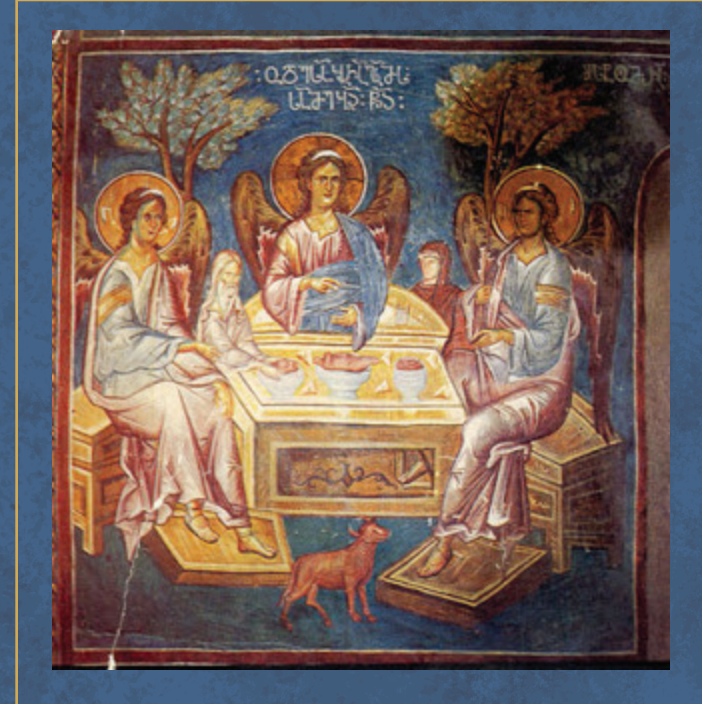




თინა დოლიძე

საყოვეთაო მოძიების წვთისმეცყვეზეზ

ინოვაციის დე ტრადიციის
გრიგოლ ნოსელის ნაზრევი

ISBN 978-9941-468-67-4



9 789941 468674

ივ. ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და
ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი
პატრისტიკული კვლევის საერთაშორისო ასოციაციის
ქართული სექცია

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies
International Association of Patristic Studies (IAPS)
Georgian Section

პატრისტიკული კვლევა საქართველოში
ტ. III

Patristic Studies in Georgia
Vol. III

პროგრამა „ლოგოსი“
პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში

თინა დოლიძე

სერიის მთავარი რედაქტორი
თინა დოლიძე

Series Editor-in-Chief
Tina Dolidze

სარედაქციო საბჭო

Editorial Board

ქეთევან ბეზარაშვილი
ლევან გიგინეიშვილი
ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი
მაგდა მჭედლიძე
თამარ ოთხმეზური

Ketevan Bezarashvili
Levan Gigineishvili
Ekvtime Kochlamazashvili
Magda Mchedlidze
Tamar Otkhmezuri

საყოველთაო მოძრაობის
ღვთისმეტყველება:
ინოვაცია და ტრადიცია
გრიგოლ ნოსელის ნააზრევში

გარეკანზე – წმ. სამების ფრესკა ლიხნის ეკლესიიდან, XIV ს.

ტექნიკური რედაქტორი: მარიამ კალაძე

დიზაინი: ალექსანდრე ჯიქურიძე

პროგრამა „ლოგოსი“

ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13

0179 თბილისი

ტელ.: 25-02-58, ფაქსი: 22-11-81

ელ. ფოსტა: greekstudies@caucasus.net

თ ბ ი ლ ი ს ი

2018

წინამდებარე ნაშრომი ცნების ისტორიის სფეროს განეკუთვნება. ის ემყარება კვლევის მეთოდს, რომელსაც საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიურ კონცეფციათა საფუძვლიანი შემეცნებისთვის მნიშვნელოვნად ესახება წყაროთა ფილოლოგიურ-ცნებითი ანალიზი. მოცემულ შემთხვევაში ეს მეცნიერული მეთოდი ილუსტრირებულია მოძრაობის ცნების აღმნიშვნელი ტერმინ **kinhsi**-ის თანმიმდევრული განხილვით IV საუკუნის დიდი ღვთისმეტყველის, წმ. გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებაში. თვალის მიდევნება იმაზე, თუ რა კონცეფციურ ფუნქციას იტვირთავს პლატონური ფილოსოფიიდან ნამემკვიდრევი ცნება-ტერმინი ნოსელის ნააზრევში, საშუალებას აძლევს ამ წიგნის ავტორს, იმსჯელოს ნოსელთან მის ინოვაციურ გააზრებაზე. ამდენად, ნაშრომი წარმოადგენს ცდას ერთი ტერმინის ანალიზის გზით იპოვოს მისადგომი სააზროვნო სისტემის ახლებური კუთხით წაკითხვისათვის.

მონოგრაფია გათვალისწინებულია ქრისტიანული ღვთისმეტყველებითა და ბერძნული ფილოსოფიით, აგრეთვე აზროვნების ისტორიით დაინტერესებულ პირთათვის.

ვუძღვნი ჩემს მშობლებს –
ალისა ჟღენტსა და ისიდორე დოლიძეს

რედაქტორები
თამარ აფციაური
ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი

რეცენზენტი
მაგდა მჭედლიძე

ISSN 1987-8087

ISBN 978-9941-468-67-4

შესავალი

ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ცნების კვლევა, უწინარეს ყოვლისა, წყაროთმცოდნეობითი სამუშაოა. დასავლეთის მეცნიერებაში მას ორ საუკუნეზე მეტი ხნის ისტორია აქვს, და განმანათლებლობის მიერ ენის თეორიით დაინტერესებას უკავშირდება. საკუთრივ ფილოსოფიურ ტერმინთა სისტემატური შესწავლა კი ბევრად გვიან დაიწყო, XX საუკუნის 50-იანი წლების გერმანიაში, როცა გერმანული კლასიკური ფილოლოგიის თაოსნობით ბონის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ბაზაზე დაარსდა წელიწდეული *Archiv für Begriffsgeschichte*. გამომცემლნი თავდაპირველად განიზრახავდნენ, ჟურნალში აესახათ ანტიკურობის „ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი ტერმინოლოგია, რომელიც ისტორიულ-ფილოსოფიური საფუძვლიანობით იქნებოდა დამუშავებული“,¹ და ქვაკუთხედად დაედებოდა

1 *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von E. Rothacker, B. I, Bonn 1955, 5. ბონის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ინსტიტუტს ბოლო დროს ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიასთან დაკავშირებული სხვა ინოვაციური პროექტის განხორციელებაც უკავშირდება: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hrsg. von R. Konersmann, Universität Bonn Institut für Philosophie, Bonn 2007. როგორც სახელწოდება გვიჩვენებს, გამომცემლებს ფილოსოფიურ ლექსიკაში რიტორიკული ტროპის ცნება შემოაქვთ. კლოსტერმანი ფართოდ განიხილავს ამგვარი ლექსიკონის შექმნის წინარე ისტორიასა და სააზროვნო იმპულსებს ვიკოდან პოსტმოდერნის ფილოსოფიამდე. სამწუხაროდ, ისეთი ფილოსოფიურად რეფერენციული მეტაფორა, როგორიცაა მოძრაობა, ლექსიკონში შეტანილი არ არის.

ფილოსოფიის ისტორიის საკითხთა სისტემურ შესწავლას. კლასიკური ფილოლოგიის კვლევითი გამოცდილება პატრისტიკული და, ზოგადად, მედიევისტური კვლევებისთვის მუდამ სახელმძღვანელოს წარმოადგენდა. და, მართლაც, დროთა განმავლობაში ჟურნალის პუბლიკაციების სფერო გაფართოვდა და მასში სხვა კულტურულ-ისტორიული ტერმინოლოგია, მათ შორის, შუა საუკუნეების ქრისტიანული საღვთისმეტყველო ლექსიკა და მისი ანალიზიც აისახა. დღეს უკვე არაერთი ტერმინოლოგიური გამოკვლევა არსებობს პატრისტიკის ავტორთა ნააზრევზე, მაგრამ ამ მხრივ ჯერ კიდევ დიდი გზაა გასავლელი.

რამდენადაც ენა ერთადერთი მისასვლელია ნააზრევთან, ამა თუ იმ მოაზროვნის, სააზროვნო მიმართულებისა თუ ეპოქის მსოფლმხედველობის გაანალიზებისთვის, ბუნებრივია, მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს იმ ცნებებს, რომლებითაც ისინი ოპერირებენ. ეს „ჩვეული ტერმინები“ წარმოადგენენ გზამკვლევებს ამა თუ იმ აზროვნების ტიპის კანონზომიერებათა უფრო სიღრმისეული გაგებისათვის და ზოგჯერ მთელი სისტემის ახლებური წაკითხვისთვისაც. ამიტომ ისეთი კომპლექსური სააზროვნო სისტემისთვის, როგორიც ქრისტიანული ღვთისმეტყველებაა, უცილობლად საჭიროა ფილოლოგიურ-წყაროთმცოდნეობითი კვლევის მეთოდის გამოყენება. ეს საგნობრივად თვალნათლივი კვლევის მეთოდი უკვე შემუშავებული აზრის რევიზირების, ასევე ტიპურისა და ინოვაციურის უკეთ გამიჯვნის საშუალებას გვაძლევს. წინამდებარე ნაშრომი ამგვარი კვლევის კვალს მისდევს. ის ცნება-ტერმინის არქეოლოგიის სფეროს განეკუთვნება, რამდენადაც წმ. გრიგოლ ნოსელის ნააზრევში ტერმინ **kinhsi-**-ის გამოყენების კანონზომიერებას იკვლევს, რათა ამ ტერმინიდან, ისევე როგორც მისი გრამატიკული და სემან-

ტიკური დერივატებიდან, „მოიპოვოს მისასვლელი“ მოძრაობის ცნების იდენტიფიკაციასთან ნოსელის ნააზრევში სამყაროს, ადამიანისა და ღვთის შესახებ.

ბერძნული ფილოსოფიისა და ქრისტიანული ღვთისმეტყველების შეხვედრისა და გაყრის გზები ის სააზროვნო არეა, რომელშიც კარგად იკვეთება ფილოსოფიური ტერმინის განვითარებისა და სახეცვლილების კანონზომიერებანი. ეს ბერძნული ფილოსოფიიდან მომდინარე და პატრისტიკულ ღვთისმეტყველებაში არსებულ **kinhsi-**-ზეც ვრცელდება. პატრისტიკის ენობრივი არსენალით დაინტერესებულ პირს თვალში ხვდება ამ სიტყვის მეტად ხშირი გამოყენება ნოსელის ნაწერებში: შეიძლება ითქვას, რომ ის კაპადოკიელი მამის ერთ-ერთი ყველაზე საყვარელი სიტყვა-ტერმინია. ხშირია მისი ხმარება როგორც ყოფითი მნიშვნელობით, ისე ავტორისეული კონცეფციის გამომხატველი ლექსემის სახით². ტერმინ **kinhsi-**-ისა და ამავე ფუძის სახელთა რე-

2 ცოცხალი სასაუბრო ენის ნიმუშად ეს სიტყვა გვხვდება, მაგალითად, შესიტყვებებში: **gelwta kinhsai, anakinhσαι touō qrhnou-, idrwta kinhsai, proceirw- hmaō ekinhsen**. შესაძლოა, გამოვყოთ აგრეთვე შუალედური ჯგუფი ცოცხალი ენის ნორმასა და სიტყვის ცნებით ფუნქციას შორის, მაგალითად, **logismou- anakinhσαι- ანდა th- fuch- ta kinhmata**, რაც ნოსელის თხზულებებში მეტად ხშირად გვხვდება. მაგრამ, როცა ბევრგან ნაცვლად **dianoia. qelhma, nou-, proairesi-, autexousion, proqesi-** ნოსელი იყენებს გამოთქმებს **th- dianoia- kinhsi-** ან **kinhmata, qelhmato- kinhsi-, nou kinhmata, proairesew- kinhsi-, h autexousio- kinhsi-, kata proqesin kinhmata**, ეს მაგალითები უკვე ავტორის კონცეფციის გამომხატველად უნდა მივიჩნიოთ. *Thesaurus Linguae Graecae*-ს სტატისტიკური მონაცემებით, გრიგოლ ნოსელის სიტყვათხმარებაში **kinhsi-** ბევრად უფრო ხშირად იჩენს თავს, ვიდრე, მაგალითად, ათანასე ალექსანდრიელთან ან ბასილი დიდთან, და უფრო ხშირად, ვი-

ლიეფურობა ნოსელის ნაწერებში მკაფიოდ გვიჩვენებს, რომ საქმე გვაქვს ისეთივე კონცეფციური დატვირთვის მქონე ტერმინთან, როგორიც არის მისი ღვთისმეტყველების საკვანძო ცნება-ტერმინები, მაგალითად, **aperion aoriston** (უსასრულობა), **diasthma** (დროულ-სივრცული განზომილება), **akolouqia** (თანმიმდევრობა/რიგი), **epinoia** (წარმოდგენა) და ზოგი სხვაც, რომელთა ხშირი და კონცეფციურად თანმიმდევრული გამოყენება ნებას გვაძლევს, ვიმსჯელოთ ამ ტერმინებით აღნიშნულ შესაბამის თეორიებზე. **kinhsi-** აზრობრივად მჭიდროდ უკავშირდება ზემოხსენებულ ცნება-ტერმინებს და, მათთან ერთად, მთლიანი კონცეფციური ქსოვილის არსობრივ შემადგენელ ელემენტად გვევლინება. კინეტიკური თეორია ნოსელთან მეტად ფართოა. შეიძლება ითქვას, ის მისი ღვთისმეტყველების ყველა სფეროში იჩენს თავს და მეტ-ნაკლები ინტენსივობით სწვდება მის კოსმოლოგიას, ანთროპოლოგიას, ქრისტოლოგიას, ესქატოლოგიას, სოტერიოლოგია-მისტიკასა და წმ. სამების შესახებ მოძღვრებასაც კი.

მოძრაობის კატეგორიით გრიგოლ ნოსელის დაინტერესებას წინ უძღოდა დიდი ფილოსოფიური ტრადიცია. აზრი კოსმოსის მოძრაობის შესახებ დაიბადა ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან ერთად. ჯერ კიდევ მილეტელ ნატურფილოსოფოსთან **arch** განუყოფელია ფიზიკური მოძრაობის იდეისგან. მოძრაობის პრობლემა ბერძნული ფილოსოფიის ამ უაღრესი ხანიდან ფილოსოფიური აზრის განვითარების ერთ-ერთი ყველაზე ქმედითი სტიმული იყო. თავად პლატონ-

დრე ორიგენესთან და გრიგოლ ნაზიანზელთან, რომლებიც ტერმინ „მოძრაობას“ ხშირად იყენებენ. მისი გამოყენების სიხშირეზე მოწმობს, აგრეთვე, ვრცელი სტატიები (**kinhsi-**, **kinew**, **kinhma**, **kinhtiko-**) *Lexicon Gregorianum*-ში (Mann 2003, 350-63).

ნის მოძღვრება მოძრაობაზე, რომელიც ახალი და უაღრესად მნიშვნელოვანი ნაბიჯია მოძრაობის იდეის ევოლუციაში, შეამზადა ჰერაკლიტესა და ელეატების ორმა ურთიერთდაპირისპირებულმა თვალსაზრისმა მოძრაობის, როგორც ონტოლოგიური პრობლემის შესახებ და, აგრეთვე, რელატივისტურმა დასკვნებმა, რომლებიც სოფისტებმა გამოიტანეს მარადიული დინება-ცვალებადობის ჰერაკლიტესეული კონცეფციიდან. პლატონის თანახმად, სამყაროს შემეცნება შეუძლებელია იმ შემთხვევაშიც, თუ აზრი მხოლოდ ბუნების საყოველთაო ცვალებადობის დაშვებით შემოიფარგლება და მაშინაც, თუ ის ყოფიერებას აბსოლუტურ მდგრადობად განიხილავს. თავად პლატონის მიერ ყოფიერების დაყოფამ გონით-საწვდომ და ნივთიერ სამყაროებად – ახალი პერსპექტივა გადაუშალა მოძრაობის ფილოსოფიურ გაგებას. მთავარი ის იყო, რომ ამიერიდან სამყაროსა და აზროვნების ფილოსოფიური გააზრებისთვის ლეგიტიმურობა მოიპოვა დგომისა (უძრავობის) და მოძრაობის (**stasi-/kinhsi-**) შეთავსებამ. პლატონისათვის, ისევე, როგორც შემდგომი ფილოსოფიური აზრისთვის, მხოლოდ მათი ერთდროული დაშვება არის სამყაროს სწორი გაგების წინაპირობა³.

საყოველთაოდ ცნობილია არისტოტელეს კინეტიკური თეორია, რომელმაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა კლასიკური მექანიკის შექმნაში და ამიტომ მის მიმართ განსაკუთრებული ინტერესი გამოიწვია მეცნიერებაში. მაგრამ პატრისტიკულ ღვთისმეტყველებაზე, მათ შორის, გრიგოლ ნოსელის ნააზრევზეც დიდი გავლენა იქონია არა

3 *Crat.* 439b-440d და განსაკუთრებით *Parm.* 156c-e, სადაც დგომა და მოძრაობა ერთიან სხვაზე გადასვლის დიალექტიკურ საფუძველს ქმნის; „სოფისტში“ (254d შმდ.) კი ეს წყვილი ეიდელტიკური სამყაროს ხუთ უზოგადეს კატეგორიაში შედის.

იმდენად არისტოტელეს კინეტიკურმა თეორიამ, და, მეტადრე, არა სტოიკოსთა თვალსაზრისმა კოსმიურ მოძრაობაზე, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, პლატონის კონცეფციამ დგომისა და მოძრაობის ონტოლოგიურ-დიალექტიკურ წყვილზე. გვიანანტიკური ხანის პლატონურ-არისტოტელურ-სტოური სინკრეტიზმი ამ შემთხვევაშიც პლატონიზმის ეგიდით შევიდა ეკლესიის მამათა ნაწერებში. „პარმენიდესა“ და „სოფისტის“ გვარეობრივი წყვილი – დგომა და მოძრაობა (**kinhsi~stasi~**) – თავისუფლად შეიძლებოდა გააზრებულიყო როგორც ფიზიკური სამყაროს, ისე მეტაფიზიკური სამყაროს მახასიათებლებად, რაც მოხდა კიდეც შუა და გვიან პლატონიზმში, რომელთაც კვალდაკვალ მიჰყვა პატრისტიკული აზრი.

უნდა აღინიშნოს, რომ მოძრაობის კატეგორიის მიმართ თავად პლატონის ინტერესი ორი მთავარი მიმართულებით წარიმართა. „მოძრაობა“ პლატონის თვალსაწიერში მოექცა, ერთი მხრივ, დიალექტიკურ საკითხებზე დაკვირვების, და, მეორე მხრივ – სულის უკვდავების საკითხთა განხილვისას. **kinhsi~** პლატონის ნაწარმოებებში ბევრ ადგილას გვხვდება, სადაც ის დიალექტიკურ პრობლემატიკაზე მსჯელობს (უპირველეს ყოვლისა, „სოფისტსა“ და „პარმენიდესში“) ან ეხება ისეთ ონტოლოგიურ საკითხებს, როგორებიცაა უკვდავება და სულის სიცოცხლე, გრძნობადი და ზეგრძნობადი სამყაროს აგებულება. ეს ცნება უმეტესწილად ტერმინ **stasi~**-თან შეპირისპირების ფონზე ჩნდება. თემის ონტოლოგიურ-დიალექტიკურ დამუშავებას პლატონი და მისი მიმდევრები იმ თეზისამდე მიჰყავს, რომ მოძრაობა სიცოცხლის პრინციპია. პლატონიკოსები მნიშვნელოვნად თვლიდნენ მოძრაობის კლასიფიკაციების შექმნას, რათა ამ თვალსაზრისით შეემეცნებინათ ყოფიერის დინამიკა.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ გრიგოლ ნოსელის თეორია პლატონისა და პლატონიზმის კონცეფციის ორივე ნიშანს ატარებს: მისთვის მოძრაობის კატეგორია დგომასთან განუყოფელ კავშირშია და ნოსელისთვისაც სულიერი ქმედება მოძრაობის არეალია⁴. წინამდებარე ნაშრომის სათაურში დგომა-მოძრაობის წყვილიდან მხოლოდ მოძრაობის ცნების წინ წამოწევა იმაზე მიანიშნებს, რომ, ავტორის დაკვირვებით, ტრადიციული პლატონური ოპოზიციიდან აშკარა უპირატესობა ნოსელთან ერთ-ერთ მათგანს ენიჭება, რასაც დღესდღეობით ნოსელის კვლევაში სათანადო ყურადღება არ ეთმობა.

რაოდენ უცნაურიც უნდა იყოს, მოძრაობის და დგომის პლატონისეული თეორიის რეცეფციის ისტორია, მიუხედავად ანტიკურ ფილოსოფიასა და პატრისტიკულ ღვთისმეტყველებაზე მისი უაღრესად დიდი გავლენისა, ჯერაც არ არის სათანადოდ შეფასებული. არადამაკმაყოფილებელი მდგომარეობაა ამ თვალსაზრისით ანტიკურობის სხვა ფილოსოფიური კონცეფციების მონოგრაფიული შესწავლის მხრივაც. ბედნიერ გამონაკლისს მხოლოდ არისტოტელეს კინეტიკური თეორია წარმოადგენს⁵. ანტიკური თეორიების მონოგრაფიული განხილვა მომავლის საქმეა და ის, უთუოდ, ხელს

4 პლატონური კლასიფიკაციის შესახებ იხ. ქვემოთ, თავი I (მოძრაობა გრძნობად კოსმოსში). თვითონ გრიგოლი არ იჩენს თეორიულ ინტერესს მოძრაობის ფილოსოფიურ კლასიფიკაციათა მიმართ, მიუხედავად იმისა, რომ ამჟღავნებს მათ ცოდნას.

5 იხ. F.Kaulbach, 1965 (მხოლოდ არისტოტელეზე, ლაიბნიცსა და კანტზე); M.Schramm, 1962; არისტოტელეს კინეტიკური თეორიის კარგი ანალიზია მოცემული დიურინგის წიგნშიც: I. During, 1966, 186-202, 209-224, 291-345, 442-553, 573-578, 583-585 და სხვ. მნიშვნელოვანი ნაშრომი მიეძღვნა მოძრაობის პროკლესეულ კონცეფციას: S.E. Gersch, 1973.

შეუწყობს ამ მხრივ ინოვაციის საკითხის დაზუსტებას პატრისტიკის ავტორებთან, რომელთა შორისაც ეს თეორია შთამბეჭდავი ემფატიკურობით სწორედ გრიგოლ ნოსელის – შუა საუკუნეების ამ ერთ-ერთი ყველაზე დიდი მოაზროვნის ნაწერებში გვხვდება.

kinhsi--ს და იმავე ძირის სიტყვებს ნოსელის ტექსტებში იმდენად ხშირად ვაწყდებით, რომ შეუძლებელი იქნებოდა სპეციალურ კვლევაში ამისთვის ყურადღება არავის მიექცია. უკვე ჰანს ფონ ბალტაზარმა შეამჩნია, რომ მოძრაობა ნოსელთან კოსმოსის და ადამიანის ესთეტიკის ნაწილია და ის ქმნადობას, ცვლილებას, გარდასახვასა და განახლებას გამოხატავს⁶. ტერმინის უფრო მკაფიო აღქმას ვხვდებით ჟან დანიელუს კვლევაში. მან თავდაპირველად *Platonisme et theologie mystique*-ში ყურადღება მიაქცია, რომ სულის წინსწრაფვას (**eppektasi-**) ღვთისკენ და ზნეობრივ პროგრესს გრიგოლი მოძრაობის სემანტიკასთან აკავშირებს⁷, შემდეგ კი *L'etre et le temps chez Gregoire de Nysse*-ში თავმოყრილად ჩამოაყალიბა მოძრაობათა ტიპები ქმნილ სამყაროში, და მიუთითა იმ ფაქტზე, რომ ნოსელი მოძრაობას იერარქიულად ყოფს კოსმოსის შრეების მიხედვით: გონითი სამყაროს მუდმივი ევკინეტური მოძრაობა, რასაც დანიელუ მართებულად მიიჩნევს პლატონური წარმომავლობის იდეად, იმავე წყაროდან მომდინარე პლანეტების მუდმივი ციკლური მოძრაობა და ბოლოს, დედამიწაზე მიმდინარე თვისობრივ ცვლილება-გარდასახვათა წრებრუნვა, რაშიც ის კოსმიური ელემენტების შესახებ სტოური მოძღვრების რეცეფციას ხედავს⁸.

6 H. von Balthasar, 1942, 5-13.

7 Jean Danielou, 1954, 291-307 (პირველი გამოცემა Paris 1944).
იხ. აგრეთვე: Th. Bohm, 1996 (51-2, 157-63, 261).

8 J. Danielou, 1970, 75-82.

სხვა ადრინდელ ნაშრომებშიც აქა-იქ ვხვდებით მითითებებს მოძრაობისა და ღვთის ცნებათა ფილოსოფიურ იმპლიკაციებზე ნოსელთან⁹, მაგრამ ამ გამოკვლევებში მოძრაობის კატეგორია არსად სახელდება წმ. გრიგოლის საღვთისმეტყველო მოძღვრების არსებით ნიშან-თვისებად. მოძრაობის ცნებას მნიშვნელოვანი ადგილი დაეთმო სკოტ დაგლასის შედარებით ახალ პუბლიკაციაში – *Theology of the Gap*¹⁰. წიგნში გაანალიზებულია სამი დიდი კაპადოკიელის კონცეფციები ადამიანის აზროვნებისა და ენის დიმენზიურობის შესახებ თანამედროვე ფილოსოფიასთან დიალოგში. დაგლასის დისკურსი კაპადოკიურ ღვთისმეტყველებაში ცნობილ სამ ცნებას ემყარება – **diasthma, kinhsi-, epinoia**, რომლებიც მას მართებულად მიაჩნია კაპადოკიელთა ღვთისმეტყველებაში ფენომენტთა სამყაროს ძირითად მახასიათებლებად. რამდენადაც ისინი, დაგლასის აზრით, დროულ-სივრცული საზღვრებით არიან შემოფარგლულნი, ამიტომ კაპადოკიელთა ნააზრევში საღვთო ბუნებისგან გადაულახავი დაშორების ნიშნით არიან აღბეჭდილნი¹¹. ჩემს გამოკვ-

9 ამ თემასთან დაკავშირებით გავიხსენებ ნოსელის კვლევაში Verghese-ის ხშირად ციტირებულ ნაშრომს P. T. Verghese, 1976, 244-59; ვერგესიც მოძრაობის კატეგორიას მხოლოდ მარგინალურად ეხება დროულ-სივრცული განზომილების (**diasthma**) თეორიის კონტექსტში (იხ. 246-48; 251-52). თემას ეხებიან *epektasis*-ის თეორიის ფარგლებში მოძრაობის ფენომენზე მსჯელობის განვრცობის გარეშე, მაგ. Ekk. Muhlenberg, 1966, 165-69; E. Ferguson, 1973, Ferguson, 1976; M. Canevet, 1983.

10 S. Douglass, 2005.

11 Douglass-ის ეს კონცეფცია მოითხოვს დაზუსტებას. სინამდვილეში გრიგოლ ნაზიანზელის და განსაკუთრებით გრიგოლ ნოსელის ტრინიტარულ დოგმატიკაში კინესის დიასტემისგან განცალკევებით მოიაზრება: ის აღნიშნავს არა მარტო წმ. სამების გარემოძრაობას სა-

ლევებში, რომლებიც ეხება მოძრაობის ცნების გააზრებას გრიგოლ ნოსელთან, შევეცადე მეჩვენებინა, რომ მისი კოსმოლოგია და ანთროპოლოგია გვიდასტურებს სავსებით თანმიმდევრულ მონისტურ მოძღვრებას სულიერი მოძრაობის შესახებ და ისიც, რომ ეს იდეა უშუალო კავშირშია მის ტრინიტარულ დინამიზმთან¹². აქ მკითხველის წინაშე მონოგრაფიულად არის წარმოდგენილი წლების განმავლობაში ჩამოყალიბებული ნააზრევი მოცემულ საკითხზე. ცხადია, პრობლემისადმი მიბრუნებას მუდამ რევიზია და ცალკეულ დებულებათა შევსება მოსდევს, მაგრამ პრობლემის ხედვა, არსებითად, უცვლელი რჩება.

გულითად მადლობას გამოვხატავ ყველას მიმართ, ვინც ხელი შემიწყო ამ ნაშრომის მომზადებაში, მათ შორის განსაკუთრებული მადლიერებითა და პატივისცემით ვიხსენებ მაინცის იოჰანეს გუტენბერგის უნივერსიტეტის პროფესორებს, აწ განსვენებულ ანდრეას სპირასა და ანტონი ვლოსოკს.

მეაროსკენ, არამედ ჰიპოსტაზთაშორის მოძრაობასაც. ამ კორექტივთან დაკავშირებით იხ.: T. Dolidze, 2007, 620-21.

¹² მკითხველს შეეძლო გასცნობოდა საკითხის მიმართ ჩემს მეცნიერულ პოზიციას წერილებში: T. Dolidze, 2000, თ. დოლიძე, 2001; T. Dolidze, 2003, თ. დოლიძე, 2009; T. Dolidze, 2015.

თავი I

მოძრაობის სახეები ქმნილ ბუნებაში გრიგოლ ნოსელის მიხედვით

I. მოძრაობა გრძნობად კოსმოსში

სპეციალურ კვლევაში არაერთხელ აღნიშნულა, რომ, მსგავსად წინამორბედი პატრისტიკული ტრადიციისა, გრიგოლ ნოსელის ღვთისმეტყველებაშიც ფენომენოლოგიური სამყაროს აღწერილობის სურათი ფილოსოფიური კოსმოლოგიის მრავალ ელემენტს შეიცავს. ასე რომ, შესაძლებელია, ვისაუბროთ გვიანანტიკური სინკრეტული ვერსიის ზოგადი სქემის გადმოღებაზე. ამასთანავე, აღნიშნავენ ხოლმე, რომ ამ იმპლიკაციებს კაპადოკიელი მამა საკუთარი ონტოლოგიური ხატის სტრუქტურირებისათვის იყენებს¹. შარლოტა კიოკერტი რამდენიმე წლის წინათ გამოქვეყნებულ წიგნში – „ქრისტიანული კოსმოლოგია და იმპერიის დროინდელი ფილოსოფია“ – საგანგებო ყურადღებას უთმობს იმ გავლენათა კვლევას, რომლებიც იქონია „ტიმეოსის“ კომენტარებმა და პლატონის ამ დიალოგის გარშემო აღძრულმა დებატებმა დაბადების შესახებ დაწერილ III-IV საუკუნეების ქრისტიანულ ეგზეგეზსაზე. მრავალრიცხოვანი პლატონური და ქრისტიანული ტექსტების განხილვის შედეგად კიოკერტი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ სამყაროს ქრისტიანული ხატი ანტიკურ ფილოსოფიურ მოდელთან შედარებით პრინ-

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით, უპირველეს ყოვლისა: H. Dorrie, 1976, 21-39; კერძოდ, 30; დანარჩენი უმთავრესი ლიტერატურა იხ.: L. F. Mateo-Seco, 2010, 190.

ციპულ სიახლეს შეიცავს. საკუთრივ გრიგოლ ნოსელს ავტორი დაბადების განმარტების სისტემურ ინტელექტუალურ გააზრებას მიაკუთვნებს². უნდა აღინიშნოს, რომ კაპადოკიელი მამის კოსმოლოგიური კონცეფციის ზოგად კვლევაში კიოკერტი არ უთმობს ადგილს მოძრაობის ფენომენს, რაც ფიზიკური მოძრაობის ტიპების კოსმოლოგიურ და ბიოლოგიურ ფუნქციებს წარმოაჩენდა. ამგვარ საბუნებისმეტყველო კვლევას არც ნოსელის კოსმოლოგიის წინამდებარე ექსპონირება ისახავს მიზნად, რომლის თვალსაწიერშიც საკუთრივ კოსმოსის მოძრაობის სულიერ-საკრალური პერსპექტივის გააზრებაა.

როცა მკითხველი ეცნობა ნოსელის მსჯელობას ფიზიკურ სამყაროში გამეფებული მოძრაობის შესახებ, მას თვალში ხვდება მოძრაობის კატეგორიაზე პლატონური ნააზრევის არსებითი ნიშნები: ჯერ ერთი, **kinhsi~** განიხილება **stasi~**-თან კავშირში, და მეორეც, პლატონის მიხედვით და არისტოტელესგან განსხვავებით, ნოსელს ადამიანის ფსიქომენტალური პროცესები მოძრაობის სახეობად მიაჩნია. მოძრაობის უზოგადესი კლასიფიკაცია „თეატეტოსსა“ და „პარმენიდეს“ მისდევს, რომელთა თანახმადაც მოძრაობა ორ უზოგადეს სახედ იყოფა – გადაადგილებად (**perifora/fora**) და ცვალებადობად (**alloiwsis~**). აქედან გადაადგილება, თავის მხრივ, შეიცავს წრებრუნვას, რომელსაც პლატონი მოძრაობის იდეალურ სახედ თვლის, და სხვისკენ მიმართულ მოძრაობას³. გრიგოლ ნოსელამდე ამ დაყოფამ სტოური

2 Ch. Kockert, 2009, 400-526.

3 *Theaet.* 181cd; *Parm.* 138 b-139a. *Tim.* 43b ადგილის მიხედვით გადაადგილებაში ექვს ქვესახეს განარჩევს: წინ, უკან, მარჯვნივ, მარცხნივ, ზევით, ქვევით. სხვა ტიპოლოგიური დაყოფის მიხედვით არსებობს თვითმოძრავე (სული) და ის, რაც მოძრაობს ინერციის კა-

კორექტივით მოაღწია. თვისებრივი ცვალებადობის გვერდით აქ წარმოდგენილია სტოური ფიზიკის ცნება **troph**, რომელიც სრულ გარდაქმნას გულისხმობს და საკუთრივ ამ მნიშვნელობით გვხვდება გრიგოლის თეორიაში ოთხი სამყაროული ელემენტის მოძრაობა-ცვალებადობის შესახებ⁴. ალტერაციის დაყოფას **alloiwsis~**-ად (ცვალებადობა) და **troph**-დ (გარდაქმნა) გრიგოლთან პრინციპული მნიშვნელობა არ ეძლევა. ისინი ხშირად პარალელურად გვხვდება, მაგრამ თავისთავად სტოური **troph**-ს არსებობა ნოსელისეულ მოძრაობის თეორიაში ცვალებადობის იდეის ინტენსიფიკაციაზე მეტყველებს. კაპადოკიელი მამისთვის დედამიწა მრავალსახა თვისებრივ გარდაქმნათა ასპარეზია და ამ მრავალფეროვნებას ხარისხობრივად განსხვავებული მოძრაობები ქმნის. თვისებრივი ცვალებადობის ამპლიტუდა უზარმაზარია, ვინაიდან ის ყოფნა-არყოფნის მონაცვლეობას გვიჩვენებს.

გრიგოლ ნოსელი დგომისა და მოძრაობის კატეგორიებს იყენებს მთელ ქმნილთან – როგორც ხილულ, ისე უხილავ კოსმოსთან მიმართებაში. I თავი თხზულებისა „კაცისა შესა-

კანონით. თვითმოძრაობა იგივეა, რაც წრიული მოძრაობა, რომელიც, პლატონის თანახმად, დასაბამიერი და ყველაზე სრულყოფილია (შდრ. *Phaedr.* 245c; *Leg.* X, 894b-d; 895b; *Tim.* 40b). ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის გარდა, პლატონს აქვს ფენომენოლოგიური კლასიფიკაცია. მათგან ყველაზე სრულია „კანონებში“ ჩამოთვლილი მოძრაობის ათი სახეობა (შდრ. *Leg.* X, 893e-894d; 895ab, 897a). არისტოტელეს მოძღვრებაში პოტენციასა და ენერგიაზე, აგრეთვე, ოთხი მიზეზის თეორიაში გვხვდება მოძრაობის ოთხი სახე: ეს არის ცვლილება არსის, თვისების, რაოდენობისა და ადგილის მიხედვით (*Phys.* III, 200b12-201a15).

4 *Op hom* II, PG, 44, 129c. გრიგოლი ასახელებს მოძრაობის სამ სახეს: **topikh metastasi~**, **troph** და **alloiwsis~**.

ქმისათვის“ იწყება სიტყვებით, რომ საღვთო ხელოვნება და ძალა ყოველივეს ორკეცი ქმედებით — უძრაობითა (**stasi-**) და მოძრაობით (**kinhsi-**) მართავს; მან ღვთისა და მოძრაობით არმყოფს არსად მოყვანება და მყოფს გება დაუდგინა⁵. ქმნილის პირველი მოძრაობა ცვალებადობაა, რამდენადაც ის არყოფნიდან ყოფნაში შემოდის⁶. ბასილის და გრიგოლ ნაზიანზელის, აგრეთვე, მთელი ფილოსოფიური კოსმოლოგიის მსგავსად, ნოსელისთვისაც ხილული სამყარო მისი აღნაგობითა და მრავალფეროვანი მოძრაობებით გაოცების საგანია, რაშიც ის სამყაროს შემოქმედის მიუწვდომელ სიბრძნეს ჭკრეტს. ეს ტოპოსი კაპადოკიელთა ღვთისმეტყველებაში განსაკუთრებული სიხშირით ჟღერს, რათა დაამოწმოს მათი აგნოსტიკური პოზიცია სამყაროს აგებულების მიმართ, რომ, კერძოდ, მათი რწმენით, საღვთო სიბრძნის მიერ შექმნილი და განწყობილი სამყაროს წვდომა ადამიანის მიერ არსებითად შეუძლებელია⁷. ამიტომ, თუმცა ნოსელისეულ კოსმოსის სპირიტუალურ ესთეტიკაზე მართლაც აშკარაა გვიანპლატონური კომენტატორული მემკვიდრეობის გავლენა, ამ აღწერის მიზანმიმართულება პრინციპულად სხვაგვარია, ვიდრე პლატონური ხატობის თეორიის გააზრება ან არგუმენტი სამყაროსა და მისი მიზეზის მარადიული ერთიანობის შესახებ⁸. მასთან ვერსად ვიპოვით ციურ სხეულთა მოძრაობის

5 *Op hom* I, PG 44, 128c.

6 *Op hom* 129c; იხ. **arch** როგორც დროის პირველი მოძრაობა ბასილისთან *Hex.1* (Sources Chretiennes (SC) 26 bis, 1968, 10).

7 იხ. მაგ.: Basil. *Hex. I* (SC 26, 86-88); Gr. Naz., *Or.* 20, 11 (SC 270, 80).

8 იამბლიქოსი, მაგალითად, გატაცებით აღწერს „ტიმეოსის“ კომენტარში კოსმოსის წრიულ დინამიკას: კოსმოსის უწყვეტი და თანაზომიერი მოძრაობა მიუთითებს იმაზე, რომ არსებობას უსასრულო

თავისებურებათა დეტალურ განხილვას⁹. თხზულებაში „ევნომიოსის წინააღმდეგ“ გვხვდება საკმაოდ ვრცელი ნაწყვეტი ციურ სხეულთა მოძრაობის შესახებ, ციურ და კოსმიურ მოვლენათა ჩამოთვლა ნოსელს მხოლოდ იმისთვის სჭირდება, რათა საბოლოოდ რიტორიკული პათოსით შესძახოს მკითხველს: არსებობს კი ვინმე იმდენად ურცხვი, რომ დაიჩემოს, „ყოველივე ამის ახსნა შემძღლიაო?!“¹⁰ როგორც ანტიკურ კოსმოლოგიაში განსწავლული ქრისტიანი, ნოსელი ვრცლად საუბრობს ამის თაობაზე თხზულებაშიც „ექუსთა დღეთათვის“, მისთვის განსაკუთრებით საინტერესო თემაზე — შესაქმის თანმიმდევრობაზე (**akolouqia**) მსჯელობისას¹¹. სამყაროს კანონმდებლის სიბრძნე აქ არსებითად ბუნების მუდმივ მოძრაობასა და ბუნების კანონის უძრაობა-

ძალა აქვს და ის მუდმივ წრებრუნვაშია, ამ ყოვლადის ბრუნვა ცენტრის გარეშე კი ასაჩინოებს ამ წესის სამარადჟამოდ გებას (*Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. with transl. and commentary by John M. Dillon, Leiden 1973, Fr. 49, 9-22 in *Tim.* 161b-e (Dillon, გვ. 152, 154).

9 ასტრონომიული ხასიათის ნაწყვეტებია: *Eun* II, 71-79, GNO I; *Cant.* 10 (Fontes Christiani 16/2, 548, 20-550, 14) აგრეთვე შენ. 11, 12 (Dunzl); *Eun* I 402-405, GNO I; *Hex* PG 44, 117D-120B, *An et res* GNO III/ 3, 16, 5-19, 9; შდრ. H. Meissner (შენ. 9) 223-229.

10 *Eun* II 71-78, GNO I; ასევე Basil. *Hex.* 28 AB (PG 29) წერს, რომ ხილული სამყაროს მეცნიერული შესწავლა შეუძლებელია. ამგვარად, რასაც პლატონი წარმოგვიდგენს როგორც **eikota muqon** (*Tim.* 29d), კაპადოკიელებთან სავარაუდოს სფეროდან არცოდნის სფეროში ინაცვლებს.

11 გრიგოლის ორივე კომენტარში დაბადებაზე (*Apologia in Hexameron* და *De hominis opificio*) ცნება *akolouthia* განზრახვის დინამიკის გამომხატველია; M. Alexandre, 1971, 96.

უცვლელობაში იხილება¹².

დგომა-მოძრაობის ურთიერთმიმართებას ხილულ სამყაროში ნოსელი დიალექტიკურად აღიქვამს, მაგრამ ყოველჯერზე სხვადასხვა ასპექტით, იმ მიზნის მიხედვით, რომელსაც კონკრეტულ შემთხვევაში ისახავს – ან როგორც დაპირისპირებულ და ურთიერთგამომრიცხავ საწყისებს, ან როგორც ერთმანეთთან შეკავშირებულსა და განუყოფელს¹³.

ადრინდელი დიალოგი „სულისა და აღდგომისათვის“ გვთავაზობს ხილული კოსმოსის არცთუ ვრცელ, მაგრამ მეტად ექსპრესიულ აღწერას. ის წმ. გრიგოლის უფროსი დის წმ. მაკრინას სიტყვებითაა გადმოცემული¹⁴ და ნოსელის კვლევაში „კოსმოსის ხილვის“ ან „მაკრინას ხილვის“ სახელითაა ცნობილი¹⁵. ნაწყვეტი თვალნათლივი ილუსტრაციაა იმისა, თუ ერთი ტექსტის ფარგლებში როგორ ხდება ერთმანეთს, ერთი მხრივ, სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმდინარეობა და, მეორე მხრივ, ერთმანეთისგან განსხვავებული ელჩური და ბიბლიური მსოფლგანცდა¹⁶. კაპადოკიელ მამას

12 *Hex*, GNO IV/1, 77, 14-78, 22. ციური სხეულების გარდა, ეს ეხება ფიზიკურ ელემენტებსაც. მათთვის დადგენილი შეუწყვეტელი ცვალებადობა, მუდმივად ერთმანეთისგან დაშორება და კვლავ ერთმანეთთან შეერთება, გრიგოლს ესმის, როგორც წრიული ლოკომოცია (*egkuklio~peri fora*). იხ. *Hex*, GNO IV/1, 63, 18-64, 16. შდრ. *Op hom I*, PG 44, 128c-132c; *An et res* GNO III/ 15-32, 6.

13 მაგ., *Inscr I 3*, GNO V, 31, 20-32, 1: **amhcano~ en autoi~kaqoratai tw n antikeimenwn mixi~**, კერძოდ, **kinhsei to stasi-deiknuskai kai en tw mh kinoumenw to aeikinhton**.

14 *An et res* GNO III/3, 11, 14-12, 5.

15 იხ. მოხმობილი ადგილის ინტერპრეტაცია Ch. Klock, 1987, 211-214; H. Meissner, 1991, 207-210.

16 გრიგოლისეულ აღწერილობასთან ახლო დგას, მაგ., Philo, *De conf. ling.* 99-100; Orig., *De princ.* II, 1, 2.

აქ სამყაროს ჰარმონიული მთლიანობის აღწერა, ისევე როგორც მანამდე ათანასეს, მონოთეიზმის იდეის უტყუარობის დასამტკიცებლად სჭირდება¹⁷. „ხილვა“ არსებითად პოლემიკური გამოძახილია ეპიკურელთა თვალსაზრისზე ატომთა მექანიკური მოძრაობიდან ფიზიკური კოსმოსის შექმნის შესახებ¹⁸. გრიგოლი, მაკრინას სახელით, სამყაროს შექმნის ამ მექანიკურ თვალსაზრისს პლატონისეული ჭვრეტის თეორიას უპირისპირებს, რაც გრძნობადი და სულიერი თვალის განსხვავებას მოითხოვს. ამ უკანასკნელს უნარი შესწევს, ზეცასა და დედამიწაზე არსებულ საოცრებათა ხილვით, სამყაროში უზენაესი ძალის ქმედება განჭვრიტოს. პირველ ტიპს, ანუ ოდენ გრძნობად-კონკრეტული ხედვის მქონე ადამიანებს, გრიგოლი იმათ მდგომარეობას ადარებს – და აქ ნათლად იკითხება პლატონის გამოქვაბულის რემინისცენცია – ვის წინაშეც დაუძლეველ დაბრკოლებად მიწის კედელია აღმართული. სიტყვა **blepwn**-ის („შეხედე!“) რიტორიკული განმეორებით მაკრინა მოუწოდებს გრიგოლს და, შესაბამისად, დიალოგის მკითხველსაც – ფიზიკური კოსმოსი დაიყენოს თარჯიმნად ღვთის განგებულების განსაჭვრეტად¹⁹.

რასაც მაკრინა ხედავს, როგორც ფიზიკურ სამყაროში არსებულ შეუსაბამობას, საბოლოოდ შეუსაბამოს შესაბამისობის ჩვენებას ემსახურება. ამ შეუთავსებელთა შეთავსებას

17 *An et res*, GNO III/3, 11, 17-13, 9. *Contr. gent.* 38-40, PG 25, 77a-81b. ათანასეს აზრით, ერთ შემოქმედზე მიუთითებს ადამიანში სხეულის ნაწილების გაწონასწორებული ურთიერთკავშირიც, რომელიც სამყაროს ჰარმონიის ანარეკლია: ასე ჰარმონიულად ქნარი არ შეიძლება თავისთავად მოძრაობდეს და არც ბევრი მუსიკოსისგან, არამედ მხოლოდ ერთისგან (*Contr. gent.* 38: PG, 25, 76a-77a).

18 H. Meissner, 210 და შენ. 97.

19 შდრ. *An et res* GNO III/3, 13, 19.

ორგვარი მოძრაობა განაპირობებს: ოთხი ფიზიკური სტიქიის – მიწის, წყლის, ჰაერისა და ცეცხლის – წრიული გარდასახვა და ციურ სხეულთა თანაზომიერი მოძრაობა. ემპედოკლესეულ პირველსაწყისთა აღწერილობაში გამოყენებული ლექსიკა ამ მოძღვრების სტოურ ვერსიაზე მიგვითითებს, ციურ სხეულთა მოძრაობა კი მკითხველის აზრს თავისთავად „ტიმეოსიდან“ მომდინარე პლატონური კოსმოლოგიისკენ მიმართავს. ორივეს სინთეზი ფართოდ იყო გავრცელებული გვიანანტიკური ხანის სასკოლო კოსმოლოგიაში, საიდანაც უნდა გაცნობოდა მას, უშუალოდ თუ შუალობითად, გრიგოლ ნოსელი²⁰.

