჯიქურიძე

გარეკანის დიზაინი

ილია ხელაიასი



გამომცემლობა ინტელექტი

თბილისი, ილია ჭავჭავაძის გამზირი №5
225-05-22, 291-22-83, 5(99) 55-66-54
www.intelekti.ge info@intelekti.ge inteleqti@caucasus.net