იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია

Ivane - Javakhishvili - Universität Tbilissi

Lela Alexidze

Ioane Petrizi und die antike Philosophie

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ლელა ალექსიძე

იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია

თბილისის

რა იცოდა XII საუკუნის ქართველმა ფილოსოფოსმა, იოანე პეტრიწმა, ნეოპლატონიკოსი პროკლესა და, საერთოდ, ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ? წიგნში „იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია“ გამოვლენილია იოანე პეტრიწის ნაშრომის ძველი ბერძნული ფილოსოფიური წყაროები და გამოკვლეულია მათი მნიშვნელობა პეტრიწის შემოქმედებისათვის. წიგნში წარმოჩენილია ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართება ფილოსოფიური ასპექტით. ის განკუთვნილია ფილოსოფიის ისტორიკოსებისთვის, კლასიკური ფილოლოგიის, ძველი ქართული კულტურის სპეციალისტებისთვის, აგრეთვე ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიითა და კულტურით დაინტერესებული მკითხველისთვის. მონოგრაფია გამოდგება დამხმარე სახელმძღვანელოდ ქართული ფილოსოფიური აზრის, ანტიკური, გვიანანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის შემსწავლელთათვის.

რედაქტორი: ფილოს. მეცნ. დოქტორი თენგიზ ირემაძე

რეცენზენტები: ფილოს. მეცნ. დოქტორი გურამ თევზაძე
ფილ. მეცნ. დოქტორი მაგდა მჭედლიძე

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2008

ISBN 978-9941-13-013-7

სარჩევი

შესავალი 1

ნაწილი პირველი

ორფევსიდან იამბლიქოსამდე 17

I. ორფევსი 17

ა) ორფევსი, აგლაოფამოსი, პითაგორელები, ელეელები, პლატონი და არისტოტელიკოსები კომენტარების 41-ე თავში 17

ბ) ორფევსი „ბოლოსიტყვაში“ 29

II. პარმენიდე 40

III. ემპედოკლე 42

IV. ჰიპოკრატე („ყოველი ყოველსა შორის“) 43

V. პლატონი უშუალოდ და პლატონი პროკლეს გზით 49

1. „კეთილი, სიკეთე, კეთილობაჲ.“ „კეთილგუარობაჲ. აღათონ, ტ'აღათონ“. „წინაბჭე კეთილობისაჲ“ 50
2. „კატაკერმატის ქმნა“ 55
3. „პატივი და ძალი“ 55
4. „არ თემის“ 56
5. „ენთუსიაქმნილი“. „ეილიკრინეს“ 56
6. „რჩეულთმოქმედი ღმერთი“. „აღჯრთმაჲ, რჯთმოჲ“. „ნუ გიკჯრს ესე“. „მართალი სიტყუა“ 58
7. „გიფილოტიმიე“ 61

VI. არისტოტელე 63

1. ზეცა, დრო და მოძრაობა 65
2. „ძალი და მოქმედება“ 66
3. „გუართა გუარი“ 70

4. „მეხუთე არსება“ 70
5. „ერთი არს მეუფე ყოველთაჲ“ 72
6. „სფეროჲ ეთრიოჲსა ცეცხლისაჲ“ 72
7. „მყოფი არა იქმნების, რომელ წარმოდგომილა გუარითა“ 72
8. „სტერესნი, რომელ არიან მოკლებანი“ 74
9. ფილოსოფია და თეოლოგია 75
10. „ნიადაგ მესხუაე მდედრი“ 77
11. „თჳრათენ“ 78
12. „ღმრთისმეტყუელებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი“ 79

VII. ალექსანდრე აფროდისიელი 83

სულის არსება და მოქმედება. უსხეულოთა და სხეულეანთა გვარი. შემოქმედებითი მიზეზის ექსორია 83

VIII. ქალდეური ორაკულები 91

„ყვავილი, მწვერვალი, კენტროჲ“. „ნექტარი, ამვროსიაჲ“. „თუალი, ხედვაჲ“. პროკლე: კოსმოსის მარადიულობა. „გადიონჯსება“. „უფსკრული“. „პჳრსოჲ“. „ბეჭი“ 91

IX. პლოტინი 106

X. პორფირიოსი 117

შემეცნების სახეები. სხეული და ადგილი 117

XI. იამბლიქოსი 122

სხეული და ადგილი. „უსხეულოთა ნაწილნი უსხეულოვე“. დრო — „ხატი სამარადმყოჲსა“ 122

ნაწილი მეორე

პროკლედან ასკლეპიოსამდე 134

I. პროკლე 134

1. „დიადოხოსი“ 137
2. „ჰაზრი“ 138
3. „მონოვიელოჲ“ 139

4. შემეცნების სახეები, დემონები და პეტრიწის ვერსიის 129-ე თავი 139
5. *ექსკურსი:* შემეცნების საფეხურები დიონისე არეოპაგელის სქოლიოებში 151
6. „პირველი კეთილობა“ 154
7. ერთი, გონება და „უგუარო ნივთი“. „ნამრღუევი და ნუთი გულისსიტყუა“. „უმსგავსო მსგავსება“ 156
8. „არსთადა თანწარმოდგომილი სარწმუნოება“ 161
9. „დასაბამი ერთებრი“ 163
10. „ერთისა მიერ ცხოვნდების ყოველი“ 163
11. „ყოველთა უპირატესი მიზეზი ყოველთადა სწორებით წარმოდგომილ არს“ 165
12. „ერთი ერთთა“ 165
13. „მიუდრეკელად მიდრეკა“ 165
14. ოთხი „კავშირი“ და საკითხი „ყოველი ყოველსა შორის“. 166
15. პლანეტათა „უამთა ქცევანი“ 176
16. უსხეულოთა სფეროში ძალთა და მოქმედებათა პირველობის ალეგორიულად გამოხატვა დროში პირველობის სახით 180
17. „სულნი ქმნად შთამოვრდომილნი“ 182
18. „ნივთიერებრივნი ქიტონისკნი“ 183
19. ნება, თავისუფლება, აუცილებლობა და განგება 186
20. *ექსკურსი:* საღვთო ნებანი ანუ „იგავნი“. არეოპაგიტული კორპუსის სქოლიოებში 226

II. ასკლეპიოსი 240

სულის თვითმდგომობა 240

ნაწილი მესამე

„ბოლოსიტყვის“ ზოგიერთი საკითხი 243

1. „დაფარული ძუალი“ 246
2. „მხოლოჲ დასაბამსავე დრკა და ვიდრე სამობამდის დადგა“ . 248
3. სახელდების პრობლემა 249
4. „არდი“ 265

5. მანიქეველები 266
6. *ექსკურსი:* პარალელები არეოპაგიტულ კორპუსთან. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის სქოლიოები: მანიქეიზმი და წარმართული ფილოსოფია: მოძღვრება ორი საწყისის შესახებ; წარმართი ფილოსოფოსები პირველსაწყისის შესახებ 267
7. ღმრთის „ხატისაებრ და მსგავსისა“ 274
8. იამბიკოს ინტერპრეტაციისათვის 297

დასკვნის ნაცვლად 300

დანართი 302

ი ო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი ს 303

თ ა რ გ მ ა ნ ი ს ს ი ზ უ ს ტ ი ს ა თ ვ ი ს 314

Zusammenfassung 317

ლიტერატურა 358

საძიებელი 378

შესავალი

ვინ იყო იოანე პეტრიწი, ეს უცნაური ადამიანი, რომელსაც XII საუკუნეში, საქართველოსა თუ ბიზანტიაში, თავისი ქართველი და ბიზანტიელი ინტელექტუალი თანამედროვეებისაგან განსხვავებით, დაუფარავად ძალიან უყვარდა ანტიკური ფილოსოფია და, განსაკუთრებით, ნეოპლატონიკოსი პროკლე? უყვარდა, უპირველეს ყოვლისა, თავისთავად, და არა (მხოლოდ?) როგორც გზა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების გასაგებად. პროკლეს ფილოსოფია პეტრიწისათვის იყო უმაღლესი სიბრძნე და მიზანი, და იყო საშუალებაც, რომელსაც ამ მიზანთან ჩვენი მიყვანა შეუძლია.

თუ ვინ იყო იოანე პეტრიწი, ამის შესახებ ახალს ვერაფერს ვიტყვით. მეცნიერებამ მის შესახებ დანამდვილებით თითქმის არაფერი იცის. ჩვენ შევეცდებით, მას ერთი, მისთვის ძალიან მნიშვნელოვანი კუთხიდან მივუახლოვდეთ: ვეცდებით, უკეთესად გავერკვეთ ანტიკური ფილოსოფიის იმ სპექტრში, რომელიც პეტრიწს აინტერესებდა და მისთვის ძვირფასი იყო.

კულტურის ისტორიაში და, ალბათ, ჩვენს რეალურ ცხოვრებაშიც ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო თემა ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართებაა. ამ პრობლემის კვლევა მათი ხუთსაუკუნოვანი თანაარსებობით არ შემოიფარგლება. ის გაცილებით უფრო ვრცელია, ძველია და თანამედროვეც. ანტიკურ პლატონიზმში ქრისტიანული კოსმოლოგიის საფუძვლების დანახვის პოტენცია, ძველი ორფიკული კოსმოგონიებისა და ორფიკული მითების ქრისტიანულად განმარტების შესაძლებლობა, ჰერაკლიტესა და სტოელთა ლოგოსის მრავალმნიშვნელოვნება და ბევრი სხვა რამ ანტიკურობისათვის დამახასიათებელი ხედვის ქრისტიანულ აზროვნებასთან უნებლიე მიმართების წინაშე გვაყენებს. როგორიც არ უნდა იყოს ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში პასუხი კითხვაზე: რა არის მეტი — მსგავსება თუ განსხვავება ანტიკურ და ქრისტიანულ ონტოლოგიურ, კოსმოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ თეორიათა შორის, თავად პრობლემას ეს არა ხსნის ის კონკრეტულ შემთხვევებში თავიდან ისმის. ანტიკურობის მკვლე-

ვართა წინაშე დგას ლოგოსის, დემიურგის, სამყაროს პირველსახეებისადმი (პარადიგმები, იდეები) პლატონური დემიურგის მიმართების, ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ ჰიმნებში ღმერთისა თუ ღმერთებისადმი პიროვნული თუ უპიროვნო მიმართვის საკითხები. ისინი ირიბად ანტიკურ კულტურაში ქრისტიანული პრინციპების არსებობა-არარსებობაზე გვაფიქრებენ. ასეთი პრობლემებისადმი გვერდის ავლა იმიტომაც არის შეუძლებელი, რომ ვერ უგულებელვყოფთ შუა საუკუნეების ავტორების მიერ პლატონური თემების ქრისტიანულ ინტერპრეტაციებს. მათ არსებობის ისეთივე უფლება ჰქონდათ, როგორც ანტიკური კულტურის თავდაპირველი სახით განმარტების თანამედროვე ცდებს.

ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართება საინტერესოა პლატონური (გვიანანტიკური და ქრისტიანული) ფილოსოფიის კვლევისთვის. ეს ეხება წარმართ ნეოპლატონიკოსებს (პორფირიოსი, იამბლიქოსი, პროკლე, დამასკიოსი და სხვები) და იმ ქრისტიან თეოლოგებს, რომლებიც თავის მოძღვრებას მეტ-ნაკლებად პლატონური ფილოსოფიის პრინციპებზე აგებდნენ (ალექსანდრიელები, კაპადოკიელები, ფსევდო დიონისე არეოპაგელი). ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართების კვლევა ფილოსოფიური ასპექტით ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასა და ქრისტიანულ თეოლოგიას შორის მიმართების თემაა, რაც ზოგჯერ ზოგადად ფილოსოფიისა და თეოლოგიის (ამ სიტყვების თანამედროვე გაგებით) დაპირისპირებისა თუ კავშირის სახესაც იღებს. გვიანანტიკური და ადრეული შუა საუკუნეების ფილოსოფიებთან დაკავშირებით მიმართების ეს პრობლემა, კონკრეტულად თუ ზოგადად, მრავალმა სპეციალისტმა ჩვენთვის, თანამედროვე მკითხველისთვის, მომხიბლავად დასვა და განიხილა (ა. ფესტიუჟერი, ა. კრუზელი, ა. ჰ. არმსტრონგი, ე. მეიერინგი, ვ. ბაიერვალტესი, ჟ. პეპენი, ა.-დ. საფრეი, ჰ. ადო და ბევრი სხვა). ძალიან საინტერესოა ერთსა და იმავე პრობლემაზე საპირისპირო პოზიციებიდან დაწერილი გამოკვლევები, მაგალითად, ჰ. დოერისა[1] და

---

[1] **H. Dörrie**, *Was ist spätantiker Platonismus. In*: Theologische Rundschau, 36. Jahrgang, Tübingen 1971, S. 285-302. იგივე სტატია ხსენებული ავტორის კრებულში: Platonica minora, München 1976. მისივე, *„Andere Theologie". In*: Theologie und Philosophie. 56. Jahrgang, Freiburg 1981, S. 1-46.

მისი ოპონენტის, კ. დე ფოგელისა.[1] ჟურნალი Vigiliae Christianae, კრებულები "Neoplatonism and Christian Thought",[2] "Platonismus und Christentum"[3] და სხვა მთლიანად ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართების პრობლემებს ეძღვნება. პლატონიზმისა და ძველი ქრისტიანული თეოლოგიის მიმართება, ე. ფონ ივანკას თქმით, ორთოდოქსიისა და ერესების პრობლემათა წინაშეც გვაყენებს.[4]

ანტიკურობისადმი ქრისტიანი ავტორების დამოკიდებულების კვლევისთვის ის ეპოქებია საინტერესო, როდესაც ანტიკურობისა და, კერძოდ, ანტიკური ფილოსოფიისადმი ინტერესის აღორძინება ხდებოდა. დასავლეთისთვის ეს, სხვათა და სხვათა შორის, რენესანსია, აღმოსავლეთ-ქრისტიანული სამყაროსათვის კი ერთი ასეთი პერიოდი XI-XII საუკუნეებია: პლატონიზმის წინა პლანზე წამოწევა და მასზე უკუ- და უარყოფითი რეაქციის ხანა. ბიზანტიურ სამყაროში ანტიკურობისადმი დამოკიდებულება არა მარტო ელინოფილ და ნეოპლატონიზმისადმი მეტ-ნაკლებად კეთილგანწყობილ ავტორთა შემოქმედებაშია საკვლევი (იოანე იტალოსი, მიქელ ფსელოსი, იოანე პეტრიწი), არამედ იმ ფილოსოფოსებსა და ღვთისმეტყველებთანაც, რომლებისთვისაც ის მიუღებელი იყო (ნიკოლოზ მეთონელი).

ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართება ჩვენს დროში ცალკე თემაა. რატომ და როგორ ცდილობდა XX საუკუნის ზოგიერთი ფილოსოფოსი და პოეტი (რილკე, ჰაიდეგერი, მარსელი, კოკტო) ანტიკური თემების, პერსონაჟების, ფილოსოფიებისა და ფილოსოფიური სახეების ინტერპრეტაციისას მათი თავდაპირველი თავისთავადობის წვდომასა და ქრისტიანული აღქმისა და ახალი დროისთვის დამახასიათებელი გაგებისაგან გათავისუფლებას? როგორ განმარტავენ XX საუკუნის თეოლოგები (ალტანერი, ბარდენჰევერი, ფონ ბალთაზარი, დანიელუ, კრუზელი, ფიოლკერი და სხვები) ეკლესიის მამა-

---

[1] **C. J. de Vogel**, *Platonism and Christianity: a mere Antagonism or a Profound Common Ground? In*: Vigiliae Christianae 39 (1985), Leiden, p. 1-62.

[2] Ed. D. O'Meara. N.Y. 1982.

[3] *Festschrift für Heinrich Dörrie*. Münster 1982.

[4] **E. von Ivanká**, *Hellenisches und Christliches in frühbyzantinischen Geistesleben*. Wien 1948, S. 7-8.

თა შრომებს ანტიკურობასთან მათი მიმართების თვალსაზრისით? რას ხედავდნენ ანტიკურობის მკვლევარი მეცნიერები, თავად მორწმუნეები (ა. ჰ. არმსტრონგი) ანტიკურ აზროვნებაში, ფილოსოფიაში, ცხოვრების წესში, მსოფლგაგებაში — მაგალითად, სამყაროს კოსმოსად, ხოლო ადამიანის ამ კოსმოსის ერთ ორგანულ ნაწილად (და არა მის ცენტრად, მის მეუფედ!) აღქმაში — ჩვენი დროისთვის განსაკუთრებით აქტუალურს, ღირებულსა და მისაღებს? ეს კითხვები ქრისტიანობის წიაღში გაზრდილი მოაზროვნეების, ერთი მხრივ, ტრადიციული და თანამედროვე ქრისტიანობისადმი, მეორე მხრივ კი ანტიკურობისადმი დამოკიდებულების საკითხის წინაშე გვაყენებს და თანამედროვე დასავლურ თეოლოგიაში, მეტიც, ზოგადად ჩვენს ცხოვრებაში ანტიკურობისა და ქრისტიანობის, ანტიკურობისა და თანამედროვეობის მიმართების პრობლემებს წამოჭრის.

ანტიკურობისა და ქრისტიანობის მიმართების კვლევა სხვადასხვა ეპოქაში და სხვადასხვა კუთხით შეიძლება. ანტიკური კულტურის დასაბამიდან დღემდე ეს პრობლემა ფარულად თუ აშკარად ვლინდებოდა და პასუხს მოითხოვდა. ჩვენ, როგორც ვთქვით, ამ პრობლემის ერთ ასპექტს შევეხებით: XII საუკუნის ქართველი ქრისტიანი თეოლოგისა და ფილოსოფოსის, იოანე პეტრიწის მიერ ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთა შემოქმედების გაგებასა და განმარტებას.[1] „ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებში" ვგულისხმობ ანტიკური „წარმართული" ფილოსოფიის წარმომადგენლებს. ამ წიგნში ძირითადად მხოლოდ მათ შესახებ ვისაუბრებთ. თუმცა, საინტერესოა და ცოტა პარადოქ-

---

[1] ტრადიციული და საყოველთაოდ გაზიარებული შეხედულება, რომ იოანე პეტრიწის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ხანა XI-XII საუკუნეებია (ნ. მარი, შ. ნუცუბიძე, ს. ყაუხჩიშვილი და სხვ.), გადასინჯა ედიშერ ჭელიძემ. მან პეტრიწის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის დროდ XII-XIII საუკუნეები მიიჩნია (ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა.* ჟურნალში „რელიგია", I (1994), 3, 4, 5, გვ. 113-126; II (1995), 1, 2, 3, გვ. 76-88. შემდგომი დამოწმებისას: ე. ჭელიძე. *ცხოვრება,* (1994) ან (1995)). მე ამ საკითხს ვერ გადავწყვეტ, თუმცა ე. ჭელიძის მსჯელობა (მისი არგუმენტაცია ძირითადად ტერმინოლოგიურ კვლევას ემყარება) დამაჯერებლად მეჩვენება, ამიტომ სიფრთხილისათვის იოანე პეტრიწის ეპოქად XII საუკუნეს ვასახელებ.

სულიც, რომ ანტიკურობისადმი პეტრიწის დამოკიდებულება ჩანს არა მარტო ანტიკური ფილოსოფიის მისეულ ინტერპრეტაციაში, არამედ, მეტ-ნაკლებად, ბერძნულ პატრისტიკასა და ბიზანტიურ ფილოსოფიასთან მისი შრომის შედარების შედეგებშიც; ეს კი უკვე სხვა ნაშრომის თემაა. აქ ყურადღებას ძირითადად დავუთმობთ მხოლოდ ანტიკურ ბერძნულ ფილოსოფიას, როგორც პეტრიწის აზროვნების წყაროს.

გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ იოანე პეტრიწის ორიგინალური და დეტალური კომენტარი, რომელიც მან V საუკუნის ათენელი პლატონიკოსის, პროკლეს თხზულებას „თეოლოგიის საფუძვლები" („კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი") დაურთო, პროკლეს ფილოსოფიის განმარტებათა შორის (ნებისმიერი ენისა თუ ეპოქის) ერთ-ერთი ყველაზე საფუძვლიანი, საინტერესო, „პროკლური" და, ამავე დროს, ლაკონიურია.[1] ანტიკური ფილოსოფიური რეა-

---

[1] ბერთოლდ მოსბურგელის ძალზე ვრცელი კომენტარი ტომების სახით 1984 წლიდან გამოიცემა სერიაში Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi: **Berthold von Moosburg**, *Expositio super Elementationem theologicum Procli.* Prologus. Propos. 1-13. Hamburg 1984, რასაც სხვა ტომების გამოცემაც მოჰყვა. პროკლეს გავლენის შესახებ შუა საუკუნეებში იხ. კრებული *Proclus et son influence.* Actes du colloque de Neuchatel (Juin 1985). Zürich 1987. იოანე პეტრიწი მასში ხსენებული არ ყოფილა. უკანასკნელ დროს საერთაშორისო მეცნიერებაში ცოტათი გამოსწორდა ვითარება, რაც პლატონურ ტრადიციაში პეტრიწისათვის მისი კუთვნილი ადგილის აღიარების დასაწყისი უნდა იყოს. ამ ფაქტს ხელი შეუწყო ქართველი მკვლევრების მრავალრიცხოვანმა პუბლიკაციებმა დასავლეთში (ჩამონათვალისათვის იხ. ლიტერატურის სია). განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო თენგიზ ირემაძის გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებული წიგნი (**T. Iremadze,** *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi.* Amsterdam / Philadelphia 2004), მისივე სტატია იოანე პეტრიწის შესახებ ინგლისურ ენაზე Stanford Encyclopedia of Philosophy-ში, აგრეთვე ლევან გიგინეიშვილის მონოგრაფია პეტრიწის ფილოსოფიის შესახებ (**L. Gigineishvili,** *The Platonic Theology of Ioane Petritsi.* Gorgias Press LLC, Piscataway, New Jersey, 2007. როდესაც ეს წიგნი გამოქვეყნდა, ჩემს წიგნზე მუშაობა დამთავრებული მქონდა, ამიტომ მისი გათვალისწინება ვეღარ შევძელი). უახლოეს მომავალში გამოქვეყნდება

ლიებით დატვირთული შინაარსის, პროკლეს მოძღვრების შეძლებისდაგვარად ობიექტურად და ადეკვატურად წვდომის, ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ პრობლემათა ანტიკურ-ნეოპლატონურად გაანალიზების გამო ის თავისი ეპოქისა და გარემოსათვის ცოტა ანაქრონიული და რევოლუციური უნდა ყოფილიყო, ჩვენთვის კი, ნაწილობრივ ამის გამოც, აქტუალურია და საინტერესო.

პეტრიწი თავისებურად შუამავალია თანამედროვე მკითხველსა და პროკლეს ფილოსოფიას, ჩვენ და ზოგადად ანტიკურობას შორის. იგი ანტიკური ნეოპლატონიზმის იმ არსებით თემებს განმარტავს, რომლებიც მნიშვნელოვანი იყო შუა საუკუნეების ქრისტიანული ონტოლოგიის, ფიზიკისა და ანთროპოლოგიისთვის. პეტრიწის კომენტარის მნიშვნელობა ფართო მკითხველისთვისაც რომ უფრო ცხადი გახდეს, მისი ყოველმხრივი ანალიზია საჭირო.[1] ანალიზი აუცილებელია პეტრიწის ტექსტის ენობრივი სირთულისა და შინაარსობრივი სიღრმის გამო, და იმიტომაც, რომ მისი კომენტარი, საკმაოდ დიდი მოცულობის მიუხედავად, ძალიან ლაკონიურია და შემოქმედებითი. ეს გამოიხატება იმაში, რომ ავტორთა დამოწმებისას პეტრიწი, ჩვეულებრივ, მათი რომელიმე თხზულების გარკვეული ადგილის ზუსტ ციტირებას კი არ ახდენს, არამედ თავისი სიტყვებით მოკლედ და შინაარსობრივად ადეკვატურად გამოხატავს ამა თუ იმ ფილოსოფოსის პოზიციას.[2]

პეტრიწის კომენტარის გერმანულენოვანი თარგმანის (მთარგმნელები: ლუტც ბერგემანი და მე) კრიტიკული გამოცემა, რასაც წინ უძღოდა ჩემ მიერ იოანე პეტრიწის შრომიდან გერმანულ ენაზე თარგმნილი ფრაგმენტების პუბლიკაცია 1995 წელს: **Ioane Petrizi,** *Kommentare zur "Elementatio theologica" des Proklos. (Ausgewählte Texte).* Übersetzung aus dem altgeorgischen, Einleitung und Bemerkungen von Lela Alexidze. – Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für orthodoxe Theologie der Universität München. 9. Jahrgang, 1995, Heft 2, S. 141-171.

[1] პეტრიწის ფილოსოფიის გაგებაში ქართველ მკითხველს დაეხმარა დამანა მელიქიშვილის მიერ შესრულებული პეტრიწის კომენტარის თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე, მით უმეტეს, რომ ამ თარგმანს სრულყოფილი კრიტიკული აპარატი ახლავს.

[2] ისევე როგორც რუსთაველის მიერ „პლატონისგან სწავლა-თქმული" სიტყვის დამოწმება („სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა" – ვეფხისტყაოსანი, ავთანდილის ანდერძი), ჩემი აზრით, სიტყვასიტყვითი ცი-

პეტრიწის კომენტარების მკითხველი გრძნობს, რომ ავტორმა გაცილებით მეტი იცის და მეტს გულისხმობს, ვიდრე ამბობს.

ნიკო მარის გამოკვლევით დაწყებული, იოანე პეტრიწის შემოქმედების ანალიზს მრავალი სამეცნიერო შრომა მიეძღვნა. პეტრიწის შემოქმედებას მრავალმხრივ იკვლევდნენ და იკვლევენ: ენობრივი, ტერმინოლოგიური, ფილოსოფიური, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური, წყაროთა დადგენის თვალსაზრისით. ჩემი მიზანი პეტრიწის კომენტარების ბერძნული ფილოსოფიური წყაროების გამოვლენა იყო. ამიტომ პეტრიწოლოგიური ლიტერატურიდან მოკლედ იმ შრომებს მომოვიხილავ, რომლებიც უშუალოდ წყაროთა დადგენას ეხება.

იოანე პეტრიწი მრავალ ბერძენ ფილოსოფოსსა და მოაზროვნეს იმოწმებს: ორფევსი, აგლაოფამოსი, ჰომეროსი, პითაგორა, „პითაგოროჲს-გამონი", ჰიპოკრატე, ემპედოკლე, პარმენიდე, ძენონი, ელეატი ქსენი, სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე, „არისტოტელის-გამონი" და პერიპატოელნი, სტოელები, ეპიკურელები, ალექსანდრე აფროდისიელი, პლატონი, პორფირიოსი, იამბლიქოსი, პროკლე, ასკლეპიოსი. მოკლედ შევეხოთ პეტრიწის კომენტარის წყაროთა კვლევის ისტორიას. პეტრიწის მიერ ანტიკური ფილოსოფიის ცოდნაზე ყურადღება ნიკო მარმა გაამახვილა.[1] მოსე გოგიბერიძემ აღნიშნა, რომ იოანე პეტრიწი იცნობდა მთელ პროკლეს და არა მხოლოდ „კავშირნს".[2] მანვე დასვა კითხვა: უშუალოდ იცნობდა იგი ძველი ბერძენი ფილოსოფოსების ნააზრევს თუ გვიანდელი ავტორების მეშვეო-

---

ტატა კი არ არის პლატონიდან, არამედ მისი ეთიკურ-ონტოლოგიური პრინციპის ზუსტი და ლაკონიური გამოხატვაა (ლ. ალექსიძე, „*სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა*". ცისკარი, 1990, N 8, გვ. 106-112). ავტორთა დამოწმების პეტრიწისეული სტილი არსებითად განსხვავდება ბერთოლდ მოსბურგელისგან, რომელიც პროკლეს „კავშირნიზე" დართულ კომენტარებში, ჩვეულებრივ, მის მიერ ხსენებული ავტორების დეტალურ ციტირებას აკეთებს.

[1] **Марр, Н.**, *Иоанн Петрицский, грузинский неоплатоник XI-XII века.* Санкт Петербург 1909, с. 93.

[2] იოანე პეტრიწის *შრომები.* ტ. I. *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი.* ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია – მოსე გოგიბერიძისა. თბილისი 1940, გვ. XLVIII (შემდგომში მითითებისას: პეტრიწი, I).

ბით?[1] არისტოტელეს თხზულებათა შორის იოანე პეტრიწის წყაროებად მ. გოგიბერიძემ დაასახელა „ფიზიკა“, „წარმოქმნისა და განადგურების შესახებ“, ხოლო სავარაუდო წყაროებად „მეტაფიზიკა“ და „ცის შესახებ“ მიიჩნია.[2]

იოანე პეტრიწის წყაროები (პარმენიდე, არისტოტელე, გრიგოლ ნაზიანზელი და მისი სქოლიასტები, პროკლე) მიმოხილული აქვს ს. ყაუხჩიშვილს.[3] სტოელები, პერიპატოელები, პარმენიდე, ემპედოკლე, ტიმაოსი, როგორც პეტრიწის წყაროები, ხსენებულნი იყვნენ შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის შესავალშიც.[4] პეტრიწის მიერ დაუსახელებელ ავტორად, რომელიც მისი წყარო უნდა ყოფილიყო, ეს მკვლევარები ჰერაკლიტესაც მიიჩნევდნენ.[5] პეტრიწის წყაროების გამოკვლევას ს. ყაუხჩიშვილმა მიუძღვნა ნაშრომი „მასალები იოვანე პეტრიწის განმარტებანის წყაროთა შესწავლისათვის“.[6] ბერძნულ წყაროებთან პეტრიწის შემოქმედების მიმართების საკითხი იდგა ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათჳს კაცისა“ პეტრიწისეული თარგმანის გამომცემლის, ს. გორგაძის წინაშე.[7] პეტრიწის მიმართებას პლატონთან, არისტოტელესა და პლოტინთან შეეხო თ. კუკავა.[8]

პითაგორელები („იტალიელები“), როგორც პეტრიწის კომენტარის ბოლოსიტყვის წყარო, განხილულია გ. თევზაძის სტატიაში.[9] მანვე, ს. ყაუხჩიშვილთან პოლემიკაში, გაარკვია კომენტარის წყარო

---

[1] პეტრიწი, I, გვ. XL-XLI.

[2] პეტრიწი, I, გვ. XLII-XLIII.

[3] პეტრიწი, I, გვ. XXVI-LII.

[4] იოანე პეტრიწის *შრომები*. ტ. II, *განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს*. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. თბილისი 1937, გვ. LXX; XCIX (შემდგომი დამოწმებისას: პეტრიწი, II).

[5] პეტრიწი, II, გვ. XCIX.

[6] საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მოამბე“, ტ. II, 1941.

[7] ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათჳს კაცისა*. იოანე პეტრიწის თარგმანი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. გორგაძემ. თბილისი 1914 (შემდგომი დამოწმებისას: ნემესიოსი, გორგაძე).

[8] *თ. კუკავა, იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა*. თბილისი 1971, გვ. 133-142.

[9] **Г. Тевзадзе.** *К пониманию одного места 'Послесловия' Петрици*. Сообщения АН ГССР. 1955. Т. XV, N9, с. 739-744.

პარმენიდედან,[1] განიხილა ზოგადად არისტოტელეს საკითხი პეტრიწის კომენტარში[2] და კონკრეტულად არისტოტელეს შეხედულება დროის შესახებ პეტრიწის კომენტარებთან მიმართებაში.[3] პეტრიწის ნაშრომის ზოგიერთი წყარო (ზოგ შემთხვევაში სხვა მკვლევართა ნაშრომების მითითებით) გ. თევზაძემ დაასახელა პეტრიწის თხზულების რუსულ თარგმანზე დართულ შენიშვნებში. ესენია: პორფირიოსი[4] და ფსევდო ჰიპოკრატე,[5] როგორც პეტრიწის სავარაუდო წყაროები. აქვე მითითებულია პეტრიწის კონკრეტული წყაროები პლატონიდან და არისტოტელედან, დასახელებულია ემპედოკლე როგორც პეტრიწის წყარო, სავარაუდოდ, პორფირიოსის გზით,[6] პითაგორა — პლატონის, არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსების შრომების საფუძველზე.[7] პეტრიწის წყაროებიდან აღნიშნულია ალექსანდრე აფროდისიელი,[8] განხილულია ნეოპლატონიკოსთა (პორფირიოსი, იამბლიქოსი, პროკლე, ჰიეროკლე, ამონიოს ერმიასი) შეხედულებები, მითითებულია კაპადოკიელ მამათა თხზულებები.

ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები, როგორც პეტრიწის კომენტარის წყარო, დასახელებული არიან (კონკრეტულ ადგილებზე მითითების

---

[1] გ. თევზაძე, *იოანე პეტრიწის „განმარტება"-ს 53-ე თავის გაგებისათვის.* მაცნე, 1964, 4, გვ. 276-278.

[2] **G. Tewsadze,** *Arsitoteles in Ioanne Petrizis Kommentaren. In*: Wissenschaftliche Zeitschrift. Zeitschrift Friedrich-Schiller-Universität Jena (Ges.-Sprachwissenschaftliche Reihe) H.1, 1977, S. 51-60.
G. Tewsadze, *Aristoteles in den Kommentaren von Ioane Petrizi. In:* Proceedings of the world congress on Aristotle. Thessaloniki, August 7-14, 1978, II, ed. L. Benakis. Athen 1981, p. 103-106.

[3] **Г. Тевзадзе,** *Учение Аристотеля о времени и его рецепция в философии Иоанэ Петрици.* В: Труды Тбилисского гос. Университета 249. Тбилиси 1984, с. 405-421.

[4] **Иоанэ Петрици,** *Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха.* Вступительная статья и примечния Г. Тевзадзе. Москва 1984, с. 244. შემდგომში დამოწმებისას: პეტრიწი, რუს.

[5] იქვე, გვ. 245.

[6] იქვე, გვ. 254-255.

[7] იქვე, გვ. 257-258.

[8] იქვე, გვ. 248, 252.

გარეშე) დ. მელიქიშვილის ერთ-ერთ სტატიაში.[1] მრავალი წყარო მან მიუთითა პეტრიწის კომენტარების თანამედროვე ქართულ თარგმანზე დართულ შენიშვნებში.[2] პროკლეს შრომები (განსაკუთრებით „პარმენიდეს" კომენტარი და „პლატონური თეოლოგია") იოანე პეტრიწის კომენტართან დაკავშირებით განხილულია ა. ხარანაულის დისერტაციაში.[3] ლევან გიგინეიშვილმა გამოავლინა რამდენიმე არსებითი კონკრეტული მსგავსება პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიასა" და პეტრიწის კომენტარს შორის.[4] მასვე ეკუთვნის მნიშვნელოვანი დაკვირვებები პარალელებზე ორიგენესა და პეტრიწის შეხედულებებს შორის.[5] პეტრიწის კომენტარის კვლევას პლატონისა და პროკლეს ტექსტებთან მიმართებაში მიეძღვნა მაგდა მჭედლიძის სტატიები. მისი კვლევის ერთ-ერთი ასპექტი მიქაელ ფსელოსისა და პეტრიწის ფილოსოფიებს შორის მიმართებაც არის.[6]

---

[1] **D. Melikischwili**, *Stätten des altgeorgischen Schriftums und Wege zur Herausbildung und Entwicklung der georgischen wissenschaftlichen (philosophischen) Terminologie. In:* WZU Jena, Ges.- und Sprachwiss. Reihe (1988) H. 2. S. 146-166.

[2] **იოანე პეტრიწი**, *განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა".* თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა. თბილისი 1999 (შემდგომი დამოწმებისას: **პეტრიწი**, თანამ.)

[3] **ა. ხარანაული**, *წყაროთა გამოყენების მეთოდები პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიწის შრომებში.* თბილისი 1990 (საკანდიდატო დისერტაცია).

[4] **L. Gigineishvili / G. van Riel**, *Ioane Petritsi: A Witness of Proclus' Works in the School of Psellus. - In:* Proclus et la théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Ed. A. Ph. Segonds / C. Steel. Leuven 2000, p. 572-587.

[5] **L. Gigineishvili**, *The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences. - In*: Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001. Ed. L. Perrone. Leuven 2003, p. 1139-1148.

[6] **მ. მჭედლიძე**, *იოანე პეტრიწის კომენტატორული მეთოდის ძირითადი პრინციპისათვის – პროკლეს განმარტება პროკლეს საფუძველზე.* თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ეძღვნება კ. კეკელიძის დაბ. 120 წლისთავს. რედაქტორი ლ. გეგუჩაძე. თბილისი 1999, გვ. 132-139.

დიონისე თრაკიელის მოძღვრებას „გრამატიკის ხელოვნების“ შესახებ, როგორც წყაროს პეტრიწის შეხედულებებისა გრამატიკაზე, ეხება ნ. მახარაძისა[1] და ნ. დობორჯგინიძის სტატიები.[2]

ორფეევსთან და, მასთან ერთად, აგლაოფამოსის, პითაგორელების, ელეატებისა და პლატონის ხსენებასთან დაკავშირებული პეტრიწის ნეოპლატონური წყაროები, აგრეთვე პროკლეს შრომები როგორც წყარო პეტრიწის შეხედულებისა შემეცნების საფეხურებზე, საკითხზე „ყოველი ყოველსა შორის“ და სახელდების თემაზე განხილულია ჩემს რამდენიმე სტატიაში.[3] კონკრეტული წყაროები ჰიპოკრა-

---

მ. მჭედლიძე, *„ზევსის“, „კრონოსის“, „ურანოსის“ ეტიმოლოგიათა წყაროებისათვის იოანე პეტრიწთან.* ΑΝΑΘΕΣΙΣ. აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ. რედაქტორი რ. გორდეზიანი. თბილისი 1999, გვ. 219-226.

მ. მჭედლიძე, *სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გააზრება იოანე პეტრიწთან.* Μνήμη. ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნას. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი 2000, გვ. 176-198.

M. Mtchedlidze, *L'explication de la théorie platonicienne de l'amour par Ioané Petritsi.* – *In*: PHASIS. Greek and Roman Studies Ed.-in Chief R. Gordeziani. 2-3 (2002), p. 295-299.

მ. მჭედლიძე, *მამა, დედა, შვილი – როგორც მეტაფიზიკური ტერმინები ნეოპლატონიზმში და მათი გააზრება იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“.* ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, რედაქტორი ვ. ასათიანი. 1, 2003, გვ. 224-241.

[1] **Н. Махарадзе**, *Термин ἐτυμολογία и его древнегрузинские эквиваленты.* – В: Византиноведческие этюды. Тбилиси 1991, с. 90-95.

[2] **ნ. დობორჯგინიძე**, *დიონისე თრაკიელის τεχνὴ γραμματική და გრამატიკის საკითხები იოანე პეტრიწის შრომებში.* – თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა საბჭოს შრომები. XVI, ჰუმანიტ. და საზოგ. მეცნიერებათა სერია. თბილისი 1988, გვ. 151.

[3] ლ. ალექსიძე, *პეტრიწის კომენტარების 41-ე თავის წყაროებისთვის.* მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983, 2, გვ. 93-96; **მისივე**, *ორფიკული დრო.* კრებულში: ახალგაზრდა ფილოსოფოსთა პრობლემური სემინარის მასალები. თბილისი 1984, გვ. 15-27; **მისივე**, *ბერძენი ფილოსოფოსები იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“.* – მითოლოგია, ფილოსოფია. თბილისი, I, 1999, გვ. 32-48 (რეზიუმე გერმანულ ენაზე). შემდგომი დამოწმებისას: ლ. ალექსიძე, *ბერძენი ფილოსოფოსები.* მისივე, *შემეცნების საფეხურები პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიწის შრომებში.* მაცნე, ფილოსოფიისა და

ტედან, ალექსანდრე აფროდისიელიდან, პორფირიოსიდან, იამბლიქოსიდან მივუთითე გერმანულ ენაზე გამოქვეყნებულ ჩემს სტატიაში.[1]

უკანასკნელი დროის გამოკვლევათა ტენდენცია არის პეტრიწის კომენტარის განხილვა შუა საუკუნეების ზოგადფილოსოფიურ კონტექსტში. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია თენგიზ ირემაძის გერმანულენოვანი მონოგრაფია, რომლის ერთი დიდი ნაწილი პეტრიწს ეძღვნება. იგი პეტრიწის ფილოსოფიას პროკლეს შუა საუკუნეების დასავლური ტრადიციის ფონზე იკვლევს.[2] მეორე მხრივ, მაგდა მჭედლიძე და, ნაწილობრივ, მე ვცდილობთ, პეტრიწის ფილოსოფია ბიზანტიური ფილოსოფიური აზროვნების კონტექსტში განვიხილოთ.[3]

ფსიქოლოგიის სერია. 1984, 2, გვ. 41-47; მისივე, *პროკლე და იოანე პეტრიწი: „ყოველი ყოველსა შორის“*. მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, 3, გვ. 52-58; **L. Alexidze**, *Die Namenstheorie im sogenannten "Nachwort" des Ioane Petrizi*. – *In:* Caucasica Oldenburgensia 1. Kaukasische Sprachprobleme. Beiträge zu den Kaukasistentagungen in Oldenburg 1995-2001, Hrsg. Winfried Boeder. Oldenburg 2003, S. 19-34.

[1] **L. Alexidze**, *Griechische Philosophie in den 'Kommentaren' des Joane Petrizi zur „Elementatio Theologica" des Proklos*. - *In:* Oriens Christianus, 81 (1997), S. 501-522. შემდგომი დამოწმებისას: **L. Alexidze**, *Griechische Philosophie*, in: Oriens Christianus.

[2] **T. Iremadze**, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi*. Amsterdam / Philadelphia 2004.