თავდაპირველად მაკრინა ყურადღებას ამახვილებს ბუნებით დაპირისპირებულ ელემენტთა ერთობაზე. ისინი მთელის შექმნის მიზნით მიიღტვიან ერთმანეთისკენ, რათა თითოეულმა საკუთარი წვლილი შეიტანოს კოსმოსის მთლიანობის დაცვაში²¹. აქ რომ სტოური ფიზიკის იმპლიკაციას ვაწყდებით, ამას „დიდი კატეხიზმოს“ ერთი მსგავსი ადგილიც გვიდასტურებს²², რომელიც კიდევ უფრო ძლიერად ოპერირებს სტოელთა კოსმოლოგიური ტერმინოლოგიით. აქ

20 პირველად სტიოციზმში გვხვდება კოსმოსის ნაწილთა შორის ორგანული კავშირის მძაფრი შეგრძნება. ამ იდეამ ახლებური სახით იჩინა თავი ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, რომელმაც იგი დაუქვემდებარა არქეტეპისა და ზატის მიმართებას. საფიქრებელია, რომ კოსმიური ერთიანობის თეორია ნოსელმა უშუალოდ იმხანად პლატონიზმის პეგემონიით ჩამოყალიბებულ სინკრეტული წარმართული სასკოლო მემკვიდრეობიდან მიიღო. შუალედური რგოლი ამ რეცეფციაში უთუოდ ალექსანდრიის ებრაულ-ელენისტურმა სკოლამ შეასრულა (შდრ., მაგ., Philo, *De sacr. Ab. et Ca.* 68).

21 *An et res* GNO III/3, 12, 1f.

22 *Or cat* GNO, III/4, 21, 16.

ნათქვამია, რომ, მიუხედავად ოთხ ნივთიერ პირველსაწყისის შორის არსებული სხვაობისა, მათი ერთობა ფიზიკური კოსმოსის მწყობრ ჰარმონიას (**armonia armozomenh**) ქმნის, სადაც მთელი გრძნობადი ქმნილის თანაჟღერადობა (**sumfwnia**) და ერთსულოვნება (**sumpnoia**) სუფევს.

კოსმიური დიალექტიკის ამ საერთო მიმოხილვის შემდეგ, მაკრინა საგანგებოდ ჩერდება საკითხზე, თუ როგორ ხდება, რომ განსხვავებულ თვისებათა გამო შეუკავშირებელი და ერთმანეთთან შეურეველი ოთხი ფიზიკური საწყისი, ერთმანეთისგან თავს შორს არ იჭერს, ხოლო შეზავების შემთხვევაში (**katakirnamena**) ამ დაპირისპირებულ თვისებათა მიზეზით არ სპობს ერთმანეთს და სამყაროს ჰარმონიულ წრებრუნვაშია ჩართული²³.

მაკრინას ეს სიტყვები მიაჩნიათ რთულ ფილოსოფიურ აპორიაზე, რომელიც აღიძრა ოთხი მატერიალური სტიქიის შეერთების კანონზომიერებასთან დაკავშირებით: რა ხდება ამ ფიზიკურ ელემენტთა შეხვედრისას, გარდაისახებიან ისინი მათ თვისებებთან ერთად ერთმანეთში, თუ ოთხი ფიზიკური პირველსაწყისი მუდამ უცვლელი რჩება? საკითხი ცხარე პოლემიკის საგანი იყო ელინიზმის ხანის სასკოლო ფილოსოფიაში. სტოელთა აზრს, რომ ელემენტები სრულ გარდასახვას განიცდიან, უპირისპირდებოდნენ პერიპატეტიკოსები, რომელთაც მიაჩნდათ, რომ დასაშვებია მხოლოდ თვისებათა გარდაქმნა, თავად ფიზიკური სტიქიები კი უცვლელნი არიან და მხოლოდ შეკავშირებისას ქმნიან ახალ,

23 წრებრუნვაში თვისებრივი ცვალებადობის დაშვება, დანიელუს აზრით, გრიგოლ ნოსელის მიერ შემოტანილი სიახლეა. იხ. J. Danielou, 1970, 81, შენ. 20.

განსხვავებულ მონაცემს. კამათი ასახულია „ენეადებში“²⁴, სადაც პლოტინი, ორივე თვალსაზრისს უარყოფს და საკუთარ თეზას წამოაყენებს: ელემენტები და მათი თვისებები ეიდეტური ბუნების არიან, რის გამოც ისინი ერთდროულად იცვლებიან კიდევ და უცვლელნიც რჩებიან. ხსენებულ ნაწყვეტზე და კიდევ უფრო „ექვსთა დღეთას“ განმარტებაზე²⁵ დაყრდნობით შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ გრიგოლი საკითხის პლოტინისეულ გადაწყვეტას ემხრობა. ამაზე უნდა მიუთითებდეს, ერთი მხრივ, სიტყვები, რომ ელემენტები უწყვეტად გარდაისახებიან ერთმანეთში, ხოლო, მეორე მხრივ, იმის აღნიშვნა, რომ ისინი უბრუნდებიან მათ თავდაპირველ მდგომარეობას (*apokatastasi*~)²⁶. პლოტინის თვალსაზრისი იდეალური საწყისიდან ელემენტთა და თვისებათა წარმომავლობის შესახებ მთლიანობაში კარგად ესადაგებოდა ნოსელისეულ მონიზმს, რომლის მიხედვითაც მთელი ქმნილი თავდაპირველად ღვთის განზრახვაში არსებობს. რაც შეეხება თვისებათა გარდასახვის საკითხს, მასშიც გრიგოლი სავსებით ეყრდნობა პლატონურ ტრადიციას: თვისებები თავისთავად არ არიან სხეულებრივი, არამედ ისინი ეიდეტური მონაცემებია, რომელთა შერწყმითაც მიიღება სხეული²⁷.

24 *Enn.* II 7.

25 PG 44, 113 A.

26 ამ ადგილის სხვაგვარ განმარტებას იძლევა J. Danielou, 1970, 97.

27 *An et res* GNO III/ 3, 10, 5-11, 7; შდრ. *Tim.* 28b-31b; *Alk. Didasc.* XI. სხვა არგუმენტაციის მოყვანით, სორაბიიც თვლის, რომ ნივთიერი საგნის თვისებები ნოსელისთვის ეიდეტურია: R. Sorabji, 2006, 290-291. ნეოპლატონური კოსმოლოგიის კვალი სხვაგვარადაც ატყვია გრიგოლის მოძღვრებას ოთხი კოსმიური სტიქიის შესახებ.

უფრო კონკრეტულად პლოტინის კონცეფციას ნოსელი მიმართავს დიალოგში „სულისა და აღდგომისათვის“ სხეულის აღდგომის დოგმატის გასამყარებლად. კერძოდ, მას იქეთკენ მიჰყავს აზრი, რომ სიკვდილის შემდეგ სხეულის სრული გაქრობა არ ხდება, არამედ სხეული ოთხ კოსმიურ სტიქიაში გადავა, აღდგომის ჟამს კი აღრინდელ კავშირში მყოფი ელემენტები ხელახლა შეერთდებიან²⁸. ასევე წარმატებით იყენებს იგი მიწისა და წყლის სტიქიის ურთიერთმიმართების საკითხს მოძღვრებაში საეკლესიო საიდუმლოთა შესახებ: რადგან ეს ორი ელემენტი სხეულის შემადგენლობაში შედის და, ამასთანავე, სიმძიმის გამო მსგავსი ინერცია ახასიათებთ, შესაძლებელია მათი შენაცვლება ნათლობის საიდუმლოში. წყალში სამჯერ ჩაძირვა განასახიერებს მაცხოვრის მიერ მკვდართა საუფლოში გატარებულ სამ დღეს, და მის მკვდრეთით აღდგომას მესამე დღეს²⁹.

მიუუბრუნდეთ მაკრინას მიერ კოსმოსის ხილვას დიალოგში „სულისა და აღდგომისათვის“. მას შემდეგ, რაც გრიგოლი ელემენტთა გარდასახვის სასიცოცხლო მნიშვნელობაზე მიუთითებს, ის გადადის ციურ სხეულთა მოძრაობაზე. მაკრინა ხედავს ცის უსწრაფეს წრებრუნვას და შიდა ორბიტების საპირისპირო მოძრაობას, აგრეთვე, მნათობთა სვლასა და შეხვედრას, მათ ჰარმონიულ დამორებას ერთმანეთისგან, ასევე იმას, თუ როგორ შეეფარდება ნაწილები

ჯერ არისტოტელემ, შემდეგ კი სტოურმა და ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ – უკანასკნელმა თავისი მკაცრი მონიზმით – მოახდინეს „ტიმეოსის“ სამნაწილიანი კოსმიური სტრუქტურის დაყვანა ორ – ქვეყნიურ და ზეციურ – სფეროებზე. ამ კოსმიური მოდელებიდან, ბუნებრივია, გრიგოლისთვის ყველაზე ახლო იყო ნეოპლატონური.

28 *An et res* GNO III/ 3, 98, 4-15.

29 *Or cat* GNO III/IV, 87, 15.

მთელს ღვთის უსაზღვრო სიბრძნითა და ხელოვნებით და როგორ ივსება მთელი ნაწილთა მიერ, როგორ ეგება კოსმოსი თავისივე თავში და როგორ ბრუნავს თავის გარშემო, არც წყვეტს ამ მოძრაობას და არც იცვლის ოდესმე ადგილს³⁰. მოძრაობის აქ მოცემული აღწერა ეკვატორზე და პლანეტების საპირისპირო მოძრაობა ეკლიპტიკაზე, ბევრ სხვა ადგილას უფრო დეტალურადაა აღწერილი, რაც მეტყველებს, რომ ნოსელი მართლაც დიდად გატაცებული იყო ასტრონომიით.

ამგვარად, მაკრინას ხილვაში მოძრაობის ორი ტიპი იჩენს თავს: მოძრაობა თვისებრივი ალტერაციის მნიშვნელობით და ციურ სხეულთა ლოკომოცია. ცვალებადობის მიმართ ნოსელის დამოკიდებულება ორმხრივია. თავად ცვალებადობის მისეული დეფინიცია — ცვალებადობა არის მოძრაობა, რომელიც მუდმივად ისწრაფვის არსებული მდგომარეობიდან სხვა მდგომარეობისკენ, — თავისთავად ნეგატიურ შინაარსს არ შეიცავს. ასეთი მოძრაობა შეიძლება კეთილისკენაც იყოს მიმართული და ბოროტისკენაც³¹. მაგრამ ფიზიკური გარდასახვები გრიგოლისთვის, ისევე როგორც პლატონიკოსებისთვის, ამგვარ შინაარსს იძენს გონითსაწვდომი სამყაროს მდგრადობასთან ან თუნდაც ცის სხეულთა წრიულ მოძრაობასთან შედარებით, რომელიც მისი თანაზომიერებით უცვლელსა და მუდამ საკუთარ თავთან იგივეობრივზე მიაწვდის³².

ორი სამყაროს შეფასება აქ პლატონის დიალექტიკური

30 შდრ. *Tim.* 38c. ეკვატორული და ეკლიპტიკური წრებრუნვის შესახებ იხ. პლატონის *Tim.* 36b-39e.

31 *Or cat* GNO III, IV, 55, 21.

32 შდრ. *Or dom* GNO VII/ II, 48, 18-50, 20 ; *Beat* VIII, GNO VII/ II, 162, 8 -14.

ოპოზიციის — დგომისა და მოძრაობის (**stasi-/kinhsi-**) მიხედვით ხდება. ნოსელის ზემოხსენებული აზრი სავსებით თავსდება პლატონურ ტრადიციაში, რომელიც დგომა/მოძრაობის ოპოზიციური წყვილიდან დგომას ონტოლოგიურ უპირატესობას ანიჭებს. მაგრამ, როცა კაპადოკიელი მამა მსჯელობს იმის შესახებ, რომ არსებობს არა მარტო **sum-fwnia** და **sumpnoia** გრძნობად კოსმოსში, არამედ აგრეთვე **mixi-** და **anakrasi-/sunanakrasi-** გრძნობადსა და გონითსაწვდომს შორის³³, ეს უკვე ახალი — პლატონური და ზოგადად მთელი ბერძნული ფილოსოფიისგან განსხვავებული — აზრია. მართალია, გვიანმა პლატონიზმმა გაიზიარა სტოელთა მოძღვრება სამყაროში გამეფებული სიმპათიის შესახებ, მაგრამ მან ეს კონცეპტი საკუთარ კოსმოლოგიაში ნიშუშისა და ხატის სტრუქტურას მიუსადაგა და ამით, სტოიციზმისგან განსხვავებით, გონითი და გრძნობადი სამყაროები მკაცრ ვერტიკალურ ჭრილში გაიხზრა. ორი სამყაროს შეზავებისა (**mixi-**) და შერწყმის (**anakrasi-**) იდეა პლატონიზმისთვის მუდამ უცხო იყო. მეორე მხრივ, ამ კონცეპტის ონტოლოგიური საფუძველი ყოფიერების წმინდად ქრისტიანულ გაგებაში შეიძლება მოვიძიოთ, რომელიც ბიბლიურ შესაქმეს შეუქმნელ და შექმნილ ბუნებად ყოფს.

ყოფიერების ორგვარი დაყოფა — ფილოსოფიური, ოპოზიციით გონიერი ბუნება/გრძნობადი ბუნება (**noera fusi-/aisqth fusi-**), და ბიბლიური, რომელიც ყოფიერებას უქმნელ და ქმნილ ბუნებად (**aktisto- fusi-/ktisth fusi-**) ყოფს, მხედველობაში მისაღებია მოძრაობის ნოსელი-სეული კონცეფციის გასაგებად. როგორც ერთი, ისე მეორე ონტოლოგიური დიქტომია გრიგოლის მოღვაწეობის პერი-

33 იხ. *Or cat* GNO III/IV, 21, 16 - 22, 10.

ოდისთვის კარგად დამკვიდრებული იყო საღვთისმეტყველო მიმოქცევაში, რადგან ორივე ძველი აღთქმის ავტორიტეტით იყო გამყარებული. ერთი მხრივ, ის თანხმობაში იყო შესაქმნის თეოლოგიასთან, მეორე მხრივ კი – ზეცისა და ღედამიწის მკვეთრ დაპირისპირებასთან ბიბლიაში. არც თუ ადვილად შეთავსებადი ორგვარი დაყოფა ხელსაყრელ მტკიცებით საშუალებას წარმოადგენდა როგორც ზოგადსაღვთისმეტყველო, ისე საკუთრივ დოგმატურ საკითხებზე სამსჯელოდ. ამ მხრივ ბიბლიურ დაყოფას ნოსელის ღვთისმეტყველებაში უპირატესობა ენიჭება, განსაკუთრებით იმ დროს მიმდინარე ცხარე დებატებში ნეოარიანელებთან ძის ბუნების შესახებ³⁴.

II. მოძრაობა გონით კოსმოსში

როცა ვსაუბრობთ სამი კაპადოკიელი მამის ღვთისმეტყველებაში გონითსაწვდომი სამყაროს აღწერილობაზე, თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ მათ ნაწერებში არ გვაქვს ზეციური სამყაროს მეტ-ნაკლებად დასრულებული აღწერილობა. კაპადოკიელთა საღვთისმეტყველო მოძღვრების ამ თავისებურების ახსნა მათივე ეპისტემოლოგიაშია საძიებელი, რომლის მიხედვითაც ყოფიერების ეს შრე ადამიანის ცოდნის ფარგლებს მიღმა არსებობს. გრიგოლ ნოსელი მეტად ძუნწ პასუხს გვაძლევს კითხვებზე, თუ რას წარმოადგენს

34 გრიგოლთან ფილოსოფიური დიქტომია ზოგად დაყოფად წარმოჩნდება, ხოლო თეოლოგიური – სახეობრივად. მყოფის ორგვარი დაყოფიდან გამომდინარე ლოგიკურ სიძნელეებზე იხ. Ch. Stead, 1976, 108, შენ. 7. სტილის აზრით, გრიგოლთან უპირატესობა ფილოსოფიურ დაყოფას ეძლევა (იქვე, 109). ამ აზრის საპირისპიროდ იხ. J. Danielou, 1970, 124-5.

ნოეტური სამყარო მასში არსებულ სულიერ არსებებთან ერთად, ანდა რა მიმართება აქვს მას, ერთი მხრივ, გრძნობად სამყაროსთან, მეორე მხრივ კი, სამყაროს შემოქმედთან. ნოსელი, ისევე როგორც ბასილი და გრიგოლ ნაზიანზელი, ზოგადად შენიშნავს, რომ სულიერი ბუნება არ არის დამძიმებული მიწიერ არსებათა სხეულებისთვის თვისებრივი მგრძნობელობით,³⁵ რის გამოც ის უფრო ახლომდგომია უზენაეს სულიერ საწყისთან და, შესაბამისად, ადამიანთა, ანუ მიწის გონიერ არსებათა წინაშე, უპირატესია თავისი გონიერულობით. ნოსელის წარმოსახვაში გონითი სამყაროს მკვიდრთა არსებობა მეტად ღინამიკურია. ანგელოზებრივ ძალთა მოძრაობა არსებითად სტაბილური აღმასვლაა, რომელსაც გრიგოლი ახასიათებს როგორც „ლიტონი და მიუფარავი მეცნიერებითი ძალით წინსწრაფვას ზეშთა სფეროებისკენ“³⁶. სწორედ ზეციურ ძალთა უნიკალური სხეულმა განსაზღვრა მათი ადგილი კოსმიურ დიასტემაში. „მამაო ჩუენოს“ განმარტებაში ვკითხულობთ: „რადგან ეს ბუნება დამამძიმებელი, მყიფე და მიწისკენ მიდრეკილი სხეულისგან განცალკევებით არსებობს, ამან განაპირობა მისი ზენასვლა; ის მსუბუქი, ადვილად მოძრავი ბუნებით მსუბუქ, ეთერისებრ სივრცეებში მიმოიქცევა“³⁷.

თავისუფალი ნების საკითხი ნოეტური სამყაროს გონიერ არსებებთან მიმართებაში მეტად ფრთხილ განხილვას

35 შდრ. Bas. Ps 48, 8, PG 29, 449 C; Gr. Naz. Or. 28, 31 Barbel 124-5.

36 შდრ. Eun II 69 (GNO I): **gumnh te kai aparakaluptw th gnwstikh dunamei tw n uyhwn eporegetai.**

37 Or dom., GNO VII/II, 48, 18-24. გრიგოლ ნაზიანზელი ზეციურ არსებებს მათთვის დამახასიათებელი ვერტიკალური მოძრაობის გამო მოიხსენიებს როგორც „აღსვლანს“ (**anabasei-**) (Or. 40, 5 SC 358).

საჭიროებდა ორიგენეს, მართლმადიდებლური თვალსაზრისით, წარუმატებელი მცდელობის შემდეგ, რომლის მიხედვითაც სამყაროში გონიერ არსებათა განლაგება მათი თავისუფალი არჩევანის შედეგია³⁸. გონიერი ქმნილების ნების აბსოლუტიზაცია ორიგენესთან თვისობრივად ახალ, მეტად დინამიურ კავშირში წარმოიდგენს ნოეტურ და გრძნობად სამყაროებს, და, ფაქტობრივად, ანეიტრალებს პრინციპულ ზღვარს მათ შორის. რაც შეეხება გრიგოლ ნოსელს, აშკარაა, რომ ის, როგორც დანარჩენი ორი დიდი კაპადოკიელი, თავს იკავებს საკითხის საგანგებო განხილვისგან და, ამასთანავე, სულიერთა სამყაროს შეუდარებლად უფრო სტაბილურ სურათს სახავს, როცა აღწერს ანგელოზებრივ ძალთა წინსწრაფვას სიმაღლისაკენ. როგორც ბასილი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ისიც მიიჩნევს, რომ ზეციურ ძალებს გააჩნიათ თავისუფალი ნება და არსებობს მათ შორის განსხვავება ღმერთთან სიახლოვის თვალსაზრისით. მაგრამ მისი უნივეთო სხეულებრივი ბუნების გამო ზეციური ბუნება ძნელად თუ გადაიხრება ბოროტებისკენ³⁹. მეტი მსგავსება მიწიერ და ზეციურ გონიერ ქმნილს შორის ღვთის წვდომის თვალსაზრისით არის: თუმცა ზეციური არსებები იღვწიან ნამდ-

38 იხ., მაგ., *Princ.* I 7, 5; I 82, 41. ამასთანავე, ორიგენე ღვთის კეთილმზრახველობის თანამდევე ზეციურ ძალებს მოიხსენიებს როგორც ღვთის კეთილმზრახველობის აჩრდილს და ამ მეტაფორულ სახეს სხეულს და მის ჩრდილს ადარებს; იხ. *Contr.Cels.* VIII 64,4-8 (SC 150). ონტოლოგიური ანალოგია ეფუძნება პავლედან მომდინარე თეორიას, რომელიც სამყაროს მთელ ისტორიას 'აჩრდილთა' (*skia*) წყებად წარმოადგენს.

39 იხ. *Or cat* GNO III/ IV 21, 1-26,12. შდრ. აგრეთვე ამ საკითხის ფრთხილი განხილვა გრიგოლ ნაზიანზელთან, *Or* 38, 120,10 - 122,3 (SC 358).

ვილმყოფის შესამეცნებლად, მათი შეძლება ამ თვალსაზრისით ბევრად არ აღმატება ადამიანის უძლურებას⁴⁰. ანგელოზების ღირსებასთან შედარებით ადამიანის „ცოტათი (*bracu*) დაბლა ყოფნა“, ბასილის აზრით, მხოლოდ კაცობრივი სხეულის ნივთიერი ბუნების გამოა, მაგრამ, როგორც ხატი ღვთისა, ადამიანი მათზე აღმატებულია⁴¹.

უქმნელ და უსასრულო ღმერთთან ქმნილის დაუძლეველი სიშორის თემა საერთო თემაა კაპადოკიელ მამებთან. ნაზიანზელიც განიხილავს უნივეთო გონიერ ქმნილს დისპოზიციაში, ერთი მხრივ, ღვთის უქმნელ ბუნებასთან და, მეორე მხრივ, ნივთიერ ქმნილებასთან. ადამიანებს, ამბობს ნაზიანზელი, სულ ერთია, მიწიერი აზროვნების მქონეს ავიღებთ, თუ მალლად მზრახველს, არ შესწევს ძალა, გონებით შეიმეცნოს ჭეშმარიტება, რასაც ხელს უშლის ადამიანის ხორციელობა. რაც შეეხება მაღალი რიგის მქონე უნივეთო გონიერ არსებებს, მათ შესახებ მხოლოდ ვარაუდი შეიძლება გამოითქვას: „მათი სიახლოვის გამო ღმერთთან, და იმის გამოც, რომ ისინი სრულ ნათელში იმყოფებიან, სავარაუდოდ, მათი გონება უფრო მეტად არის განათებული; თუ სრულად არა, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენზე უფრო სრულყოფილად და მეტი სიცხადით“. მეორე მხრივ: „რა აღმატებულიც არ უნდა იყოს ჩვენზე, და ღმერთთან ახლო მყოფი, ზეციური და თუნდაც ზეცისმილმა არსება, ის მაინც უფრო ღიდად არის ღვთისგან და მისი სრული წვდომისგან დაშორებული, ვიდრე აღმატებულია ჩვენს შედგენილ, მდაბალ და დაღმით მიდრეკილ ბუნებაზე“⁴².

40 შდრ. *Eun* II 67-69, GNO I.

41 *Ps* 48, 8, PG 29, 449 B.

42 Gr. Naz. *Or* 28, 3-4 (Barbel); იხ. აგრეთვე *Or* 29, 8; *Or* 32, 29.

გრიგოლ ნოსელი ჩამოთვლის პრედიკატებს, რომლებიც მიუთითებენ დაუძლეველ სიმორეზე გონიერ ქმნილსა და ღმერთს შორის: ქმნილი ბუნება თანამონაწილეა სიკეთისა, შემოქმედი კი – თავად სიკეთეა; ის ზღვარდადებულია, ღმერთი კი თავად უსაზღვრობაა; მას საზომი აქვს, ღვთის საზომი კი უსასრულობაა. ამ განმასხვავებელ ნიშანთვისებათა შორის ნოსელი ასახელებს საღვთო ბუნების არადიასტეზიურობას (განუწილველობას) დროისა და სივრცით შემოზღუდული ქმნილი ბუნების საპირისპიროდ:

„ეს რაღაც საზომის მქონე განწილულობით არის განფენილი, დროითაც და სივრცითაც შემოფარგლულია, ხოლო ის აღემატება განწილულობით განსაზღვრულ ყოველგვარ აზრს“⁴³.

სტოური წარმომავლობის ცნება **diasthma** (განზიდულობა/განწილულობა)⁴⁴, რომელიც ამ ადგილას **crono~**-სა (ჟამი, დრო) და **topo~**-ს (სივრცე) უკავშირდება, ჩვეულებრივ, **aiwn**-თან (მარადჟამიერი, საუკუნო) მიმართებაშიც მოიხსენიება. ნაწარმოებში „ვენომიოსის წინააღმდეგ“ თითოეული ამ ტერმინის ხშირი გამოყენება ნათელყოფს, თუ რაოდენ პროდუქტიულია ისინი ქმნილისა და შემქმნელის

43 *Eun* II 70, GNO I, 246, 20: **auth diasthmatikh tini paratasei sumparekteinetai, kai cronw kai topw perieirgomenh, ekein h uperekpipsei pasan diasthmatō ennoian**.

44 ამ ტერმინის განმარტებისთვის იხ.: T.P. Verghese, 1976, 244-259. ეს ცნება აღნიშნავს როგორც დაშორებას (მოცემულ ადგილას ღვთისგან), ისე განფენილობას. ავტორი შექმნილი ბუნების ამ არსებით მახასიათებელში ორ ასპექტს გამოყოფს: “a. its extension or duration from one point to another; b. its dependence every moment on the **adiastaton**” (252). იხ. აგრეთვე B. Otis, 1976, 336, 343 შმდ.; D.L. Balas, 1976, 152.

ბუნებათა დასაპირისპირებლად. ტერმინები **aiwn** და **crono~** ნოსელთან შენაცვლებადი ჩანს, რის გამოც შეიძლება დავუშვათ, რომ წმ. გრიგოლს შეგნებულად არ სურს ამ ცნებათა შორის მკვეთრი ზღვრის გავლება. ნოსელი ზოგჯერ *Tim.* 38c-ის კვალზე **crono~**-ის წარმოშობას შვიდი მნათობის წრებრუნვას უკავშირებს⁴⁵, ზოგჯერ კი ეს სიტყვა ისეთ დროულ დიმენზიას აღნიშნავს, რომელიც გრძნობად-ხილულის სამყაროს საზღვრებს სცდება⁴⁶. მეორე მხრივ, ეონი ზოგჯერ გრძნობად სამყაროს აღნიშნავს⁴⁷, ზოგჯერ კი გონით და გრძნობად სამყაროებს ერთად⁴⁸. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ცნებები ხშირად არათანმიმდევრულად გამოიყენება, ვერ ვიტყვით, რომ გრიგოლისათვის ისინი იდენტური ცნებებია. **aiwn**-ი ნოსელის თხზულებებში შინაარსობრივად მუდამ რაღაც დიდ ხანგრძლივობაზე მიუთითებს⁴⁹, რაც, ამასთანავე, აბსოლუტური მნიშვნელობის მქონე ღვთაებრივ **aidioth~**-ს (მარადიულობა) უპირისპირდება⁵⁰. აქედან გა-

45 *Sext ps* GNO V, 189, 3 შმდ.

46 იხ. ზემოთ *Eun* II 70, GNO I.

47 *Beat* VI, GNO VII/ II, 142, 3.

48 *Eun* I 368 შმდ., GNO I. პლატონური ფილოსოფია ხასიათდება მარადიულობისა და დროის მკვეთრი დაპირისპირებით (იხ. *Tim.* 37d - 38a; Plot., *Enn.* III 7; Porph., *Sent.* 44 (58, 1-9.24 შმდ.); Lamberz (BT); Porph., *Fr.* (223F), 246, 11 შმდ.; Smith (BT); არისტოტელეს მიხედვით კი, მთლიანი დრო თანხვდება მარადისობას (*De coelo*, IX, 279a18-30; *Metaph.* L, V, 1071b7). ფილოსოფიური მეტაფიზიკის საპირისპიროდ, გრიგოლი ეონს მოიაზრებს დროის კატეგორიასთან მჭიდრო კავშირში.

49 *An et res* GNO III/ 3, 60, 10-12; *Eun* II 103, GNO I.

50 იხ. Balas, 1976, 152-153, შენ. 38. ბალასი ყურადღებას ამახვილებს **aiwn**-ის არათანმიმდევრულ გამოყენებაზე გრიგოლ ნოსელთან. ის, ამასთანავე, შენიშნავს, რომ ნოსელი ამ სიტყვით უფრო ხშირად

მომდინარე, გრიგოლი უზენაეს საწყისს ნებისმიერ დროულ-სივრცულ განფენილობასთან მიმართებაში წინასაუკუნეთას (**proaiwnio~**) და წინაჟამიერს (**procrono~**)-ს უწოდებს. ურთიერთმიმართება ორ კოსმიურ ექსტენსიასა და განზომილების არმქონე შემოქმედს შორის ამგვარად არის ფორმულირებული:

„დაბადებულთა ყოველ დროისმიერ წესსა და მსვლელობას ეონები მოიცავენ, ხოლო წინასაუკუნეთა ბუნება გასცდა აღრინდელისა და შემდგომის განსხვავებას“⁵¹.

ნოსელისთვის დამახასიათებელი ცნებათა მონაცვლეობა თავისთავად გულისხმობს ავტორის მიერ შენაცვლების ობიექტურ შესაძლებლობას, გაპირობებულს რეალობის სპეციფიკური აღქმით, იმ აზროვნებითი თვალთახედვით, რომელიც უფრო მეტად ონტოლოგიურ და აზრობრივ მიმართებათა გამოვლენით არის დაინტერესებული, ვიდრე აზრის ობიექტთა ზუსტი დენოტაციით⁵². მოცემულ შემთხვევაში განმსაზღვრელი წინაპირობა არსებითად ის უნდა იყოს, რომ კაპადოკიელი მოაზროვნე ძველ პლატონურ იდეას გონიერი სამ-

გონიერ და გრძნობად სამყაროებს, აგრეთვე მომავალს აღნიშნავს, ხოლო **crono~**-ით – აწმყოს. ზემოხსენებულ ტერმინთა ურთიერთმიმართებისთვის ანტიკურობასა და ადრეული შუა საუკუნეების აღმოსავლურ ღვთისმეტყველებაში იხ. მ. მჭედლიძე, 2006, 22-38.

51 *Eun* I 361, GNO I: **pasa cronikh taxi~ kai akolouqia twn gegonotwn dia twn aiwnwn katalambanetai h de proaiwnio~ fusi~ ekpefeuge ta~ kata to presbuteron te kai newteron diafora~ kt l.**

52 ვფიქრობ, გრიგოლის რელატიური ტერმინოლოგიის ეს კონცეფციური საფუძველი უთუოდ გასათვალისწინებელია, რადგან ის პასუხს უძებნის ე.წ. შეუსაბამობებს მის სიტყვათხმარებაში, რომლებსაც ასე მკაცრად აფასებს, მაგალითად, სტიდი. იხ. Ch. Stead, 1976, 107-127.

ყაროს მადეტერმინირებული პოზიციის შესახებ გრძნობადის მიმართ ცვლის მისი ახალი პოზიციით კოსმოსურ სისტემაში. ზეციური არსებები სამყაროს ამ ახალ მოდელში ქმნილ ბუნებას განეკუთვნებიან, საიდანაც გამომდინარეობს მათი გარკვეული მსგავსებაც, სულიერი თვისებების მიხედვით, კაცობრივ ბუნებასთან. გარდა ამისა, ზეციური გვარიც რაღაც ეონურ განზომილებაში არსებობს. ადამიანის მსგავსად, მასაც აქვს შესაქმეში დასაბამი და ამ ბუნებაშიც ერთგვარი სახით აისახება ესქატოლოგიური დასასრული ანუ მასშიც ვლინდება ქმნილისთვის თვისებრივი სამი კონსტიტუციური ელემენტი – დასაბამი, დასასრული და მათშორისი.

ნოეტურ დიასტემას ერთგვარად შუალედური პოზიცია უკავია აბსოლუტურად ადიასტემურსა და გრძნობად დიასტემას შორის. გრძნობადი სხეულის სიმძიმესთან შედარებით გონიერი ბუნების დიმენზიურობა უსხეულობაა, ხოლო ღვთის სრულ არადიმენზიურობასთან მიმართებით მას აქვს საზღვარი და ამ საზღვებს შიგნით საკუთარი განზიდულობა. **mesoth~**-ი **arch~**-სა და **telo~**-ს შორის გულისხმობს მთელი ქმნილი არსების ცვლილების შესაძლებლობას დროულ-სივრცულ განზომილებაში⁵³.

რაიმეს გამოთქმა ნოეტური სამყაროს შესახებ მხოლოდ ორი კოსმიური დიასტემის – ზეციურისა და მიწიერის – შედარება-შეპირისპირების გზითაა შესაძლო. ამის საფუძველზე მიწიერი ექსტენსიის ანალოგიით ზეციურის აღნიშვნა შეიძლება როგორც კვაზი-სივრცისა და კვაზი-დროისა⁵⁴. ორ კოსმიურ დიასტემას შორის დაშვებული ანალოგიით

53 შდრ. *Eun* II 70 შმდ., GNO I; I 365.

54 იხ. ცნებისთვის “quasi-temporality”: D.L.Balas, 1976, შენ. 122.

შეიძლება აიხსნას „ეონის“ მონაცვლეობა „ქრონოსთან“ გრიგოლ ნოსელის თხზულებებში, რასაც გრიგოლ ნაზიანზელის ღეფინიციაც ეხმიანება: „საუკუნე თითქოს-და რაღაც დროში მიმდინარე მოძრაობაა და განზომილება“ (**aiwn oion ti cronikon kinhma kai diasthma**)⁵⁵.

55 *Or.* 38,8 (Moreschini, SC 358, 118,10). ეონის სრული ღეფინიცია ნაზიანზელთან ასე იკითხება: **Aiwn ou te crono~ ou te cronou ti mero~ < oude gar met rhton <, all' oper hmin o crono~, hliou fora metroumeno~, touto toi~ aidioi~ aiwn, to sumparekteino~ menon toi~ ousin, oion ti cronikon kinhma kai diasthma** (118,7 შმდ.). იოანე დამასკელს: *Ex.fid.* ,15, II,1 (Kotter 43,9) მოჰყავს ეს განსაზღვრება ბასილის მსგავს ღეფინიციასთან ერთად: **oper gar upo cronon o crono~, touto toi~ aidioi~ estin aiwn**. *Or.* 29,3-ც ეონს მარადიულ საგნებისათვის შესაფერ განზომილებას (**diasthma**) უწოდებს, რომელიც არც რაიმე მოძრაობით და არც მზის მოქცევით იზომება და არც იყოფა დროის (**crono~**) მსგავსად. Boersma-ს (H. Boersma, 2013, 40-42) მოჰყავს *Sext Ps* 188, 29-189,12 სადაც ნათქვამია, რომ მეშვიდე დღე არის სასრული ქმნილისა, როცა შეწყვეტს არსებობას დრო, მოძრაობა და ცვლილება; ეს ახალი შესაქმე მუდამ უცვლელი დარჩება შემდეგ ეონებში. Boersma სწორად შენიშნავს, რომ აქ ეონები არ არის მარადიულობასთან გაიგივებული, თუმცა ნოსელი ნათლად ამბობს, რომ მერვე დღეში არ იქნება დიასტემა საზომისა და ცვლილების მნიშვნელობით. სწორია ისიც, რომ მერვე დღე გრიგოლთან არ არის აბსოლუტური დასასრული. როგორც ზემოთყვანილი ფრაგმენტები ადასტურებს, ფარდობითობას, რომელსაც ბიორსი peras-ის (სასრულის) შემთხვევაში ზედავს, უნდა დავუშვათ დიასტემასთან მიმართებითაც. მართალია, მერვე დღეს არ არსებობს დროულ-სივრცული დიასტემა, მაგრამ არსებობს ისეთი ეონური „განზომილება“, რომლის გამოც მერვე დღესაც აღმდგარი ადამიანისთვის და, შესაბამისად, მთელი ქმნილებისთვის ვერ მიიღწევა უსასრულო ღმერთი. ამ გარემოებას თავად Boersma-ც აღნიშნავს: St. Gregory's doctrine of continuous progress (epektasis) implies that also on the eight day, God's being will infinitely outdistance ascent (გვ. 44).

ამგვარად, ნოსელის მოძღვრებაში ყოფიერების შესახებ თავს იჩენს არსებითად ახალი მიმართებები, ერთი მხრივ, გონიერ და გრძნობად სამყაროებს, ხოლო, მეორე მხრივ, გონიერ სამყაროსა და ღმერთს შორის, პირისპირ იმისა, რასაც აღიარებდა იმხანად სამეცნიერო ნორმად ქცეული პლატონური მოდელი. განმსაზღვრელი აქ ისაა, რომ, პლატონიზმისგან განსხვავებით, ნოსელთან წარმოდგენილი სამყაროს ქრისტიანული მოდელი სამ უმთავრეს ონტოლოგიურ ინსტანციას გამოყოფს – ღმერთს, როგორც უქმნელს, და ორ ქმნილ ექსტენსიას. ყოფიერების ამ სამწევრიან მოდელში გონითი კოსმოსი გრძნობადის მიმართ პრინციპულად ახალ პოზიციას ავლენს: ორი კოსმიური დიასტემა ერთმანეთის მიმართ გარკვეულ პარალელიზმს იჩენს და არა კატეგორიულ მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებას. ამ ცვლილებას კოსმიური მოძრაობის ბუნების გააზრებისთვის და, აქედან გამომდინარე, ნოსელის ესქატოლოგიისა და მისტიკისათვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა აქვს⁵⁶.

შევეცდები ეს აზრი ფარდობითობის თეორიის ელემენტარული ცნებების მეშვეობით ავხსნა: ნოეტური სამყაროს გამოყოფა ღვთის სფეროდან, ყოველ შემთხვევაში მიმართებათა სქემატურ ღონეზე, იწვევს აბსოლუტური ათვლის

ამიტომ აბსოლუტური ადიასტემურობის დაშვება მერვე დღეს, როცა იარსებებს აღმდგართა სხეულები, გრიგოლის ესქატოლოგიაში გამართლებული არ არის, როგორც ამას Boersma მიიჩნევს.

56 ბიბლიის კოსმიურ სქემაში 'ადგილის' ცვლის ამპლიტუდა ძალზე დიდია: 'დედამიწის ანგელოზის' სულიერ სიკვდილს მოსდევს მისი ჩამოგდება ზეციდან. ამ კოსმიური დინამიკის საპირისპირო მიმართულება არის ადამიანის სულის უნარი ღვთის ბაძვით ამაღლდეს მარადიულ ცხოვრებაში და ამ მხრივ უფრო მაღალ სფეროებს მიაღწიოს, ვიდრე ანგელოზთა სფეროა.

სისტემის შეცვლას ეკვივალენტური ანუ ერთმანეთთან დაკავშირებული ათვლის სისტემებით, სადაც არსებობს ერთმანეთის მიმართ ფარდობითად მოძრაობა ორი კოსმიური ექსტენსია (დელამიწა და ციური სამყარო) და, ამავე დროს, თითოეული მათგანის მოძრაობა აბსოლუტური სათავის მიმართ (ღმერთი)⁵⁷. ასე შეიძლება აღვიქვათ ეს სქემა დღევანდელი გადასახედიდან. IV საუკუნის ღვთისმეტყველისთვის კი, რომელიც მოძრაობის კატეგორიით საგანგებოდ იყო დაინტერესებული, ქრისტიანული კოსმოლოგიის მოცემულ სქემას შეეძლო მნიშვნელოვანი ბიძგი მიეცა, რათა ის გრავიტ-

57 ჩვეულებრივ, გარკვეული ხელოვნურობა ახლავს სხვადასხვა ეპოქასა და სხვადასხვა ცოდნის სფეროში არსებულ იდეათა მიმსგავსებას. მაგრამ აზროვნებითი მაქსიმა ისიც, რომ ერთი და იგივე საგანი სხვადასხვაგვარად შეიძლება აღიწეროს, რაც, თავისთავად, ლეგიტიმურობას ანიჭებს ამგვარ მიმართებათა დამყარებას. ვფიქრობ, დასაშვებია რამდენიმე პარალელის გავლება გრიგოლ ნოსელის ქრისტიანულ მსოფლალქმასა და აინშტაინის ფარდობითობის თეორიას შორის, რაც გრავიტაციის კანონს გულისხმობს. ზემოხსენებულ სქემასთან ერთად, გრიგოლის მოძღვრებასთან სამყაროსა და ღვთის შესახებ გარკვეულ სიახლოვეს იჩენენ ფარდობითობის ფიზიკური თეორიის სხვა პრინციპებიც. ასე, მაგალითად, დროისა და სივრცის, მოძრაობისა და მასის ფარდობითობა, მიმართებათა სისტემების ფარდობითობა მოძრაობის ათვლისას, ერთდროული ხდომილებების ცნება, მასის და ენერგიის სივრცულ-დროითი თვისებების იმგვარი გააზრება, როცა დასაშვებია გარკვეული მნიშვნელობით გრავიტაციის დაძლევა. რა არის ნამდვილად მსგავსი და განსხვავებული ფარდობითობის თეორიაში ფიზიკური მოვლენების რაოდენობით აღწერასა და სამყაროს აგებულების სულიერ ინტერპრეტაციას შორის, არის ხანგრძლივი დაკვირვების საგანი. ვფიქრობ, თანამედროვე ფიზიკისა და მეტაფიზიკის დასაკავშირებლად უთუოდ პროდუქტიული იქნება ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას და ფიზიკას შორის არსებულ სასაზღვრო პრობლემებზე დაკვირვება.

აციის კანონის გარეშე დაფიქრებულიყო მოძრაობის ფარდობითობის კანონზომიერებაზე და აქედან ვიტალურ-საკრალური (და არა აბსტრაქტულ-მეცნიერული) დასკვნები გამოეტანა.

თუ ახლა საკუთრივ ქმნილი მოძრაობის ზემოჩამოთვლილ ტიპებს გავიხსენებთ, თავისუფლად შეგვიძლია ისინი ამ იერარქიული თანმიმდევრობით წარმოვიდგინოთ.

მოძრაობის ქმნილ სახეთა შორის ყველაზე აღმატებული არის ზეციურ სამყაროში არსებული აღმავალი მოძრაობა, რომლის შემთხვევაშიც ცვალებადობა გამოიხატება მარადიულ მისწრაფებაში უკეთესისკენ. მოძრაობის ამ სახეობას მოჰყვება მისი მობაძავი ცის მნათობთა მოძრაობა. ის წრებრუნვითა და წინსწრაფვით ნოეტურ არსებათა ზეაღმართულ მოძრაობას ბაძავს. დაბოლოს, მოძრაობის სახეებს შორის უმაღლესია ტრანსფორმაციის ნიშნით მიმდინარე თვისებრივ მუტაციათა ციკლური მონაცვლეობა.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი რამ არის გასააზრებელი, როცა ვმსჯელობთ მოძრაობის კატეგორიის შესახებ ნოსელის ონტოლოგიაში: ქმნილის არყოფნიდან ყოფნაში მოსვლას გრიგოლი ღვთის თავისუფალი ნების მოძრაობას უწოდებს, რომელიც ღვთის მიერ წინასწარგანზრახულს რეალობად გადააქცევს⁵⁸. ჩვენ წინაშეა სინთეზი შუა პლატონიზმიდან მომდინარე კონცეფციისა, რომ იდეები ღმერთში არსებული აზრებია, შესაქმის ქრისტიანულ გაგებასთან, რომლის მიხედვითაც შესაქმე ღვთის კეთილი ნების გამოხატულებას წარმოადგენს. შუა პლატონური მოძღვრების ქრისტიანული რეცეფცია მოწმობს, რომ უქმნელი ღვთის ნების

58 შდრ. *Maced* 100,4-9 (GNO III/1); *An et res* GNO III/ 3, 92, 4-6; 93, 10-14; *Eun* I 371, GNO I; *Eun* II 215, GNO I; *Eun* II 266, GNO I; *Eun*

მოძრაობას არაფერი აქვს საერთო ცვალებადობასთან, რომელიც დასაბამია ნებისმიერი სახის მოძრაობისა ქმნილთა შორის. მაგრამ იმავე საღვთო ნების მოძრაობას ქმნილი არსებობაში მოჰყავს და ამგვარად, როგორც შემოქმედი ძალა, ის განუყოფელია აზრის ობიექტთა ეგზისტენციური ცვლილებისაგან: „ყოველივე, რაც უქმნელ ბუნებას არაარსებობიდან მოჰყავს, – ამბობს გრიგოლი, – იმ წამიდან, როცა ის არსებობას იწყებს, უტყუარად იწყებს ამ არსებობას ცვალებადობიდან“⁵⁹. შესაბამისად, მსგავსად მყოფის დაყოფისა უქმნელად და ქმნილად, მოძრაობასაც კაპადოკიელი მამის მოძღვრება საღვთო განგებულებაზე უქმნელად და ქმნილად განიხილავს. შესაქმნის მოძრაობის ეს დიალექტიკური ამბივალენტობა მკაფიოდ იჩენს თავს საღვთო ლოგოსის განკაცების მისტერიაში, რომელიც ფაქტობრივად არღვევს პლატონური ონტოლოგიის კანონზომიერ კოსმოსურ იერარქიას.

III. აპოკატასტასისი როგორც მოძრაობა

მივუბრუნდეთ საკითხს, თუ რას ნიშნავს სამყაროთა შერწყმა გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, რომელიც ზემოთ ვახსენეთ⁶⁰. ნოეტურ და ფენომენოლოგიურ სამყაროთა ამგვარ კონტექსტში ხსენებას, როგორც უკვე ვთქვი, თეორიულად ის ონტოლოგიური საფუძველი უდევს, რომ ბიბლიური თვალსაზრისით, ორივე საღვთო შესაქმნის შედეგია. თუმცა თავად გაერთიანების არსობრივ არგუმენტს კაპადოკიელი მამისთვის ქრისტეს განკაცების მისტერია და ღვთის განგებულების საბოლოო მიზანი წარმოადგენს. წმ. გრიგოლის

III/IX, 37, GNO II; *Eun* II 228-229, GNO I; შდრ. *Alk. Didasc.* IX.

⁵⁹ *Or. cat.* GNO III/IV, 35, 16-23; შდრ. 55, 11; 24, 1 შმდ.

⁶⁰ იხ. ზემოთ, გვ. 38.

ქრისტეცენტრულ ღვთისმეტყველებაში ის სამყაროს ფუნდამენტურ მამოძრავებელ ძალად წარმოგვიდგება⁶¹. ღვთის სიტყვის განკაცების, ჯვარცმისა და აღდგომის ისტორიულ ფაქტს მოსდევს მთელი ქმნილის მიბრუნება ღვთისკენ. პავლედან მომდინარე ნოსელის ჯვრის თეოლოგია⁶² ნათელყოფს, თუ რას გულისხმობს ახალი კავშირი ღმერთსა და ქმნილს შორის.

კოსმიური ჯვრის ამსახველ ორ მნიშვნელოვან ტექსტში – I სააღდგომო ჰომილიასა (*De Tridui Spatio*) და „დიდ კატეხისიმოში“ – კკითხულობთ, რომ ჯვარი, რომელზეც მაცხოვარი გააკრეს, სიმბოლოა ღვთის მეუფებისა ქვეყნიერებაზე, ხოლო ჯვრის ფრთები განასახიერებენ ღვთით მოცულ (**sunecomena**) ზესკნელს, ქვესკნელს და მიწისზედა სფეროს. კონკრეტულ, ხილულ ჯვარზე აღსრულებით უფალმა ხსნა მოუვლინა სამყაროს და თვალნათლივ უჩვენა კაცობრიობას, რომ იგი აერთებს (**sundewn**) ქვეყნიერებას და მოჰყავს ის საკუთარ თავთან თანხმობაში (**sunarmozwn**); უჩვენა მას, თუ როგორ იკრებს იგი თავისი მეოხებით მყოფთა განსხვავებულ ბუნებას ერთსულოვნებასა და თანაულერადობაში (**sumpnoian te kai armonian di eautou sunagwn**). ასე შეეზრდება მისგან ერთმანეთს (**sumfuh~ ginetai**) მთელი ქმნილება, შეეზრდება (**sumfuomenwn**) ზედა და ქვედა, და ორი ურთიერთდაპირისპირებული ზღვარი⁶³.

ქვეყნიერების ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ ზღვრებს შორის ჯვრის ძალით დამყარებული კავშირი არსებითად

⁶¹ იხ. E. Moutsoula~, 1997, 462-479.

⁶² Eph 3, 18-19. ჯვრის თეოლოგია უკვე II საუკუნის პატრისტიკაში იყო ცნობილი. იხ. T. Dolidze, 1995, 118-130, კერძოდ, 119, 122.

⁶³ *Trid spat* GNO IX, 1, 302, 2-303, 12. *Or cat* GNO III/IV, 79, 17 შმდ.

ანეიტრალებს სხვაობას უკიდურეს კიდეთა შორის და მთელი ქმნილი ესქატოლოგიურ მომავალში ერთ განუყოფელ მთლიანობად შეიკვრება. კოსმიურ ჯვარზე მიმდინარე საყოველთაო ცენტრიპეტალურ მოძრაობაში უპირატესობა წრფივ პერტიკალს ენიჭება, რაზეც მიუთითებს ჯვრის სიმბოლოს გაიგივება სახელ **Ihsou-** თავკიდურ იოტასთან (“I”)⁶⁴. შობის, სიკვდილისა და აღდგომის საიდუმლოება აუქმებს მოძრაობის ორ დაპირისპირებულ ზღვარს – შობასა და სიკვდილს: სიკვდილზე გამარჯვებული კოსმიური ჯვრით ქრისტე ცხადყოფს, რომ არის „ყველა ყველაფერში“ (I კორ. 15, 28). ამ ახალი შესაქმის აღწერილობასთან დაკავშირებით ზუსტად შენიშნავს ანდრეას სპირა, თუ როგორ უკავშირდება სააღდგომო ჰომილიაში გრიგოლის ჯვრის თეოლოგია ეკლესიის სამწყსოს მისტიკურ გაერთიანებას ლიტურგიაში. სწორედ ზემომოყვანილი ადგილის შემდეგ წმ. გრიგოლი მიმართავს თავის მრევლს პირველი პირის მოწოდებით (*adhortatio*) მრავლობითში⁶⁵.

ქრისტეს აღდგომის შემდეგ ბოროტის და მის მიერ გამოწვეული კაცობრივი სიკვდილის გაქრობა ისტორიის მსვლელობაში ხდება. ქრისტეს ჯვრით ბოროტი სასიკვდილოდ დაჭრილია და საბოლოო სიკვდილამდე, რაც ღრის გარკვეულ მონაკვეთში მოხდება, ის მხოლოდ მექანიკურად მოძრაობს:

„როცა გველი თავზე მომაკვდინებელ დარტყმას იღებს, მისი დანარჩენი, გრძლად გაწოლილი სხეული მაშინვე არ კვდება თავთან ერთად, არამედ კუდი საკუთარი საციცოცხლო ძალით ცოცხლობს და სასიცოცხლო მოძრაობას მაშინ-

64 *Trid spat* GNO IX/1, 302, 11-303, 2.

65 A. Spira, 1981, 210.

ნაც ინარჩუნებს, როცა გველი მკვდარია“⁶⁶.

ზემომოყვანილი ფრაგმენტები ნოსელის ღვთისმეტყველების, ალბათ, ყველაზე საკამათო თემას – აპოკატასტასის (საყოველთაო აღდგენას) უკავშირდება. შუა საუკუნეებიდან დღემდე ცხარე დებატების საგანია, რა იგულისხმება ორიგენესგან გაზიარებული ამ სწავლებით – საყოველთაო ხსნა, ხსნის თეორია, რომელიც გულისხმობს ისეთ დაბრუნებას ღვთის საუფლოში, რომელიც ცოდვითათვის შემდგომი განწმენდის საშუალებაა⁶⁷, თუ ნოსელის მოძღვრება არსებითად თავსდება ორთოდოქსული აღდგომის დოგმატში. ერთი რამ დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლ ნოსელის აპოკატასტასისის თეორია ღრმად აპორეტიკულია იმ ბუნდოვანების გამო, რომელიც თან ახლავს ნოსელის განსხვავებულ გამონათქვამებს მოცემულ საკითხზე⁶⁸.

66 *Or cat* GNO III/IV, 74,8.

67 მეცნიერთა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ ადამიანთა ამ ორი კატეგორიის გამოყოფა ესქატოლოგიურ რეალობაში არის ერთ-ერთი განმასხვავებელი ნიშანი გრიგოლ ნოსელის და ორიგენეს აპოკატასტასისის თეორიებს შორის. მეორე მხრივ, აშკარაა, რომ ორიგენესთანაც იჩენს თავს ადამიანთა განსხვავებული სტატუსი აპოკატასტასისში და ღვთისკენ სვლის დინამიკა. იხ. მაგ.: P. Tzamalikos, 2006, 301-2; 313; მისივე 2007, 71 და შენ. 66; აპოკატასტასისის ისტორიის სისტემატური ანალიზისას რამელი ხაზგასმით აღნიშნავს კონცეფციის ქრისტიანულ ხასიათს, როგორც ორიგენესთან, ისე ნოსელთან; უკანასკნელს ის ორიგენეს ერთგულ მიმდევრად მიიჩნევს (I. Ramelli, 2013, 372-440, განსაკუთრებით 384). რამელი მიიჩნევს, რომ გრიგოლი ხსნის თეორიაში კიდევ უფრო კატეგორიულია, ვიდრე ორიგენე, რამდენადაც გრიგოლი უფრო დარწმუნებით საუბრობს ეშმაკის ხსნაზე, ვიდრე ორიგენე (იქვე, 435).

68 წყაროთა და განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა ვრცელი მიმოხილვა რამელის ზემოდასახელებული მონოგრაფიის გარდა იხ.: M.

ნოსელს და მის ალექსანდრიელ მოძღვარს წონადი არ-გუმენტი ჰქონდათ აპოკატასტასისის ცნების ესქატოლოგიური გააზრებისთვის. უპირველეს ყოვლისა, მას წმინდა წერილის მოწმობა ამყარებდა (ამ მხრივ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია საქ. 3. 20-21 და მათ. 17. 11-12) და, მეორეც – მეორედ მოსვლის ესქატოლოგია, რომელიც მთელი ქმნილის ტრანსფორმაციას გულისხმობს. თავის მხრივ გრიგოლს, ორიგენესგან განსხვავებით, ოთხი სტიქიის მუდმივი არსებობის კონცეპტი სხეულის აღდგომის ონტოლოგიურ საფუძველსაც უძებნის აპოკატასტასის თეორიაში.

ორიგენესგან განსხვავებით,⁶⁹ კაპადოკიელი ღვთისმეტყველი სამყაროს ისტორიაში ეონთა ისეთ მონაცვლეობას ხედავს, რომელიც გონიერი ქმნილისა და მთელი სამყაროს აღდგენით (**apokatastasi~**) სრულდება. ალექსანდრიელისთვის ეს პროცესი ნიშნავს გონიერ სულთა მოძრაობის დასასრულს ღმერთში, როგორც ყოფიერების სასრულში, იმ სახით, რომ ნეტარი გება ღვთისგან ნებისმიერ დაშორებას გამორიცხავს. შესაბამისად, „ყველა და ყველაფერში“ მის ნააზრევში აღიქმება ქმნილისა და შემოქმედის აბსოლუტური ერთიანობად, რაც ერთ-ერთ მომავალ ეონში აღსრულდება⁷⁰.

ღვთის უსასრულობის ნოსელისეულ კონცეფციაში ორი-

Ludlow, 2000; G. Maspero, 2007; H. Boersma, 2013.

69 შდრ. Orig. *Princ.* III 3,4,25 შმდ. ორიგენე აღიარებდა სამყაროთა უსასრულობას. საეკლესიო რწმენის მიხედვით არსებობს რვა ეონი. უკანასკნელი მოდის აღდგომის შემდეგ და სხვებისგან განსხვავებით არის დაუსრულებელი (**ateleuthto~**). შდრ. Ioann.Damasc., *Ex.fid.* 15 (II 1: Kotter,44,1 შმდ.)

70 ამ თვალსაზრისით XI საუკუნის ბიზანტიური ფილოსოფიისთვის უფრო ახლო ჩანს ორიგენესეული მოდელი; იხ. მ. მჭედლიძე, 2007, 122-135.

გენეს ესქატოლოგია არსებით სახეცვლილებას გვიჩვენებს. თხზულებაში „სულისა და აღდგომისათვის“ გრიგოლის მსჯელობა ეონთა შესახებ იმგვარად არის გამოთქმული, რომ ის აშკარად მიუთითებს მათ უსასრულობაზე: „...დაუსრულებელ საუკუნეთა თანახმად, რომელთა ზღვარი უსაზღვრობაა“⁷¹. ხოლო ტრაქტატი „ევენომიოსის წინააღმდეგ“ გარკვევით ამბობს, რომ ღმერთი ამ ეონთა უსასრულობის მიმართ მუდამ ტრანსცენდენტური დარჩება⁷². აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ადამიანის წილნაყარობა (**metousia**) ღმერთთან ნოსელის ხედვით რაღაც მარადიულ დისტანციაზე რეალიზდება. ღვთის უსასრულობა ლოგიკურად იწვევს მისკენ ქმნილის უსასრულო სწრაფვის იდეას⁷³. მაგრამ გასარკვევია, როგორღა გავიგოთ სიტყვა **pera~**-ის (ზღვარი) ხშირი განმეორება.

საწყისისა და სასრულის ტოპიკის შესახებ თხზულებიდან „კაცის შესაქმისათვის“ ვიგებთ შემდეგს: ღმერთმა რომ დასაბამი დადო, ეს თავისთავად დასასრულის აუცილებლობასაც ნიშნავს, რადგან დასაბამი სასრულთან მიმართებაში არსებობს. **pera~** (სასრული), – ამბობს გრიგოლი, – არის მოძრაობაში მყოფთა დადგომა (**twn kinoumenwn stasi~**), ე. ი. მყოფთა დადგრომა (**twn ontwn stasi~**), რომელიც ღვთის მსველელობის გაუქმებას მოსდევს, როგორც ღვთის უნაწილო და განუზიდველი სასრული (**to amere~ ekeino**

71 *An et res* GNO III/ 3, 60, 10-12: **kata tou~ ateleuthtou~ ekeinou~ aiwna~, wn pera~ apeiria estin**; შდრ. *Cant* III (GNO VI, 246,2-5).

72 შდრ. *Eun* III/VI 68, GNO II.

73 ეს აზრი თავდაპირველად მიუღწეველმა გამოთქვა: E. Muhlenberg, 1966, 158-165.

tou cronou kai adiastaton pera~)⁷⁴. აქვე, ცოტა ზემოთ⁷⁵, ნოსელი ახსენებს ღვთისადმი ადამიანის სულის უსასრულო წინსწრაფვას, საიდანაც უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის აპოკატასტასისში ქმნილთა უსასრულო ეონურ არსებობას უშვებს. ამ ღვთისმეტყველურ კონტექსტში აპოკატასტასისი წარმოჩნდება როგორც განუზომელი დასასრული მარადისობაში შეუჩერებლად მავალი, აღდგენილი ქმნილისა, რომელიც მხოლოდ კოსმიურ-დიასტემურ მოძრაობასთან შეპირისპირებით შეიძლება სასრულ მდგრადობად მივიჩნიოთ⁷⁶.

საყოველთაო აღდგენების სურათს „კაცისა შესაქმისათვის“ წარმოგვიდგენს როგორც აღდგომის მყისიერ აქტს:

„და მაშინ ჯერ კიდევ ცოცხალნი, იმათ მსგავსად, ვინც აღდგომის შედეგად გარდაისახნენ, წამისყოფით უკვდავებად შეიცვლებიან. ისე რომ, ხორცის სიმძიმე აღარ დასწევს

74 შდრ. *Op hom* 209BC, 205D - 208A.

75 201C.

76 გრიგოლს კოსმიური ეგზისტენციის დასასრული ესმის როგორც სისავეს (**plhrwma**) (*Op hom* 205D). ამ ცნებით ის ახასიათებს აგრეთვე დაბ. 1.1-ში ნახსენებ შესაქმეს, რომელიც არის მთელი ქვეყნიერების პოტენციური დაბადება. თუ **plhrwma** სასრულ არსებობაში ტრანსცენდენტური ღვთისგან გარკვეულ „დისტანციაზე“ ხდება, იგივე უნდა დავუშვათ პირველი პოტენციური შესაქმის მიმართაც: ღვთის აბსოლუტურად განუზიდველი ბუნების მხრივ ნებისმიერი ქმნილება, როგორც მისი ნების აქტის აღსრულება, თუნდაც პოტენციურ არსებობაში მოსვლა, რაღაც დროის მიღმა არსებული ექსტენსიურობის ნიშნითაა აღბეჭდილი. ის განსხვავდება დაბ. 1.27 ნახსენები ხორცშესხმული კაცის დაბადებისაგან. დაბადების მყისიერ აქტში, ნოსელის სწავლების მიხედვით, ორი ინსტანცია ამ თვალსაზრისითაც უნდა განსხვავდეს. იხ. სტატიები Pleroma და Creation შესაბამისი ლიტერატურის მითითებით: L. F. Mateo-Seco, 2010, 183-190.

ქვემოთ და წონა მიწაზე არ მიეჯახება, არამედ იქნება ფრენა, ჰაერზე ამაღლებით“⁷⁷.

ამ ნაწყვეტში, ისევე, როგორც მსგავსი შინაარსის პასაჟებში, აპოკატასტასისი მეცხეულად ხდება. მეორე მხრივ, მიუხედავად იმისა, თუ რა ინტერპრეტაციას აძლევენ სპეციალურ კვლევებში ნოსელის აპოკატასტასისის პრობლემურ მოძღვრებას, ყველა თანხმდება იმაზე, რომ აპოკატასტასისი ნოსელის მიხედვით რაღაც დროულ-სივრცული დიასტემის მიღმა არსებული პროცესია. თავის დროზე სტოური აპოკატასტასისის ეს ნიშანთვისება ნემესიოს ემესელითვის ძლიერი არგუმენტი აღმოჩნდა იმ წარმართი ოპონენტ(ებ)ის განსაქიქებლად, ვინც ამტკიცებდა, რომ ქრისტეს აღდგომა ქრისტიანთა მიერ აპოკატასტასისის სტოური მოძღვრებიდან არის გამოგონილი⁷⁸. ნემესიოსს კონტრარგუმენტად მოჰყავს ის, რომ ქრისტიანული აღდგომა მყისიერი მოვლენაა და არა ეტაპობრივი პროცესი, როგორცაა აპოკატასტასისი⁷⁹.

გრიგოლ ნოსელი აპოკატასტასისის ნამდვილად პროცესის სახით წარმოიდგენს. „დიდი კატეხიზმოს“ ერთი ადგილი სუმირებულად გვიჩვენებს, თუ რა ესქატოლოგიურ

77 *Op hom* 208 A; შდრ. *An et res* GNO III/ 3, 97, 5-15; *Inscr* GNO V, 52, 1-65, 3. ამ ესქატოლოგიური მოძრაობის კერძო გამოვლინებაა სულის ფრენა ღვთისკენ, რომელშიც მოძრაობის ცნება კვლავ ადამიანის ღმერთთან მოწილეობის ლექსიკურ ღერძად გვევლინება.

78 შდრ. *De Nat. hom.* 38: 111, 23.

79 ჰარნაკის აზრით, ნემესიოსი პორფირიოსს უნდა გულისხმობდეს, რადგან ის უწოდებდა ქრისტიანებთან პოლემიკაში აღდგომას „ფანტაზიას“ და ახალაღთქმისეულ ცნება აპოკატასტასისს, როგორც ის საქ. 3, 21 ნახსენები, სტოური ცნების ქრისტიანულ პლაგიატად მიიჩნევდა (Porphyrius, *Gegen die Christen*, 100 (90a)).

სქემაზე შეიძლება საუბარი⁸⁰. ეს პასაჟი განასხვავებს, ჯერ ერთი, კაცობრივი ბუნების აღდგენას, რომელშიც იკვეთება ღვთის ნების აბსოლუტური ხასიათი, და, მეორეც, ადამიანის აღდგენას ნეტარ თავდაპირველ მდგომარეობაში, როგორც მისი საკუთარი თავისუფალი არჩევანის შედეგს. ცალკე კატეგორიას შეადგენენ ამ ნაწყვეტში ცოდვილები, რომლებმაც ვნებებით აღსავსე ცხოვრება განვლეს და საზღაურის სახით ცეცხლში განწმენდა მოვლით, რათა „დიდ საუკუნეთა განვლის შემდეგ“ შევიდნენ ნეტარ ცხოვრებაში⁸¹.

ამ ნაწყვეტს ესადაგება და მის ინტერპრეტაციას აადვილებს ნოსელის აპოკატასტასისის თეორიის მაქსიმალური განმარტება. მისი შეფასებით, საქმე გვაქვს მეტად ღრმა მოძღვრებასთან, რომელიც შესაბამის განმარტებას საჭიროებს საეკლესიო დოგმატის პოზიციიდან. მაქსიმე განასხვავებს ეკლესიისთვის ცნობილ სამი სახის საყოველთაო აღდგენას: აპოკატასტასისის პირველი სახე არის აღდგომა სათნოების აღსრულების შედეგად; მეორე სახე გულისხმობს აღდგომის დროს ბუნების აღდგენას უხრწნელებასა და უკვდავებაში და მესამე არის, ნოსელისეული სოტერიოლოგიის კონცეფცია, რომელიც ცოდვილი სულის მიერ მოპოვებული ცოდნაა საღვთო სიკეთეთა შესახებ, მაგრამ არა მათთან თანაზიარება:

„სულიერ ძალთა ცოდვაში ჩავარდნას მოჰყვება მათი კვლავ აღდგენა (**apokatastasi~**) იმ მდგომარეობაში, რომელშიც ისინი თავიდან შეიქმნენ. მსგავსად იმისა, როგორც მთელი ბუნება, დროში ყოფნისას, სხეულის ნანატრ

⁸⁰ *Or cat* 35, 115-131, GNO III/4, 91-92.

⁸¹ მსგავსი შინაარსის ექსცერპტებისთვის იხ.: G. Maspero, 2007, 81-94.

უხრწნელებას მიიღებს აღდგომაში, ასევე საჭიროა, რომ სულის შეცდომილმა ძალებმა საუკუნეთა გასვლის შემდეგ მოაშორონ მას მასში ჩანერგილი ბოროტების ხსოვნა. მრავალი საუკუნის აღსრულების შემდეგ, როცა სული ვერსად მიიღრეკს თავს, ის წავა ღვთისკენ, რომელიც უსაზღვროა. ამგვარად, სიკეთეთა შეცნობით, და არა მათთან ზიარებით, ის უკან მოიპოვებს საკუთარ ძალებს და აღდგება პირველ მდგომარეობაში, რაც გამოაჩენს, რომ ღმერთი არ არის ცოდვის მიზეზი“⁸².

ეონური და მარადიული არსებობის გამომხატველ ტერმინთა დეტალური ანალიზით აპოკატასტასისისა და სასჯელის ამსახველ პასაჟებში რამელი ასკვნის, რომ სასჯელი გრიგოლთან, ორიგენეს მსგავსად, განმწმენდია და არა მარადიული დაწყევლილი არსებობა⁸³.

პურიფიკაციულმა მოტივმა, სხვა საკითხებთან ერთად, გადაწყვიტა ნოსელის აპოკატასტასისის მიუღებლობა მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ. რაც შეეხება თანამედროვე მეცნიერულ კვლევას, მასში დებატებს, ფაქტობრივად, აპოკატასტასისისა (საყოველთაო აღდგენისა) და ეპეკტასისის (წინსწრაფა)⁸⁴ კონცეფციებს შორის შეუთანხმებლობა განაპირობებს. პირველი აიხსნება კაცობრივი ბუნების მიმართ ღვთის სოტერიოლოგიური ნების უნივერსალიზმით. მეორე

⁸² Max. Conf. *Quest. et dub.*, CChr.SG 10, 17, 5-18, 21.

⁸³ I. Ramelli, 2014, 348-353, 409-412. რამელი აპოკატასტასისის მოძღვრებას ხედავს თითქმის მთელ ბერძნულ და ლათინურ პატრისტიკაში. მისი აზრით, ის წარმოდგენილია ან აშკარად, ან შეფარვით. მეორე შემთხვევაში, როცა ეკლესიის მამა სიფრთხილის მიზნით არ ამავილებს მასზე ყურადღებას (იხ. მაგ., ბასილი დიდთან დაკავშირებით, გვ. 350; აპოკატასტასისის სამივე კაპადოკიელთან, გვ. 344-461).

⁸⁴ იხ. ქვემოთ, თ. II. III.

კი მთელი სიღრმით შეისწავლის ადამიანის ნების შემოქმედებით ძალას განმდრთობის სოტერიოლოგიაში – იმას, თუ როგორ მიიღწევა ბაძვით მსგავსება და ზატობა ღვთისა. სიძნელეს ამ ორი მოძღვრების შეთანხმებაში მნიშვნელოვნად განაპირობებს წმ. გრიგოლის მიერ კონცეპტთა ექსპონირების კიდევ ერთი მანერა, ვგულისხმობ იმას, თუ რა პერსპექტივიდან სურს მას ამა თუ იმ სარწმუნოებრივი პრობლემის განხილვა. თვალნათლივად ჩანს, რომ ამ შემოქმედებით პროცესში მეცნიერული სისტემატიზების მიმართ, ანუ მეტ-ნაკლებად სისტემურ „ხილთა გაღების“ მიმართ, მისი ინტერესი საკმაოდ მცირეა.

ჯერ კიდევ ჰიუბნერმა თავის გამოკვლევაში ქრისტეს უნივერსალურ სხეულში რეალიზებული ადამიანის ბუნების შესახებ ნოსელთან⁸⁵ წამოაყენა საგულისხმო აზრი, რომ პირველი შესაქმის ადამიანში (ქრისტეში) არ უნდა ვიგულისხმოდ მხოლოდ კაცობრიობის უნივერსალური ბუნება, არამედ სულიერი ადამიანი (ქრისტე), როგორც განსხვავებული მეორე შესაქმის ზორციელი კაცის – ადამისგან. ჰიუბნერის აზრით, არც სოციალური ასპექტის ძიებაა სწორი ესქატონის საყოველთაო აღდგომაში. როგორც პირველი შესაქმის ადამიანი, ისე ქრისტეში გაერთიანებული კაცობრიობა გამოხატავს სავსებით პერსონალურ დამოკიდებულებას ღმერთსა და ინდივიდს შორის⁸⁶. ქრისტეს მთელი მისტერია იძლევა აპოკატასტასისში ინდივიდუალური მომენტის დანახვის პერსპექტივას. როგორც პოტიე წერს, ქრისტე ნიშნავს იმისა, თუ როგორ გარდაიქმნება კაცობრივი ბუნება ღვთაებრივი ბუნების მეშვეობით; ეს ბუნება მაღლდება და არა ისაობა.

85 იხ. R.M.Hubner, 1974, 92, 214-226.

86 შდრ. E. Moutsoulas, 1997, 418-9.

მისი განკაცებით პოტენციურად განქარდება კაცის დაცემული ბუნების თანამგზავრი ცოდვა, ხოლო ქრისტეს აღდგომით – სიკვდილი მთელი კაცობრიობისათვის, როგორც ცოდვის შედეგი⁸⁷. ბოლო დროს აპოკატასტასისის განახლებულ ღებატებში ურთიერთდაპირისპირებულ პოზიციათა მქონე იტალიელ მეცნიერებს მასპეროსა და რამელის ერთი და იგივე ამონარიდი მოჰყავთ ტრაქტატიდან „ქალწულებისათვის“. აქ კაპადოკიელი მამა მსჯელობს იმაზე, რომ ქრისტეს აღდგომის შედეგად ადამიანის ბუნებაში მოხდება ღვთის ზატებისა და მსგავსების აღდგენა (**apokatastasi**), რაც ღვთისგან მაღლით მიღებული ძღვენია სათნო ცხოვრებისათვის⁸⁸.

აპოკატასტასისი, ეპეკტასისის მოძღვრებასთან ერთად წაკითხული ფართო კონტექსტში, შესაბამისად, უნივერსალიზმის რაკურსიდან ინდივიდუალურზე გადასვლის პირობებში, მკაფიოდ ავლენს ადამიანის პიროვნული ნების თანამონაწილეობას სოტერიოლოგიის განგებულებაში. ამ შუქზე უნდა იქნეს წაკითხული *In illud: Tunc et ipse Filius*-იც („სიტყვებზე: მაშინ თვით ძეც“) – აპოკატასტასისის ეს შთამბეჭდავი ჰიმნი, რომელიც I კორ. 15, 28-ის არიანული ინტერპრეტაციის წინააღმდეგ დაიწერა. მასში გამოთქმული აზრის მიხედვით, ძის მორჩილება (**upotagh**) მამისადმი სავსებით გამორიცხავს ძის პიროვნულ სუბორდინაციას მამისადმი. ეს არის მთელი კაცობრიობის გაერთიანება ქრისტეს

87 B. Pottier, 1994, 242-3; ამ თვალსაზრისთან ახლოა: M. Ludlow, 2000, 89-95.

88 მაგ., *Virg GNO VIII/1*, 302, 6; იხ. G. Maspero, 2007, 81; I. Ramelli, 2014, 401. მასპეროს მსგავსად, აპოკატასტასისში გამორიცხავენ საყოველთაო ხსნის იდეას: A.A. Mosshammer, 1990, 136-167; A.A. Mosshammer, 1991, 70-93; J. Zachuber, 2000, 203.

სხეულში, რომელიც, თავის მხრივ, ღვთის მობაძვ კაცობრიობას მამა ღმერთამდე აამაღლებს⁸⁹.

თუ ნოსელის აზრის მსვლელობას ზემომოყვანილი მსჯელობის თანმიმდევრობით წარმოვიდგენთ, მაშინ შეიძლება ვთქვათ, რომ აპოკატასტასისი, მისი აზრით, უნდა იყოს სასრული ეონური პროცესი, რომელიც, ერთი მხრივ, კაცობრიობის ხსნის საღვთო განზრახვის აღსრულებაა, მეორე მხრივ კი ის გულისხმობს ღვთისკენ მოქცევის ინდივიდუალურ ასპექტსაც. მაგრამ ამა თუ იმ აღდგენილი ცოდვილის საბოლოო ეონური სტატუსი (იქნება ის მხოლოდ ღვთის სიკეთეთა მაცქერალი თუ მათთან წილნაყარი) კვლავ ღვთის ნებით წყდება.

დაბოლოს, ერთობლიობაში რომ შევაფასოთ წმ. გრიგოლის გამონათქვამები სულიერი მოძრაობის შესახებ კოსმიურ და ზეკოსმიურ სფეროებში, სავსებით თანმიმდევრულ კონცეფციას მივიღებთ. ჩვენ წინაშეა მოძღვრება ქმნილი ბუნების სულიერი მოძრაობის შესახებ, რომელთან კავშირშიც განიხილება მოძრაობის ნებისმიერი სახე.

სპირიტუალური კინეტიზმი, როგორც კოსმიური დინამიკის საფუძველი, ერთდროულად ბიბლიური და ფილოსოფიური იდეაა, რომლის ჰარმონიზების ორიგინალურ მოდელს ეპოულობთ ნოსელისეულ რეფლექსიაში ქმნილის ბუნებაზე. გრიგოლ ნოსელმა იმეპკვიდრა პლატონის შემდეგ ფილოსოფიის საერთო მონაპოვრად ქცეული კონცეფცია ღვთისა და მოძრაობის (**stasi~kinhsi~**) დიალექტიკურ-ონტოლოგიური წყვილის შესახებ, სადაც ღვთისა მოძრაობის ლოგიკური და ეგზისტენციური სასრული იყო. ღვთის უსასრულობის მოძღვრებამ, რომელიც უდავოდ ნოსელის კონცეფციურ მონაპოვარს

წარმოადგენს, სრულად განაპირობა ქმნილი სამყაროს მოძრაობის მისეული თეორიის ინოვაციური ხასიათი. კაპადოკიელი ღვთისმეტყველის ესქატოლოგია, მერვე დღის ეონთა უსასრულობით, ცხადყოფს, რომ ქმნილის მოძრაობა არა მარტო ამ სამყაროშია უნივერსალური, არამედ ის უსასრულოა ზეკოსმიურ ‘არეებშიც’.

89 GNO III/2, 21, 10-23, 3.

თავი II მოძრაობის კატეგორია გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიაში

I. მაკრო და მიკრო კოსმოსის მიმართება მოძრაობის ჭრილში

გრიგოლ ნოსელი, უპირველეს ყოვლისა, ალექსანდრიული ღვთისმეტყველების კვალს მისდევს, როცა იზიარებს ძველ პითაგორაულ-პლატონურ აზრს, რომ ადამიანი, ისევე როგორც კოსმოსი, სიმებიანი ინსტრუმენტის მსგავსად არის აგებული¹. იდეა ვრცლად განიხილება „ფსალმუნთა კომენტარში“ იმ ინოვაციური ქრისტიანული აქცენტებით, რომ, მართალია, ადამიანი მიკროკოსმოსია, მაგრამ ის კოსმოსის შემოქმედის ხატია². ისევე როგორც ორიგენე, ნოსელიც

1 შდრ. *Tim.* 35c-36d, 90d. ნოსელის მსჯელობა სიახლოვეს იჩენს ისეთ ავტორებთან, როგორიცაა ფილონი, კლიმენტი, ორიგენე და ათანასე. ფსალმუნთა კომენტარში განსაკუთრებით ახლო დგას ის ორიგენესთან, რომელიც ამ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ კონცეპტს სისტემურად ამუშავებს მეტაფორებით – მუსიკოსი და მუსიკა, დამკვრელი და ინსტრუმენტი, მაცდუნებელი და საღვთო მუსიკა, და, ამასთანავე, ინსტრუმენტის პარალელურად წინ წამოწევს გალობის მეტაფორას; მიმართებები აქ მყარდება ღვთის, კოსმოსის, ეკლესიის და ადამიანის დონეზე. იხ. L. Perrone, 2015, 191-212.

2 *Inscr* I 3, GNO V, 30,24-26; 32,16-21. „ტიმეოსში“ ადამიანი კოსმოსის ნაწილია, მაგრამ პლატონი არ ამბობს, რომ ის უშუალოდ ღვთის ხატია. დიალოგში მიბაძვის მოტივი გვხვდება ადამიანს, როგორც ფსიქოსომატურ არსებასა, და საღვთო გონების/ღმერთის მიერ აგებულ გრძნობად კოსმოსს შორის (47b; 89a; 90d). ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, როგორც გრძნობადი ღმერთი, გონიერი სამყაროს (27d-

დავითის ფსალმუნებში კალოკაგათიის ქრისტიანულ ვერსიას გვთავაზობს. ფსალმუნები საღვთო სიამეს გვანიჭებენ, რადგან ისინი მშვენიერი მელოდიებით სათნოების ფილოსოფიას გვასწავლიან და ამგვარად ბაძავენ ზეციურ ჰარმონიას, რომელიც წინასწარმეტყველმა სულიერად მოისმინა: „მან ზეცათა ხელოვნებით აღსავსე და ყოვლადბრძნული მოძრაობის ხილვით გაიგონა, როგორ აღწერენ ისინი ღვთის დიდებას, ამგვარად რომ განაწესა ისინი“³. კოსმიური ჰარმონიის ანალოგია პლექტრუმთან აქ ფსალმუნთა მაკურნებელ ძალაზე მიუთითებს: როგორც პლექტრუმი ურტყამს სიმებს, რათა სხვადასხვა ბგერისაგან მელოდია შექმნას, ასევეა სამყაროში განსხვავებულთა კავშირი, რომელიც თავისივე თავს ეხება რაღაც დადგენილი და უცვლელი რიტმით. ის ბაძებს ნაწილთა ჰარმონიას მთელთან და ერთობლივ არსში მრავალხმიან მელოდიას აღავლენს. ამ წესზე აგებული ფსალმუნთა წიგნი ეტაპობრივად კურნავს კაცობრივ ბუნებას და კოსმიური ჰარმონიის ბაძვით აახლოებს მას არქეტექტული მუსიკის შემოქმედთან. ოპოზიციური წყვილი ღვთის/მოძრაობა და მათი განუყოფელი ურთიერთკავშირი არის ღვთის მადიდებელი ამ კოსმიური ჰიმნის ონტოლოგიური საფუძველი გრიგოლისეულ კოსმოსის ჭვრეტაში⁴.

29d;50c) და ღმერთი-ღემიურგის ხატია (92c). პლატონი მსჯელობს ჰარმონიული თანაზომიერების შესახებ გრძნობად სამყაროსა და ადამიანს, როგორც მის ნაწილს შორის.

3 *Inscr* I,3, GNO V, 31,13-16. ავეუსტინეს მიხედვით, ეს საიდუმლო კოსმიური ჰარმონია და საღვთო მელოდია ადამიანის სულშია დაფარული (*Conf.* IV 15). ღრმად ფსიქოლოგიურად ავითარებს ავეუსტინე, აგრეთვე, ესთეტიკურისა და ეთიკურის ურთიერთკავშირს საეკლესიო გალობაში (*Conf.* X 33).

4 მთელი მსჯელობისთვის იხ. *Inscr* I, 3, 29,18-34,15.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, კოსმოსის ჰარმონიის აღწერილობა ყოველთვის რაღაც ახლებური რაკურსით გვხვდება ნოსელის ნაწერებში; ამას ავტორის მიერ დასახული ესა თუ ის სკოპოსი განაპირობებს. გრძნობადი სამყაროს მაკრინესეულ ხილვაშიც კოსმიური ჰარმონია, მასში ნაწილისა და მთელის კავშირის აღწერა და ხილული სამყაროდან უხილავი შემოქმედის განჭვრეტა გრიგოლს იმისთვის სჭირდება, რათა პარალელი გაავლოს კოსმოსსა და ადამიანს, როგორც მაკრო და მიკრო კოსმოსს შორის. გრძნობად კოსმოსზე მსჯელობას ნოსელი ფაქტობრივად შესავლად იყენებს სულის არსებობის თეზისის დასამტკიცებლად: როგორც ხილულ სამყაროში მოქმედ სიბრძნეზე დაკვირვებით აზრით მივიწვევთ მისი უხილავი შემოქმედის სიბრძნისკენ, ასე ჩვენს შიდა სამყაროზე დაკვირვებით ვპოულობთ საყრდენს ჩვენი ხილული ბუნებიდან ჩვენს უხილავ ბუნებაზე გადასასვლელად⁵.

skopo--ის თვალსაზრისით სპეციალურ ყურადღებას იმსახურებს კომენტარი „ეკლესიასტეზე“. აქ პირისპირ აღმოვჩნდებით ისეთ მსჯელობასთან, რომელიც ნათელყოფს, თუ რამდენად შეიძლება გრიგოლი დაშორდეს კოსმოსის ფილოსოფიურ ესთეტიკას, მისი აზრის მიზანმიმართულების მიხედვით, და, ამასთანავე, ამისთვის ფილოსოფიური სიმბოლიკის ცალკეული ელემენტები გამოიყენოს⁶.

გრძნობადი სამყაროს საკმაოდ ვრცელი აღწერილობა ავტორისეული იდეის გადმოსაცემად მთლიანად ანალოგიის რიტორიკულ ხერხზეა აგებული და, ერთი შეხედვით, აქაც ძველ პლატონურ-არისტოტელურ იდეას გადმოსცემს, რომ

5 *An et res*, GNO III/3, 11, 17-13, 9.

6 ამ სიმბოლიკისთვის: H. R. Drobner, 1996, 17.

გრძნობადი კოსმოსის შეცნობა არის გზა მეტაფიზიკური რეალობის შესამეცნებლად. მიუხედავად იმისა, რომ მოაზროვნე ადამიანი მოწოდებულია, ხილული ქვეყნიერება უხილავი შემოქმედის ხილვისთვის გამოიყენოს, „კაცობრივი უგუნურება იმაში ვლინდება, რომ ადამიანი ხილულთაგან არა მას შეიცნობს, რაც განცვიფრების საგანია, არამედ, რასაც ხედავს, ის განაცვიფრებს“⁷. კოსმოსის მომღვეწო აღწერილობა ფაქტობრივად უპირისპირდება „ტიმეოსის“ თეზისს, რომ სულის ქაოტურ მოძრაობას ციური წრებრუნვის მიბაძვა აწესრიგებს⁸.

რასაც გრიგოლი ამჯერად ხედავს, წრებრუნვაში ჩაფლული სოფელია. სამყაროსათვის დადგენილი წესის თანახმად, ის ვერასდროს გარდავა საკუთარ საზღვრებს და ვერც რაიმე სიახლედ იქცევა⁹. ბუნების კანონი, სხვა თხზულებებში ღვთის განგების სიდიადეს რომ ნათელყოფდა, „ეკლესიასტეს განმარტებაში“ ადამიანთა მოდგმას იმავე საღვთო განგების გაფრთხილებად ევლინება; სოლომონის სახელით აფრთხილებს იმათ, ვინც ადამიანის ბუნებრივ დანიშნულებას გრძნობადი ცხოვრებით შემოფარგლავს. სამყაროს ფი-

7 *Ecccl* I, GNO V, 284, 19-285, 5.

8 *Tim.* 90d. კოსმიური მოძრაობების მიბაძვის პოზიტიური ზემოქმედება სხეულისა და სულის სიჯანსაღეზე *Tim.* 44d-47c; 88d-90e.

9 ამავე აზრს გამოთქვამს ბასილი. ციურ სხეულთა აუცილებლობით დადგენილი წრებრუნვა მისთვის მათი უუფლებობის გამომხატველია, რასაც ის ადამიანის თვითუფლებრივი მოძრაობის უნარს უპირისპირებს (*Ps* 48, 8, *PG* 29, 449 C). როგორ ჩანს, თეოლოგმა ორიგენესგან მომდინარეობს. ძამალიკოსი ციკლური მოძრაობის დაკავშირებას ამოვების სემანტიკასთან ადასტურებს კაპადოკიელი მამების ალექსანდრიელ მოძღვრთანაც. ორიგენეს სჭირდება ეს მოტივი ადამიანის ნების თავისუფლების დასაპირისპირებლად ასტრონომიულ დეტერმინიზმთან (P. Tzamalikos, 2007, 128).

ლოსოფიურ მოდელში მოძრაობის იდეალურ სახედ აღიარებული, მარად ერთ გზაზე მავალი წრებრუნვა, რომელიც ამ მოძრაობით მარადიულობას უნდა განასახიერებდეს, „ეკლესიასტეს განმარტებაში“ ფიზიკური არსებობის დრამატული, დაუძლეველი ციკლურობის სიმბოლოდ ჩნდება. ასე, მზის აისი და დაისი ადამიანთა მოდელში სიცოცხლისა და სიკვდილის მუდმივ შენაცვლებაზე მიუთითებს. ზღვა მასში მარად-ჩამდინარე მდინარეებით გრძნობად სურვილთა გაუმადლობის სახეა, რადგან, მასში ჩამდინარე წყლის ნაკადთა მიუხედავად, ის მარად თავის საზღვრებში რჩება. მსგავსად ამისა, ადამიანში ჩამდინარე სურვილებიც უსაზღვროა, მაგრამ კაცობრივი გემოთმოყვარეობის შეზღუდულ შესაძლებლობათა გამო ადამიანი ბუნებით უძლურია, ყოველი მათგანი დაიკმაყოფილოს.

სინამდვილეში ზემოხსენებული მსჯელობა სულაც არ უპირისპირდება კოსმოსის ესთეტიკურ ხატს. ხილულ სამყაროში გამეფებული მოძრაობის სახეები, რომლებიც თავისთავად ღვთისგანაა დადგენილი, ავტორის წინაშე არა საკუთრივ გრძნობადი კოსმოსის ამოებას ნათელყოფენ, არამედ მართოდენ მასზე ორიენტირებულ კაცობრივ აზროვნებასა და არსებობას: „ვინც ამ საგნებს უყურებს, შესცქერის არაფერს“ (**o pro~ tauta blepwn blepei ouden**) – სოლომონისეული კატეგორიულობით გვმოდვრავს გრიგოლი, ხოლო „ვინც ამათგან ჭეშმარიტი შემეცნებისკენ იკაფავს გზას და წარმავალიდან წარუვალ ბუნებას იგებს, და იმეცნებს იმას, თუ რა არის ის, რაც მუდამ თავისივე თავის ტოლია, ის ნამდვილ სიკეთეს ხედავს და, რასაც ხედავს, ფლობს კიდევ, რადგან ამ სიკეთის ხილვა ფლობის ბადალია“¹⁰.

10 *Eccl* I, GNO V, 285, 7-12; მთელი მონაკვეთი: 286, 1-290, 6.

ჭეშმარიტება ფენომენოლოგიურ სამყაროში არა მარტო *via negativa* შეიმეცნება. არსებობს პოზიტიური მაგალითიც, რომელიც ზნეობრივი აღზრდისთვის გამოდგება. პტოლემეაოსის ასტრონომიის მიმდევარ გრიგოლს დედამიწა უძრავად ესახება, რაც მას გზას უხსნის ანალოგია გაავლოს მიწის მდგრადობასა და ადამიანის მყარ ზნეობას შორის¹¹. ეთიკურ ანალოგიას, კერძოდ, მოთმინებისა და სიბეჯითის სათნოებებში დამოდვრის მიზანი აქვს: ადამიანმა ისე უნდა აიტანოს სათნო ცხოვრების ჯაფა, როგორც ქმედითუნარიანი დედამიწა ინარჩუნებს ურყევ სიმტკიცეს (**akinhto~ pagioth~**) ყველა შრომა-ჯაფისდა მიუხედავად. თუმცა გრიგოლი აქვე დასძენს, რომ კაცი, როგორც გონიერი ბუნება, უპირატესია ამ უგრძნობ პლანეტაზე: მას, ერთი მხრივ, აქვს გონიერება (**logismo~** ძვ. ქართ. ‘გულისსიტყვა’) თავისუფალი ქმედებისათვის, მეორე მხრივ კი, ადამიანს თავად სიტყვა (**logo~**) მიუძღვის მარადიული ცხოვრებისაკენ. კორინთელთა მიმართ I ეპისტოლის „მტკიცე იყვენით“ (**ametakinhtoi**) (15,58), გრიგოლის თანახმად, გულისხმობს უცვალებელი, სიყვარულსა და სიკეთეში ურყევი მდგრადობის (**akinhto~ stasi~**) მოთხოვნას¹².

ძნელია კოსმოსისა და ადამიანის ამ ურთიერთმიმართების დაკავშირება ფილოსოფიურ პარადიგმასთან, რომელიც იდეალურ ადამიანს, როგორც მცირე კოსმოსს, სამყაროს ჰარმონიულ წესრიგთან განუყოფელ ერთიანობაში აღიქვამს.

11 გრიგოლი აქ მიწის უძრავობის იდეას პოლემიკურად წარმოადგენს (*Eccl* I, 286,4-6), როგორც ჩანს, არისტარქესა და სელევკოსის მიმდევრების თანადროული ალტერნატიული თვალსაზრისის საპირისპიროდ.

12 *Eccl* I, GNO V, 288, 21-289, 3.

აქ ვერც იმ ფილოსოფიურ-ეპისტემოლოგიურ მოდელს ვხედავთ, გრძნობად საგანთა მშვენიერებით ტკბობას საღვთო მშვენიერების საწვდომ საშუალებად რომ გამოიყენებს. როგორც დავინახეთ, ხილული სამყარო „ეკლესიასტეს განმარტებაში“ არა ონტოლოგიური თუ ესთეტიკურ-ინტელექტუალური საგანია, არამედ ის არის მკაცრი მოძღვარი ზნეობის დარგში.

„ეკლესიასტეს განმარტებაში“ გრიგოლი მკვეთრად უპირისპირებს ერთმანეთს ფიზიკური ქმნილისა და ადამიანის, როგორც გონიერი არსების, ბუნებრივ კინეტიზმს. თუკი წრებრუნვა ფიზიკური ბუნებისთვის არსებობის ბუნებრივი ფორმაა, ვინაიდან ეს სახე მისი არსებობის ერთადერთ პირობას წარმოადგენს, იმავეს ადამიანთან მიმართებით მკვეთრად განსხვავებული შინაარსი აქვს¹³.

ამავე პერიოდში დაწერილი „კაცისა შესაქმისათვის“ აკრიტიკებს „გარეშე ფილოსოფიის“ მთავარ ანთროპოლოგიურ თეზისს, რომ ადამიანი მცირე სამყაროა. ნოსელის ქრისტიანული თვალთახედვით, სამყაროს ყველაზე დიდი საოცრება ადამიანია – მხოლოდ ის არის მთელი შესაქმნიდან ღვთის ხატად შექმნილი¹⁴. კოსმოსთან მსგავსება ამ ნაწევრებში შემოიფარგლება მხოლოდ კაცობრივი ბუნების სხეულებრივი ნაწილით და მასზე დაქვემდებარებული სულის ცხოველური აფექტებით. მისთვის ჩვეული ირონიით გრიგოლი შენიშნავს, რომ არაფერია საამაყო იმაში, თუ ადამიანი ოთხი კოსმიური სტიქიით მიემსგავსება სამყაროს, რამეთუ „იგივე მახასიათებლები მწერსა და თავგსაც აქვს“:

„რა არის ღიადი იმაში, – კითხულობს გრიგოლი, –

13 *Eccl* I, GNO V, 290, 18-291, 8.

14 *Op hom*, praef., PG 44, 125D-128A.