[3] იხ. მ. მჭედლიძის ზემოთ დასახელებული ნაშრომები, აგრეთვე ჩემი სტატიები: *პროკლეს „კავშირნის“ 122-ე თავის ნიკოლოზ მეთონელისეული ინტერპრეტაცია*. – მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 3, 1990, გვ. 19-23; *მიქაელ ფსელოსი. „მრავალფეროვანი მეცნიერება“ (ფრაგმენტები გონების შესახებ)*. – „რელიგია“, 1-2-3, 2004, გვ. 31-36 (რეზიუმე გერმანულ ენაზე); *Dionysius Areopagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur 'Elementatio theologica' des Proklos*. - *In:* Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus. Amsterdam/Philadelphia 2002, S. 111-130. იხ. აგრეთვე ბიზანტინოლოგთა საერთაშორისო კონგრესზე წაკითხული მოხსენების რეზიუმე: *Commentaires byzantins et commentaires géorgiens sur les Éléments théologiques de Proclus*. – XXe Congrès international des études byzantines. Collège de France –

რაც შეეხება პეტრიწის ბოლოსიტყვის წყაროებს, ბოლოსიტყვის პირველი ნაწილის ფსალმუნთან მიმართება გამოიკვლია დ. მელიქიშვილმა.[1]

წყაროებს, რომლებსაც აქ განვიხილავთ (ორფეევსი და აგლაოფამოსი, ჰიპოკრატე, ალექსანდრე აფროდისიელი, პორფირიოსი, იამბლიქოსი, არისტოტელედან ზოგიერთი წყაროს დაზუსტება, თავად პროკლეს შემოქმედების რამდენიმე ასპექტი პეტრიწის კომენტართან მიმართებით, ქალდეური ორაკულები და „ბოლოსიტყვის" ზოგიერთი თემა, სამეცნიერო ლიტერატურაში (მათ შორის, ჩემს სტატიებსა და დისერტაციებში) ნაწილობრივ უკვე განხილული იყო,[2] ნაწილობრივ კი სიახლეა. შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურა სათანადო ადგილებზეა მითითებული. მაგრამ სანამ უშუალოდ კონკრეტული ავტორების განხილვაზე გადავიდოდეთ, აღვნიშნავ, რომ პეტრიწის წყაროთა ზუსტი დასახელება (კონკრეტულ ტექსტებს ვგულისხმობ) ყოველთვის მეტ-ნაკლებად საალბათოა. პეტრიწის მიერ დამოწმებულ ავტორთა ტექსტების წყაროთა სახით დადგენა საბოლოოდ, ალბათ, ვერ მოხდება. წყაროთა ძიება პეტრიწის ფილოსოფიურ ინტერესებთან მუდმივი მიახლოების პროცესი იქნება. წყაროთა საბოლოოდ და გადაჭრით დადგენის სიძნელე შემდეგი მიზეზებით აიხსნება: 1. ჩვენ მიერ მიკვლეულ სავარაუდო წყაროს იმავე ავტორთან ანალოგიური შინაარსის სხვა ტექსტიც შეიძლება მოეძებნოს. 2. პეტრიწისათვის ცნობილი ლიტერატურიდან მრავალი რამ ჩვენთვის დაკარგულია. 3. ამა თუ იმ ავტორის დამოწმებისას პეტრიწი, ჩვეულებრივ, მისი რომელიმე ნაშრომის რაღაც მონაკვეთის ზუსტ ციტი-

---

Sorbonne, 19-25 août 2001. Pré-Actes, III. Communications libres, Paris 2001, p. 81.

[1] დ. მელიქიშვილი, *იოანე პეტრიწის „განმარტების" ბოლოსიტყვაობის შედგენილობისა და ზოგი ახალი წყაროსათვის.* თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები. 1988. 27. გვ. 168-183 (შემდგომში დამოწმებისას: დ. მელიქიშვილი, *ბოლოსიტყვ.*). „ბოლოსიტყვასა" და დ. მელიქიშვილის ამ გამოკვლევასთან დაკავშირებით იხ. ე. ჭელიძე, *ცხოვრება.*

[2] ვგულისხმობ საკითხის დასმას და არა განხილვის შედეგებს, რომლებიც, რასაკვირველია, ყოველთვის არ თანხვდება ჩემს ქვემოთ წარმოდგენილ კვლევას.

რებას კი არ ახდენდა, არამედ ზოგადად ამ ავტორის მსოფლმხედ-ველობას ითვალისწინებდა. ამიტომ წყაროთა ძიება საკმაოდ უმადურ-ი საქმეა: ხშირად ის ვერ მოგვცემს იმის გარანტიას, რომ პეტრიწი სწორედ ჩვენ მიერ მიგნებულ ტექსტს ეყრდნობოდა. ეს ართულებს წყაროთა დადგენას და, იმავე დროს, უფრო მიმზიდველს ხდის მას, იმიტომ რომ საქმე გვაქვს ავტორთან, რომელიც ძალზე დიდ ლიტერატურას იცნობდა და მას თავისუფლად იყენებდა; იგი ტექსტების განსაზღვრული, მცირე რაოდენობით არ შემოფარგლულა. გარდა ამისა, ის საგანგებო განმარტების გარეშე იმაზე მიანიშნებდა, რაც მისი დროის მკითხველისათვის, შეიძლება, თავისთავად გასაგებიც იყო, ჩვენთვის კი დაფარულია. მაშინაც, როცა მკვლევარს ეჩვენება, რომ მის მიერ მიგნებულ ტექსტზე უფრო შესატყვისი წყაროს დაძებნა პეტრიწისათვის ზედმეტია, წყაროთა ძიება მაინც უნდა გაგრძელდეს. მხოლოდ სავარაუდო წყაროთა მაქსიმალურად გამოვლენის შედეგად იქნება შესაძლებელი ყველაზე უფრო შესაფერისის ამორჩევა. გარდა ამისა — და ეს უფრო მნიშვნელოვანია — მხოლოდ ასე შევძლებთ გამოვავლინოთ და შეძლებისდაგვარად გავიგოთ პეტრიწის (შესაბამისად, მისი გარემოს) განსწავლულობა ანტიკური და შუა საუკუნეების ბერძნულ კულტურაში, ფილოსოფიასა და თეოლოგიაში. ამ ვრცელი და ღრმა ცოდნის წვდომა მხოლოდ შესაძლო წყაროების მაქსიმალურად გამომჟღავნებით თუ მიიღწევა.

პეტრიწის წყაროთა კვლევის პრობლემა უფრო ვრცელია, ვიდრე ერთი შეხედვით ჩანს: ის არა მარტო პეტრიწის მიერ მოხსენებულ ავტორთა კვლევას გულისხმობს, არამედ დაუსახელებელი წყაროების გამოკვლევასაც, ე.ი. იმ ავტორებისა და ტექსტების მითითებას, რომლებიც შინაარსობრივად პეტრიწის წყარო შეიძლება ყოფილიყო. ამ თვალსაზრისით პეტრიწის ე.წ. „წინა“- და „ბოლოსიტყვა“ განსაკუთრებით საინტერესოა: ეს ტექსტები საკუთრივ „კავშირნის“ კომენტარს არ წარმოადგენს, პროკლეს ტრაქტატის კონკრეტული თემატიკით შემოფარგლული არ არის და მათი წყაროების სპექტრიც შედარებით უფრო თავისუფალია.

პეტრიწის ნაშრომის წყაროთა კვლევისას ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები შეძლებისდაგვარად ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით „გა-

ვაწყეთ“. სრულად ამ პრინციპის დაცვა შეუძლებელი იყო, რადგან ბევრ შემთხვევაში ძველი ავტორების შესახებ ცნობები გვიანდელი ფილოსოფოსების, განსაკუთრებით პროკლეს შრომების საფუძველზე გაგვაჩნია, და პეტრიწიც, როგორც ჩანს, ხშირად მათ ეყრდნობოდა. ამიტომ ჩვენს წიგნშიც სხვადასხვა ავტორი, როგორც პეტრიწის წყარო, ზოგჯერ ერთმანეთში აირეკლება, მაგალითად, გვყავს პლატონი „თავისთავად“, მაგრამ მას პროკლესთანაც შევხდებით, ქალდეურ ორაკულებსა და ორფეევსს ნაწილობრივ პროკლეს საფუძველზე განვიხილავთ. იგივე ითქმის ბევრ სხვა ავტორზეც. ერთი სიტყვით, პეტრიწის წყალობით სხვადასხვა ეპოქის ფილოსოფოსები ერთმანეთს გადაეჯაჭვებიან ხოლმე, თითქოს უნდათ, ჩვენც იმაში დაგვარწმუნონ, რისი თვითონაც ბევრ მათგანს სჯეროდა: „ყველაფერია ყველაფერში, თითოეულში თავისებურად“.

*

ეს წიგნი მრავალი წლის მუშაობის შედეგია. ის ბევრი ადამიანის დახმარების შედეგად დაიწერა. პეტრიწის წყაროებზე მუშაობის დაწყებიდან დღემდე ამ თემაზე დაწერილი ჩემი ყველა ნაშრომი, გამოქვეყნებული თუ გამოუქვეყნებელი, მოცემული წიგნის ჩათვლით, არაერთხელ წაიკითხა და გაასწორა ბ-მა გურამ თევზაძემ. გერმანიაში მუშაობის პერიოდში პეტრიწის წყაროების კვლევაში და გერმანულ სამეცნიერო წრეებამდე პეტრიწის ფილოსოფიის მიწოდებაში უდიდესი დახმარება გამიწია ბ-მა ვერნერ ბაიერვალტესმა. ევროპისა და აშშ-ის ბიბლიოთეკებში სამეცნიერო მუშაობის შესაძლებლობა გერმანული, ფრანგული, ამერიკული და ბრიტანული ფონდების ხელშეწყობით მომეცა.

წიგნში ასახული ცალკეული თემების დამუშავებისას სხვადასხვა პერიოდში კონსულტაცია და დახმარება გამიწიეს ქ-მა თინა ყაუხჩიშვილმა, ქ-მა ილზეტრაუტ ადომ, ქ-მა დამანა მელიქიშვილმა, ქ-მა მარი ფიჩხაძემ, ბ-მა ლიუკ ბრისონმა, ბ-მა პიტერ ბრაუნმა, ბ-მა ჟილ დორივალმა, ბ-მა ვინფრიდ ბოედერმა, ბ-მა ლერი მჭედლიშვილმა, აგრეთვე ნინო დობორჯგინიძემ, თამარ ოთხმეზურმა, ქეთევან ბეზარაშვილმა, კრისტინა დ'ანკონამ, ლუტც ბერგემანმა, ბურქჰარდ მოიზიშმა, თეო ქობუშმა, კრისტიან ვილდბერგმა, ზაზა შათირიშ-

ვილმა, იშტვან პერცელმა და ლევან გიგინეიშვილმა. რეზიუმეს გამართვაში დამეხმარნენ ოლივერ რაისნერი, ინა რანსონი და ლუტც ბერგემანი. რეზიუმეში გამოვიყენე ფრაგმენტები პეტრიწის კომენტარების გერმანული თარგმანიდან, რომელიც ლუტც ბერგემანმა და მე შევასრულეთ. წიგნის რეცენზენტები იყვნენ მაგდა მჭედლიძე და ბნი გურამ თევზაძე, მაგრამ მათ არა მხოლოდ რეცენზენტობა და კონსულტანტობა იკისრეს, არამედ მთელი წიგნის სრულყოფილი რედაქცია გააკეთეს. უდიდესი მადლობა მათ ამისთვის. განსაკუთრებით მადლობელი ვარ წიგნის სამეცნიერო რედაქტორის — თენგიზ ირემაძისა წიგნის საფუძვლიანი რედაქციისთვის, რჩევებისა და დახმარებისთვის.

წიგნის საგამომცემლოდ წარდგენასთან დაკავშირებული სირთულეების გადალახვა აკაკი ყულიჯანიშვილის დახმარებით გახდა შესაძლებელი. თანადგომისთვის, სარედაქციო კონსულტაციებისთვის და საძიებლის შედგენისთვის მარიკა ერქომაიშვილის ძალიან მადლობელი ვარ. უღრმესი მადლობა გამომცემლობის რედაქტორს ქ-ნ ცირა ჯიშკარიანს ტექსტისა და თემისადმი მისი ძალიან კომპეტენტური და ფაქიზი დამოკიდებულებისათვის და ნინო ვაჩეიშვილს, ტექსტის ელექტრონულ ვერსიაზე გაწეული გულმოდგინე მუშაობისათვის.

ძალიან მადლობელი ვარ 2005-2007 წლების ანტიკურ და ქართულ ფილოსოფიაში ლექციებისა და სემინარების მონაწილე სტუდენტებისა: მათი გულწრფელი, არაპრაგმატული, კრიტიკულ-შემოქმედებითი ინტერესი ანტიკური ფილოსოფიისა და პეტრიწისადმი ამ წიგნის დამთავრებისთვის რეალური სტიმული იყო.

ნაწილი პირველი

ორფევსიდან იამბლიქოსამდე

I. ორფევსი

ა. ორფევსი, აგლაოფამოსი, პითაგორელები, ელეელები, პლატონი და არისტოტელიკოსები კომენტარების 41-ე თავში

მითოსურსა და ნახევრად მითოსურ პირებს პეტრიწთან „რეალური“ სახე აქვთ: კრონოსი, არესი, ზევსი პლანეტების (და, მათთან ერთად, გარკვეული ონტოლოგიური რეალობების) სახელებია, ორფევსი და აგლაოფამოსი კი ფილოსოფოსებად წარმოგვიდგებიან.[1] მითოსურისადმი ასეთი დამოკიდებულება ანტიკური ნეოპლატონიზმიდან (იამბლიქოსი, პროკლე, დამასკიოსი) მომდინარე ტრადიციის ცალმხრივი გაგრძელებაა; „ცალმხრივი“ იმიტომ, რომ ნეოპლატონიკოსები, პეტრიწისგან განსხვავებით, დაინტერესებული იყვნენ მისტიკით, მითოლოგიით, თეურგიითა და მისტერიებით, და აშკარად გამოხატავდნენ ამ ინტერესს. ხოლო „გაგრძელება“ იმიტომ არის, რომ სწორედ ნეოპლატონიკოსებმა სცადეს მითოსურ ლიტერატურაში ფილოსოფიური შინაარსის ამოკითხვა, რათა ის პლატონის ფილოსოფიასთან შეეთანხმებინათ. ნეოპლატონიკოსებთან მითოლოგია საღვთისმეტყველო ჭეშმარიტების გამოხატვას ემსახურება, არქაული საბერძნეთისა და ელინიზმის ეპოქის ღვთაებებს უნივერსალურ ონტოლოგიურ იერარქიაში თავ-თავისი ადგილი მიეჩინება. მსოფლიოს

---

[1] ორფევსის შესახებ წყაროები პირველად მოკლედ განვიხილე სტატიაში *პეტრიწის კომენტარების 41-ე თავის წყაროებისთვის.* მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983, 2, გვ. 93-96, ხოლო უფრო დაწვრილებით სადოქტორო დისერტაციაში *ანტიკურობა და ქრისტიანობა: ბერძნული ფილოსოფია იოანე პეტრიწისა და (ფს.) მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებში.* თბილისი 1997, გვ. 17-38 (შემდგომი დამოწმებისას: ლ. ალექსიძე, *ანტიკურობა და ქრისტიანობა,* დისერტ.), აგრეთვე სტატიებში: *Griechische Philosophie, - in:* Oriens Christianus, S. 501-522.

ნეოპლატონური სურათი დონეებისგან შედგება, თითოეული დონე ერთ-ერთი ონტოლოგიური არსის გამომხატველი სახელით იწოდება (ზეკოსმიური, კოსმიური, გონითი, სულისა და ა.შ.) და იერარქიული საფეხურების მიმდევრობას წარმოადგენს. ანტიკური მითოლოგიური პირები ამ დონეების მიხედვით ლაგდებიან და ყოველ მათგანს გარკვეული ფილოსოფიური დატვირთვა ეკისრება — იმისდა მიხედვით, მოცემული მითი ინტერპრეტაციის რა შესაძლებლობას გვთავაზობს. პროკლესთან სამყაროს იერარქიული სტრუქტურა უაღრესად მრავალსაფეხურიანი გახდა. ეს იყო მცდელობა უნივერსუმის მაქსიმალურად სრულყოფილი სურათის წარმოდგენისა, სადაც არც ერთი ონტოლოგიური რეალობა არ იქნებოდა გამოტოვებული, არ დარჩებოდა სიცარიელე, ე.ი. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში ნათელი იქნებოდა გამომდინარეობათა ჯაჭვი — ერთი საფეხურის მეორედან წარმომავლობა. ეს იმას ნიშნავს, რომ არარადან წარმოქმნის შესაძლებლობის ეჭვი არც ერთ საფეხურზე არ უნდა გაჩენილიყო. სამყაროს ასეთი სურათი მოითხოვდა ანაქსაგორადან მომდინარე, სტოიციზმის პრიზმაში გავლილი და ნეოპლატონიზმში ფესვგამდგარი თეზისის — „ყველაფერშია ყველაფერი, მაგრამ თითოეულში თავისებურად“ — განმტკიცებას: რაიმეს რაიმედან წარმოქმნა (რაკი ანტიკურ ნეოპლატონიზმში ლაპარაკია წარმოქმნაზე, გაჩენაზე, და არა არარადან შექმნაზე) შეუძლებელი იქნებოდა, თუ წარმოქმნილი მის მიერვე გაჩენილს („გაჩენა“ აუცილებლად დროში მიმდინარე პროცესს არ გულისხმობდა, ის მიზეზიდან ზედროული გამომდინარეობაც შეიძლება ყოფილიყო), უხეშად რომ ვთქვათ, სპერმატული სახით არ შეიცავდა. მსგავსება არსებობდა არა მარტო „შობილსა“ და მის „უშუალო მშობელს“ შორის, არამედ სხვადასხვა ონტოლოგიურ დონეზეც: ყოველ საფეხურს თავისი ანალოგი ჰყავდა. გონითი სფეროს საფეხურებს სულის დონის საფეხურები იმეორებდა, სულისას — ნივთიერი სამყაროსი და ა.შ. ამიტომ არსებობდა რამდენიმე ზევსი, აპოლონი, დიონისე, ათენა... ბერძნული და, განსაკუთრებით, ელინისტური მრავალფეროვანი და მულტინაციონალური მითოლოგია ასეთი გამეორებების საშუალებას იძლეოდა: ერთი ღმერთის შესახებ სხვადასხვა მითი არსებობდა, რაც გარკვეული მონდომებისა და ფანტაზიის საფუძველზე ამა თუ იმ საფეხურისადმი მისი მისადაგების შესაძლებლობას იძლეოდა. ორფიკული მითოლოგია ნეოპლატონიკოსებს გან-

საკუთრებით უყვარდათ: ორფიზმს, რელიგიურ მოძღვრებას, ფილოსოფიური იერი ჰქონდა, ორფიკული მითები თავისი შინაარსითა და სტრუქტურით ფილოსოფიური ინტერპრეტაციისკენ განაწყობდნენ მათ. განსაკუთრებით მოხერხებულად ნეოპლატონიკოსები იყენებდნენ ორფიკულ მითებს დიონისესა და ფანესის შესახებ. ტიტანების მიერ დიონისეს მოკვლა და განწვალება, შემდეგ კი აპოლონის მიერ მისი სხეულის ნაწილების შეკრება და დიონისეს აღდგომა ნეოპლატონიზმისა და საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთ მთავარ პრობლემას — ერთისა და მრავლის მიმართებას, ერთის სიმრავლეში გადასვლას, სიმრავლის კვლავ ერთიანობად აღდგენას გამოხატავდა. რაც შეეხება ფანესს, რომელიც დიონისემ ჩაყლაპა და შემდეგ სამყარო შვა, პროკლეს თანახმად, ეს მითი იმავეს გამოხატავდა, რასაც პლატონის „ტიმაიოსის" ფილოსოფიური მითი დემიურგის მიერ კოსმოსის პარადიგმის — „ავტოძოონის" („თუთცხოველი") ჭვრეტით სამყაროს შექმნის შესახებ: ორფიკული შთანთქმა პლატონური ჭვრეტის ანალოგიური იყო.[1] ნეოპლატონიკოსები არა მარტო სხვადასხვა ფილოსოფოსის (პლატონი, არისტოტელე) „შეთანხმებას" ცდილობდნენ, არამედ ბერძნული კულტურის სხვადასხვა დარგის (ფილოსოფია, მათემატიკა, პოეზია, მითოლოგია) უნივერსალური სინთეზის განხორციელებასაც. ეს კი, რა თქმა უნდა, მათ შორის არსებულ განსხვავებათა გარკვეულ დონემდე ნიველირების გარეშე ვერ მოხდებოდა. ორფევსი, პითაგორა, ქალდეველები და პლატონი, პროკლეს აზრით, თეოლოგები იყვნენ, რადგან საღმრთო — ზეკოსმიური, ზენივთიერი სამყაროს არსებობის პრინციპებსა და სტრუქტურას განმარტავდნენ. თუმცა, შიდაკოსმიური სამყაროც, მისი

---

[1] ლ. ალექსიძე, *ორფიკული ზევსი და პლატონის დემიურგი პროკლეს კომენტარების I და II წიგნების მიხედვით.* ჰუმანიტ. და საზოგად. მეცნიერებათა სერია. თბილისი 1986. გვ. 40-46. **Л. Алексидзе,** *Парадигма космоса Платона и орфический Фанес в комментариях Прокла к платоновскому „Тимею". — В: Проблемы референции в языке и литературе.* Тбилиси 1987, с. 7-8. ორფიკულის ინტერპრეტაცია ნეოპლატონიზმში ჩემი საკანდიდატო დისერტაციის თემა იყო: **Л. Алексидзе,** *Орфизм в неоплатонической философии: комментарии Прокла к платоновскому „Тимею".* Тбилиси 1987 (диссертация), აქ განსაკუთრებით გვ. 40-45.

საწყისებისა და მიზეზების თვალსაზრისით განხილული, თეოლოგიის საგანია: ნივთიერი, მატერიალური სამყაროს არსნი და პრინციპები, ნეოპლატონიკოსთა თანახმად, ღმერთები არიან, კონკრეტული მითოლოგიური სახელებით წოდებული. პროკლეს აზრით, ორფევსი, პითაგორა, ქალდეველები და პლატონი ერთსა და იმავე ჭეშმარიტებას სხვადასხვა ფორმით გამოხატავდნენ: ორფევსი — სიმბოლოების, მითების საშუალებით, პითაგორა — მათემატიკური სახეებით, ქალდეველები — ღვთიური შთაგონებით, პლატონი — მეცნიერული, დიალექტიკური გზით. ამავე დროს, პლატონი სხვადასხვა დიალოგში ღვთაებრივი სინამდვილის გამოხატვის დანარჩენ სამ ფორმასაც მიმართავდა.[1] მიუხედავად ამისა, პლატონის უპირატესობა და პირველობა სხვა ღვთისმეტყველთა გვერდით პროკლესთვის უდავო იყო.

პლატონსა და ორფევსს შორის თანხმობის ჩვენებისათვის პროკლეს ორფევსის გაფილოსოფოსება, ე.ი. ორფიკული კოსმო-თეოგონიური შინაარსის პოეზიის ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია და კოსმოლოგიად წარმოდგენა მოუხდა. პლატონთან ორფევსი აშკარად არ იყო ფილოსოფოსი. არც ორფიკული მოძღვრება თავისი ესქატოლოგიითა და ეზოტერიული რელიგიური წეს-ჩვეულებებითა და შეზღუდვებით არ ყოფილა ფილოსოფია. პროკლესთან კი ორფევსი ფილოსოფოსი თუ არა, ისეთი პოეტი მაინც არის, რომლის შემოქმედება თეოლოგიურ ჭეშმარიტებას ეხება და ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას იძლევა. პლატონსა და ორფევსს შორის თანხმობის ჩვენება პროკლესთვის თითქოს იმიტომ უნდა ყოფილიყო ძნელი, რომ თავად პლატონი აკრიტიკებდა ზოგჯერ ძველ მითოპოეტებს. მაგრამ ამ საკითხში პროკლემ პლატონის შემოქმედების მრა-

---

[1] **Proclus,** *Théologie platonicienne.* Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Livre I, Paris 1968; livre II, Paris 1974; livre III, Paris 1978; livre IV, Paris 1981; livre V, Paris 1987; livre VI, Paris 1997. შემდგომი დამოწმებისას: **Procl.**, *Theol. Plat.*, ტომი. აქ: **Procl.**, *Theol. Plat.*, I, 4, p. 20. **Procli** *commentarium in Platonis Parmeniden. – In: Procli philosophi platonici opera inedita*, pars tertia. Ed. Victor Cousin. Hildesheim 1961. შემდგომი დამოწმებისას: **Procl.** *in Parm.* Cousin. აქ: **Procl.** *in Parm.* col. 646, 21-647, 24 Cousin. იხ. აგრეთვე **L. Brisson,** *Proclus et l'orphisme*, p. 46. – *In: Proclus - Lecteur et interprète des anciens*. Paris 1987, p. 43-104.

ვალწახნაგოვნება გამოიყენა. საღმრთო ჭეშმარიტების გამოთქმის შეუძლებლობის გამო თავად პლატონიც ხომ მითებს თხზავდა, ფილოსოფიური შინაარსის მითებს. ასეთია, მაგალითად, მითი დემიურგის შესახებ „ტიმაიოსში“.[1] არც ერთ ბერძენ ავტორს ორფევსზე ამდენი ცნობა არ მოუწოდებია, არც ერთს ისე ხშირად არ უხსენებია იგი, როგორც პროკლეს. ორფევსის ხსენებისას პროკლე იმოწმებდა მისადმი მიწერილი ე.წ. ორფიკული პოეზიის ნაწყვეტებს, გადმოსცემდა ორფიკულ მითებს და იქვე პლატონის ფილოსოფიასთან ორფიკული ლიტერატურის თანხმობის ჩვენებას ცდილობდა. ამის გამო ორფიკულ ციტატებს იგი საკუთარ ვრცელ ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციასა და კომენტარს ურთავდა. ამ კომენტარის მკითხველს ორფევსი მართლაც ფილოსოფოსად წარმოგვიდგებოდა, ერთი გარემოება რომ არა: ჩვენამდე მოღწეული ტექსტებიდან, შეიძლება ითქვას, ერთი გამონაკლისის გარდა, პროკლე არსად არ წარმოადგენს ორფევსს ფილოსოფოსად ორფიკული ლიტერატურის ციტირების, ან ორფიკული მითების გადმოცემის, ან უბრალოდ მათი ხსენებისა და დამოწმების გარეშე. ეს კეთილსინდისიერი მითითება და დამოწმება მკითხველს აიძულებს ახსოვდეს, რომ ორფევსი ფილოსოფოსი კი არ იყო, არამედ იყო პოეტი, მითების აღმწერი, რომლის შემოქმედება ფილოსოფიურად განმარტების შესაძლებლობას იძლეოდა. ორფევსსა და პლატონს შორის თანხმობის ჩვენების სტიმულს პროკლეს ისიც აძლევდა, რომ მათი შემოქმედება სხვადასხვა ჟანრისა იყო.

ჩვენამდე მოღწეულ ყველა ორფიკულ ფრაგმენტს შორის (ე.ი. იმ ძველბერძნულ და ლათინურ ტექსტებში, სადაც ორფევსი და ორფიკული ლიტერატურაა მოხსენიებული, არა მარტო პროკლესთან), როგორც ვთქვი, მხოლოდ ერთ ტექსტში (იხ. აქვე, ქვემოთ) წარმოგვიდგება ორფევსი წმინდა ფილოსოფოსად, ე.ი. ისეთ მოაზროვნედ, რომლის აზროვნების (და, აქედან გამომდინარე, შემოქმედების) არა მარტო შინაარსი, არამედ ფორმაც ფილოსოფიურ-მეცნიერულად გამოიყურება. ორფევსის სრული „გაფილოსოფოსება“, რაც ანტიკურ

---

[1] **С. Аверинцев.** *Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления. – В: Платон и его эпоха.* Москва 1979, с. 83-97.

ტრადიციაში პროკლესთანაც კი არ მომხდარა (ერთი მხრივ, მისტიკურისადმი, მისტერიულისადმი, მითოპოეზიისადმი პროკლეს უდიდესი და შეგნებული პატივისცემისა და სიყვარულის გამო, ხოლო მეორე მხრივ იმიტომ, რომ პლატონი თავისი ფილოსოფიით მისთვის უკონკურენტო ავტორიტეტი იყო), იოანე პეტრიწთან განხორციელდა. პეტრიწს არც ორფევსის შესახებ მითი აინტერესებდა, არც ორფიკული მითოლიგია. ის მისთვის ღვთისმეტყველი და ფილოსოფოსი იყო, პლატონის გვერდით ხსენების ღირსი. ასე მოხდა ნეოპლატონური და, განსაკუთრებით, პროკლესეული ტენდენციის გაღრმავება, რასაც პეტრიწთან ორფიზმის მითოლოგიური მხარე ემსხვერპლა კიდეც.

ორფევსს პეტრიწი კომენტარების 41-ე თავში ახსენებს: „რამეთუ არა რომელსა უსხეულოთა გუარსა შესახავს განსაზიდი ადგილისაჲ, ანუ სადაობაჲ, რამეთუ ყოველგან სწორად წარმომდგომი არს, და არა ადგილსა შორის. ხოლო სხეულთა შორისი გუარი ადგილსა შორის იოცნების და იხილვებისცა. რამეთუ ამას ზედა განსქდა წვალებაჲ არისტოტელის-გამოთაჲ და ძუელთა ღმრთისმეტყველთაჲ, რამეთუ *პლატონ* და *აღლაოფიმოს* და *ორფევს* და ყოველნი *ელეაჲთგამონი,* ვითარ ბრძენი *ელეატი ქსენი,*[1] და სხუანი ყოველნი *პითაღოროჲს-გამონი,* ვითარ *პარმენიდი* და *ზინონ,* არა აღრევენ უსხეულოთა გუართა სხეულთა შორის, დაღათუ იყვნენ ციერთა ნაწილისანი. არამედ *აპორრუად*[2] და ესვითა ნაშარავანდედად ნათლად იტყჳან სხეულთ-შორისსა ბრწყინვასა გუართასა, და ვითარცა მზესა გონიერთა და გონებითთა უფსკრულთაგან წარმოაყენებენ, ესთავე ყოველსა გუარსა დაღათუ სხეულთ-შორისად ჩენილსა.“[3]

არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ (990b1, 1079b35 და სხვა) არაერთხელ აკრიტიკებს იდეების თეორიის მომხრეებს. არისტოტელეს თანახმად, პლატონის აზრითაც ზოგადი გრძნობადის გარეთ არსებობს (Met. 987b1, 1078b27). პითაგორელთა შესახებ არისტოტელე

---

[1] პეტრიწის ქართულ გამოცემაში უმართებულოდ არის „აღდგენილი“ ქსენ[ოფან]ი. — პეტრიწი, II, 100, 6. აქ და ქვემოთ გამოვყოფ იმ ადგილებს, რომლებიც მოცემული კვლევისთვის განსაკუთრებით საინტერესოა.

[2] ტერმინ „აპორროიასთვის“ იხ. აგრეთვე **Plat.**, *Phaedr.* 251b1-2; **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 18, p. 84, 3.

[3] პეტრიწი, II, 99, 34 — 100, 13 (41-ე თავი).

ამბობს, რომ მათ მთელი სამყარო რიცხვების საფუძველზე აგებული ეგონათ (Met. 1080b16), ე.ი. გრძნობადის საწყისებს ისინი გრძნობად სფეროში არ ეძებდნენ (Met. 989b30). ამასთანავე არისტოტელე აღნიშნავდა, რომ პითაგორელებს რიცხვი საგანთაგან დამოუკიდებელ და განცალკევებულ არსებად კი არ მიაჩნდათ, არამედ, უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა, თავად საგნები წარმოედგინათ რიცხვებიდან შედგენილებად (Met. 1090a20). ამ შემთხვევაში არისტოტელეს შეხედულება პითაგორელთა შესახებ პეტრიწის კომენტარის 41-ე თავის ზემოთ მოტანილი ადგილის წყარო ვერ იქნებოდა.

საინტერესოა, რომ იმ ფილოსოფოსთა შორის, რომლებიც უსხეულოთა გვარს სხეულის მქონეთაგან მიჯნავენ, პეტრიწი არ ასახელებს სოკრატეს, მიუხედავად იმისა, რომ იდეების შესახებ პლატონის მოძღვრების უდიდესი ნაწილი სოკრატეს პირითაა გადმოცემული. არისტოტელეს თქმით, სოკრატე, „რომელიც ზნეობრივი ცხოვრების საკითხებს განიხილავდა, ბუნების საკითხებს არ შეხებია. მათში იგი ზოგად ცნებებს ეძებდა“ (Met. 987b1). „სოკრატე ჯერ კიდევ არ აღიქვამდა ზოგადს დამოუკიდებელ არსებად, მით უფრო არ აღიქვამდა ასეთად ცნებით განსაზღვრებებს. პირველად იდეების შესახებ მოძღვრების ფუძემდებლებმა ხაზი გაუსვეს ზოგადის დამოუკიდებლობას გრძნობადის მიმართ და ამ სახის თვითმდგომ არსებებს იდეები უწოდეს“ (Met. 1078b27). არისტოტელეს აზრით, სოკრატემ თუმცა კი ჩაუყარა საფუძველი ზოგადის კერძოსაგან გამოყოფას, მაგრამ არ განაცალკევა ისინი, და სწორადაც მოიქცა (Met. 1086b3).

რაც შეეხება პეტრიწის მიერ ხსენებულ ელეატებს — პარმენიდესა და ძენონს, ისინი პლატონის „პარმენიდეს“ მთავარი მოქმედი პირები არიან, ხოლო ელეატი ქსენი (ξένος, სტუმარი ან უცხოელი) პლატონის „სოფისტეს“ მთავარი მოქმედი პირია.[1]

პარმენიდე პლატონის „პარმენიდეში“ (134a-135c) და ელეელი სტუმარი „სოფისტეში“ (246b-249d) განიხილავენ მოძღვრებას, რომლის თანახმად იდეები ხილული საგნებისგან განცალკევებით არსებობენ. ორივე ფილოსოფოსი, ერთი მხრივ, ამ შეხედულების

[1] Plat., *Sophist.* 246b-249d.

დადებით მხარეს ითვალისწინებს, მეორე მხრივ კი, გარკვეული თვალსაზრისით, მას აკრიტიკებს. რაც შეეხება პარმენიდეს მოძღვრების მიმდევარ ძენონს, „პარმენიდეში" იდეისა და სხეულის გამიჯნვის საკითხთან დაკავშირებით იგი დუმს. პეტრიწის ნათქვამი ამ სამ ელეატზე („არღა აღრევენ უსხეულოთა გუართა სხეულთა შორის") პლატონის ამ დიალოგის შედარებით თავისუფალი ინტერპრეტაციაა, რომლის ავტორი ან თვითონ პეტრიწია, ან კიდევ მას ხელთ ჰქონდა უფრო პირდაპირი წყარო, რომელიც პლატონის კომენტატორთა თხზულებებშია საგულვებელი. ასეთად შეიძლება მივიჩნიოთ პროკლეს კომენტარი პლატონის „პარმენიდეზე", რომელშიც ძენონი იდეების თეორიის მიმდევრად წარმოგვიდგება, თანაც დიალოგის „პარმენიდე" მოქმედ პირებსა და თეოლოგებთან (ორფევსი) ერთად, ისევე როგორც პეტრიწის კომენტარში.[1]

რაც შეეხება ორფევსს, მისი ხსენება იმ ფილოსოფოსთა გვერდით, რომლებიც „არა აღრევენ უსხეულოთა გუართა სხეულთა შორის", ერთდროულად ბუნებრივიც არის და მოულოდნელიც. ბუნებრივი იმიტომაა, რომ ორფიკული მოძღვრება სულის უკვდავებას,

---

[1] **Procl.** *in Parm.* 130b, col. 799-800 Cousin: Τοῦτο Ζήνωνι καὶ τοῖς τὰς ἰδέας τιθεμένοις ἤρεσκε· καὶ οὐχ οἱ μὲν ἄνδρες ἐκεῖνοι περὶ τῶν ἰδεῶν οὕτως ὑπέλαβον ὡς οὐσῶν, οἱ δὲ τὰ θεῖα σοφοὶ ἄλλον τρόπον, ἀλλὰ καὶ οἱ θεολόγοι ταύτης ἐγένοντο τῆς παραδόσεως. Ὁ μὲν γὰρ Ὀρφεὺς μετὰ τὴν κατάποσιν τοῦ Φάνητος ἐν τῷ Διῖ τὰ πάντα γεγονέναι φησίν, ἐπειδὴ πρώτως μὲν καὶ ἡνωμένως ἐν ἐκείνῳ, δευτέρως δὲ καὶ διακεκριμένως ἐν τῷ δημιουργῷ τὰ πάντων ἀνεφάνη τῶν ἐγκοσμίων αἴτια. მომყავს გლენ რ. მოროუსა და ჯონ მ. დილონის ინგლისური თარგმანიც: "This is the reasoning that satisfied Zeno and those who posited the existence of Ideas. Nor is it the case that while these men supposed Ideas to exist in this way, the experts in divine matters thought differently; the theologians also have been a part of this tradition. Orpheus tells us (cf. Procl. in Tim. I, 312,26ff, 324,14ff), that all things came to be in Zeus, after the swallowing of Phanes, because, although the cases of all things in the cosmos appeared primarily and in a unified form in him (sc. Phanes), they appear secondarily and in a distinct form in the Demiurge". **Proclus**, *Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon. Princeton 1987, შემდგომი დამოწმებისას: **Procl.** *in Parm.*, ინგლისური. აქ: **Procl.** *in Parm.*, ინგლისური, p. 168. წიგნს, საბედნიეროდ, კუზენის ბერძნული გამოცემის გვერდების ნუმერაციაც ახლავს.

სხეულისგან მის დამოუკიდებლად არსებობასა და სხვა სხეულში გარდასახლებას აღიარებდა. ამ რწმენას პლატონი და პითაგორელები იზიარებდნენ, ხოლო არისტოტელე აკრიტიკებდა. მოულოდნელი კი ზემოთ აღნიშნული მიზეზის გამოა: მითიური მომღერალი ორფეევსი, ანტიკურ ხანაში რელიგიური მოძღვრების, ორფიზმის ფუძემდებლად მიჩნეული, გაცილებით ნაკლებად იყო ფილოსოფოსი, ვიდრე პეტრიწის მოცემულ ფრაგმენტში ხსენებული სხვა პირები (აგლაოფამოსს არ ვგულისხმობ, მის შესახებ სარწმუნოდ არაფერია ცნობილი). პოეზია (ძირითადად თეოგონიები), რომელიც ორფეევსს მიეწერება, ფილოსოფიურ შინაარსს არ შეიცავს, ხოლო ორფიზმის როგორც ფილოსოფიური ხასიათის მოძღვრების წარმოდგენის ცდა ანტიკურ ლიტერატურაში, როგორც ვთქვით, ნეოპლატონიკოსებამდე არ შეიჩნევა.

ის, რომ პროკლე ორფიკული მითების ფილოსოფიურად განმარტებას ცდილობდა, და ისიც, რომ მას პლატონსა და ორფეევსს შორის თანხმობის ჩვენება სურდა (სხვათა შორის, პეტრიწი პროკლესავით ორფეევსსა და პლატონს „ძუელთა ღმრთისმეტყუელთა“ რიცხვს მიაკუთვნებდა), გვაფიქრებინებდა, რომ წყარო პეტრიწის კომენტარების იმ ადგილებისთვის, სადაც ნათქვამია, რომ ორფეევსი არ აღრევს „უსხეულოთა გუართა სხეულთა შორის“, და სადაც ორფეევსი პლატონთან ერთადაა მოხსენიებული, პროკლეს თხზულებებში უნდა მოძებნილიყო.

მართლაც, ერთი ადგილი პლატონის „პარმენიდეზე“ (130b) პროკლეს კომენტარებიდან საკმაოდ ზუსტად შეესაბამება პეტრიწის გამონათქვამს. ეს სწორედ ის ზემოთ ხსენებული ერთადერთი ტექსტია ჩემთვის ცნობილ ანტიკურ ორფიკულ წყაროებს შორის, სადაც ორფეევსის მოძღვრება, საკმაოდ დიდი მოცულობის ტექსტის მანძილზე, წმინდა ფილოსოფიური სახით, მითოლოგიური ილუსტრაციის გარეშეა გადმოცემული. როგორც ჩანს, ამგვარ ტექსტს მიმართა პეტრიწმა „კავშირნის“ 41-ე თავის განმარტებაში. პლატონის „პარმენიდეზე“ კომენტარში პროკლე ორფეევსს პლატონისა და პითაგორას გვერდით ახსენებს და მას, შეიძლება ითქვას, ფილოსოფოსად, იდეათა თეორიის მიმდევრად წარმოადგენს. საინტერესოა, რომ პროკლე ხსენებულ ტექსტში კოსმოსში იდეათა „წინსვლის“, „გამოსვლის“ („პროოდოს“ — ემანაცია) შესახებ მსჯელობს, ისევე როგორც პეტრიწი „აპორრჯა“-სა და გამოსხივებაზე „კავშირნი“-ს

კომენტარის ზემოთ მოტანილ ფრაგმენტში. „პარმენიდეს“ კომენტარში პროკლე გადმოსცემს შესაბამისი შინაარსის ქალდეურ ტექსტს და ორფიკულ მითს ზევსისა (=დემიურგი) და ფანესის (=იდეათა სამყარო) შესახებ. მას შემდეგ, რაც ზევსმა ფანესი გადაყლაპა, ის თავად შეიცავს კოსმიურის ყველა პირველსაწყისს დემიურგიული სახით. ეს მსჯელობა ზემოთ მოტანილი ტექსტის (**Procl.** *in Parm.* col. 799-800 Cousin) გაგრძელებაა. პროკლეს თანახმად, ორფევსიც გადმოსცემდა, თუ როგორ მოიპოვეს გრძნობით აღსაქმელმა საგნებმა თავისი წყობა დემიურგიულ იდეათა შესაბამისად,[1] ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, როგორ განხორციელდა ემანაცია („გამოსვლა“, „აპორრუა“). ყოველივე ეს პროკლემ ასე შეაჯამა:

„ამჟამად საკმარისია ვიცოდეთ, რომ ღმერთები[2] პლატონს დაეთანხმნენ: მათ ამ გონიერ მიზეზებს (τὰς νοερὰς ταύτας αἰτίας) 'იდეები' (ἰδέας) უწოდეს და თქვეს, რომ კოსმოსი იდეათა მიხედვით არის გაფორმებული. ამგვარად, რაკი საბუთები (οἱ λόγοι) იდეათა არსებობაში გვარწმუნებენ და ღმერთები აშკარად მათ ეთანხმებიან, ამიტომ არ არის საჭირო სოფისტურ საბუთთა შესახებ ფიქრი, რომლებიც საკუთარ თავშივე წინააღმდეგობას შეიცავენ და მეცნიერულსა და გონივრულს ვერაფერს გვაუწყებენ. ღმერთები ხომ სრულიად ნათლად ამბობენ, რომ ისინი [ე.ი. იდეები] მამის აზრები არიან, სახელდობრ, ისინი მამის განსჯაში იმყოფებიან, [და აგრეთვე იმასაც ამბობენ], რომ ისინი შემდგომში კოსმოსის შესაქმნელად გამოდიან, ხოლო 'გამოფრქვევა' (ῥοίζησις)[3] მათი გამოსვლაა (πρόοδος).“[4]

---

[1] **Procl.** *in Parm.* 130b, p. 799-800 Cousin.