რომ ადამიანი სამყაროს სახედ და მსგავსად იქნება მიჩნეული, წრიულად მსრბოლი ცისა და ცვალებადი მიწისა, როცა ყოველივე, რასაც ისინი მოიცავენ, მომცველთან ერთად წარხდება?“ საყოველთაო ფილოსოფიური კონცეფციის სანაცვლოდ აქ მკაფიოდ ჩნდება ადამიანის ახალი კოსმიური სტატუსი: ქრისტიანული სწავლების მიხედვით, – წერს გრიგოლი, – ადამიანის სიდიადე „არა შექმნილ სამყაროსთან მსგავსებაშია, არამედ იმაში, რომ ის შემოქმედი ბუნების ხატია“¹⁵.

თუკი მხედველობაში გვექნება, რომ ციტირებული თხზულებები სულ მოკლე დროის მონაკვეთშია დაწერილი (376-380/1 წწ.)¹⁶, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ საკმაოდ სწრაფად განვითარებული პროცესი იყო გრიგოლის დისტანცირება ფილოსოფიური მაკრო და მიკროკოსმოსის მოდელისგან, მისი ციკლური მოძრაობის ესთეტიკითა და მაკროკოსმოსის ცენტრალური პოზიციით ფილოსოფიური ონტოლოგიის სამეულში: ღმერთი–სამყარო–ადამიანი. ერთი და იმავე კოსმიური მოვლენის ამბივალენტური შეფასება, რასაკვირველია, კაცობრივი ბუნებისთვის ახალი ონტოლოგიური სტატუსის მინიჭებას უკავშირდება. ადამიანის თავისუფალი ნება და ღვთის ხატობა აქ წამყვანი კონცეპტებია, რომლებსაც უმცროსი კაპადოკიელი მის ავტორიტეტთა ნაწერებში გაეცნობოდა¹⁷.

15 *Op hom* XVI, PG 44, 178D-180A.

16 *Inscr* – 376-378, *An et res* – 379, *Op hom* – 379, *Eccl* – 378-381; იხ. დათარიღებისთვის შესაბამისი სტატიები ენციკლოპედიურ ლექსიკონში: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 2010; კერძოდ, 26, 246, 429, 545.

17 იხ. ზემოთ, შენ. 9.

II. სხეულისა და სულის კინეტიკა ადამიანში

გრიგოლ ნოსელის თეოლოგიური რეფლექსია როგორც ადამიანის დაცემის, ისე მასში კვლავ ღვთის ხატობის აღდგენის შესაძლებლობის შესახებ კინეტიკური ტერმინოლოგიით არის გაჯერებული. მოძრაობის ცნების შეკავშირება ძირეულ ანთროპოლოგიურ პრობლემასთან რეცეფციითაა რთულ სინთეზს გვიჩვენებს. თუკი ფილოსოფიური წანამძღვრების ძიების გზით წავალთ, ყველაზე რელიეფურად იკვეთება არისტოტელურ-ნეოპლატონური მოძღვრება პოტენციასა (შესაძლებლობასა) და ენერგიაზე (სინამდვილეზე), მასთან შეკავშირებული აზრი ნაკლოვანებაზე (**sterhsi-**), როგორც ფორმის რღვევაზე, და, აგრეთვე, არისტოტელეს ბიოლოგიურად დაფუძნებული თეორია სასრულის (**telo-**) შესახებ. ეს მოძღვრებები უკვე არისტოტელეს ფილოსოფიაში შეუკავშირდნენ მოძრაობისა და ცვალებადობის ცნებებს. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიაში ისინი ახალ აზრობრივ კონტექსტში გვევლინებიან.

წმ. გრიგოლის სივრცობრივ სიმბოლიკაში ოპოზიციას „ზემოთ“ და „ქვემოთ“ დიდი დატვირთვა ენიჭება. „კაცისა შესაქმნისათვის“ ადამიანის დანიშნულებას, როგორც სამყაროს მბრძანებლისა, მის გარეგნობაშიც ხედავს: მისი აღნაგობა სწორი და ზეცისკენ აღმართულია, ხოლო მზერა – სიმაღლისკენ მიმართული¹⁸. ადამიანის ეს გარესაზე შეესაბამება როგორც მის იდეალურ ონტოლოგიურ სტატუსს – ის სულით ღვთის ხატი და მსგავსია – ისე მის ბუნებრივ კოსმიურ ადგილს, რამდენადაც მას შუა (**meson**) ადგილი უკავია საღვთო/უსხეულო და უგუნურ/ცხოველურ არსებებს

18 *Op hom* VII, PG 44, 141A. შდრ. *Plat. Tim.* 90ab.

შორის. ამგვარად, ადამიანი ორ სამყაროულ წყობას აკავშირებს. ღვთაებასთან მიმსგავსებით მან გონება და აზროვნება მიიღო, რაც განუსხვავებელია ადამიანის ორსქესიანობის მიხედვით, ცხოველებთან კი მას კვლავ მისი ორკეცი სახე აკავშირებს¹⁹. ძირითადი დაპირისპირება და, ამასთანავე, კავშირიც ადამიანის ძირითად შემადგენელ ნაწილებს – სხეულსა და სულს – შორის არსებობს²⁰.

მძიმე ბუნების მიხედვით, სხეული ქვემოთ, მიწისკენ არის მიზიდული, სული კი, როგორც მსუბუქი, ზემოთ, ცისკენ იწევს²¹. ერთმანეთისგან სხვაობს ორივე საწყისის არსებობის წესი და პერსპექტივა²², ისევე როგორც მათი კინეტიკური პოტენციალი. რემინისცენცია „თეეტეტოსიდან“ იუწყება, რომ გონებას მიუწვდომელი სფეროები შეუძლია მოიაროს, იმ დროს, როცა მისი დამტვეი სხეული ერთ

19 *Op hom* VIII-XI, XVI, PG 44, 145A-156B; 181B-185D.

20 მეორე ასპექტი, ანუ კავშირი მათ შორის, როგორც ლოიენბერგერ-ვენგერი მართებულად აღნიშნავს, იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ორივე ნაწილის ერთიანობა გრიგოლის ანთროპოლოგიის ქრისტიანულ სახეს გამოკვეთს, პლატონური და გნოსტიკური ანთროპოლოგიის საპირისპიროდ (S. Leuenberger-Wenger, 2008, 238 და შენ. 13). თავისთავად, პლატონური და გნოსტიკური ანთროპოლოგია სხვადასხვა დამოკიდებულებას იჩენდა სხეულის მიმართ. პლატონურ ანთროპოლოგიურ დუალიზმს არასოდეს მიუღია ისეთი ექსტრემული ფორმა, როგორც გნოსტიკურს. პლატონს ეკუთვნის ფსიქო-სომატური და კოსმიური ჰარმონიის ისეთი ესთეტიკური ხედვაც, როგორიცაა, მაგ., „ტიმოოსში“: სხეულის წრებრუნვა უნდა ბაძავდეს სულის გონიერი ნაწილის წრებრუნვას და ამ უკანასკნელის მეშვეობით – კოსმოსის გონიერ წრებრუნვას (*Tim.* 88b-89a).

21 *Vit Moys* II, GNO VII/ 1, 112,6.

22 მაგ., *Eccl* I, GNO V, 284,1-11. შდრ. *Phaed.* 64d-67b, 79b-80b.

ადგილას იმყოფება²³. გონების ამ თვისების მეშვეობით ადამიანს მოპოვებული აქვს აღმოჩენის უნარი და ის უნარიც კი, რომ საღვთო რეალობის შესახებ სწორი წარმოდგენა შეიქმნას. ციკლური მოძრაობის ტიპი დამახასიათებელია სხეულისთვის, რომელიც ხილული სამყაროს წრიულ ჰარმონიასთან არის თანაზიარი. სხვას ნიშნავს ციკლური მოძრაობა გონიერი სულისთვის, რადგან ის არ არის ბუნებრივი მოძრაობის სახეობა მისთვის²⁴.

ადამიანში ერთ მთლიანობად შეკავშირებული სული და სხეული ერთმანეთზე მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენს²⁵. იმის განსამარტავად, თუ როგორ უნდა აამოძრაოს სულმა სხეული, გრიგოლი კვლავ მუსიკალურ ანალოგიას მიმართავს: გონება მუსიკოსია, სხეული კი ინსტრუმენტი, რაც სხვა ტოპიკურ ანალოგიას – ღმერთი მუსიკოსია და სამყარო ინსტრუმენტი – ეხმიანება²⁶. სულსა და სხეულს შორის დამყარებულ იდეალურ კავშირს სულის ნაწილთა იდეალური კონსტელაცია განაპირობებს.

სულში თვისებრივ ცვლილებებს ანუ მოძრაობათა მრავალფეროვნებას სულის სამი ნაწილი იწვევს – **nou~lo-gistikon** (გონიერი/გულისსიტყვითი),²⁷ **epiquimhtikon**

23 იხ. *An et res*, GNO III/3, 30, 15; *Or cat* 38,5 შმდ.: GNO III/4; *Eun* II, 67; GNO I, 235, 3-26; I 368; GNO I, 129, 14; I 364; GNO I, 128, 8. შდრ. *Theaet.* 173e-174a.

24 ამით ნოსელი უპირისპირდება „ტიმეოსს“, რომელიც მიმეტეიკურ კავშირზე მიუთითებს ადამიანის აზროვნების წრიულ ბრუნვასა და კოსმოსის სულის როტაციას შორის (*Tim.* 47b; 89 a).

25 *An et res*, GNO III/3, 41, 22-42, 4; *Op hom* IX, PG 44, 149B-152A; შდრ. *Nem. Nat. hom.* II, 25, 26-26, 9; *Arist. De an.*, II, 1, 412a-413a.

26 *Op hom* IX, PG 44, 149c.

27 გონება გრიგოლ ნოსელთან ხშირად სულთან არის გაიგივებული.

(სურვილის/გულისთქმითი) და **qumoeide~** (რისხვითი/გულისწყრომითი) – რომელსაც კარგად იცნობდა პლატონური ეთიკა²⁸. გრიგოლი მათ უფრო ხშირად სულის მოძრაობებად (**kinhmata**), ძალებად (**dunamei~**) და ვნებებად (**paqh**) მოიხსენიებს. **qumoeide~** და **epiquimhtikon** არ არიან *ipso facto* სულის ნეგატიური თვისებები, ისინი სულის ამბივალენტური თვისებებია, რომლებიც სულის ნაწილთა იდეალური თანაფარდობის შემთხვევაში უფრო თანამშრომლობენ გონებასთან, ვიდრე ემორჩილებიან მას²⁹. ბიბლიის ავტორიტეტზე დაყრდნობით, წმინდა მამა სულის ამ იმპულსებს

ლი, რადგან იგი სულის სუბსტანციური ნაწილია. ნოსელი მას სხეულის არც ერთ ნაწილში არ ათავსებს; სული მსჭვალავს მთელ სხეულს და, როგორც უსხეულო სუბსტანცია, არ შეიძლება მოცული იყოს სხეულისგან (*Op hom* XII, PG 44, 157D; 161AB); შდრ. *Nem. Nat. hom.* III, 41, 5-6, 8-10. ნემესიოსი ამ მიმართებას შემდეგნაირად აყალიბებს: როცა ამბობენ, რომ სული სხეულშია, იმას ნიშნავს, რომ ის სხეულთან კავშირშია (**en scesei** ან **kata scesin**), ისევე როგორც ვამბობთ, რომ ღმერთი ჩვენშია (41, 15-19).

28 იხ. *Rep.* IV 441e-442b; *Tim.* 69d-71a; 89e-90e; *Alk.*, *Didask.* 23-4.27 *Op hom* IX, PG 44, 149C. პლატონიზმში სულის დაყოფა, სტოიციზმისგან განსხვავებით, არ გულისხმობს სუბსტანციურ განსხვავებას. ამის გამო პლატონიკოსებმა ადვილად მიიღეს არისტოტელეს კორექტივა, რომ საქმე ეხება არა ნაწილებს, არამედ ძალებს (**dunamei~**). იხ. H. Dorrie, 1959, 106-8. სულის შემადგენელ ნაწილთა შესახებ გრიგოლთან იხ. H. Meissner, 1991, 265-283.

29 **en pasi di' al ihlwn ginetai pro~ to kalon h sunergia** (*Vit Moys* II, GNO VII/1, 62, 20). ამ ურთიერთმიმართებაზე იხ. Leuenberger-Wenger, 2008, 285-315. ავტორი, ამასთანავე, აპათიის საკითხთან დაკავშირებით მიუთითებს, რომ გრიგოლს აპათია ესმოდა როგორც გათავისუფლება ცუდი აფექტებისგან და აფექტების მეტრიოპათია (გაწონასწორება) (იქვე, 313-315). ნეტარებათათვის დაწერილ კომენტარში გრიგოლი წერს: უფალმა არ განუწესა ადამიანს აპათია იმ

სათნოების აღმშენებლობაში კეთილმოყვრულ როლს ანიჭებს, რითაც ამ ცნებებს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში ახალი ეპისტემური და სულიერი დატვირთვა ეძლევა. კვლავ პლატონის მიდევნებით და, ამასთანავე, ახალი შენამატიით ხატობის ბიბლიური თეზისიდან, ნოსელი მიიჩნევს, რომ რისხვა და სურვილი არ არის არსობრივი ადამიანის სულისთვის, რამდენადაც რისხვას და სურვილს, აგრეთვე, სხვა ვნებებს, არ შეუძლია მსგავსება იტვირთონ ვნებისგან თავისუფალ უზენაეს ბუნებასთან. თუ უგუნური ბუნებისთვის ეს აფექტები სასიცოცხლო მოთხოვნილებაა, ადამიანის სულზე, რომელმაც ისინი ცხოველური ნაწილიდან მიიზიდა (**efeilkusato**), ისინი გარედან მიტმასნილი (**exwqen epeiskriqentwn**) და უცხო ფესვებივით შეზრდილია³⁰.

ფილოსოფიური ეთიკის კვალდაკვალ ნოსელიც მოძრაობის ცნებით აღწერს გონებისა და აფექტების ურთიერთმიმართებას. სული წარმოსახულია როგორც მოძრაობათა (**enth yuch kinhmata**) სფერო³¹. დაცემულ ადამიანში ისინი ძირითადად კონტრავერტულად მოქმედებენ. მდებარეობენ რა სულის საზღვარზე (**en meqoriw**)³², აფექტები სულიერი სკალის ურთიერთსაპირიპირო ზღვრებისკენ მოძრაობენ, რო-

მნიშვნელობით, რომ ის მთლიანად განდგეს სამყაროსგან, რადგან ეს ფიზიკური არსებობის ბუნების საწინააღმდეგო იქნებოდა (*Beat II, GNO VII/II, 95, 17 შმდ.*).

30 შდრ. *Op hom XVIII, PG 44, 192A-C, An et res GNO III/3, 40, 14 და 42, 13 და Plat. Rep. X, 611d-612a*. პლატონიზმში გულისწყრომა და გულისსიტყვა არ არის თავისთავად სული. ისინი აქცესორულია სულისთვის, იმ დროს, როცა გონება მისი სუბსტანტიური ნაწილია; ის განუყოფელია ტრანსცენდენტური გონებისგან.

31 შდრ. *Phaedr. 253c-254d*.

32 **meqorio~** (ზღვარი) არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შინაარ-

გორიცაა სიკეთე და ბოროტება, სათნოება და ვნება, იმ კონსტელაციის მიხედვით, რომელიც გონებასა და აფექტებს შორის ამა თუ იმ სულიერ მდგომარეობაში არსებობს³³. პერმანენტული არასტაბილურობა ორ ეგზისტენციურ ზღვარს – სიკეთესა და ბოროტებას, ე. ი. ყოფნასა და არყოფნას შორის ღმერთს იმთავითვე არ ჩაუნერგავს ადამიანის ბუნებაში. ის დაცემული ადამიანის თავისუფალ ნებაშია, რომელიც, ფაქტობრივად, განსაზღვრავს მოძრაობათა ცვალებად გეზს ადამიანის სულში. აფექტებს, რომლებიც საერთო აქვს ცხოველს და ადამიანს, უპირისპირდება გონება, სულის ცენტრალური ნაწილი. სულის იდეალური მდგომარეობა ნიშნავს გონების მიერ სულის შემადგენელ ნაწილთა წინამძღოლობას (**hgemonikon**), როცა მას შეუძლია სულის მოძრაობათა მართვა და ამით ადამიანის სულის განსაკუთრებული ბუნების რეალიზება. მაგრამ უგუნურ სულში სხვაგვარად ხდება – გონება ექცევა გულისთქმათა ტყვეობაში და არასწორ გადაწყვეტილებას იღებს. სულის გულისსიტყვით და გულისწყმოდან აღძვრათა ამბივალენტურ ხასიათს „კაცისა შესაქმისათვის“ კიდევ ერთხელ უბრუნდება მეტაფო-

სობრივი დატვირთვის მქონე ცნება ნოსელთან. მას აქვს როგორც პოზიტიური, ისე ნეგატიური გაგება. ადამიანი არის **meqorio~** გრძნობად და გონითაწვდომ სამყაროთა შორის, ქმნილსა და ღმერთს შორის, მაგრამ, ამასთანავე, ის არის ზღვარზე სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ცნება **meqorio~**-ის მნიშვნელობისთვის იხ.: H.Merki, 1952, 94; J. Ganth, 1953; J. Danielou, 1970, 116, შენ. 20 და შმდ.

33 *An et res GNO III/3, 32, 18-43, 16; Beat, II, GNO VII/2, 94, 16-97, 12; logismo~*-სა და **paqh**-ს შორის ინტენსიურ უთიერთმიმართებაში სტოური ეთიკის გავლენა იკითხება, რომელიც გრიგოლის ნააზრევში ალექსანდრიული სკოლის გავლით უნდა მოხვედრილიყო; იხ. W. Volker, 1955, 117-123.

რული აღნიშვნებით – ‘ზემოთ’ და ‘ქვემოთ’:

„...თუკი გონება (**logismo~**) ამგვარ აღძვრათა (**twn toioutwn kinhmatwn**) ზედა ძალაუფლებას აიღებს, ყოველი მათგანი სათნოების სახედ გარდაიქმნება: მრისხანება მხნეობას შექმნის, სიჯაბანე – სიფრთხილეს, შიში – მორჩილებას, სიძულვილი – ბოროტისაგან მოქცევას, ძალა სიყვარულისა – სურვილს ჭეშმარიტად მშვენიერისა, ზოლო სიამაყე ხასიათისა ვნებათა ზედა აამაღლებს და ბოროტებისაგან დაუმონებელ აზროვნებას დაიცავს. ამაღლების ამგვარ სახეს აქებს ზომ დიდი მოციქულიც, როცა ბრძანებს, ზეცისასა ზრახვიდეთო (**anw fronein**)³⁴. ამრიგად, შესაძლებელია აღმოჩნდეს, რომ ყოველი ამგვარი აღძვრა აზროვნების სიმაღლით თანააღიწევა (**pan to toiouton kinhma tw uyelw th~ dianoia~ sunepairomenon**) და ღმრთებრივი ხატის მშვენიერებას თანახატ ექმნება. მაგრამ, რამდენადაც არსებობს რაღაც მძიმე და ქვედამზიდველი (**katwferh~**) მიდრეკილება ცოდვისკენ, უმეტესწილად სხვაგვარად ხდება: პირუტყვული ბუნების სიმძიმით უფრო გონიერი ნაწილი სულისა ქვე-თანა-წარიტანება, ვიდრე მძიმე და მიწიერი ამალღდება (**anuyoutai**) აზროვნების სიმაღლით“³⁵.

მიწიერი ცხოვრება ბუნებრივი ბიოლოგიური სვლაა სიცოცხლიდან სიკვდილისკენ. ეს ეგზისტენციური ოპოზიცია ჯერ კიდევ ანტიკურ ფილოსოფიაში მიიჩნეოდა მოძრაობის სახეობად³⁶. გრიგოლი, თავის მხრივ, ორკეცი სიცოცხლისა და

34 Col. 3, 2.

35 *Op hom* XVIII, PG 44, 193BC; იხ. მონაკვეთი 192C-196A. ქართული თარგმანი გ. კოპლატაძისა, 2010, 348.

36 *Plat. Leg.* X 893e-894a; *Plot. Enn.* VI 3, 26, 10-14. შდრ. *Arist. Phys.* III,1, 201a15.

სიკვდილის შესახებ საუბრობს, როცა ის ადამიანს, როგორც ერთდროულად გონიერ და გრძნობად არსებას განიხილავს. ცოდვით დაცემის შემდეგ ორმაგი ბუნების მქონე ამ გონიერ არსებაში, სიკვდილის ორი სახე ყალიბდება: „როგორც ვუწოდებთ „სიკვდილს“, ზორცთან მიმართებით, გრძნობადი სიცოცხლიდან განსვლას, ასევე ვუწოდებთ „სიკვდილს“ სულის მიმართ – ნამდვილი ცხოვრებიდან მოწყვეტას“³⁷.

ქრისტიანულ ხედვასა და მეტყველებაში ამ სულიერი არყოფნის კორელატია „ბოროტი“, ანუ სიკეთის უკიდურესი ნაკლებობა. ადამიანის სიცოცხლე დედამიწაზე მუდმივი მოძრაობაა ამ ორ ეთიკურ-ონტოლოგიურ ზღვარს – სიკეთესა და ბოროტებას შორის. გრიგოლი ხშირად აღწერს ადამიანის სხვადასხვა მიმართულებით ხეტიალს, რომელიც ნოსელის ეთიკაში საბოლოოდ კეთილისკენ მიდრეკით სრულდება. ცვალებადობა უკეთესობისკენ ბუნებრივი მოძრაობაა ადამიანისთვის, რადგან ის გზაა ეგზისტენციური საწყისისკენ, რომელიც თავად უსაზღვრო სიცოცხლე და სიკეთეა. უხვევს თუ არა ადამიანი ამ გზიდან, ის მაშინვე მიექანება საპირისპირო მდგომარეობისკენ. ხანგრძლივობის მხრივ კონტრარული ეთიკური იმპულსები უკეთესისა და უარესისკენ თანაბარი არ არის. ცოდვის ქმედება-მოძრაობის ჰორიზონტი ზღვარდადებულია, ვინაიდან ნოსელის მკაცრ მონიზმში რე-

37 *Or cat*, GNO VIII/4, 31, 24-32, 1. სულისა და სხეულის დაპირისპირების ექსტრემული ფორმა აცხადებს, რომ სხეულის სიკვდილი სულის სიცოცხლეს ნიშნავს და პირუკუ. ცოდვის შედეგად რაციონალური სულის სიკვდილის იდეას წანამძღვრები აქვს როგორც ახალ აღთქმაში, ისე იმპერიის პერიოდის ფილოსოფიაში. საკითხის თეოლოგიური გააზრება ორიგენეს გავლით ფილონამდე მიდის: I. Ramelli, 2014, 41-44. ნოსელისეული ანთროპოლოგიის ფილოსოფიურ საფუძვლებზე იხ. J. Zachuber, 2000.

ალური არსებობა მხოლოდ კეთილის წარუვალ და უსაზღვრო ძალას აქვს³⁸. ნოსელის ოპტიმისტური ხედვით, როგორც ღვთის ხატი და, ამასთანავე, მარადცვალებადი ბუნების მქონე, ადამიანი მტკიცე ვერც ბოროტებაში რჩება:

ხოლო თუკი კაცობრივი ბუნება „საწინააღმდეგოსკენ მიიღრია, როცა ბოროტის სარბიელს დაასრულებს და ბოროტების უკიდურეს ზღვარს მიაღწევს, მარადიული მოძრაობა სწრაფვისა, ბუნებიდან გამომდინარე, ვერ იპოვნის რა ვერანაირ ღონეს დადგომისა და ასპარეზიც ბოროტებისა გარბენილი იქნება, მოძრაობას აუცილებლობით სიკეთისაკენ მიაქცევს, რადგანაც ბოროტების წინსვლა არა უსაზღვროა, არამედ უცილობელი საზღვრებითაა შემოსაზღვრული“³⁹.

მობრუნების მექანიზმი, თავის მხრივ, ადამიანის თავისუფალ არჩევანშია. ბუნებრივია, რომ ისიც მოძრაობის სახეობად მიიჩნევა. თავისუფალი ნების გამოხატვა, პირველ რიგში, მონანიებაა. ის არის პიროვნული განთავისუფლების საფუძველი – დაბრუნება ჭეშმარიტ თვითებასთან და, ამასთანავე, თავისუფლების წყაროსთან, რომელიც არის ქრისტე⁴⁰.

ამ სინერგიის პროცესში საღვთო ასპექტს განიხილავს ერთი ადგილი დიალოგში „სულისა და აღდგომისათვის“, სახელდობრ, თუ როგორ გადაიქცევა ღვთის სახიერება ძალმოსილ მიზიდულობად, რათა ადამიანს თავისკენ უხმოს⁴¹.

38 ნოსელი ბოროტის სასრულისა და სიკეთის უსასრულობის არგუმენტს კვლავ კოსმიურ ანალოგიაში პოულობს (*Op hom XVIII*, PG 44, 201C-204A).

39 *Op hom XXI*, PG 44, 201 BC; ქართული თაგმანი გ. კობლატაძისა, 2010, 354; *Or cat* GNO III/4, 35, 20 შმდ.

40 იხ. J. Gaith, 1953, 49, 137-142.

41 *An et res* GNO III/3, 78, 6-79, 17.

ღვთისკენ შემობრუნების პროცესში ადამიანი, თავის მხრივ, ძლევს დამოკიდებულებას დაბლა მიმდრეკი მიწიერი სტიქიისკენ და შემსუბუქებული შეუდგება სათნოების აღმშენებლობას. უკანასკნელს გრიგოლი **exi~**-ს უწოდებს; ის ნიშნავს სიკეთის ფლობას და მუდმივ წვრთნას სიკეთეში, ისევე როგორც გარკვეულ მდგომარეობასაც, რომელიც ნელა და ძნელად მიიღწევა ბოროტის გზისაგან თავის არიდებით⁴². ადამიანის თავისუფალი არჩევანის შედეგად მოპოვებული ფლობა (**exi~**) დასასრულს უდებს მოძრაობის კურსის პერმანენტულ მონაცვლეობას (**ta poikila th~ fusew~ kinhmata**) ორ ეგზისტენციურ მიმართულებას შორის და სათავეს უდებს უქცეველ სვლას ერთი მიმართულებით – სიკეთისაკენ⁴³.

შეიძლება ითქვას, რომ აღმოსავლურქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში სინერგიის იდეა პირველად ნოსელმა გამოთქვა რელიეფურად. ნოსელისეული მოდელის მიხედვით, ამ ორმხრივ ურთიერთობაში განმსაზღვრელი ძალაა ღვთის მადლი. საერთოდ, შესაქმე, ქრისტეს განკაცება და მთლიანად ღვთის განგებულება ნოსელის ქრისტიანულ მსოფლალქმაში მადლის შედეგია. განსაკუთრებული დაფასება ღვთის მადლისა, ღვთის სიყვარული ადამიანისადმი განაპირობებს საპასუხო სიყვარულს ღვთის მიმართაც. ნოსელი განუყ-

42 *Beat II*, GNO VII/II, 94, 24-25. *Cant I*. XIV, GNO VI, 22, 4; 400, 1.

43 სათნოების სარბიელზე მოღვაწეობას გრიგოლი ცხენების თავდაუზოგავ სრბოლას ადარებს *Vit Moys I*, GNO VII/1, 1, 5-2, 7; იხ. აგრეთვე მთელი მონაცვეთი სვლა/რბენის სემანტიკით: *Beat II*, GNO VII/II, 93, 11-95, 17). ამ მოტივზე: E. Ferguson, 1973, 59-78. J. Leehmans, 2004, 5-31.

ოფელ კავშირში ხედავს ღვთის მადლს და ინდივიდის ინიციატივას⁴⁴.

შეუძლია თუ არა ადამიანს ზნეობრივი წარმატებების გზაზე სრულყოფილებას მიაღწიოს, – ეს იმ საკითხთაგანია, რომელშიც წმ. გრიგოლი სცდება ბერძნული ფილოსოფიის *communis opinio*-ს და, თავის მხრივ, „თეეტეტოსის“ თეზისს – „მსგავსება ღვთისა ადამიანის შესაძლებლობისა და მიხედვით“⁴⁵ – უსასრულო მოძრაობის მისეული თეორიის კონტექსტში გაიაზრებს. ის ღრმად არის დარწმუნებული, რომ ზნეობრივი წვრთნა უსასრულოა და კაცობრივი ბუნება ვერასდროს შეძლებს, სრულ-იქმნას სათნოებაში. სათნოების გრიგოლისეული განსაზღვრებაა: „ის თავისუფალია საზღვრისგან“⁴⁶. ამ პუნქტში დიდი კაპადოკიელის საკრალური ეთიკა მის მისტიკას უკავშირდება.

44 ჩვეულებრივ, კაცობრივი მონანიებისა და სინერგისმის მოტივებს არ ექცევა სათანადო ყურადღება, როცა ნოსელსთან ფილოსოფიური ეთიკის ინტელექტუალიზმს ხედავენ. ამ ბოლო დროს ნოსელის კვლევაში აღინიშნა, რომ მისი მემკვიდრეობა იზოლირებულ სფეროებად და თეოლოგიურ ასპექტებად დაიყო, და რომ შეიქმნა აუცილებლობა, მისი ნააზრევნი უფრო სინთეზურად იქნეს განხილული; იხ. S. Coakley (ed.), 2003.

45 Pl. *Thaet* 176b.

46 შდრ. E. Ferguson, 1976, 307-314, კერძოდ, 308-309.

III. ეპექტასისი როგორც მოძრაობა

სწავლება ღვთისკენ უსასრულო სულიერი წინსწრაფვის შესახებ ანუ ეპექტასისი (**epektasi~**) გრიგოლ ნოსელის კვლევაში მრავალმხრივ და საფუძვლიანად არის შესწავლილი. გამოთქმულია ის აზრიც, რომ ნოსელი ეპისკოპოსი თავისი მოძღვრებით სიკეთესთან უსასრულო პროგრესული წილნაყარობის შესახებ მთელ ბერძნულ ფილოსოფიას დაუპირისპირდა.

აქ მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო ასპექტს შევხებით, შესაბამისად, ყურადღებას გავამახვილებ საკუთრივ კინეტიკურობის საკითხზე ეპექტასისის თეორიაში⁴⁷. თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ნოსელის მისტიკაში წარმოდგენილია „გზასთან“ დაკავშირებული მდიდარი ლექსიკა. ამ მეტაფორულ აღმნიშვნელთაგან უმეტესად ხმარებული **anabasi~**, **epektasi~**, **dromo~**, **prokoph**, **proodo~**, **anodo~**, **epanodo~**, **eisodo~**, **epi to anw fora**, **epi ta anw kinhsi~**, **to kata thn kinhsin taco~**, **anacwresi~** ცხადყოფს, თუ რამდენად კინეტიკურად ძალმოსილია ღვთის სიყვარულში განხორციელებული სულიერი პროცესი.

„ეპექტასისის“ იდეა ნოსელმა პავლე მოციქულის „ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეში“ (ფილ. 3,13) ამოიკითხა და მას ფართო კონცეფციური ხასიათი მისცა. ის არაერთხელ იმეორებს, რომ პავლეს სიტყვები **emprosqen epekteino-meno~** („წინ მიმსწრაფი“) ღვთისკენ უსასრულო წინსწრაფ-

47 იხ. შესავალი, გვ. 14.

48 ფილ. 3, 13. მთელი მუხლი ამგვარად იკითხება: „მძანო, მე არ შემირაცხავს ჩემი თავი მიწვენილად; მხოლოდ ეს ერთი კია: უკანასკივნივ და წინას ვესწრაფვი“; იხ. ბიბლია. საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი 1989, 1168.

ვას აღნიშნავს, რაც, ამასთანავე, სიკეთეში უსასრულო მატებაა⁴⁹.

ზრდის სტრუქტურის დაუსრულებლობას, როგორც ვთქვით, ერთი მხრივ, ღვთის უსასრულობა-უსაზღვრობა განაპირობებს, მეორე მხრივ კი, თავად ადამიანის კინეტიზმის ზღვარდაუდებელი ბუნება, რომელიც სიკეთისა და ღვთისადმი სიყვარულის დინამიკაშიც უსაზღვროა. პრინციპულ განსხვავებას ორი სახის უსასრულობას შორის განაპირობებს ონტოლოგიური ფაქტორი, დაუძლეველი ონტოლოგიური უფსკრული უქმნელ და ქმნილ ბუნებას შორის. ღმერთი, როგორც უქმნელი ბუნება, უსასრულობა/უსაზღვრობას მუდმივი აქტუალური არსებობის სახით ფლობს; ქმნილ სულიერ არსებას კი, როგორც ადამიანია, არყოფნიდან მისი წარმომავლობის გამო, მისი ცვალებადი ბუნების მიხედვით, მხოლოდ უკეთესისკენ პერმანენტული ცვლილება შეუძლია, შესაბამისად, ის პოტენციურად არის უსასრულო⁵⁰. ადამიანის კინეტიკურობის პრიზმიდან: „მუდამ და სრულად მოძრავი კაცობრივი ბუნება იმის გამო, რომ გასავლელი ზღვარდაუდებელია, ვერასდროს შეწყვეტს წინსვლას, ვინაიდან ვერასდროს იპოვის საძიებლის საზღვარს, რომლის მიღწევითაც შეძლებდა ოდესმე მოძრაობის დადგომას“⁵¹. ქმნილი

49 მაგ., *Cant VI*, GNO VI, 175,17-20: **gegonen en tai- prolousai- anodoi- pro- logon th- ekastote ginomenh- auxh- sew- aei pro- to kreit ton al loioumenh kai oudepote epi tou katalhfqento- agaou istamenh**.

50 *infini en acte/ infini en devenir*-ს, როგორც ამ ორი სახის უსასრულობას უწოდებს J. Danielou, 1953, 209; აგრეთვე Th. Kobusch, 1993, 314. აქტიური და პოტენციური უსასრულობის განსხვავება ნოსელთან დღეს ტოპიკურია ნოსელის კვლევაში.

51 *Op hom XXI*, PG 44 B. განსხვავებით გრიგოლისგან, ათანასე

გონიერი არსების სახეცვლა ამ სწრაფვაში ქმნალობაა, რომელშიც, როგორც პავლე ამბობს (ფილ. 3, 13), ზურგს უკან მორჩენილი გზა მუდმივ დავიწყებას უნდა მიეცეს⁵².

მიუხედავად ამ სხვაობისა, ღმერთის მსგავსად ადამიანიც ამ ონტოლოგიურ სტრუქტურაში თავისი თავის იდენტურია; თუ ღმერთი მუდამ ერთსა და იმავე მდგომარეობაში იმყოფება, გონიერი ქმნილის საკუთარ თავთან იდენტობა იმაშია, რომ ის ღმერთზე, თავისი არსებობის პირველმიზეზზეა ორიენტირებული და შეურყეველად სიკეთეში დგას, როცა მუდმივად წილს იყრის უფრო აღმატებული სიკეთისკენ წინსვლისას. ამდენად სულის პოტენციური უსასრულობა არის ღვთის აქტიური უსასრულობის ხატი და ანარეკლი. ღმერთისა და ადამიანის გამაერთიანებელ მისტიკურ კონცეფციაში ნოსელთან არა იმდენად უქმნელი უსასრულობისა

სულის *perpetuum mobile*-ს საკუთრივ ცოდვით დაცემას უკავშირებს. ის სხეულებრივი სურვილების მორჩილებას მოჰყვება; სული შეცდომით გადაწყვეტს, რომ სხეულებრივი ტკობა არის ჭეშმარიტი მშვენიერება. ეს იწვევს მასში მრავალმხრივ მოძრაობას და, რადგან მისი ბუნება მოძრავია, ის ვეღარ ჩერდება ამ მოძრაობაში (*Contr. gent.* PG 25, col. 76A-77A).

52 შდრ. *Cant XII*, GNO VI, 366, 14-23. დანიელუ ხსნის, როგორ უნდა იქნეს გაგებული დავიწყება. სინამდვილეში სულის ღვთისკენ სასიყვარულო მოძრაობაში, რომელიც ცვლილებისა და კონტინუიტეტის სინთეზია, აწმყო წარსულით არის მდიდარი. ეპეკტასისის სტრუქტურაში დანიელუ განარჩევს შიდა და გარე ასპექტებს. ღმერთი ამ პროცესში ერთსა და იმავე დროს მისკენ აღმსვლელისთვის შინაგანია იმ სიყვარულის მხრივ, რომელსაც ეს უკანასკნელი მადლისმიერად ღვთისგან იღებს, ღვთის სიყვარულში მისივე თანამონაწილეობის ხარისხის მიხედვით და, ამასთანავე, ღმერთი მის გარეთ რჩება, რამდენადაც ღვთის **ousia** უსასრულოდ ტრანსცენდენტურია. იხ. J. Danielou, 1953, 305; იხ. აგრეთვე Th. Kobusch, 1993, 314.

და ქმნადი უსასრულობის ოპოზიცია არის მთავარი ონტოლოგიური არგუმენტი, არამედ ის, რასაც წმ. გრიგოლთან არსებობის (**einai**) მეტაფიზიკური ცნების თაობაზე გამოთქვამს მუცულასი. მისი აზრით, ძირითადი, როგორც ღვთის შესახებ მოძღვრებაში, ისე კაპადოკიელი მამის ანთროპოლოგიასა და ეთიკაში არის არსებობის ცნება: ღმერთი ნამდვილმყოფია, რომლისგანაც იღებს ყოველივე არსებობას და ამ ღვთაებრივ არსებობაში თანამონაწილეობს კაციც. ღმერთსა და კაცს, შემოქმედსა და ქმნილს შორის რადიკალური განსხვავება არის ორი სახის მყოფობას შორის. ღმერთს თავისავად აქვს არსებობა, ხოლო კაცი არსებობს ღმერთთან თანამოწილეობით⁵³.

გრიგოლს სურს, უმაღლეს სულიერ აღძრვას წადილი (**epiqumia**) უწოდოს; ის მოწადინებს (**epiqumhth~**) როგორც სუბიექტსა და საწადელს (**to epiqumhton**) როგორც ობიექტს შორის რეალიზდება. რაც ადამიანის რაციონალურ გონებას უსხლტის, ღვთისკენ მიმსწრავ სულს მისტიკურ სიყვარულში ეხსნება. „სულისა და აღდგომისათვის“ გრიგოლი მიმართავს პავლეს სიტყვებს: „სიყვარული არასოდეს გადავა“⁵⁴, რათა საჩინო-ყოს სიყვარული, როგორც ერთადერთი ძალა ღვთის „საუფლოში“, ის კვლავ მოძრაობის მეტაფორიკას

53 H. Moutsoula~, 1997, 350-1.

54 გარდა ფილ. 3,13, შესაძლოა, I კორ. 13, 8-ის ხსენებულ სიტყვებშიც დავინახოთ ღვთისკენ უსასრულო სვლის ორიგინალური კონცეფციის პირველადი ბიბლიური წყარო. მეორე მხრივ, არც ის არის გამორიცხული, რომ კონცეფციის ფილოსოფიური დასაყრდენი არისტოტელეს *progressus in infinitum* იყოს, როგორც ამას ბიომი ვარაუდობს „მოსეს ცხოვრების“ მაგალითზე. მისი აზრით, ამ თხზულებაში გვაქვს სინთეზი ქრისტიანული **skopo~**-ისა არისტოტელეს იდეის ორიგინალურ გააზრებასთან (Th. Bohm, 1996, 261, შდრ. 51-

მიმართავს: **h kata thn agaphn energieia** წარმოდგენილია, როგორც სულის საბოლოო და უზენაესი მოძრაობის სახე⁵⁵. ასეთ მდგომარეობაში სული ღვთის მსგავსებას იძენს და უმაღლესი საღვთო „ცხოვრობით“ ტკება, რომელშიც ის ოდენ მშვენიერისადმი სიყვარულს განიცდის⁵⁶. რათა მკითხველმა არ წარმოიდგინოს ეს ერთობა პლატონური ტიპის განლევად ღმერთში, ამ სიტყვებს უშუალოდ მოჰყვება პასაჟი მისტიკური წინსვლის უსასრულობისა და საღვთო სიყვარულის უსაზღვრობის შესახებ.

ნოსელისეული ეპექტასისის ამ დინამიკაშია გასააზრებელი პავლეს აღტაცებაც მესამე ცაზე. კორინთელთა მიმართ II ეპისტოლის ამ ადგილს ნოსელი უფრო პლატონური მისტიკის მიღვევებით განმარტავს, როცა პავლეს სიტყვებს – „არ ვიცი სხეულით, თუ არ ვიცი უსხეულოდ: ღმერთმა იცის“⁵⁷ – მხოლოდ გონისმიერ მისტიკურ გამოცდილებად იგებს:

„გვიქრობ, დიდი მოციქული, მიელტვოდა რა ყოველივე მის წინ მდებარეს, მთელი გრძნობადი ბუნების საზღვრები განვლო და ისეთ სულიერ მდგომარეობას მიაღწია, რომ მას გონიერთა ჭვრეტა უსხეულოდ მიეცა“⁵⁸.

52, 157 - 163). პავლესეული წინსწრაფვის მოტივი შეიძლება სტოელთა კოსმოლოგიასაც უკავშირდებოდეს. მიუხედავად ამისა, გადაჭარბებულია ნოსელის მიჩნევა არისტოტელეს ანდა სტოური თვალსაზრისის მიმდევრად (შდრ. H.v.Balthasar, 1942, 67).

55 *An et res* GNO III/3, 69, 6-70, 8.

56 *An et res* GNO III/3, 69, 19-21: **dia th~ agaphth~ kinhsewte kai energieia~ pro~ to aei katalambanomenon te kai euriskomenon eauthn mor fousa**.

57 2 Cor. 12,2-4; ბიბლია 1989, 1155.

58 *Hex*, GNO IV/1, 81, 5-8. გრიგოლ ნაზიანზელიც მოსეს მისტიკურ აღსვლას ახასიათებს, როგორც გონისმიერს (*Or.* 37).

თუ რა „არეებს“ შეიძლება მიაღწიოს ადამიანმა მის სულიერ-ზნეობრივ წინსვლაში, ამის შესახებ გრიგოლის ნაწერებიდან გარკვეულ პასუხს ვერ ვიღებთ. „ექვსთა დღეთათვის“, ისევე როგორც სხვა თხზულებები, მესამე ცას ხან ფიზიკური კოსმოსის უკიდურეს გარესკნელად ახასიათებენ, ხან კი აიგივებენ მესამე ზეცასა და სამოთხეს⁵⁹. იმ შემთხვევებშიც, როცა ნოსელი მესამე ცას ქმნილი სამყაროს საზღვრებში ათავსებს, მისი აღწერილობა საკმაოდ ბუნდოვანია⁶⁰. ასე, *Hexaemeron*-ის ბოლოს ნოსელი თითქმის ერთმანეთის მიყოლებით უწოდებს მესამე ცას ჯერ გმნობად-აღქმადი სამყაროს „უმაღლეს ზღვარს“ (**to akrotaton**), რომელიც „გონიერ ქმნილს ესაზღვრება“, შემდეგ კი წერს, რომ მესამე ცა გასასვლელს (**diexodo-**) ნიშნავს გრძნობადი კოსმოსიდან⁶¹:

პავლე „მესამე ცას“ გასასვლელს (**diexodo-**) უწოდებს იმ სამი დანაყოფიდან, რომელსაც სამყაროში ვგვრეთ; მან მოიტოვა ჰაერი, გაიარა ვარსკვლავთა შუალედური წრებრუნვა, გადაიარა ეთერულ არეთა უკიდურესი გარესკნელი (**peribolh**) და მიაღწია უცვლელ და გონიერ ბუნებას, სადაც მან იხილა სამოთხის მშვენიერება და გაიგონა, რაც კაცობრივი ბუნების მიერ „გამოუთქმელია“.

გრიგოლის მსჯელობის მიხედვით, მესამე ცა გრძნობადი

59 მესამე ცისა და სამოთხის განსხვავებისთვის იხ. მაგ., *Vit Moys* II, GNO VII/1, 93, 1-2; *Eun* I 308 (GNO I 1, 112, 6); იხ. ამასთან დაკავშირებით Volker, 1955, 24; J. Danielou, 1953, 166; M. Canevet, 1983, 89 მოჰყავს ადგილები, სადაც გრიგოლი მესამე ცასა და სამოთხეს აიგივებს; *Über das Sechstageswerk*, 1999, 230-31, შენ. 383.

60 შდრ. *Über das Sechstageswerk*, 1999, 231, შენ. 381.

61 შდრ. *Hex*, GNO IV/1, 81, 11-13; 82, 12-14 და 83, 3-9.

კოსმოსის უკიდურესი ზღვარია და იგივე ზღვარი გასასვლელიც უნდა იყოს ამ სამყაროდან, თუმცა არც მეორე შემთხვევაში ჩანს ის სამოთხესთან გაიგივებული⁶².

„ქებათა-ქების განმარტებაში“ დაწინაურებული სული, როგორც, მაგალითად, პავლესია, არა მარტო მესამე ზეცას აღწევს, არამედ მასაც გასცდება⁶³. მაგრამ მოძრაობის ჰორ-

62 *Hex*, GNO IV/1, 81, 1-83, 9. **triton ouranon onomasa- thn twn triwn toutwn tw en tw panti qewroumenwn tmhmatwn di-exodon**-ს რიში ამგვარად თარგმნის: „Paulus ‘nennt einen dritten Himmel den Durchgang durch diese drei Abschnitte’“. შესაბამისად, რიშს **diexodo-** ესმის არა როგორც ‘გასასვლელი’ გრძნობადი კოსმოსიდან, არამედ როგორც ‘გასასვლელი’ (Durchgang) კოსმოსის მონაკვეთებს შორის (*Über das Sechstageswerk*, 1999, 100). ამ ადგილის კომენტირებისას ის წერს: „მესამე ზეცა, როგორც პავლეს ზეციური მოგზაურობის მიზანი, არ არის ცალსახად გარკვეული. პირველად პავლე აღწევს გრძნობად აღქმადი სამყაროს უკიდურეს ზღვარს, შემდეგ კი მესამე ზეცა არის მხოლოდ გზა, რომელიც ამ სამ სფეროზე გადის“ (შდრ. რიშის კომენტარი, *Über das Sechstageswerk*, 1999, 231, შენ. 383). **diexodo-**-ის ამგვარი თარგმანისკენ რიშს უბიძგებს ეპექტასისის ღია სტრუქტურა ნოსელთან, რის გამოც გრიგოლის მისტიკაში გზა და მიზანი, არსებითად, იგივეობრივია. მიუხედავად იმისა, რომ უსასრულო წინსვლის იდეა ნოსელთან, მართლაც, გზის უსასრულობას გულისხმობს, ამ რთულ ფრაგმენტში **diexodo-**-ის თარგმნა როგორც ‘გასასვლელისა’ (Durchgang), შესაბამისად, მესამე ცის გაგება როგორც გზისა კოსმოსის შიდა სფეროებს შორის, – გამართლებული არ არის. **diexodo-** რომ ნამდვილად ‘გასასვლელს’ ანუ სამი სფეროს გავლის შედეგს აღნიშნავს, ამას მხარს უჭერს ნოსელის მსჯელობის საერთო ონტეესტი და, ამასთანავე, ის კონკრეტული ტექსტური მონაცემი, რომ მესამე ცა მუდამ საზღვრის ცნებასთან კავშირში მოიხსენიება, ე.ი. ან თავად უკიდურესი ზღვარია, ან ის, რაც უკიდურესი ზღვრის მიღმაა.