[2] „ღმერთებად“ ნეოპლატონიკოსებთან შეიძლება იწოდებოდნენ თეოლოგები და თეურგები, შესაბამისად, ორფიკული ჰიმნები და ქალდეური ორაკულები (**A. C. Lloyd**, *The Later Neuplatonists. - In*: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge 1967, p. 272-325, 280). ამ შემთხვევაში პროკლე ქალდეველებს გულისხმობს, რომელთა ტექსტს იგი „პარმენიდეს“ კომენტარში 130 b, col. 800-801 Cousin იმოწმებს.

[3] ეს სიტყვა პროკლეს მიერ ციტირებული ქალდეური ტექსტიდან არის, რომლის თანახმად νοῦς πατρὸς ἐῤῥοίζησε νοήσας. **Oracles Chaldaiques**, Ed. Ed. des Places. Paris 1971. შემდგომი ციტირებისას: **Or. chald.**, fr... des Places. აქ: Or. chald., fr. 37 des Places.

[4] **Procl.** *in Parm.* 130b, col. 801, 16-30 Cousin: ἀλλὰ νῦν τό γε τοσοῦτον ἐν

ჩემი აზრით, პროკლეს ეს ტექსტი „პარმენიდეს“ კომენტარიდან უფრო მეტად შეესაბამება იოანე პეტრიწის კომენტარების 41-ე თავის მონაკვეთს ორფევსის შესახებ, ვიდრე სხვა ჩვენამდე მოღწეული ორფიკული ფრაგმენტი. ამასთანავე, რა თქმა უნდა, უფლება არ გვაქვს დავივიწყოთ ის ფაქტიც, რომ ორფევსის შესახებ მრავალ წყაროს ჩვენამდე არ მოუღწევია. თავისი მასწავლებლის, სირიანეს რჩევით, პროკლემ საგანგებოდ შეისწავლა ორფიკული და ქალდეური პოეზია. ორფიკული ლექსებისთვის მას სქოლიოებიც დაურთავს. სირიანესა თუ პროკლეს, ნეოპლატონიკოსი მარინოსის ცნობით, მიეწერება გამოკვლევა „ორფევსის, პლატონისა და პითაგორას შესახებ“. ჩვენამდე მას არ მოუღწევია, და არც ის ვიცით, რა შეიძლება ამის შესახებ პეტრიწს სცოდნოდა.

τῷ πάροντι ληπτέον ὅτι καὶ οἱ θεοὶ ταῖς τοῦ Πλάτωνος ἐπιβολαῖς ἐμαρτύρησαν, ἰδέας τε καλέσαντες τὰς νοερὰς ταύτας αἰτιάς καὶ κατ᾽ αὐτὰς τετυπῶσθαι τὸν κόσμον εἰπόντες. Εἰ τοίνυν καὶ οἱ λόγοι πείθουσιν ἡμᾶς πρὸς τὴν περὶ τούτων ὑπόθεσιν, καὶ οἱ σοφοὶ περὶ αὐτῶν συνηνέχθησαν, Πλάτων, Πυθαγόρας, Ὀρφεὺς, καὶ οἱ θεοὶ τούτοις ἐναργῶς ἐμαρτύρησαν, σμικρὰ φροντστέον τῶν σοφιστικῶν λόγων αὐτῶν ὑφ᾽ἑαυτῶν ἐληλεγμένων, οὐδὲν ἐπιστημονικὸν οὐδε ὑγιὲς λεγόντων. Σαφῶς γὰρ οἱ θεοὶ εἰρήκασι καὶ ὡς ἔννοιαι τοῦ πατρὸς εἰσι, μένουσι γὰρ ἐν ταῖς νοήσεσι τοῦ πατρός· καὶ ὡς προέρχονται πρὸς τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν, ῥοίζησις γὰρ ἐστιν ἡ πρόοδος αὐτῶν· καὶ ὡς πάμμορφοί εἰσιν, ἅτε δὴ πάντων τῶν μεριστῶν περιέχουσαι τὰς αἰτίας.

ამ ტექსტის ინგლისური თარმანი ასეთია: „But for the present, it is enough to understand that the gods bear witness to Plato's doctrines in calling Ideas these intelligent causes and in saying that the cosmos is moulded in accordance with them. So if arguments persuade us to the hypothesis of Ideas, if wise men - Plato, Pythagoras, Orpheus - are agreed about them, and if the gods clearly confirm their opinions, then we ought to regard as of little worth the arguments of Sophists, which refute themselves and have nothing sound or scientific in them. For the gods have clearly said that they are ideas of the Father (for their residence is in the Father's thoughts), that they go forth for the making of the cosmos (for the 'launching forth' is their prosession), that they have all sorts of forms as containing the causes of all particular things." -*In*: **Procl.** *in Parm.* ინგლისური, p. 169.

კვლავ პეტრიწის კომენტარის 41-ე თავს დავუბრუნდეთ. ჩვენ ვნახეთ, რომ იოანე პეტრიწი თანამოაზრეებად აერთიანებს ორფევსს, პლატონს, პითაგორასა და აგლაოფამოსს. წყარო, რომელიც საფუძველს მისცემდა პეტრიწს, ისინი ერთმანეთთან დაეკავშირებინა, შეიძლება ყოფილიყო ნაწყვეტები პროკლეს „პლატონური თეოლოგიიდან“ (I, 5, p. 25-26 Saffrey-Westerink), პროკლეს კომენტარიდან პლატონის „ტიმაიოსზე“ (III, 168, 5 Diehl) და იამბლიქოსის „პითაგორას ცხოვრებიდან“.[1] ამ ტექსტებში ლაპარაკია ორფევსის, აგლაოფამოსის, პითაგორასა და პლატონის მოძღვრებათა ურთიერთკავშირზე.

„პლატონურ თეოლოგიაში“ პროკლე წერს: „მთელი ბერძნული თეოლოგია ორფევსის მისტიკური მოძღვრების მემკვიდრეა. პირველად პითაგორამ ისწავლა აგლაოფამოსისგან ღმერთებთან ზიარება, შემდეგ კი პლატონმა პითაგორული და ორფიკული ნაწერებიდან მთელი ცოდნა შეითვისა“.[2]

ანალოგიურს წერს პროკლე პლატონის „ტიმაიოსზე“ კომენტარში. იგი იამბლიქოსს იმოწმებს და მის ნათქვამს გადმოსცემს: „ტიმაიოსი პითაგორელი იყო, მემკვიდრე პითაგორული პრინციპებისა,[3] რომლებიც ორფიკული მოძღვრებიდან მომდინარეობენ. რაც ორფევსმა საიდუმლო სიტყვებში მისტიკურად გადმოგვცა, პითაგორამ შეისწავლა, როცა თრაკიის ქალაქ ლიბეთრაში აგლაოფამოსმა მისტერიებს აზიარა, ხოლო ღმერთების შესახებ სიბრძნე ორფევსმა დედისგან, კალიოპესგან შეითვისა“.[4]

სავარაუდოა, პეტრიწის წყარო პროკლეს კომენტარსა და იამბლიქოსზე მეტად პროკლეს „პლატონური თეოლოგია“ იყო. ამას

---

[1] **Iamblichus**, *De vita pythagorica*. Ed. L. Deubner. Stuttgart 1967 (reprint.). შემდგომი დამოწმებისას: **Iambl.**, *Vita Pythag.* ... Deubner. აქ: **Iambl.**, *Vita Pythag.* 28, 146, p. 82 Deubner.

[2] ἅπασα γὰρ ἡ παρ᾽ Ἕλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος, πρώτου μὲν Πυθαγόρου παρὰ Ἀγλαοφήμου τὰ περὶ θεῶν ὄργια διδαχθέντος, δευτέρου δὲ Πλάτωνος ὑποδεξαμένου τὴν παντελῆ περὶ τούτων ἐπιστήμην ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων. **Procl.**, *Plat. Theol.* I, 5, p. 25-26.

[3] ამის შემდეგ პროკლე თითქმის სიტყვასიტყვით იამბლიქოსს იმეორებს.

[4] **Procl.** *in Tim.* III, 168, 9-13.

მოწმობს ის, რომ პეტრიწი ერთმანეთთან უშუალო კავშირში ახსენებს პლატონს, პითაგორას, აგლაოფამოსსა და ორფევსს, ისევე როგორც პროკლე „პლატონურ თეოლოგიაში". „ტიმაიოსის" კომენტარში კი პლატონის ადგილზე ტიმაიოსი დგას, თუმცა ეს არსებითი განსხვავება შეიძლება არ იყოს. რაც შეეხება იამბლიქოსს, იგი უშუალო კავშირს ამყარებს მხოლოდ პითაგორას, აგლაოფამოსსა და ორფევსს შორის: ტექსტის საკმაოდ ვრცელ მონაკვეთში, სადაც მოხსენიებულია ეს სამი მოღვაწე, პლატონი არ არის დასახელებული. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ისიც მეტყველებს (თუმცა გადამწყვეტ არგუმენტად ვერ გამოდგება), რომ თანამედროვე გამოცემათა მიხედვით, „ტიმაიოსზე" პროკლეს კომენტარში „აგლაოფამოსი" იკითხება, პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიაში" კი ამ სახელის ფორმა პეტრიწისეულ წაკითხვას („აღლაოფიმოს") შეესატყვისება: Ἀγλαόφημος.

ამრიგად, არსებულ წყაროთა საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „კავშირნის" 41-ე თავის განმარტების მოცემულ მონაკვეთში პეტრიწს, უპირველეს ყოვლისა, მხედველობაში ჰქონდა პროკლეს კომენტარები პლატონის „პარმენიდეზე" (130 b, col. 801, 16-30 Cousin) და მისივე „პლატონური თეოლოგია" (I, 5, p. 26 Saffrey-Westerink).

ბ. ორფევსი „ბოლოსიტყვაში"

საინტერესოა ორფევსის როლი „ბოლოსიტყვაში". ეს უკანასკნელი თავისთავადაც და „კავშირნის" კომენტართან მიმართებაშიც მრავალი პრობლემის წინაშე გვაყენებს.[1] ერთ-ერთი პრობლემა „ბო-

[1] „ბოლოსიტყვის" ავტორობის, შედგენილობის, დანიშნულებისა და შინაარსის პრობლემებს იკვლევდნენ მ. გოგიბერიძე, ს. ყაუხჩიშვილი, გ. თევზაძე, თ. ჭყონია, თ. ცქიტიშვილი, დ. მელიქიშვილი, ე. ჭელიძე, მ. რაფავა, ქ. ბეზარაშვილი, თ. ოთხმეზური და სხვები. პეტრიწოლოგთა წინაშე შემდეგი კითხვები იდგა: არის თუ არა ეს მართლაც „კავშირნის" ბოლოსიტყვა? თუ „კი", მაშინ მთლიანად თუ ნაწილობრივ? თუ ნაწილობრივ, მაშინ რომელი ნაწილი განეკუთვნება „კავშირნის" კომენტარს და დანარჩენი ნაწილი რაღაა? რისთვის დაიწერა „ბოლოსიტყვა"? პეტრიწია მისი ავტორი? ე. ჭელიძის ვარაუდით, „ბოლოსიტყვის" პირველი ნაწილი (პეტრიწის II ტომის 218-ე გვ.-ის 30-ე სტრიქონამდე) პეტრიწის მიერვე თარგმნილი ფსალმუნთა

ლოსიტყვის" ორფევსია.

ეს ისეთი ორფევსი აღარ არის, როგორც ის კომენტარების 41-ე თავში იყო წარმოდგენილი. „ბოლოსიტყვის" ორფევსი არ არის სპეციფიკურად, ფილოსოფიურად ღვთისმეტყველი, რომლის შეხედულებები სწავლულთა ვიწრო წრისთვის იქნებოდა გასაგები. „ბოლოსიტყვაში" პეტრიწი ორფევსის „წიგნის" შეწყობასა და სიკეთეზე ლაპარაკობს, შემდეგ კი „ჩემს ორფევსს" უწოდებს დავით წინასწარმეტყველსა და პავლე მოციქულს.[1]

ორფევსის წიგნში მოცემული სიკეთის ხსენების შემდეგ პეტრიწი ამბობს, რომ განცალკევებულად მდგომ გოდლებს ერთი ზედადებული ლოდი კრავს. გოდლები სულიწმიდის მადლსა და ნიჭს ნიშნავს, აბრაამის, ქალდეველთა და ელინთა სიბრძნის სახით კაცობრიობაში გამოვლენილს. ჩვენი ეკლესიის მოძღვარი პავლე მათ საღმრთო სიბრძნისკენ მოუწოდებს. თუკი ქრისტესაც ვკადრებთ „გოდოლი" ვუწოდოთ, ვიტყვით, რომ მან სხვა გოდლები შეკრა და უზენაესი სიბრძნისკენ აღმართა. ამას მოჰყვება საკმაოდ რთული ტექსტი, სადაც კვლავ „ჩემი/ჩუენი ორფევსი" არის ნახსენები და კვლავ „ბონებითი გოდლების" შეკვრაზე და მათ კიდურთა საღმრთო სიტყვის ნათელთან შეხებაზეა ლაპარაკი.

პეტრიწის ტექსტის სირთულისა და მისი სხვადასხვაგვარად გაგების შესაძლებლობის გამო სრულად მომყავს ეს ადგილი:

"ვინაჲ აწ ამის სულითისა ორღანოჲსადა თქუას სიტყუამან, ვი-

წიგნის შესავალია (ე. ჭელიძე, *ცხოვრება*, 1995, გვ. 85-86). იხ. აგრეთვე დ. მელიქიშვილი, *ბოლოსიტყვაობა*, გვ. 168-183; აქ ნათლად არის წარმოჩენილი „ბოლოსიტყვის" მიმართება ფსალმუნთან; იხ. აგრეთვე დ. მელიქიშვილი, წიგნში: პეტრიწი, *თანამედრ.*, გვ. XLIII-XIV. დღესდღეობით ე. წ. „ბოლოსიტყვის" აუთენტურ ნაწილად, რომლის ავტორი მართლაც პეტრიწი, ანუ პროკლეს წიგნის კომენტატორი უნდა იყოს, მიჩნეულია ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემის ტექსტი, ტომი II, გვ. 223, 7-მდე. „ბოლოსიტყვის" ზოგიერთ საკითხს ამ ნაშრომის ბოლო ნაწილში განვიხილავთ. ორფევსს, რაკი მის შესახებ მსჯელობა თავად კომენტარის ტექსტის მიხედვით გვქონდა, აქვე შევეხებით.

[1] დ. მელიქიშვილის აზრით, ეს გამონათქვამები დავითს განეკუთვნება (დ. მელიქიშვილი, *ბოლოსიტყვ.* გვ. 172). გ. თევზაძე მათ პაულე მოციქულთან მიმართებაში განიხილავს (პეტრიწი, *რუს.* გვ. 269).

თარმედ შეწყობა *ორფეოჲსა* წიგნისა, სიკეთენი რაულ რავდენ ვინ გარდასცნეს მოსახვასა, ვითარ რაჲ ზესთა მძლისანი. ნუ გიკჳრს, რამეთუ სულმან პირველისა მის გონებისამან შესაქმოდ სიწმიდეთა თჳსთა მოქმედებისათჳს იესესი, ესე რომელსა იწადებს მეტყველი, ვითარმედო 'კაცი გულითადობითი ჩემი'. და ამას შორის კაცსა და მეფესა შეძრა სამოსთა თჳსთა ძალები მორთვად წიგნსა ამას შორის გზასა სულთასა სულთა მამისა მიმართ. და თქუას სიტყუამან, ვითარმედ ვითარ რაჲ თჳს თჳს განთჳსულად მდგომთა გოდოლთა მრავალთა ოდეს ერთი რაჲ ყოველთა შემკვრელი ლოდი ზედ ექმნას, ვითარ ესევე იტყჳს დაურჩომელი კეთილთაჲთ თავად კიდურთად და ურთიერთად შემხებ მწუერვალებსა, კიდურთად და ძგიდეთად. მოიხუენ გოდლებად ყოველნი იგი მადლნი და ნიჭნი, რომელნი სულისა მიერ წმიდისა ზენაჲ მოიცნეს სიბრძესა, ვიტყჳ გონებითსა, რომელთაცა ნახეთქთა შორის ჟამისათა ზენაჲთმო ჩუენდამო თნებულთა, ვითარ აბრაჰამის მიერ, ვითარ ხალდეველთა და კუალად ელლენთა მიერ. ვინაჲ მემოძღურე ჩუენისა ამის ეკლესიისაჲ პავლე თჳთ მისვე სულისაგან და სიბრძნედ უწოდს ღმრთისად, და აწ ამის დიდსა და ზესთასა უზენაობითსა ჩუენისა ქრისტეს გოდლისად ვიტყჳთ მკადრენი სხუათასავე თანა შეაკრნა და მოუზიდნა თანამეღაღადედ წამებათა მისთა ცისკროვნებისად, ვითარ მოწაფენი მოძღუარსა. რამეთუ ყოველნივე აჰა და რეცა ზიდვიდეს სულსა ზენაკე, არამედ უკუანაჲსკნელ მზემან მამისა მიერ წარმოარსებულმან თჳთ საზესთაოთა მათცა ზესთა აღჰკადნა სულებნი ჩუენ კაცთანი. ვინაჲ აწ ესე ჩემი[1] *ორფეოს* ამათ ყოველთა სულითთა ბრძენთა ქრისტესთა მათ მიმართ ოდესმე ვნებითთა ჩუენთჳს თავსდებათა, ოდესმე ღმრთეებითთა ზესთა მამადობათა, და ოდესმე ნამხნთა სულთა მაცხოვნებელთა, ვინაჲ თანა მოუქმს და ერთ დღე ჰყოფს გონებითთა ამათ გოდლებთა, და კიდურთა მათთა მიუხებს ღმრთისა სიტყუასა ნათელთად".[2]

პირველი ხსენება ორფევსისა დავითს განეკუთვნება — „ორფევსის წიგნი" აქ ფსალმუნზე მისანიშნებლად არის ნათქვამი.[3] დავითზე

---

[1] ერთ-ერთი ხელნაწერის თანახმად: „ჩუენი".
[2] პეტრიწი, II, 208, 5 - 209, 2.
[3] დ. მელიქიშვილი, *ბოლოსიტყვ.* გვ. 172.

უნდა მიუთითებდეს პეტრიწის ნათქვამიც „და ამას შორის კაცსა და მეფესა შეძრა სამოსთა თჳსთა ძალები მორთვად წიგნსა ამას შორის გზასა სულთასა მამისა მიმართ“, აგრეთვე ციტატა: „კაცი გულითადობითი ჩემი“ — პავლეს სიტყვები დავითზე.[1] შემდეგ პეტრიწი გოდლებსა და მათ შემკვრელ ლოდზე ლაპარაკობს. ეს თემა არის ფსალმუნში: „ლოდი, რომელ შეურაცხ-ყვეს მაშენებელთა, იგი იქმნა თავ-კიდეთა“.[2] აბრაამის, ქალდეველთა და ელინთა „გონითი სიბრძნეების“ გოდლებად წარმოდგენის შემდეგ პეტრიწი პავლე მოციქულს ახსენებს, რომელიც „გონით სიბრძნეებს“ „სიბრძნედ უწოდს ღმრთისად“, ხოლო ქრისტეს მოძღვრებას იმ გოდოლს ადარებს, რომელიც სხვა გოდლებს კრავს და ზეცისკენ აღაპყრობს. შემდგომი ხსენება „ჩემი ორფევსისა“ პავლეს უნდა განეკუთვნებოდეს, რომელიც ქრისტიანული მოძღვრებით გონებით გოდლებს კრავს „და კიდურთა მათთა მიუხებს ღმრთისა სიტყუასა ნათელთად“.[3]

პავლე მოციქულის ხსენება მოცემულ კონტექსტში გასაგებია: იგი ყველას, იუდეველებსა და ელინებსაც მოუწოდებდა მიეღოთ ქრისტიანული სარწმუნოება. კიდურთა შემაერთებელი ქვის სიმბოლოც ცნობილია პავლესთან. იგი მიმართავს ეფესელებს: „აღშჱნებულ ხართ საფუძველსა ზედა მოციქულთასა და წინაჲსწარმეტყუ-

---

[1] *საქმ. მოც.* 13, 22, რაც, თავის მხრივ, ძველ აღთქმას ემყარება: *I მეფ.* 13, 14, *ფსალმ.* 88, 21.

[2] *ფსალმ.* 117 (118), 22. შდრ. *ისაია* 28, 16: „ამისთჳს ესრეთ იტყჳს უფალი ღმერთი ჩუენი: აჰა, ესერა, დავსდებ საფუძველთა სიონისათა, ლოდსა ფრიად პატიოსანსა, რჩეულსა თავსაკიდურსა პატიოსანსა საფუძველთა მისთა, და რომელსა ჰრწმენეს იგი, არასადა ჰრცხუანეს“ (მცხეთური ხელნაწერი, თბილისი 1985, გვ. 103). შდრ. აგრეთვე *მათე* 21, 42, *ეფეს.* 2, 20, *I პეტრ.* 4, 8, *საქმ. მოც.* 4, 11. გოდლების შესახებ *ფსალმ.* 47, 10-ში და ამ ადგილის თეოდორიტე კვირელის განმარტებისთვის იხ. **Д. Меликишвили**, *Христологические интерпретации онтологической системы Прокла Диадоха.* – В: *Византиноведческие этюды.* Тбилиси 1991, с. 41-49. ოღონდ ბიბლიაში „თავსაკიდური ქვა“ ის არის, რაც საძირკველში ძევს და არა ის, რაც გოდლებს ზევიდან კრავს.

[3] საინტერესოა, რომ „კავშირნის“ 29-ე თავის განმარტებაში პეტრიწი „თავისი პავლეს“ შესახებ მსჯელობს (იხ. ქვემოთ, ღვთის ხატთან დაკავშირებით საკითხთა განხილვისას). „ჩემი პავლე“ „ბოლოსიტყვაშიც“ არის ნახსენები, იხ. აქვე, ქვემოთ.

ელთასა, რომლისა თავსაკიდურთა მისთა არს ქრისტე იესუ".[1] ცნებას „თავსაკიდური ქვა" (ἀκρογωνιαῖος) განმარტავდა თეოფილაქტე ბულგარელი. „საქმე მოციქულთა"-ს 4, 11-12-ის კომეტარში იგი ამბობდა, რომ ეს ქვა ორი ხალხის — იუდეველებისა, რომლებმაც იწამეს, და სხვადასხვა წარმართების ერთიანობის განხორციელებას ემსახურება.[2] იუსტინე იყო ერთ-ერთი პირველი ავტორი, რომელმაც ქრისტიანობა ებრაულ და ბერძნულ სიბრძნეთაგან აგებული შენობის „თავსაკიდურ ქვად" განმარტა. იუსტინეს სწამდა, რომ ყველა, ვინც სწორად ფიქრობდა და მოქმედებდა, მსოფლიო ლოგოსს — ქრისტეს იყო ნაზიარები. ამიტომ სოკრატე და აბრაამი ქრისტემდელ ქრისტიანებს ჰგავდნენ. იუსტინესთვის „ყველა, ვინც ლოგოსის თანახმად ცხოვრობდა, ქრისტიანი იყო, თუნდაც ისინი ურწმუნოებად მოენათლათ, როგორც სოკრატე ან ჰერაკლიტე."[3]

მაგრამ რა კავშირი აქვს ყველაფერ ამასთან ორფიზმს? ელინიზმის ხანის ორფიზმის უმთავრესი ნიშანი, იამბლიქოსის ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „თეოკრასია" იყო:[4] სხვადასხვა ღმერთის (მათ შორის იმათიც, ვინც სხვადასხვა კულტურულ გარემოს ეკუთვნოდა) ერთმანეთთან დაკავშირება, ცხადყოფა იმისა, რომ ერთია ზევსი, დიონისე, ჰადესი და ა.შ. ეს იდეა, რომელიც ახ. წ. I-III საუკუნეების ორფიკულ ლიტერატურასა და პოეზიაში განსაკუთრებით ნათლად გამოვლინდა, საკმაოდ ძველია: პლატონი ახსენებდა ორფიკულ ლექსს, რომლის თანახმად ღმერთი სამყაროს თავი, შუა და ბოლოა, ღმერთია ყველაფერი („კანონები", 4, 716a). ორფიზმში პანთეიზმის

---

[1] *ეფეს.* 2, 20, შდრ. *1 პეტრ.* 2, 5-8; *ესაია* 2, 5-8.

[2] Patrologia Graeca 125, p. 576-577 Migne (შემდგომი დამოწმებისას: PG): Οὗτος ὁ λίθος... ὃς ἐγένετο κεφαλὴ τῶν συναρμοσθέντων δι᾽αὐτοῦ εἰς μίαν οἰκοδομὴν Ἐκκλησίας τῶν δύω λαῶν· τουτέστι τοῦ Ἰουδαϊκοῦ τοῦ πεπιστευκότος, καὶ παντὸς τοῦ ἐξ ἐθνῶν, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία.

[3] **Iustin.**, *Apol.* I, 25. იხ. **H. Chadwick**, *Philo and the Beginning of Christian Thought. - In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge 1967. p. 135-192, აქ: p. 162. **Г. Майоров**, *Формирование средневековой философии (Латинская патристика).* Москва 1979, с. 60.

[4] θεοκρασία: **Iamblichus**, *De vita Pythagorica* 33, 240, ed. A. Nauck. Leipzig 1884.

იდეა თეოკრასიის (ღმერთების „შერწყმა-შერევის") გზით მონოთეიზმისაკენ იხრებოდა. გვიანდელი ორფიკული ლექსების (Διαθῆκαι — აღთქმა, ანდერძი) თანახმად, ღმერთებს სხვადასხვა სახელი აქვთ, მაგრამ სინამდვილეში ღმერთი ერთია.[1] ამიტომ ორფიკულ საკითხებში გათვიცნობიერებულ მკითხველს შემთხვევითად არ ეჩვენება, რომ სხვადასხვა გოდლისა და მათი თავსაკიდური ლოდის შესახებ მსჯელობისას პეტრიწი პავლე მოციქულთან ერთად ორფევსსაც ახსენებს.

ვრცელი ციტატა პეტრიწის „ბოლოსიტყვიდან", რომელიც ზემოთ მოვიყვანეთ, ცხადყოფს, რომ პეტრიწი ცდილობს ძველ და ახალ აღთქმათა შორის კავშირის ჩვენებასთან ერთად მათთან ქალდეველთა და ბერძენთა სიბრძნის თანხმობაც ნათელყოს. ციტატის მომდევნო აბზაცი ამ კავშირის თვალსაზრისით მოსესა და „მოსეანთას" ეძღვნება, იმის შემდგომი — ქალდეველებს, მომდევნო — ბერძნებს. სამივე ეს აბზაცი არის დაკონკრეტება და ილუსტრაცია პეტრიწის მიერ გოდოლთა სიმბოლოთი გამოხატული „გონითი სიბრძნეების" სიმფონიისა. მესამე აბზაცში პეტრიწი ცდილობს დავითის, პავლესა და პროკლეს მოძღვრებათა ჰარმონიის ჩვენებას. იგი ცხადყოფს, რომ სამივე სამების შესახებ გვასწავლიდნენ, და აჩვენებს პროკლეს ფილოსოფიის თანხმობას დავით წინასწარმეტყველის სიბრძნესთან: „და ესეცა წინამეთქუესა მას დიდსა დავითს თანა დაეღაღადების, რამეთუ მხოლოდ ერთსა და მამასა და გზად მიდრეკად გამოსავალთაჲთ ძესა, ხოლო დგომად და მისრულებად სამობისა სულისა წმიდისა, და ზედ კუალად მეთქუე ამისდავე ერთი მყოფი და ძალი ერთად მასვე ღმერთსა და მამასა, ხოლო მყოფად მამისაგან ძესა, რამეთუ ძე შორის მოაქუს მამასა ყოველივე სავსებაჲ ღმერთობისა თჳსისაჲ, ვითარ და თანა მეკმეობს ჩემიცა პავლე.[2] არამედ ძალად სულსა ზესთა წმიდასა და უფროჲს ხოლო მაწმიდობელსა ზენათაცა ძალთასა, რამეთუ ამის ღმრთისა სულისა მიერ, რომელ არს ძა-

[1] ეს ლექსები პეტრიწს შეიძლება პატრისტიკული ლიტერატურიდანაც სცოდნოდა. ხსენებული ორფიკული ფრაგმენტები დამოწმებულია (ფს.) იუსტინეს, კლიმენტი ალექსანდრიელის, ევსები კესარიელის შრომებში. იხ. **O. Kern**, *Orphicorum Fragmenta*. Berolini 1922 (II. unveränd. Aufl. 1963). Fr. 168, 169, 239, 245-248 (შემდგომი დამოწმებისას: **Kern**, *Orph. fr.*)

[2] ძნელია ზუსტად განსაზღვრა, ვინ არის „ჩემი პავლე": პროკლე თუ მართლაც პავლე მოციქული.

ლი, ჰგიან და იპყრობებიან მყოფობანი არსთანი ძესა შორის, რომელ არსი და მყოფი ერთისა მიერ გამომავლობით შთამომძღუანველი განგებისაჲ. რამეთუ ესევე აღმოაჩენს მიდმო და თქუმათა შორის განგებისათჳს ყოველთაჲსა, ვინაჲ დასდებს იმას ერთსა და მხოლოსა შორის, რომელ ვიტყჳთ მამად, ვითარ თხემსა შორის კეთილობასა წყაროებისასა, და ზედ კუალად თანამეწამე ღმრთისა კეთილობათა მდინეობისათჳს, ვითარცა მესმე წმიდასა წინამეთქჳსაჲ, რამეთუ ესე უწოდს ღუარად საშუებელთად და ვითარ მთიებად ღმრთისად და მთიებად საუკუნოდ. ხოლო *ატტიკელი* ესე საკუთრად მყოფთა წარმოობისათჳს კეთილობასა დასდებს სახელად, რამეთუ იტყჳს არ რიდილად და საუწყოდ ესთა, ვითარმედ კეთილობაჲ ყოველთა ღმრთისაო ვერ იტია თჳს შორის განმხოლოებულად, არამედ ზესთა საზესთაოთაჲსა გარდამოჲცა, რაჲთა სხუანიცა წარმოაჩინნეს თანმეთანაედ და მეზიარედ კეთილობათა თჳსთაჲსა, რამეთუ კეთილობაჲ შურთაგან მიუხებელ არსო, ვინაჲ ესთა თან მეკმეობს ჩუენსა მას *ორფეოს ატტიკელი* ესე, *დავითს და მეფესა*".[1]

არც ამ კონტექსტშია პროკლესა და ორფევსის ხსენება გასაკვირი: ფაქტობრივად, აქ იმავე „აპორრჳა"-ს შესახებ არის საუბარი, რომელზეც პეტრიწი 41-ე თავში მსჯელობდა პლატონიკოსი ღვთისმეტყველების. მათ შორის ორფევსის დამოწმებით, და რომლის წყაროდ ჩვენ პლატონის „პარმენიდეზე" პროკლეს კომენტარები დავასახელეთ. საღმრთო სიკეთე „ვერ იტია თჳს შორის განმხოლოებულად, არამედ ზესთა საზესთაოთაჲსა გარდამოჲცა, რაჲთა სხუანიცა წარმოაჩინნეს თანმეთანაედ და მეზიარედ კეთილობათა თჳსთაჲსა, რამეთუ კეთილობაჲ შურთაგან მიუხებელ არსო". ეს ნეოპლატონიზმის ცნობილი თემაა, მას დასამოწმებლად პროკლედან ციტატების მოტანა არც სჭირდება. საინტერესო ისაა, რომ ნეოპლატონიკოსებს, განსაკუთრებით პროკლეს, როგორც აღვნიშნეთ, ორფიკულ მითებში გამორჩეულად უყვარდათ მითი ტიტანების მიერ დიონისეს დაგლეჯის შესახებ, რამაც ტიტანები ღვთაებრივ საწყისს აზიარა. ეს მითი პროკლესთან სიმბოლო იყო ერთის სიმრავლეში გადასვლისა, სიმრავლის ერთთან ზიარებისა და იმისა, რომ ეს თავისთავად ბოროტი ფაქტიც მსოფლიო კანონზომიერებას გამოხატავს: სამყაროში ყველა-

[1] პეტრიწი, II, 210, 1-26.

ფერი პირველსაწყისის სიკეთეს არის ნაზიარები. საწყისის აღდგენის, მისკენ უკუქცევის სიმბოლო კი ის იყო, რომ მითის თანახმად დაგლეჯილი ორფეევსის ნაწილები, ისევე როგორც თავის დროზე მისი სათაყვანო ღმერთის დიონისესი, აპოლონმა და მუზებმა შეკრიბეს. დიონისეს ტიტანებში „გადასვლა" იგივე „აპორრუა" არის, რომელიც დემიურგის (ზევსის) მიერ იდეათა სამყაროს (ორფიკული ფანესი) შთანთქმის შედეგად ხილული სამყაროს სახით „გარეთ გამოვიდა" (იხ. ზემოთ).

სიკეთის გამოდინებისა და სხვათათვის გადაცემის ორფიკულ თემებს კონკრეტული ტექსტებიც ადასტურებს. „კეთილობაᲛ შურთგან მიუხებელ არსო", ამბობს პეტრიწი და ორფეევსის სახელს ახსენებს. ერთ-ერთი ორფიკული ლექსის თანახმად, ღმერთი ერთია, იგი კეთილია და „სიკეთეს მოკვდავებს ბოროტებად არ გარდაუქცევს".[1]

რაც შეეხება პეტრიწის მიერ ქალდეველთა ხსენებას, აქ ე.წ. ქალდეური ორაკულები უნდა გავიხსენოთ. შინაარსით ისინი ძალიან ჰგავდნენ ორფიკულ ლექსებს. პანთეონი, რომელიც მათში აისახებოდა, იგივე ელინისტურ-აღმოსავლური ღვთაებები იყო, რაც ორფიკულ პოეზიაში. იამბლიქოსი და, განსაკუთრებით, პროკლე ძალიან ხშირად მიმართავდნენ ორფიკულ ლექსებთან ერთად ქალდეურ ორაკულებს. ნეოპლატონიზმისა და ორფიზმის კვლევა ქალდეური ტექსტების გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია. ამიტომ პეტრიწთან ქალდეველთა შესახებ მსჯელობისას ეს ფაქტიც უნდა გვქონდეს მხედველობაში. ჩვენ ცალკე განვიხილავთ ქალდეურ ორაკულებს როგორც პეტრიწის კომენტარების წყაროს.

მაშ, ორფიზმის ისტორიისთვის უცხო არ არის, რომ პეტრიწი პავლე მოციქულსა და დავითს „ჩემს ორფეევსს" უწოდებს. შუა საუკუნეების ლიტერატურასა და ხელოვნებაში ორფეევსს დავითს, ქრისტეს, პავლეს ადარებდნენ, მათ ერთმანეთის თვისებებით ამკობდნენ.[2]

---

[1] **O. Kern**, *Orph. fr.* 247. შემდგომი სტრიქონი ასეთია: „ხოლო ადამიანებს თანა სდევს შური, სიძულვილი, ომი, სნეულება და ცრემლისმომგვრელი ტკივილი". ეს ლექსები მოჰყავს ევსები კესარიელს ე.წ. იუსტინეს რედაქციიდან (ფრ. 245), სადაც ნათქვამია, რომ ღმერთი „მოკვდავთ სიკეთედან ბოროტებას არგუნებს, ომსა და ცრემლისმომგვრელ ტკივილს".

[2] **J. B. Friedman**, *Orpheus in the Middle Ages.* Cambridge Mass 1970. **E. Irwin**, *The Songs of Orpheus and the New Song of Christ. - In: The Metamorphosis of*

ორფეესი იყო „მწყემსი კეთილი", რომელიც სიმღერით მხეცებს აჯადოებდა. ის წამებით მოკლეს და მან თავისი სათაყვანო ღმერთის, დიონისეს ბედი დაითმინა. ის იყო ღმერთკაცი, წინასწარმეტყველი, ახალი სარწმუნოების მქადაგებელი. ყოველივე ეს და ისიც, რაც ზემოთ ვთქვით პეტრიწის „გოდლებთან" დაკავშირებით თეოკრასიისა და მონოთეიზმის იდეის შესახებ ორფიზმში, თავად ორფეესის — მკვდრეთით აღდგომის მქადაგებლის, ახალი ტიპის მსოფლმხედველობის მისიონერის სახე საკმარისი საფუძველი უნდა ყოფილიყო პეტრიწისათვის, თანაც ტრადიციით განმტკიცებული საფუძველი, რომ მას დავითისა და პავლესთვის „ჩემი ორფეესი" ეწოდებინა.

შევეცადოთ მოკლედ განვსაზღვროთ პეტრიწისეული ორფეესის ადგილი ორფიზმის ისტორიაში. ორფეესის (როგორც მითიური პიროვნების), ორფიკული ლიტერატურის (როგორც რელიგიურ-ფილოსოფიური მიმდინარეობის), ე.ი. ყოველივე ორფიკულის არსი და ღირებულება განისაზღვრება არა მხოლოდ იმით, თუ რა იყო ის თავდაპირველად (ძვ. წ. VII-VI ს.); იმდროინდელი ორფიზმის შესახებ სარწმუნოდ ცოტა რამ არის ცნობილი. საუკუნეთა განმავლობაში ორფიკული თემები ფართოვდებოდა და მთელ გვიანანტიკურ კულტურაში ვრცელდებოდა. ორფიკული თემების დამუშავება, გადამუშავება, ორფიკულ შეხედულებათა სახეცვლილება შემდგომშიც გრძელდებოდა და დღესაც გრძელდება. რ. მ. რილკეს თქმით, ის მართლაც მეტამორფოზების ღმერთი იყო. ამიტომ ორფეესის ბუნება მისი გაგების ისტორიითაც განისაზღვრება: სხვადასხვა ავტორის მიერ ორფიზმის თავისებური ინტერპრეტაცია ორფიზმის არსებად იქცა. ორფიზმისადმი სხვადასხვა ეპოქისა და შემოქმედის ინტერესი დროთა და კულტურათა ერთ-ერთი დამაკავშირებელი რგოლი გახდა.

მაშ ვინ არის პეტრიწის ორფეესი? მისი კომენტარების ორფეესი, როგორც ვთქვით, ფილოსოფოსია. ამ თვალსაზრისით, პეტრიწი ნეოპლატონურ ტრადიციას უკიდურესობამდე აგრძელებს და მას გადალახავს კიდეც. ორფიზმის პლატონიზმთან სინთეზის სურვილით ნეოპლატონიკოსები ორფიზმს ფილოსოფიურად განმარტავდნენ. და

---

a Myth. Ed. by John Warden. Toronto 1982, p. 51-62.

მაინც, მსგავსება, რომელსაც ნეოპლატონიკოსები ორფევსსა და პლატონს შორის ხედავდნენ, განსხვავებულთა მსგავსება იყო: ორფევსი თეოლოგიის საგანს მითებით გამოხატავდა, პლატონი — მეცნიერულ-დიალექტიკურად. ასე ესმოდა ეს პროკლეს. იოანე პეტრიწმა თავის კომენტარში, ლაკონურ ცნობაში ორფევსის შესახებ, ღვთისმეტყველების ამ ორ სახეობას შორის განსხვავება აღარ აღნიშნა და ორფევსი, მისი შემოქმედების ფორმის თავისებურების განუსაზღვრელად, პლატონიკოსებს მიაეკუთვნა.

ორფიკული მოძღვრება იმთავითვე ეზოტერიული იყო. ორფიკული სექტა თავისი წევრებისაგან ცხოვრების გარკვეულ წესსა და ვეგეტარიანულ დიეტას მოითხოვდა. ორფიკულ ლექსში ნათქვამი იყო: „ვაუწყებ მათ, ვისთვისაც შეიძლება. უზიარებელნო, მიხურეთ კარი!" ეს ეზოტერიულობა რელიგიურ-მისტიკური ხასიათისა იყო და სხვათა და სხვათა შორის დიონისური მისტერიების ზიარებასაც გულისხმობდა. პეტრიწის კომენტარების ორფევსი კი მითოლოგიურისა და მისტერიულისაგან იმდენად „განწმენდილია", რომ მას „ეზოტერიული" მხოლოდ პლატონური ტიპის ფილოსოფიასთან ზიარების გამო შეიძლება ვუწოდოთ.

მეოცე საუკუნის — რილკეს „სონეტების" — ორფევსი სხვანაირია. იგი მეტამორფოზების ღმერთია, ჩვენი მეგზური და, ამავე დროს, ერთ-ერთი ჩვენთაგანი, გარემოსთან ჩვენი ზიარების მასწავლებელი. ის გამოხატავს სააქაოსა და საიქიოს ერთიანობას, სამყაროს მთლიანობასა და მასთან ჩვენს კავშირს. ის მოხსნის გაუცხოებისა და სხვა-ობის, სხვადყოფნის წინაშე შიშს. ყოველივე ეს რილკეს „ორფევსისადმი სონეტებში" გამოიხატა, ამას მოჰყვა მარტინ ჰაიდეგერისა და გაბრიელ მარსელის განმარტებები.[1] რილკეს ორფევსი თითოეული ადამიანისათვის მეგზური იყო იმ გზაზე, რომელიც სამყაროსა და მასთან ჩვენს ერთობას ახლებურად დაგვანახებდა. გ. მარსელმა მას შემდგომში „ახალი ორფიზმი" უწოდა. ეს არ იყო ფილოსოფია და, მით უფრო, არ იყო დოგმა. ეს უფრო იყო ცდა, სხვის (მითიური ორფევსის) მაგალითზე, ყველას დაენახა და შესძლებოდა ის, რაც მას შეეძლო: ერთიანობა ბუნებასთან, სხვაში გა-

---

[1] **G. Marcel**, *Rilke, Temoin du spirituel. - In:* **G. Marcel**, *Homo Viator.* Paris 1944. p. 298-359.

დასვლა, სხვად ყოფნა.[1] „ახალი ორფიზმი“ არ იყო ეზოტერიული: ის ყველასთვის იყო განკუთვნილი.

ორფევსის ეს „არაელიტარულობა“ (როცა „უზიარებლებს“ კარი კი არ უნდა მიეხურათ, არამედ — პირიქით, განელოთ) თავისებურად (რილკესგან სრულიად გასხვავებულად, მაგრამ მაინც) პეტრიწთანაც გამოვლინდა, როცა მან გონითი სიბრძნეები — გოდლები — უზენაესი საღვთო ჭეშმარიტების შემადგენელ ქვემდებარე ნაწილებად ცნო და ამ მოძღვრების მქადაგებელს „ჩემი ორფევსი“ უწოდა. არაეზოტერიულობის, ყველასთვის განკუთვნილობის იდეა გამოსჭვივის იმ ჭეშმარიტების გადმოცემაშიც, რომლის თანახმად სიკეთე უშურველად ენიჭება ყველას, და ამასთან დაკავშირებით კვლავ ორფევსია ნახსენები.

ერთი მხრივ, ორფიკული მოძღვრება ეზოტერიულია. ასეთია ის პეტრიწის კომენტარში. მეორე მხრივ, ჭეშმარიტება ყველასთვის და ყველასთან არის, და „ბოლოსიტყვაში“ „ორფევსად“ წოდებულია წინასწარმეტყველი და მოციქული — ხალხებისთვის საღვთო ჭეშმარიტების მქადაგებელი. პეტრიწის წიგნში, კომენტარსა და „ბოლოსიტყვაში“, თითქოს შეჯამდა და „შეთანხმდა“ ორფიზმის ორგვარი, ერთი შეხედვით, ურთიერთდაპირისპირებული გაგება, რომელიც მისი ინტერპრეტაციის მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის სხვადასხვა ეტაპზე თავისებურად გამოვლენილა.

---

[1] ორფიზმისათვის რილკე-მარსელთან იხ. ლ. ალექსიძე, *ორფიზმი თანამედროვე კულტურაში: რ. მ. რილკე და გ. მარსელი. — კრებულში:* ახალგაზრდა მეცნიერთა და ასპირანტთა შრომები. თსუ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ფაკულტეტი. თბილისი 1986, გვ. 40-46.
დაპირისპირებულთა და განსხვავებულთა გაერთიანების აუცილებლობა, პირველადი მთლიანობისა და ჰარმონიის აღდგენისა და, რაც მთავარია, ადამიანის გამოხსნისა და განღმრთობის მიზნით, ეკლესიის მამათა შემოქმედების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემაც იყო. წმ. მაქსიმე აღმსარებლის მოძღვრება ხუთი კოსმიური წყვილისა და მათ შორის ოპოზიციის გადალახვის შესაძლებლობათა შესახებ (რომელთა შორის უმთავრესი ღმერთის განკაცებაა) ამავე პრობლემაზე პასუხის გაცემის თავისებური ცდა იყო.

II. პარმენიდე

პარმენიდეს სახელს ვერ ავცდებით, როცა პეტრიწის შრომაში პლატონის ან პროკლეს ფილოსოფიის ინტერპრეტაციის შესახებ ვმსჯელობთ. პარმენიდეს სახელს პეტრიწის კომენტარში უკავშირდება პლატონის „პარმენიდე“ და, კიდევ უფრო მეტად, პროკლეს კომენტარი პლატონის „პარმენიდეზე“. ისტორიული პარმენიდეს როლი პეტრიწისთვის ძირითადად პლატონის დიალოგის პროკლესეული ინტერპრეტაციით არის გაშუალებული (პროკლეზე მსჯელობისას პეტრიწის კომენტართან დაკავშირებით ხშირად მოგვიწევს „პარმენიდეს“ კომენტართან შეხება). თუმცა, პეტრიწს, ალბათ, ყოველთვის ახსოვდა, რომ პროკლეს ფილოსოფიის მთავარი პრინციპის – ერთის – გააბსოლუტურება სწორედ ისტორიული პარმენიდედან მომდინარეობდა.

53-ე თავში პეტრიწი ორჯერ ახსენებს პარმენიდეს. პირველად ის „ერთებრ სფეროზე“ ლაპარაკობს: „რამეთუ საუკუნოჲსა მიზეზად და მამად ნამდჳლ მყოფსა დასდებს დიდი პარმენიდი, მას ერთებრსა სფეროსა ნამდჳლ მყოფისასა აღმოაჩენს მიზეზად მარად მყოჲსად, რამეთუ მის შორის საუკუნოჲ, ვითარ ერთსა შორის ორი“.[1] ეს ტექსტი ახლა ზუსტად ისე მოვიყვანე, როგორც ის ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაში არის მოცემული. შინაარსობლივად ეს მონაკვეთი იყოფა „პროკლესეულ პარმენიდედ“ და „ისტორიულ პარმენიდედ“: ნათქვამი, რომლის თანახმად მარადიულობის მიზეზად პარმენიდე ნამდვილმყოფს მიიჩნევს, პარმენიდეს უფრო პროკლესეული ინტერპრეტაციაა, ხოლო „ერთებრი სფერო“ შეიძლება „ნამდვილ პარმენიდესაც“ მივაკუთვნოთ, თუმცა პარმენიდეს სფერო არც ნეოპლატონური კომენტარების ნაკლებობას განიცდის. „ნამდვილი“ პარმენიდეს ტექსტში ლაპარაკია „მრგვალ სფეროზე“ (εὐκύκλου σφαίρης).[2]

---

[1] პეტრიწი, II, 116, 1-4 (53-ე თავი).

[2] **Parm.**, *fr.* D-K B 8.43 (I 235; 238),- *in:* **H. Diels, W. Kranz** (Hrsg.), *Die*

არ გამოვრიცხავ პეტრიწის ზემოთ მოტანილი ფრაგმენტის (53-ე თავი) სხვაგვარად წაკითხვის შესაძლებლობასაც, კერძოდ, ასე: „რამეთუ საუკუნოჲსა მიზეზად და მამად ნამდჳლ მყოფსა დასდებს [იგულისხმება: პროკლე]. დიდი პარმენიდი მას ერთებრსა სფეროსა ნამდჳლ მყოფისასა აღმოაჩენს მიზეზად მარად მყოჲსად, რამეთუ მის შორის საუკუნოჲ, ვითარ ერთსა შორის ორი". ასე უფრო გასაგებია პროკლეს განხილვიდან მოულოდნელად პარმენიდეზე გადასვლა. დაბეჯითებით ამ ვარიანტის სისწორეს ვერ დავიცავ, მაგრამ ვერც მის შესაძლებლობას გამოვრიცხავ.

იგივე აზრი (ნამდვილმყოფი როგორც მიზეზი მარადიულობისა) მეორდება 53-ე თავის ბოლო ნაწილში, კვლავ პარმენიდეს ხსენებისას: „და ვითარ ესე ცაჲ არს მაგუამოვნებელ და მიზეზ ყოველთა მის გამოთა და ნაწილთა, ეგრეთვე ნამდჳლმყოფი ყოველთა საუკუნეთა, და ვითარცა იტყჳს პარმენიდი: 'ეონ ეონი ჰელაზი'. აქა სიტყუაჲ ესე განყოფილებითსა მდგომობასა და გათჳთებითსა გამიცხადებს ჩუენ, რამეთუ იტყჳს, ვითარმედ 'საუკუნოჲ საუკუნესა განვლისო', ვითარმედ შემოსწერსო. რამეთუ არა ერთი და იგივე ბუნებაჲ ყოველთა საუკუნეთაჲ, ვითარცა ერთი და იგივე ბუნებაჲ ყოველთა ჟამისაჲ".[1]

„ეონ"-ად შეიძლება ἐόν-იც წაკითხულიყო და αἰών-იც. მაგრამ შემდგომ პეტრიწი მარადიულობის შესახებ ლაპარაკობს, ამიტომ, ეტყობა, პარმენიდეს ფრაგმენტში ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει[2] პარმენიდესეულ ἐόν-ში αἰών-ი წაიკითხა.[3] ნებისმიერ შემთხვევაში, მისი მიზანი იყო, მიეთითებინა, ერთი მხრივ, მარადიულობასა და ნამდვილმყოფს შორის კავშირზე (პირველი ექვემდებარება მეორეს), ხოლო, მეორე მხრივ, ეჩვენებინა სხვადასხვა სახის მარადიულობას შორის განსხვავება.

Fragmente der Vorsokratiker. Berlin 1952 (6. Aufl.). შემდეგი დამოწმებისას: D-K. მყოფის შესახებ პარმენიდესთან იხ. D-K B 8. 5.

[1] პეტრიწი, II, 117, 7-14 (53-ე თავი).

[2] **Parm.**, *fr.* D-K B 8, 25.

[3] ამ ადგილთან დაკავშირებით იხ. ს. ყაუხჩიშვილი, *პეტრიწი*, I, გვ. XXXIV და გ. თევზაძე, *ი. პეტრიწის „განმარტებაჲ"-ს 53-ე თავის გაგებისათვის*. მაცნე 4 (1964), გვ. 276-278.

III. ემპედოკლე

29-ე თავში პეტრიწი ერთმანეთს ადარებს გონით და გრძნობად კოსმოსებს და ახსენებს ემპედოკლეს (V ს. ძვ. წ.): „ხოლო ესეცა გაიმეცნე, რომელ ყოველსა უსხეულოსა შორის აღმკულსა უფროჲს და უმეტეს მსგავსებასა და თჳთობასა დაუპყრია უსხეულოჲ ადგილი, ხოლო სხეულეანსა და განზიდულსა შორის უფროჲს ხოლო უმსგავსოობასა, ამისთჳს რომელ მუნ უფრო უზადო და წმიდა ხატნი ერთისანი, ხოლო აქა ბნელ და ბინდის გუარ, ვითარ იტყოდა ეპედოკლი, რამეთუ **გონებითი ყოველი აღმკული დაიპყრაო და ხუდა სიყუარულსა, რომელ არს ერთობაჲ. ხოლო მზუელავი ესე არსისაჲ, ვიტყჳ გრძნობადსა, ძლევამან დაიპყრაო.** ესე იგი არს, რამეთუ სადაცა ძლევაჲ, მუნცა წინამწყოჲ და ბრძოლაჲ“.[1]

ანალოგიურ კონტექსტში ემპედოკლეს პროკლეც არაერთხელ ახსენებს. მისი აზრით, ემპედოკლესეული შუღლი გრძნობად კოსმოსს განეკუთვნება, ხოლო სიყვარული გონით კოსმოსში სუფევს. მაგალითად, „პარმენიდეს“ კომენტარში პროკლე წერს: „აქ არის ემპედოკლესეული შუღლი (νεῖκος) და გიგანტების ომი, იქ კი სიყვარული და ერთიანობა და ყოველივეს ერთისმქმნელი ღმერთია“ [იგულისხმება აფროდიტე].[2] „ტიმაიოსის“ კომენტარშიც პროკლე ასე წერს: „სხვაობა, განუსაზღვრელობა და ემპედოკლესეული შუღლი წარმავალ საქმეებს შეეფერება“;[3] „[ემპედოკლეს] თანახმად, სფერო ორგვარია: ერთი გრძნობადია, რომელშიც შუღლი მეუფებს, მეორე კი გონითია, რომელსაც აფროდიტე პყრობს; ერთი მეორის ხატად იწოდება, — ცხადია, რომელი რომლის [ხატიც არის]“.[4]

---

[1] პეტრიწი, II, 79, 16-25 (29-ე თავი). აუცილებლობასა და ბუნებას შორის მიმართებისთვის იხ. აგრეთვე ქვემოთ, ქვეთავში ნების შესახებ.

[2] **Emped.**, fr. 17, 19 D-K, **Procl.** *in Parm.* IV, col. 849, 13-15 Cousin.

[3] **Procl.** *in Tim.* II, 18, 6-7.

[4] **Procl.** *in Tim.* II, 69, 24-27.

IV. ჰიპოკრატე

„ყოველი ყოველსა შორის“

თითოეული ბერძენი ავტორის, როგორც პეტრიწის წყაროს, განხილვა ამა თუ იმ ფილოსოფიური თემის წარმოჩენაც არის. ეს არის ცდა პასუხი გავცეთ კითხვაზე, რა მნიშვნელობა ჰქონდა ამ თემას, ერთი მხრივ, პეტრიწისათვის, მეორე მხრივ კი მის მიერ დამოწმებული ძველი ავტორებისთვის, და რამდენად შეესაბამება ეს ორი გაგება ერთმანეთს? ჰიპოკრატეს შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს ფილოსოფიის ისტორიაში მნიშვნელოვან საკითხთან: *ყველაფერია ყველაფერში, მაგრამ თითოეულში თავისებურად.*

ძვ. წ. V-IV ს. განთქმულ ექიმს, ენციკლოპედიურად განსწავლულ ჰიპოკრატეს იოანე პეტრიწი კომენტარების I თავში ახსენებს.[1] კონტექსტი ასეთია: პეტრიწი განმარტავს, რომ ყოველი სიმრავლე ეზიარება ერთს,[2] ურთიერთმოზიარე არსნი ერთმანეთს თავის თვისებებს გადასცემენ, ისე, როგორც ეს ფიზიკურ ელემენტებს - ცეცხლს, მიწას, წყალსა და ჰაერს ახასიათებს: „**რამეთუ ყოველი მზიარებელი თან მისცემს თჳსისა თჳთებისგან და კუალად მიიღებს მისისა თჳთებისგან, ვითარ ესე იხილვების ყოველთა ზედა ბუნებითთა, ვითარ ცეცხლსა, ქუეყანასა, წყალსა, აირსა, ეზიარებიან ურთიერთას და მისცემენ თჳსსა თჳთებასა და მისთესვენ ყოველთა შორის. და ამისთჳს იტყოდა დიდი *იპპოკრატი,* ვითარმედ ‘ყოველი ყოველსა შორის და თჳს-თჳს თითოეული’. [...] რამეთუ ყოველი ზიარებაჲ რეც თუ სწორთა შორის იხილვების, ვითარ ამათ ოთხთა კავშირთა შორის, რამეთუ ურთიერთას თან მისცემენ და მიიღებენ,**

---

[1] ჰიპოკრატე, როგორც პეტრიწის კომენტარის წყარო, განხილული მქონდა ჩემს დისერტაციაში (*ანტიკურობა და ქრისტიანობა*, გვ. 39-44) და გერმანულენოვან სტატიაში *Griechische Philosophie*, - *in:* Oriens Christianus 81, S. 156-159.

[2] იგულისხმება გრძნობადი სამყარო და არა უზემოესი ერთი.

და არა რომელი ამათ ოთხთა ჰპოვო უზადო და უზიარებელ ერთი ერთისგან. რამეთუ ქუეყანასაცა შორის იხილვების ცეცხლი, ვითარ ქუათა და რკინასა, და ცეცხლსაცა შორის ნაწილი ქუეყანისაჲ, და ესთავე აირსა და წყალსაცა, და რამეთუ არა რაჲ არს მზიარებელთაჲ არ თანმიმღებელ ერთი მეორისაგან".[1]

რა ტექსტს ან ტექსტებს ეყრდნობოდა იოანე პეტრიწი? სავარაუდო წყარო გ. თევზაძემ მიუთითა: ტრაქტატი „კვებისთვის".[2] ამ ვარაუდს სავსებით ვეთანხმები და კონკრეტულ ადგილებს მივუთითებ ჰიპოკრატეს ამ და ზოგიერთი სხვა ნაშრომიდან.

ანტიკური და შუა საუკუნეების პლატონიზმისთვის დამახასიათებელი ფორმულა „ყოველი ყოველსა შორის, მაგრამ თითოეულში თავისებურად", რომელიც ანაქსაგორასთან იღებს დასაბამს და განსაკუთრებულ პოპულარობას პროკლესთან იძენს,[3] ზუსტად ამ სახით სადღეისოდ ჰიპოკრატესთან არ მოიძებნება.[4] ფრაგმენტი ტრაქტატიდან „კვებისათვის" (§22-24, განსაკუთრებით §23) პეტრიწის განმარტებას შინაარსობლივად ადეკვატურად გამოხატავს. მომყავს ჰიპოკრატეს ამ ტექსტის ქართული თარგმანი:

(§22) „საკვები შიგნეულობიდან თმისკენ, ფრჩხილებისკენ, უკიდურესი ზედაპირისკენ [ე.ი. კანისკენ - ლ.ა.] მოდის. გარედან კი უკიდურესი ზედაპირიდან საკვები შიგნითკენ მიემართება.

(§23) ერთი ურთიერთშედინება, ერთი სუნთქვა, ყველაფერი ურთიერთთანხმობაშია, ყველაფერი მთლიანობაშია, ხოლო ცალ-ცალკე არიან ნაწილები თითოეულ ნაწილში დანიშნულების მიხედვით.[5]

---

[1] პეტრიწი, II, 12, 10-28.

[2] „შესაძლოა, პეტრიწს მხედველობაში ჰქონდა ფსევდოჰიპოკრატული თხზულება 'კვებისთვის'" (პეტრიწი, *რუს.* გვ. 245).

[3] იხ. ლ. ალექსიძე, *პროკლე და იოანე პეტრიწი: „ყოველი ყოველსა შორის".* მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია. 1988, 3, გვ. 52-58. ამავე საკითხის შესახებ პროკლესა და პეტრიწთან იხ. ქვემოთ.

[4] ძიებას ჰიპოკრატეს შრომების სიტყვათა ინდექსი აადვილებს: **J.-H. Kühn / L. Fleischer**, *Index Hippocraticus*. Göttingen 1989. იხ. აგრეთვე **Hippocrate**, *Oeuvres complètes*. Ed. par E. Littré. Vol. 10 (Index) 1861 (შემდგომი დამოწმებისას: **Hippocrate**, *Oeuvres*... v... Littré).

[5] Ξύρροια μία, σύμπνοια μία, συμπαθέα πάντα· κατὰ μὲν οὐλομελίην πάντα, κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἑκάστῳ μέρει μέρεα πρὸς τὸ ἔργον. **Hippocrate**, *Oeuvres*... v. 9, Paris 1861, p. 106 Littré.

(§24) ძირითადი სათავე უკიდურეს ნაწილამდე განეფინება. უკიდურესი ნაწილიდან ძირითადი სათავისკენ არის გზა. [ორგანიზმში] ერთი ბუნება არის და არ არის".[1]

ჰიპოკრატეს ეს ტექსტი მის სხვა შრომებზე მეტად შეესატყვისება პეტრიწის ციტატასა და კონტექსტს: ჰიპოკრატე ხომ აქ ორგანიზმის ნაწილთა ურთიერთმოზიარეობაზე, ძირითადი საწყისისა და ნაწილთა კავშირზე ლაპარაკობს. სავარაუდოა, რომ პეტრიწს მხედველობაში ჰიპოკრატეს სწორედ ეს ტექსტი ჰქონდა. პეტრიწმა მას ანაქსაგორასეულ-ნეოპლატონური ფორმულის სახე მისცა. არ არის გამორიცხული, რომ პეტრიწი ამ ტექსტს არა უშუალოდ ჰიპოკრატედან, არამედ უფრო გვიანდელი ხანის ავტორთა ციტირების საფუძველზე იცნობდა. სიტყვებს ტრაქტატიდან „კვების შესახებ" (περὶ τροφῆς) – ξύρροια μία, σύμπνοια μία, πάντα συμπαθέα – იმოწმებდა VI საუკუნის ექიმი და მედიცინის თეორეტიკოსი ალექსანდრე თრალელი, მაგრამ არა ფილოსოფიურ, არამედ წმინდა სამედიცინო კონტექსტში, სისხლთან დაკავშირებულ საკითხთა გამო.[2] მაგრამ ალექსანდრე თრალელზე, აგრეთვე გალენზე მეტადაც,[3] პეტრიწისათვის, ალბათ, სიმპლიკიოსი იქნებოდა ცნობილი.[4] არისტოტელეს „ფიზიკის" (III, 4, 203a23) კომენტარში სიმპლიკიოსი

---

[1] ბერძნული ტექსტისთვის იხ. Littré-ს ზემოხსენებული გამოცემა, წინა შენიშვნაში დამოწმებული ტომი და გვერდი. სხვა ენებზე თარგმანებისთვის იხ. **Hippokrates**, *Sämmtliche Werke*. I Band. Übers. von R. Fuchs. München 1895, S. 279-280; **Hippocrate**, Transl. W.H.S. Jones, vol. I. London-Cambridge 1957, p. 349-351.

[2] ამიტომაა, ალბათ, რომ ჰიპოკრატეს ამ ციტატამ, რომელიც ორიგინალში და თარგმანებშიც საკმაოდ ზოგად-ფილოსოფიურად ჟღერს (იხ. მაგ. R. Fuchs-ის ზემოთ ხსენებული გერმანული თარგმანი: „*Ein* Zusammenströmen, *eine* Vereinigung, *eine* Sympathie, alles in seiner Gesamtheit, im Einzelnen aber die in jedem Teile vorhandenen Teile zum Werke"), ალექსანდრე თრალელის გერმანულ თარგმანში სამედიცინო იერი მიიღო: „Einheitlich ist der Blutstrom, einheitlich der Atem, nur das Gefühl ist überall verteilt". - *In:* **Alexander von Thralles**, *Text und Übersetzung. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin von Th. Puschmann*. I. Band. Amsterdam 1963, S. 594-595.

[3] იხ. გალენის კომენტარი ჰიპოკრატეს „περὶ τροφῆς" 23-ზე, წიგნში: **Claudii Galeni** *Opera omnia*. Ed. C. G. Kühn, T. XV. Lipsiae 1828, p. 351.

[4] სიმპლიკიოსის შრომათა სავარაუდო მნიშვნელობის შესახებ პეტრიწის კომენტარისთვის იხ. ქვემოთ.

იმოწმებს ჰიპოკრატეს და მოჰყავს ზემოთ ხსენებული ციტატა მისი შრომიდან „კვების შესახებ“ ანაქსაგორას მოძღვრებაზე არისტოტელეს მსჯელობასთან დაკავშირებით (გავიხსენოთ, რომ ჰიპოკრატეს აზრს იოანე პეტრიწმა სწორედ ანაქსაგორასეული ფორმულის სახე მიანიჭა!). სიმპლიკიოსი ამბობს, რომ ბრძენმა ანაქსაგორამ ორი სამყარო დაუშვა: ერთი — გონითი და ზედროული, მეორე — მისგან ნაწარმოები და, ამგვარად, დემიურგიული გონების მიერ შექმნილი. „ცხადია, რომ გრძნობადთაგანაც [განაგრძობს სიმპლიკიოსი — ლ.ა.] თითოეული ურთიერთობს ყველასთან და მოზიარეა ყველასი. 'რადგან ერთი ურთიერთშედინებაა, ერთი სუნთქვაა, ყველაფერი ურთიერთსიმპათიაშია', როგორც ბრძენი ჰიპოკრატე ამბობს, გონითებში არსებული სათავედამდები ერთიანობის გამო, რომელიც მათ [ე.ი. გრძნობადებს — ლ.ა.] წინ უძღვის. ისინი განცალკევებისასაც ერთმანეთს საბოლოოდ არ გაემიჯნებიან“.[1]

როგორც ვხედავთ, ჰიპოკრატეს ამ ტექსტს სიმპლიკიოსი ზუსტად იმავე კონტექსტში იმოწმებს, როგორც იოანე პეტრიწი: ფიზიკური ელემენტების ურთიერთმოზიარეობის საჩვენებლად და ანაქსაგორასეული აზრის გამოსახატავად. შესაძლოა, სიმპლიკიოსმა ჰიპოკრატეს მეტი ნაშრომი იცოდა, ვიდრე პეტრიწმა. მაგრამ მისთვის ცნობილი რომ ყოფილიყო იმავე აზრის გამომხატველი ჰიპოკრატეს სხვა ფორმულა, რომელიც ანაქსაგორას დებულებას კიდევ უფრო ჰგავს, ის მას დაიმოწმებდა. ამიტომ სავარაუდოა, რომ პეტრიწიც ჰიპოკრატეს ამავე, და არა სხვა, ჩვენთვის უცნობ, ჩვენამდე მოუღწეველ ტექსტს გულისხმობდა. დასაშვებია, რომ პეტრიწმა ის არა

---

[1] Simplicius *in Arist. Phys.* - In: CAG (=Commentaria Aristotelis Graeca) IX, p. 461, 10-20: Ὅτι δὲ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης τὸ προφαινόμενον ἱστορεῖ τῆς Ἀναξαγόρου δόξης, ὁ δὲ Ἀναξαγόρας σοφὸς ὢν διττὴν ᾐνίττετο τὴν διακόσμησιν, τὴν μὲν ἡνωμένην καὶ νοητὴν προϋπάρχουσαν οὐ χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔγχρονος ἐκείνη), ἀλλ᾽ὑπεροχῇ οὐσίας καὶ δυνάμεως, τὴν δὲ διακεκριμένην ἀπὸ ταύτης καὶ κατὰ ταυτὴν ὑφίστασθαι ὑπὸ τοῦ δημιουργικοῦ νοῦ (...) εἰκότως δὲ καὶ τῶν αἰσθητῶν ἕκαστον κοινωνεῖ πᾶσι καὶ μετέχει πάντων: *ξύρροια γὰρ μία, σύμπνοια μία, πάντα συμπαθέα,* ὡς Ἱπποκράτης φησί, διὰ τὴν ἀρχέγονον ἐν τοῖς νοητοῖς αὐτῶν προϋπάρχουσαν ἕνωσιν; καὶ διακρινόμενα γὰρ ταῦτα οὐκ ἀπέσπασται πάντῃ ἀπ᾽ἀλλήλων.

უშუალოდ ჰიპოკრატედან, არამედ იმავე სიმპლიკიოსის საფუძველზე დაიმოწმა.

მოვიყვანოთ სხვა ტექსტებიც ჰიპოკრატედან, რომლებიც პეტრიწის კონტექსტს მეტ-ნაკლებად ეხმიანება.

ჰიპოკრატეს ერთ-ერთი მთავარი პრინციპის თანახმად, რომელიც მან ნაშრომში „ბუნებისათვის კაცისა" გამოთქვა, ცხოვრების განრიგის (დიეტის, რეჟიმის) დასადგენად საჭიროა ადამიანის ცოდნა, ცოდნა მისი შემადგენელი ელემენტებისა, იმ გავლენათა ცოდნა, რომლებიც მასზე ზემოქმედებენ. მაშასადამე, ჰიპოკრატეს თანახმად, მთელის ცოდნისთვის და მასზე (ორგანიზმზე) დასკვნათა გამოტანისთვის ორგანიზმის ნაწილთა ცოდნაა საჭირო. ჰიპოკრატეს ეს აზრი, მისი დამოწმებით, პლატონმაც გადმოსცა „ფედროსში" 270c.[1]

პრინციპი „ყოველი ყოველსა შორის" ფიზიკურ ელემენტებთან დაკავშირებით თავისებურად გამოხატა ჰიპოკრატემ ტრაქტატის „ბუნებისათვის კაცისა" სხვა ადგილასაც. აქ ჰიპოკრატე მათ შეხედულებას გადმოსცემს, ვისი აზრითაც სამყაროში მხოლოდ ერთი სუბსტანცია არსებობს. მათ საპირისპიროდ, ჰიპოკრატე ასაბუთებს, რომ ადამიანი არ არის მხოლოდ ჰაერი, მხოლოდ ცეცხლი, მხოლოდ წყალი ან მხოლოდ მიწა. მის ოპონენტებთან კი ის, რაც მათ *ერთად* მიაჩნიათ, იმავე დროს თითქოს ერთიც არის და ყველაფერი. ზოგი ამბობს, რომ ასეთია ცეცხლი, მიწა ან წყალი... მათგან განსხვავებით, ჰიპოკრატეს აზრით, „ადამიანი არ შეიძლება მხოლოდ სისხლი ან მხოლოდ რომელიმე ერთი ელემენტი იყოს; ადამიანი მხოლოდ ერთი საწყისის საფუძველზე რომ არსებულიყო, მას ვერავითარი ავადმყოფობა ვერ შეეყრებოდა, რადგან საიდან ექნებოდა მარტივ არსებას ვნების მიზეზი? რომც დაგვეშვა ასეთ შემთხვევაში ავადმყოფობის შესაძლებლობა, წამალიც ერთი უნდა ყოფილიყო. მაგრამ წამალი მრავალგვარია, იმიტომ რომ სხეულში მრავალი სუბსტანციაა, რომლებიც ერთიმეორეზე ზემოქმედებით თბება და ცივდება, შრება და ნესტიანდება ბუნების საწინააღმდეგოდ, რაც ავადმყოფობას იწვევს" („ადამიანის ბუნების შესახებ", §§1-2).[2] ეს ტექსტი პეტრიწს უდავოდ კარგად უნდა სცოდნოდა, რადგან იგი

[1] **Hippocrate**, v. I, v. I, p. 295 Littré.
[2] **Hippocrate**, v. 6, Paris 1861, p. 33 Littré.

დამოწმებულია მის მიერ თარგმნილ ნემესიოს ემესელის ნაშრომში, რომელსაც, ისევე როგორც ჰიპოკრატეს ამ შრომას, „ბუნებისათვის კაცისა“ ეწოდება. მოგვყავს ფრაგმენტი ნემესიოსის წიგნიდან იოანე პეტრიწის თარგმანში: „ხოლო მათდა მიმართ, რომელნი ერთსა მხოლოდ იტყოდეს ასოსა, — ანუ თუ ცეცხლსა, ანუ აირსა, ანუ წყალსა, კმა ეყოს იპპოკრატის მიერ თქუმული, რამეთუ: ‘თუმცა იყო ერთ, კაცი არამცა ოდეს ილმობდა და არამცა იყო, რომლისაგან ილმომცა, ვინაჲთგან ერთ არს, არამედ და თუმცა ილმობდა, ერთი ვინაჲთვემცა იყო მეკურნე’. ჯერ არს უკუმ მგულებელისა ლმობად — თანშეცვალებად გრძნობითურთ; რამეთუ თუმცა ერთი იყო ას, არამცა იყო, რომლისად შე-მცა-იცვალა, არამედ, არშეცვალებული და დადგრომილი თჳთ თჳს შორის, არამცა ილმობდა, ვინაჲთვე და თუ გრძნობადი არს. საჭირო არს უკუმ ვნებითისად რაჲსა მიერვე ვნებად; ხოლო, თუმცა რადმე ერთ იყო ასოჲ, არამცა იყო სხუაჲ რომელობაჲ, თჳნიერ მის ერთისა ასოჲსა, რომლისაგანმცა ივნო ცხოველმან; და თუ რადმე არცა თანშეცვალებად და არცა ვნებად შემძლებელ იყო, ვინაჲ ილმო? აჩუმნე ესე შეუძლებელად, ვინაჲ შენდობით ზედმიუვლენს, რამეთუ: ‘თუმცა ილმობდა, იყომცა ერთ საკურნებელ; ხოლო აწ არა არს ერთ საკურნებელ, არამედ მრავალ; არა ვინაჲმე ერთ იყოს კაცი’. არამედ და რომელთა მიერ იგინი მეცადინობენ თჳსისა თჳთეული განმზადებად თნებისა, ამათგან უფროჲს ხოლო იჩუმნებს ოთხ ყოფაჲ ასოთა“.[1]

და კიდევ ერთი შესატყვისი ადგილი ჰიპოკრატედან, მისი ნაშრომიდან περὶ διαιτῆς I, §6: „ადამიანში არის ნაწილთა ნაწილები, მთლიანობა მთელებისა, ხდება აღრევა ცეცხლისა და წყლისა, ისე, რომ ზოგი იღებს, სხვა კი გასცემს“.[2]

ყველა ეს ადგილი ჰიპოკრატედან, როგორც ვთქვით, გარკვეულწილად პეტრიწის კომენტარს შეესატყვისება. მათ შორის ყველაზე ახლოს პეტრიწის კონტექსტთან სიმპლიკიოსის მიერ გადმოცემული ჰიპოკრატეს ტექსტია ტრაქტატიდან „კვებისათვის“.

---

[1] ნემესიოსი, გორგაძე, გვ. 70-71.
[2] Hippocrate, v. 6, Paris 1861, p. 479, ed. Littré.

V. პლატონი უშუალოდ და პლატონი პროკლეს გზით

1. „კეთილი, სიკეთე, კეთილობაᲐ.“ „კეთილგუარობაᲐ. ალათონ, ტ'ალათონ“. „წინაბჭე კეთილობისაᲐ“. 2. „კატაკერმატის ქმნა“. 3. „პატივი და ძალი“. 4. „არ თემის“. 5. „ენთუსიაქმნილი“. „ეილიკრინეს“. 6. „რჩეულთმოქმედი ღმერთი“. „აღურთმაᲐ, რუთმოᲐ“. „ნუ გიკურს ესე“. „მართალი სიტყუა“. 7. „გიფილოტიმიე“

პროკლეს შემდეგ პლატონი პეტრიწისათვის ყველაზე მნიშვნელოვანი ფილოსოფოსია. ალბათ, ღირს, ერთი ვრცელი სტატია დაიწეროს პლატონის როლის შესახებ პეტრიწის კომენტარებში, სადაც შეძლებისდაგვარად განსხვავებული იქნება უშუალოდ პლატონური ადგილები მათი ნეოპლატონური ინტერპრეტაციისგან. მრავალი ადგილი პლატონიდან, როგორც პეტრიწის კომენტარის წყარო, უკვე მითითებული იყო პეტრიწის მკვლევრების ნაშრომებში, ს. ყაუხჩიშვილიდან დღემდე. მე აქ მხოლოდ რამდენიმე საკითხს მინდა მივაქციო ყურადღება. თითქმის ყველა შემთხვევაში პლატონის ინტერპრეტაცია პეტრიწთან პლატონის ნეოპლატონურ გაგებასთან არის გადაჯაჭვული. ეს ჩანს როგორც ცალკეული აზრის გამოხატვაში, ასევე ზოგიერთი სპეციფიკური სიტყვისა თუ გამოთქმის ხმარებაში, რომელიც ახასიათებდა როგორც პლატონს, ასევე პროკლეს და, ალბათ, უმეტეს შემთხვევაში ორივე მათგანის შუამავლობით პეტრიწის ტექსტშიც შევიდა.

1. „კეთილი, სიკეთე, კეთილობაჲ.“ „კეთილგუარობაჲ. აღათონ, ტ'აღათონ“. „წინაბჭე კეთილობისაჲ“

მე-8 თავში პეტრიწი სამი სახის კეთილს განასხვავებს: „კეთილობაჲ“ (ეს იგივეა, რაც პირველადი სიკეთე ანუ თვით-სიკეთე), „სიკეთე“ (ეს ერთგვარი საზოგადო სიკეთეა, ანუ კრებითი სახელია მათთვის, ვინც თუ რაც კეთილია) და „კეთილი“ (ცალკეული კეთილი, ანუ სიკეთის კონკრეტული მატარებელი). 25-ე თავში ამ სამსაფეხურიან განსაზღვრებას ემატება მეოთხე: „კეთილგუარობა“, რომელიც, ალბათ, „კეთილობის“ სინონიმია. კეთილის მსგავსი სამსაფეხურიანი კლასიფიკაცია პროკლესთანაც გვაქვს: „შეძენილი სიკეთე“, „ზიარებით სიკეთე“, „პირველადი სიკეთე“: τὸ ἐπίκτητον ἀγαθόν, τὸ κατὰ μέθεξιν ἀγαθόν, τὸ πρώτως ἀγαθόν.[1]

მე-10 თავის კომენტარში ამავე თემასთან დაკავშირებით პეტრიწი წერს: „ხოლო ყოვლობაჲ პირველისა კეთილობისათჳს აკადრებულ არს მარტივ და უნაწილო და უზიარებელ; ვითარ ერთი ერთ და არღა რაჲს თავსმდე ზედშემოსრულისა, ესთავე ყოვლობაჲ კეთილობისაჲ. და ეს სახევე ატტიკურადცა ძეს, რამეთუ 'ტ'აღათონ'[2] ჰქრვიან კეთილობასა, ხოლო 'აღათონ' კეთილსა“.[3]

პეტრიწის ამ ტექსტის შესატყვისი გვაქვს პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიაში“. პროკლე წერს, რომ უპირველეს სიკეთეს ჩვენ, ჩვეულებრივ, აღვნიშნავთ ცნებით „ტ'აგათონ“.[4]

მე-8 თავში პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას: „წინაბჭე და ეზოჲ კეთილობისაჲ“. ასე უწოდებს ის სიკეთეს, რომელიც პეტრიწისათვის უფრო დაბალი საფეხურია კეთილობასთან შედარებით. პეტრიწის მსჯელობიდან ცხადია, რომ კეთილობა იგივეა, რაც უზენაესი ერთი,

---

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 363, 11-18. ამგვარი სამსაფეხურიანი კლასიფიკაციისთვის პროკლესთან იხ. აგრეთე **Procl.** *in Remp.* I, 271, 20 – 272, 5. შდრ. **Plot.**, *Enn.* VI 6, 10, 27-33. იხ. აგრეთვე საფრეისა და ვესტერინკის შენიშვნა: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. 107.

[2] ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემისგან განსხვავებით, მე ამ სიტყვას, ბერძნულთან კავშირის თვალნათლივ ჩვენების მიზნით, აპოსტროფით ვწერ.

[3] პეტრიწი, II, 38, 13-18 (მე-10 თავი).

[4] **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 7, p. 46, 18. იხ. აგრეთვე გამომცემელთა შენიშვნა, იქვე, გვ. 107.

რომელსაც ჰენადები მოჰყვება. ის გონებაზე მაღლა დგას. რაც შეეხება სიკეთეს, ეს არის პირველი კოსმოსი, ანუ ნამდვილმყოფი. ნეოპლატონურად რომ ვთქვათ, ეს იგივე ნოეტური კოსმოსია. ახლა მოვიყვანოთ ციტატა პეტრიწის კომენტარიდან და შემდეგ ვეცადოთ წარმოვიდგინოთ, როგორი უნდა ყოფილიყო ის პლატონურ-ფილოსოფიური ფონი, რომელიც პირდაპირ თუ არა, ირიბად მაინც წინ უძღოდა მოცემულ ტექსტს: „პირველად ვიხილოთ, თუ რაჲ არს სიკეთე ანუ რაჲ არს კეთილობაჲ. **სიკეთე უკუე არს წინაბჭე და ეზოჲ კეთილობისაჲ**, ვითარცა სოკრატი 'ფედროსა' შორის აღმოაჩინა. რამეთუ კეთილობად იტყჳს პირველსა წყაროსა, და ერთთა წამომაყენებელსა, ზესთასა გონებათა მზესა, და ზესთ მარტივად დასდებს მას და სატრფოდ და საწყურად ნამდჳლ მყოფისად. ხოლო სიკეთესა დაჰყოფს მისგან და ახარისხებულსა საზომსა მისცემს. ხოლო თავსა ზედა სიკეთისა ხარისხთაჲსა თჳთ მას ერთსა და კეთილობასა დააფუძნებს. ვინაჲ იტყჳს, ვითარმედ 'ყოველი ბუნებაჲ და კეთილობაჲ შედგმასა და მორთულებასა შორის'. ხოლო პირველი შენადგი და პირველი მორთულებაჲ ანაქუსი და არსებაჲ ნამდჳლ მყოფისაჲ".[1]

გამოთქმა „წინაბჭე და ეზო კეთილობისა" „ფედროსში" არ გვხდება. შეიძლება, პეტრიწს „ფედროსის" რომელიმე ნეოპლატონური ინტერპრეტაცია ჰქონდა მხედველობაში. კეთილისა და კეთილობის დაპირისპირებასთან დაკავშირებით პლატონის დიალოგებიდან შეიძლება გავიხსენოთ „პარმენიდე" 205c-e, სადაც ლაპარაკია იმაზე, რაც მშვენიერია (τὸ καλλόν) და მშვენიერებაზე თავისთავად (αὐτὸ τὸ καλλός). პეტრიწის ტექსტი არ არის ზუსტი ციტატა არც პლატონის „პარმენიდედან" და არც „ფედროსიდან". შემდეგ პეტრიწი კვლავ „ფედროსს" იმოწმებს და „მშვენიერებასა" და „სიკეთეს" ერთმანეთთან აიგივებს: „ხოლო სადა პირველი შენადგი და პირველი შეწყობაჲ, მუნცა პირველი შუენიერებაჲ და სიკეთე, ვითარ ოდეს მასვე 'ფედროსა' შორის იტყოდის. მოედ და თჳთ ატტიკურად დავლექსო: **'ტი ტონ ონტონ არისტონ ი ტონ ნოუმენონ კალლისტონ?'** ესთა ხედვაჲ ამისი, რეც თუ კითხვის სახედ შემოი-

[1] პეტრიწი, II, 33, 30-34, 3 (მე-8 თავი).