63 *Cant VIII*, GNO VI, 245, 17-22. პავლე, გრიგოლის თანახმად, არ იმყოფება სამოთხეში ერთ ადგილას, რამდენადაც ეს ეწინააღმდე-

იზონტი აქაც ბუნდოვანია. ზეციური ფრენის არეები არც სხვა მსგავსი თემატიკის პასაჟებშია უფრო გარკვევით მითითებული. ასე რომ, შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს ამ ერთგვარად მერყევი მოწმობების ავტორს შეგნებულად არ სურს ზეალსვლის ნათელი სურათის შექმნა; ის უფრო მეტად იმით არის დაკავებული, რომ მკვეთრი კონტურების მოხაზვის გარეშე, ხან შორი, ხან ახლო პერსპექტივიდან დაახასიათოს ერთი და იგივე გონითსაწვდომი საგანი. გარკვევით მხოლოდ იმას ვიგებთ, რომ **emprosken epektasi-** (წინსწრაფვა) სათნოების ქმედებაში ღვთის უსასრულო მიმსგავსებაა, რომლის დროსაც მოწადინე სული ყოველწუთიერად ქრისტეს ირჩევს. კონკრეტული სარწმუნოებრივი განცდისა და გამოცდილების დედააზრს კაპადოკიელი მოძღვარი სავსებით აბსტრაქტული ენით გამოხატავს: „პოვნა თავისთავად არის მუდმივი ძებნა, რადგან ძებნა არ არის ერთი რამ, ხოლო პოვნა – სხვა, არამედ ძიების სარგებელი თავად ძიებაშია“⁶⁴. მოსეს ექსტაზი ამ მდგრადი სულიერი ზრდის სტრუქტურას ღვთისა და მოძრაობის მეტაფორათა პარადოქსული ურთიერთკავშირით გამოხატავს, სადაც მოძრაობა სინამდვილეში მოვლენის შიდა რაკურსით დანახვაა, ღვთა კი – მისი გარესახე: „ხოლო სვლა სხვა მნიშვნელობით ღვთაა“ (**O de dromo~ eterw logw stasi-esti**), – ამბობს გრიგოლი, როცა ის „აჰა, აღვილია ჩემთან,

გება ეპეკტასისის უსასრულობის იდეას (შდრ. *Vit Moys* I, GNO VII/1, 3, 12-21).

64 *Eccl* VII, GNO V, 400, 21-401,2. კობუშს მოჰყავს ამ აზრის პარალელური სხვა ცნობილი ნოსელისეული გამოთქმა: „ყოველთვის საკუთარ თავზე მაღლა“. სავსებით მართებულად წერს კობუში, რომ საკუთარ თავზე მუდმივი ამაღლების იდეა ნოსელისთვის კაცობრივი ბუნების უშინაგანესი თვისებაა; Th. Kobusch, 1993, 305-306, 311.

დადექი კლდეზე“-ს განმარტავს⁶⁵, და იქვე მოვლენას სხვა მხრიდან ახასიათებს: „იქ, ღვთით აღსვლა ხდება“⁶⁶. შემდეგ ახსნილია, რომ ეს გამონათქვამები ნიშნავს სიკეთისკენ უძრავ (**ametakinhto~**) სვლას და ამ ღვთის (**stasi~**) ფრთხილად გამოყენებას ჩქარი მოძრაობისთვის⁶⁷.

ზემოხსენებული სიტყვები საკრალური ეთიკის სფეროს განეკუთვნება, რადგან კაპადოკიელი ღვთისმეტყველისთვის საკუთრივ ეს ნიშნავს ღვთის შემეცნებას. ამ აზრობრივ კონტექსტში უპირისპირდება ერთმანეთს ორი მეტაფორა: „კლდეზე ღვთა“ და „ქვიშის საფეხურებზე ამაოდ აღმასვლა“⁶⁸. მეორე სახის მოძრაობის მიმართ ნათქვამია: „მოძრაობითი ქმედება არის, მაგრამ წინსვლა მოძრაობაში – არავითარი“ (**thn men kinhsin energeisqai, proodon de mh-demian th~ kinhsew~ ginesqai**)⁶⁹. „მოსეს ცხოვრება“ ადამიანის სულში მიმდინარე პროცესებს აღწერს და ღვთა/მოძრაობასაც ადამიანის სუბიექტის სულიერი დინამიკის მიმართ განიხილავს. ტრადიციული ფილოსოფიური ცნებითი ოპოზიციის მისადაგებას ადამიანის ფსიქო-მენტალურ რეალობასთან კაპადოკიელი მოაზროვნე ახალ დასკვნამდე მიჰყავს, რითაც დიალექტიკური კოორდინაცია დიალექტიკურად ჩამოყალიბებული იდენტობით იცვლება.

65 *გამოსვლ.* 33,21.

66 *Vit Moys*, 118,5: **entauqa de dia tou estanai to anabhnai ginetai**.

67 *Vit Moys* 118,1-24: GNO VII, I დილე შენიშნავს, რომ სწორედ ზნეობრივი სრულყოფილების, როგორც ღვთისკენ უსასრულო სვლის ღრმად ინოვაციური გაგება, პრინციპულად განასხვავებს ნოსელის „მოსეს ცხოვრებას“ ფილონის პარალელური ტექსტისგან; იხ. A. Dihle, 1996, 329-335, კერძოდ, 332-335.

68 *Vit Moys* GNO VII/1, 118, 13-17.

69 *Vit Moys* 118,16 შმდ.

ღია სულიერი სტრუქტურა სინერგეტულ ქმედებაში ურთიერთმიმართების პრინციპს ემყარება. რაც უფრო მიილტვის ადამიანი საღვთო სიკეთისკენ, მით უფრო იზრდება სულის ქმედითუნარიანობა, რადგან მიღება ძალისა სიდიადის მატებას იწვევს; ასე რომ, მიმღებს მუდამ წარემატება და მიღებისას არ ყოვნდება, რამეთუ ამ პროცესში დასასრული ახლის საწყისს ნიშნავს⁷⁰.

გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებაში შეიძლება სულიერი გარდასახვის აღმწერი არაერთი პასაჟის პოვნა. პარადიგმულად კიდევ რამდენიმეზე შევჩერდები, რომლებშიც გრიგოლი *unio mystica*-ს რეპროდუცირებისთვის მეტაფორულ ენას მიმართავს. მოხმობილი კინეტიკური მეტაფორიკა ადამიანის ღმერთთან ენერგეტიკული კავშირის დოგმატს გადმოგვცემს. ტრაქტატი „სრულყოფისათვის“ ქრისტეს ათლეტის სათნოებას ქრისტეს სიწმინდეს ადარებს, რისთვისაც გრიგოლი წყლის მეტაფორას იყენებს:

„რაც წმინდაა ყოველ ვნებით მიღრეკილებაში, ვნებისგან თავისუფალ მთავარს – ქრისტეს შესცქერის; მისგან, როგორც წმინდა და უხრწნელი წყაროდან, ის ისრუტავს თავისთვის აზრებს და ისეთ მსგავსებას გამოავლენს პირველნიშუთან, როგორსაც წყლის შემთხვევაში, უხვად მჩქეფარე წყაროს წყალთან იქიდან ღოქში მოხვედრილი იჩენს“⁷¹.

გრიგოლის პირველი თხზულება – „ქალწულებისთვის“ – და ერთ-ერთი უკანასკნელი – კომენტარი „ქებათა-ქებაზე“ – ერთიანი ენერგიის იდეას ფრთების მეტაფორით გადმოსცემს. ფრთების მეტაფორა კარგადაა ცნობილი როგორც

70 *Cant XI*, GNO VI, 320, 11: **to aei katalambanomenon arch pro- to uperkeimenon ginetai.**

71 *Perf* GNO VIII/1, 212, 4-10.

დავითის „ფსალმუნებიდან“, ისე სულის ზემიწიერი მოგზაურობის ამსახველი პლატონური ტექსტებიდანაც, როგორიცაა, მაგალითად, „ფედონი“, „ფედროსი“ და „ენეადები“. „ქალწულებისთვის“ მარტოოდენ ერთ სამგზავრო საშუალებას ხედავს უფრო სულის ზეცაში ასაყვანად: როცა სული აფრენილ მტრედს (სულიწმიდას) მიემსგავსება, მაშინ ამაღლდება ის მთელ ქვეყანაზე მტრედის ფრთებით⁷². „ქებათა ქების“ განმარტებაში ფრთები კვლავ ადამიანისა და ღვთის საერთო პრედიკატია. ეს ტროპიც იმას გულისხმობს, რომ ადამიანი, სანამ ის ღმერთს ჰგავდა, შემეკობილი იყო ყველა სათნოებით: „შემდეგ კი, როცა ბოროტებისკენ მივიდრიკეთ, განვიძარცვეთ კიდევ ასეთი ფრთებისგან, რამეთუ, როცა ღვთის ფრთების საფარის მიღმა აღმოვჩნდით, საკუთარი ფრთებისგანაც განვმიშვლდით“⁷³.

ვინც ორმხრივი მიზიდულობის ენერგეტიკულ ველში აღმოჩნდება, მან აღარ იცის ზღვარი სვლისა დიდებიდან დიდებისკენ (**apo doxh- ei- doxan**) – როგორც ვიკებთ *De Perfectione*-ს („სრულყოფისათვის“) დამასრულებელი სიტყვებიდან⁷⁴.

72 *Virg.* GNO VIII/1, 294, 11.

73 *Cant XV*, GNO VI, 448, 11-16; შდრ. *Perf* GNO VIII/1, 213, 22. *Phaedr* 246de.

74 GNO VIII/1, 213, 26-214, 1.

თავი III

მოძრაობა როგორც ღვთის პრედიკატი:
გვიანპლატონური წანამძღვრები
და კაპადოკიური სიახლე

გვიანპლატონიზმისა და, საკუთრივ, პლოტინის ნააზრევის წილი გრიგოლ ნოსელის ღვთისმეტყველებაში მისი პლატონიზმისადმი განსაკუთრებული ინტერესის საერთო შუქზეა განსახილველი¹. კაპადოკიელი ღვთისმეტყველის მიერ „ენეადების“ სიღრმისეული ცოდნა თვალნათლივია როგორც ცალკეულ კონცეპტთა რეცეფციაში, ისე აზროვნების მეთოდის თვალსაზრისითაც². სავსებით ბუნებრივია, რომ პლატონის ფილოსოფიის გვიანპლატონური ინტერპრეტაციები, ანუ ეპოქის მიერ ნათქვამი „ბოლო სიტყვა“ პლატონიზმში, ცხოველ ინტერესს გამოიწვევდა ქრისტიან თეოლოგთა შორის, ვისაც კი იმ კონკრეტულ ისტორიულ ეპოქაში საეკლესიო ქრისტიანობის მეცნიერული ახსნა და დაცვა ევალებოდა. ამ მხრივ კაპადოკიური ღვთისმეტყველების წინაშე, ზოგადი თეოლოგიური ძიებების გარდა, მთელი სიმძაფრით დადგა სამების დოგმატის მეცნიერული დახვეწის საკითხი. მწვავე *agenda* არიანული ერესის ახალმა ტალღამ გამოიწვია და მის „დასაცხრომად“ ქრისტიან ინტელექტუალთა თვალში გვიანპლატონიზმის მეტაფიზიკიდან ამოკითხულს

1 პლატონური ფილოსოფიის მძლავრმა გავლენამ ნოსელზე მისი შემოქმედების მეცნიერული შეფასების ადრეულ ეტაპზე უფლება მისცა ზოგიერთ მკვლევარს მასში ქრისტიანი პლატონიკოსი დაენახათ (ამ მიმართულების სათავეშია H. E. Cherniss, 1930).

2 იხ. ლიტერატურის მიმოხილვა საენციკლოპედიო სტატიაში I. Pochoshajew, *Plotinus*, in: The Brill Dictionary... 2010, 629-631.

თავისი წონადი სიტყვა უნდა ეთქვა, მაგრამ – შესაბამისი გააზრებით, რადგან არიანობაც და მისი ახალი, კიდევ უფრო რადიკალური სახე – ნეოარიანიზმი სწორედ იმავე წყაროში ეძიებდა საკუთარ „ჭეშმარიტებას“. მოცემული კომპარატივისტული ანალიზის მიზანს ამ კულტურულ-ინტელექტუალური რეცეფციის და მასთან გამართული „კადნიერი“ დიალოგის გადმოცემა წარმოადგენს. ძირითადად პლოტინის მეტაფიზიკაზე კონცენტრირება, გარდა მისი ნააზრევის თვალნათლივი გავლენისა ნოსელზე, კიდევ იმ კულტურულ-ისტორიული ფაქტითაა განპირობებული, რომ პლოტინმა თავისი გრანდიოზული ნააზრევით არსებითად შეაჯამა პლატონური მეტაფიზიკის მონაპოვარი, რაც მოძრაობის ფილოსოფიურ კონცეფციასაც ეხება. ხოლო გრიგოლ ნოსელმა, ეკლესიის სხვა მამებთან ერთად, „გარეშე სიბრძნის“ ამ დიდად ფასეულ მემკვიდრეობას გზა გაუკვალა ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. რაც შეეხება ნოსელთან ქრონოლოგიურად უფრო ახლო მდგომი ორი მსხვილი ნეოპლატონიკოსის, პორფირიოსისა და იამბლიქოსის, მეტაფიზიკურ მემკვიდრეობას, მცირე ნაწილიც მოძრაობის პრობლემატიკაზე შემორჩენილი მათი ნააზრევისა, მაინც საშუალებას იძლევა ანალოგიათა და წყალგასაყართა გამოსავლენად. მთლიანობაში კი ეს პარალელები გამოკვეთს გრიგოლ ნოსელის თეოლოგიური რეფლექსიის ხასიათსა და მისი მუშაობის მეთოდს ნეოპლატონურ მასალასთან.

წინასწარი შენიშვნის სახით უნდა ითქვას, რომ არათუ ნოსელის, არამედ პლოტინის კონცეფციაც მოძრაობის შესახებ არ ყოფილა ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მხრიდან მონოგრაფიული შესწავლის საგანი. არაერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომი მიეძღვნა ტრანსცენდენტური ნუსის სტრუქტურისა და ფუნქციონირების პრობლემას, რომლის კონტე-

ქსტშიც მათი ავტორები ადგილს უთმობენ მოძრაობის ცნების ანალიზსაც³. ხსენებული გამოკვლევები საკუთრივ ტრანსცენდენტური გონის შინა ცხოვრებასა და მის ემანაციურ დინამიკას შეისწავლიან, და ფაქტობრივად, ანალიტიკური თვალსაწიერის მიღმა ტოვებენ ემანაციის თეორიის ჩვენთვის მნიშვნელოვან საკითხს – მოძრაობის მიმართების ლოგიკას ემანაციის თეორიასთან.

რამდენადაც მოძრაობის ცნება მოძრავზე მიუთითებს, ამა თუ იმ კონცეფციურ სისტემაში ის, როგორც პრედიკატი, ასაჩინებს მოცემული სააზროვნო სისტემის სუბიექტს. ტერმინ **kinhsi-**-ის გამოყენების საზღვრებისა და თანმიმდევრობის დადგენა პლოტინისეულ თეორიაში ჰიპოსტასთა შესახებ ამ მიზანსაც ისახავს, კერძოდ, იმას, თუ როგორ ვლინდება გვიანანტიკურობის მეტაფიზიკურ სისტემაში პრედიკატის კავშირი შესაბამის ღვთაებრივ სუბიექტთან და თავად ამ სუბიექტის სახე მოცემულ კავშირში.

გამოვყოთ სამი ძირითადი თემა, რომლის ფარგლებშიც შევეცდებით საძიებელი საგნის გამოვლენასა და, ზოგადად, „ენეადების“ ესოდენ ხშირად ინტერპრეტირებული ტექსტის ერთ-ერთ ვარიანტულ წაკითვას: I. ღვთაებრივ ჰიპოსტასთა დახასიათება; II. მოძრაობის ცნება და ჰიპოსტასი; III. მოძრაობისა და ემანაციის თეორიის ურთიერთმიმართება.

3 ამ საკითხზე არსებული მრავალრიცხოვანი ნაშრომებიდან დავასახელებ: P. Hadot, 1957, 107-141; A.H. Armstrong, 1971, 67-76; Plotin, *Ueber Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)* übers., eingel. u. komment. von W. Beierwaltes, Frankfurt am Main 1967; R. Szlezak, 1979; იხ. ზემოთ, შესავალი. პლოტინის თეორიის წინამდებარე განხილვა გარკვეული ცვლილებებით იმეორებს ჩემს ადრინდელ პუბლიკაციას: თ. დოლიძე, 1999, 138-151.

I. მოძრაობის ადგილი პლოტინის თეორიაში სამი ჰიპოსტასის შესახებ გვიანი პლატონიზმის კონტექსტში

1. ღვთაებრივ ჰიპოსტასთა დახასიათება

პლატონის „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის მიხედვით, პლოტინი განაცხადებს, რომ არსებულთა პირველმიზეზის შესახებ მისი აბსოლუტური ტრანსცენდენტობის გამო არაფრის თქმა არ შეიძლება. მაგრამ, რამდენადაც ენამ მაინც უნდა გამოთქვას მისი სრულყოფილება და, ამასთანავე, აბსოლუტური მიღმურობა, მას ‘ერთი’ და ‘სიკეთე’ უნდა ეწოდოს. ამ აბსტრაქტულ სახელებთან ერთად პირველმიზეზს პერსონიფიცირებული სახელები ეძლევა (‘ღმერთი’, ‘მამა’, ‘მშობელი’, ‘შემოქმედი’ და ‘უფალი’)⁴. სამყაროს მიღმიერ საწყისში არისტოტელედან მომდინარე **dunami-**სა და **energeia-**ს ცნებები ჩნდება. აბსოლუტური ერთი, არის რა ყველა საგნის შემოქმედი ძალა (**dunami-**), ის, ამასთანავე, მათი უსაზღვრო და უსასრულო შესაძლებლობაცაა (**dunami-**)⁵. მასშია მოცემული პოტენციურად და

4 ამგვარი სახელდება გვიჩვენებს, თუ როგორ ცდილობს პლოტინი პირველი ჰიპოსტასის ონტოლოგიურ განმარტებას და რამდენად განსხვავდება მისეული გაგება პლატონის „პარმენიდეს“ თანამედროვე ლოგიკისტური ინტერპრეტაციებისაგან, რომლებიც დიალოგში განხილულ ერთისა და სიმრავლის პრობლემას დიალექტიკურ ვარჯიშად მიიჩნევენ. მაგ., Fr. M. Cornford (ed.), *Plato and Parmenides*, 1950. R. E. Allen (ed.) *Plato's Parmenides*, 1983. აღენის აზრით, მსჯელობა ამ დიალოგში აბსურდულ დანასაკვებადღეც მიდის.

5 *Enn.* V 1, 7, 9; V 3, 15, 31-34; 3, 16, 2; V 5, 11, 1. იხ. ამ საკითხის ფილოსოფიურ საწყისებზე Proclus, *The Elements of Theology*, 1963,² 242 (კომენტარი: Prop. 78.79).

განუსხვავებლად მთელი მყოფი, და რადგანაც ის აბსოლუტური ერთია, ის ონტოლოგიურად და ნოეტურად სხვისგან გარეშემოუცველია. მეორე მხრივ, აბსოლუტური ერთი არის ყოფიერების მიღმა არსებული უმაღლესი სინამდვილე (**energeia**) და სინამდვილეზე, როგორც ამგვარზე, აღმატებულის, რომელსაც პლოტინი იქვე არსებობის ცნებას (**ousia**) უკავშირებს⁶. ამგვარად, **dunami-** და **energeia** ერთში იდენტურობის ნიშნით წარმოჩნდებიან, რაც გზას უხსნის მათ მსგავს გაგებას ქრისტიანობის ტრინიტარულ მოძღვრებაში. როგორც სრულყოფილი და თვითკმარი, უზენაესი ერთი არ ეძებს მიმართებას სხვასთან. მისი ცხოვრება ინტრავერტულია. კრეატიულ სიყვარულში საკუთარი მშვენიერების მიმართ, მის თვითგანფენაში იბადება მყოფი. ემანაციის თეორიის მიხედვით, ერთიდან წარმოდინებული სამყაროს წყობა წარმოადგენს მის ხარისხობრივად განსხვავებულ ონტოლოგიურ დონეებს. არმსტრონგის დეფინიციით, ერთი გვაცნობს თავს როგორც უსასრულო სუბიექტი და უსასრულო თვითება⁷; შესაბამისად, ერთი ყველაფრისგან განსხვავებულიცაა და ყველაფერში მყოფიც⁸.

პირველი ჰიპოსტასის ორმაგი, ტრანსცენდენტური და იმანენტური, ბუნება შეიძლება პოზიტიური ტრანსცენდენტობა ყოფილიყო. მაგრამ პლოტინის მიზანია თანმიმდევრულად დაიცვას პირველსაწყისის ტრანსცენდენტობა, როგორც მისი სრულყოფილების ნიშანი და, ამის გამო, იმ პლატონიკოსთაგან განსხვავებით, რომლებიც გონს არისტოტელეს ზეგავლენით სამყაროს დასაბამად მიიჩნევდნენ, ერთს აზროვნებ-

6 *Enn.* V 6, 6, 3-9; VI 8, 12, 17, 52; 8, 20, 7-15.

7 A. H. Armstrong, 1967, 34.

8 *Enn.* VI 8, 16, 1-15; 16, 10-13; VI 9, 6, 2.

ის მიღმა არსებულად მიიჩნევს. გონისთვის თვისებრივი რეფლექსია იმთავითვე გამორიცხავს უზენაესი საწყისის აბსოლუტურ სრულყოფილებას. ერთი არ შეიძლება მოაზროვნე გონება იყოს, რამდენადაც გონი სისრულეს ნააზრევით აღწევს. ერთს კი, როგორც უზენაეს სრულყოფილებას, არ შეიძლება რაიმე სურდეს, როგორც სურს იმას, ვინც რაიმეს ჭკრეტს ან რაიმეს მოიაზრებს⁹. თუმცა ტრანსცენდენტურ ერთში აზროვნების სუბიექტისა და ობიექტის არსებობა კატეგორიულად უარიყოფა, პირველი ჰიპოსტასის ონტოლოგიური გააზრება და მისი დაახლოება ვიტალური სისავსის იდეასთან ავალდებულებს პლოტინს იგი ცოცხალი არსებისათვის შესაფერი ცნებებით დაახასიათოს, რაც არათანმიმდევრულობას იწვევს ტრანსცენდენტური ერთის აღწერაში. ერთი მხრივ, გვხვდება ავტორისეული გამონათქვამები, რომელთა მიხედვით პირველი ჰიპოსტასი ცოდნის უმაღლეს სახეს ფლობს, მეორე მხრივ კი, რიგ გამონათქვამთა ბუნებრივი კონტექსტის მიხედვით ერთის ასეთი პრედიკაცია გამორიცხული ჩანს. ასე, *Enn.* V 4 განასხვავებს ერთის აზროვნებას გონის აზროვნებისგან. მას არ ახასიათებს დიფერენცირება ობიექტის, მაგრამ მის ვიტალურ თვისებებად სახელდება საკუთარი თავის განმასხვავებლობა (**diakritikon**), მასში არის სიცოცხლე, მას ახასიათებს სამარადისო ღვომა (**en stasei**), რაღაც თვითგაგება (**katanohsi-**), გონისგან განსხვავებული მგრძნობელობა (**sunaisqhsei**), აზროვნება (**nohsei**)¹⁰. *Enn.* VI 8 კიდევ უფრო გამოკვეთს დასაბამიერი პრინციპის აზროვნების რაციონალურ ხასიათს, რაც აღინიშნება ცნებათა რიგით: ‘მღვიძარე-

9 *Enn.* V 2, 1, 10; V 4, 2, 4; V 6, 2, 1.

10 *Enn.* V 4, 2, 16-20.

ბა' (**egrhgorsi~**), 'უზენაესი აზროვნება' (**upernoysi~**), 'ყოვლისმომცველი სიტყვა' (**ei~ panta logo~**), 'ერთადერთი რიცხვი' (**ei~ ariqmo~**)¹¹. ერთის უსაზღვრო თავისუფლების იდეიდან პლოტინს გამოაქვს დასკვნა, რომ ერთს თავის თავზე მიმართული თავისუფალი ნება აქვს (ის არის ის, რაც მას სურს). სამყარო მისი ნება-სურვილის მიხედვით მოეწყო, თუმცა თავად ის, ყოველგვარ სურვილზე აღმატებული, თავისუფალი ნების მიღმა არსებობს¹².

ერთისა და ცოდნის მიმართების რადიკალურად საპირისპირო დახასიათებას ვხვდებით *Enn.* VI 7, რომელიც უზენაეს საწყისში ნებისმიერ რეფლექსიას უარყოფს. ერთს არ მიესდგება რაიმე პრედიკატი, მათ შორის, არც არსებობისა; მას გააჩნია რაღაც მარტივი ინტუიცია (**aplh ti-epibolh**), რომელიც ერთის არადიმენზიურობის (განუწილველობის) გამო თავად ერთს წარმოადგენს. ეს სიმარტივე რაღაც ძვრას (**kinhma**) და საკუთარი თავის შეხებას (**epafh**) წააგავს¹³. მოცემულ ადგილას „ენეადების“ ავტორი ერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტობის თეზისს მიჰყვება და ეს აიძულებს მას პარადოქსული მიმართება დაამყაროს ღვთაებრივ ერთსა და მისგან წარმოდენილ კოსმიურ რეალობას შორის: ერთი არც თავის თავს იცნობს, — ამბობს პლოტინი, — და არც რაიმე იცის იმის შესახებ, რაც მისგან

11 *Enn.* VI 8, 16, 32; 8, 17, 22. აქ თავს იჩენს შუაპლატონური აზრი პირველი ღვთაებრივი ნუსის შესახებ. შდრ. A. Meijer, 1992, 51 შმდ. ერთის პრედიკატთა ნაწილი ემთხვევა შუა პლატონიზმის პირველი ღმერთის ატრიბუტიკას. შდრ. Alk., *Didask.* X: 22-26.

12 შდრ. *Enn.* V 4, 1, 22-31; VI 8, 7, 41; VI 8, 9, 45. შდრ. W. Beierwaltes, 2001, 147.

13 *Enn.* VI 7, 39, 2-19.

იმეება, რადგან ყოფიერება მის შემდგომია, არამედ ის აბსოლუტურ მდგრადობაში მშვიდად იმყოფება¹⁴. ტრანსცენდენტური ერთის ზემომოყვანილი დახასიათება, მას ისეთ პირველსაწყისად წარმოგვიდგენს, რომლის მოქმედება გარესამყაროს მიმართ მხოლოდ სპონტანურია, ხოლო მიმართება „სხვისადმი“, როგორც ბაიერვალტესი მართებულად შენიშნავს, „თავის საფუძველშივე ილევითბური“. ერთის ემანაციის სპონტანური ხასიათი საერთო ადგილია „ენეადებში“: ტრანსცენდენტური ერთის ზეადმატებული სრულყოფილება და არა მისი ნება იწვევს ამ პირველსაწყისის წარმოდგენას „სხვად“¹⁵.

ერთის წინააღმდეგობრივი აღწერილობის მიზეზი პლატონის „პარმენიდეს“ უაღრესად გაბეჯულ გააზრებაში უნდა ვეძოთ. „ენეადების“ ავტორმა „პარმენიდეს“ დიალექტიკური ერთი წინამორბედ პლატონიზმზე დაყრდნობით ონტოლოგიურ პირველმიზეზად გააზრა, კერძოდ, პლატონის დიალოგის ორი შეუთავსებელი (I და II) ჰიპოთეზის ერთობად¹⁶ და, ამასთანავე, პირველმიზეზის უმთავრეს მახასიათებლად მკაცრად დაიცვა მისი აბსოლუტური ტრანსცენდენტობა. პლოტინის მეტაფიზიკის ხსენებული რეალიები გასათვალისწინებელია, როცა „ენეადების“ გამონათქვამთა კონტრადიქტური ხასიათი აღინიშნება.

აბსოლუტური ერთიდან თვითკონსტრუირებული ნუსის მიმართება პირველ ჰიპოსტასთან, აგრეთვე სუბიექტისა და

14 *Enn.* VI 7, 39, 20: **semnon esthxetai**. ამ რიგის გამონათქვამებს ეკუთვნის V 6,5-6 და III 9, 9, 13-17.

15 შდრ. *Enn.* V 2,1,7; V 4, 1, 22-31; V 1, 1, 3-10. შდრ. W. Beierwaltes, 1972, 175-176, 193. აგრეთვე Th. A. Szlezak, 1979, 108-109.

16 I (*Parm.* 137c4-142a8) და II (*Parm.* 142b1-151e2) ჰიპოთეზის გაერთიანება თავის მხრივ გამოწვეული იყო „პარმენიდეს“ ერთის დაკავშირებით პლატონის „სახელმწიფოს“ სიკეთის იდეასთან (Fr. M. Cornford (ed.), *Plato and Parmenides*, 1950, 131).

ობიექტის მიმართება ნუსში დიალექტიკური აზროვნების მწვერვალს წარმოადგენს. გონი აღარ არის წმინდა ერთი, ის ორია, ე.ი. ერთმრავალი, იმ მნიშვნელობით, რომ ის აღვსილია ეიდოსთა სიმრავლით, რომელსაც ის მოიაზრებს და რომელიც მისი იგივეობრივია. გონი ჭვრეტს მასში არსებულ შინაარსს, რაც იმავდროულად გონის მიერ ღვთაებრივი ერთის განჭვრეტაცაა; თავად ერთის მხრიდან დანახული ეს პროცესი კი არის შედეგი გონის განსვლისა ერთიდან, როცა ის საკუთარ თავს უბრუნდება¹⁷.

მეორე ჰიპოთეზის არის არსთან განუყოფლად შეკავშირებული ენერგეტიკული არსებობა, დიფერენცირებული და თვითრეფლექსიური, და ამიტომ კონსტრუქციული გარკვეულობის მქონე სიცოცხლე. ის პარადიგმულად მოიცავს მთელ ყოფიერებას და ამ შინაარსის, ვითარცა ნიშნის მიხედვით, ქმნის განყენებულ სულს. უკანასკნელი უკვე ვეღარ ფლობს

17 *the epistrophē pro- auto ewra, h de orasi- auth nou-* (V 1, 7, 5); შემდეგ V 1, 7, 10 ნათქვამია: *wn oun esti [to en t. d.] dunami-, tauta apo th- dunamew- oion scizomenh h nohsi- kaqora*. ორივე ასპექტი უნდა იგულისხმებოდეს ძნელად გასაგებ V 1, 7, 5-11- ში; V 1, 7, 1-26-ის დეტალური ანალიზი და იმის შესაძლებლობა, რომ „ენადების“ ცალკეული ადგილები განმარტებული იქნეს როგორც ერთის თვითგანფენა იხ. ბასენიჩთან (J. Bussanich, 1988, 35-53; კერძოდ, 37 შმდ.). ის ზუსტად შენიშნავს: „...it is not at all unusual for P. now to affirm and now to deny an activity of the One“, 41. მისგან განსხვავებით ვფიქრობ, სწორია აღოს აზრი, რომ თავის თავში გება და თავისკენ უკუქცევა პლოტინისთვის ერთმანეთს არ გამოირჩევა. (იხ. იქვე, 41). მხედველობაში მისაღება ის გარემოება, რომ ემანაცია ერთის შემთხვევაში გულისხმობს არა საკუთრივ ონტოლოგიურ, არამედ მეტაფიზიკურ რეფლექსიურ რელევაციას, უფრო ზუსტად, პარადოქსის ძალით, ერთის სპონტანურ რეფლექსიას. შდრ. R.E. Allen (ed.), *Plato's Parmenides*, 1983, 191.

გონიდან მომდინარე ეიდოსებს ერთბამად და განფენს მათ სიმრავლედ დროსა და სივრცეში. ხილული კოსმოსის გენეზისი განყენებული სულიდან, მეტაფიზიკური ასპექტით დანახული, თანხვდება იმ შინაარსს, რომ ღვთაებრივი სულიც თვითრეალიზაციისათვის გონის განჭვრეტას მოითხოვს და მასში ხილულს ფენომენოლოგიურ რეალობად გადააქცევას, რათა საკუთარი თავი გრძნობად სიმრავლედ იხილოს.

ბაიერვალტესი სამი ღვთაებრივი ჰიპოთეზის მთელ ამ ინტერავერტულ დინამიკას „დინამიკურ-ონტოლოგიურ იდენტობას“ უწოდებს¹⁸. პლოტინს სურს აბსოლუტური ერთის დიალექტიკა წერტილში ბრუნვას შეადაროს: ერთი ცენტრია; ის გარემოცულია ყოფიერების მასზე დამოკიდებული წრეებითა და რადიუსებით, რომლებიც მისი ძალით ივსებიან¹⁹.

2. მოძრაობის ცნება და ჰიპოთეზის

პლოტინის მოძრაობის თეორია მისი ისტორიული ძირების მიხედვით სინკრეტულია. ის ეფუძნება პლატონის დიალექტიკური წყვილის დგომისა (*stasi-*) და მოძრაობის (*kinhsi-*), როგორც უზოგადეს ეიდეტიკურ გვართა ონტოლოგიურ გააზრებას, პლატონისეულ თვალსაზრისს მსოფლიო სულზე, როგორც კოსმიური მოძრაობის თვითმოძრავ საწყისზე, და აგრეთვე ცალკეულ ელემენტებს არისტოტელის

18 Plotin. *Ueber Ewigkeit u. Zeit* (Enn. III 7), ed. W. Beierwaltes, 39-40; მისივე *Proklos*, 1965, 34.

19 Enn. VI 8, 18, 8-23. ცენტრის და წრის გეომეტრიული ანალოგია პლოტინთან გვხვდება ადამიანის სულთან მიმართებაშიც (ის არის სხვადასხვა სახის რეცეფციათა ცენტრი: Enn. V 7, 6. 15-19). ანრის აზრით, ანალოგიის პირველწყარო ალექსანდრე აფროდიისიელი უნდა იყოს (P. Henry, 1960, 429-449. განსაკუთრებით: 432-3; 437-439).

ლესა და სტოას მოძღვრებებიდან ფიზიკური მოძრაობის შესახებ²⁰.

ვინც მოძრაობას ეილოსად აღიარებს, ვერ დაეთანხმება არისტოტელეს დეფინიციას, რომ მოძრაობა დაუსრულებლის ქმედებაა (**energeia**) და ამით პრინციპულად განსხვავებული ენერგიისგან (**energeia**), რომელიც დასრულებულის კუთვნილებაა²¹. არისტოტელეს საპირისპიროდ, და პლატონის მიდევნებით, პლოტინი მოძრაობას იდეად განიხილავს, რაც ნიშნავს იმას, რომ მოძრაობა ეიდეტიკურ რეალობაში იმთავითვე რეალიზებულია. ამასთანავე, პლოტინი მოითხოვს განსხვავდეს მოძრაობა მეტაფიზიკური მყოფისგან. გონით საწვდომ კოსმოსში, სადაც პასიური პოტენცია არ არსებობს, მოძრაობა საკუთრივ ენერგიაა ენერგიულად არსებულისა. ამ ძირითადი კონცეფციური პოზიციის მიუხედავად, „ენეადებში“ დასტურდება პასაჟები, რომლებიც მეტად უახლოვდება მოძრაობის არისტოტელესეულ გაგებას²². უნდა აღინიშნოს, რომ მოძრაობის ცნება არათანაბრად ნაწილდება ჰიპოსტასებზე. სხვა პრედიკატებთან ერთად, ღვთისა და მოძრაო-

20 ადო აქ ხედავს პლატონის „სოფისტის“, არისტოტელეს მეტაფიზიკის XII წიგნის, ისევე როგორც სტოელთა კოსმოლოგიის **tonikh kinhsi**-ის რეცეფციას იხ. P. Hadot, 1957, 105-141. შდრ. W. Theiler, 1957, 63-87, კერძოდ, 75-76, 83-86.

21 *De an.* 431a 6; *Metaph.* 1048b 29; *Phys.* 201a 10.

22 შდრ. VI 1, 16, 1-32; VI 2, 15, 8; გონის **energeia** არის მისი მოძრაობა (VI 3, 2, 25; 7, 37, 16) და აზროვნება (V 4, 2, 4). მიუხედავად ამისა, პლოტინი ახლო დგას მოძრაობის არისტოტელესეულ გაგებასთან, როცა წერს, რომ აზროვნება ხედავს აზრის ობიექტს, მიემართება მისკენ და მისით ივსება (V 4, 2, 5). მოძრაობის არისტოტელესეულ გაგებაზე პლოტინის მეტაფიზიკაში: A.H. Armstrong, 1971, 67-74; აგრეთვე J. M. Rist, 1971, 76-87, კერძოდ, 81-82, 87.

ბის დიალექტიკური კატეგორიები უკუგდებულია აბსოლუტური ერთიდან²³. ხოლო, როცა პლოტინი იძულებულია აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური ერთის მდგომარეობა როგორღაც აღწეროს, ამ შემთხვევაში ის აშკარა უპირატესობას ღვთის სემანტიკას აძლევს: ერთი „დგას“ (**en stasei**), „უძრავია“ (**akinhto**~) „სიმშვიდეში“ (**hsucian agein**), „გებაში“ (**menei**)²⁴. როგორც მოსალოდნელია, დიალექტიკურ წყვილს განსაკუთრებული ადგილი უკავია მეორე და მესამე ჰიპოსტასების დახასიათებაში. ცენტრალურ ადგილს იკავებს იგი გონის აგებულებაში. „არსთა კერია“, როგორც მას პლოტინი მეტაფორულად უწოდებს, „სოფისტის“ ხუთი გვარეობრივი ცნების (მყოფი, ღვთა, მოძრაობა, იგივეობა, სხვაობა) მიხედვით არის აგებული²⁵ და, ამასთანავე, „პარმენიდეს“ მეორე ჰიპოთეზას შეესაბამება. **kinhsi**-ი აქ საკუთრივ გონის დინამიკას გადმოგვცემს და ამიტომ მჭიდრო კავშირშია არა მარტო „სოფისტის“ დანარჩენ გვარებთან, არამედ ნუსის ისეთი მახასიათებლების ფარდი ცნებაა, როგორიცაა ენერგია, აზროვნება, ხედვა, სიცოცხლე. მოძრაობა ტრანსცენდენტური გონის სიცოცხლის პრინციპია, ყოველი სიცოცხლისათვის საერთო გვარი — პირველი სიცოცხლე²⁶.

ეიდეტიკური სამყაროს უმთავრეს გვარეობრივ ცნებათა განხილვა მყოფისა და მოძრაობის ცნებათა ურთიერთმიმა-

23 *Enn.* VI 9,3,42; III 9, 7,1; V 5,10,16.

24 შდრ. *Enn.* V 4,2,19; V 1,6,17; V 3,12,35; *passim*: menein.

25 „სოფისტის“ უმაღლეს კატეგორიათა წმინდად დიალექტიკური გაგება ტრანსცენდენტური ნუსის პლოტინისეულ დესკრიფციაში ადგილს უთმობს მათ დინამიკურ-ონტოლოგიურ გააზრებას: ნამდვილმყოფის სრულყოფილ სტატუსს, არ შეიძლება კავშირი ჰქონდეს არყოფნასთან. იხ. III 6,6,10-23. შდრ. B. Mojsisch, 1988, 19-38, კერძოდ, 29.

26 *Enn.* VI 2,7,4; VI 7,8,25. შდრ. *Soph.* 248e2-249b7.

რთების დახასიათებით იწყება. „სოფისტის“ კვალად, მყოფი და მოძრაობა ტრანსცენდენტურ გონში ორ დამოუკიდებელ გვარს წარმოადგენს: მოძრაობა არც მყოფის შემდეგაა და არც მას უძღვის წინ, არამედ მყოფთან არსებობს, როგორც მისი ქმედება (ენერგია). ორი გვარიდან ვერც ერთი იარსებებს მეორის გარეშე, რადგან მოძრაობა მყოფში ვლინდება და მყოფი – მოძრაობისას. მყოფიცა და მოძრაობაც, თავის მხრივ, განუყოფელია დგომისაგან; რამდენადაც მოძრაობა მყოფში იხილება, როგორც ისეთი რამ, რაც მის არსებობას არ ცვლის, არამედ სრულქმნის ამ არსებობას, ხოლო თავად არსებობა ამ მოძრაობისას უცვლელი რჩება, აზრმა მყოფისა და მოძრაობის გვერდით დგომაც უნდა დაუშვას²⁷.

ღვთაებრივი გონის შინაცხოვრების მიმართ ეს სიტყვები სხვადასხვა მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. უპირველეს ყოვლისა, – და ეს უაღრესად მნიშვნელოვანია ჰიპოკრატის ინფრასტრუქტურისათვის – დგომა გონისა გამოხატავს გონის თავისთავთან და მასში არსებულ იდეებთან იგივეობას და ამ იდეათა იდენტურობას საკუთარ თავთან; ხოლო მოძრაობა, როგორც გონის ენერგია, ამ მდგრად მონაცემთა ეგზისტენციურად მნიშვნელოვან დიალექტიკურ კავშირს ამყარებს. ის გონის დინამიკის პრინციპია, რომელსაც პლოტინი „მღვიძარე იდეად“ (**eido~ egrhgoro~**) სახელდება. ასე რომ, რადგან დგომას უპყრია რაიმე საგანი, ის დგას და, რამდენადაც მოძრაობა, მუდამ მოძრაობს²⁸. არსებითი მნიშვნელობა აქვს გონის ცხოვრების აღწერაში იმას, რომ მასში დგომა მოძ-

²⁷ Plotin, *Enn.* VI 2, 7, 1-8, 16-31; VI 2, 15, 1-18; VI 6, 4, 3; VI 7, 13, 4.

²⁸ შდრ. Plotin, *Enn.* VI 2, 8, 11-25 VI 3, 27, 28-29; VI 3, 22, 13; VI 2, 7, 24;

რაობის ეგზისტენციურ-დიალექტიკური საზღვარია. რა-ოდენ ინტენსიურიც არ უნდა იყოს გონის სფეროში ვიტალური მიმართებები სუბიექტსა და ობიექტს შორის, ისინი მხოლოდ ამ ჰიპოკრატის შიგნით არსებული რეალობაა, „გარეთ“ კი იგი ურყევად სტატიკურია²⁹.

ცალკეული კონცეპტი, თემა და ელემენტი გონის ენერგეტიკული არსებობიდან ჰევრისტიკულ ღირებულებას შეიძენს ნოსელის ტრინიტარულ ღვთისმეტყველებაში. მისთვის პროდუქტიული რეცეფციის წყარო უნდა ყოფილიყო სულის ორმხრივი, ინტრავერტული და ექსტრავერტული მოძრაობაც, მაგრამ მხოლოდ უზოგადეს სქემატურ დონეზე. ტრანსცენდენტური სულის მოძრაობა ჯერ გონისკენ, შემდეგ კი საპირისპირო მიმართულებით სვლა (**proelqousa de ei-kinhsin al lhn**) სამყაროს შესაქმნელად³⁰ გარკვეული კორელაციის საშუალებას იძლეოდა შესაქმნის აქტთან. სხვა მხრივ კი, სტოიციზმიდან მიღებული იდეა სამყაროს დაბადებულ მოძრაობაზე (**tonikh kinhsi~**), რომელიც ნეოპლატონიზმმა ვერტიკალურ ჭრილში გაიაზრა, სამუდამოდ დარჩა მთელი მყოფის (ნოეტურისა და ფიზიკურის) ბუნებითი ერთიანობის პლატონურ იდეალად.

ასე, იამბლიქოსი ანტიკურობის მიწურულს ქებას ასხამს „ტიმოქონის“ კომენტარში ფიზიკურ და მეტაფიზიკურ სამყაროთა ამ საყოველთაო ონტოლოგიურ ერთობას, რომელიც მისთვის, ცხადია, წრებრუნვასა და წრეში რეალიზდება. ეს გეომეტრიულ-ფიზიკური ანალოგია მას მიანიშნებს ტრან-

²⁹ Plotin, *Enn.* VI 9, 5, 15: **noun hsucon kai atremh kinhsin fateon.**

³⁰ V 1, 2, 1- 42; V 2, 1, 10. 17-19; V 2, 2, 8. 57; V 9, 7, 4.

სცენდენტური სულის ცხოველყოფელ ინტრავერტულ თვით-მოძრაობასა და გონის ინტრავერტულ ენერგიაზე³¹.

3. მოძრაობისა და ემანაციის თეორიის ურთიერთმიმართება

როცა აღვნიშნავთ, რომ მოძრაობის ცნება არათანაბრად ნაწილდება ღვთაებრივ ჰიპოსტასთა მოქმედების სფეროზე, გასათვალისწინებელია, რომ პლოტინის მეტაფიზიკის დინამიკა ემანაციის თეორიას ეყრდნობა. ის, და არა მოძრაობის თეორია, შეადგენს ნეოპლატონური მეტაფიზიკის დინამიკის არსს, რის გამოც მეორე პირველის ფარგლებში და მასთან მიმართებით მოითხოვს განხილვას.

პლოტინის ემანაციის აღწერილობაში ცნებათა თავისუფალ გამოყენებას ვხვდებით. ჰიპოსტასის „უკუქცევასთან“ დაკავშირებული ტერმინოლოგია უფრო გარკვეულია. „უკუქცევის“ სემანტიკური კორელატები აქ „ხილვა“, „ფიქრი“, „სწრაფვა“, „ქმედება“ და „მოძრაობა“³². რაც შეეხება ჰიპოსტასის „გამოსვლის“ აღმნიშვნელ მრავალფეროვან ტერმინოლოგიას, მასში უკვე ვეღარ ვპოულობთ მოძრაობის აღმნიშვნელ სიტყვებს (ეს ტერმინებია: **gennhsi~**, **genesis~**, **poihsi~**, **el lamyi~**, **aporroh**, **proodo~**, **procein**, **apostasi~**).

ემანაციის ნეოპლატონური თეორია დასაბამიერი საწყისიდან ონტოლოგიის უმდაბლეს საფეხურამდე მოითხოვს

31 Iamblichus Chalcidensis, 1973, Fr. 49, 9-22 in *Tim.* 161 b-e (152, 154). დილონის აზრით, ყოფიერების ამ მოდელში ნოეტურ სამყაროთან ერთად იამბლიქოსი ზენოეტურ ერთსაც რთავს (გვ. 326); შდრ. Fr. 55, 9-17, 164.

32 იხ. მაგ., V 6, 5, 5.

ზედა ონტოლოგიური საფეხურის გებას, როცა ქვედა მისგან იქმნება. პლოტინის მოჰყავს ლოგიკური არგუმენტები, რომლის მიხედვითაც ღვთაებრივი პირველსაწყისი სიმრავლის შექმნისას არ შეიძლება მოძრაობდეს: 1) ის, რაც მოძრაობს, ობიექტისკენ მოძრაობს, ხოლო ვინაიდან ერთს, როგორც სრულს, არაფერი აკლია, არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ის რაღაცისკენ მიისწრაფის ან რაღაცასთან მიმართება აქვს, არამედ დანარჩენი საგნები მიისწრაფვიან მისკენ და მასთან კავშირს ამყარებენ, შესაბამისად, ერთი არ შეიძლება მოძრაობდეს. 2) ერთი სრულიად მარტივია, ის ქმედების (ენერგია) მიღმა და მისი პირველი ქმედება (ენერგია) გონია, რომელიც მეორეა მის შემდეგ. ერთს რომ დაეწყო მოქმედება და მოძრაობა, როცა რაღაც იქმნებოდა, მაშინ მისგან წარმოქმნილი მოძრაობის შემდეგ მესამე იქნებოდა და არა მეორე. რაიმე ერთის შემდეგ მეორე რომ იყოს, ერთი არ უნდა მოძრაობდეს და არც მისკენ მიდრეკილი იყოს; ერთი რომ მოძრაობდეს გონის შესაქმნელად, მაშინ პირველ ქმედებამდე და მოძრაობამდე სხვა იქნებოდა და პირველ აზროვნებამდე — სხვა აზროვნება.