ღებს: 'რაჲო მყოფთა ურჩეულეს, გასაგონთა უნანარესი?"[1]

ანალოგიურ გამოთქმას („ბჭე და ეზო") პეტრიწი 130-ე თავშიც ხმარობს ნამდვილმყოფთან დაკავშირებით: „და თან აღიტანებს ყოველთა რაჲზომვე ზიართა თჳსთა არსთა მამისადმი, ვითარ ყოველთა საწყურისადმი. რამეთუ ბჭე და ეზოჲ მის ერთისაჲ არსო, ვითარ ეტყოდა სოკრატის პარმენიდი, რამეთუ ნამდჳლ მყოფისა მიერ ყოველთა არსთა აღსლვანი და შესლვანი მის ერთისადმი".[2]

გამოთქმა „წინაბჭე" გვხდება პლოტინთან, გონებასთან დაკავშირებით. ისევე როგორც პეტრიწი მე-8 თავში სიკეთეს უწოდებს კეთილობის წინაბჭეს (ამ შემთხვევაში, სიკეთეში ის ნამდვილ მყოფს ანუ პირველ, ნოეტურ გონებას გულისხმობს), ხოლო 130-ე თავში ნამდვილმყოფს (ანუ გონებას) უწოდებს ერთის ბჭეს, ასევე პლოტინი გონებას უწოდებდა „კეთილობის წინაბჭეს": προθύροις τ᾽αγαθοῦ.[3] „წინაბჭე" გვხდება აგრეთვე პროკლეს კომენტარში პლატონის „პარმენიდეზე", რომელიც ლათინურ ენაზე არის შემონახული: „ამ დიალექტიკურ მეთოდს მივყავართ ერთგვარად ერთის წინაბჭესთან (preianualia), რადგან ის გვაცილებს ყველაფერს უფრო მდაბალს და [მათი] მოცილებით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იმ დაბრკოლებებს ხსნის, რომლებიც ერთის ჭვრეტას აბრკოლებს".[4] სიტყვა „ბჭეს" პეტრიწი ხმარობს მე-17 თავში. არსთა „ბჭედ" მოხსენებულია სული, რომელიც იმის აზრს, რაც მის გარეთ არის და შემეცნებულ უნდა იქნეს, თავის თავში პოვებს: „სულმან რაჲ გაიგონოსო თჳსი გასაგონოჲ, აღძრავსა თჳს-შორისთა სიტყუათა არსთასა,

---

[1] პეტრიწი, II, 34, 8-14.

[2] პეტრიწი, II, 166, 25-29 (130-ე თავი). ამ უკანასკნელი ფრაზის წყაროზე ა. ხარანაულმა მიუთითა: „ამაღლება არსებული ერთიდან ერთამდე", **Procl.** *in Parm.* V, col. 1033, 25-26 Cousin. ა. ხარანაული, დისერტ. გვ. 163; დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამ. გვ. 231.

[3] **Plot.**, *Enn.* V 9, 5, 4, 26.

[4] Plato Latinus. Vol. III: Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non **Procli** *Commentarium in Parmenidem.* Ed. R. Klibansky et C. Labowsky. London 1953 (შემდგომი დამოწმებისას: **Procl.** *in Parm.*, K-L), p. 74, 15-18. დამოწმებულია **W. Beierwaltes,** *Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten.* - In: *Philosophische Rundschau,* Hrsg. H.-G. Gadamer und H. Kuhn. 10. Jahrgang, Heft 1-2, Tübingen 1962, S. 49-90, აქ: გვ. 51.

იტყჳს სოკრატი, და მას გარეთსა ჰაზრსა გასაგონსა პირველად თჳს შორის ჰპოვებსო, ვითარ სიტყუაჲ და ბჭე არსთაჲ".[1] ამ ფრაგმენტში ყურადღება მინდა მივაქციო გამოთქმას „აღძრავსა თჳს-შორისთა სიტყუათა არსთასა", რომელსაც პეტრიწი სოკრატეს მიაწერს. ის მომაგონებს ფრაზას პლატონის „სახელმწიფოს" მეშვიდე წიგნიდან: „სული, რომელსაც თავის თავში აზრი მოჰყავს მოძრაობაში": ψυχή ... κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν.[2] რაც შეეხება პროკლეს, „პარმენიდეს" კომენტარში გვხვდება გამოთქმა „სულის ბჭენი": კომენტარის დასაწყისში, როგორც ვთქვით, პარმენიდე ღმერთებს მიმართავს თხოვნით, განულონ მას „სულის ბჭენი ღმრთივშთაგონებული პლატონის მოძღვრების მისაღებად"[3]. მსგავსი შინაარსის უნდა იყოს „სულის თვალი", რომელიც გონებაზე მიანიშნებს და გვხვდება პროკლესა და პეტრიწთანაც.[4] კომენტარის მე-2 თავში პეტრიწი „უოქიმო" საყოველთაო სულს განსაზღვრავს „გონების გუარად, ვითარცა ბჭეთა ზედა გონებისადა წარმოდგომილსა".[5]

ახლა პეტრიწის კომენტარის მე-8 თავში ცნობილ „ატიკურად" მოყვანილ ციტატას შევეხოთ. პეტრიწის ბერძნული ფრაზა არის არაზუსტი ციტატა პლატონის „ტიმაიოსიდან" 29a5-6: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ᾽ἄριστος τῶν αἰτίων· ეს ეხება კოსმოსსა და დემიურგს). ის შერწყმულია ციტატასთან „ტიმაიოსის" სხვა ადგილიდან (30d1-2): τὸ τῶν νοουμένων κάλλιστον (ეს ფრაგმენტი კოსმოსის პარადიგმას ეხება). აქვე შეიძლება გავიხსენოთ (ანუ ვივარაუდოთ, რომ პეტრიწს ესეც ჰქონდა მხედველობაში) „ტიმაიოსი" 30a7: θέμις δ᾽οὔτ᾽ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον (ეს არის დემიურგის შესახებ ნათქვამი), აგრეთვე „ტიმაიოსი" 37a1-2. გასათვა-

---

[1] პეტრიწი, II, 52, 6-9 (მე-17 თავი).

[2] Plat., *Resp.* VII 524e5.

[3] ἀνοῖξαι τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως. **Procl.** *in Parm.* col. 617, 6-7 Cousin. იხ. თავში პროკლეს შესახებ.

[4] იხ. თავში ქალდეური ორაკულების შესახებ.

[5] პეტრიწი, II, 21, 17-19 (მე-2 თავი).

ლისწინებელია, რომ პროკლე იმოწმებს „ტიმაიოსს“ 29a5-6-ს „პლატონურ თეოლოგიაში“: καὶ ὁ Τίμαιος ἡμῖν ἐνδεικνύμενος *ἄριστον τῶν αἰτίων* τὸν πρῶτον συνεχῶς ἀποκαλεῖ δημιουργόν (*ὁ μὲν γὰρ τῶν αἰτίων ἄριστος, ὁ δὲ τῶν γεγονότων κάλλιστος*), καίτοι πρὸ τοῦ δημιουργοῦ τὸ παράδειγμα τὸ νοητὸν ἦν καὶ *τὸ τῶν νοουμένων* ἁπάντων *κάλλιστον*.[1] პროკლესთან ციტატის პირველი ნაწილი ეხება კოსმოსს, ხოლო მეორე დემიურგს. რაც შეეხება პეტრიწის „ციტატას“, იქ ლაპარაკია კოსმოსისა და მისი პარადიგმის შესახებ.[2] ძნელი სათქმელია, პეტრიწმა მისი „ატიკური“ ციტატა „დამოუკიდებლად“ მოიტანა პლატონიდან თუ ის პროკლეს მიხედვით დაიმოწმა.

პლატონის „ტიმაიოსზე“ მინიშნება („ტიმაიოსის“ ხსენების გარეშე) გვაქვს პეტრიწის კომენტარის 120-ე თავში. აქ ლაპარაკია განგების ძალის მომდინარეობაზე ერთიდან არსთა იერარქიული საფეხურების გავლით: „რამეთუ საფუძველნი განგებისანი პირველ ყოველთასა ზესთასა ერთსა შორის დაფუძნებულ არიან და მერმე პირველთა შორის ხატთა ერთისათა, ზესთა არსთა შორის ხატთა ერთისათა. ზესთ არსთა შორის ერთთა წარმოჰვლის, და მათ მიერ მიეცემის შემდგომთა, ვითარ აღმოაჩინა დიდმან პლატონ. ვინაჲცა განგებაჲ პირველ ღმერთთა შორის ერთისა მიერ ღმრთისა და ყოველთა მხედისა და განმგისა“.[3] პლატონის დიალოგების რომელი ადგილი აქვს მხედველობაში პეტრიწს? ალბათ, „ტიმაიოსი“ 30bc, სადაც საღმრთო განგებასა და იერარქიულობაზე არის ლაპარაკი, ოღონდ მისი ინტერპრეტაცია პროკლურად არის შეფერილი. ანალოგიურ ადგილად პროკლედან შეიძლება დავასახელოთ მისი კომენტარი პლატონის „ტიმაიოსის“ ხსენებულ მონაკვეთთან დაკავშირებით, სადაც აგრეთვე განგების „ზემოდან“ მომდინარეობასა და იერარქიული საფეხურების გავლით მის გამჭოლ ძალაზეა ლაპარაკი.[4]

---

[1] **Procl.**, *Plat. theol.* I, 19, p. 89, 10-11.
[2] იხ. აგრეთვე დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამ. გვ. 223.
[3] პეტრიწი, II, 160, 6-12 (120-ე თავი).
[4] **Procl.** *in Tim.* I, 411, 20-412, 8.

2. „კატეკერმატის ქმნა“

23-ე თავში პეტრიწი წერს: „აწ იხილე, რამეთუ ყოველთადმი განყოფილი და განწვალებული ერთი ვერ შემოჰყრის და შეაერთებს ყოველსა ნათხზსა სირაჲსასა, ამით რომელ თჳთ **კატეკერმატის ქმნითა** და განყოფილ ყოველთადმი, ხოლო განყოფილი ყოველთადმი და მრავალთა მიმართ დაფანჩული ვერცა თჳთ თავისა კმა არს შეკრებად და ერთ ქმნად, და ვერცა სხუათა უფროჲს ხოლო“.[1] „კატეკერმატის“ შესაბამისი ბერძნული სიტყვა არის κατακερματίζω, რაც ნიშნავს „გაყოფას“. ეს სიტყვა გვხვდება პლატონის „პარმენიდესა“ და „სოფისტეში“, აგრეთვე პლოტინსა და პროკლესთან („პლატონური თეოლოგია“, „პარმენიდეს“ კომენტარი).[2]

3. „პატივი და ძალი“

მე-20 თავში პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას: „პატივი და ძალი“. ის ლაპარაკობს გონების შესახებ: „თავსა შორის თჳსსა ჰქონან ყოველნი გუარნი არსთანი, ვითარ გონებასა, და არა ვითარ სულსა ოდენ ცხოველობით, არამედ გონებით და გაგუარებულად, არამედ თჳთ ამით მოკლებულა **პატივსა და ძალსა** ერთობისასა“.[3] ეს გამოთქმა შეიძლება პეტრიწის ენის თავისებურება იყოს, ან, შეიძლება, ის ასახავდეს ბერძნულ გამოთქმას πρεσβείᾳ τε καὶ δυνάμει, რომელსაც ხმარობს პლატონი „სახელმწიფოში“ და პროკლე „პლატონურ თეოლოგიაში“.[4]

---

[1] პეტრიწი, II, 64, 31 - 65, 2 (23-ე თავი).

[2] **Plat.**, *Parm.* 144b4-c1, e3; *Soph.* 258e1. **Plot.**, *Enn.* VI 2, 22, 14, სადაც პლოტინი „პარმენიდეს“ 144b4-5 იმოწმებს; **Procl.**, *Plat. Theol.* II, 3, p. 30, 3-4; IV, 33, p. 99, 2; *in Parm.* col. 1311, 37, Cousin. იხ. აგრეთვე Saffrey /Westerink in: **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, p. 181, 184. იხ. აგრეთვე ქვემოთ, თავში „პლოტინი“.

[3] პეტრიწი, II, 14-17 (მე-20 თავი).

[4] **Plat.**, *Resp.* VI, 509b9; **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 7, p. 46, 19-20.

4. „არ თემის“

მე-7 თავში პეტრიწი წერს: „რამეთუ მოკუდავთა წესისა არს ესე, რამეთუ ნაკლული ძალი რაჲზომვე სრულსა ვერ ძალ იქმს, ხოლო იგი ზესთა ძეს სრულებასაცა, და ყოვლისა შემძლე შურთა მიერ არ დაიცილების. ხოლო **არ თემის** ესე მისისა ზემექონეობისათჳს. ვინაჲ არცა სწორ წარმოჩენილი ბუნებასა წარმოჩენილისასა. უმჯობეს უკუე წარმომჩენელი წარმოჩენილსა“.[1] „თემის“ არის იგივე ბერძნ. θέμις, ე.ი. ის, რაც შეიძლება დასაშვები იყოს. რა თქმა უნდა, პეტრიწს შეიძლება არავითარი ტექსტი არ ჰქონოდა მხედველობაში, როცა ამ გამოთქმას ხმარობდა, თუმცა, ქვეცნობიერად მაინც, მას, ალბათ, ბერძნულ ტექსტებში ანალოგიურ კონტექსტში ნახმარი ეს გამოთქმა აგონდებოდა, ანუ გარკვეული ფონი ამგვარი გამოთქმების ხმარებას, რა თქმა უნდა, ჰქონდა. მოვიყვან ერთ მაგალითს. იგივე გამოთქმა ანალოგიურ კონტექსტში, პლატონის „ტიმაიოსთან“ 30a6 დაკავშირებით (პლატონთანაც ხომ გვაქვს ეს გამოთქმა) გვხვდება პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიაში“. პროკლე ამბობს, რომ დაუშვებელი იყო და არის, რომ წარმოქმნილნი თავის მიზეზთა ძალას აღემატებოდნენ: θέμις δὲ οὔτε ἦν οὔτ᾽ ἔστι τὰ γεννώμενα τὴν τῶν σφετέρων αἰτίων ὑπερβάλλειν δύναμιν.[2]

5. „ენთუსიაქმნილი“. „ეილიკრინეს“

მე-15 თავში პეტრიწი ამბობს, რომ ყველაფრის უკუქცევა ხდება მასში არსებული ერთის სიყვარულით. ამ ერთის გზით ყოველი არსი ეზიარება უზენაეს ერთს. თავის თავში არსებული ერთის სიყვარულით ის ტოვებს თავის თვისებებს და სიყვარულით ერწყმის ერთს. ეს არის ტიპური ნეოპლატონური (პლოტინისა და პროკლესეული) ონტოლოგიური და ეთიკური სურათი.[3] მე-15 თავში პეტრი-

---

[1] პეტრიწი, II, 32, 17 – 22 (მე-7 თავი).

[2] **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 2, p. 19, 16-17. შდრ. აგრეთვე **Procl.**, *Theol. Plat.* VI, 19, p. 88, 6-8.

[3] ეთიკური ასპექტისათვის (ონტოლოგიასთან მიმართების კუთხის გათვალისწინებით) განსაკუთრებით საინტერესოა ვ. ბაიერვალტესის სტატია: *Das*

წი მას ონტოლოგიურ კონტექსტში იყენებს: „ყოველი უკუნმქცევი ამის თჳს-შორისისა ერთისა სიყუარულითა უკუნ იქცევის, რაჲთა პოოს თჳს-შორისისა ერთისა მიერ საწყური მყოფთაჲ და მზე ერთთაჲ. იტყჳს სოკრატი, რამეთუ აღიძარცვისო ანაგებსა თჳსისა თჳთებისასა, და ვითარ ენთუსიაქმნილი შესტრფისო მას".[1] მოცემული ადგილის წყარო შესაძლოა იყოს პლატონის „ფედროსი", 249d4 – 250c8, ნეოპლატონურად ინტერპრეტირებული. რაც შეეხება სიტყვას „ენთუსიაქმნილი", ის შეესაბამება ბერძნულ სიტყვას ἐνθουσιάζω, რომელიც პლატონის „ფედროსში" გვხდება (249e1 - 4).

„ფედროსს" პეტრიწი ამავე თავში ახსენებს. მონაკვეთში, რომელიც ცოტათი წინ უსწრებს ჩვენ მიერ მოტანილ ნაწყვეტს, პეტრიწი იმავე თემას ეხება, ანუ უზენაეს ერთთან ზიარებას თავის თავში არსებული ერთის გზით: „აღიუწყე, რამეთუ ოდეს ეტრფოდეს არსი ზესთ არსსა, პირველად თჳსთა ყოველთა შინაგანთა შეიარებს, რაჲთა პოოს თჳს-შორისი და მიზეზი თჳთერთი. ვინაჲ მის მიზეზისა მიერ თჳსისა, რომელ არს მის-შორისი ერთი, შეეყოფვის მას ზესთათა მზესა ერთსა, ვითარცა აღმოაჩენს სოკრატი 'ფედროსა' შორის, რამეთუ იტყჳს, ვითარმედ "შერაჲარებდეს სული თჳსისა არსებისადმი, პირველად დაემთხუევის არსთა ყოველთა სიმრავლესა, და მრავალსახეობასა მყოფთასა. ხოლო ვითარ დაიღრომსრე, მერმე განაგდებს თითოგუარობასა გუართასა და თჳთ თჳსსაცა არსებასა აღიძრცჳსო"".[2] ამ ტექსტის მეტ-ნაკლებად შესაბამის ადგილებად შეიძლება დავასახელოთ პლატონის „ფედროსი" 247c-e და 250a, თუმცა არცერთი ადგილი ზუსტი შესატყვისი არ არის. საერთო ჯამში კი, თემა „მის შორისი ერთი" (ანუ ჩვენში, ჩვენს სულში არ-

---

Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform. - *In*: *Metaphysik und Religion, Zur Signatur des spätantiken Denkens.* Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. Hrsg. Th. Kobusch und M. Erler. München, Leipzig 2002, S. 121-151. შემდგომი დამოწმებისას: **W. Beierwaltes**, *Das Eine als Norm*, - in: *Metaphysik und Religion.*

[1] პეტრიწი, II, 49, 31-36 (მე-15 თავი).

[2] პეტრიწი, II, 49, 19-27 (მე-15 თავი).

სებული ერთი, რომელიც არის გზა უზენაესი ერთისკენ) პლოტინისა და პროკლეს ფილოსოფიების ტიპური და არსებითი თემაა.

მე-18 თავში პეტრიწი ხმარობს ბერძნულ სიტყვას „ეილიკრინეს", რაც ნიშნავს „მკაფიო", „ნათელი": „გესმა, რამეთუ ყოველი ძალი და მოქმედებაჲ მიზეზთა შორის უწმიდე და **უილიკრინეს** ჰგიეს ვიდრე მიზეზოანთა შორის".[1] ეს სიტყვა (εἰλικρινής) გვხდება პლატონის „ნადიმში", აგრეთვე პლოტინის პირველ ენეადაში და პროკლეს კომენტარებში „ალკიბიადეზე".[2]

6. „რჩეულთმოქმედი ღმერთი". „აღჳრთმაჲ, რჳთმოჲ". „ნუ გიკჳრს ესე". „მართალი სიტყუა".

34-ე თავში პეტრიწს ბერძნულად მოჰყავს ციტატა: „რამეთუ იტყჳს სოკრატი 'ფედროსა' შორის: ნუ გიკჳრსო ნამდჳლ მყოფისა ნართთა შუენებაჲ, რამეთუ ერთმან მოჰრთოო და იმუსიკელა 'ოს არისტო ტეხნეს თეოს', ვითარ **რჩეულთმოქმედმან ღმერთმან**".[3] აქ პეტრიწი, ალბათ, გულისხმობს „ტიმაიოსის" 29a-ს: ὅ τε δημιουργὸς ἀγαθός. ისევე როგორც მე-8 თავში, პეტრიწი 34-ე თავშიც „ტიმაიოსს" გულისხმობს, თუმცა „ფედროსს" ახსენებს. თუმცა, 34-ე თავში ის „ტიმაიოსსაც" ახსენებს. პეტრიწი წერს, რომ კოსმოსში ყველაფერს თავისი ადგილი უკავია: „რამეთუ **ესრეთ თქუა** წესმან ყოვლისმან, ვინ წინააღუდგეს მას, ვითარცა იტყჳს **ტიმეო**".[4] თითქმის იგივეს იმეორებს პეტრიწი შემდეგ აბზაცში: „და არცა ორნივე ერთბამად და სწორად სხჳსა მიზეზისგან უზესთაესისა, და არცა ორთავე ერთი და იგივე თჳთებაჲ და ვნებაჲ მიზეზსა და მიზეზოანს, რამეთუ **თჳსი წესი დაუპყრია** და **თჳსსა წესსა შორის შეცვულა**. **რამეთუ ესრეთ თქუა** წესმან **ყოვლისამან, ვითარცა იტყჳს ტიმეოს**".[5] შესაძლოა, პეტრიწი გულისხმობს „ტიმაიოსის" იმ მონაკვეთს, სადაც ლაპარაკია გონებისა და აუცილებლობის ერთიანობით

---

[1] პეტრიწი, II, 55, 20-22 (მე-18 თავი).
[2] **Plat.**, *Sympos.* 211e1; **Plot.**, *Enn.* I, 6, 7-9; **Procl.**, *in Alc.* I, 139, 1 Westerink.
[3] პეტრიწი, II, 87, 13-16 (34-ე თავი).
[4] პეტრიწი, II, 86, 26-29 (34-ე თავი).
[5] პეტრიწი, II, 86, 36-87, 4 (34-ე თავი).

კოსმოსის შექმნის შესახებ („ტიმაიოსი“ 48a). ამავე 34-ე თავში პეტრიწი ხმარობს სიტყვებს „აღრჯთმაჲ“,[1] „არსთა **რჯთმოჲ**“.[2] სიტყვა ῥυθμός გვაქვს პლატონის „ტიმაიოსის“ თითქმის იმავე მონაკვეთში (47e), და მას გულისხმობდა, როგორც ჩანს, პეტრიწი, როცა ლაპარაკობდა „ყოვლის წესსზე“. რაც შეეხება სიტყვას „აღრჯთმაჲ“, ის შეესაბამება ბერძნულ ზმნას ῥυθμίζω, რომელიც, სხვათა და სხვათა შორის, გვხვდება პლატონის „ფედროსში“, 253b6.

იმავე 34-ე თავში პეტრიწი პლატონის დიალოგის „პარმენიდე“ მოქმედ პირს, პარმენიდესაც, ახსენებს: „რამეთუ პირველი არსი არს ესე მორთული მის ზესთ არსისაგან: **ნუ გიკჯრს ესე, ვითარ ეტყოდა პარმენიდი სოკრატის, ვითარ იყოლა ყრმა**“.[3] ამავე გამოთქმას პეტრიწი მიმართავს კომენტარების 40, 101, 102, 160-ე თავებში, უმეტესწილად პარმენიდეზე მითითებით. დ. მელიქიშვილის აზრით, ზუსტად ასეთი გამოთქმა „პარმენიდეში“ არ გვხდება, მაგრამ „მოხუც პარმენიდესთან დიალოგში ბევრი რამაა საკვირველი 16 წლის სოკრატესთვის, რასაც ეს უკანასკნელი აღნიშნავს კიდეც პარმენიდესთან კამათისას (Parm. 129a-130e)“.[4] მოვიყვან კიდევ ერთ ციტატას პეტრიწის მე-40 თავიდან: „რამეთუ ესე ნამდჳლ მყოფი და ნამდჳლ არსი ემთავრების და ელმრთვის ყოველსა მყოფსა და არსსა, და ყოველსა წესსა და შეწყობასა, და შუენიერებასა მის-შორისი წესი და შუენიერებაჲ და შეწყობაჲ. რამეთუ ყოველსა სწორსა მის შორისი სწორი, და ყოველსა საზომსა მის-შორისი საზომი, რამეთუ ერთისა მიერ მოირთოო.[5] **ნუ გიკჯრს ესე**, ვითარცა ეტყოდა პარმენიდი სოკრატის“.[6] „არ გაკვირვებასთან“ დაკავშირებით მასალა შეგვიძლია პროკლეს კომენტარიდან დავუმატოთ: „პარმენიდეს“ (127c) კომენტარში პროკლე ვრცლად მსჯელობს ნათქვამის: „სოკრატე ახალგაზრდა იყო“ სიმბოლურ-ონტოლოგიური მნიშვნელობის შესა-

---

[1] პეტრიწი, II, 86, 28 (34-ე თავი).
[2] პეტრიწი, II, 86, 24 (34-ე თავი).
[3] პეტრიწი, II, 87, 21-22 (34-ე თავი).
[4] დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამ. გვ. 226.
[5] აქ, ალბათ, იგულისხმება, პლატონის „*პარმენიდე*“ 144b-145e.
[6] პეტრიწი, II, 94, 20-26 (მე-40 თავი).

ხებ.[1] მოვიყვან ერთ ფრაზას: „ახალგაზრდა სოკრატე არის სიმბოლო იმ ახალგაზრდობისა, რომელსაც ღმერთებში უმღერიან“.[2] პლატონთანაც ხშირად გვხდება „ნუ გიკვირს“ გამოთქმის მსგავსი ფრაზები.[3]

იმავე მე-40 თავში პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას: „ვითარცა თქუა მართალმან სიტყუამან“: „ხოლო ეს თჳთებათა თჳსთა ზესთ იშთენს [იგულისხმება მიზეზი, -. ლ.ა.] და არ აღურევს მიზეზოანთა, **ვითარცა თქუა მართალმან სიტყუამან: ‘ოჲ** სოკრატეს! რამეთუ ერთი თჳსთა თჳთებათა მიზეზოანად თანაღმრეული არ ეგოს უზადო შორის ერთობასა, არამედ იყოს ვითარ განმრავლებული ერთი’,[4] ვითარ თქუა მართალმან სიტყუამან: ‘ოჲ, სოკრატეს!‘[5] მსგავსი გამოთქმა გვაქვს 41-ე თავშიც: „რამეთუ ყოველსა სხეულოანსა გუარსა სხჳსა მიერ მოუგიეს წარმოჩენაჲ, და თჳთ თჳსითა ძალითა უმდგო არს, დაღათუ იყოს და ციერი, ამისთჳს რომელ ეზრახა იგი ნივთსა და იქმნა მოქენე, ვითარ ქუემდებარესა ზედშემოსრული. **ვინაჲ თქუას მართალმან სიტყუამან, ვითარ არ არსი, არამედ ვითარ მზუელავი ოდენ არსისაჲ,** მაგრა არა ვითარ შემთხუევითი ნივთთა შორის, ანუ ვითარ ენტელექიაჲ; ნუ ჰრქჳ ამას აფროდისიელისა ალმოჩენასა,[6] **არამედ ვითარ შარავანდი მის გუართ მთავრისაჲ, რომელი იშვა ერთისგან, ვითარ ერთი დასაბამად ერთთად**“.[7] ამ შემთხვევაში პეტრიწი „მართალ სიტყვაში“, ალბათ, გულისხმობს პლატონის „ტიმაიოსს“, სადაც პლატონი, პეტრიწის მსგავსად, ხმარობს გამოთქმას „არსთა მარადიული მიბაძვა“ (შდრ. პეტრიწს: „არამედ ვითარ მზუელავი ოდენ არსისაჲ“: τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα).[8] რაც შეეხება

---

[1] **Procl.** *in Parm.* col. 687 Cousin.

[2] **Procl.** *in Parm.* col. 686, 35 Cousin: ἐπεὶ καὶ τὸ νέον εἶναι τὸν Σωκράτη σύμβολόν ἐστι τῆς ἐν θεοῖς ὑμνουμένης νεότητος.

[3] **Plat.**, *Symp.* 189a, 205b, 208b; *Critias* 50c; *Resp.* VII, 517c, X, 597a; *Tim.* 29c.

[4] **Plat.**, *Parm.* 131b7, c5 და 9 და e3.

[5] პეტრიწი, II, 96, 7-12 (მე-40 თავი). პუნქტუაცია, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემასთან შედარებით, ოდნავ შეეცვალე. უკანასკნელი სიტყვები: „ვითარ თქუა მართალმან სიტყუამან: ‘ოჲ, სოკრატეს!“ შეცდომით მგონია გადამწერის მიერ გამეორებული.

[6] ამ ადგილთან დაკავშირებით იხ. თავი ალექსანდრე აფროდისიელის შესახებ.

[7] პეტრიწი, II, 98, 12-20 (41-ე თავი).

[8] **Plat.**, *Tim.* 50c5.

პეტრიწის კომენტარიდან ციტატის უკანასკნელ მონაკვეთს („არამედ ვითარ შარავანდი ... ვითარ ერთი დასაბამად ერთთად"), მსგავსი რამ გვაქვს პროკლესთან, „პლატონურ თეოლოგიაში". პროკლესაც ასე ესმოდა ერთის მოქმედება, რომელსაც მან აქ „გამოსხივება" - ἔλλαμψις - უწოდა.[1] რაც შეეხება გამოთქმას „მართალი სიტყვა" (ὁ ἀληθὴς λόγος), ის გვხვდება პლატონის „ფედროსში" და „ტიმაიოსში".[2]

41-ე თავში ხსენებული ციტატის ცოტა ქვემოთ კვლავ პლატონის „ტიმაიოსია" დამოწმებული: პეტრიწი აჯამებს დემიურგის მიერ კოსმიური პარადიგმების მიხედვით კოსმოსის შექმნის „ტიმაიოსურ" სურათს. ეს ვრცელი პასაჟია და ის საკმაოდ ნეოპლატონურად ჟღერს: ემანაციის როლი და იერარქიულობა აშკარად არის გამოხატული, უფრო მეტად, ვიდრე ეს თავად პლატონთან გვაქვს.[3] მომყავს მხოლოდ ბოლო მონაკვეთი: „რამეთუ მბადმან ყოვლისამან მიხედნაო ნამდჳლ მყოფისა იგავთა, ვინაჲ მოჰრთო და აღამკო ანაქუსი ცისაჲ ხატად პირველისა მორთულისა და არსისა".[4] აქ იგულისხმება პლატონის „ტიმაიოსი", 28c-29b. საინტერესოა სიტყვათა წყვილი „მოჰრთო და აღამკო". ანალოგიური კომბინაცია: τάττω და κοσμέω გვაქვს პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიაშიც".[5]

7. „გიფილოტიმიე"

26-ე თავში პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას „გიფილოტიმიე". ის შეესაბამება ბერძნულ სიტყვას, რომელიც შეიძლება ქართულად ასე ვთარგმნოთ: „პატივი დაგდე".[6] „გიფილოტიმიე" ნაწარმოებია ზმნიდან φιλοτιμέομαι. სიტყვა φιλοτιμία გვხვდება პლატონის „პარ-

---

[1] **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 7, p. 48, 9-19.
[2] **Plat.**, *Phaedr.* 270c10; *Tim.* 52c6.
[3] პეტრიწი, II, 98, 27-35 (41-ე თავი).
[4] პეტრიწი, II, 98, 33-35 (41-ე თავი).
[5] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 18, p. 87, 2-3.
[6] დ. მელიქიშვილის თარგმანში: „შეიტკბე". პეტრიწი, თანამ. გვ. 67.

მენიდეში“ და პროკლეს შესაბამის კომენტარში.[1]

ასეთია ფრაგმენტულად რამდენიმე პარალელი პლატონის დიალოგებსა და პეტრიწის ნაშრომს შორის. პლატონს პირდაპირ თუ ირიბად შემდეგ თავებშიც შევხვდებით. სასურველია, მომავალში გაკეთდეს უფრო საფუძვლიანი ანალიზი, რომელიც ზოგადფილოსოფიურ ჭრილში წარმოაჩენს მიმართებას პლატონისა და პეტრიწის ონტოლოგიურ, კოსმოლოგიურ და ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა შორის, აგრეთვე უფრო ნათლად დაგვანახებს არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსების შუამავალ როლს ამ მიმართებაში.

[1] **Plat.**, *Parm.* 128e; **Procl.**, *in Parm.* col. 719, 39 Cousin.

VI. არისტოტელე

1. ზეცა, დრო და მოძრაობა. 2. „ძალი და მოქმედება“. 3. „გუართა გუარი“. 4. „მეხუთე არსება“. 5. „ერთი არს მეუფე ყოველთაჲ“. 6. „სფეროჲ ეთრიოჲსა ცეცხლისაჲ“. 7. „მყოფი არა იქმნების, რომელ წარმოდგომილა გუარითა“. 8. „სტერესნი, რომელ არიან მოკლებანი“. 9. ფილოსოფია და თეოლოგია. 10. „ნიადაგ მესხუაე მდედრი“. 11. „თჳრათენ“. 12. „ღმრთისმეტყუელებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი“

არისტოტელე პეტრიწისათვის გაცილებით მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე ეს, ერთი შეხედვით, ჩანს და ვიდრე ეს, ალბათ, თვითონ პეტრიწს ეგონა, ან უნდოდა, რომ ჩვენ ასე გვეფიქრა. პეტრიწს სურდა, პლატონისა და პლატონიკოსთა უპირატესობა ეჩვენებინა არისტოტელესა და არისტოტელიკოსებთან შედარებით. ეს პროკლეს სტილში იყო. პროკლეს (ნეო)პლატონიზმი[1] პლატონის განმარტებასა და მისი ფილოსოფიის გადმოცემას გულისხმობდა. ჭეშმარიტი პლატონიზმის კრიტერიუმი პროკლესთვის იყო მოძღვრება ერთის, როგორც ზედასაბამიერი პრინციპის, შესახებ. მეორე თავისებურება პროკლეს ნეოპლატონიზმისა იყო რწმენა და დასაბუთება იმისა, რომ პლატონის ფილოსოფია სჯობია არისტოტელეს ფილოსოფიას. ეს შეხედულება განსხვავდებოდა ზოგიერთი სხვა ნეოპლატონიკო-

[1] საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ნეოპლატონიკოსები თავის თავს „პლატონიკოსებს“ უწოდებდნენ და თავი ასეთებად მიაჩნდათ კიდეც. მათი პირველი და მთავარი ფუნქცია პლატონის შრომათა განმარტება იყო. მათთვის მიუღებელი იქნებოდა შეფასება, რომელიც მათ შრომებში პლატონის ფილოსოფიის მიმართ რაიმე ნოვაციის დანახვას იგულისხმებდა. ეს ჰგავდა ეკლესიის მამების დამოკიდებულებას წმიდა წერილისადმი. ნეოპლატონიკოსებისთვის პლატონის შრომები თავისებური „ბიბლია“ იყო.

სის, მაგალითად, ჰიეროკლეს შეხედულებისაგან:[1] მისი აზრით, „ჭეშმარიტი პლატონიკოსები" ისინი იყვნენ, ვინც თანხმობას აჩვენებდა პლატონსა და არისტოტელეს შორის.[2] ცნობილია, რომ პეტრიწი პლატონს „საღმრთოს" უწოდებდა.[3] ესეც პროკლესეული ტრადიცია იყო. პროკლეს გარდა, პლატონს „საღმრთოს" (ანუ „ღვთიურს") უწოდებდნენ მისი წინამორბედებიც: იამბლიქოსი და სირიანე, რომელიც პროკლეს უშუალო მასწავლებელი იყო, აგრეთვე სიმპლიკიოსი, ერთ-ერთი უკანასკნელი ნეოპლატონიკოსი და არისტოტელეს ბრწყინვალე კომენტატორი. საინტერესოა, რომ სირიანე არისტოტელეს მოიხსენიებდა „ფილოსოფოსად", მაგრამ ის მისთვის არ იყო „ღვთიური".[4] პეტრიწს ბიზანტიური განათლება ჰქონდა მიღებული, რაც არისტოტელეს ლოგიკური შრომების სწავლას გულისხმობდა. ლოგიკაში არისტოტელეს შრომებს პეტრიწი პატივით ეკიდებოდა და ხშირად ახსენებდა თავის კომენტარში. მეტაფიზიკაში (ანუ თეოლოგიაში), რა თქმა უნდა, პლატონიკოსებსა და, უპირველეს ყოვლისა, პროკლეს, პეტრიწის აზრით, არავინ სჯობნიდა. პეტრიწთან შეიმჩნევა ერთი ტენდენცია, რომელზეც მხოლოდ მივანიშნებ, რადგან ის დეტალურად შესწავლილი არ მაქვს: ისეთი შთაბეჭდილება მრჩება, რომ პეტრიწი, პლატონის მომხრე ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად, მზად იყო, პლატონურად ისეთი შეხედულებები და გამონათქვამები წარმოედგინა, რომლებსაც არისტოტელეც იზიარებდა ან რომლებიც სულაც მას ჰქონდა ექსპლიციტურად ჩამოყალიბებული. ამიტომ არისტოტელეს გავლენის კვლევა პეტრიწზე გაცილებით რთული საქმეა, ვიდრე ეს, ერთი შეხედვით, ჩანს.

---

[1] ჰიეროკლე იყო მე-5 საუკუნის ნეოპლატონიკოსი, რომელიც ალექსანდრიულ სკოლაში ასწავლიდა. მის შესახებ გამოკვლევებიდან დავასახელებთ ორს: **Th. Kobusch**, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien.* München 1976, და ჰიეროკლეს შესახებ ი. ადოს მრავალ შრომათა შორის მისი წიგნის ინგლისურ ვარიანტს: **I. Hadot**, *Studies on the Neoplatonist Hierocles.* Philadelphia 2004.

[2] **Saffrey/Westrink**, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* I, p. 131.

[3] პეტრიწი, II, 4, 14.

[4] **I. Hadot**, *in:* **Simplicius**, *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot. Fasc. I, Brill, Leiden 1990, p. 5-6. ფილოსოფოსთა ეპითეტების თავისებურებებთან დაკავშირებით იხ. **Saffrey/Westrink**, *in*: **Procl.**, *Theol. Plat.* I, p. 141.

VI. არისტოტელე

არისტოტელეს თემა იოანე პეტრიწის კომენტარებში სამეცნიერო ლიტერატურაში საგანგებოდ არის შესწავლილი.[1] მხოლოდ რამდენიმე საკითხთან დაკავშირებით წყაროთა დაზუსტებას და პარალელური ადგილების მითითებას შევეცდები.

1. ზეცა, დრო და მოძრაობა

კომენტარების 50-ე თავში იოანე პეტრიწი დროის პლატონურ და არისტოტელურ გაგებებს განასხვავებს: „ხოლო ამის ხრონოჲსათჳს აღმოსაჩენთა მისცემენ დიდთა უმდაბლესადრე და უშთამოესად პერიპატოჲთ არისტოტელის-გამონი. რამეთუ იტყჳს არისტოტელი: ხრონოჲ არსო საზომი მიდრეკისაჲ, ვითარმედ საზომი პირველისა მიდრეკისაჲო, ხოლო პირველი მიდრეკაჲ პირველსა შორის სხეულთასა, რომელსა ცად, *ორანოდ*, უწოდა გუარმან ელლინთა ენისამან, რომელ არს ზეაღსახედი, ანუ საზღუარი ზენაჲ. ამას *ორანოსა* შორის პირველი მიდრეკაჲ, ვითარცა პირველსა სხეულთასა, რომელი საზომ მიდრეკისა ხრონოჲ. ხოლო ესე საზღვარი ხრონოჲსათჳს არისტოტელისი და პერიპატოჲს-გამოთაჲ არს“.[2]

ამ ცნობილი არისტოტელური დებულების ერთ-ერთ წყაროდ გურამ თევზაძემ „ფიზიკა“ 220b დასახელა.[3] არისტოტელესთან მრავალი სხვა ადგილის მითითებაც შეიძლება, რომლებიც პეტრიწის ამ ტექსტს შეესატყვისება.[4] მათ შორის საგანგებოდ შემდეგს აღვნიშნავდი:

არისტოტელეს ნაშრომში „ზეცისათვის“ 279a15 უშუალოდ ზეცისა და დროის კავშირზეა მსჯელობა, ისევე, როგორც პეტრიწთან. არისტოტელეს თანახმად, „არც ადგილი, არც სიცარიელე, არც დრო არ არსებობს ზეცის გარეშე. სხეული შეიძლება ნებისმიერ ად-

---

[1] მრავალი მინიშნება წყაროებზე მოცემულია ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაში. სპეციალური გამოკვლევებისთვის იხ. G. Tewsadse, *Aristoteles in Joanne Petrizis Kommentaren;* მისივე, *Учение Аристотеля о времени*; იხ. აგრეთვე ს. ყაუხჩიშვილის გამოკვლევა (პეტრიწი, I, გვ. XXIII-XXIV).

[2] პეტრიწი, II, 107, 19-28.

[3] პეტრიწი, რუს. გვ. 258.

[4] Arist., *Phys.* 219a10, 219b1, 220b32, 223a10, 251b10; *de caelo* 279a15. ყველგან დროისა და მოძრაობის კავშირი დასტურდება, დრო მოძრაობის საზომად ხასიათდება.

გილზე იმყოფებოდეს. 'სიცარიელეს' იმას უწოდებენ, რაშიც სხეული არ იმყოფება, მაგრამ შეიძლება აღმოჩნდეს. დრო მოძრაობის საზომია, ხოლო მოძრაობა ბუნებრივი სხეულის გარეშე შეუძლებელია. ამასთანავე დამტკიცებულია, რომ სხეული ცის გარეშე ვერ იქნება. მაშასადამე, ცის გარეშე არ არსებობს არც სიცარიელე, არც დრო."

პეტრიწის „განმარტების" 50-ე თავის კონტექსტს არისტოტელეს „ზეცისათვის" ეს მონაკვეთი მის სხვა ტექსტებზე უფრო მეტად შეესაბამება, რადგან აქ, ისევე როგორც პეტრიწთან, უშუალოდ ზეცისა და დროის კავშირი დასტურდება.[1]

2. „ძალი და მოქმედება"

შესავალშივე პეტრიწი ეხება მისთვის ძალიან მნიშვნელოვან საკითხს, რომელიც „ძალასა" და „მოქმედებას" უკავშირდება. პირველი სიტყვის შესატყვისი ბერძნულში არის δύναμις, მეორისა – ἐνέργεια. თანამედროვე ქართულად ამ ფილოსოფიური ტერმინების გამოსახატავად შეიძლება ვიხმაროთ სიტყვები: „შესაძლებლობა და სინამდვილე",[2] ან, უფრო პეტრიწულად, „ძალი და მოქმედება".[3] რა ნიუანსური განსხვავებაა მათ შორის და აქვს თუ არა ამ ორ თარგმანს დასაყრდენი შესაბამისი ბერძნული ცნებების ანტიკურ ინტერპრეტაციაში? განსხვავება არის და დასაყრდენიც არსებობს.

ცნობილია, რომ δύναμις-ის პლატონური გაგება შინაარსით უფრო „ძალას" შეესაბამება, ანუ ისეთ პოტენციას, რომელიც აქტუალობაში, მოქმედებაში გადადის, მაშინ როდესაც არისტოტელესთან δύναμις-ს უფრო პოტენციის, წმინდა შესაძლებლობის მნიშვნელობა აქვს, რომელიც აქტუალობად, რეალობად შეიძლება არც განხორციელდეს. პირველი გაგება საკმაოდ ნათლად წარმოადგინა იამბლიქოსმა: პლატონის „ალკიბიადეს" კომენტარში იამბლიქოსი განასხვავებს οὐσία-ს (არსება), δύναμις-სა და ἐνέργεια-ს. მონადად გაგებული

[1] არისტოტელეს შესახებ ეს მონაკვეთი განხილული მქონდა ჩემს დისერტაციაში (*ანტიკურობა და ქრისტიანობა*), გვ. 45-46.

[2] გერმანული შესატყვისი იქნება: Vermögen და Vollzug.

[3] გერმანული შესატყვისი იქნება: Kraft და Wirkung.

არსება თავის სამოქმედო ძალად „ასხივებს“ δύναμις-ს, რომელიც, თავის მხრივ, ἐνέργεια-დ გარდასახვისთვის არის გამიზნული. ამგვარად, δύναμις-ი წარმოგვიდგება შუამავლად არსებასა (οὐσία) და მოქმედებას (ἐνέργεια) შორის.[1] უმეტეს შემთხვევაში, ასევე ესმოდა ტერმინები δύναμις და ἐνέργεια პროკლესა და პეტრიწსაც. მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც პეტრიწი ამ ტერმინებს უფრო არისტოტელური მნიშვნელობით ხმარობს. ასეა წინასიტყვის ბოლო მონაკვეთშიც: „სულისათჳს უკუე ვიტყჳთ წარვლის სახედ მცირედმცირედ და წარმატებით და ანუ მომგებელად მოქმედებასა ანუ არა, და მართ ძალად ოდენ, ვითარ ყრმათა ანუ უსწავლელთასა, რამეთუ ძალად ოდენ არიან, ხოლო მოქმედებითისა გონებისაგან უნაწილო, ვითარ აღმოაჩინა არისტოტელი. რამეთუ უფილოსოფოსოთა სულითა ძალად ოდენ იტყჳს და არა მოქმედებით, ხოლო რომელთა იფილოსოფოსეს, მათ შორის ოდენ დასდებს მოქმედებითსა სულსა და გონებასა. და კუალად სხუაჲ არს ძალი და მოქმედებაჲ გონებისაჲ, ვითარ და არსებაჲცა, რამეთუ თანწარმოდგომილად და სამარადისოდ აქუს მოქმედებაჲ არსებასა თანა, ვითარ მზესა სანიადაგოდ დისკოსა თანა შარავანდნი, ესთავე გონებაჲ თჳსსა გასაგონსა თანა, რამეთუ სხუა არა რაჲ არს გონებაჲ თჳნიერ სამარადისოდ გაგონებაჲ“.[2]

საინტერესოა, რომ აქ პეტრიწი „ძალას“ ორივე განსხვავებული ნიუანსით ხმარობს: „მართ ძალა ოდენ“ სწორედ ის არისტოტელური ძალა არის, რომელიც წმინდა შესაძლებლობაა, ხოლო გონების ძალა ის ძალაა, რომელიც გარკვეულწილად (მაგრამ არა აბსოლუტურად) იდენტურია მისივე არსებისა და მოქმედებისა. ეს უკვე δύναμις-ის პლატონურ-ნეოპლატონური გაგებაა, რომელიც გაცილებით ახლოს არის აქტუალობასთან (ან სულაც განხორციელებაში მუდმივად გარდამავალი პოტენციაა), ვიდრე წმინდა შესაძლებლობა.

რაც შეეხება არისტოტელეს ხსენებას, ანალოგიურ ადგილად შე-

---

[1] Iambl. *in Plat. Alcib.*, frg. 4, in: **Jamblichi Chalcidensis** *in Platonis Dialogos commentariorum Fragmenta*, ed. by John M. Dillon, Leiden 1973, p. 75. ამ შენიშვნისათვის მადლობას ვუხდი ლუტც ბერგემანს (ბერლინის ჰუმბოლდტის უნივერსიტეტი).

[2] პეტრიწი, II, 8, 31 - 9, 8 (წინასიტყვა).

იძლება დავასახელოთ მისი „სულის შესახებ“.[1] ცოდნასთან დაკავშირებით „ძალასა“ და „მოქმედებას“ არისტოტელე ახსენებს „ნიკომაქეს ეთიკაში-ც“,[2] სადაც ლაპარაკია სიბრძნეზე როგორც შემეცნების უმაღლეს საფეხურზე, თუმცა არც „სულის შესახებ“ და არც „ნიკომაქეს ეთიკა“ პეტრიწთან მოცემულ ციტატას ზუსტად არ ასახავს. პეტრიწის ბოლოსიტყვა, რომელიც ბევრ საკითხში მისივე წინასიტყვას ეხმიანება, იმავე თემას იმეორებს: **„ვითარვე თან მეწამვის არისტოტელი, იტყჷს მეთქუე ესთად, ვითარმედ ‘სასწავლოთა ემხარკისო’. ვთქუა ჭაბუკი ბრძნად, არამედ ცნობილად არღა, რამეთუ ცნობიერებობაჲ გამოცდილებათაგან მიიღებს შეკრებასა“.**[3] ამ ნაწყვეტში ძალა და მოქმედება ნახსენები არ არის, თუმცა თემა იგივეა და ეს ორივე ცნება იგულისხმება, თან იმ წმინდა არისტოტელური (და არა პლატონურ-ნეოპლატონური) გაგებით, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ პეტრიწი „ძალას“ ორივე მნიშვნელობით ხმარობდა, მაგრამ უფრო ხშირად – ნეოპლატონურად. ასევე იქცეოდა პროკლე: არც ის ხმარობდა ყოველთვის ცნებებს ერთმნიშვნელოვნად და მასთანაც გვხვდება δύναμις-ის ორივე გაგება. პროკლე ამ ერთი ბერძნული ცნების ორ მნიშვნელობას განასხვავებს და ამბობს, რომ ერთი არის აქტიური და მოქმედი, მეორე კი არის პოტენციური, არასრულყოფილი და მატერიასთან მიმართებაში მყოფი.[4] შესაბამისად, პროკლე განასხვავებს „დაფარულ ძალას“ „მოქმედებისმიერი ძალისგან“ (ἡ μὲν κρυφία δύναμις – ἡ δὲ κατ᾽ἐνέργειαν).[5] ასეთი განსხვავება გვაქვს „კავშირნის“ 78-ე თავშიც. პროკლე წერს: **„ყოველი ძალი ანუ სრული არს ანუ უსრული. რამეთუ მოქმედებასა თჳს შორის მექონე სრული არს ძალი. რამეთუ სხუათა სრულ ჰყოფს თჳსთა მოქმედებათა მიერ“.**[6]

---

[1] Arist. *de anima* 2, 5, 417ab. მე ვიმეორებ და ძალზე უმნიშვნელოდ ვაზუსტებ გ. თევზაძის მითითებას 417b (პეტრიწი, რუს., გვ. 244).

[2] Arist., *Nicom. Eth.* VI, 7, 1141ab.

[3] პეტრიწი, II, 220, 12-15 (ბოლოსიტყვა).

[4] Procl., *Theol. Plat.* III, 8, p. 34, 7-11; 10, p. 40, 14-20; *in Alc.* 122, 8-10 Westerink.

[5] Procl., *Theol. Plat.* III, 9, p. 39, 8-14. იხ. აგრეთვე Saffrey / Westerink, in: Procl., *Theol. Plat.* III, p. 122-123, 125.

[6] Prop. 78, Dodds 74, 8-10. პეტრიწი, II, 138, 3-5.

პეტრიწის განმარტება ასეთია: „შეისწავე, რამეთუ აქა ორად განჰყოფს ძალსა: რამეთუ არსო ძალი, რომელსა და მოქმედებაჲცა თჳს შორის წარმოსდგომია და არს სრულ ძალ; ხოლო კუალად არს სხუაჲ ძალი, რომელი ოდენ ძალად არს, ესე იგი არს შეძლებად, და არა აქუს თჳს შორის მოქმედებაჲ, არამედ წარმატებისგან მოვალს მოქმედებად, ვითარცა არსებაჲ სულისა და ცისაჲ, რამეთუ ესე სრულ იქმნებიან მოქმედებათაგან ნიადაგ მოქმედისა გონებისათა“.[1] საინტერესოა, რომ „ძალის“ (δύναμις) მსგავსად, სიტყვა „ბუნება“-საც (φύσις) პროკლესა და პეტრიწთან ორმაგი მნიშვნელობა ჰქონდა: ერთი მხრივ, ისინი აიგივებდნენ ბუნებას ბედისწერასთან, ანუ იძულებასთან, აუცილებლობასა და დამოკიდებულებასთან, მეორე მხრივ კი ამავე სიტყვას ჰქონდა „არსების“ მნიშვნელობა: „ბუნების თანახმად ცხოვრება“ რაღაც პოზიტიურს ნიშნავდა, რაც თავისუფლების საწინდარიც იყო. ისევე როგორც „ძალის“ შემთხვევაში, ადვილად წარმოსადგენია სიტყვა „ბუნების“ ერთი მნიშვნელობიდან მეორეზე გადასვლა.

კომენტარის 77-ე თავში პეტრიწი კვლავ ახსენებს „ძალასა და მოქმედებას“ და იმოწმებს არისტოტელეს „ფიზიკას“: აქაც პეტრიწი განსაზღვრავს, რა არის ძალა, რა არის მოქმედება და რა არის არსება, მსჯელობს იმის შესახებ, რომ მატერია („ნივთი“) მხოლოდ ძალაა: „ხოლო შენ ოდესობითად და ძალად მეკუდოთა ესე მიზეზი ქცევაჲ ცისაჲ და ციერთაჲ გაიგონე. და კუალად საყოველთაოჲ და ზესთაჲ ერთებრივი მოქმედებაჲ ყოვლითურთ ძალადსა წარმოაჩენს, რომელ არს ნივთი უსახოჲ და უგუაროჲ, რამეთუ ყოვლითურთ ძალად ოდენ არს და მყოფობით უსახოჲ და უგუაროჲ ნივთი. ხოლო ძალადისა და მოქმედებისათჳს ‘ბუნებათ-სამეტყველოსა’ შორის ისწავო ვრცელად არისტოტელის მიერ“.[2] „ფიზიკიდან“, სადაც ლაპარაკია შესაძლებლობასა და სინამდვილეზე, შეიძლება მივუთუთოთ I, 8, 191b27-31, თუმცა აქ არ არის ლაპარაკი მატერიაზე როგორც შესაძლებლობაზე.[3]

---

[1] პეტრიწი, II, 138, 5-12 (თ. 78). „ნიადაგ მოქმედი გონებისათვის“ შდრ. Arist. *de anima* III, 5, 430a15 – 25.

[2] პეტრიწი, II, 137, 28-35 (77-ე თავი).

[3] შდრ. აგრეთვე დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამ. გვ. 229.

3. „გუართა გუარი“

კომენტარების მე-10 თავში პეტრიწი წერს: „ნამდჳლ მყოფი მის ერთისა მიერ და ორთა ერთის-გამოთა წყაროთა მიერ შედგა, ვიტყჳ პირველსა საზღვარსა არსთასა, რომელსა არისტოტელი უწოდს გუართა გუარად, და პირველისა უსაზღვროობისაგან, რომელ არს ძალი მოუკლებელი და უსაზღვროჲ“.[1] ანალოგიური გამოთქმა გვხდება არისტოტელესთან, ნაშრომში „სულის შესახებ“,[2] გონებასთან დაკავშირებით: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν, აგრეთვე პლოტინთან.[3] იმავე გამოთქმას („გუართა გუარი“) ვხვდებით კომენტარების 29-ე თავში: „უზომოებასა დამისახვენ ჩუენ არსთა და ერთთაცა უპირმშოესისა სიტყჳსასა, რომელსა ფილოსოფოსი უწოდს გუართა გუარად და საზღვართა საზღვრად.“[4] ლევან გიგინეიშვილის აზრით, აქ იგრძნობა ორიგენეს პირდაპირი ან არაპირდაპირი გავლენა, რადგან ის ძეს უწოდებდა ἰδέα ἰδεῶν.[5] შეიძლება, პეტრიწი ორივე ტრადიციას ითვალისიწნებდა: მან ზოგჯერ იცოდა ანტიკურისა და ქრისტიანულის შეუმჩნევლად შერწყმა („პავლე-ორფევსის“ მაგალითი ამის ნიმუშია). ეს იგრძნობა კომენტარების 29-ე თავსა და ბოლოსიტყვაში. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ეს ტენდენცია პეტრიწისთვის ტიპური იყო.

4. „მეხუთე არსება“

მე-17 თავში პეტრიწი ზეცას „მეხუთე არსებად“ მოიხსენიებს და ხაზს უსვამს, რომ ის, თუმცა წარმავალი არ არის,[6] მაინც სხეულია, ადგილზე იმყოფება და ადგილზე მდებარეობისთვის დამახასიათებე-

---

[1] პეტრიწი, II, 37, 16-20 (თ. 10).
[2] Arist. *de anima*, III, 8, 432a2.
[3] Plot., *Enn*. VI, 7, 17, 35.
[4] პეტრიწი, II, 78, 12-15 (თ. 29).
[5] L. Gigineishvili, *The Doctrine of Logos*, p. 1141.
[6] კოსმოსი (ანუ ზეცა) პეტრიწისთვის, ისევე როგორც პროკლესთვის, მარადიულია. ეს მოწმობს პეტრიწის ანტიკურ-ნეოპლატონურ პოზიციას. უნდა ვიფიქროთ, რომ ის არ ეთანხმებოდა იოანე ფილოპონოსის არგუმენტებს პროკლეს იმ დებულების წინააღმდეგ, რომლის თანახმად სამყარო მარადიულია.

ლი სხვაობა ახასიათებს. ის მოძრაობს და, ამდენად, უსხეულოთა ხვედრს მოკლებულია: „არამედ დაღათუ მეხუთისა არსებისა და უხრწოჲსა, მაგრა სხეულვე, და ვითარ ადგილთ-შორისობითა და ადგილთაგან სხუადობითა, მიდრეკით დაკლებულ უსხეულოთა ხუედრისგან“.[1]

პეტრიწი აქ ეყრდნობა პლატონის „ტიმაიოსს“ და არისტოტელეს „ზეცის შესახებ“.[2]

„მეხუთე არსებას“ პეტრიწი ბოლოსიტყვაშიც ახსენებს: „იწყე თჳთ ერთისა მისგან და პირველისა სანეტაროჲსა, რამეთუ მის შორის იტჳს გონიერთა მათ მხოლონთა განგებისათა დამსჭუალვად და ერთისა მის გამო ყოველთა ზესთა აღმკულებათა მორთვად და ყვანებად შესაბამისაებრ არსებათაჲსა და მოქმედებათაჲსა. ვინაჲ მუნ იწყე მეწარმოემან და მეხუთისა მის არსებისათჳს, რომელსა ჩუენ ცად უწოდთ, და ყოველთა სამკთა მისთჳს, რომელნი მოჰრთნა და ამკვნა მექმემან მათმან სიბრძნემან“.[3] და იქვე, ცოტა ქვემოთ: „რომელსა აწ წინამეთქუე იბუნებისმეტყუელა მეხუთისა მის არსებისათჳს, რომელ არს ყოველივე მემკუვეობაჲ ცისაჲ.“[4]

პლატონმა „ტიმაიოსში“ ცას უწოდა „მეხუთე ფიგურა“ (σχῆμα),[5] ხოლო არისტოტელემ ნაშრომში „ზეცის შესახებ“ – „მეხუთე არსება“.[6] ამ გამონათქვამს დაწვრილებით განმარტავდნენ ნეოპლატონიკოსები (პროკლე, სიმპლიკიოსი) და ეკლესიის მამები (გრიგოლ ნაზიანზელი). პროკლესთან, ისევე როგორც არისტოტელესა და პეტრიწთან, გვხდება გამოთქმა „მეხუთე არსება“ (πέμπτης οὐσίας) ცასთან დაკავშირებით.[7]

---

[1] პეტრიწი, II, 53, 10-12 (თ. 17).
[2] **Plat.**, *Tim.* 58d; **Arist.** *de caelo* 270b.
[3] პეტრიწი, II, 211, 14-20 (ბოლოსიტყვა).
[4] პეტრიწი, II, 211, 30-31.
[5] **Plat.**, *Tim.* 55c.
[6] **Arist.** *de caelo* 3, 270b22.
[7] **Procl.** *in Tim.* I, 6, 30 – 7, 2; *in Tim.* II, 49, 25-27.

5. „ერთი არს მეუფე ყოველთაჲ“

ბოლოსიტყვაში პეტრიწი ბოროტების უარსობასთან დაკავშირებით არისტოტელეს იმოწმებს: „ხედავა, თუ ვითარ არა არს ბუნებით ბოროტი, ვითად იგი და კეთილობაჲ? რამეთუ რომელი სხჳსა მიმართ იყო ცოდვა, სხჳსად იქმნა სათნოება, და რაჲთა არა სიტყუამან წარვლოს მეტადრე, და რამეთუ *არისტოტელი* თან მიეკმავების კმითა ბრწყინვალითა, ოდეს რაჲ წარმოძღუნეს სიტყჳერებითნი ყოველნი და ბუნებითნი შემდგომად ბუნებითთაჲსა, რომელ არს ღმრთისმეტყუელებითი მისი. იტყჳს ესთა ზესთ ნათლად, ვითარმედ ერთი არს მეუფე ყოველთაჲ“.[1]

წყაროდ უნდა დავასახელოთ არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“, სადაც არისტოტელე ჰომეროსს იმოწმებს: „მრავალთა მმართველობა კარგი არ არის. მმართველი ერთი უნდა იყოს“.[2]

6. „სფეროჲ ეთრიოჲსა ცეცხლისაჲ“

36-ე თავში პეტრიწი წერს: „სფეროჲ ეთრიოჲსა ცეცხლისაჲ უფრო ღმრთივ სხუათა ასოთასა, რამეთუ საუკუნესა თანგანზომილად თან ჰყვების, და სამარადისოდ მიდრკების, ვითარცა სხუანი უკუდავისა ხუედრისა ნაწილნი“.[3]

ერთ-ერთ წყაროდ შეიძლება დავასახელოთ არისტოტელეს „ცის შესახებ“.[4]

7. „მყოფი არა იქმნების, რომელ წარმოდგომილა გუარითა“

52-ე თავში პეტრიწი წერს, რომ „გუარი“ (ფორმა) არ წარმოიქმნება: „სხუა ვინაჲვე და სხუა გუარ ყოფაჲ მარად მყოჲსაგან, რამეთუ არა ვინაჲ მათ შორის პირველი და შემდგომი ვითარ ჟამსა შორის. რამეთუ სადაცა პირველი და შემდგომი გაიცდებიან, ითქუას

---

[1] პეტრიწი, II, 214, 26 – 215, 2 (ბოლოსიტყვა).
[2] Arist., *Met.* XII 9, 1076a4 – Homer., *Ilias* II, 204.
[3] პეტრიწი, II, 89, 30-32 (თ. 36).
[4] Arist. *de caelo* I, 269a – 270b.

ქმნად და არა მყოფად. ხოლო ეს გჳსწავიეს, რომელ მყოფი არა იქ-
მნების რომელი წარმოდგომილა გუარითა, ვითარ არისტოტელი აღ-
მოაჩინა. ხოლო სხეულოანი ესე ნიადაგ იქმნების, რამეთუ პირველ-
მან წარვლო და შემდგომი ზედ შემოვა, რომელსა ნიადაგ მყოფობაჲ
აქუს ესთა. არა ჯერ არს, რაჲთამცა მყოფ ეწოდაო, იტყჳს ღმრთი-
ვი პლატონ. ხოლო თუ ვინ უწოდდესო, ოდენ სეხნაობით უწოდონ
და ნუ არსებით, ვითარ ცხოველსა და ხატსა".[1]

ფრაზა, სადაც არისტოტელე არის დამოწმებული, არის ციტატა „მეტაფიზიკიდან": „არა მარტო არსებასთან მიმართებაში ეს მსჯელობა ადასტურებს, რომ ფორმა [„გვარი"] არ წარმოიქმნება".[2] შემდეგ არისტოტელე განმარტავს, რომ წარმოიქმნება სპილენძის ბურთი, მაგრამ არა ბურთი და არა სპილენძი, წარმოიქმნება არა ზომა, არამედ გარკვეული ზომის ხის ნაჭერი, ან ცოცხალი არსება. მსგავსი აზრი პეტრიწს კომენტარების მე-3 თავშიც აქვს გამოთქმული. პეტრიწს მოჰყავს ციტატა პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებიდან": „ხოლო *'არს თუ იგიო ერთ, არა იქმნეს ერთ. რამეთუ მყოფი არა იქმნების'*[3] ესე არისტოტელი 'ბუნებითთა' შორის აღმოაჩინა. იტყჳს ვითარმედ: 'მყოფი არა იქმნების წარმოდგომილი გუარითა".[4] არისტოტელეს „ფიზიკიდან" წყაროდ შეიძლება დავასახელოთ I 7, 190a: „ადამიანი, რომელიც ხდება განათლებული, რჩება ადამიანად და არსებობს".

---

[1] პეტრიწი, II, 114, 30-115, 6 (52-ე თავი). უკანასკნელი ფრაზისთვის იხ. Plat., *Tim.* 27d 5-28a 4.

[2] οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος. Arist., *Metaph.* VII, 9, 1034b8.

[3] აქ თავდება ციტატა პროკლედან. ასეა ხელნაწერებში, ამიტომ მცირე კორექტივი შემაქვს ს. ყაუხჩიშვილის ვერსიაში და მასთან ციტატის სახით მოცემული ნაწყვეტი „რომელი გუარითა წარმოდგომილ იყოს" (პეტრიწი, II, 25, 13) არ შემაქვს ტექსტში. საინტერესოა, რომ „თეოლოგიის საფუძვლების" თარგმანში პეტრიწი ამ ციტატას სხვაგვარად გამოთქვამს (ასეთი შემთხვევები ბევრია მასთან). ციტატას პროკლედან τὸ γὰρ οὐ γίνεται ὃ ἤδη ἐστίν (prop. 3, Dodds 4, 6-7) პეტრიწი ასე თარგმნის: „რომელი გუარითა არს და წარმოდგომილ არს". საკითხავი ის არის, თავად პეტრიწმა დაუმატა „გვარი" ტექსტის უკეთესად გაგებინების მიზნით, თუ მას ხელთ ჰქონდა პროკლეს ტექსტის შესაბამისი ვარიანტი?

[4] პეტრიწი, II, 25, 12-16 (მე-3 თავი).

8. „სტერესნი, რომელ არიან მოკლებანი“

„გესმაა, რამეთუ გუართამდე გაზიდავს მოქმედებაჲ გონიერი? ხოლო **სტერისნი**, **რომელ** არიან **მოკლებანი**, არა არიან გუარ. 'მოკ-ლებად' უკუე გაიგონე სხუა და სხუაობაჲ გუართაჲ, რამეთუ ესე გუარი მოკლებულა ამის გუარისგან, და კუალად სხუაჲ სხჳსგან. ხოლო ესე **სტერისნი**, **რომელ** არიან **მოკლებანი**, არისტოტელი არ-სებად აღმოაჩინნა, დაღათუ არიან უგუარო, და პირველსა ნივთსაცა შორის განიცდების აობაჲ **სტერისთაჲ** **რომელ** არიან **მოკლებანი**. ხოლო ამათ **მოკლებათა** მარადის ვერ გასწუთების სხუაჲ რაჲვე მიზეზი თჳნიერ იგი ზესთ მიზეზი ერთი. ხოლო **მოკლებათათჳს** ძნელ და თჳთ სათავისთავო არს წიგნი აღმოსაჩენთაჲ“.[1]

არისტოტელედან მსგავსი ადგილები, სადაც ლაპარაკია στέρησις-ის შესახებ, გვაქვს „მეტაფიზიკაში“[2] და „წარმოშობისა და განადგურების შესახებ“, თუმცა ამ უკანასკნელში „მოკლება“ განსაზღვრულია როგორც არა-არსი. მაგალითად, სითბო მიუთითებს არსებასა და ფორმაზე, ხოლო სიცივე მის ნაკლულოვანებაზე.[3] საინტერესოა, რომ „ფიზიკაში“ არისტოტელე „მოკლებას“ განსაზღვრავს, როგორც „ერთგვარ გვარს“.[4]

ახლა პეტრიწიდან მოტანილი ფრაგმენტის ბოლო ნაწილს შევეხოთ: „ხოლო **მოკლებათათჳს** ძნელ და თჳთ სათავისთავო არს **წიგ-ნი** **აღმოსაჩენთაჲ**“.[5]

დ. მელიქიშვილის აზრით, თუმცა პეტრიწი აქ არისტოტელეს „ანალიტიკას“ ახსენებს, შინაარსობლივად პეტრიწის ნათქვამთან უფრო ახლოს არის „ფიზიკის“ ის ადგილები, სადაც „სტერესისზე“ არის ლაპარაკი. მართალია, στέρεσις-ზე ლაპარაკია „ანალიტიკაშიც“ (II, 73b21), მაგრამ სხვაგვარად, არა ისე, როგორც ეს პეტრიწთან არის,

---

[1] პეტრიწი, II, 125, 13 – 23 (57-ე თავი).

[2] **Arist.**, *Metaph.* X, 2, 1053b29 – 1054a9; XII, 4, 1070b, 12–16. ამ უკანასკნელში ნათლად ჩანს მიმართება არსებასა და „სტერესისს“ შორის. პეტრიწიც მოცემულ ფრაგმენტში ამ საკითხზე ამახვილებს ყურადღებას.

[3] **Arist.**, *de gener. et corr.* I, 3, 318b16.

[4] καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἰδός πώς ἐστιν. **Arist.**, *Phys.* II, 1, 193b19.

[5] პეტრიწი, II, 125, 22-23 (თ. 57).

ანუ არა მატერიასთან მიმართებაში.[1] იქვე დ. მელიქიშვილი მიუთითებს პეტრიწის კონტექსტისთვის უფრო შესაფერის ადგილზე არისტოტელეს „ფიზიკიდან“: II, 1, 193b19 („მოკლებაც ხომ გარკვეული თვალსაზრისით გვარია“).[2] ამას დავუმატებდი არისტოტელეს „ფიზიკიდან“ სხვა ადგილსაც, სადაც ლაპარაკია მიმართებაზე მატერიასა და „სტერესისს“ შორის. არისტოტელე ხმარობს სიტყვას „სტერესის“ მატერიასთან მიმართებით და თან ასხვავებს მათ: ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι. აქვე არისტოტელე კატეგორიულად აღნიშნავს, რომ მატერია უფრო ახლოს არის არსებასთან, ვიდრე „სტერესისი“.[3] სამწუხაროდ, პეტრიწი დეტალურად არ მსჯელობს „სტერესისის“ მისეულ და არისტოტელესეულ გაგებაზე. ამიტომ არა გვაქვს შესაძლებლობა, უფრო ღრმად და ცალსახად განვსაზღვროთ, რამდენად შეესაბამება მისი შეხედულება არისტოტელეს თეორიას (ან, უფრო სწორად, რამდენად ადეკვატურია არისტოტელეს „სტერესისის“ პეტრიწული ინტერპრეტაცია), მით უმეტეს, რომ არისტოტელეს მსჯელობა ამ საკითხში (ისევე როგორც სხვა შემთხვევებში) სხვადასხვა ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას იძლევა (მაგალითად, ამ შემთხვევაში, მატერია სტერესისი არის და არ არის; სტერესისი გვარი არის და თან არ არის), რაც კიდევ უფრო ართულებს მისი შეხედულების შედარებას პეტრიწის ლაკონურ გამონათქვამებთან ამავე საკითხზე.

9. ფილოსოფია და თეოლოგია

72-ე თავის კომენტარში პეტრიწი წერს: „ხოლო ოდეს ქუეშე მდებარედ გესმნენ ნაწილებითნი არსებანი და საყოველთაოდ, ნუ ვითარ არსებასა და შემთხუევითსა იჭუნოი, ვითარცა იტყჷს არისტოტელი შორის სიტყჷერებითთა და ბუნებითთა, ვითარცა უსრულთა სრულისა და ღმრთისმეტყუელებითისა ფილოსოფოსობისა მიმართ. არამედ ვითარ ერთებრნი და საყოველთაონი გზაჷნანი ნაწილებითთა

[1] დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამ. გვ. 228.

[2] დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამ. გვ. 228 (ეს ციტატა ბერძნულად ზემოთ, შენიშვნაში მოვიყვანეთ).

[3] Arist., *Phys.* I, 9, 192a3–6.

მიმართ მამყოფელნი. ესე არს ესე, ვითარმედ უკუეთუ არს, ვითარღა იქმნეს არსი?"[1]

ვფიქრობ, აქ გვაქვს ორი შესაძლებლობა, თუ როგორ გავიგოთ პეტრიწის მიერ ნაგულისხმევი მიმართება ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის: 1. ფილოსოფია არის ყველაფერი, რაც მოიცავს მეტაფიზიკას (თეოლოგიას), ფიზიკასა და ლოგიკას. გ. თევზაძის აზრით, აქ სწორედ ასეთი გაგება იგულისხმება, რომელიც შუა საუკუნეებშიც გავრცელებული იყო. ის თეოლოგიის ისეთ გაგებას გულისხმობდა, რომელიც მას ფილოსოფიის ერთგვარ ნაწილად აღიქვამდა, მაგრამ ეს ნაწილი მთელისადმი დაქვემდებარებული კი არ იყო, არამედ, პირიქით, მას წარმართავდა.[2] 2. ვფიქრობ, ამ შემთხვევაში წყვილი „თეოლოგია-ფილოსოფია" პეტრიწს შეიძლება ასეთი მნიშვნელობითაც ეგულისხმა: „ღმრთისმეტყველებას" მისთვის ჰქონდა არისტოტელური მეტაფიზიკის, პირველი ფილოსოფიის გაგება, ხოლო „ფილოსოფიას" ის, ამ შემთხვევაში, არისტოტელეს ფიზიკის გაგებით ხმარობდა. ასეა თუ ისე, მივუთითოთ შესაბამისი ადგილები არისტოტელეს შრომებიდან, კერძოდ, „ფიზიკიდან" და მისი ლოგიკური ნაშრომებიდან, რადგან პეტრიწი ფილოსოფიისა და თეოლოგიის, ნაწილისა და მთელის, აქციდენციალურისა და თავისთავადის, სრულისა და უსრულის დაპირისპირებისას არისტოტელეს ამ შრომებზე მიუთითებს.

არისტოტელეს „ფიზიკის" პირველი წიგნის მეცხრე თავში გვაქვს „პირველი ფილოსოფიის" მოკლე განმარტება.[3] ფიზიკის, მათემატიკისა და მეტაფიზიკის შედარება მოცემულია „ფიზიკის" მეორე წიგნის მეორე თავში.[4] „ფიზიკის" მეორე წიგნში ლაპარაკია აგ-

---

[1] პეტრიწი, II, 134, 17-23. პუნქტუაცია ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემასთან შედარებით ცოტათი შეცვალე.

[2] გ. თევზაძე წიგნში: პეტრიწი, რუს. გვ. 260. ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მიმართებისთვის შუა საუკუნეებში, იოანე პეტრიწის შეხედულების გათვალისწინებით, იხ. თ. ირემაძე, *რა არის ფილოსოფია შუა საუკუნეებში? მსხური თუ...? (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ალბერტ დიდი)* – ფილოსოფია და თანამედროვეობა, რედაქტორები: თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია. თბილისი 2007, გვ. 13-25.

[3] Arist., *Phys.* I, 9, 192a34 – 192b5.

[4] Arist., *Phys.* II, 2.

რეთვე შემთხვევითსა (აქციდენციალურს: κατὰ συμβεβηκός) და თავისთავადს (καθ᾽αὐτό) შორის დაპირისპირებაზე.[1] სრულსა (τέλειος) და უსრულს (ἀτελής) არისტოტელე თავის ლოგიკურ შრომებში, სხვათა და სხვათა შორის, უპირისპირებს „პირველ ანალიტიკებში“.[2]

10. „ნიადაგ მესხუაე მდედრი“

27-ე თავში პეტრიწი გვარის (ფორმის) უცვლელობასა და მატერიის ცვალებადობაზე ლაპარაკობს. მატერიის ცვალებადობა გულისხმობს მის უნარს, მიიღოს სხვადასხვა ფორმა: „ხოლო ყოველი გამყენე თჳსისა იგივეობისაგან, ხრწნილ, პირველ ხრწნისა ქცეულ, ხოლო ქცეული გამგდე პირველ თჳსისა აობისაჲ მოკლებისგან ძალისა. ხოლო მგე თჳთებასა ზედა თჳსსა მოუკლებელ და უჭნო ძალისა და მოქმედებისგან. რომელი ესე თჳს ეყვის დაუბერებელთა და უსხეულოთა გუართა, საუკუნეობისათჳს იგივეობათაჲსა, და უზადოობისათჳს არსებათაჲსა; რამეთუ არა თუ ნივთი დაიპყრობს მათ შორის, რომელი არს მიზეზ ხრწნისა და ქცევისა, რომლისათჳს იტყჳს სოკრატი, ვითარმედ 'ნიადაგ მესხუაესა მდედრსა ჰგავსო ნივთი'. რამეთუ, ვითარ რაჲ ეპყრას რაჲვე გუართა აპორრჳაჲ, ჰმეცადინოჲს სივლტოლად და განგდებად მას, და ზედ მოქმნად და შემოხდად სხუასა, და ესრეთ სხჳთი სხუად ცვალებად დაუცხრომელად უმდგომოობისათჳს თჳსისა მიყუართადმი თჳსთა“.[3] საინტერესოა, რომ ამ მონაკვეთს მოჰყვება ტექსტი არისტოტელურ სტილში ციური მატერიის („ნივთი ცისა-შორისი“) შესახებ, რომელიც არის „ხატ და აღალმა“ გონიერი ცისა (რაც, ვფიქრობ, უკვე უფრო პლატონური სტილია). მასში ზეარსმა ლოგოსმა მოათავსა გონიერი გვარები.[4] და შემდეგ: „რამეთუ ვითარ იგი ეტყჳს ყოველთა მბადისა გამო მორთულებასა ვარსკულავთასა, თქუენ უკუე ჰბაძევდით ძალსა ჩემსა, აღიქმოდეთ ცხოველთა და ნერგთა, ზრდიდით და აღორძინებ-

[1] Arist., *Phys.* II, 5, 126b28; II, 1, 192b23.
[2] Arist., *I Analyt.* I, 1, 24a13 (συλλογισμὸς τέλειος).
[3] პეტრიწი, II, 72, 25-73.
[4] პეტრიწი, II, 73, 4-8.

დით, და კუალად მოკლებულთა შეიწყნარებდით. ესრეთ უკუე იტჯს ვარსკულავთადმი დამბადებელისა მიერ და უკუდავ ჰყოფს და უქცევ რომელობითა გუართაჲთა, და მათ შორის დასდებს სიტყუასა არსებითსა ყოველთა მეკუდოთა და მედინთა ბუნებისასა".[1] უკანასკნელი პასაჟი არის თავისუფალი პარაფრაზი პლატონის „ტიმაიოსიდან".[2] ანალოგიურ ადგილს ვხვდებით პეტრიწის კომენტარის 39-ე თავშიც.[3]

დავუბრუნდეთ საინტერესო ადგილს „მესხუაე მდედრის შესახებ: ვამოთქმა, რომელსაც პეტრიწი სოკრატეს მიაწერს, ჩემი აზრით, არის პეტრიწისათვის დამახასიათებელი კონტამინაცია: პლატონის „ტიმაიოსის" ის ადგილები, სადაც ლაპარაკია მატერიაზე, როგორც ყველა ფორმისა და ანაბეჭდების მიმღებზე, მასაზრდოებელზე, დედაზე.[4] შერწყმულია მატერიის არისტოტელესეულ განსაზღვრებასთან: მატერია ჰვავს მდედრობით საწყისს, რომელიც მამრობით საწყისს დაეძებს.[5] რაც შეეხება „აპორროეს", ეს არის ბერძნული ცნება ἀπορροή, რომელიც „გამოსვლას", „გამოდინებას" (ლათინურ-ნეოპლატონურად „ემანაციას") ნიშნავს, ის არა მარტო ნეოპლატონიკოსებთან გვხდება, არამედ პლატონის „ფედროსშიც", 251b1-2.[6]

II. „თჳრათენ"

მე-20 თავში პეტრიწი ლაპარაკობს გარედან შემოსულ უნარზე, რომელსაც აღნიშნავს ბერძნული სიტყვით „თჳრათენ": „ხედავ ცხოველთა მრავალგუარობასა? ცხორებასა უკუე დაბუნებებულად განიცდი მათ შორის, ხოლო ძალსა გამგონეობისასა უზესთაესთაჲთ ზედშემოსრულად. ვინაჲ ამისთჳს იტყოდა არისტოტელი 'თჳრათენად', რომელ არს ეს ვითა ნაკადი მზისა შარავანდედთაჲ ოდენ ცხორებისაჲ, ხოლო გაგონებისაჲ საზესთაოთაჲ ზედმიქმნილად".[7]

---

[1] პეტრიწი, II, 73, 8-14.
[2] შდრ. **Plat.**, *Tim.* 41a-d.
[3] პეტრიწი, II, 93, 12-15.
[4] **Plat.**, *Tim.* 49a, 50b-d, 51a, 52d-e.
[5] **Arist.**, *Phys.* I, 9, 192a22-25.
[6] შდრ. პეტრიწის კომენტარის 41-ე თავი, ჩვენს წიგნში თავი ორფევსის შესახებ, სადაც პროკლეს შრომებიდან მივუთითეთ წყაროები.
[7] პეტრიწი, II, 2-8 (20-ე თავი).

„თურათენ“ შეესაბამება ბერძნულ სიტყვას θύραθεν, ანუ გარედან. წყაროზე ს. ყაუხჩიშვილმა მიუთითა.[1] დამატებით შეიძლება მივუთითოთ ანალოგიურ ადგილებზე არისტოტელედან და ალექსანდრე აფროდისიელიდან.[2] „თურათენ“ არისტოტელესთან აღნიშნავს მოქმედ გონებას (ანუ სულის უმაღლეს სახეობას, გონისეულ სულს), რომელიც ღვთაებრივი წარმოშობისაა (განსხვავებით ვეგეტატიური და გრძნობადი სულისგან) და ადამიანს „ზემოდან“ მიენიჭება.

12. „ღმრთისმეტყველებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი“

ე.წ. „ბოლოსიტყვაში“ იოანე პეტრიწი წერს, რომ მას რომ თანადგომა და ხელშეწყობა ჰქონოდა, მაშინ განგება ასრულდებოდა: **„ვინაჲ, თუმცა მე რაჲვე თანსიყუარული და შეწევნაჲ მჩუენებოდა მათგან, თანა ვხდე დგომასა ღმრთისა განგებათასა. და თუთ მათ ხედვათა ვფუცავ სურვილსა, რომელ ენაჲმცა ენისადა გამეწყო და ხედვაჲმცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ მეარისტოტელურა და ღმრთისმეტყველებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა“.**[3]

მიუხედავად იმისა, რომ ეს მონაკვეთი შინაარსით თითქოს გასაგებია, მის შესახებ ფილოლოგთა წრეებში ახლაც კამათობენ. მოკლედ ვიტყვი, თუ როგორ მესმის მე ეს ნაწყვეტი. ის ერთგვარი შეჯამებაა პეტრიწის არისტოტელესადმი დამოკიდებულებისა. პეტრიწს, ჩემი აზრით, იმის თქმა უნდა, რომ მას რომ დასცლოდა და გარეშე დაბრკოლებებს ხელი არ შეეშალა, ასრულდებოდა (ამქვეყნიურ, ნივთიერ, არასრულყოფილ სამყაროში) საღმრთო განგება (გავიხსენოთ, რომ ნეოპლატონიკოსთა და თავად პეტრიწის აზრით, განგების ყოვლისმომცველობის მიუხედავად, ამქვეყნად შემთხვევითობაც მეფობს და განგება აბსოლუტურად სრულყოფილად ვერ სრულდება). განგების ასრულება კი იმას ნიშნავს, რომ პეტრიწი ქართულენოვან ფილოსოფიას ბერძნულენოვანს გაუტოლებდა (იგულისხმება შინაარსობრივად აუცილებელი და ბერძნულის ადეკვატუ-

---

[1] Arist. *de gener. animal.* 736b28. პეტრიწი, I, გვ. XXXIII.

[2] Arist. *de An.* III, 5, 430a10-25; Alex. Aphrod. *de anima libri mantissa* 111, 22-36, ed. Bruns.

[3] პეტრიწი, II, 22, 16-22 („ბოლოსიტყვა“).

რი ტერმინოლოგიის შემუშავება, რის აუცილებლობაზე პეტრიწი არაერთხელ მიუთითებდა თავის კომენტარში). ამასთან ერთად, ის იქნებოდა დიდი „თეორეტიკოსი" (ვგულისხმობ სიტყვა „ხედვას" და მის ბერძნულ შესატყვისს „თეორიას" მთელი მათი მრავალმნიშვნელობით), ასე ვთქვათ, ქართველი არისტოტელე, ოღონდ არისტოტელესაც „აჯობებდა", რადგან თეოლოგიას („თეოლოგიაში" ანუ ღმრთისმეტყველებაში აქ უნდა ვიგულისხმოთ ფილოსოფიის უმაღლესი ფორმა, მეცნიერება საღმრთო ჭეშმარიტების შესახებ, ის, რაც არის „თეოლოგია" არისტოტელურ-ნეოპლატონური გაგებით) ის ფიზიკის კანონებისგან დამოუკიდებლად ჩამოაყალიბებდა.