ამ არგუმენტაციის ამოსავალი, რასაკვირველია, ის თვალსაზრისია, რომ ტრანსცენდენტურ სრულყოფილებას არ აქვს მიმართება სხვასთან და, რაც მისგან გამოდის, არის არა მიმართება, არამედ მიმართების იდეა ანუ მეტაფიზიკური სუბსტანცია. ემანაცია სპონტანური პროცესია, რომელშიც ჰიპოსტასში გამოღვიძებული „სხვა“ არის აქტიური საწყისი³³.

33 *Enn.* V 3, 12, 21-38; III 9, 9, 2-12; VI 8, 7, 45. შდრ. ამ მსჯელობის მიმართება არიანელი ევნომიოსის არგუმენტაციასთან; იხ. ქვემოთ, III. II.

თუკი შეიძლება ითქვას, რომ ერთის ემანაციის ნეოპლატონური თეორია პარადოქსულ ნიშნებს ავლენს, მით უფრო ითქმის ეს „ენეადების“ მიმართ მოძრაობის ცნების არათანმიმდევრულ გამოყენებაში.

„ენეადებში“ ემანაცია სამი ჰიპოსტასის ისეთ დინამიკურ იდენტურობას გულისხმობს, რომელიც ჰიპოსტასთა შორის რაიმე შუალედური წევრის არსებობას არ უშვებს. ეს იმას ნიშნავს, რომ ემანაცია თანხვედრილია ქვედა ჰიპოსტასის ქმედებასთან (ენერგიასთან) და, ამგვარად, მეტაფიზიკურ მოძრაობასთანაც, როგორც ენერგიის ფარდ ცნებასთან. მაგრამ პლოტინი განზრახ არიდებს თავს, მოძრაობას კრეატიული სემანტიკა მიანიჭოს, რადგან ამ მნიშვნელობით მოძრაობის ცნება მისთვის არისტოტელესა და სტოას ნატურფილოსოფიურ გაგებას უკავშირდება. მიუხედავად თეზისა, რომ ემანაცია არ შეიცავს მოძრაობას, „ენეადებში“ აღმოვაჩინთ ისეთ ადგილებს, რომლებიც ცხადად მეტყველებენ, თუ როგორ უჭირდა მათ ავტორს საკუთარი თავისთვის წაყენებული მოთხოვნის დაცვა. ისინი „რიცხვთა შესახებ“ (VI 6) რთულ ტრაქტატშია თავმოყრილი.

მასში გაშლილი თემების მიხედვით ტრაქტატი უფრო ღრმად ჩაგვახედებს, თუ როგორ ხდება, საკუთრივ, პირველი ჰიპოსტასიდან მეორეზე გადასვლა. ტრაქტატში ერთგან მსჯელობა არსებობისა და აზროვნების იდენტობას ეხება, აგრეთვე, ნოეტური რეფლექსიის განპირობებულობას ნოეტური საგნით³⁴. ამ ადგილას კვლავ მეორდება, რომ ენერგია და მოძრაობა ნუსში განუყოფლად ურთიერთდაკავშირებულია. „ენეადების“ ავტორს სურს, რომ წინ წამოწიოს ამ ტრანსცენდენტური ცხოვრების ონტოლოგიური ასპექტი. ამ

34 *Enn.* VI 6, 6, 25-28.

კონტექსტში: (ა) ის მოძრაობის არსებობას გონის ფორმირებადღე დაუშვებს; (ბ) გააიგივებს მას ემანაციის პროცესში მეორე ჰიპოსტასის ენერგიასთან და (გ) მას სუბსტანციად მიიჩნევს:

„ამგვარად, არა მოძრაობაზე ფიქრმა შექმნა თვითმოძრაობა, არამედ თვითმოძრაობამ შექმნა აზროვნება. ისე რომ, თავად არის თავისთვის მოძრაობაცა და აზროვნებაც; იქაური მოძრაობა ზომ, ამასთანავე, მოაზრებაა საგნისა, ზოლო ის მოძრაობაცაა, რადგან ის არის პირველი მოძრაობა (სხვა არ არსებობს მანამდე) და არსობრივიც, ვინაიდან სხვას არ მიეკუთვნება შემთხვევითობის სახით, არამედ არის მოძრაობის ქმედება, ქმედითად არსებულისა და ამის გამო არსიც“³⁵.

VI 6-ის სხვა ადგილას საკითხი ნოეტურ რიცხვს ეხება, თუ როგორ ყალიბდება იგი ერთისგან და როგორ უსწრებს

35 VI 6, 6, 30 (Harder, IIIa): **h nohsi~ toinun th~ kinhsew~ ou pepoihken autokinhsin, al l' h autokinhsi~ pepoihke thn nohsin, wste auth eauthn kinhsin kai nohsin: h gar kinhsi~ h ekei kakeinou** (sc. **pragmato~** თ.დ.) **nohsi~, kai auto de kinhsi~, oti prwth: ou gar al lh pro auth~: kai h ontw~, oti mh sumbebhken al lw, al la tou kinoumenou energeia onto~ energeia: wste au kai ousia**. ასევე თარგმნის ამ ადგილს ჰარდერი იმ განსხვავებით, რომ **kakeinou** მასთან თარგმნილია სიტყვებით „Jenes Wesens“ (IIIa, 177). ცოტა ზემოთ პლოტინი მსჯელობს იმაზე, რომ **pragma** ნოეტურ სამყაროში არის გონი და ცოდნა, და რომ არა ცოდნა მიემართება საკუთარი თავისკენ, არამედ ნოეტური საგანი დაუდგრომელი ცოდნა. ამის გამო აქ ჩამოუყალიბებული ნოეტური საგანი უფრო იგულისხმება, ვიდრე გაფორმებული ნოეტური არსი. ლოსევი **ou gar al lh pro auth~**: კითხულობს: „так как нет другого мышления раньше его“. იხ. А. Ф. Лосев, 1995, 434. ტერმინ **prwth kinhsi~**-ზე, როგორც გონის ენერგიულ არსებობადღე მოცემულ გენეტიკურ ფენომენზე იხ. V 9, 7, 13; II 4, 5, 29-35; V 5, 10, 14.

ეს პროცესი ნოეტურ სუბსტანციას.

„თუ წარმოვიდგენთ, რომ ბუნება თითქოს თანმიმდევრულად წარმოშობს, უფრო სწორად, წარმოშვა ისე, რომ არ შეჩერებულა ერთ იმათგანზე, რომლებიც წარმოშვა, არამედ თითქოს განუწყვეტლად ერთს ბადებდა, მაშინ მან დაბადა ისე, რომ გარეშემოწერა და მსწრაფლ შეჩერდა გამოსვლისას მცირე რიცხვებზე, ხოლო წინ რომ დაიდრა (არა სხვების მეშვეობით, არამედ საკუთარი მოძრაობებით) არსებობაში უფრო დიდი რიცხვები შემოიყვანა...“³⁶

პლოტინისეული იდეაა აგრეთვე, რომ პირველი ენერგიები (**prwtai energeiai**) ერთში არიან და მისგან სხვაობენ, და ერთიდან გონში გადადიან³⁷. VI 6 ემანაციის აღმწერ ყველა პასაჟში ნოეტური საგანი და მოძრაობა ქვედა ჰიპოსტასის გენეტიკურ-მაკონსტრუირებელ საფუძველს წარმოადგენს, რაც „ენეადების“ მეტაფიზიკის ძირითად პრინციპს ეწინააღმდეგება, რომ ჰიპოსტასის ემანაციური გამოსვლა მოძრაობა არ არის. თავად პლოტინის ინტენცია სრულიად

36 VI 6, 11, 24: **ei dV efexh~ oion gennwh h fusi~, mal lon de gennhsasa eih ou stasa kaqV en wn egenna, oion sunech ena poiousa, perigrayasa men kai stasa qat ton (an) en th proodw tou~ elat tou~ ariqmou~ apogennhsai, ei~ pleon de kinhsesa (ouk epV al loi~, al IV en autai~ tai~ kinhsesi) tou~ meizou~ ariqmou~**. ჰარდერი სიტყვებს **perigrayasa men kai stasa qat ton** თარგმნის განსხვავებულად: wenn sie sich auf ihre Grenzen beschränkt und rascher innehalt (Harder, 189).

37 იხ. V 3, 12, 22 შმდ.: თუ **energeiai** არიან არსები, ისინი განსხვავებულნი უნდა იყვნენ ერთისგან, რომლისგანაც მომდინარეობენ, რადგან ერთი მარტივია, ხოლო რაც მისგან არის, მასთან შეკავშირებულ სიმრავლეს შეადგენს; ამასთანავე, აუცილებელია, რომ ერთი განსხვავდეს ენერგიებისგან, რამდენადაც მათი არსებობის მიზეზი არ არის მისი ქმედება (**mh autou energhsanto~**).

გამართლებული იყო, რამდენადაც ემანაციის მისეული მოდელის დაცვა ვერ შეითავსებდა ფუნდამენტურად განსხვავებულ კინეტიზმის იდეას.

საგულისხმოა, რომ VI 6 ტრაქტატში „რიცხვთა შესახებ“ მკაფიოდ იკვეთება I-II საუკუნეების პითაგორაულ-პლატონური მიმდინარეობის ფილოსოფოსთა გავლენა პლოტინზე.

იამბლიქოსის გადმოცემით, პლუტარქეს, ატიკოსის და მათი მიმდევრების სწავლების მიხედვით, უზენაესი ერთიდან სიმრავლეზე გადასვლა ჯერ უწესრიგო და „გამსხლტომი“ მოძრაობებით ხდება, ხოლო შემდეგ - მოწესრიგებულითა და თანმიმდევრულით³⁸.

ამ მიმდინარეობასთან ახლო მდგომი ნუმენიოსის (III ს.) აზრითაც, ღმერთი მის ტრანსცენდენტურ არსებობაში არ არის უძრავი: პირველი ღმერთი არის მდგომი (**estw~**), მეორე — მოძრავი (**kinoumeno~**): საოცარია, — წერს ნუმენიოსი, — მაგრამ პირველი ღმერთის ღვთაა არის თანდაყოლილი მოძრაობა, რომელიც დასაბამია სამყაროს წყობისა³⁹.

ნუმენიოსის ეს ნათქვამი, შესაძლოა, ახალი ნაბიჯი ყოფილიყო ღვთის ფილოსოფიურ გააზრებაში⁴⁰.

38 Iambl., *De an.ap. Stob.* I 49, 37 (I 374, 21-375, 18), in: Porph. *Fragmenta*, 1993, 444F., 513, 5.

39 წინადადება სრულად ასე იკითხება: **thn prosousan tw prwtw stasin fhmi einai kinhsin sumfuton, afV h~ h te taxi~ tou kosmou kai h monh h aidio~ kai h swthria anacei tai ei~ ola.** Numenius, *Fragmenta*, 1973, Fr. 15, 56, 8.

40 უზენაესი ღვთაება შუა პლატონიზმშიც მოიაზრებოდა როგორც სტატიკური პრინციპი; შდრ., მაგ., Alk. *Didask.*, X, 22; 24; 25.

პლოტინის ემანაციის თეორიის შემდეგ ბევრი საკითხი ღიად იყო დარჩენილი. მათ გარკვევასა და დაზუსტებას მომდევნო თაობის ნეოპლატონიკოსები სხვადასხვაგვარად შეეცადნენ. უპირველეს ყოვლისა, ერთიდან სხვაზე გადასვლა რომ აეხსნათ, პლოტინის მემკვიდრენი ჰიპოსტასის შიგნით და ჰიპოსტასთა შორის შუალედურ შრეთა დიფერენცირებას შეუდგნენ. ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი პლოტინის შემდეგდროინდელი მეტაფიზიკური განაზრებებისა მოძრაობის კატეგორიის ადგილის განსაზღვრაც უნდა ყოფილიყო სამი ჰიპოსტასის თეორიაში.

უკვე პორფირიოსმა დაუშვა ტრიადების სისტემა, რათა პირველი ჰიპოსტასიდან მეორეზე გადასვლა ლოგიკურად აეხსნა⁴¹. ზემოთ, *Enn.* VI 6-დან მოხმობილი ნაწყვეტები, ფაქტობრივად, ტრანსცენდენტური გონის ენერგიულ და პოტენციურ სტატუსებს განასხვავებენ: აქტიურ გონსა და გონს ჩანასახში. სავარაუდოდ, გონის ეს ორი ასპექტი შეესაბამება დამასკიოსისა და პროკლეს ცნობას, რომ პორფირიოსმა ტრიადის მამა ტრანსცენდენტურ ნუსში უზენაეს ერთთან გააერთიანა. ამგვარად, ერთისა და გონის დიალექტიკური ურთიერთმყოფობა, რაც „ენეადებში“ საკმაოდ ბუნდოვნად არის წარმოდგენილი, პორფირიოსის მეტაფიზიკაში მეტი გარკვეულობით მიღებული ერთის ემანაციურ, ანუ პოზიტიურ ასპექტს უკავშირდება. ამ გაგებით, პორფირიოსი ღვთის შუაპლატონურ მოდელთან (ღმერთი, რომელიც საკუთარ თავს მოიაზრებს) დაახლოების გზით წავიდა. მაგრამ პორფირიოსმა, ამასთანავე, სათანადოდ შეაფასა მისი მასწავლებლის მიერ „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის გადააზრება

41 პორფირიოსის მიერ შემოტანილ ტრიადულ სისტემაზე იხ. მაგ., P. Hadot, 1965, 127-157, კერძოდ, 138-148.

მიღებული ერთის უზენაეს ნეგატიურობაში და ერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტობის თეზისის დასაცავად, „სოფისტის“ კვალზე, გონს მყოფის (**to on**) პრედიკატი, ხოლო ერთს — არმყოფობა განუკუთვნა (**mh on**)⁴².

სხვა მნიშვნელოვან სიახლეთა შორის, პორფირიოსმა მკვეთრი ზღვარი გაავლო ენერგიასა და ტრანსცენდენტურ ერთს შორის. ეს უკანასკნელი მის მეტაფიზიკაში წმინდა პოტენციაა, რომელიც ამ ნიშნით მკვეთრად უპირისპირდება ნუსის ენერგეტიკულ არსებობას. მოძრაობის ცნების მიმართაც პორფირიოსი უფრო თანმიმდევრული იყო: **kinhsi~**, როგორც მეტაფიზიკური გენეზისის მნიშვნელობის მქონე ტერმინი, მან სრულიად დააშორა ენერგიის ცნებას და ამ მნიშვნელობით მისი ლოკალიზება ფიზიკურ სამყაროში მოახდინა. ისე რომ, ინვარიანტად დარჩენილი ოპოზიციური წყვილი, დგომა/მოძრაობა, მხოლოდ ნუსის შიდა ცხოვრების ფარგლებში აღმოჩნდა⁴³. ამით, მთლიანობაში, პორფირიოსის მეტაფიზიკურმა სამყარომ ბევრად უფრო სტატიკური სახე მიიღო⁴⁴.

42 შტრ. Porphyrius, *Commentar in Parmenides*, XIV, 16-35, 94.96.

43 მოგვიანებით სხვა გზა აირჩია პროკლემ. მან ემანაციის პროცესში მოძრაობა ენერგიას დაუკავშირა და, ამასთან, ზედა ჰიპოსტასის გების დროს რეალიზებული გამოსვლა და დაბრუნება ქვედა ჰიპოსტასის მოძრაობასთან გააიგივა. იხ., მაგ., „ღვთისმეტყველების საფუძვლები“ Prop. 33: „თუ, საიდანაც გამოდის, მასშივე უკუიქცევა, საწყისი სასრულს შეერთვის და არის ერთი უწყვეტი მოძრაობა იმისგან, რაც გებაშია, იმისკენ, რაც გებაშია“ (ed. E. R. Dodds, Oxford² 1963, 36, 11-15).

44 შტრ. Porphyrius, *Commentar in Parmenides* III, 30-IV, 1, 66, XIV, 5-12, 94; Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, cap. 43, 54, 7-56, 15; cap. 44, 57, 1 შტდ.; 58, 4; 58, 18; 59, 1 შტდ. Porphyrius, *Fragmenta*, 147 F (150, 2), 153 F (153, 1-155, 44), 154F (155, 1-156),

პირველი პრინციპის რაციონალიზაციის ახალ საფეხურს ვხვდებით იამბლიქოსთან. ის ეძებს ახალ გზებს „პარმენიდეს“ მეორე ჰიპოთეზის იდენტიფიკაციისათვის მიღებული ერთის პოზიტიურ ასპექტთან. მეტაფიზიკურ რეფლექსიებს იამბლიქოსი მიჰყავს ტრანსცენდენტურ ერთში გონითსა-წვდომის (**to nohton**) არსებობის დაშვებამდე. მისი აზრით, გონითსაწვდომი უფრო ერთთან უნდა იყოს კავშირში და მის ფორმას ერთისგან უფრო უნდა იღებდეს, ვიდრე გონისგან. I-II საუკუნის პითაგორაული მიმართულების მონისტ პლატონიკოსთა მსგავსად, მონადა და დიადა იამბლიქოსისთვის უზენაეს საწყისშია. თემის დამუშავება „პარმენიდეს“ დისკურსის მიხედვით ხდება. იამბლიქოსისათვის „თავის თავში ყოფნა“ და „სხვაში ყოფნა“ არ არის ტრანსცენდენტური ერთის ორი სხვადასხვა სტატუსი, არამედ დიადა და მონადა ერთში იდენტურია. თავის მხრივ „თავის თავში ყოფნა“ და „სხვაში ყოფნა“ მეტაფიზიკურ არეებს (**topoi**) გულისხმობს, სადაც იამბლიქოსი დგომისა და მოძრაობის კატეგორიებს ათავსებს. ისინი იმგვარადვე არიან დახასიათებული, როგორც ტრანსცენდენტური ნუსი „ენეადებში“: ერთი არის დგომასა და მოძრაობაში, რადგან დგომა ყოველთვის სხვა მდგომარეობასაც გულისხმობს; მოძრაობა არ აძლევს დგომას ჩადინების საშუალებას და დგომა არ უშვებს მოძრაობას თავის ნებაზე⁴⁵.

155F (157, 1-8), 159F und 160 F (158, 1-159, 14). ერთის პოტენციურ და გონების ენერგეტიკულ არსებობაზე, იხ. *In Parm.* XIV, 16-35, გვ. 94.96; Porphyrius, *Fragmenta*, 205 F., 229, 1- 231, 41.

45 *Iamblichus Chalcidensis*, 1973. შდრ. *In Parm.*, Fr. 6, 13-16, 216 (იხ. კომენტარი 395-6; Fr. 7 (218, 1-6), Fr. 8 (218, 1-16); Fr. 2B (208, 5-9); Fr. 4, (212, 1-4).

უზენაესი პრინციპის ასეთი მოდელი, ფილოსოფიური პარადიგმის პირობაზე, სავსებით მისაღები უნდა ყოფილიყო იამბლიქოსის თანამედროვე ქრისტიანი თეოლოგებისთვის, რომლებიც სამგვამოვანი ერთარსი ღვთაების სტატიკურ და დინამიკურ ასპექტებს იკვლევდნენ⁴⁶.

46 სპეციალურ კვლევაში უკვე აღინიშნა იამბლიქოსის რეცეფციის ფაქტი ნოსელთან. რონდო და ჰაინე გრიგოლ ნოსელის ფსალმუნთა განმარტებაში ხედავენ იამბლიქოსის კომენტატორული სტილის გავლენას (*J. Rondeau*, 1972, 517-31; *R.E. Heine*, 1995, 29-49).

II. მოძრაობის ცნება გრიგოლ ნოსელისა და გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრებაში წმ. სამების შესახებ

ფიოლკერმა სწორად გაავლო რეტროსპექტული ხაზი ალექსანდრიული ტრადიციის გავლით პლოტინისა და პლატონისკენ, როცა უნდოდა აეხსნა ღვთის აბსტრაქტული სახის რეცეფცია გრიგოლ ნოსელთან¹. იმ საღვთო პრედიკატებს შორის, რომლებსაც პოულობს იგი, არის „ენეადებში“ პირველსაწყისის მიმართ არაერთგზის გამოთქმული ‘დგომა’, ზმნური თუ სახელადი ფორმატივებით, რითაც ფიოლკერის სამართლიანი შენიშვნით, კაპადოკიელი ღვთისმეტყველი ხანგრძლივ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტრადიციას მიჰყვება². მიუხედავად ამისა, ‘დგომის’ ცნება რეცეფციას მხოლოდ ნაწილობრივ ასახავს, რადგან ის ონტოლოგიურ-დიალექტიკური წყვილის მხოლოდ ერთი წევრია, რომელთაგან მეორე, ‘მოძრაობა’, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ღვთის გრიგოლისეულ მახასიათებლებში დოგმატურად დიდმნიშვნელოვანი ცნება-ტერმინია.

იმთავითვე აღსანიშნავია, რომ გრიგოლის მოძღვრებაში წმ. სამების შესახებ მოძრაობის პრედიკატი სამივე ჰიპოსტასის მიმართ გამოითქმის. ის ღვთის ისეთ პრედიკატთა ფარდია, როგორიცაა ღვთის ქმედება (**energeia**), ძალა (**dunami~**), იმპულსი (**ormh**). ისინი შემაღენელი ტერმინებია დოგმატური ენისა, რომელიც სხვადასხვაგვარი მწვალებლობის

1 W. Volker, *Gregor von Nyssa...* 1955, 31; იხ. მისივე: *Zur Gotteslehre ...* 1955, 103.

2 W. Volker, *Zur Gotteslehre ...* 1955, 108; მისივე: *Gregor von Nyssa* 1955, 34.

საპირისპიროდ სამი ღვთაებრივი პირის ერთარსობისა და თანადირსობის საეკლესიო დოგმატის დაცვას ემსახურებიან.

ნეოარიანელი მოძღვრის განსაქიქებლად დაწერილ თხზულებაში „ენომიოსის წინააღმდეგ“ იმის დასამტკიცებლად, რომ არ არსებობს არსობრივი განსხვავება მამასა და ძეს შორის, გრიგოლი წამოაყენებს მათი მოქმედების იდენტურობის თეზისს:

„როგორადაც მამა მოქმედებს (**energei**), იმავე სახით ქმნის (**poiei**) ძე, ... სავსებით კმარა ერთი მოძრაობა ნებისა (**qelhmato~ kinhsi~**) და არჩევანის იმპულსი (**proairesew~ ormh**), რასაც თანხვდება და თანხდევს ყველაფრის დამამკვიდრებელი ძალა (**dunami~**)“³. მსგავსად ამისა, დოგმატურ თხზულებაში „მაკედონიანელთა საწინააღმდეგოდ სულიწმიდის თაობაზე“ სამი ღვთაებრივი ჰიპოსტასის შეთანხმებული მოძრაობა სულიწმიდის თანადირსობის თეზისის დასაცავად გამოიყენება: „...შესაქმის შემოქმედ მთელ ბუნებას – ნების მოძრაობას, არჩევნის მიმართულებას და ძალის გაღებას – მართებული იქნება, თუ მამისგან დაწყებულს ვუწოდებთ, ძის მეშვეობით წარმართულს და სულიწმიდაში აღსრულებულს“⁴.

ერთიანი თუ იგივეობრივი ენერგიის (**h th~ enegeia~ enoth~** თუ **tautoth~**) აღიარება წმ. სამებაში გრიგოლი-

3 *Eun* I, 395-6, GNO I. აქ და ყველა მომდევნო ფრაგმენტში, სადაც კი ღვთის ენერგიაზეა მსჯელობა, გრიგოლი გამოხატავს აღმოსავლეთ ქრისტიანული ღვთისმეტყველების საერთო თვალსაზრისს, რომელიც, ერთი მხრივ, განასხვავებს ღვთის არსსა და ენერგიას, მეორე მხრივ კი მიიჩნევს, რომ ღმერთი მუდმივად ცხადდება ქმნილ სამყაროში თავისი ენერგიით. ამის შესახებ იხ. Вл. Лосский, 1991, 138-153.

4 შდრ. *Maced* 100,7; GNO III, I. არ არსებობს რაიმე უთანხმოება და თვითნებობა წმ. სამების პირთა მოძრაობაში. შდრ. აგრეთვე *Eun* III, VII, 10-11, GNO II.

სათვის იმდენად პროდუქტიულია, რამდენადაც ის უარყოფს ქმედების სხვადასხვაობას (**eteroth-**), საიდანაც გამომდინარეობს სხვადასხვა მოქმედი ბუნების აღიარება⁵. ტრაქტატში „აბლაბიოსისადმი, იმის თაობაზე, რომ არ არსებობს სამი ღმერთი“ ძალის, ქმედების და, შესაბამისად, მოძრაობის იდენტობა სამი პირის ერთარსობას ამტკიცებს. ნოსელი შენიშნავს, რომ სამებაში წარმოდგენილი სამი სახელი არამც და არამც არ მიუთითებენ სამ განსხვავებულ სიცოცხლეზე. წმ. სამების მაცოცხლებელი ქმედება არ იყოფა ჰიპოსტასების რიცხვის მიხედვით, „არამედ არსებობს ერთი სიკეთისკენ მიმართული მოძრაობა და ერთი ნების გაღება, რომელიც მამიდან ძის მეშვეობით სულიწმიდაში სრულ-იქმნება. ასე, არასოდეს ვამბობთ, რომ არის სამი სიცოცხლისმომცემი მათზე, ვინც ერთ სიცოცხლეს ქმნიან და არც იმას ვამბობთ, რომ არის სამგვარი სიკეთე მათზე, ვინც ერთ სიკეთეში იხილვებიან, და სხვა მსგავსის მიმართაც არ გამოვთქვამთ რაიმეს მრავლობითში, ამიტომ არც ის შეგვიძლია, რომ სამი ღმერთი ვუწოდოთ მათ, ვინც ერთიანად და განუსხვავებლად (**sunhmmenw- kai adiakritw- di' alhlwn**) ღვთაებრივ, საიდუმლო ძალასა და ენერგიას ჩვენზე და მთელ ქმნილზე განფენენ“⁶.

5 *Eust* 11,3 შმდ., GNO III,I. ცნება ‘სხვაობა’ (**eteroth-**), რომელიც პლატონურ ფილოსოფიაში მეტაფიზიკური მრავალფეროვნების გამომხატველია, გრიგოლ ნოსელის ტრინიტარული მოძღვრებისთვის არ არის რელევანტური.

6 *Abl* 48,20-49,7; GNO III,I; შდრ. *Eun* III, VII, 9-14, GNO II: არ არსებობს ძალის დაყოფა ღვთაებრივ პირთა შორის. Beeley-ის დაკვირვებით, ენერგიის ერთიანობის არგუმენტის გამოყენება თანაარსობის პრობლემისათვის ნაზიანზელისთვის, ნოსელისგან განსხვავებით, ტიპიური არ არის. იხ. Ch. A. Beeley, 2008, 182.

მოძრაობა აქტიური ღოგმატური ტერმინის ფუნქციას ასრულებს ღვთის ნების, აზრისა და ქმედების იდენტურობის ღოგმატში: ღვთის ქმედებას (**energeia**) ღვთის ნება და აზრი წარმართავს, მაგრამ არა როგორც შედეგს, არამედ აზრის მოძრაობა და საგნის შემქმნელი ძალა (**dunami-**) თანაფარდი და იგივეობრივია⁷. სამი ჰიპოსტასის ნების სრული თანხვედრა რომ ნათელყოს, გრიგოლი სარკის გვიანპლატონურ ანალოგიას მიმართავს: სარკეში არსებული გამოსახულების მიზეზი ისაა, რაც მასში იცქირება; „ხატი არც მოძრაობს და არც იხრება თავისთავად სხვადასხვა მხარეს, თუკი პირველსაზე არ იწყებს მიმოხვრასა და მოძრაობას, ხოლო თუ წარმმართველი ამოძრავდება, მასთან ერთად სარკიდან მოცქირალიც იწყებს მოძრაობას. მსგავსად ამისა, ვამბობთ, რომ უფალი უხილავი ღვთის ხატია უშუალოდ (**amesw-**) და განუშორებლად (**adiastatw-**) მასთან მყოფი ნების ყოველ მოძრაობაში“⁸.

ღვთაებრივი აზრის მოძრაობა და შესაქმე გაიგივებულია ყველა იმ ექსცერპტში, რომელშიც ორივე კაპადოკიელი მამა ეხება ამ საკითხს, რაც ცხადყოფს, რომ ღვთის მოძრაობის პრედიკატი შესაქმის აქტს განეკუთვნება.

სხვა ღოგმატურ რიგს ქმნიან **kinhsi-**-ისა და მის გრამატიკულ დერივატთა შემცველი ღოგმატური მსჯელობები, რომელშიც ნოსელი უღრმავდება პირველი და მეორე ჰიპოს-

7 *Eun* II 228-229, GNO I; შდრ. აგრეთვე *Eun* II, 266: GNO I; იგივე ტერმინები ურთიერთმონაცვლეობენ ადამიანის გონებაში: *Eun* II 207, GNO I; *Eun* II 191, GNO I.

8 *Eun* II 215-216, GNO I. აზრი მამისა და ძის ერთიან ენერგიაზე ეხმიანება ადრეულ პატრისტიკაში პლატონიზმის გზით შემოსულ სტოურ კონცეფციას **logo~ endiaqeto~** და **logo~ proforiko~**-ის შესახებ; იხ. *Eun* III, IX, 37, GNO II; *Arium*, GNO III,I, 80, 28.

ტასის მიმართებას. ტერმინები ამ შემთხვევაში აზუსტებენ უშობელი მამისგან თანაარსი ძის შობას. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ერთი ადგილი *Contra Eunomium*-ის პირველი წიგნიდან⁹. ის მეტყველი ნიშნითაა იმისა, თუ როგორ ეპყრობა გრიგოლი ნეოპლატონიზმიდან შეთვისებულ აზრობრივ მასალას საკუთარი დოგმატური მრწამსის დასაცავად. **kinhsi~** აქაც **energeia**-ს პარალელური ტერმინია, რომლის მოშველიებითაც გრიგოლი ამტკიცებს, რომ ღვთაებრივი ენერგია ღვთაებრივ სუბიექტს ეკუთვნის და არ შეიძლება მისგან განცალკევებით არსებობდეს¹⁰. ნეოარიანელი საკითხს ნეოპლატონური მეტაფიზიკის მოდელის მიხედვით ანალიზებს და ამით ლოგიკურ საფუძველს უქმნის ჰიპოსტასთა იერარქიულ გააზრებას.

ევნომიოსისეული გამოთქმა „არსთა თანმდევი მოქმედებები“ (**tnw tai~ousiai~epomenwn energeiwn**) როგორც შინაარსობრივი, ისე ლექსიკური თვალსაზრისით ახლო დგას V 4 (2, 28) ენეადაში მოცემულ მსჯელობასთან. პლოტინი აქ იკვლევს, თუ როგორაა წარმოსადგენი ერთიდან გონის წარმოქმნა, როცა ერთი გებაშია. „ენეადების“ ავტორი

9 *Eun* I 205-211, GNO I. შდრ. *Eun* I 246 შმდ.

10 ასევე განმარტავს გრიგოლი **dunami~**-ს, ტრინიტარული ღვთისმეტყველების სხვა terminus technicus-ს, ევნომიოსთან პაეკრობაში. იხ. M.R. Barnes, 1985, 327-334. ბარნესი წერს: Gregory does not teach the identity of the productive capacity with Essence, but rather the inseparability of the capacity from the Essence, 333. ბარნესი თვლის, რომ **dunami~** ღვთის ატრიბუტთა შორის ყველაზე უფრო ფართოდ ხმარებულია ნოსელთან; მას მოჰყავს ონტოლოგიური რიგი **erga-energeia- dunami--ousia**. M. R. Barnes, 1984, 237. ამ რიგში არ არის ჩართული ამავე დოგმატური ფუქციის მქონე **kinhsi~**.

ენერგიის ორ ასპექტს განასხვავებს: ყოველი საგნის ენერგია ნაწილობრივ რჩება საგნის არსში, ნაწილობრივ კი გამოდის მისი არსის გარეთ. საგნის არსში მყოფი ენერგია საკუთრივ საგნის აქტიური არსებობაა; მისგან გამოსული კი აუცილებლად მოსდევს (**epesqai**) ამ საგანს, როგორც რაღაც მისგან განსხვავებული¹¹.

გრიგოლის დიალექტიკურად წარმართული არგუმენტაციის მიზანია, ამხილოს უაზრობა სიტყვებისა – „არსთა თანმდევი მოქმედებები“. განხილვა იწყება საკითხთა წყობიდან: სხვაობენ თუ არა ქმედებები არსთაგან, თუ ისინი ამ არსთა ნაწილები არიან და იმავე ბუნებისა, როგორც ისინი; თუ ქმედებები სხვაობენ არსთაგან, როგორ და საიდან წარმოიშვნენ ისინი, ხოლო, თუ იგივე არიან, რაც არსები, როგორღა წყდებიან მათ და იმის მაგივრად, რომ მათთან თანაარსებობდნენ, მოსდევნენ არსებს გარედან.

გრიგოლის თქმით, შეუძლებელია ევნომიოსი იმ აზრის იყოს, რომ ღვთაებრივ ჰიპოსტასს, რაღაც მოსდევს მისი ნების გარეშე როგორც რაღაც აუცილებლობა. მაშინ ღვთაებრივი არსი შედგენილად უნდა წარმოვიდგინოთ ანუ ისეთ ქვემდებარედ, რომელსაც მისი შემთხვევითი ნიშანი თანსდევს. ევნომიოსი თავად ამბობს, – განაგრძობს გრიგოლი, – რომ ღვთაებრივი არსები საკუთარი ნების და განზრახვის მიხედვით მოძრაობენ და ყველაფერს თავიანთი არჩევანის მიხედვით სრულქმნიან. ხოლო ვის შეუძლია თქვას, რომ, რაც განგებითა და ნებაყოფლობით ხდება, მისდევს თავის მიზეზს როგორც რაღაც გარეშემყოფი? გრიგოლი მიმართავს სასკოლო ლოგიკაში მიღებულ ენობრივ და აზრობრივ

11 პლოტინისათვის ემანაციის აბსოლუტური საწყისი თავისთავად ნიშნავს სხვის დაბადებას; იხ. თავი III.I. 3.

ანალოგიებს: არც მეტყველების დროს ვამბობთ, „მოქმედს მოსდევს მოქმედება“, და არც ისაა შესაძლო, რომ აზრმა მოქმედება მოქმედისგან გამიჯნოს, არამედ, ვინც მოქმედებას ახსენებს, ის მოქმედების მიხედვით მოძრავ საგანსაც გულისხმობს და პირიქით¹². „ასე რომ, – ასკვნის გრიგოლი, – თუ ერთად მოიაზრება მოქმედება და ისიც, ვინც მის თანახმად მოძრაობს, როგორღა შეიძლება ითქვას, რომ პირველ არსს მოსდევს მეორე არსის სრულმოქმედელი მოქმედება, რადგან მოქმედება როგორღაც შუალედობს (**mesiteuou-sa**) მათ შორის; არც პირველს ემთხვევა, როგორც ბუნებას, და არც მეორე მოიცავს მას; პირველისგან ის იმით სხვაობს, რომ ბუნება არ არის, არამედ არის მოძრაობა ბუნებისა; ხოლო მეორეს ის თავისთავად არ დაემთხვევა, რადგან მისგან არა უბრალოდ ქმდება მიიღება, არამედ არსი, რომელიც მოქმედებს“¹³. ამგვარად, მოძრაობის ტერმინის მოშველიებით ნოსელი წინ წამოსწევს იმ აზრს, რომ ენერგია, არ არის რა თავად არსი, არსის დინამიკური მხარეა და,

12 სასკოლო ლოგიკის ამ მაგალითს პლოტინთანაც ვხვდებით, როცა ის მოქმედების (**to poiein**) კატეგორიას განიხილავს. შდრ. *Eun* VI 1,15,8-9; აქვე **poihsi-** როგორც **kinhsi-**-ისა და **energeia-** ის ფარდი ცნება (10-12).

13 *Eun* I 211: **th~ men gar kecwristai tw mh fusi~ einai, alla fusew~ kinhsi~, th de meq̃ eauthn ou sumbainei, oti ou yilhn energeian, al IV energon ousian dĩ eauth~ upesthsato**. როცა გრიგოლი ახსენებს **ousia-**ს, გულისხმობს ჰიპოსტასს, რომელიც მისთვის, ევნომიოსისაგან განსხვავებით, საერთო ღვთაებრივი არსის კერძო არსობრივი გამოვლენაა; გრიგოლი აქ, ასე ვთქვათ, ევნომიოსის ლექსიკას მიჰყვება, მით უმეტეს, რომ მსჯელობის მიზანმიმართულება აქ არ საჭიროებს არსისა და ჰიპოსტასის ტერმინოლოგიურ დიფერენციაციას. შდრ. ამ მსჯელობასთან ახლო მდგომი *Eun* II 371-377.

როგორც მისი კუთვნილი, არსისგან ხარისხობრივად არ შეიძლება განსხვავებოდეს, არც სხვა არსი იყოს, მაგრამ განსხვავებულ თანადირს არსებობას კი აყალიბებს. „ენეადების“ ხსენებულ ადგილას ენერგიის გამოცალკევებით ჰიპოსტასისგან პლოტინი ფაქტობრივად ენერგიის სუბსტანციალიზაციას ახდენს¹⁴. სუბსტანციურ მონაცემად მიიჩნევდნენ ენერგიას იმავე მეტაფიზიკურ ყალიბზე მოაზროვნე არიანელებიც.

Eun I 242-260¹⁵ გვთავაზობს ამ ხაზით აზრის შემდგომ მსვლელობას, სადაც **energeia-**ს კვლავ მთავარი სიტყვის ფუნქცია ეკისრება. ნაწყვეტი მეტს გვეუბნება იმაზე, თუ რა არის ორი ურთიერთდაპირისპირებული პოზიციის ამოსავალი. გრიგოლის განხილვის საგანია ევნომიოსის გამოთქმა: „რადგან მოქმედებები შედეგებით განისაზღვრება და შედეგები იზომება გამკეთებელთა მოქმედებებით, უთუოდ აუცილებელია, რომ მოქმედებებს, რომლებიც თითოეულ არსს მოსდევს, მეტ-ნაკლებობა ახასიათებდეთ, და ზოგიერთი მათგანი რიგით პირველი, ზოგიც რიგით მეორე იყოს“.

ჰიპოსტასთა პლოტინისეული ემანაციის თეორიაზე აგებული ამ ნეოარიანული მოდელის მიმართ გრიგოლს ლოგიკური არგუმენტი აქვს: ევნომიოსის ამ სიტყვებიდან ის დასკვნაა გამოსატანი, რომ რაც არსებობაში მოდის, არის არა მოქმედის მთელი ძალისხმევის შედეგი, არამედ მთელი ძალიდან მხოლოდ ერთი ნაწილი არის აღებული მოძრაობა-

14 ამ აზრს გამოხატავს ზემოთ მოხმობილი *Enn* V 4, 2, 28; შდრ. აგრეთვე *Enn* V 3,12,44: რაც ერთიდან მოდის, არ არის მისგან მოწყვეტილი, მაგრამ არც ივივეა; იგი არის არსი ანუ გონი.

15 არგუმენტაცია ეხმიანება ბასილისას: Basil., *Adv Eun* I 565A, II 648B, PG 29.

ში მოსული ენერგიისა, რომელიც, როგორც ევნომიოსი ამტკიცებს, თანსდევს მოქმედს, კერძოდ კი, იმდენი, რამდენიც სჭირდება რაღაცის არსებობაში მოყვანას. ამის მიხედვით, ძე შეესაბამება მამის იმ ენერგიას, რომელიც მამას მოსდევს, ძეზე უფრო ადრე არსებულად ივარაუდება და მას აყალიბებს. გრიგოლის თქმით, აქ შეიძლება მხოლოდ შემდეგის დაშვება: ჰიპოსტასთა შორის არსებული ან სუბსტანციური ძალაა, ან ის არარსებულია. პირველ შემთხვევაში, ე. ი. თუ იგი მოსდევს ჰიპოსტასს, როგორც სუბსტანციური ძალა, მაშინ ის დამოუკიდებლად არსებულია და თვითნებურად მოძრაობს, რასაც უაზრობამდე მივყავართ: მამა კი არ გამოვა მამა ძისა, არამედ უფრო მეტად რაღაც ქმედება იმათი, რომლებიც მამას გარედან მოჰყვებიან. აქედან მივიღებთ, რომ ენერგია არის ნამდვილი მამა ძისა. შესაბამისად, ძე დაიკავებს მესამე ადგილს და სულიწმიდა – მეხუთეს, რადგანაც მხედველობაშია მისაღები ძესა და სულიწმიდას შორის არსებული ენერგია¹⁶. მეორე დაშვების მიხედვით, არარსებული ენერგია უნდა მოჰყვეს იმას, რაც არსებობს და, რასაც არ აქვს არსებობა, შექმნის იმას, რაც არსებულია. ამგვარად, გამოვა, რომ ყოველივეს შემოქმედი ღვთის სიტყვა არარსებულიდან იშვება. თუ ღვთის ენერგია არარსებულია, – განაგრძობს გრიგოლი, – და მისი შედეგის მიხედვით განისაზღვრება, მაშინ მისგან მიღებულიც არაფერი იქნება, რასაც არა ჰიპოსტასთა იერარქიამდე მივყავართ, არამედ იუდაიზმამდე, ანუ ღვთაებაში ჰიპოსტასთა უარყოფამდე. დანასკვი იგივეა, რაც 205-211-ში: აზრობრივი შეცდომაა, ვიფიქროთ, რომ ენერგია მოსდევს ჰიპოსტასს, როგორც სხვა რამ. გარ-

¹⁶ შდრ. ზემოთ (III.1.3, გვ. 101) პლოტინის მე-2 არგუმენტი, რატომ არ შეიძლება ერთი მოძრაობდეს.

კვეული მნიშვნელობით ენერგია იგივეა, რაც არსი, ვინაიდან ის ეკუთვნის მას, როგორც მისი ნებაყოფლობითი მოძრაობა და ამ არსს ღინამიკაში ასაჩინოებს. ღვთის თავისუფალი ქმედებიდან გამომდინარე, მის პრედიკატებს, ენერგიასა და მოძრაობას, ისეთი არსებობა აქვთ, რომ ისინი როგორც არსობრიობისგან, ისე არარსებობისგანაც განცალკევებით განიხილებიან.

ასეთივე არგუმენტაცია აქვს ნაზიანზელს ძის თანაარსობის დოგმატიზმის *Or.* 29-ში. ევნომიანელთა აზრი აქაც ნების ქმედების გაარსებითებას უტრიალებს. მათ მსჯელობაში ჯერ თავისთავად გამოირიცხება, რომ მამამ ძე სურვილის გარეშე შვა, რადგან ამ შემთხვევაში გამოდის, რომ მამამ ძალდატანება განიცადა და ამის გამო ვერც ღმერთი იქნება; ხოლო, თუ შვა ძე თავისი ნებით, ძე არის ძე მისი ნებისა. მეორე დაშვება, წმ. გრიგოლის თანახმად, მოითხოვს სხვაობის გავლებას მყოფსა და მის მოქმედებას შორის. უნდა განსხვავდეს მსურველი და სურვილი, მშობელი და შობა, მეტყველი და მეტყველება. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მყოფთან, რომელიც მოძრაობს, ხოლო მეორე შემთხვევაში თავად მოძრაობასთან. სხვაგვარად ნების (*boulh-si-*) სუბსტანციალიზაციას უაზრობამდე მივყავართ, სახელობრ, რომ სურვილი ერთგვარი დედაა ძისა და თითოეული ძე არის ძე სურვილისა და არა ძე მამისა, ხოლო მთელი ქმნილი არის არა მამის ქმნილება, არამედ თავისთავად აღებული მისი ნებისა¹⁷. ნაზიანზელის ამ ირონიას მხარს უბამს ნოსელიც *Eun I* 245-7, სადაც ევნომიოსის პოზიციიდან დანახულ მამის თანმდევ ენერგიას რაღაც გაურკვეველი არასრული არსებობის მქონე ძალას უწოდებს, რომელიც

¹⁷ *Or.* 29, 6-7, 1963, 136. შმდ.

არსებობს თავისთავად და თვითნება მოძრაობებით მოქმედებს.

ბუნებრივია, რომ ნეოპლატონურ თეოლოგიის ენერგიის სუბსტანციური ბუნების შესახებ გრიგოლი შემოქმედებითად იყენებს ღვთისა და შესაქმის მიმართებაში, რათა გამოხატოს მართლმადიდებლური აზრი ღვთის ქმნილებაში ენერგიების შესახებ: ქმნილი სამყარო სავსეა ღვთის ქმედებებით (**energeiai**), რომლებშიც უხილავი ღმერთი ხილული ზღება¹⁸. უფრო პლატონურ სტილში გამოხატავს იმავე აზრს გრიგოლ ღვთისმეტყველი. მისთვის თვითჭვრეტაში გამოვლენილი ღვთის მოძრაობა იმით არის ღირსშესანიშნავი, რომ ღმერთი მასში არსებულ მაცოცხლებელ მოძრაობას შესაქმის აქტში განავრცობს¹⁹.

თუ რაოდენ ტრანსცენდენტურად, ნებისმიერი ფიზიკური მოქმედება-მოძრაობის მიღმარსებულად წარმოიდგენს ნოსელი სამგვამოვანი ღმერთის ცხოველმყოფელ ძალას, კარგად გვიჩვენებს კატეგორიული უარყოფა ნებისმიერი დისტანციის არსებობისა წმ. სამებაში:

„თუკი ყოველგვარი სიკეთე, რაც ზღება და რასაც კეთილი ეწოდება, დაუსაბამო საწყისს ერთვის და სულიწმიდის ძალით მხოლოდშობილი ძის მეშვეობით ღვთისა და სივრცის მიღმა (**acronw~ kai adiastatw~**) არსებობს, ისე რომ არ არის და არც წარმოსადგენია რაიმე განზიდვა ღვთის ნებაში (**oudemia~ paratasew~ en th tou qeiou boulhmato~ kinhsei**) მაშინ ძის მეშვეობით სულიწმიდამდე, და შემდგომ, თუ ღვთაება ერთია მასთან, რაც სიკეთედ ითქმება და ასეთად მოიაზრება, მაშინ სახელი „ღვთაება“ არ იძლევა მრავლობითში გამოთქმის საშუალებას, რადგან ქმედების ერთიანობა

18 იხ., მაგ., *Beat* VI, 141,25 შმდ.: *GNO* VII,II.

19 *Or.*38,9, 1: *SC* 358, 120, 3.

გვაბრკოლებს მრავლობითობისგან“²⁰. ერთი საწყისიდან არსებული სამის ერთობას გრიგოლ ღვთისმეტყველი მესამე თეოლოგიურ სიტყვაში „ძის შესახებ“ პლატონურ-პითაგორაული ლექსიკით გადმოსცემს. პასაჟის რეცეფცია ხშირად დასტურდება უფრო გვიანდელ განაზრებებში სამების შესახებ²¹: „ერთიანობას ბუნების თანადირსობა ამყარებს, თანხმობა განზრახვისა, მოძრაობის იგივეობა, და მათი მისწრაფება ერთისკენ, რომლებიც ერთიდან არიან... თუმცა განსხვავება არის რიცხვით, არსის მიხედვით დაყოფა არ არის. ამიტომ ერთი (მონადა) თავიდანვე ორისკენ (ღიადა) დაძრული (**kinhqeisa**) სამზე გაჩერდა (**esth**)“.

ამგვარად, ორივე ღვთისმეტყველის წარმოდგენა სამების მარტივ ანუ განუზიდველ არსებობაზე პრინციპულად განსხვავდება ნეოპლატონური გონის იდეებით აღსავსე განუზიდველი განზიდულობისაგან (**en diastasei adiastatw**)²². თხზულებაში „არიოზისა და საბელიოსის წინააღმდეგ მამისა და ძის შესახებ“ კავშირი პირველ და მეორე ჰიპოსტასს შორის აღწერილია უსასრულობისა და უსაღვროობის ტერმინებით. გზამკვლევის ფუნქციას აქ იოანეს სახარების სიტყვები იღებს: „მე და მამა ჩემი ერთი ვართ“²³. ღვთაებრივი

20 *Ad Abl.* 51, 16-21. ამ ადგილას, ისევე როგორც ზემოთ ენერგიის ერთიანობა მონოთეიზმის არგუმენტს წარმოადგენს.

21 *Or.* 29, 2: *J. Barbel*, 130. ამ ადგილის პლატონურ-პითაგორაულ საწყისებზე და მათ გადააზრებაზე ნაზიანზელის სიტყვებში იხ. *C. Moreschini*, 2006, 91-99. ამ ადგილის რეციფციისათვის შუა საუკუნეებში იხ. *M. Mtchedlidze*, 2016, 247-268.

22 შმდ. *Enn.* V 8,9,19; V 9,10,10; *Porph. Sent. ad int. duc.*44: *E. Lamberz*, 57,22-58,1.

23 იოან.10, 30.38. ქართული თარგმანი: ახალი აღთქმა, საქართველოს საპატრიარქო, თბ. 2016.

ბუნების უსასრულობისა (**to apeiron**) და განუსაზღვრებლობის (**to aoriston**) გრიგოლისეული იდეის შუქზე²⁴ იოანეს სიტყვების განმარტება – ისინი მიირქმევენ (**dektikou~**) და მოიცავენ (**cwrhtikou~**) ურთიერთს – ისე უნდა გავიგოთ, რომ ღვთაებრივი ჰიპოსტასები ერთმანეთს უსასრულობასა და განუსაზღვრელობაში იტყვენ. ნაწარმოების სახისმეტყველება მათ კავშირს ხან ადამიანის სულში სხვადასხვა მეცნიერების უსივრცო თანაარსებობას აღარებს, ხან ჰაერში განზავებულ მირონის სურნელს, ხან კი მზის ნათლისა და ქართა სუნთქვის შეზავებას, რომლებიც ერთმანეთს ერთიან, მაგრამ ერთმანეთის იგივეობრივი არ არიან. რათა ამ სრული, უკიდევანო არსებობის ინტენსივობა გამოხატოს, გრიგოლი მიმართავს მზისა და ცეცხლის ძველ ფილოსოფიურ ანალოგიებსაც²⁵. ღვთის ტრანსცენდენტური სრულყოფილება, რაც წმ. მამასთან, ჩვეულებრივ, უსასრულობის პრედიკატიტაა გადმოცემული, იმაში ვლინდება, რომ უსასრულო ღვთაებრივი ბუნება განუზიდველად საკუთარ თავში არსებობს²⁶. ღვთის უსაზღვრობის იდეა გრიგოლისთვის განსაკუთრებით ღირებული იყო არიანულ დებატებში, რადგან ის კარგად ესადაგებოდა ერთარსობის დოგმატს²⁷.

24 ღვთის უსასრულობისა და უსაზღვრობის ნოსელისეული კონცეფციის წყარო გვიან პლატონიზმი უნდა იყოს. ბიომი მის საწყისად თვლის ტრანსცენდენტური ერთის დახასიათებას „ენეადებში“; Th. Bohm 1996, 55, 141-142, 164-170. შდრ. Muhlenberg, 1966, 82 შმდ., 126 შმდ.

25 *Arium*, 82, 22-84, 27, GNO III, I.

26 *Eun* I 668: GNO I; შდრ. *Eun* III, VII, 31-34, GNO II.

27 ამ საკითხზე იხ. Ekk. Muhlenberg, 1966, 111-126; Th. Bohm, 1996, 123 შმდ.

ადრეულ დიალოგში „სულისა და აღდგომისათვის“ მკაფიოდ ჩანს პლატონიზმის გავლენა გრიგოლზე. „სიცოცხლე ღვთისა სიყვარულია“, – წერს გრიგოლი იოანეს მიხედვით უსაზღვრო ღვთაებრივი სიცოცხლის შესახებ. და აქვე ურთავს ღვთის ინტრავერტული სიყვარულის პლატონურ მოტივს. ღმერთი შეიცნობს საკუთარ თავს და მისი თვითშემეცნება სიყვარულად იქცევა:

„და, ვინაიდან არავითარი მოყირჭების გრძნობა (**koro~**) არ აბრკოლებს სიცოცხლის კავშირს მშვენიერებასთან, სამარადჟამოდ მიედინება ღვთის სიცოცხლე სასიყვარულო ქმედებაში (**th~ kata thn agaphn energeia~**), რამეთუ როგორც ბუნებითაა მშვენიერი, ეგრეთვე მშვენიერებისადმი ტრფობით აღიძვრის. და არ იცის დასასრული ამ სასიყვარულო ღვაწლმა, ვინაიდან არც საღვთო მშვენიერებას ედება ზღვარი“²⁸.

თვითტრფობის მოტივი ამჟღავნებს პლოტინისეული პირველი ჰიპოსტასის გავლენას, სიტყვიერადაც კი, მაგალითად, **oion eauton agaphsa~ Enn. VI 8, 16**-ში. მაგრამ სახეზეა პრინციპული სხვაობაც. ნოსელი აქ წმ. სამებისშიდა ცხოვრებას აღწერს და არა მის მიმართებას გარე რეალობასთან. აპოსტოლოპულოსი სწორად შენიშნავს, რომ ეს ადგილი (96C-97A) გრიგოლის ორიგინალური ნააზრევია. კერძოდ, რომ ღმერთი, არის რა თავისთავად სიკეთე, არა უძრავად არსებობს, არამედ საკუთარი ბუნების შიგნით იძვრის და უსასრულობაში მიიწევს²⁹.

28 *An et res* 70, 21-71, 9. ამ ადგილის განმარტებისთვის იხ. Ch. Apostolopoulos, 1986. 333 შმდ.; H. Meissner, 1991, 320, შენ. 44 და Th. Bohm, 1996, 52.

29 Ch. Apostolopoulos, 1986, 336.

მიუხედავად 'დგომის' (**stasi~**) და გადავავლოთ თავი, რა შემთხვევაში მიმართავს კაპადოკიელი მამა ხსენებულ პრედიკატს მოძღვრებაში ღვთის შესახებ. აღმოჩნდება, რომ დგომის მეტაფორიკა მუდამ მაშინ იჩენს თავს, როცა მსჯელობის თემა ღვთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტურობაა, მაგალითად: „მის თავისთავად მყოფ ბუნებას მხოლოდ რწმენით თუ განიხილავ; ის არც საუკუნეებით არის განზომილი და არც დროსთან ერთად მაგალი, არამედ თავისთავად დგას (**estwsa**) და თავის თავს ემყარება“; აგრეთვე, როცა მისი აბსოლუტური სტაბილურობა დაპირისპირებულია ცვალებადობის შემცველ დროულ-სივრცულ მოძრაობასთან, როგორც აქ მოყვანილ სიტყვებში ჩანს, რომლებიც გადაუწყვეტელ აპორიას გამოხატავენ: „როგორ იბადება მდგრადი (**estwsh~**) ბუნებიდან მოძრაი, და მარტივი და განუზიდველიდან განზიდული და შედგენილი ბუნება?“³⁰

ზემოთ ნახსენები იყო შესაქმისეული მოძრაობის ორი ასპექტი³¹. ღმერთი ამ ნებელობით აქტში აბსოლუტურად იდენტურია თავისი თავის, რასაც ფილოსოფიური მეტაფორა 'მდგრადი' და 'მდგომი' გამოხატავს. მაგრამ შესაქმის აქტში წამისყოფაში რეალიზებული მისი ნება ცვალებადობას იწვევს, რის გამოც მის ნებელობით აქტს ნების მოძრაობა ეწოდება. ეს არის შესაქმის ბიბლიური ხატი, მაგრამ ის გასაოცრად ემთხვევა **metabolh**-ს ('ქცევა') ფენომენს პლატონის „პარმენიდესში“. **metabolh** თავდაპირველად არც მოძრაობად და არც დგომად სახელდება, არამედ იმად, რაც მათ შორის წამისყოფაში – **exaifnh~** – ხდება; საბოლოოდ, დიალექტიკური აზრის მსვლელობაში პლატონ-

30 *Eun* I 371, GNO I, 130,6-7; *An et res* 92, 9.

31 იხ. ზემოთ, თავი I. II. გვ. 41-42.

ნი მას მაინც მოძრაობის სახეობად წარმოიდგენს³².

ნოსელი, არსებითად, შესაქმის მოძრაობის ამ ორ ასპექტზე ამახვილებს ყურადღებას ქრისტოლოგიურ დებატში ევნომიოსთან, ვინც ახალ აღთქმაში ქრისტეს მოძრაობის აღმნიშვნელ სიტყვებს მის ღვთაებრივ ბუნებასაც მიაკუთვნებს; მათი დენოტატი, გრიგოლის თქმით, შეიძლება იყოს მხოლოდ მაცხოვრის კაცობრივი ბუნება. არგუმენტი ღვთის აბსოლუტური სისავსის იდეას ეყრდნობა – „არაფერი რჩება ღვთის სისავსის მიღმა“³³. ამიტომ, „ვინც ყველაფერში აღწევს და ყოველივეშია, ყველაფერს ფლობს და არაფრისაგან არ არის მოცული“, ვერ იქნება ის, ვინც აღვიღოს იცვლის. ეს მდგრადობა ღვთაებრივ სისავსეში, როგორც ვნახეთ, სამგვამოვანი ერთარსი ღმერთის შეუზღუდავ, უკიდევანო შიდა და გარე დინამიკაში ვლინდება.

* * *

რეცეფციული შენაკადების ერთობ რთულ სახეს გვიჩვენებს გრიგოლ ნოსელის მოძრაობის ცნებით გამოხატული ტრინიტარული დინამიზმი. ვფიქრობ, შემაჯამებელი მსჯელობისთვის უმჯობესი იქნება სამებისშინა და სამებისგარე ასპექტთა გამიჯვნა.

დაუბრკოლებლად შეიძლება ითქვას, რომ ღვთის შინამოძრაობის იდეას შუა და გვიანპლატონურ საწყისებთან მიყვავართ. ეს, კერძოდ, პლოტინის მეტაფიზიკის ანალიზმა

32 *Parm* 155e-156b; 162c.

33 *Eun* III, X, 1-5: GNO II 274,3-276,24; შდრ. *Arium* 83, 6 შმდ., GNO III, I. იმის შესახებ, რომ ღვთის მოძრაობა არ შეიძლება ფიზიკური მოძრაობა იყოს: იხ. *Athan. De dec. Nic. syn.* (ed. H.G. Opitz), 40,26-42,4. მსგავსი არგუმენტი აქვს ორიგენეს პლატონიკოს კელსოსის წინააღმდეგ: *Origenes, Cont. Cel.* VI 64,3-13, SC 147.

გვიჩვენა. მიუხედავად ამისა, ნოსელის კვლევაში მნიშვნელოვან რეცეფციის წყაროდ აღიარებული „ენეადები“ არ გვაძლევს საკმარის საფუძველს, რომ მასში უმთავრესი რეცეფციის წყაროდ დავინახოთ. კავშირი პლოტინისეულ 'დგომისა' და 'მოძრაობის' ცნებებთან, უპირველეს ყოვლისა, მეორე და მესამე ჰიპოსტასების შემთხვევაში მყარდება; ტრანსცენდენტური ერთის შემთხვევაში კი – მხოლოდ, ასე ვთქვათ, 'არალეგიტიმურად'. რეცეფციაზე მხოლოდ სიფრთხილით შეიძლება საუბარი, რამდენადაც ცნებითი წყვილის მახასიათებელთა არსებითი ნაწილი არ ემთხვევა ერთმანეთს. პრინციპულ განსხვავებას ტრანსცენდენტური გონის კონსტიტუციურობა ქმნის, სადაც მოძრაობა სხვა ოთხ გვარეობრივ ცნებასთან ერთად გონის 'ცხოვრებას' შეადგენს და, საკუთრივ, 'სხვაობასთან' (*eteroth-*) ერთობაში გონის შიგნით ეიდეტურ მრავლობითობაზე მიუთითებს. გარდა ამისა, მოძრაობის ცნება განყენებულ გონში ლოგიკურ-ონტოლოგიურ ზღვარს დგომაში პოვებს, მაშინ, როცა უკანასკნელი გამოხატავს ეიდეტურ მონაცემთა არსობრივი განსაზღვრულობის პრინციპს. თუ გრიგოლის მიერ მოძრაობისა და დგომის ცნებებს შორის არცთუ მკვეთრად გავლებული დაპირისპირებიდან ვიმსჯელებთ, აქცენტი შეპირისპირებისა გრიგოლისეულ მოდელში კვლავ ხედვის შორეულ და ახლო პერსპექტივებზეა გადატანილი. ამის მიხედვით, შორეული ხედვით, თავდაპირველად ვიტყვი „ღმერთი მდგრადია“, და შემდეგ ახლო პერსპექტივიდან დავუმატებთ: „ის მუდმივ მოძრაობაშია“. შემდეგ „ენეადების“ ტრანსცენდენტურ გონთან შედარებისას, მისაღებია მხედველობაში, რომ სამებისშინა მოძრაობა საბოლოოდ მის სამყაროსკენ მიმართულ დინამიკაში აღსრულდება, რითაც ის არ თანხვდება „ენეადების“ გონის ინტრავერტულ დინამიკას. პრინციპული განსხვავება პლოტინის ტრანსცენ-

დენტური სულის ორმხრივ მოძრაობასაც ეხება. მესამე ჰიპოსტასის შიდა და გარე დინამიკა პლოტინთან, ერთი შეხედვით, სამგვამოვანი ერთარსი ღვთის მოძრაობას გვაგონებს, მაგრამ განყენებული სულის ემანაციური დინამიკაც საბოლოოდ თავისკენ არის მიდრეკილი და სამი ჰიპოსტასის ინტრავერტული დინამიკის შემადგენელი ნაწილია. ამიტომ ისიც უცხოდ უნდა მივიჩნიოთ სამყაროს შემოქმედის ყოველმხრივ ხსნილი კინეტიკურობისთვის. როგორც ვნახეთ, ტრანსცენდენტური ერთის მიმართ მოძრაობის ცნების არათანმიმდევრულმა აპლიკაციამ, მისმა შეგნებულმა გამოდევნამ ერთიდან და, ამასთანავე, მისმა 'იძულებითმა' დაშვებამ ერთის 'არეში', სხვადასხვა გადაწყვეტილებამდე მიიყვანა პორფირიოსი და იამბლიქოსი იმის თაობაზე, თუ სად იქნებოდა ლეგიტიმური ნოეტური მოძრაობის დაშვება ტრანსცენდენტურ რეალობაში. ამ მხრივ კაპადოკიელთა ტრინიტარული მოდელის მიმართ ყველაზე ახლო იამბლიქოსის მეტაფიზიკა წარმოჩნდა, როგორც პირველი პრინციპის რაციონალიზებით, ისე მის შიდა ცხოვრებაში მოძრაობის ლეგიტიმური დაშვებით. ჩვენ ხელთ არ არის საკმარისი წყარო მეტ-ნაკლებად სრული სურათის შესაქმნელად იამბლიქოსის მოძღვრების შესახებ სამ ჰიპოსტასზე, მაგრამ მაინც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სწორედ ის ჩანს (და არა იმდენად პორფირიოსი) დამაკავშირებელი რგოლი შუა და გვიანი პლატონიზმისა კაპადოკიელთა ტრინიტარული კინეტიზმის თეორიასთან³⁴.

სხვა გზა უნდა გაეგლო კაპადოკიელთა კონცეფციამდე ღვთის შესაქმნისეული გარემოძრაობის იდეას. აქაც გავლენ-

34 იხ. ზემოთ, III. I. ამ შემაკავშირებელ ფუნქციას ჩვეულებრივ მიაკუთვნებენ პორფირიოსს; იხ. A. Smith, 2011, 177-188.

ნის უძველესი წყაროები „პარმენიდე“ და „სოფისტა“; პლატონის დიალოგთა შორის, საკუთრივ, მათ ახსენეს ერთიდან სიმრავლეზე გადასვლა ღვთისა და მოძრაობის დიალექტიკური წყვილით.

„პარმენიდეს“ მეორე ჰიპოთეზა – ერთი ღვთის, რამდენადაც ის თავის თავშია ... და მოძრაობს, რამდენადაც ის მუდამ სხვაშია – პროდუქტიულად გამოიყენა არისტოტელემ მოძღვრებაში უძრავი მამოძრავებლის შესახებ³⁵. პლატონის დიალექტიკური დედუქციის ონტოლოგიური გააზრება სტაგირელთან ნაწილობრივ ეხმიანება კაპადოკიელების ტრინიტარულ კინეტიზმს. მის ფილოსოფიურ ღმერთს, როგორც წადილის საგანს, მარადიულ მოძრაობაში მოჰყავს მთელი კოსმოსი³⁶. მაგრამ, არისტოტელეს მიხედვით, ამისთვის სამყაროს სასრული (და არა შემოქმედი) მიზეზი თავად აბსოლუტურად უძრავი უნდა იყოს. ღვთა-მოძრაობის დიალექტიკის ეს პირველი ონტოლოგიური გააზრება ურთიერთმი-

35 *Parm.* 145e-146a. ალენის ჩვენთვის საინტერესო შენიშვნა აქვს ამ ადგილას (145b-146a) ერთი უსასრულო განფენის შესახებ სხვაში: “So Unity must be conceived as continually coming to contain parts beyond those it is conceived to contain; it is, as it were continually spilling its own boundaries”; შდრ.. Plato's *Parmenides*, 1983, 245.

36 არისტოტელეს ტელეოლოგიური მოძრაობის აღმძვრელი პირველი პრინციპი მხოლოდ ნაწილობრივ შეიძლება წარმოვიდგინოთ ღვთის ქრისტიანული კონცეფციის პარადიგმად, შესაბამისად, მხოლოდ იმ კუთხით, რომელზეც დიურინგი წერს: „Alle Naturprozesse werden also von proton kinoun regiert und die Liebe zum Guten ist letzten Endes der Triebfeder des Universums. Es versteht sich von selbst, wie leicht es war, dies christlich zu deuten und das abstrakte Prinzip durch einen personifizierten Beweger zu ersetzen“. იხ. I. Düring, 1966, 211. დისკუსია ამ საკითხის გარშემო იხ. Ekk. Muhlenberg, 1966, 56-58; Th. Bohm, 1996, 161-163.

მართების თვალსაზრისით უფრო ახლო ღვთას ალექსანდრიულ ღვთისმეტყველებაში ღვთის ტრადიციულ გაგებასთან, როგორც „უძრავ“ შემოქმედ მიზეზთან.

არსებობს ერთი ბიბლიური წყარო, რომელმაც, შესაძლოა, უკეთ ახსნას მოძრაობის ატრიბუტის შემოტანა ტრინიტარულ თეოლოგიაში. ეს არის ალექსანდრიის ებრაულ-ელინურ გარემოში შექმნილი „სიბრძნე სოლომონისა“ (ძვ. წ. II ს.), რომელიც საუცხოო გამოძისხველობით გადმოგვცემს ღვთაებრივი სიბრძნის ყოვლისმომცველი კინეტიზმის იდეას. მოხმობილი ექსცერპტის (7,22-8,1) ცენტრალურ აზრს გამოხატავს სიტყვები: „ყველა მოძრავზე უფრო მოძრავია სიბრძნე (**pash~ gar kinhsew~ kinht ikwteron sofia**):

(22) „რადგან იგია (სიბრძნე - თ.დ.) სული გონიერი, წმიდა, მხოლოდშობილი, მრავალწილიანი, ნატიფი, მოძრავი (**eukinhton**), მკაფიო, შეურყეველი, ნათელი, უვნებელი, კეთილისმოყვარე, მახვილი, (23) დაუბრკოლებელი, ქველისმოქმედი, კაცთმოყვარე, მტკიცე, შეურყეველი, უშფოთველი, ყოვლადძლიერი, ყოვლისმხედველი, ყოველ გონიერ, განწყობილ და ფაქიზ სულში შემალწეველი. (24) რადგან ყველა მოძრავზე უფრო მოძრავია სიბრძნე, თავისი სიწმიდით ყველაფერს გაივლის და ყველგან შეაღწევს. (25) რადგან ღვთის ძალის სუნთქვაა იგი და – ყოვლისმპყრობელის დიდების შეუბღალავი გადმოღვრა (**aporroia**); ამიტომაც წაბილწულთაგან ვერავინ მიეკარება მას. (26) იგია საუკეთესო ნათელის ანარეკლი, უხინჯო სარკე ღვთის ქმედებისა და ხატი მისი სიკეთისა. (27) ერთადერთია იგი, მაგრამ ყოვლისშემძლე, თავის თავში მყოფი (**menousa en auth**), მაგრამ ყოვლის განმახლებელი; ეწვევა უბიწო სულებს თაობიდან თაობაში და ღვთის მოყვრებად და წინასწარმეტყველებად განამზადებს მათ. (28) რადგან ღმერთს არავინ უყვარს,

გარდა იმისა, ვინც სიბრძნით ცხოვრობს. (29) რადგან იგი მზის უმშვენიერესია და ვარსკვლავთა ყველა ზოლზე აღმატებული; ნათლის წინაშეც კი პირველი აღმოჩნდა. (30) რადგან ღამედ შეიცვლება ნათელი, სიბრძნეს კი ვერ ძლევეს ბოროტება. (8,1) ძლიერად განიფინება იგი კიდით კიდემდე და ყოველივეს სიკეთით განაგებს³⁷.

უთუოდ, ამ ებრაულ-ალექსანდრიულმა სინთეზმა მისცა ბიძგი ორიგენეს, დოგმატურ ნაშრომში „საწყისებისთვის“ მოძრაობის ცნება ღვთის კრეატიულ ქმედებასთან შეეკავშირებინა³⁸. ორიგენეს სხვა პროდუქტიული აზრიც ეკუთვნის, რომელიც მონოთეიზმის იდეასა და სულიერი მოძრაობის მონიშნს უკავშირებს ერთმანეთს: რადგან ღმერთი ერთია, ანუ მარტივი, განუზიდველი ბუნება, მისი მოძრაობა და ქმედება არ შეიძლება რაიმემ შეაყოვნოს ან გაამრუდოს³⁹.

ორიგენეზე ნაკლებ დაინტერესებული აღმოჩნდა ღვთის მოძრაობის იდეით ბასილი დიდი⁴⁰. და მხოლოდ ორი გრიგ-

37 ქართული თარგმანი: ბიბლია, თბილისი 1989. ფილონ ალექსანდრიელის ლოგოსის თეოლოგიის კავშირისთვის ამ ტექსტთან იხ. Philo Alexandrinus, *De Somniis*, lib. II, 242, 550; *Quis rerum divinarum heres*, 199-201, 382 და 384; *De aeternitate mundi*, 83-84, 242 და 244; *Legum allegoriae*, lib. I 5-6. ლოგოსის მოძრაობის კონცეფციის განვითარების შესახებ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში, აგრეთვე 'დგომა', როგორც ღვთის ერთადერთი პრედიკატი ფილონთან, და 'ლოგოსი', როგორც ცეცხლებრი მოძრაობა მზის პირველსავე იხ. წიგნში A. Wlosok, 1960, 73-75, 88 შმდ., 132 შმდ.

38 შდრ. *De princ.* I 4,3: H. Gorgemanns, H. Krapp, 188, 1-14: არ არსებობდა ისეთი ჟამი, როცა ღვთის კეთილმყოფელი, სამყაროს შემოქმედი და განზრახვითი ძალები უმოქმედოდ და უძრავად იყვნენ.

39 *De princ.* I 1,6 (111,1 შმდ.).

40 მოძრაობის ცნება ბასილი დიდთან ძირითადად ფიზიკურ ან დისკურსიულ პროცესს ასახავს; თხზულებაში „ეგნომიოსის წინააღმ-

ოლის – გრიგოლ ნოსელისა და გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრება გვიჩვენებს მეტაფიზიკური მოძრაობის იდეის განვითარების არსობრივად ახალ ეტაპს. ძნელია იმის თქმა, თუ რომელმა მათგანმა მიაკვლია ტერმინს, როგორც რელევანტურს დოგმატური დებატებისთვის – გრიგოლ ნაზიანზელმა, ვისთანაც ის დოგმატიკის terminus technicus-ის მნიშვნელობით უფრო იშვიათად ჩნდება, თუ ნოსელმა, რომელიც ამ დატვირთვით მას ხშირად იყენებს⁴¹. ორივე შემთხვევაში გრიგოლ ნოსელის მოძრაობის თეორიის მთლიან კონტექსტში ღვთის კინეტიკური დინამიზმი განსაკუთრებულ მასშტაბებს ავლენს.

კაპადოკიელთა ტრინიტარული თეოლოგიის შედარებამ პლატონის შემდეგდროინდელ მეტაფიზიკურ რეფლექსიებთან საბოლოოდ შეპირისპირების სახე უფრო მიიღო. გველის-ხმობ იმას, რომ, მიუხედავად პლატონიზმის ცალკეული იმპლიკაციებისა, კაპადოკიელთა ტრინიტარული კინეტიზმი, ფილოსოფიურ კონცეფციებთან პირისპირ, პრინციპულ სიახლეს გვიჩვენებს.

kinhsi-ის იმგვარ გამოყენებას, როგორსაც პლოტინის ემანაციის თეორიაში ვხვდებით, 'მოძრაობის შეზღუდვა' უნდა ეწოდოს. ამ ნიშანთვისებას ვერც შემდგომმა პლატონიზმმა დააღწია თავი. ცნების 'შეზღუდვის' მიზეზი, უწინარეს ყოვლისა, ნეგატიური ღვთისმეტყველების ექსტრემულ ფორმა-

დევ“ მოძრაობის ცნება გამოიყენება წმ. სამების მიმართ ფრაზეოლოგიურ გამონათქვამებში, რომლებიც 'ამოქმედებას' (I 565 B: PG 29), 'ძალის გამოყენებას' (II 648B) აღნიშნავენ; იხ. აგრეთვე *Hom. in Ps.* VII, 7 : PG 29, 245C; *in Ps.* XLIV, 3: PG 29, 396A.

41 აღსანიშნავია, რომ გრიგოლ ნაზიანზელი ახსენებს ღვთის უსასრულობასაც, რომელიც ჩამოყალიბებული თეორიის სახეს გრიგოლ ნოსელთან იღებს. შდრ., *Or.* 38,9, 1: SC 358, 116, 23.

შია საძიებელი, რომელსაც სწამს, რომ უზენაესი სრულყოფილება არ შეიძლება სხვისკენ მოძრაობდეს.

განსაკუთრებული გატაცებით შეითვისა ქრისტიანულმა ღვთისმეტყველებამ „სოფისტსა“ და „პარმენიდესი“ გაშლილი დიალექტიკური კონცეფცია, მოძრაობისა და ღვთის კატეგორიათა მნიშვნელობის წარმოჩენა ერთიდან სხვაზე გადასვლის ასახსნელად და წამისყოფაში მომხდარი ცვლილების იდეა. ამ დიდი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გააზრებამ კაპადოკიელებთან ფაქტობრივად გაათავისუფლა მოძრაობის ცნება ნებისმიერი ფიზიკური კონოტაციებისგან.

„მდგომი მოძრაობა“ უწოდა პლოტინმა გენეტიკურ ძალთა სიუხვეს ღვთაებრივ ნუსში. სინტაგმა მოწოდებულია, საზღვრული ცნება მსაზღვრელის მეშვეობით უმაღლესი მოძრაობის სახედ დასახოს. საპირისპირო წყობით უნდა წარმოვიდგინოთ ორი სიტყვის კავშირი გრიგოლ ნოსელის თეოლოგიაში. სამგვამოვანი ერთარსი ღმერთის ქმედებას გრიგოლის ღვთისმეტყველური ხედვა, „მოძრავ ღვთაად“ წარმოიდგენს, სადაც ატრიბუტული შეფასება ღმერთის შეუზღუდავ, აბსოლუტურ მოძრაობაზე მიუთითებს. ამით ტრინიტარულ მოძღვრებაში და აქედან, მთელ ონტოლოგიურ სისტემაში, ლეგიტიმაციას იღებს მოძრაობის მოძრაობით დაწყება და უსასრულო მოძრაობით დასრულება. ეს დიდმნიშვნელოვანი გამოწვევა იყო, რადგან ის სააზროვნო ტრადიციის პირისპირ დადგომას ნიშნავდა. ერთი საუკუნის შემდეგაც ფსევდო-დიონისე აფრთხილებდა თავის მკითხველს, რომ ბიბლიური გამონათქვამები ღვთის მოძრაობაზე ღვთისმოშიშობით გაეგოთ⁴². ამ მოთხოვნის შესაბამისად გაიკვალა გზა მოძღვრო ხანის ღოგმატიკაში გრიგოლ ნოსელისა

და გრიგოლ ნაზიანზელის გამოწვევამ — ბერძნული ფილოსოფიის კარგად ცნობილი ცნება **kinhsi-**-ი ღვთის როგორობასთან დაეკავშირებინათ. საეკლესიო სწავლებამ ასეთი მცდელობა წარმატებულად მიიჩნია, რისი დასტურიცაა იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“, რომელშიც კაპადოკიური იმპულსის კვალზე, წმ. სამების მიმართ მოძრაობის პრედიკატი ღვთის პრედიკატთან ერთად იხსენიება.

* * *

თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ გრიგოლ ნოსელმა პლატონიზმის პრინციპულად განსხვავებული ონტოლოგიური სისტემიდან შეითვისა მყოფისა და აზროვნების სტრუქტურის ამხსნელი ღვთისა და მოძრაობის უზოგადესი პრედიკატები. სავსებით მოსალოდნელი იყო, რომ ქრისტიანულ მსოფლალქმაში მოხვედრილ ამ პლატონურ გვარეობრივ ცნებებს არსებითი სახეცვლილება განეცადათ. ამას სამყაროს ბიბლიურ-ახალაღმოჩენილი მოდელი ითხოვდა, რომელმაც კოორდინირებულ დისპოზიციაში მოაქცია ორი სამყაროს თანაარსებობა და ამით დასაბამი მისცა თავისუფალ რელაციათა წყებას მთელ ქმნილებაში. გადამწყვეტი კოსმიურ ტრანსფორმაციაში, რასაკვირველია, ქრისტეს ხსნის მისტერიის დინამიკურობაა, რომელსაც განკაცებული ღვთის მაგალითზე აქტიურ ქმედებაში მოჰყავს ბიბლიური ხატობის ღვთისმეტყველება. ამ მისტერიაში ხრწნადი სხეულის მქონე ღვთის ხატს შეუძლია ზეციურ სულიერთა მეტოქე აღმოჩნდეს: როცა ბასილი დიდი კაცობრივ ბუნებას ზეციურ დასთა წინაშე უპირატესობას ანიჭებს ხატობის საფუძველზე, ანდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი იმედით აღსავსე სიტყვებს წამოთქვამს, რომ ქრისტე იმისთვის განკაცდა, რათა ის ღმერთ-ყოს, როგორც ქრისტე შეიქნა კაცი — ეს იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ შეუ-

42 Pseudo-Dionysius Areopagita, *De div. nom.* IX 8-9, 212, 16-213, 20.

ბრკოლებელი სულიერი მოძრაობის არეალში ვართ.

მთელ წარმართულ ფილოსოფიაში თანაზომიერი წრე-ბრუნვა და თავად წრე, მისი საყრდენი გეომეტრიული ანალოგი, აღიარებული იყო სრულყოფილი არსებობის გამომხატველ იდეალურ ფორმად ორივე – გრძნობადი და მეტაფიზიკური – სამყაროსათვის. ნოსელ ეპისკოპოსსაც, არანაკლებ, ვიდრე გვიანანტიკური ხანის ნებისმიერ ელინურად განსწავლულ ინტელექტუალს, აღაფრთოვანებდა ანტიკური ფილოსოფიის კოსმოსი მრავალსახა წრებრუნვის ესთეტიკით, და მასზე დაკვირვება შემოქმედის სიბრძნესაც უცხადებდა. მაგრამ მის წინაშე, როგორც ქრისტიანისა, საკითხი სხვაგვარად იდგა: რისთვის სჭირდება ღვთის უშუალო ხატს და მსგავსებას ხილული თუ უხილავი სულიერი კოსმოსის ნაწილად აღიქვას თავი და მასთან ეძიოს საკუთარი ფსიქოსომატური ჰარმონია, თუ მან პიროვნულად შეიცნო ქრისტე და მარადიული ცხოვრების მოსაპოვებლად მას უნდა მიჰბადოს?

ქრისტიანობის ამგვარ მსოფლალქმას აქვს საკუთარი ფიზიკური და გეომეტრიული ანალოგები. მართალია, სულის რაციონალურ და კონტემპლაციურ მოძრაობათა კლასიფიკაცია უფრო გვიანი დროის ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას განეკუთვნება⁴³, მაგრამ უკვე წმ. გრიგოლმა იფიქრა ამ ცოდნათმორის მიმართებებზე და გარკვეული ტერმინოლოგიური სამუშაოც აწარმოა. ასე შეიძლება გავიგოთ,

43 Ps.-Dionys. *Div. nom.*, 4, 8-10 (Corpus Dionysiacum, 1990). ფსევდო-დიონისე სულის მოძრაობის კლასიფიკაციის მხრივ ბევრად ახლო დგას პლატონურ ტრადიციასთან, ვიდრე გრიგოლ ნოსელი (შდრ. Pseudo-Dionysius Areopagita, 1988, 115, შენ. 93 ლიტერატურის მითითებით).

როცა არაერთ ადგილას **euquth~ / euqeia**-ს ხსენებისას, გრიგოლი კონოტაციაში მოაქცევს ამ ცნების სულიერ-ეთიკურ ('სისწორე') და გეომეტრიულ ანალოგებს ('წრფე')⁴⁴.

ახალ 'გეომეტრიულ იდეალს' ობიექტური და სუბიექტური წანამძღვრები აქვს. ობიექტური წანამძღვრები ბიბლიურ ისტორიზმშია, მისი დასაწყისითა და დასასრულით⁴⁵, და მეტადრე ბიბლიის ძირითად ანთროპოლოგიურ თეზისში, რომ კაცობრივი სული მოწოდებულია, ღვთის ბაძვით იცხოვროს. კოსმოსის მნიშვნელობა, როგორც ეპისტემური მესაშუალისა ღმერთსა და ადამიანს შორის, ამ ხატის თეოლოგიაში დაცულია, მაგრამ როგორც ადამიანის ორგანული მთელისა – გაუქმებული.

სუბიექტური წანამძღვარი ღვთის ნოსელისეული უსასრულობის იდეაა, რომელიც მისი ონტოლოგიის ღერძია, და განსაზღვრავს მისკენ მიმსწრაფი ქმნილი სამყაროს პოტენციურ უსასრულობასაც – არა როგორც აბსტრაქცია აბსტრაქციას, არამედ როგორც მარადიული მაცოცხლებელი ძალა სიცოცხლეში მყოფს. ამ ეგზისტენციური მიზიდულობის დედაარსი, გრიგოლისათვის შემხვედრი სასიყვარული

44 ამ ხშირად ხმარებულ ტერმინებთან დაკავშირებით იხ., მაგ., *Inscr* I, 8, GNO V, 55, 16-24; 59, 12-21; II, 9, GNO V, 124, 2-4; *Eccl* VIII, GNO V, 423, 18-21; *Cant* II, GNO VI, 42, 1-9; *Cant* XII, GNO VI, 342, 1-8; *Cant* XV, GNO VI, 449, 6-12. გრიგოლი იშვიათად იყენებს სიტყვა **grammh**-ს. მნიშვნელოვან თეოლოგიურ კონტექსტში ეს სიტყვა გვხვდება ორჯერ, როგორც ჯვრის სიმბოლიკის შემადგენელი (გერტიკალური) ნაწილი (*Vit Moys* და *Trid spat*), და ერთხელ – როგორც წრეში მოქცეული წრფე, რომელიც მეტაფორულად ღვთის უსასრულობაზე მიმართული ადამიანის რაციონალურ აზროვნებას აღნიშნავს.

45 ამ ფაქტის კულტურულ-ისტორიულ ანალიზი ეკუთვნის ჯერ კიდევ ახალგაზრდა ს. ავერინცევს; იხ. С. Аверинцев, 1975, 266-84.

ურთიერთსწრაფვაა, რომელიც ხატისა და პირველნიმუშის ონტოლოგიურად განსხვავებულ უსასრულობას მათი ფაქტობრივი შეხვედრის არედ გადააქცევს. ღვთის ამ უსასრულო სასიყვარულო ვიტალობას, გრიგოლის აზრით, არაფერი აქვს საერთო წრის ანალოგთან, მაგრამ, იგი წრედ ექცევა ჩვენს უძღურ გონებას, როცა კი ის იძირება ამ უსასრულობის გააზრებაში⁴⁶.

სამყაროს, კაცისა და ღვთის ნოსელისეული ხედვა ქრისტიანობის ონტოლოგიურ მიმართებათა სქემას ემყარება და მის შიგნით ეძებს დინამიკურ რელაციათა გამოვლენის საკუთარ უნარს. სავარაუდოდ, მოძრაობის ფენომენის ფაქიზმა აღქმამ გამოიწვია გრიგოლ ნოსელის სააზროვნო მეთოდის ძირითადი თავისებურებაც. მის სპეციფიკას კონცეპტთა ექსპონირების თავისებური მანერა შეადგენს — მოვლენათა ორმხრივად ხედვა. გარე და შიდა მოღუსთა დიალექტიკური მონაცვლეობა თვალნათლივ ვლინდება დგომა-მოძრაობის მიმართებათა თეორიაშიც: მობილური ოპტიკური კუთხით მათზე დაკვირვებამ ის ინოვაციური აზრი დაბადა, რომ ნამდვილმყოფი დაუსაბამო და უსასრულო მოძრაობაშია და მყოფსაც უსასრულო მოძრაობაში ამყოფებს. მიმართებათა ონტოლოგიურ, მენტალურ და კოსმიურ სისტემაში ამ საყოველთაო კინეტიკის გარესტატუსი რელატიური დგომაა.

Tina Dolidze

Die Theologie der Gesamtbewegung: Das Tradierte und das Innovative im Denken des Gregor von Nyssa*

Die vorliegende Monographie stellt einen Versuch dar, über den oft verwendeten Begriff der Bewegung (**kinhsi~**) in Gregors von Nyssa Schriftum den Zugang zur erneuten Leseart seiner Gedankenwelt zu finden.

Die Kreuz- und Scheidewege der griechischen Philosophie und der christlichen Theologie bilden jenen Nährboden, der reichen Stoff zum Nachdenken über die Gesetzmässigkeit der Modifizierung des jeweiligen philosophischen Begriffs bietet. Dies gilt auch von dem in der griechischen Philosophie nach Platon geprägten Gattungsbegriff **kinhsi~**. Einem Forscher, der am Sprachgut Gregors von Nyssa Interesse findet, wird der häufige Gebrauch dieses Begriffes und anderer Wörter mit demselben Stamm auffallen. Das Plastische dieser lexikalischen Formative bringt auf den Gedanken, dass es sich um eine entwickelte Idee über die Natur der Bewegung handelt. Wenn man die Frage stellt, in welchen Texten des Gesamtwerkes Gregors von Nyssa der **kinhsi~**-Begriff sein Hauptwirkungsfeld findet, so bestätigt man, dass er in allen Bereichen seiner Theologie vorkommt. So durchsichtig, wie

* Es macht mir Freude Prof. Dr. Annegret Plontke-Luning für ihre freundliche Hilfe bei der stilistischen Berichtigung dieses Textes zu danken.

46 Eun I (I), 667-69; GNO I, 217, 29-218, 17.

der Begriff in den Texten verwendet wird, lässt er sich als eine monistische Lehre von der geistigen Bewegung definieren, da nur in Bezug auf die geistige Dynamik ein beliebiger Typ physischer Bewegung bei ihm betrachtet wird. Davon ausgehend, ist der Hauptzweck dieses Werkes nicht, die physischen Bewegungstypen und ihre Funktionen an sich naturwissenschaftlich darzulegen, was in der Theologie des jüngeren Kappadokiens auf philosophisch tradiertes zurückgeht, sondern eben den geistigen Aspekt der Bewegung zu hinterfragen und seine Modifizierungstypen auf den verschiedenen ontologischen Ebenen nachvollziehen. Da die damit verknüpften Fragen um das zentrale Thema der Wechselbeziehung zwischen Welt, Mensch und Gott konzentriert sind, reflektiert das Buch die Untersuchung in drei Kapiteln mit dem entsprechenden Problemkreis: I. Die Bewegungsarten in der Schöpfung nach Gregor von Nyssa; II. Die Kategorie der Bewegung in Gregors von Nyssa Anthropologie; III. Die Bewegung als Gottesprädikat: Spätplatonische Prämisse und die Kappadokische Neuerung. So seltsam es auch scheinen mag, ist die platonische Bewegungstheorie trotz ihrer ungeheuren Bedeutung für die postplatonische Philosophie und die Patristik noch nicht gebührend eingeschätzt worden, weshalb diese Darlegung von bedeutendem Nutzen ist.

I. Kapitel I. Die Bewegungsarten in der Schöpfung

Gregors Darlegung zum Universum weist zahlreiche Elemente des philosophischen Kosmos in ihrer spätantiken synkretischen Fassung auf. Untersucht man die Auffassungen des Nysseners über die Kategorie der Bewegung in der physischen Welt, fällt sofort auf, dass sie eben die wesentlichen Merkmale des platonischen Nachdenkens tragen, d.h. erstens, **kinh-**

si- wird bei ihm, Platon's dialektisches Paar **stasi-/kinh-si-** in *Sophistes* und *Parmenides* folgend, in Bezug auf die Schöpfung immer mit **stasi-** verknüpft, und zweitens, anders als bei Aristoteles, bestimmt er im Fall des Menschen seine psycho-mentalenen Vorgänge als Bewegungstyp. Zusammen mit der ganzen Tradition der Timaioskommentare ist für den Nyssener die sichtbare Welt mit ihrer Ordnung und ihren vielfältigen Bewegungen Gegenstand des Wunders, welches auf die Weisheit seines Schöpfers hindeutet. In der Bahn dieser Tradition untersucht er die verschiedenen Arten der Bewegung (Ortswechsel und Veränderung, sowie ihre spezifischen Typen), die im sinnlichen Kosmos reichlich vorhanden sind. In der Darlegung des noetischen Kosmos wird darauf aufmerksam gemacht, dass im Unterschied zum philosophischen Modell der Welt das christliche drei ontologischen Hauptinstanzen unterscheidet: Gott als eine nichtgeschaffene und zwei geschaffene Extensionen. Es liegt auf der Hand eine freie Relation zwischen zwei Welten, die nicht mehr in kategorialen Bedingungen als Ursache und Verursachtes zueinander stehen. Für die Masstabe der Bewegung des vernünftigen Geschöpfes, wie es die menschliche Natur ist, hat diese Veränderung in der Ontologie Gregors entscheidende Bedeutung, da ihr eine Perspektive des unmittelbaren Bezugs zu Gott gegeben ist. In Hinblick auf die Bewegungskategorie impliziert dies eine unabhängige Entwicklung der Geschwindigkeit, bei welcher die Relativität der Bewegung zwischen zwei Extensionen, d.h. zwischen zwei Welten und das Verhältnis jeder im einzelnen zum absoluten Anfang der Bewegung (Gott) existieren. Das letzte Thema des Kapitels betrachtet eine weitere Umdeutung der kosmischen Ordnung, die mit der sakralen

Geschichte der Menschwerdung Christi, seines Todes und seiner Auferstehung verbunden ist. Der neue Bund zwischen Gott und Mensch, der die neue Weltordnung verursacht, ist klar in der Kreuzestheologie Gregors beschrieben. Durch das kosmische Kreuz treten sogar die aussersten Polaritäten des Universums in solche Verhältnisse miteinander, dass sie als Gegensatzlichkeiten schon aufgehoben sind und sich als das integrierte Ganze zu Gott bewegen. In dieser zentrifugalen kinetischen Dynamik alles Seienden kommt der vertikalen Linie eine besondere Bedeutung zu. Die neue Verbingung zwischen Gott und Mensch verwirklicht sich in der stufenweisen Veränderung der menschlichen Natur im Lauf der Geschichte. Der Bewegungsdiskurs impliziert in diesem Unterkapitel die in der Gregorforschung oftmals diskutierte Apokatastasis als ein eschatologischer Bewegungstyp. Folgt man der von Maximus dem Konfessor angebotenen Deutung der Apokatastasislehre bei Gregor, besteht nach dem von ihm entworfenen Schema die universelle Wiederherstellung der menschlichen Natur in der ewigen Allbewegung zum unendlichen Gott, jedoch verwirklicht sich die Bewegung auf verschiedenen überkosmischen Ebenen, je nach Verdienst des menschlichen Subjekts.