მაინც რატომ ახსენებს პეტრიწი არისტოტელეს და არა პლატონს ან პროკლეს? ალბათ იმიტომ, რომ პლატონი და პროკლე მისთვის მართლაც ღვთაებრივი ფილოსოფოსები და/ანუ ღვთისმეტყველები იყვნენ და მათ ის ვერ და არ შეეჯიბრებოდა. არისტოტელე უფრო „მიწიერი" იყო პეტრიწისთვის (მას ის ხომ არც უწოდებდა „ღვთაებრივსა" და „ღმრთისმეტყველს"), ამდენად, მასთან საკუთარი თავის შედარება პეტრიწისათვის უფრო წარმოსადგენი იყო. მაგრამ არისტოტელეს, პეტრიწის თვალში, ერთი ნაკლი ჰქონდა: ამქვეყნიური სამყაროსათვის ან ჩვენებური აზროვნებისთვის შესაფერისი კანონები მას ზოგჯერ თეოლოგიის – მეტაფიზიკის სფეროზე გადაჰქონდა. პეტრიწი კი ყოველთვის ხაზს უსვამდა იმას, რომ ერთსა და იმავე ცნებებზე სხვადასხვა მნიშვნელობით არის საჭირო ლაპარაკი: სხვაა, როცა ვეხებით ფიზიკას ან მათემატიკას, და კიდევ სხვაა, როცა ვცდილობთ ჩავწვდეთ თეოლოგიის საგანს. პეტრიწის აზრით, ჩვენ უნდა გამოვიყენოთ ანალოგიის მეთოდი, ანუ ვიკვლიოთ, მაგალითად, ერთი, სამი, ძალა და მოქმედება სხვადასხვა სფეროში, მაგრამ ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს ცნებები სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა შინაარსს იძენენ.[1] პეტრიწის აზრით, ჩვენ არ უნდა დაგვემართოს ის, რაც პერიპატეტიკოსებსა და სტოელებს მოსდიოდათ, რომლებიც გრძნობადის, ნივთიერის საფუძველზე ზეგრძნობადზე მსჯელობდნენ და ამით მიზეზ-შედეგობრივ კავშირსა და სამყაროში არსებულ წესრიგს ურევდნენ. ამიტომ წერს პეტრიწი კომენტარის 28-ე თავში მათ შესახებ: „ხოლო თუ უმეცრებამან ვის

[1] შდრ. პეტრიწი, II, 17-18.

გაზიდნეს, ვითარ აფიანის ქმნილმან ჰუნემან და ლამოდის წაყრად აღჯრთა ბუნებისა და წესისათა, და თქუნეს მიზეზი და მიზეზოანი სწორად, პირველად წესი ყოელისაჲ შეშლად იმეცადინოს, და მერმე უკუანაჲსკნელნი და შემდგომნი ყვნეს სწორ და პირველცა მიზეზთა და მამათა, და აქციოს ნაქუსი არსთაჲ, და საუკუნესა შორის წესნი მყოფთანი აღარღჯნეს და პატივითა არ შესადარითა უპატივო ყვნეს შემდგომნი. რამეთუ რომელთა მიზეზთა და დასაწყთა უპატივო უქმ თჳთ მათ მიზეზის გამოთა რაჲზომ, ვითარ *სტოელთა* და *პერიპატოჲს-გამოთა,* რომელნი იტყოდეს ცნობისა და უწყებისა დასაბამთა და მიზეზთა ამის სხეულისა და განნაწილებულისა არსებისგან".[1] არისტოტელესადმი უდიდესი პატივისცემის მიუხედავად (განსაკუთრებით ლოგიკის სფეროში), უმნიშვნელოვანეს ფილოსოფიურ საკითხებში პლატონიკოსთა და არისტოტელიკოსთა შორის უთანხმოების შემთხვევაში პეტრიწი ყოველთვის პლატონიკოსთა მხარეზე იყო (ეს ვლინდება, მაგალითად, მაშინ, როცა საუბარია უსხეულოსა და სხეულოვანის განხილვისას მათი გამიჯნვის აუცილებლობის, სულის თვითმდგომობის, შემოქმედებითი მიზეზის მნიშვნელობის, მარადიულობისა და დროის მიმართებისა და სხვა საკითხების განხილვისას) (პლატონიკოსთა და არისტოტელიკოსთა მიმართ პეტრიწის დამოკიდებულებისათვის გავიხსენოთ ნაწყვეტი პეტრიწის „წინასიტყვიდან": პროკლე „ამათ ყოველთა ბუნებასა თანა ნაწმასნთა ხედვათა ზესთ დაედვა, რამეთუ დაუტევა ესე ჟამსა შორის და ქმნასა ნახიბლნი და მზუელავნი ოდენ არსისანი, რამეთუ თჳთ უმრავლესი მათი შეკრულ არაობასა თანა, ვინაჲ ზედ მოჰმართა ნამდჳლ ჭეშმარიტსა მყოფსა და არსსა. და არცა ამათ შორის დაუტევა საზღვარი თჳსთა ხედვათა, რამეთუ თანაჰყვა თჳსთა პირველთა, ვიტყჳ პლატონისთა და მის უმწუერვალესისაცა გონებისაგან მიუწდომელსა ერთსა. რაოდენ იყო შესაძლო, იმეცადინა ცნობად მყოფთა სასურვოჲ იგი და სატრფოჲ, და ბეჭდულნი და დაფარულნი *პლატონის* მიდმოსიტყჳსანი განაცხადნა და მათ შორისი სიბრძნე საუკუნითგან არსთადა თანწარმოდგომილი სარწმუნოებაჲ აღასაკუმილა, და ვითარ მათ შორის სწყურის *პლატონს* მის უოცნოჲსა ერთისათჳს და ყოვლისა გონიერისა და ზესთ გონიერისა აღმკულისათჳს.

[1] პეტრიწი, II, 75, 22-32 (28-ე თავი).

და კუალად წარმორეულთა ზედა და ცეცხლის სახედ დაკშირებულ-თა *პერიპატოელთა არისტოტელის-გამოთა* სიტყუაჲ კანონთა მიერ შეძერწული უკუნ სცა. და თუთ *არისტოტელის* მიერ მოპოვნებულ-თა შესიტყუთთა კანონთაჲთ ჩემებული სიმართლე, რომლითა ურღვევ-დეს *პლატონს პერიპატოელნი,* განაცხადა და უმდგმო ყო".[1]

პეტრიწის „წინასიტყვა" და „ბოლოსიტყვა" — მართლაც არსე-ბობს მათ შორის კავშირი, მართლაც ირეკლება მათში დასმული თემები ერთმანეთში. არისტოტელესადმი პეტრიწის დამოკიდებულე-ბის გასაგებად (ამბივალენტობა: პატივისცემა და კრიტიკა ერთდრო-ულად) ეს ორი ტექსტი ერთმანეთს ავსებს.

[1] პეტრიწი, II, 4, 30 – 5, 17 („წინასიტყვა").

VII. ალექსანდრე აფროდისიელი

სულის არსება და მოქმედება. უსხეულოთა და სხეულეანთა გვარი. შემოქმედებითი მიზეზის ექსორია

არისტოტელეს მიმდევარს ალექსანდრე აფროდისიელს (II-III ს.) იოანე პეტრიწი კომენტარებში ოთხჯერ ახსენებს და მუდამ კრიტიკულად. 52-ე და 64-ე თავებში იგი მას სულის საკითხთან დაკავშირებით მოიხსენიებს (თავისთავადია თუ „ზედშემოსრული" სულის არსების მოქმედება). 64-ე თავს ასკლეპიოსთან დაკავშირებით განვიხილავთ, ხოლო 52-ე თავის შესახებ აქ ვიმსჯელებთ. რაკი ორივე თავში ალექსანდრე აფროდისიელის შესახებ პეტრიწი ერთსა და იმავე საკითხს ეხება, ამიტომ მათი წყაროც საერთო იქნებოდა.[1]

52-ე თავში პეტრიწი წერს: **პროკლე „ესრეთ იტყჳს, ვითარმედ ყოველსა და გონებითსა შორის არსებასა ერთბამად მოქმედებაჲცა და არსებაჲ, რამეთუ თან წარმოსდგომია არსებასა მოქმედებაჲ და არა ვითარ სულისაჲ, რამეთუ არსებაჲ სულისაჲ შორის საუკუნოსა, ხოლო მოქმედებაჲ ჟამსა შორის. და არა აქუს მოქმედებაჲ არსებასა თანამორბედად და წარმოდგომილად, არამედ წარმატებით, მაგრა არ ზედშემოსრულად, ვითარ *აფროდისიელსა* ეოცნა, არამედ ვითარ თჳთშორისი და აღკსენებითი; ვითარ ცეცხლსა სიმკურვალე არა გარეგნით გაღჳენებისა მიერ, არამედ შიგნით და ბუნებით, ეგრეთვე სულსა მოქმედებათა აღკსენებისა მიერ, ვითარ თჳსთა და არა გარეგნით ნაგრძნთა ზედაჲს-ზედათა დაუნჯებისგან".**[2]

ალექსანდრე აფროდისიელის ჩვენამდე მოღწეულ შრომათა შორის პეტრიწის ნათქვამის შესატყვისი მრავალი ტექსტი დაიძებნება.

---

[1] ალექსანდრე აფროდისიელის, როგორც პეტრიწის წყაროს, შესახებ იხ. ჩემი დისერტაცია *ანტიკურობა და ქრისტიანობა*, გვ. 47-53, და სტატია *Griechische Philosophie*, -in: Oriens Christianus, S. 159-161.

[2] პეტრიწი, II, 114, 5-16 (52-ე თავი).

ცხადია, კონკრეტულ შესატყვისებს ვგულისხმობ, თორემ არისტოტელეს მიმდევარი სულს დამოუკიდებელი არსების მქონედ რომ არ მიიჩნევდა, ისედაც სავარაუდო იყო. მოვიყვან ციტატას არისტოტელეს „სულისთვის“ კომენტარებიდან:

„როგორც ითქვა, სული ფორმაა (εἶδος) სხეულისა. ამიტომ ეს ფორმა სხეულისგან განუყოფელია და უნდა მოისპოს სხეულთან ერთად, რაკი მოკვდავი სხეულის ფორმაა. სული თავისთავად უძრავი უნდა იყოს, რადგან სრულიად არ არის აუცილებელი, რაღაცის მოძრაობის მიზეზი თავადაც მოძრაობდეს. ხოლო რაც მოცილებადი (ἀπολελυμένα) და განცალკევებადია თავისივე თავის მიერ ამოძრავებულთაგან, ის აუცილებლად მოძრავია და მათი მამოძრავებელიც. რადგან ის, რაც ბიძგს აძლევს, ქაჩავს, ტრიალებს ან აწვება, თავად მოძრავი, თავის მიერ ამოძრავებულთათვისაც მოძრაობის მიზეზი ხდება. ხოლო ის, რაც მოძრავთა ძალასა და მდგომარეობას წარმოადგენს, როდესაც მათთვის რაღაც მოძრაობის მიზეზად იქცევა, არ არის აუცილებელი, რომ მათი მოძრაობისას [თავადაც] მოძრაობდეს; მეტიც: ეს შეუძლებელიც არის. რადგან შეუძლებელია თავისთავად მოძრაობდეს ის, რაც განცალკევებადი და თავისთავადი არ არის. ასეთები არიან მდგომარეობანი და ძალნი და მთლიანობაში სხეულის ფორმები, რომელთა წარმომადგენლადაც სულიც იყო დასახელებული. ისევე როგორც სიმძიმე მიწისთვის ქვემოთკენ ჩაზიდვის მიზეზად იქცევა და ამიტომ არის მისი მამოძრავებელი ისე, რომ თავად არ მოძრაობს (რადგან როგორ იქნება სიმძიმე თავისთავად მოძრავი, როცა ის არის მისი მფლობელი სხეულის ფორმა და ბუნება?), ასევეა სული ყველა ცოცხალთა, რომელთა მოძრაობის მიზეზსაც წარმოადგენს ის, როგორც ცოცხალი. და თუმცა სული წარმოქმნის მოძრაობის შესაძლებლობას, ის სხეულს ისე ამოძრავებს, რომ თავად მოძრავი არაა. ის მხოლოდ სხეულის მოძრაობასთან ერთად მოძრაობს, და [მოძრავი] ხდება შემთხვევითად, რასაც ყველა ფორმა განიცდის — კერძოდ იმას, რომ აუცილებლად თავისივე სხეულთან ერთად მყოფია, [მისი] თანამგზავრი და მისგან განუყოფელია. როგორც კი სხეულის მოძრაობის მიზეზი მისივე ფორმა ხდება, მაშინ იქცევა ფორმა წინასწარგანსაზღვრულად

(προηγουμένος)[1] სხეულის მამოძრავებლად, ხოლო თავად შემთხვევით მოძრაობს სხეულთან ერთად იმ მოძრაობით, რომლითაც მას ამოძრავებს. ასევე სიმძიმე თავისთავს ამოძრავებს შემთხვევითად, როცა მისი მფლობელი ცოცხალი არსება მისი მეშვეობით მოძრაობს."[2]

მაშასადამე, ალექსანდრე აფროდისიელის აზრით, პლატონიკოსთა შეხედულებისგან განსხვავებით, სული თვითმოძრავი არ არის. ის არ არის თვითმდგომი და სხეულისგან განცალკევებადი, ის სხეულის თვისებას, ძალასა თუ მდგომარეობას წარმოადგენს. ეს არ ნიშნავს, რომ სული უძრავია: ის მოძრაობს სხეულის მოძრაობასთან ერთად - როგორც მისი ბუნებრივი თვისება. ის არის სხეულის მოძრაობის მიზეზი, მაგრამ მიუხედავად ამისა, თვითმოძრავი არ არის. ეს, ერთი შეხედვით, პარადოქსული ვითარება ადვილად აიხსნება სხეულისა და სიმძიმის მაგალითით: სიმძიმე სხეულის ქვეზიდვისა და, შესაბამისად, მისი მოძრაობის მიზეზია. სხეულის მოძრაობასთან ერთად, როგორც მისი განუყოფელი თვისება, ისიც მოძრაობს, მაგრამ, ცხადია, ვერ ვიტყვით, რომ ის თვითმოძრავია. ასევეა სულიც. სული რომ თვითმოძრავი არ არის, ამას ალექსანდრე აფროდისიელი სხვაგანაც ამტკიცებს:

„სული არის ის, რითიც ცხოველი ცხოველი არის. რითიც ცხოველი არაცხოველისაგან განსხვავდება, იმით არის ის ცხოველი. რაკი ცხოველი არაცხოველისგან მასში არსებული სულით განსხვავდება, ამდენად, ცხოველი სულის მიერ არის ცხოველი. ხოლო რითაც ცხოველია, ის არის მისი ფორმა. რადგან ყველაფერი, რის მიხედვითაც იწოდება რაღაცად და არის რაღაცა, არის ფორმა. ხელოვნურად (κατὰ τεχνήν) და ბუნებრივად გაჩენილთაგან თითოეული ფორმის მიხედვით არის ის, რაც არის. ცხოველიც არის ცხოველი ფორმის მიხედვით, და რაკი სულის მიხედვითაა ცხოველი, [ამიტომ] ფორმა — სულია. ეს არის მატერიაში მყოფი (ἔνυλον)

[1] გერმანული კომენტარის თანახმად, „მისი (ფორმის) წინასწარარსებობის გამო": „...wegen ihres (der Form) Voranseins..." (**Alexandri Aphrodisiensis**, *praeter commentaria*. Supplementum Aristotelicum. Ed. I. Bruns. Vol. II, pars II, Berolini 1892, p. 21-24).

[2] **Alex. Aphrod**. *in De anima,* in: Suppl. Arist (ed. I. Bruns), Berolini 1887, v.II, pars I, p. 21-22. ანალოგიური მსჯელობა 23-24-ე გვერდებზეც გრძელდება.

ფორმა, სული კი რაღაცის ფორმაა, სახელდობრ ცხოველისა. რაკიღა სული მატერიაში მყოფი ფორმაა, შეუძლებელია, ის თავისთავად არსებობდეს. რადგან ფორმას მატერია იმისთვის სჭირდება, რომ ის განსაზღვროს, ამიტომ შეუძლებელია, ფორმა მატერიისგან ცალკე, თავისთავად არსებობდეს. მაშასადამე, სული მატერიაში მყოფი ფორმა არის. შეუძლებელია, სული ოდესმე თავისთავად არსებობდეს, შეუძლებელია, ის თავისთავად მოძრაობდეს".[1]

იგივე აზრი ალექსანდრე აფროდისიელმა გამოთქვა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის" (1073a14) კომენტარში: „ამოძრავებული აუცილებლად რაღაცის მიერ უნდა იყოს მოძრაობაში მოყვანილი და პირველი მამოძრავებელი უძრავი უნდა იყოს თავისთავადაც და შემთხვევითაც. ხოლო სულები ცხოველთა მოძრაობის პირველმიზეზს წარმოადგენენ, ისინი თავადაც მოძრაობენ და ეს შემთხვევით (συμβεβεκῶς) ხდება".[2]

ყველა ზემოთ მოყვანილი ტექსტი ეხმიანება პეტრიწის ნათქვამს ალექსანდრე აფროდისიელის შესახებ, რომლის თანახმად, აფროდისიელის მიხედვით, სულს არსებისეული ქმედება (რომელიც ცხოველთათვის სიცოცხლისა და მოძრაობის მინიჭებაში მდგომარეობს) არა შინაგანად, არამედ შემთხვევით, „ზედშემოსრულად" აქვს (პეტრიწი, თ. 52) და რომ სულს დამოუკიდებელი არსება არ გააჩნია (პეტრიწი, თ. 64, იხ. ქვემოთ). თავად ალექსანდრე აფროდისიელის არგუმენტები, როგორც ვნახეთ, ემყარება არისტოტელურ პრინციპებს, რომელთა თანახმად სული ფორმაა სხეულისა და ფორმას იმ მატერიის გარეშე, რომლის ფორმაც ის არის, არსებობა არ შეუძლია (ამ შემთხვევაში მხედველობაში არ მიიღება ფორმის ფორმა, ანუ პირველი მამოძრავებელი).

ალექსანდრე აფროდისიელს იოანე პეტრიწი კომენტარის 41-ე თავში ახსენებს: „**რამეთუ ყოველსა სხეულოანსა გუარსა სხჳსა მი-**

---

[1] **Alex. Aphrod.**, *Scripta minora – Reliqua, in:* Suppl. Arist. (ed. I. Bruns), Berolini 1892, vol. II, pars I, p. 55.

[2] **Alexandri Aphrodisiensis** *in Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Ed. M. Hayduck. - *In:* CAG (=Commentaria Aristotelis Graeca). Berolini 1891, v. I, p. 701.

ერ მოუგიეს წარმოჩენაჲ, და თჳთ თჳსითა ძალითა უმდგმო არს, დაღათუ იყოს და ციერი, ამისთჳს რომელ ეზრახა იგი ნივთსა და იქმნა მოქენე, ვითარ ქუემდებარესა ზედშემოსრული. ვინაჲ თქჳს მართალმან სიტყუამან, ვითარ არ-არსი, არამედ ვითარ მზუელავი არსისაჲ, მაგრა არა ვითარ შემთხუევითი ნივთთა შორის, ანუ ვითარ ენტელექიაჲ; ნუ ჰრქჳ ამას *აფროდისიელისა* აღმოჩენასა, არამედ ვითარ შარავანდი მის გუართ მთავრისაჲ, რომელი იშვა ერთისგან, ვითარ ერთი დასაბამად ერთთად".[1]

მაშასადამე, პეტრიწის თანახმად, ციური სხეულიც სხეულია, ამდენად, ის თვითმდგომი, „თვითმაგვამოვნებელი" არ არის, რადგან მატერიას, „ნივთს" საჭიროებს.[2] ამიტომ უმჯობესია, მას „არსი" კი არ ვუწოდოთ, არამედ „მზუელავი" არსისა.[3] და აი აქ პეტრიწი გვაფრთხილებს: ეს აფროდისიელის „აღმოჩენა" არ გეგონოთო. რატომ გვაფრთხილებს? იმიტომ რომ რაც მან ზეციური სხეულის შესახებ თქვა, ის მართლაც შეესაბამება არისტოტელურ ფილოსოფიას: უწმინდესი არსიც კი, თუ ის მატერიაში არსებულია, თვითმდგომი და „უნივთო" არ არის. აქვე პეტრიწი გვაფრთხილებს, რომ ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ზეციური სხეული შემთხვევითია სხეულთა შორის (რაც, ცხადია, მისი დაკნინება იქნებოდა). ეს არც ისე უნდა გავიგოთ, თითქოს ის ენტელექია იყოს. ენტელექიის არისტოტელური გაგება, პეტრიწის განმარტებით, სხეულის გაქრობასთან ერთად მის გაუჩინარებასაც გულისხმობს. ეს ეხება როგორც სხეულის თვისებებს (ფერი, ფორმა და სხვა),[4] ასევე სულსაც.

---

[1] პეტრიწი, II, 98, 12-20 (41-ე თავი).

[2] ამის მსგავსად, იმავე 41-ე თავში პეტრიწი ამბობს, რომ „ამას ზედა განსქდა წვალებაჲ" არისტოტელესა და პლატონის მიმდევართა შორის, რადგან პლატონიკოსები „არა აღრევენ უსხეულოთა გუართა სხეულთა შორის, დაღათუ იყვნენ ციერთა ნაწილისანი" (პეტრიწი, II, 100, 2-9. ეს ადგილი ორფიზმთან დაკავშირებით განვიხილეთ).

[3] ს. ყაუხჩიშვილის მიერ პეტრიწის თხზულებათა I ტომისთვის დართული ლექსიკონის თანახმად, „ზუელვა" აქ მიბაძვას, მიმსგავსებას ნიშნავს.

[4] შდრ. პეტრიწის კომენტარი, თ. 48: „და კუალად სხუაჲ სახე არსამარადისობისაჲ, ოდეს იგი იყოს მოქენე წინამდებარესა; ვითარცა ფერნი და ნაკუეთი ნივთსა სხეულისასა, რამეთუ იქცეს რაჲ სხეული, მყის იგინი უმყოფო იქმნებიან, ვითარცა *სტაგირელსა* ენტელექიანი" (პეტრიწი, II, 106, 33-107, 3). გ. თევზაძის განმარტების თანახმად, „პეტრიწი აკრიტიკებს

სულს კი არისტოტელიკოსები ენტელექიად მიიჩნევდნენ და ის, მათი აზრით, სხეულის გაქრობასთან ერთად ისპობოდა. ზეციური სხეულის წარმავალ თვისება-ენტელექიად გაგება, ისევე როგორც მისი სულად (ისიც ხომ ენტელექიაა) მიჩნევა, მიუღებელი იყო პეტრიწისათვის. ამიტომ, არისტოტელიკოსებისგან გასამიჯნად, ზეციური სხეულის ნივთიერობის მტკიცებისას, პეტრიწმა დასძინა: „ნუ ჰრქვი ამას აფროდისიელისა აღმოჩენასა."

დასადგენია, აქვს თუ არა ალექსანდრე აფროდისიელს უშუალოდ ზეციურ სხეულებთან დაკავშირებით „ენტელექია" ნახმარი, ან როგორ ადარებდა იგი ზეციურ სხეულს სხვა სხეულებს?[1] შესაძლოა, ასეთი რამ არსებულიყო ალექსანდრე აფროდისიელის კომენტარში არისტოტელეს „ზეცისათვის", რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია და რომელიც სიმპლიკიოსმა გამოიყენა თავის კომენტარში არისტოტელეს ამავე შრომაზე.[2]

და აი, ალექსანდრე აფროდისიელის კიდევ ერთი, კვლავ კრიტიკული, ხსენება პეტრიწის კომენტარების მე-11 თავში:

„სრულ ყო რაჲ სიტყუაჲ მეათე, იწყებს თავსა ათ ერთსა და იტყჳს [პროკლე — ლ.ა.] კმითა მბრწყინოჲთა, ვითარმედ 'ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან ერთისა მიზეზისგან, პირველისა.' გესმა, თუ რაოდენთა მყის უჩინო ჰყოფს თნებათა პირველ მათსა რომელთა შემოქმედებითი მიზეზი მყოფთაგან ექსორია ყვეს, ვითარ *სტაგირელმან* და *აფროდისიაჲთ-გამო* ფილოსოფოსმან და მისთა თანმესხოლეთა, რამეთუ ოდეს თქუას, ვითარმედ 'ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან', არა შემოქმედებითსა იტყვის მიზეზსა, და პირველსა ძალსა ეკადრების თუ აღდგომასასა, რომელ არს წყებისაჲ. ხოლო დაუზედაებს მას, ვითარმედ 'ერთისა მიერ მიზეზისა, პირველისა'. ერთი რაჲ

არისტოტელეს მოძღვრებას ენტელექიის შესახებ, ისე, როგორც ის გადმოცემულია ალექსანდრე აფროდისიელთან. ალექსანდრეს თანახმად, ენტელექია, ფერთა და ნაკვთა მსგავსად, საგანთაგან დამოუკიდებლად ვერ იარსებებს" (პეტრიწი, რუს. გვ. 135).

[1] ე.ი. ჰქონდა თუ არა ამ შემთხვევაში პეტრიწს მხედველობაში ალექსანდრე აფროდისიელის რომელიმე კონკრეტული ტექსტი?

[2] იხ. **Alexandre d'Aphrodise**, *Traitée du destin*. Texte établi et traduit par P. Thillet, Paris 1984, p. LX.

გესმას აქა, ნუ ძალსა თანა შეაკრავ, ანუ მოქმედებასა, გინა რათავე პატიოსნად გასაგონთა, ვითარ ნათელსა, ვითარ მარადისობასა, ვითარ მბადობასა. იტყჳს, ვითარმედ, რაჲცა ამათი თან მისდვა ერთსა, დაგიკნინებია და არღარა გაქუს უზადოჲ ერთი; რამეთუ ესე ყოველნი შემდგომნი არიან ერთისანი, და უფრო ეთჳსებიან ნამდჳლ მყოფისა ზესთ მიზეზთა მიერ მორთულებასა".[1]

მაშასადამე, პეტრიწის თანახმად, არისტოტელემ, აფროდისიელმა და მათმა მიმდევრებმა „განდევნეს" შემოქმედებითი მიზეზი. ამ შემთხვევაში პეტრიწი, რა თქმა უნდა, არისტოტელეს ან აფროდისიელის რომელიმე ტექსტს კი არ ეყრდნობოდა, არამედ საკუთარ აზრს გამოხატავდა მათი ფილოსოფიის შესახებ, რადგან შემოქმედებით მიზეზს გარკვეულწილად არისტოტელეც ცნობდა და ალექსანდრე აფროდისიელიც; ამის საჩვენებლად ერთი პატარა ტექსტიც კმარა, რომელიც არისტოტელესაც მოიცავს და ალექსანდრე აფროდისიელსაც, რადგან ეს არის ნაწყვეტი ალექსანდრე აფროდისიელის კომენტარებიდან არისტოტელეს „მეტაფიზიკაზე" 984a18: „იგი [ე.ი. არისტოტელე – ლ.ა.] ამბობს, რატომ შეუდგნენ ისინი [ე.ი. ემპედოკლე და ანაქსაგორა – ლ.ა.] ნივთიერი მიზეზის შემდგომ შემოქმედებითი მიზეზის ძიებასაც. საქმე ის არის, რომ ქვემდებარეს (τῷ ὑποκειμένῳ) რაღაც მიზეზი უნდა ჰქონდეს იმ ცვლილებისათვის, რომელსაც ის განიცდის. თვითონ ხომ, გარეგანი მიზეზის გარეშე, ვერ შეიცვლება".[2]

მაშასადამე, არისტოტელე და მისი კომენტატორი ალექსანდრე აფროდისიელი აღიარებდნენ შემოქმედებითი მიზეზის არსებობას. მაგრამ საქმე ის არის, რომ არისტოტელურ-აფროდისიული შემოქმედებითი მიზეზი, გ. თევზაძის შენიშვნის თანახმად, „არ დააკმაყოფილებდა პეტრიწს, რადგან შემოქმედებითი მიზეზი პეტრიწისათვის „ზესთა ძეს" როგორც ფორმალურ, ისე მიზნობრივ მიზეზზე". ამას თავად პეტრიწის ზემოთ მოტანილი ტექსტიც ადასტურებს, რომლის თანახმად პროკლეს ერთი, რომლიდანაც „ყოველნი მყოფნი იწარმოებიან", იგივე არ არის, რაც არისტოტელიკოსთა შემოქმედებითი მიზეზი. საინტერესოა ის, რომ პეტრიწი, შემოქმედებით მი-

---

[1] პეტრიწი, II, 38, 26-39, 7 (თ. 11).
[2] **Alex. Aphrodis.** *in:* CAG I, p.29.

ზეზთან დაკავშირებით არისტოტელიკოსთა შეფასებისას, ისევე როგორც ბევრ სხვა შემთხვევაში, პროკლეს შეხედულებას იზიარებს და, ფაქტობრივად, მისეულ შეფასებას იმეორებს. ამავე საკითხთან დაკავშირებით პლატონის „ტიმაიოსის" კომენტარში პროკლე წერდა, რომ არისტოტელემ კოსმიური პარადიგმის მოხსნით (ἀνελεῖν) შემოქმედებითი საწყისიც მოხსნა.[1]

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 320, 25-26.

VIII. ქალდეური ორაკულები[1]

„ყვავილი, მწვერვალი, კენტროდ“. „ნექტარი, ამვროსიად“. „თუალი, ხედვად“. პროკლე: კოსმოსის მარადიულობა. „გადიონუსება“. „უფსკრული“. „პურსოდ“. „ბეჭი“

„ნეოპლატონიკოსების ბიბლია“ — ასე უწოდეს სპეციალისტებმა ახ. წ. II ს.-ის მეორე ნახევარში შექმნილ ტექსტებს, რომლებიც „ქალდეური ორაკულების“ სახელით არის ცნობილი. პორფირიოსიდან დამასკიოსამდე, ნეოპლატონიკოსები მათ მართლაც უდიდეს პატივს სცემდნენ და მნიშვნელობით მხოლოდ პლატონის „ტიმაიოსის“ თანასწორად მიიჩნევდნენ.[2] პორფირიოსმა, იამბლიქოსმა და განსაკუთრებით პროკლემ მათ ვრცელი კომენტარები მიუძღვნეს, რომლებიც დაიკარგა. ორფიკული თეოგონიების მსგავსად, ქალდეური ორაკულები პროკლეს ფილოსოფიური ინტერპრეტაციისთვის შთააგონებდა. მათ შესახებ პროკლეს თხზულებებში შემონახულია უამრავი ცნობა, რომლებსაც პროკლეს განმარტება ახლავს, მაგრამ საკუთრივ ამ ტექსტებისადმი მიძღვნილი ნაშრომი, რომელსაც თავად პროკლე განსაკუთრებით აფასებდა, როგორც ვთქვით, დაიკარგა. სავარაუდოა, რომ ის ჯერ კიდევ არსებობდა XI საუკუნეში და მიქაელ ფსელოსმა თავისი მრავალი კომენტარი ამ ნაშრომის საფუძველზე დაწერა. ჩვენ ვნახავთ, რომ პეტრიწის კომენტარში გვხვდება ქალდეური ორაკულებისთვის დამახასიათებელი გამოთქმები. რის საფუძველზე იცნობდა პეტრიწი ამ ტექსტებს? პროკლეს ნაშრომის

---

[1] ეს თავი სტატიის სახით გამოქვეყნდა წიგნში: ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა. პრობლემები და პერსპექტივები. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი. რედაქტორები: თენგიზ ირემაძე, თამარ ცხადაძე, გიორგი ხეოშვილი. თბილისი 2007, გვ. 52-64.

[2] იხ. R. Majercik, *in*: **The Chaldean Oracles.** Text, Translation and Commentary by R. Majercik, Leiden, New York, København, Köln 1989, 2. შემდგომი დამოწმებისას: **Majercik.**

გზით, რომელიც პეტრიწის მოღვაწეობის პერიოდში, ალბათ, უკვე დაკარგული იყო,[1] პროკლეს სხვადასხვა შრომაში ქალდეური ორაკულების შესახებ გაფანტული ინფორმაციის საშუალებით თუ ქალდეური ორაკულების მიქაელ ფსელოსისეული კომენტარების საფუძველზე? ამ შეკითხვაზე ზუსტი პასუხის გაცემა ძნელია, რადგან პეტრიწის მიერ მოწოდებული მასალა ძალიან ლაკონურია იმასთან შედარებით, რასაც ამ ტექსტების შესახებ ნეოპლატონიკოსები და მიქაელ ფსელოსი წერდნენ. მე ისეთი შთაბეჭდილება მრჩება, რომ პროკლეს ჩვენამდე მოღწეულ შრომებში მოცემული ინფორმაცია ქალდეური ორაკულების შესახებ საკმარისია იმისათვის, რომ ის ამ საკითხში პეტრიწის წყაროდ მივიჩნიოთ, ხოლო ლიუკ ბრისონის აზრით, პეტრიწი ფსელოსის კომენტარებს ეყრდნობოდა, რადგან მათში ეს ტექსტები დეტალურად არის განმარტებული. ამ ეტაპზე ამ საკითხის შესახებ მეტს ვერაფერს ვიტყვი და მხოლოდ მივანიშნებ იმ გამოთქმებზე პეტრიწის კომენტარებში, რომლებიც, როგორც ჩანს, პროკლესა და, შეიძლება, ფსელოსის გზითაც ქალდეური ორაკულებიდან მომდინარეობს. ხშირად ეს თითქოს ჩვეულებრივი სიტყვებია, მაგრამ ნეოპლატონიკოსები მათ ისეთ ტერმინებად ხმარობდნენ, რომლებსაც ფილოსოფიური დატვირთვა ჰქონდა.

8, 22, 24, 25 და 31 თავებში პეტრიწი ახსენებს „ყვავილს". „ყვავილი" ნეოპლატონიკოსებთან ხშირად გვხვდება. ეს არის ქალდეური ორაკულების ტერმინი. ის აღნიშნავს რაიმეს მაღალ ასპექტს, მაგალითად, „გონების ყვავილი" არის გონების უმაღლესი ასპექტი, ანუ ის, რაც გონებას ერთისკენ მიმართავს. მოვიყვან ფრაგმენტებს პეტრიწის კომენტარიდან.

ნამდვილმყოფთან დაკავშირებით პეტრიწს ჯერ ბერძნულად, შემდეგ კი ქართულ თარგმანში მოჰყავს ციტატა, რომელიც მეტ-ნაკლე-

---

[1] შესაძლოა, ის იოანე იტალოსის გასამართლების შემდეგ გააუქმეს, იხ. **L. Brisson**, *Oracles Chaldaïques*. - *In*: Dictionnaire des philosophes antiques, éd. R. Goulet, Paris 2005. აქვე მინდა მადლობა გადავუხადო ბატონ ლიუკ ბრისონს იმ დიდი დახმარებისთვის, რომელიც მან, სხვათა და სხვათა შორის, პეტრიწის კომენტარებში ქალდეური ორაკულების ფრაგმენტების ამოკითხვაში გამიწია.

ბი სიზუსტით შეესაბამება პლატონის „ტიმაიოსს“, 29a5-6, 30d1-2: „'რაჲო მყოფთა ურჩეულეს, გასაგონთა უნანარესი?' ესთა ეცუბრების, რეც თუ განკრთომით მათ ზესთ ნადაშთა შუენიერებათა პირველისა მორთულებისათა, სადა იწყო **პირველმან ყვავილმან შეწყობისამან** და პირველმან ნართმან სამუსთამან მის რჩეულ მეკელოვნისა მიერ წარმოდღეებად გუართა გონიერთა, რომელსა უკუნ საქცოდ აქუს და სატრფოდ თუსდა ზესთაჲ ზესთათაჲ ერთი და პირველი კეთილობაჲ“.[1]

22-ე თავში პეტრიწი ახსენებს არსთა ყვავილს. ის მსჯელობს ცის, გონების, სულების, ბუნების მონადებზე: „ესე ყოველნი მხოლონი ქმნილად და ხატის ხატად ჰრაცხენ მის თჳთ ბუნებით ერთისგან კიდე, რომელი და თჳთ მას ერთობასაცა დაუზესთავდების. არამედ შემდგომთაგან ჰკადრა მას სურვილმან ერთობაჲ ვითარ ერთ მქმნელსა ყოვლისა სირაჲსასა. ხოლო კეთილობაჲ ვითარ მაკეთებელსა **არსთა ყუავილისასა**, ხოლო მამობაჲ ვითარ მამობაჲ ვითარ მიზეზსა მყოფთა აობისასა“.[2]

24-ე თავში პეტრიწი ახსენებს **„უსხეულოთა მოქმედების ყვავილს“**[3], 25-ე თავში „კეთილობის **ყვავილი**“ ფაქტობრივად ერთთან არის გაიგივებული: „და, სადაცა მითესულა **ყუავილი კეთილობისაჲ**, მუნცა და ნათელი ერთისაჲ“.[4] 31-ე თავში საუბარია „ყვავილის სანთელზე“: „ხოლო ყოველი მეტრფე და მეწადე თჳსისა საწადოჲსა მიმართ უკუნქცეულ არს, რამეთუ სდევს წადილი მეწადისაჲ საწადსა, და მეტრფისაჲ სატრფოსა, და მიქცეულა მისდა მიმართ, და სწყურის მისდამი, ვითარ ესე ცასა და მზათთა განვიცდით. რამეთუ წადილიცა მათი დაუვსებელ, და საწადოჲცა მათი თანგანუვლელ უსაზღვროობითა, და **სანთელიცა ყუავილთა** მათ საწადოჲსაცათა უმრუმ, და ტრფიალებაჲცა უმრუმ წადილისაჲ“.[5] იმავე თავში პეტრიწი „ყვავილს“ არგუმენტის ეპითეტად ხმარობს: „გესმა **ოქროყუა-**

---

[1] პეტრიწი, II, 34, 13-19 (მე-8 თავი).
[2] პეტრიწი, II, 62, 4-9 (22-ე თავი).
[3] პეტრიწი, II, 66, 13 (24-ე თავი).
[4] პეტრიწი, II, 69, 1-2 (25-ე თავი).
[5] პეტრიწი, II, 82, 3-9 (31-ე თავი).

ვილი ესე და ოქროთხზული აღმოჩენისაჲ“.[1] 34-ე თავი კვლავ ეხება უფრო ქვედა საფეხურების მისწრაფების საკითხს ზედასკენ, მიზეზებისკენ. ხატის, ანარეკლის ყვავილი ის არის, რაც მას უზენაეს ერთთან აკავშირებს: „ხოლო აწ ვხედავთ, რომელ ყოველნი მყოფნი პირველ პირველსა მყოფსა ეტრფიან და პირველსა არსებასა, [...] და ვითარ მიიღებენ მისგან მყოფობასა, ეტრფიან ვითარ მიზეზსა, [...], და ვითა ჰშუენოის მარადის ყუავილი საბწინთა და ინდალმათაჲ მის პირველისა შუენიერებისა მიერ“.[2]

პროკლე ხშირად ხმარობდა ქალდეური ორაკულების ამ ტერმინს. მასთან „ყვავილი“ ჰენადას აღნიშნავს (გავიხსენოთ პეტრიწის მიერ 22-ე თავში სიტყვა „ყვავილის“ ხმარება მონადასთან დაკავშირებთ): თითოეული ჰენადა, პროკლეს თანახმად, არის ყვავილი, მწვერვალი და ცენტრი არსებულებისთვის: καὶ ἔστιν ἑκάστη τῶν ὄντων τινός, οἷον ἄνθος τοῦ ὄντος καὶ ἀκρότης καὶ κέντρον περὶ ὃ τὸ ὂν ἕκαστον ὑφέστηκεν.[3]

პროკლე მსჯელობდა „გონების ყვავილის“ (νόου ἄνθει) შესახებ, რაც, თავის მხრივ, ქალდეური ორაკულებიდან ციტატა იყო.[4] მასთან გვხვდება აგრეთვე გამოთქმები: „ერთი და სულის ყვავილი“,[5] „ჩვენი არსების ყვავილი“ (ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν),[6] „არსების

---

[1] პეტრიწი, II, 82, 28-29 (31-ე თავი).

[2] პეტრიწი, II, 87, 6-13 (34-ე თავი).

[3] **Procl.**, *Theol. Plat.* III, 4, p. 14, 13-15.

[4] **Or. Chald.**, fr. 1, 1, des Places). ამ ფრაგმენტის დამოწმება უყვარდა პროკლეს, იხ. **Procl.** *in Alc.* 248, 2, Westerink. იხ. აგრეთვე **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 3, p. 15, 3-4; **Procl.** *in Parm.* VI, col. 1044, 28; col. 1046, 6; col. 1047, 23; col. 1049, 37 Cousin. იხ. აგრეთვე **Or. Chald.**, fr. 49, 2 des Places; **Majercik**, p. 138.

[5] **Procl.** *in Parm.* col. 1071, 30 Cousin.

[6] **Procl.** *in Alc.* 247, 11 Westerink. „ყვავილის“ შესახებ პროკლეს ტექსტებში იხ. საფრეისა და ვესტერინკის შენიშვნა, **Procl.**, *Theol. Plat.* III, p. 111-112. „ყვავილის“ განმარტებებისთვის იხ. აგრეთვე **Or. Chald.**, p. 181 des Places (მიქაელ ფსელოსი) და იქვე, გვ. 209-211 (პროკლე). ფსელოსის ერთ-ერთი განმარტება ასეთია: „ქალდეველი ამბობს, რომ ღმერთი თუმც კი არის გონითი (νοητόν), მაინც მისი წვდომა გონებით კი არ შეიძლება, არამედ გონების ყვავილით. გონების ყვავილი არის სულის ერთიანი ძალა (δύναμις). ვინაიდან ღმერთი არის საკუთრივ ერთი, ნუ ეცდები მას სწვდე გონებით,

ყვავილი არის სიკეთე".[1] პეტრიწის გამოთქმა: „სანთელი ყუავილთა" მოგვაგონებს ქალდეური ორაკულების გამოთქმას πυρὸς ἄνθος („ცეცხლის ყვავილი").[2]

ქალდეურ-ნეოპლატონური ცნება იყო „მწვერვალი" (ἀκρότης, ἀκμή),[3] რომელიც პეტრიწთანაც გვხდება: „ხოლო სათთჳთაცა ჰკადრებს სოკრატი მას ზესთასა მიუწდომელსა, იტყჳს: 'იტრფობს და მისცემსო თჳთებათა თჳსთა ყოველთა მეტრფე მეწადეთა თჳსთა, დაუჰაზრავსო რეც თუ შეპყრობად და თანმიღებად თჳსდა, დაათ-რობსო მყოფთა ნეკტართა მიერ, დაამტკიცებს აკმეთა მათთა[4] ამ-ვროსიადთა'".[5]

როგორც ს. ყაუხჩიშვილმა მიუთითა, მოცემული ტექსტი („იტ-რფობს...ამვროსიადთა") არის ციტატა პლატონის „ფედროსიდან" 247e[6], შერწყმული, ალბათ, „ნადიმთან" 202a5-212a8, რამდენადაც აქაც ეროსის შესახებ არის საუბარი. ციტატა ამბროსიასა და ნექ-ტარის შესახებ „ფედროსიდან" 247e5-6 პროკლეს მოჰყავს „პლატო-

---

არამედ [ეცადე ეს გააკეთო] ერთიანი ძალით. რადგან დასაბამიერ ერთს სხვაგვარად ვერ მისწვდები თუ არა იმით, რაც არის ერთი ჩვენში, რადგან ის არც განსჯით მიიღწევა, არც გონებით": **Michael Psellos**, *in*: **Or. Chald.**, p. 181 des Places.