Kapitel II „Die Kategorie der Bewegung in der Anthropologie“ hat im Blick das Kinetische im Menschen als dem Mikrokosmos und gleichzeitig dem Bild Gottes. In der Bahn des zeitgenössischen christlichen Denkens vertritt Gregor die philosophische, vorzüglich pythagoreisch-platonische Idee, dass der Mensch nach der Analogie mit dem physischen Kosmos als ein musikalisches Instrument ausgestattet ist. Die Idee wird weitgehend thematisiert mit der christlich-innovativen

Akzentuierung, dass der Mensch, wenn er ein Mikrokosmos sei, doch gleichfalls das Bild Gottes ist. Man kann deutlich nachvollziehen, wie die christliche Weltanschauung Gregors ihm den Anstoss gibt, sich von dem philosophischen Makro- und Mikrokosmos-Modell mit seiner zyklischen Bewegungsästhetik zu distanzieren. Gregor setzt scharf im Licht der Bewegungssemantik die physische Kreatur und Mensch als Geschöpf Gottes auseinander. Wenn der Kreislauf in der physischen Natur dem Kappadokier durchaus naturgemäss erscheint, da er die einzige Existenzbedingung für sie ist, trägt dieselbe physische Bewegungsform in Bezug auf den Menschen eine radikal verschiedene Sinndeutung, sofern der beste Teil seiner Natur unabhängig von der Bewegung des sinnlichen Kosmos ist. Die Ähnlichkeit mit dem Kosmos wird nun lediglich auf den körperlichen Teil der menschlichen Natur, sowie ihm unterworfenen tierischen Affekte seiner Seele beschränkt. Das Irdische Dasein des Menschen sieht Gregor in Folge der griechischen Philosophie als eine natürliche Bewegung von Geburt zu Tod. Jedoch ist es ihm üblich, über Seelentod aufzufassen, was sich nach dem Sündenfall im Menschen als zugleich physischen und geistigen Wesen entwickelt. Was sich nach dem Sündenfall im Menschen als einem zugleich physischen und geistigen Wesen entwickelt, bringt er jedoch in Zusammenhang mit dem Seelentod. Die Existenz des Menschen verwirklicht sich in einer ständigen Bewegung zwischen zwei ethisch-ontologischen Grenzen. Die Veränderung zum Besseren hält Gregor für eine natürliche Bewegung, sofern dieser Weg zur Ursache des Seins führt und die Teilnahme an Gottes Leben und Gutes für das Abbild Gottes ermöglicht. Weicht er von dem rechten Wege ab, wird er durch ununter-

brochene Bewegung zum entgegengesetzten Zustand hingezogen. Gregor ergibt sich oft der Beschreibung der menschlichen Wandlung in den entgegengesetzten Richtungen, welche zuletzt zur Hinwendung zum Gutem führt. Der Horizont der sundhaften Bewegtheit in dem durchaus monistischen Denksystem Gregors ist begrenzt, weil die ontologische Existenz nur dem Guten in seiner unumgänglichen Kraft zugewiesen ist. Die Grundhaltung der christlichen Ethik Gregors besagt, dass das, was immer bewegend ist, wenn es gerade zum Guten vorrückt, sich niemals zu bewegen aufhört.

Eine reiche Palette der Bewegungen im Sinne der qualitativen Veränderungen innerhalb der Seele bewirken die drei platonischen Seelenkräfte – **logistikon, epikumhtikon, qumoeide~**. Die Verwendung einer reichen Bewegungsterminologie im Bereich der Seele bezieht sich in Gregors Sprachgebrauch nämlich auf die in Wirkung gesetzte Vernunft und Affekte, so dass die menschliche Seele als ein Ort der verschiedenen Regungen (**en th yuch kinhmata**), in dem gefallenen Mensch wie auf einem Kampfplatz hauptsächlich kontrovers aufgerichtet, fungiert. Der Mechanismus des Umdrehens zum ewigen Leben liegt wiederum in dem freien Willen des Menschen. Es ist ja ganz natürlich, dass Gregor auch ihn als Bewegung versteht. In Gregors von Nyssa sakraler Ethik tritt am deutlichsten die orthodoxe Idee der Synergie zutage. Die freie Wahl des Menschen mit der Anziehungskraft der unbegrenzten Liebe Gottes zum Menschen ermöglicht die permanente Veränderung des Bewegungskursus in zwei Existenzrichtungen zu beenden.

Das abschliessende Thema dieses Kapitels betrachtet die weitgehend erforschte Epektasislehre aus dem Blickwinkel

des Kinetischen. Wie in Gregors Schrifttum vielfach zum Ausdruck gebracht wird, bedeuten die paulinischen Worte in *Phil.* 3, 13 **emprosqen epekteinomeno~** das endlose Sich-Ausstrecken zu Gott, was wie sämtliche beschreibende Definitionen besagen, eine unendliche Zunahme im Guten ist. Die Unabgeschlossenheit dieser einubenden Wachstumsstruktur entspricht der bekannten gregorschen Idee der Unendlichkeit Gottes. Der prinzipielle Unterschied unter zwei Arten der Unendlichkeit impliziert den unüberwindbaren Abstand zwischen ungeschaffenen und geschaffenen geistigen Naturen in Gregors Theologie. Gott als ungeschaffene Natur besitzt die Unendlichkeit/Unbegrenztheit als immerwährende aktuelle Existenzweise, wenn dem geschaffenen geistigen Seienden infolge seiner ontologischen Erstehung aus dem Nichts lediglich ein permanentes Sich-Verändern zum Besseren, d.h. eine potenzielle Unendlichkeit naturgemäss ist. Dennoch nicht nur Gott, sondern auch vernunftige Geschöpfe sind in dieser ontologischen Struktur sich selbst identisch. Befindet sich Gott immer in demselben Zustand (**stasi~**), besteht hingegen die Identität des geschaffenen geistigen Seienden darin, dass es seiner Natur nach an der ersten geistigen Ursache sich orientiert und unerschütterlich im Guten steht, indem es immerwährend zum Uberragenden sich bewegt. Die offene geistige Struktur stützt sich auf die Gesetzmassigkeit eines Relationprinzips in der synergetischen Wirkung. Die gottlichen Güter, zu denen der Mensch gelangt, machen die Seele aufnahmefähiger, indem ihre Aufnahme eine Vermehrung der Kraft und Grosse bewirkt, so dass der Empfänger immer zunimmt und in der Zunahme nicht verharret, da in diesem mystischen Schema das Ende den Anfang des Neuen bedeutet. Eben über diese

Beständigkeit (**stasi~**) unterrichtet dialektisch Gregor von Nyssa, dass sie wie Flügel zur raschen Vorwärtsbewegung gebraucht wird. Gregor orientiert sich an dem platonischen Begriffspaar innerhalb des Subjekts des Aufstiegs und diesen analysierend kommt er zu einer neuen Konsequenz, die tatsächlich die dialektische Koordination zwischen Stand und Bewegung in der philosophischen Tradition durch die dialektisch gefasste ontologische Identität ablost. So lässt sich diese Standigkeit nicht mehr als logisches und existenzielles Ende der Bewegung erklären, wie es von Platon bis zum Neuplatonismus verstanden wurde, sondern als unabwendbares Prinzip der ausgewählten Richtung. Gregor von Nyssa machte sich den nach Platon zum Gemeingut der griechischen Philosophie gewordenen Gedanken über zwei Arten des ontologischen Zustands - Stand und Bewegung - zu eigen. Jedoch gab er anders als in dieser Tradition den Vorrang dem Begriff der Bewegung, speziell der vertikalen Vorwärtsbewegung.

Die Untersuchung hebt die Epektasis- und Apokatastasislehre als zwei Aspekte (den ontologischen und den sakral-ethischen) derselben Mensch-Gott-Beziehung im Denken des kappadokischen Vaters hervor. Sei es bei dem zu Gott zugewandten Mensch oder insgesamt die ontologische Heilung der ganzen menschlichen Natur, schreitet der Prozess ewig gleichzeitig mit dem Fortrücken des Bestrebungshorizontes fort. Dieser als qualitative Verbesserung verstandene Kinetik wird ein absoluter Charakter und die höchste Würdigung sowohl im kosmischen Bereich als auch ausser ihm zugemessen.

Das letzte Kapitel stellt eine komparative Analyse der Theorien über Stand und Bewegung in der neuplatonischen Metaphysik und christlichen Trinitatslehre vor. Paradigma-

tisch sind hier in der systematischen Weise Plotins und Gregors von Nyssa Hypostasenlehre dargelegt. Im Hinblick auf die beiden renommierten Denker derselben Epoche sei auf die kulturgeschichtliche Tatsache verwiesen, dass der eine von ihnen die Leistung der griechischen Metaphysik in seinem systematischen Entwurf zusammenfasste, was auch die Theorie der metaphysischen Bewegung einschloss, der andere wiederum diesem Erbe der "äusseren Weisheit" methodisch den Weg in die neue Denkform der christlichen Theologie bahnte. In der vergleichenden Untersuchung sind auch die Spätplatoniker Porphyrios und Iamblichos sowie etliche pythagoreisierende Platoniker herangezogen. Insgesamt bietet dieses Quellenmaterial ausreichende Gelegenheit, Analogien und Divergenzen der beiden grössten reflexiven Theologien der Spätantike zu fassen.

Die Analyse beginnt bei der Darlegung der Metaphysik Plotins, worin sie zuerst auf die Termini **dunami~** und **energeia** im transzendenten Einen konzentriert. Der Begriff **dunami~** tritt hier in zwei Bedeutungen auf: Sie ist die Kraft aller Dinge, aber auch deren unbegrenztes und unendliches Vermögen. Anderswo prädiziert Plotin die erste Hypostase als eine blosser Wirksamkeit (**energeia**), was er geradezu mit dem Sein (**ousia**) des Einen gleichsetzt, so dass **dunami~** als Kraft und **energeia** im Einen im Zeichen der Identität erscheinen. Die Beschreibung des Einen lässt sich als widersprüchlich erweisen. Einerseits gibt es Kontexte, die darauf andeuten, dass die Wirksamkeit des Einen als die höchste Stufe des Wissens gesehen werden soll, andererseits, wo das Eine in seiner Transzendenz aufbewahrt ist, ist es von jeglicher Reflexion abgesondert. Wurde man das allererste Prinzip so char-

akterisieren, dann konnte der Ursprung des Seins lediglich spontan auf die Aussenwelt wirken und der Prozess wäre, wie Beierwaltes mit Recht angemerkt hat, "im Grunde illegitim," denn ein Übermass an Vollkommenheit des Einen und die Aktivierung der in ihm potentiell vorhandenen Inhalte verursacht dessen Übergehen zum Anderen. Das nächste für diese Komparation relevante Subjekt ist der transzendente Geist, welches das erste vom Einen verwirklichte Andere und dabei schon eine differenzierte noetische Realität ist.

Nach der Charakterisierung des Subjekts der plotinischen Metaphysik, wird die Frage nach der Beziehung von Hypostase zum Begegnungsbegriff gestellt. Plotin fasst die Bewegung als intellegible Gattung, die von Anfang an vorhanden ist und schon deswegen keine Verwirklichung an sich verlangt. Er folgt der ersten Hypothese des *Parmenides* und leugnet zusammen mit den anderen Eigenschaften auch, dass dem Einen Stand und Bewegung zukommen. Wenn es aber darum geht, wenigstens in Analogie die "Lage" des Einen zu umschreiben, bevorzugt Plotin offensichtlich den Begriff des Stehens. Der Begriff **kinhsi~** findet sich hingegen sehr häufig in der Beschreibung der zweiten und dritten Hypostase. Eine zentrale Rolle spielt er in der Grundstruktur des Nous, sofern die Bewegung hier mit der Reflexion gleichgesetzt ist. Die Bewegung ist das Lebensprinzip des transzendenten Geistes, eine allem Leben gemeinsame, einheitliche Gattung und darum das erste Leben. In Anknüpfung an den *Sophistes* stellt Plotin die Wechselbeziehung von Bewegung des Seienden und Stand im Geist vor. Im Inhalt des Geistes – und dies ist das Wichtigste für die Grundstruktur der Hypostase – kommt der Stand als dialektische und existentielle Grenze der Bewegung vor.

Insgesamt stellt Plotin die intraverte Dialektik der drei plotinischen Hypostasen als eine dynamisch-ontologische Identität her. Sie lässt sich, der Analogie Plotins folgend, mit der Drehung in einem Punkt und einer dadurch resultierenden Rotation vergleichen.

Wenn man nach dem Platz der Bewegung in der Emanationstheorie der *Enneaden* fragt, so liegt ein freier Gebrauch des Bewegungsbegriffs lediglich unter den mit der "Rückkehr" semantisch verbundenen Termini. In der Emanation verläuft der Erzeugungsprozess vom Urgrund bis hin zum Untersten im Zeichen der Beharrung der oberen ontologischen Stufe, indem die untere aus ihr als Substanz geworden ist. Daher unternimmt Plotin Beweisführungen, um aufzuzeigen, dass die Ausstrahlung des ersten Prinzips keine Bewegung sein kann. Unter diesen Argumentationen befindet sich eine besonders wichtige für die hierarchische Deutung der Hypostasen: Wenn das Eine zu wirken und sich zu bewegen begänne, während etwas entsteht, träte das Entstehende erst nach der Bewegung als ein Drittes ein und nicht gleich als Zweites. Die Argumentation setzt wohl zwei Denkansätze voraus: die transzendente Vollkommenheit kann überhaupt keine Relation nach aussen haben und was von ihr ausgehe, sei keine Relation, sondern eine sich selbst aktivierende eidetische Substanz. In diesem Sinnzusammenhang wird die Ansicht zum Ausdruck gebracht, dass Plotin im Hinblick auf den Kinesisbegriff seine dynamisch-genetische Semantik insofern vermeidet, als für ihn diese Bedeutung des Begriffes nicht von den naturphilosophischen Auffassungen über die Bewegung des Aristoteles und der Stoa abgesetzt werden kann. Obwohl Plotin nachdrücklich betont, dass die Emanation keine Bewe-

gung ist, lassen sich einige Kontexte in den *Enneaden* anführen, die zeigen, dass die Bewegung ein genetisch-konstituierendes Prinzip des Übergangs vom Einen zur Vielheit ist. Es aussert sich in diesem Lehrstück aller Anschein nach die Nachwirkung der pythagoreisierenden Platoniker des 1. bis zum 2. Jahrhundert. Unter diesen Quellen zieht auf sich die Aufmerksamkeit Fr. 15 des Numenios (2. Jh). Bei ihm ist der erste Gott **estw~**, der zweite **kinoumeno~**. Wie Numenios bemerkt, sei es merkwürdig, doch bei dem ersten Gott sei die Ruhe eine eingeborene Bewegung, woraus die Ordnung der Welt entstehe. Somit belegt die Nachricht, dass bereits in der spätplatonisch-spatpythagoreischen Umgebung die Idee Fuss fasste, der oberste Gott sei in seiner Transzendenz nicht unbewegt. Die Darlegung der philosophischen Reflexion über die Bewegung schliesst sich mit den Neuerungen, die Porphyrios und Iamblichos in der Gotteslehre mitgebracht haben. Die Autorin sieht ein Gottesmodell des Iamblichos als ein durchaus akzeptables philosophisches Paradigma für die ausgesparte Ausprägung der Gottesidee in der zeitgenössischen christlichen Theologie.

Zum Thema „Der Begriff der Bewegung in der Trinitatslehre Gregors von Nyssa“ ist vorab angemerkt, dass in der Trinitatslehre Gregors der Begriff der Bewegung auf alle drei Hypostasen bezogen wird. Untersuchen wir in dieser Hinsicht das technische Vokabular, dann ist festzustellen, wie Gregor einerseits den **kinhsi~**-Begriff völlig mit dem Begriff **energeia** gleichsetzt und andererseits oft **ormh** (Drang) und **dunam~** als Synonyme für **kinhsi~** verwendet. Eine Reihe solcher dogmatisch geprägten Ausführungen betont emphatisch die willensmassig übereinstimmende Aktivität der Trinität in

dem Schöpfungsakt. In diesen Passagen nimmt der Bewegungsbegriff eine Erläuterungsfunktion an sich, um durch die Identität in der Wirkung die Konsubstantialität und Gleichwürdigkeit der drei Hypostasen zu beweisen. Für alle drei göttlichen Personen die Einheit der Energie nach zu bestätigen ist Gregor insofern ausserst wichtig, als sie einen Beweisgrund für die Andersheit der Wirkungen widerlegt, aus dem auf die verschiedenen wirkenden Naturen geschlossen wird. Die Bewegung des göttlichen Willens und die kreative Wirkung Gottes sind in allen Abschnitten, in denen von ihnen die Rede ist, einander gleichgesetzt, was *per se* das Verständnis der Bewegung als zur Schöpfung gehörig impliziert. Die weitere Reihe der dogmatischer Erwägungen, die den Terminus **kinhsi~** und seine grammatischen Derivate enthalten, gewähren einen tieferen Einblick in das Innenleben der Hypostasen von Vater und Sohn. Diese Bewegungsbegriffe erfüllen hier eine führende oder sogar entscheidende Vermittlungsfunktion im Kontext der Präzisierung des Übergangs von der ersten zur zweiten Hypostase, deren Wesensgleichheit verteidigt werden soll. In diesem Zusammenhang sind jene Stellen von besonderem Interesse, welche illustrieren, wie Gregor mit dem vom Neuplatonismus übernommenen Wirkungsbegriff umgeht. Er verlagert zwar deutlich den Akzent auf den Bewegungsbegriff, womit er unterstreicht, dass die Wirksamkeit, die selbst keine Hypostase ist, sich als Dynamik der Hypostase ergibt bzw. ihr angehört und deshalb nichts von dieser Hypostase graduell Verschiedenes sein kann. Die gleiche Anwendung von **kinhsi~** trifft man bei Gregor von Nazianz, woraus man schliessen kann, wie beide Gregore die dogmatische Beweisführungen zusammen ausprägten.

Der neuplatonischen Konzeption über die substantielle Natur der Energie wendet sich Gregor jedoch zu, wenn er die Beziehung der Gotteskraft zur geschaffenen Welt untersucht. Die Welt ist voll von Gottes **energeiai**, in denen der unsichtbare Gott sichtbar wird. Im Streit gegen den arianischen Standpunkt war die Idee der in und aus sich unbegrenzten Kinetik Gottes von besonderer Bedeutung, da diese Idee ihrer Struktur nach das Dogma der Wesensgleichheit der trinitarischen Personen sicherte.

Kehrt man wieder zum Korrelatbegriff der **kinhsi~** – zum Begriff der **stasi~** – zurück und untersucht, in welchem Kontext Gregor sich mit diesem Gottesprädikat beschäftigt, dann gelangt man zu folgendem Ergebnis: Die Metaphorik des Stehens kommt immer dann vor, wenn im Gang der Ausführung auf die absolute Transzendenz Gottes hingewiesen werden soll oder wenn im Gegensatz zur raum-zeitlichen Bewegung, welche immer mit der Veränderung verknüpft ist, die Stabilität des absoluten Prinzips der Bewegung hervorgehoben wird.

Dann findet aber, wie wir gesehen haben, der Bewegungsbegriff innerhalb des Nus seine logisch-ontologische Grenze im Stillstehen, indem die letztere im Zeichen der substantialen Bestimmtheit der eidetischen Gegenstände auftritt. Soweit man aus der nicht besonders deutlichen Distinktion der Begriffe bei Gregor schliessen kann, verlagert er den Akzent gleichsam auf die Aussensicht oder, anders, auf die ferne Perspektive, welche als erstes bestimmt: „Gott ist stabil,“ und die Innensicht oder nahe Perspektive, die Ausdruck: „er ist in steter Bewegung.“

Allem Anschein nach handelte es sich bei der unbegrenz-

ten Kinetik Gottes in Gregors Nachdenken nicht nur um eine erhebliche Umwandlung des aus der Philosophie Tradierten, sondern es war wesentlich auch in dem dynamischen biblischen Gottesbild begründet, dass sich der Nyssener mit dem Gregor von Nazianz so weitgehend dem Bewegungsbegriff als dem Gottesprädikat zuwandte. Wer von ihnen sich zuerst des Bewegungsbegriffs als *terminus technicus* für die Verteidigung der Wesensgleichheit bediente – Gregor von Nazianz, der ihn seltener verwendete, oder der Nyssener, der reichlich Gebrauch von ihm macht, ist nicht ohne weiteres zu sagen. Unabhängig davon ist aber festzuhalten, dass der dynamische Charakter der Gottheit und der dieser Idee dienende Begriff der Bewegung bei Gregor von Nyssa besondere Massstäbe gewann.

Den Inbegriff der kreativen Fülle in dem grundenden Nus-Sein nannte Plotin die „beharrende Bewegung.“ In diesem Syntagma wollte er das Substantiv durch das Attribut als höchste Bewegungsart qualifizieren. Eine umgekehrte Verteilung der Semantik auf Attribut und Substantiv findet sich in der Verbindung zweier Begriffe bei Gregor von Nyssa: Ausgehend von Gregors Theologie, muss man sich die Existenzweise des mit sich selbst identischen dreieinigen Gottes als einen „bewegenden Stillstand“ vorstellen, in der das Attribut die offene, alles durchschreitende gottliche Dynamik enthüllt. Diese Vorstellung war eine Herausforderung, da sie eine Bewegung mit einer Bewegung beginnen und mit einer Bewegung *in infinitum* enden liess.

ბიბლიოგრაფია

წყაროები

- Alkinoos, *Didaskalikos*, in: *Ankinoos: Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte etabli et comente par J. Whitaker et traduit par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres 1990.
- Aristotle, *Metaphysics*, books I-IX, Loeb Classical Library No271. Translated by H. Tredennick, Harvard University Press 1933.
- Aristotle, *The Physics*, books I-IV, Loeb Classical Library No228. Translated by P. H. Wicksteed and F. M. Cornford, Harvard University Press 1957.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Loeb Classical Library No73. Translated by H. Rackham, Harvard University Press 1934.
- Athanasius of Alexandria, *Contra gentes*, PG 25. Col. 1-96.
- Athanasius of Alexandria, *De decretis*, ed. H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2, I, Berlin: De Gruyter, 1936, 1-45.
- Augustine, *Confessions*. Books I-IV, ed. by G. Clark. Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Augustine, *Confessions*. Books X-XIII, ed. by G. Clark. Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Basilii *Adversus Eunomium*, PG 29, col. 497-773.
- Basilii *Homilies in Hexaemeron*, ed. S. Giet, Sources Chretiennes 26 bis, Paris 1968.
- Basilii *Homilies in the Psalms*, PG 29, col. 209-494.
- Corpus Dionysiacum*, Patristische Texte und Studien 33. Hrsg. v. B. R. Suchla, G. Heil und A. M. Ritter, Berlin: De Gruyter 1990-1991.
- Gregory of Nyssa, *Ad Ablabium, Quod non sint tres dei (Abl)*, Gre-

- gorii Nysseni Opera (GNO), III/1, 37-57. აგრეთვე: PG 45, col.116-136.
- Gregory of Nyssa, *Ad Eustathium, De Sancta Trinitate (Eust)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), III/1, 3-16. აგრეთვე: PG 32, col.684-696.
- Gregory of Nyssa, *Adversos Arium et Sabellium, De Patre et Filio (Arium)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), III/1, 71-85. აგრეთვე: PG 45, col. 1281-1301.
- Gregory of Nyssa, *Adversos Macedonianos (Maced)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), III/1, 89-115. აგრეთვე: PG 45, col.1301-1333.
- Gregory of Nyssa, *Apologia in Hexaemeron (Hex)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), IV/1. აგრეთვე: PG 44, col. 61-124.
- Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium libri (Eun)*, I et II, Gregorii Nysseni Opera (GNO) I, 22-225; 226-409. აგრეთვე: PG 45, col. 248-464.
- Gregory of Nyssa, *Contra Eunomium libri (Eun)*, III (vulgo III-XII), Gregorii Nysseni Opera (GNO) II, 3-311. აგრეთვე: PG 45, col. 572-908.
- Gregory of Nyssa, *De anima et resurrection (An et res)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), III/3. აგრეთვე: PG 46, col. 12-160.
- Gregory of Nyssa, *De beatitudinibus (Beat)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), VII/2, 75-170. აგრეთვე: PG 44, col. 1193-1301.
- Gregory of Nyssa, *De hominis opificio (Op hom)*, PG 44, col. 125-256.
- Gregory of Nyssa, *De oratione dominica (Or dom)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), VII/2, 1-74. აგრეთვე: PG 44, col. 1120-1193.
- Gregory of Nyssa, *De perfectione (perf)*, Gregorii Nysseni Opera

- (GNO), VIII/1, 173-214. აგრეთვე: PG 46, col. 252-285.
- Gregory of Nyssa, *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostril Iesu Christi spatio (vulgo In Christi resurrectionem oratio I) (Trid spat)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), IX, 273-306. აგრეთვე: PG 46, col. 600-628.
- Gregory of Nyssa, *De virginitate (Virg)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), VIII/1, 247-343. აგრეთვე: PG 44, col. 297-429.
- Gregory of Nyssa, *De vita Moysis (Vit Moys)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), VII/1. აგრეთვე: PG 44, col. 297-429.
- Gregory of Nyssa, *In Canticum canticorum (Cant)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), VI. აგრეთვე: PG 44, col. 756-1120.
- Gregory of Nyssa, *In Ecclesiasten homiliae (Eccl)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), V, 277-442. აგრეთვე: PG 44, col. 616-753.
- Gregory of Nyssa, *In inscriptions Psalmorum (Inscr)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), V, 24-175. აგრეთვე: PG 44, col. 432-608.
- Gregory of Nyssa, *In sextum Psalmum (sext ps)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), V, 187-193. აგრეთვე: PG 44, col. 608-616.
- Gregory of Nyssa, *Oratio catechetica magna (Or cat)*, Gregorii Nysseni Opera (GNO), III/4. აგრეთვე: PG 45, col. 9-105.
- Gregor von Nyssa, *In Canticum canticorum homiliae*, griechisch-deutsch, übers. u. eingeleit. von F. Dunzel, I-III, (*Fontes Christiani*, 16/ 1-3), Freiburg 1994.
- Gregor von Nyssa, *Über das Sechstageswerk*, eingel. übers. und kommentiert von F. X. Risch. Stuttgart: Hiersemann 1999.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes* 38-41, ed. C. Moreschini, Sources Chretiennes 358, Paris 1990.
- Gregoriou tou Qeologou Logoi Qeologikoi.** Gregor von Nazianz, *Die Funf Theologischen Reden*. Text und Übersetzung

- mit Einleitung und Kommentar, hrsg. von Joseph Barbel, TESTIMONIA. Schriften der altchristlichen Zeit, B. III, Patmos-Verlag Dusseldorf 1963.
- Gregory of Nazianzus, *Orat. 20-23*, ed. J. Mossay. *Gregoire de Nazianze: Discours 20-23*, Sources Chretiennes 270, Paris: Cerf 1980.
- Iamblich Chalcidensis *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. with transl. and commentary by John M. Dillon, Leiden 1973.
- Johannes von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, hrsg. von Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, II, *Exposition Fidei* besorgt von P. Bonifatius Kotter, Patristische Studien, B. 12, Walter de Gruyter/Berlin. New York 1973.
- Maximi Confessoris, *Questiones et dubia*, Corpus Christianorum. Series Graeca 10, Turnhout 1982.
- Nemesius Emesenus, *De Natura Hominis*, Bibliotheca Teubneriana, ed. M. Morani, Leipzig 1987.
- Numenius, *Fragmenta*, ed. E. des Places, Paris 1973.
- Origenes, *Vier Bucher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von H. Gorgemanns und H. Karpp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Darmstadt 1976.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, Sources Chretiennes 132, 136, 147, 150, 227, Paris: Cerf, 1967-76.
- Philo Alexandrinus, *De Somniis*, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes and Two Supplementary volumes*, vol. V, London 1934; London 1958².
- Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres*, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes*, vol. IV, London 1932; London 1958².

- Philo Alexandrinus, *De aeternitate mundi*, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes*, vol. IX, London 1941; London 1960².
- Philo Alexandrinus, *Legum allegoriae*, ed. F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo in Ten Volumes*, vol. I, London 1929; London 1962².
- Plato's Parmenides. Transl. and Anal. by R.E. Allen, Oxford 1983.
- Plato, *The Republic*. Translated with Notes by F. M. Cornford, Oxford University Press 1941.
- Plato, *Theaetetus*, *Sophist*. vol. 7 (12), translated by H. N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1977.
- Plato, *Euthyphro*. *Apology*. *Crito*. *Phaedo*. *Phaedrus*. vol. 1 (12), Translated by H. N. Fowler, R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1921.
- Plato, *Timaeus*. *Critias*. *Cleitophon*. *Menexenus*. *Epistles*, vol. 9 (12), translated by R. G. Bury, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1929.
- Plato, *Cratylus*. *Parmenides*. *Greater Hippias*. *Lesser Hippias*, vol. 4 (12), with an English transl. by H. N. Fowler, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1992.
- Plato and Parmenides*. *Parmenides' "Way of Truth" and Plato's "Parmenides"*. Transl. with an Intr. and running Comm. by Fr. M. Cornford, London 1950.
- Plotins Schriften*. Übers. v. R. Harder. Neubearbeitung mit griechisch. Lesetext und Anmerkungen durch R. Beutler, W. Theiler, Bd. I-V, Hamburg 1956-1967.
- Plotin *Über Ewigkeit und Zeit* (Enneade III 7) übers., eingel. u. komment. von W. Beierwaltes, Frankfurt a. Main 1967.
- Porphyrus, *Gegen die Christen*, 15 Bucher. Zeugnisse, Fragmente

- und Referate, hrsg. von A. Harnack, Berlin 1916.
- Porphyrus, *Sententiae ad Intelligibilia Ducentes*, ed. E. Lamberz. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1975.
- Porphyrus, *Fragmenta*, ed. A. Smith, Stuttgart – Leipzig 1993.
- Porfirio Commentario al "Parmenide" di Platone*, saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di Pierre Hadot, presentazione di Giovanni Reale, traduzione e bibliografia di Giuseppe Girgenti, Milano 1993.
- Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentaries, ed. by E. R. Dodds, Oxford 1963.

თარგმანები

- გრიგოლ ნოსელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები: წმიდისა სამებისათჳს, რომელსა შინა მოიქსენებს აბრაჰამს; ძიებაჲ სულისათჳს თჳსისა დისა მაკრინაჲს თანა; თარგმანებაჲ მომიქსენესაჲ; აღთქმაჲ ქრისტიანისაჲ და ძალი და სახელი მისი; სისრულისათჳს; შესხმაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფრემ ასურისაჲ; შესხმაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა მელეტი მთავარეპისკოპოსისა დიდისა ანტიოქიისაჲ, ე. კოჭლამაზაშვილის საერთო რედაქციითა და ლექსიკონით, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 2005 წლისათვის. თბილისი: „ნათლისმცემელი“ 2004, 141-391.
- წმიდა გრიგოლ ნოსელი, დიდი კატეხეზური სიტყვის ძველი ქართული თარგმანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და ლექსიკონი დაურთო ე. კოჭლამაზაშვილმა, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი 1, თბილისი 2008, 7-205.
- წმიდა გრიგოლ ნოსელი, გიორგი მთაწმიდლისეული თარგმანი გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა ღაბაღებისათჳს კაცისა,

ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ე. კოჭლამაზაშვილმა, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი 2, თბილისი: ახალი საქართველო 2009, 90-235.

წმიდა გრიგოლ ნოსელი, გიორგი მთაწმიდლისა და ეფრემ მცირის თარგმანები წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრება, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო ე. კოჭლამაზაშვილმა, ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი 2, თბილისი: ახალი საქართველო 2009, 375-539.

კოჭლამაზაშვილი, ე., დოლიძე, თ., წმინდა გრიგოლ ნოსელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. პატრისტიკული კვლევა საქართველოში, ტ. 1, თბილისი: ლოგოსი 2009.

წმინდა გრიგოლ ნოსელი. შესაქმისათვის კაცისა, სამი ქართული რედაქცია, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა გ. კოპლატაძემ, თბილისი/ლოგოსი, 2010.

გრიგოლ ნოსელი, პასუხი ექუსთა მათ დღეთათჳს, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, თბ., 1989.

წმ. გრიგოლ ნოსელი, „მამო ჩუენოს“ განმარტება, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა ე. ქირიამ, თბილისი 2006.

წმიდა გრიგოლ ნოსელი, ქალწულებისათჳს და საღმრთოჲსა მოქალაქობისა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ტერმინოლოგიური ლექსიკონი დაურთო პროტოპრესვიტერმა გიორგი ზვიადაძემ, თბილისი: მერიდიანი 2011.

წმიდა გრიგოლ ნოსელი, თარგმანებაჲ ქების ქებათაჲსაჲ, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო გულნაზ კიკნაძემ, თბილისი: სასულიერო აკადემიისა და

სემინარიის გამომცემლობა 2013.

პლატონი, ტიმეოსი, თარგმნილი ძველი ბერძნულიდან, წინასიტყვაობა და კომენტარები ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი 1994.

პლატონი, სოფისტები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. შუხოშვილმა, თბილისი: ლოგოსი 2013.

Лосев, А. Ф., Плотин. Сочинения в русских переводах, М./СПб. 1995.

Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, Bibliothek der griechischen Literatur 26, eingel. ыbers. und mit Anm. versehen v. B. R. Suchla, Stuttgart: Hiersemann 1988.

ლექსიკონები

Lexicon Gregorianum. Worterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, hrsg. von F. Mann, Leiden: Brill, v. 5, 2003.

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, ed. by L. F. Mateo-Seco, and G. Maspero, Leiden: Brill 2010.

Worterbuch der philosophischen Metaphern, hrsg. von R. Konersmann, Universitat Bonn Institut fur Philosophie, Bonn 2007.

გამოკვლევები

ალექსიძე, ლ., ნეოპლატონური ფილოსოფია. პლოტინი და იამბლიქოსი. ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები, ლოგოსი/თბ. 2009.

აფციაური, თ., უსასრულო სულიერი წინსვლის იდეა გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრების“ მიხედვით. *mnhmh*, მიძღვნილი ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნისადმი, თბილისი: ლოგოსი 1999, 33-48.

- Alexandre, M., A., *La theorie de l'exegese dans le De hominis opificio et l' In Hexaemeron*, dans: *Ecriture et culture philosophique dans la pensee de Gregoire de Nysse*, ed. par Marguerite Harl, Leiden: Brill 1971, 87-110.
- Apostolopoulos, Ch., *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Dialog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*, Frankfurt a.M./ Bern/ New York 1986.
- Armstrong, A.H., *Eternity, Life and Movement in Plotin's Account of nou~* in: *Le Neoplatonisme*, Paris 1971, 67-76.
- Armstrong, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Amsterdam 1967.
- Аверинцев, С., *Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении Раннего Средневековья. Античность и Византия*, Москва 1975, 266-84.
- Balas, D.L., *Eternity and Time in Contra Eunomium*, in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. von H. Dorrie. Altenburger, U.Schramm, Leiden 1976, 128-155.
- Balthasar, H. U. von., *Presence et pensee. Essai sur la Philosophie religieuse de Gregoire de Nysse*, Paris 1942.
- Barnes, M.R., *DUNAMIS and the Anti-Monistic Ontology of Nysse's Contra Eunomium*, in: *Arianism. Historical and Theological Reassessments* (Papers from the Ninth Intern. Confer. on Patr. Studies. Sept.5-10, Oxford 1983) ed. R.C. Gregy, The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd. 1985, 327-334.
- Barnes, M. R., *The Power of God. Dunami~ in Gregoy of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington 1984.

- Beeley, Ch. A., *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford 2008.
- Beierwaltes, W., *Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte*, in: ABG 16, 1972, 166-197.
- Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzuge seiner Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1965.
- Boersma, H., *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Analogical Approach*, Oxford 2013.
- Bohm, Th., *Theoria. Unendlichkeit. Aufstieg. Philosophische Implikationen zu 'De Vita Moysis' von Gregor von Nyssa*, Leiden: Brill 1996.
- Bussanich, J., *Philosophia Antiqua. The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden 1988.
- Canevet, M., *Gregoire de Nysse et l'hermēneutique biblique. Etude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*. Paris: Etudes augustinienes 1983.
- Cherniss, H.E., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, London 1930.
- Coakley, S., Introduction - Gender, Trinitarian analogies, and the Pedagogy of The Song, in: Coakley, S. (ed) *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Malden 2003, 1-14.
- Danielou, J., *Platonisme et Theologie mystique: la doctrine spirituelle de saint Gregoire de Nysse*, rev. ed., Paris: Aubier 1953.
- Danielou, J., *L'etre et le temps chez Gregoire de Nyssa*, Leiden: Brill 1970.
- Dihle, A., *Das Streben nach Vollkommenheit nach Philon und Gregor von Nyssa*, in: *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in der Antike und Christentum*. Festschr. für E.Dassmann, Munster 1996, 329-335.

დოლიძე, თ., *მოძრაობა, როგორც გენეტიკური ცნება, პლოტინუს*

- მოდერებში სამი ჰიპოთეზის შესახებ („ენადების“ ემანაციის თეორიის პარადოქსულობისთვის): ANAQESIS. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი. აკად. თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ, თბილისი 1999, 138-151.
- დოლიძე, თ., ერთი ფილოსოფიური ცნების რეცეფციისათვის გრიგოლ ნოსელის მოძღვრებაში წმ. სამების შესახებ: MET-ANOIA. ეძღვნება გრიგოლ წერეთლის დაბადებიდან 130 წლისთავს, თბილისი 2001, 82-102.
- დოლიძე, თ., კოსმური მოძრაობის თეორია გრიგოლ ნოსელთან, „ბიზანტინოლოგია საქართველოში – 2“, რედ. ნ. მახარაძე, მ. გიორგაძე, თბილისი: ლოგოსი 2009, 224-246.
- Dolidze, T., *Christos-Logos-Lehre in der grosskirchlichen Theologie des 2. Jahrhunderts*, in: *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, hrsg. von B. Kuhnert, V. Riedel, R. Gordesani, Bonn 1995, 118-130.
- Dolidze, T., *Der KINHISIS-Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa*, in: *Gregory of Nyssa. Homilies on the Beatitudes. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14-18 September 1998)*, edited by H. R. Drobner and A. Viciano, Leiden: Brill 2000, 221-45.
- Dolidze, T., *Der Begriff der Bewegung in der Gotteslehre Plotins und Gregors von Nyssa*, in: *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, hrsg. v. Th. Kobusch, B. Mojsisch und O. F. Summerell, B. R. Gruner, Amsterdam/Philadelphia 2003, 41- 75.
- Dolidze, T., *Review: Scot Douglass, Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*, Colorado 2005, Adamantius. Notiziario del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la tradizione alessandrina”, v. 13 (Pisa 2007), 615-621.

- Dolidze, T., *Der Inbegriff des Kinetischen im Menschen bei Gregor von Nyssa*, Phasis. Greek and Roman Studies, Insitute of Cassical, Byzantine and Modern Greek Studies, Iv. Javakhishvili Tbilisi State University, v.18, Tbilisi 2015, 66-89.
- Dorrie, H., *Gregors Theologie auf dem Hintergrund der Neuplatonischen Metaphysik*, in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. von H. Dorrie. Altenburger, U.Schramm, Leiden 1976, 21-39.
- Dorrie, H., *Porphyrios' "Symmikta Zetemata". Ihre Stellung in System und Geschichte des Neoplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Munchen: Beck 1959.
- Douglass, S., *Theology of the Gap. Cappadocian Language Theory and the Trinitarian Controversy*. American University Studies, Series VII: Theology and Religion 235. New York-Washington: Peter Lang 2005.
- Drobner, H., *Archaeologia Patristica. Die Schriften der Kirchenvater als Quellen der Archäologie und Kulturgeschichte: Gregor von Nyssa. Homilie in Ecclesiasten*. Citta del Vaticano: Pontificio instituto di archeologia Cristiana 1996.
- During, I., *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966.
- Ferguson, E., *God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973), 59-78.
- Ferguson, E., *Progress in Perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis*, in: *Studia Patristica* 14 (1976), 307-314.
- Gaith, J., *La conception de la liberte chez Gregoire de Nysse*, Paris 1953.

- Gersch, S.E., *KINESIS AKINETOS. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973.
- Hadot, P., *Etre, vie, pensee chez Plotin et avant Plotin*, in: *Les Sources de Plotin*, Geneve 1957, 107-141.
- Hadot, P., *La metaphysique de Porphyre*, in: *Porphyre: huit exposes*, Geneve 1965, 127-157.
- Heine, R.E., *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Oxford 1995, 29-49.
- Henry, P., *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in: *Les Sources de Plotin: dix exposes*, Geneve 1960, 429-449.
- Hubner, R.M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der "physischen" Erlo-sungslehre*, Leiden 1974.
- Kaulbach, F., *Der philosophische Begriff der Bewegung*, Koln/Graz 1965.
- Klock, Ch., *Untersuchungen zu Stil und Rhythmus bei Gregor von Nyssa*, Frankfurt a.M. 1987.
- Kobusch, Th., *Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie*, in: *Gregory of Nyssa. Homilies on Ecclesiastes (Proc. of the Seventh Intern. Colloquium on Gregory of Nyssa)*, ed. St. G. Hall, Berlin/ New York 1993.
- Kockert, Ch., *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Studien und Texte zu Antike und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009.
- Leehmans, J., *God and Christ as Agonothetae in the Writings of Gregory of Nyssa*, *Sacris Erudiri*, vol. 43 (2004), 5-31.
- Leuenberger-Wenger, S., *Ethik und christliche Identität bei Gre-*

- gor von Nyssa. Studien und Texte zu Antike und Christentum* 49. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Лосский, Вл., *Очерк Мистического Богословия Восточной Церкви*, пер. с франц.: Мистическое Богословие, Киев 1991.
- Ludlow, M., *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000.
- Macleod, C. W., *The Preface to Gregory of Nyssa's De Vita Moy-sis*, in: *Journal of Theological Studies* 33 (1982), 183-91.
- Maspero, G., *Trinity and Man*, Brill/Leiden 2007.
- Mateo-Seco, L. F., *Creation*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Brill 2010, 183-190.
- Meijer, A., *Plotinus on the Good or the One (Enn. VI,9). An Analytical Commentary*, Amsterdam 1992.
- Meissner, H., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De Anima et Resurrectione*, Frankfurt: P. Lang 1991.
- Merki, H., *OMOIWSIS QEW. Von der platonischen Angleichung an Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg 1952.
- Mojsisch, B., *Platon. Plotin, Ficino. "Wichtigste Gattungen" – eine Theorie aus Platons "Sophistes"*, in: O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski (1879-1947)*, Amsterdam 1988, 19-38.
- Moreschini, C., *Introduzione a Gregorio Nazianzeno, Letteratura Cristiana Antica*. Nuova serie 11, Morcelliana/Brescia 2006.
- Mosshammer, A.A., *Historical Time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa*, in: *Studia Patristica* 27 (1991), 70-93.
- Mosshammer, A.A., *Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa*, in:

Vigilae Christianae 44 (1990), 136-167.

Moutsoulas, H. D., Gregorio-Nussbaumer, H. Suggrama-ta. Didaskalia, Athens 1997.

მჭელიძე, მ., მიქელ ფსელოსის ერთი ფილოსოფიური ტრაქტატი, კრებულში: ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება. კულტურა. პრობლემები და პერსპექტივები. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი, თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეშვილი (რედ), თბილისი: ნეკერი/არსე 2007, 40-51.

მჭელიძე, მ., მიქელ ფსელოსის ფილოსოფიური პოზიცია, საზღვრულ და პედაგოგიური მეთოდი (დროის და მარადისობის ურთიერთმიმართების პრობლემისადმი მიძღვნილი ტრაქტატების მიხედვით), თბილისი: ლოგოსი 2006.

Mtchedlidze, M., *Les interpretations d'un passage du Discours 29 de Gregoire de Nazianze par les auteurs byzantins et georgiens des XIe-XIIIe siecles*, dans: V. Somers, P. Yannopoulos (eds), *Philocappadox. In memoriam Justin Mossay* (Orientalia Lovaniensia Analecta 251, Bibliothque de Byzantion 14), Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT, 2016, 247-268.

Muhlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (FKDG 16), Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1966.

Otis, B., *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*, in: *Studia Patristica 14* (= TU 117) *Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies*, Berlin 1971), ed. by E.A.Livingstone, Berlin 1976, 327-57.

Pochoshajew, I., *Plotinus*, in: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. by L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, Brill 2010, 629-631.

Pochoshajew, I., *Die Seele bei Plato, Plotin und Gregor von Nyssa*,

Frankfurt a. Main 2004.

Pottier, B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome*, Namur 1994.

Ramelli, I., *The Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill 2013.

Ramelli, I., *Philo's Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies and Patristic Aftermath*, in: *The Studia Philonica, Annual 26*, edited by David T. Runia and Gregory E. Sterling. Atlanta. Georgia: Scholars Press 2014, 29-56.

Rist, J. M., *The Problem of "Otherness" in the Enneads*, in: *Le Neoplatonisme*, Paris 1971, 76-87.

Ritter, A. M., *Die Gnadenehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift Über das Leben des Mose*, in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18-23. September 1972*, hrsg. v. Heinrich Dorrie, Margarete Altenburger und Uta Schramm. Leiden: Brill 1976, 195-239.

Rondeau, J., *Exegese du Psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse, Epektasis*. Melanges patristiques offerts au Cardinal J. Danielou, Paris 1972, 517-31.

Rothacker, E., *Geleitwort: Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von, B. I, Bonn 1955.

Schramm, M., *Die Bedeutung der Bewegungslehre des Aristoteles für seine beiden Lösungen der Zenonischen Paradoxe*, Frankfurt a.M. 1962.

Smith, A., XX: Porphyry and the Platonic Philosophy, in: A. Smith,

- Plotinus, *Porphyry and Iamblichus. Philosophy and Religion in Neoplatonism* (Variorum Collected Studies Series), Burlington 2011, 177-188.
- Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Chicago 2006.
- Spira, A., *Der Descensus ad inferos in der Osterpredigt Gregors von Nyssa De tridui spatio*, in: Spira, A./Clock, Ch. (Hrg.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa, transl. and comm. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Cambridge/ Mass. 1981, 195-261.
- Stead, Ch., *Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa*, in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. von H. Dorrie. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, 107-120.
- Szlezak, R., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/ Stuttgart 1979.
- Thalhofer, V. und Hand, H., *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius, Bischofs von Nyssa*. Kempten: Jos. Kosel'sche Buchhandlung 1874.
- Theiler, W., *Plotin zwischen Platon und Stoa*, in: *Les Sources de Plotin*, Geneve 1957, 63-87.
- Tzamalikos, P., *Origen: Cosmology and Ontology of time*, Brill, Leiden/Boston 2006.
- Tzamalikos, P., *Origen: Philosophy of History and Eschatology, Supplements to Vigiliae Christianae*, v. 85, Leiden, Boston/ Brill 2007.
- Verghese, P. T., *DIASTHMA and DIASTASIS in Gregory of Nyssa*, in: *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*, hrsg. v. Heinrich Dorrie, Margarete Altenburger und Uta Schramm, Leiden:

- Brill 1976, 244-59.
- Volker, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
- Volker, W., *Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa*, in: *Vigiliae Christianae* IX, 1955, 103-28.
- Wlosok, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960.
- Zachhuber, J., *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*. Leiden: Brill 2000.

შ ი ა ა რ ს ი

შესავალი	5
--------------------	---

თავი I

მოძრაობის სახეები ქმნილ ბუნებაში გრიგოლ ნოსელის მიხედვით

I. მოძრაობა გრძნობად კოსმოსში	10
II. მოძრაობა გონით კოსმოსში	30
III. აპოკატასტასისი როგორც მოძრაობა	129

თავი II

მოძრაობის კატეგორია გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიაში

I. მაკრო და მიკრო კოსმოსის მიმართება მოძრაობის ოპტიკურ ჭრილში	129
II. სხეულისა და სულის კინეტიკა ადამიანში	129
III. ეპექტასისი როგორც მოძრაობა	129

თავი III

მოძრაობა როგორც ღვთის პრედიკატი: გვიანპლატონური წანამძღვრები და კაპადოკიური სიახლე

I. მოძრაობის ადგილი პლოტინის თეორიაში სამი ჰიპოსტასის შესახებ გვიანი პლატონიზმის კონტექსტში	129
II. მოძრაობის ცნება გრიგოლ ნოსელისა და გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრებაში წმ. სამების შესახებ	129
Zusammenfassung	235
ლიტერატურა	251