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 412, 9.

[2] **Or. Chald.**, fr. 34, 2; 35, 3; 37, 14; 42, 3 des Places. იხ. აგრეთვე **Majercik**, p. 155. შდრ. აგრეთვე გამოთქმა ἐμπυρίων...καρπῶν...ἄνθος („ცეცხლოვან ნაყოფთა ყვავილი"), fr. 130 des Places და **Majercik**, p. 191.

[3] იხ. Saffrey / Westerink, *in:* **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, p. 151. მსგავს გამოთქმებს პეტრიწიც ხმარობდა: „მწუერვალი სულისა ნაკადთაჲ", პეტრიწი, II, 47, 18 (მე-14 თავი). „მწვერვალის", „ყვავილისა" და „ცენტრის" ურთიერთმიმართე-ბისა და, გარკვეულწილად, თანხვედრისათვის ქალდეურ-ნეოპლატონურ მის-ტაგოგიაში იხ. **C. Guérard**, *L'hyparxis de l' âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus. - In*: *Proclus – lecteur et interprète des anciens.* Actes du colloque international du CNRS. Éd. J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris 1987, p. 335-349.

[4] აქ არის სიტყვა „ამვრო", რომელიც შეცდომით გამეორებული მომდევნო სიტყვის ნაწილი უნდა იყოს, ამიტომ გადავწყვიტე ციტატიდან მისი ამოღება.

[5] პეტრიწი, II, 34, 20, 23 (თ. 8).

[6] პეტრიწი, I, XXXI.

ნურ თეოლოგიაში"[1] განგებასთან, დგომასა და გამოსვლასთან დაკავშირებით, ხოლო გამოთქმას „ნექტარით დამთვრალი" (პლატონი, „ნადიმი" 203b5) პროკლე ახსენებს პლატონის „პარმენიდეს" კომენტარში.[2] „პლატონურ თეოლოგიაში"[3] პროკლე იმოწმებს პლოტინის „ენეადებს"[4] და მოჰყავს იქიდან გამონათქვამი „ნექტარით დამთვრალი" (μεθύων τῷ νέκταρι) გონების ორი სახის ენერგიასთან დაკავშირებით. „თრობა" ქალდეურ ორაკულებშიც არის ნახსენები: ლაპარაკია ზეცისკენ აზიდულ სულზე, რომელსაც „აღარაფერი აქვს მოკვდავი, ის მთლიანად [ღმრთივ] დამთვრალია" (μεμέθυσθαι).[5]

პეტრიწის კომენტარში ხშირად გვხვდება სიტყვა „კენტროდ", ანუ ცენტრი. მაგალითად: „რამეთუ კენტროდ და მიზეზად ნამდვილ მყოფისად იპყარ ერთი".[6] „კენტრო"-ც (ცენტრი) ქალდეური ორაკულებისთვის დამახასიათებელი ტერმინია,[7] რომელსაც ასევე ხშირად იმოწმებდა პროკლე.[8] სხვათა შორის, ცენტრისა და წყაროს[9] ერთგვარი სინონიმია „თუალი", რომელიც ასეთი მნიშვნელობით ხშირად გვხდება პეტრიწის კომენტარში, მაგ. მე-12 თავში „მაწყაროებელი თუალი"[10] ნიშნავს პირველმიზეზს. საერთოდ, „ხედვა" ძალიან დატვირთული ტერმინია პეტრიწთან და მასთან ფორმალურად თუ სემანტიკურად დაკავშირებული სიტყვებიც („ხედვა", „მხედველი",

---

[1] **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, 15, p. 46, 14 – 47, 7.

[2] **Procl.** *in Parm.* VI, col. 1047 Cousin („ნექტარი" და „გონების ყვავილი"); col. 1080, 10-11 Cousin; **Procl.** *in Parm.* VII, p. 58 K-L; **Proclus**, *Commentaire sur le Parménide de Platon.* Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique par C. Steel, Leuven, Leiden, I, 1982; II, 1985, p. 511, 87-89. ამ გამოთქმის შესახებ პლოტინსა და პროკლესთან იხ. Saffrey /Westerink in: **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, p. 151.

[3] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 14, p. 67, 2.

[4] **Plot.**, *Enn.* VI, 7, 35, 19-28.

[5] **Or. Chald.**, fr. 97, des Places. იხ. აგრეთვე მიქაელ ფსელოსის კომენტარი დამთვრალი, გასხივოსნებული და ექსტაზში მყოფი სულის შესახებ, იქვე, 175.

[6] პეტრიწი, II, 10, 22-23 (მე-10 თავი).

[7] **Or. Chald.**, fr. 50; 70, 3, 11; p. 167 des Places.

[8] **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, p. 132.

[9] „წყაროც" ქალდეური ორაკულებისთვის დამახასიათებელი ტერმინია, იხ. **Or. Chald.**, fr. 30; 37; 49; 56 des Places.

[10] პეტრიწი, II, 44, 1 (მე-12 თავი).

„თუალი“, „დღე“, აგრეთვე „ნათელთან“ დაკავშირებული ყველა სიტყვა) მრავალმნიშვნელოვანია. „ხედვა“ პეტრიწისთვის ნიშნავს „გაგებას“, „თეორიას“, „ჭვრეტას“, ზოგჯერ „თეზისსაც“.[1] „მხედველი“ არის დემიურგი, ის, ვინც განაგებს, მართავს კოსმოსს. მე-17 თავში სული განმარტებულია „თუალად და წყაროდ ცხორებისად“.[2] მე-40 თავში პეტრიწი ძალიან საინტერესოდ ამბობს: „ხედვასა უკუე ამის თავისასა უკმს ქელისა გონებისასა უკუ სუმად თუალთა სულისათა“.[3] ამ ფრაზის მნიშვნელობა ასეთია: „ამ თავის აზრის გასაგებად ხელახლა დაფიქრება არის საჭირო“. „თუალნი სულისანი“, როგორც ჩანს, გონებას ნიშნავს. გამოთქმას „სულის თვალი“ (ψυχῆς ὄμμα) პროკლე ხმარობდა „პარმენიდეს“ კომენტარში.[4] „თვალი“ პეტრიწისთვისაც, როგორც ვთქვით, ერთგვარი წყაროც იყო, მწვერვალი და ცენტრი. საწყისისა (ან მიზეზის) და ცენტრის მნიშვნელობა გარკვეული აზრით პროკლესთანაც ემთხვევა ერთმანეთს: საწყისად ყოფნა ცენტრში ყოფნასაც ნიშნავს. ორფიკული ლექსის თანახმად, რომლის ციტირება ნეოპლატონიკოსებს უყვარდათ, „ზევსი თავია, ზევსი შუა არის, ზევსი ბოლოა“.

„დამთვრალთან“ ერთად, პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას „გადი-

---

[1] ფილოსოფოსის „ხედვა“ (ხედვის უნარი) და მის მიერ სიტყვებში (წერილობით თუ ზეპირად) გამოხატული ამ ხედვის შედეგი, იქნებოდა ეს მთელი მოძღვრებისა თუ ცალკეული თეზისის სახით, პეტრიწის მიერ ერთ მთლიანობად მოიაზრებოდა და ერთი სიტყვით – „ხედვა“ – გამოიხატებოდა. საინტერესოა, რამდენად გულისხმობდა პეტრიწი „ხედვაში“ ინტუიციურ ჭვრეტასაც? ცნების θεωρία მნიშვნელობისთვის იხ. საძიებელი წიგნში: **Simplicius,** *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, Fasc. I, Brill, Leiden 1990, p. 231. ტერმინის „ხედვა“ მნიშვნელობისთვის პეტრიწთან იხ. **დ. მელიქიშვილი,** *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან.* თბილისი 1999, გვ. 128-135.

[2] პეტრიწი, II, 51, 13-14 (მე-17 თავი).

[3] პეტრიწი, II, 94, 7-8 (მე-40 თავი).

[4] **Procl.** *in Parm.* I, 617, 12 Cousin. შდრ. **Or. Chald.**, fr. 112, 49-50 des Places და იქვე, ფსელლოსის კომენტარი თვალის, როგორც შემეცნების უნარის განსახიერების შესახებ („თვალი არის ცოდნის სიმბოლო“), p. 175. გამოთქმისათვის „სულის თვალი“ იხ. აგრეთვე **Arist.**, *Eth. Nik.*, 6, 13, 1144a29.

ონჯსებული“: „ხოლო ესე არსთა მდგომარეობისა მიერ საუწყო, რომელ კეთილობასა ეტრფვის მყოფი ყოველი, და თჯსთა ტკივილთა საწყურად ერთსა და პირველსა კეთილობასა უკუ ედინების, და დამგდე თჯსთა წადილთა და აობათაცა მისდამი რეც თუ უკუნ ერწყუმის, ვითარ **გადიონჯსებული** და გაერთებული ერთისა მიერ და გაკეთებული კეთილობისა მიერ“.[1] მე-13 თავში პეტრიწი იმავე გამოთქმას ხმარობს კოსმოსთან დაკავშირებით: „რამეთუ ერთ არს ყოველი ესე საჩინოჲ ხილული, ვითარცა ერთი ცხოველი, გონიერი და სულიერი, ვიტყჯ ცასა ვითარცა რიცხჯთა და გუარითა, ვითარ ტიმეო აღმოაჩინა, ვითარმედ: ‘იპყრაო ერთმან და კეთილობამან საჩინოჲ ესე აღმკული, და ბუნებაჲ ყოვლისაჲ ერთ და კეთილ ყო თჯს შორის’.[2] ვინაჲ ვითარ **გადიონჯსებული ნეკტართა** მიერ სდევს მას ერთსა და კეთილობასა თჯს-შორისასა ერთისა და კეთილობისა მიერ აღძრული, დაუცადებელთა მიდრეკათა მიერ, და ემდევრების მას. ხოლო ერთი და კეთილობაჲ დაუპირველდებიან საზღვარსა და დასაბამსა მისაწთომელად. ვინაჲ და მოგზაურობაჲცა და **დენაჲ ცისაჲ უსაზღვრო**, ვინაჲთგან სატრფოჲ მისი უსაზღვრო; იტყჯს, რამეთუ უკუეთუმცა ჰქონდაო სატრფოსა მისსა დასასრული და იყო შორის საზღვარსა, და ცაჲცამცა დადგა თჯსთა დაუვსებელთა მიდრეკათაგან, ხოლო სატრფოჲ და სასურვოჲ მიწუთომათა ყოველთა განევლთა. ვინაჲ დენაჲცა მოქცევათა ცისათაჲ დაცხრომასა განევლთა“.[3]

ამ მონაკვეთში ჩვენთვის ორი რამ არის საინტერესო. ერთი საკითხია ტერმინი „გადიონჯსებული“, რომელიც პეტრიწმა მე-12 თავშიც იხმარა, ხოლო მეორე — კოსმოსის მარადიულობა. „გადიონისებულის“ შინაარსით მსგავსი ტერმინი გვხდება პლოტინთან _ ἀναβακχεύεται,[4] — იმავე ციტატაში, რომელიც ზემოთ მოვიტანეთ, სადაც „ნექტარით დათრობაზეა“ საუბარი. ანალოგიური შინაარსის ტექსტი გვაქვს პეტრიწის კომენტარის 63-ე თავში: „ხოლო წარმოიყენებენ თჯს ქუეშე ორთა მოქცევათა არსებათასა: ვითარ სამარადი-

---

[1] პეტრიწი, II, 44, 1-6 (მე-12 თავი).

[2] შდრ. **Plat.**, *Tim.* 30b – 31a, განსაკუთრებით 30c9 – d2; შდრ. 30d4 – 31a1; 92c.

[3] პეტრიწი, II, 45, 14-28 (მე-13 თავი).

[4] **Plot.**, *Enn.* VI, 7, 22, 1.

სოდ მაზიარებელთასა მათდამი, და ოდესმე მაზიარებელთასა. ხოლო სამარადისოდ მზიარებელად იპყრენ ყოველნი საყოველთაონი და სამარადისონი, და უკუდავსა და დაუვსებელსა ნათელსა შორის მდგომარენი, ვითარ არსებაჲ საყოველთაოჲსა სულისაჲ, რამეთუ ნიადაგ გონებასა შორის, და ვითარ ანაქუსი ესე ამის **სხეულოანისა ყოვლობისაჲ, რომელსა ერქუმის ცაჲ**, რამეთუ დაღათუ სხეულთა მიერ აღგებულ; არამედ **სამარადისოდ** ნათელსა შორის გონებისასა იბრწყინვებს თჳსთა ხედვათა და წურთათა და სურვილთა მის ზესთ ერთისა მიმართ **ფილოსოფოსი და ყოვლად ბრძენიცა ესე**, და სურვილთა მიერ ერთისათა **ნიადაგ სდევს** და ეტრფის **ნამდჳლ მყოფსა და მისსა მამასა ერთსა**, ვითარ **გადჳონისებული** ტრფიალებითთა მიერ სურვილთა ერთისათა, და **უკუდავ** იქმნების მის მიერ, და იღმრთების თჳსთა ზექონებათა ყოველთა მეკუდოთა წესისა და ბუნებისგან, ვითარ ხდომილი სანეტაროსა ხუედრსა, და მეკუდოთა უბადრუკებისგან ზესთ დაშთომილი".[1]

აქ გვაქვს გამოთქმა „გადიონისებული" და აგრეთვე მრავალი მინიშნება იმაზე, რომ კოსმოსი არის მარადიული. ამ უკანასკნელ საკითხს სანამ შევეხებით, მოცემულ ფრაგმენტთან დაკავშირებით ერთი კორექტივის შეტანა მინდა. აქ ფრაგმენტი ისე მოვიტანე, როგორც ის ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაშია მოცემული. მხედველობაში მაქვს პეტრიწი II, 129, 2: **„ფილოსოფოსი და ყოვლად ბრძენიცა"**. მაგრამ ტექსტში სხვაგვარად უნდა იყოს: „ფილოსოფოსი და ყოვლად ბრძენი ცაჲ". ასეა აშკარად ხელნაწერებში და კონტექსტიც ამას მოითხოვს: მსჯელობის სუბიექტი არის ცა ანუ კოსმოსი, ლაპარაკია მის მიმართებაზე მისივე მისწრაფების ობიექტებთან: ნამდვილმყოფთან და შემდეგ ერთთან.

დავუბრუნდეთ კოსმოსის მარადიულობის საკითხს. ეს ის თემაა, რომლითაც იოანე ფილოპონოსი პროკლეს გაემიჯნა. ქრისტიანულ და ანტიკურ კოსმოლოგიათა შორის განსხვავების ქვაკუთხედი სამყაროს მარადიულობის (მისი მუდმივად არსებობის) თუ დროებითობის (დროში შექმნა, დროში დასასრული) პრობლემაა. ჩემი აზრით, პეტრიწი იზიარებს ანტიკურ-ნეოპლატონურ, კონკრეტულად კი პროკლეს

[1] პეტრიწი, II, 128, 26-129, 9 (63-ე თავი).

რწმენას, რომ კოსმოსის არსებობას დასასრული არ აქვს.[1] მე-14 თავში პეტრიწი ასევე მკაფიოდ ლაპარაკობს კოსმოსის მოძრაობის დაუსრულებლობის შესახებ და კვლავ მის „დათრობას" ახსენებს: „და თჳთ მას ცისა სხეულსაცა ბუნებით, ვითარ მარტივად ოდენ სხეულისას, უცხორებო და უქმ ჰყოფს მეტყუელი ესთა 'ტიმეოსა' შორის, ვითარმედ თჳთ ვითარ სხეული მოკუდავ და უმდგო არს, არამედ იმყოფების და იმდგომობს, ვითარცა საყოველთაოჲსა სულისადა თანმიბუნებებული და ოქიმოჲ მისი.[2] და მიითუალავსო მიდრეკათა მარცუალთა მიერ შეწყობისათა ჟამსა თანა განზიდული დაუვსებელსა. რამეთუ ზევს მიხედვით გონიერისა ცისაჲთა ჰბადა და აღამკო იგი.[3] და კუალად იტყჳს, ვითარმედ სულმან ყოვლობითმან დაათროო იგი და აღამყო[4] სამარადისოდ დევნად მის უოცნოჲსა, და ყოველთა შესაკუდოჲსა ერთთა მზისად".[5] შესაძლოა, პეტრიწის ეს კომენტარი იყო ანონიმური აპოლოგიაც პროკლეს ნაშრომისა „სამყაროს მარადიულობის" შესახებ (ან ზოგადად მისი ამ დებულებისა), რომელიც იოანე ფილოპონოსის კრიტიკისაგან პროკლეს დასაცავად იყო გამიზნული.

22-ე თავში პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას „უფსკრული კეთილობათაჲ,"[6] 134-ე თავში – „უფსკრულნი კეთილობისა",[7] მე-100 თავ-

---

[1] **Proclus**, *De aeternitate mundi*, ed. H. S. Lang and A. D. Macro, 2001, §2. პროკლეს არგუმენტი პლატონის „ტიმაიოსის" თავისებურ ინტერპრეტაციას ემყარებოდა: პროკლეს აზრით, კოსმოსთან ერთად დროის შექმნა იმას კი არ გულისხმობდა, რომ კოსმოსი არ იყო და შემდეგ გარკვეულ დროს გაჩნდა, არამედ მის მიზეზთან, პარადიგმასთან კოსმოსის დამოკიდებულებას გამოხატავდა, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კოსმოსი წარმოშობილი არის იმდენად, რამდენადაც მას მიზეზი აქვს.

[2] **Plat.**, *Tim.* 41 d-e, მიუთითა ს. ყაუხჩიშვილმა, იხ. პეტრიწი, I, გვ. XXVIII.

[3] შდრ. **Plat.**, *Phaedr.* 246e (მიუთითა ს. ყაუხჩიშვილმა, პეტრიწი, I, XXXI); იხ. აგრეთვე **Plat.**, *Tim.* 37c-d, 30c-31a. პროკლესეული ტერმინოლოგიიდან გამომდინარე, ჩემთვის უფრო მოსალოდნელი იქნებოდა, პეტრიწს ეთქვა „გონითი ცა" და არა „გონიერი ცა", რადგან კოსმოსის პარადიგმა, პროკლეს თანახმად, „ნოეტურია" და არა „ნოერული". ეს უკანასკნელი განსაზღვრება დემიურგს განეკუთვნება.

[4] შდრ. **Plat.**, *Tim.* 34c: სული წარმმართველია, სხეული მისი მორჩილია.

[5] პეტრიწი, II, 47, 26-48, 3 (მე-14 თავი).

[6] პეტრიწი, II, 62, 30 (22-ე თავი).

[7] პეტრიწი, II, 168. 27-18 (134-ე თავი).

ში ნახსენებია „განუვლელი უფსკრული“,[1] 41-ე თავში ლაპარაკია „გონიერთა და გონებითთა უფსკრულთაგან“ წარმოყენებულ მზეზე.[2] „უფსკრული“ ქალდეურ ორაკულებში ხმარებული ტერმინია. არსებობს „მამობრივი“ (ანუ გონითი) უფსკრული. იგივე გამოთქმა ქალდეურ ორაკულებში იხმარებოდა. მეორე მხრივ, მატერიასთან დაკავშირებით, მისი შესატყვისია ბერძნული სიტყვა βυθός, რომელსაც, ქალდეურ ორაკულებთან მიმართებაში, პროკლე იმოწმებდა „ტიმაიოსისა“ და „კრატილოსის“ კომენტარებში.[3] ანალოგიური შინაარსის გამოთქმა არის აგრეთვე ბერძნული ἐν ἀβάτοις, რომელიც ნიშნავს „მიუღწეველ ადგილას“. მას პროკლე „პლატონურ თეოლოგიაში“, პეტრიწის მსგავსად, ერთის ტრანსცენდენტურობის აღსანიშნავად ხმარობდა. ამავე შინაარსის არის აგრეთვე ქალდეური ტერმინი βάθος („სიღრმე“).[4]

29-ე თავში პეტრიწი იყენებს სიტყვას „პურსოჲ“, რომელიც შეესაბამება ბერძნულ სიტყვას πυρσός, „ჩირაღდანი“: „ხოლო პურსოჲ ღმრთივთა ნაკუერცხალთაჲ ისაია იტყჳს, ვითარმედ ‘ყრმაჲ იშვა ჩუენდაო’. ‘ყრმად’, ვითარ მამისგან წარმონაშვსა, ხოლო ‘ჩუენ-

---

[1] პეტრიწი, II, 147, 25 (მე-100 თავი).

[2] პეტრიწი, II, 100, 10 (41-ე თავი). შდრ. **Michael Psellos**, *Hypotyposis* 73, 4 - *in:* **Or. Chald.**, fr. 18, des Places.

[3] **Procl.** *in Tim.* I, 312, 7-8; II, 92, 8; **Procli Diadochi** *in Platonis Cratylum Commentaria*. Ed. G. Pasquali, Stuttgart, Leipzig 1994, 57, 25. შემდგომი დამოწმებისას: **Procl.** *in Cratyl.* **Or. Chald.**, fr. 18; p. 163, 2 des Places. შდრ. **Majercik**, p. 149.

[4] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 3, p. 14, 6; იხ. აგრეთვე საფრეისა და ვესტერინკის შენიშვნა, p. 135; შდრ. აგრეთვე **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 11, p. 55, 5; I, 20, p. 95, 23; II, 6, p. 42, 9; II, 7, p. 45, 9-11 და გამომცემლების შენიშვნები, II, p. 103, 105-106. იხ. **Or. Chald.**, fr. 43; 112, 1; 163, 4; 183; 184 des Places და იქვე, ფსელოსის შესაბამისი კომენტარები, p. 207. შდრ. აგრეთვე **Or. Chald.**, fr. 148 des Places: βένθος და ფსელოსის კომენტარი: „ცეცხლოვანი ნათება კოსმოსის სიღრმეებში“, იქვე, 173-174. შდრ. აგრეთვე გამოთქმას „სულის უკვდავი სიღრმე“ (ψυχῆς βάθος ἄμβροτον), **Or. Chald.**, fr. 112 des Places და ფსელოსის კომენტარი, იქვე, გვ. 175-176, აგრეთვე პროკლეს კომენტარი, გვ. 207, რომლებშიც „სულის სიღრმის“ ალეგორიული განმარტება არის მოცემული: სულის სიღრმე მის სამ ძალას („პოტენციას“) აღნიშნავს.

დაო', ვითარ აწღა ცნობილსა და გაგონებულსა ჩუენგან. 'და დასაბამი მისი ზედა ბეჭთა მისთა'.[1] ესე არს ხედვაჲ ესე, რამეთუ ბეჭთა ზედაობითა განუყოფელობასა და ერთებრივობასა დამინიშავს ჩუენ თჳსისა მიზეზისა მამისგან. და კუალად ამასცა გარდამოაიგავებს, რამეთუ მჯარნი და ბეჭნი ძალის სახე არიან და ადგილ ძალისა. ხოლო ესე ნიშნავს ესთა მეტყველი, რომლისა 'დასაბამი ზედა ბეჭთა მისთა', ვითარმედ ზესთა ძალთა მისთაო, რამეთუ ყოველსა ძალსა მიზეზისგან მიიღებს მიზეზოანი. რამეთუ არა თუ გარეთ და ზედშემოსრულად, არამედ არსებით და უფროჲს ხოლო ზესთ არსებით, ვითარ ერთისგან ერთებით".[2]

43-ე თავში პეტრიწი ამ სიტყვას მრავლობით რიცხვში ხმარობს. აქ პლოტინისა და პროკლეს სტილში ლაპარაკია იმაზე, თუ როგორ ისწრაფვის უსხეულო არსება მასში არსებული ერთის გზით თავისთავადი ერთისკენ. პეტრიწის თანახმად (ასე იყო პლოტინსა და პროკლესთანაც და დაახლოებით ასევეა ქალდეურ ორაკულებშიც), არსებულის თავისთავადობა, მისი საკუთარი, ჭეშმარიტი „მე" მასში არსებული, მისივე *ერთია*, რომლითაც ის ერთგვარად უკავშირდება უზენაეს, ტრანსცენდენტურ ერთს: „ხოლო, ოდეს რაჲ უკუ ეტრფობოდის უსხეულოჲ არსებაჲ თჳსდამი, მას თჳს-შორისსა ერთსა უკუ ეტრფის, რომელი მოაქუს მიზეზად თჳსისა მყოფობისად და მას ხედავს ღმერთად და თესლად მის ერთისად, და მის მიერ კუალად ზესთათა ერთთა უკუ ეტრფის. და ესთავე მის გამო უთქჳსა ერთისამდის, რომელი ზესთა ძეს ერთობასაცა და თჳთ მას კეთილობასა.[3]

---

[1] οὐ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, *ესაია* 9, 6. ἡ ἀρχή აქ ნიშნავს „მეუფებას", „მთავრობას", რასაც პეტრიწი, ძველბერძნული ფილოსოფიური ტრადიციით, „დასაბამად" თარგმნის. ამ ადგილთან და ზოგადად ბიბლიიდან ციტატებთან დაკავშირებით პეტრიწთან იხ. ა. ხარანაულის სტატია: *Die Bibel in den Kommentaren Ioane Petricis*. - *In:* Georgica 19 (1996), 71-76 (შემდგომი დამოწმებისას: **A. Xaranauli**, *Die Bibel*), და ე. ჭელიძე, *კვლავ იოანე პეტრიწის შესახებ*. სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო შრომები I, თბილისი 1999, 86-119 (შემდგომი დამოწმებისას: ე. ჭელიძე, *კვლავ იოანე პეტრიწის შესახებ*).

[2] პეტრიწი, II, 78, 16-27 (29-ე თავი). პუნქტუაცია, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემასთან შედარებით, ცოტათი შეცვალე.

[3] უზენაესი, ტრანსცენდენტური ერთი არის ერთი და სიკეთე, მაგრამ, ამავე დროს, ის ამ და ყველა სხვა განსაზღვრებათა მიღმა არის. ყოველგვარი

მაგრა ეს წადილმან პჯრსოთა ჩვენთა სურვილისამან ჰკადრნაო, იტყჳს სოკრატი".[1]

სიტყვა πυρσός გვხდება ქალდეურ ორაკულებში,[2] რომლებსაც პროკლე იმოწმებს „ტიმაიოსისა" და „ალკიბიადეს" კომენტარებში, აგრეთვე „პლატონურ თეოლოგიაში".[3] პროკლეს თანახმად, πυρσός არის ცეცხლიც, რომელიც სულებს ღმერთთან აკავშირებს.[4]

რაც შეეხება „ბეჭს", ა. ხარანაული და ე. ჭელიძე მიუთითებენ ტექსტებზე ბერძნული პატრისტიკიდან, სადაც მამა ღმერთის ხელი აღნიშნავს ძალას ან ქრისტეს.[5] ამას მინდა დავუმატო „ხელების" გაგება პროკლესთან: პროკლეს ჰიმნის თანახმად, ქალღმერთის ჰეკატეს ხელები ანაგოგიურ ძალას აღნიშნავს.[6] მოირების ხელები,

---

განსაზღვრება ამ პირველსაწყისს მხოლოდ ჩვენთან, ჩვენს აზროვნებასთან მიმართებაში, მისი თვალთახედვით განსაზღვრავს, ხოლო თავისთავად ის განუსაზღვრელია. ამიტომ ამბობს პეტრიწი, რომ ეს ერთი ერთობასა და კეთილობაზეც „ზესთა ძეს". ანალოგიური მიდგომისათვის ნეოპლატონურ ტრადიციაში შდრ. **W. Beierwaltes**, *Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedanken der Selbstursächlichkeit. - In: Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon.* Ed. by J. J. Cleary, Ashgate 1999, S. 191-226, აქ განსაკუთრებით გვ. 207-208.

[1] პეტრიწი, II, 102, 21-27 (43-უ თავი). გავიხსენოთ ქალდეურ „ყვავილთან" დაკავშირებით ზემოთ მოტანილი ფსელოსის განმარტება: „დასაბამიერ ერთს სხვაგვარად ვერ მივწვდებით თუ არა იმით, რაც არის ერთი ჩვენში", **Michael Psellos**, *in*: **Or. Chald.**, p. 181 des Places.

[2] **Or. Chald.**, fr. 126; 130; 190 des Places.

[3] **Procl.** *in Tim.* III, 266, 21-22; **Procl.** *in Alc.* 188, 15 Westerink: τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ἀναγωγούς, - **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 8, p. 56, 12.

[4] იხ. Saffrey /Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. 113-114; III, 106; *Theol. Plat.* III, 1, 6, p. 6-7 (αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἡμῖν ἀνάπτειν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς παρακαλέσαντες), **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 1, p. 7, 17-18; *in Parm.* I, col. 617, 1-5 Cousin.

[5] **A. Xaranauli**, *Die Bibel*, p. 75; ე. ჭელიძე, *კვლავ იოანე პეტრიწის შესახებ*, გვ. 114-115.

[6] **Proclus'** *Hymns. Essays, Translations, Commentary by* R. M. van den Berg, Leiden, Boston, Köln 2001 (Philosophia Antiqua. A series of studies on ancient philosophy, Vol. XC), p. 268.

პროკლეს აზრით, მათ მამოძრავებელ ძალებს წარმოადგენს.[1]

ქალდეური ორაკულების მსგავსად და პროკლეს შესაბამისად, პეტრიწი მიუთითებდა ბუნებისა და აუცილებლობის კავშირზე. პროკლეს მსგავსად, ის აღნიშნავდა ბუნებაში გამეფებული აუცილებლობის გარკვეულ დამოკიდებულებას საღმრთო განგებაზე.[2] მიქაელ ფსელოსი მსჯელობდა ქალდეური ორაკულებისა და ქრისტიანობის განსხვავების შესახებ, თუმცა იმასაც აღნიშნავდა, რომ ბევრი რამ ქალდეური ორაკულებიდან ქრისტიანობისთვის მისაღები იყო. ხოლო ერთ-ერთ განსხვავებად (პოლითეიზმთან, „მრავალსაწყისიანობასთან" ერთად) მას შემდეგი მიაჩნდა: „ჩვენი [ქრისტიანული] მოძღვრება ცხადად ამბობს, რომ ხილული სამყარო (κτίσιν) ადამიანის გულისთვის შეიქმნა. ქალდეველი კი ამ მოძღვრებას არ იზიარებს: მისი აზრით, ზეციური [არსებანი] მარადიულად მოძრაობენ, რაც აუცილებლობის ძალით ხდება და არა ჩვენ გამო".[3] ვფიქრობ, პეტრიწიც ამ ალტერნატივიდან ქალდეურ (და, მასთან ერთად, პროკლესეულ) კოსმოლოგიას ემხრობოდა: მასთანაც ზეცა (ანუ კოსმოსი) მარადმოძრავია, რასაც აუცილებლობა წარმართავს და არა ჩვენით განპირობებული მიზანდასახულობა. მაგრამ, ნაწილობრივ ფსელოსისაგან განსხვავებით, პეტრიწმა ქალდეურ ორაკულებსა და ქრისტიანულ მოძღვრებას შორის სწორედ არსებითი თანხმობა აღნიშნა და არა განსხვავება. გავიხსენოთ, რომ ე.წ. „ბოლოსიტყვაში" პეტრიწმა აბრაჰამის, ქალდეველთა და ელინთა სიბრძნე გოდლებს შეადარა, რომლებსაც ქრისტეს სიბრძნე თავს უყრის და კრავს.[4] დაახლოებით ასევე მიაჩნდა პროკლეს, რომ ორფიკული და

---

[1] **Procl.**, *Theol. Plat.* VI, 12, p. 64, 12-16 (პლატონის „სახელმწიფოს" X წიგნთან, 617c5–d2 დაკავშირებით). იხ. აგრეთვე საფრეისა და ვესტერინკის შენიშვნა ხელების შესახებ, **Procl.**, *Theol. Plat.* VI, p. 158. შდრ. აგრეთვე **Proclus**, *in Platonis Rempublicam commentarii*, ed. W. Kroll, Leipzig I, 1899, II, 1901, აქ: II, 244, 30 - 245, 3; 252, 14-29.

[2] იხ. ლ. ალექსიძე, *ნება იოანე პეტრიწის გაგებით.* რელიგია, 4-5-6, 2005, გვ. 38-45.

[3] **Michael Psellus**, *in*: **Or. Chald.**, 168 des Places.

[4] პეტრიწი, II, 208 („ბოლოსიტყვა"). თუმცა არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ პეტრიწი იქვე (გვ. 209) ფრთხილად აღნიშნავს, რომ ქალდეველთა მოძღვრებათაგან „რომელიმე ჭეშმარიტეობდა".

ქალდეური სიბრძნე სხვადასხვა ფორმით იმავე ჭეშმარიტებას გამოხატავდა, რომელიც, პროკლეს რწმენით, ყველაზე სრულყოფილად პლატონმა შეიცნო და გამოთქვა.

რას გვაძლევს ასეთი პარალელების ძიება და აღმოჩენა? ის ჩვენ კიდევ ერთხელ თვალნათლივ გვაჩვენებს, როგორ ორგანულად და, ამავე დროს, თავისებურად არის „ამოზრდილი" პეტრიწის კომენტარი (ნეო)პლატონური ტექსტების კონტექსტიდან. პეტრიწისთვის დამახასიათებელი სიტყვებისა და გამოთქმების დიდი ნაწილი ბერძნულენოვანი პლატონიკოსებისთვის დამახასიათებელი ფილოსოფიური ლექსიკის გათავისების შედეგი და მისი თავისებური ანარეკლია.

IX. პლოტინი

პლოტინი, პირველი და, ალბათ, საერთოდ ყველაზე დიდი ნეოპლატონიკოსი, ანტიკურობისა და ყველა დროის ფილოსოფოსთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე საოცარი ფილოსოფოსი და ადამიანი იყო. პლოტინი, როგორც ადამიანი, თავის ფილოსოფიაში ჩანს, თუმცა თავისთავად ეს, ნაწილობრივ, პარადოქსია, იმიტომ რომ ადამიანის სხეულებრივი მხარე მისთვის ღირებული არ ყოფილა.[1] პლოტინისთვის ადამიანი მისი სული იყო და სწორედ ის „ჩანს" მის ნაწერებში.[2] პეტრიწზე პლოტინის გავლენა ძირითადად ირიბად ვლინდება, ანუ ჩვენთვის ის ნაწილობრივ დაფარულია. ჩვენ თითქმის არ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ პლოტინის პირდაპირ კავალზე პეტრიწთან, თუმცა პლოტინი მასთან ნახსენებია („მეგჯპტელი დიდი პლოტინოს, კათიგემონი პორფირისი")[3]. გვაქვს სხვა კიდევ უფრო ნაკლებად პირდაპირი მინიშნებებიც იმისა, რომ პეტრიწი, შესაძლოა, პლოტინის ფილოსოფიას და, კონკრეტულად, მის გამონათქვამებს ითვალისწინებდა. მომყავს რამდენიმე გამონათქვამი პეტრიწიდან, რომელსაც პირდაპირი პარალელი პლოტინთან დაეძებნება:

„წინაბჭე" ან „ბჭე" (პეტრიწი, თ. 2, 8, 17, 130);[4]

---

[1] „პლოტინს სცხვენოდა, რომ სხეული ჰქონდა", **Porph.**, *Vita Plotini*, 1, 1.

[2] „პლოტინი არაფერს ამბობდა თავისი წინაპრების, მშობლების, ბავშვობის შესახებ, თითქოს არ სურდა თავისი თავი დაეყვანა ინდივიდზე სახელად 'პლოტინი', თითქოს უნდოდა, თავისი ცხოვრება თავის ფიქრზე დაეყვანა". ასე წერს პიერ ადო თავის შესანიშნავ წიგნში პლოტინის შესახებ. **P. Hadot**, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997, p. 13 (შემდგომი დამოწმებისას: **P. Hadot**, *Plotin)*.

[3] გამოთქმისათვის „ეგვიპტელი პლოტინი", როგორც პორფირიოსის წინამორბედი, იხ. **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 1, p. 6, 18-25.

[4] პეტრიწი, თ. 2: „უოქიმოჲ სული საყოველთაოჲ, რომელსა დავსდებთ გონების გუარად, ვითარცა ბჭეთა ზედა გონებისათა წარმოდგომილთა" (პეტრიწი, II, 21, 17-19); თ. 8: „სიკეთე უკუე არს წინაბჭე და ეზოჲ კეთილობისაჲ"

„ნექტარით დამთვრალი“ (პეტრიწი, თ. 8);[1]

„გუართა გუარი“ (პეტრიწი, თ. 10);[2]

პირველი კეთილობა, როგორც „ყოველთა სატრფოჲ და უკუნ საქცევი და საწყური არსთა წადილისაჲ და ლმობაჲ ხედვათა დაცხრომისაჲ“ (პეტრიწი, თ. 10);[3]

მყოფი, რომელიც უკუისწრაფვის თავისი მიზეზისაკენ – სიკეთისა და ერთისკენ, არის „გადიონისებული“ (პეტრიწი, თ. 12, იგივე

(პეტრიწი, II, 33, 30-31); თ. 17: სული არის „სიტყუაჲ და ბჭე არსთაჲ“ (პეტრიწი, II; 52, 9); თ. 130: ნამდვილმყოფი – საყოველთაო გონება „ბჭე და ეზოჲ მის ერთისაჲ არსო“ (პეტრიწი, II, 166, 27). ანალოგიური გამოთქმებისთვის ნეოპლატონური ტექსტებიდან შეიძლება მივუთითოთ: **Plot.**, *Enn.*, V, 9, 5, 4, 26: προθύροις τ᾽ἀγαθοῦ, შდრ. აგრეთვე **Procl.** *in Parm.* I, col. 818, 3-5 Cousin: ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας.

[1] პეტრიწი, თ. 8: „დაათრობსო მყოფთა ნექტართა მიერ, დაამტკიცებს აკმეთა მათთა ამვროსიაჲთა“ (საუბარია ერთთან უკუტრფობის ძალით ზიარებაზე, პლატონის „ფედროსზე“ 247e მითითებით; პეტრიწი, II, 34, 22-23). შესაბამისი ადგილებისთვის იხ. აგრეთვე **Plat.**, *Symp.* 205a5-212a8, სადაც ასევე ეროსზეა საუბარი. ციტატა ამბროსიასა და ნექტარის შესახებ პლატონის „ფედროსიდან“ 247e5-6 მოჰყავს პროკლეს, იხ. *Theol. Plat.* (IV, 15, p. 46, 14 - 47, 7) განგების („პრონოია“) მოქმედებასთან დაკავშირებით, თავის თავში მდგრადობისა და გამოსვლის საკითხთან მიმართებაში. ციტატა პლატონიდან – „ნექტარით დამთვრალი“ (*Symp.* 203b5) მოჰყავს პროკლეს „პარმენიდეს“ კომენტარში (VII, 58 K-L; 511, 87-79 Steel). ამავე გამოთქმისათვის პლოტინსა და პროკლესთან იხ. Saffrey/Westerink, *in*: **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, p. 151. „პლატონურ თეოლოგიაში“ (*Theol. Plat.* I, 14, p. 67, 2) პროკლე მიუთითებს პლოტინის ენეადებზე (*Enn.* VI, 7, 35, 19-28) და მოჰყავს გამოთქმა μεθύων τῷ νέκταρι გონების ენერგიის ("მოქმედების") ორ სახესთან დაკავშირებით. შდრ. აგრეთვე **Procl.** *in Parm.* VI, col. 1047, 22-24 და col. 1080, 10-11 Cousin. აქ არ არის საჭიროება, რომ „აღვწეროთ“ ის არაჩვეულებრივი მდგომარეობა, რომელსაც გულისხმობს გამოთქმა „სიმთვრალე“, „ნექტარით დამთვრალი“. ამის შესახებ შესანიშნავად წერს პ. ადო.

[2] შდრ. **Arist.** *de an.* 432a2: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν, და აგრეთვე **Plot.**, *Enn.* VI, 7, 17, 35.

[3] პეტრიწი, II, 38, 21-23. შდრ. პროკლეს: Πάντα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐπέστραπται πρὸς ἐκεῖνο (*Theol. Plat.* I, 22, p. 101, 27-102, 1, იქვე მითითებულია წყაროები გამოთქმისა „ყველაფერი მიისწრაფვის სიკეთისაკენ“ არისტოტელედან და პლოტინიდან, იხ. აგრეთვე *Theol. Plat.* II, p. 88).

გამოთქმა მე-13 თავში კოსმოსთან დაკავშირებით);[1]

„ეილიკრინეს", რაც ნიშნავს წმინდას – გამოთქმა, რომელსაც პეტრიწი ძალასა და მოქმედებასთან დაკავშირებით ხმარობს (პეტრიწი, თ. 18);[2]

„კატაკერმატის ქმნა", ანუ გაყოფა (პეტრიწი, თ. 23);[3]

უსახო ნივთი (მატერია), რომელიც იღებს „კუალთა გუართასა" (პეტრიწი, თ. 25);[4]

„ერთისა მიერ ცხოვნდების ყოველი" (პეტრიწი, თ. 2);[5]

წარმომჩენელი „აობასა და არსებასა მისცემს წარმოჩენილსა" (პეტრიწი, თ. 7);[6]

არსებისეული – შინაგანი ენერგია („მოქმედება") და ცეცხლის

---

[1] შდრ. **Plot.**, *Enn.* VI, 7, 22, 9: ἀναβακχεύεται.

[2] ეს სიტყვა გვხდება პლატონთან, *Symp.* 211e1, აგრეთვე პლოტინთან, *Enn.* I, 6, 7, 9 და პროკლესთან, *in Alc.*, 139, 1 Westerink.

[3] წარმოდგება სიტყვიდან κατακερματίζω: გაყოფა, იხ. Plat., *Parm.* 144b4-c1, e3; *Soph.* 258e1. სიტყვა გვხდება აგრეთვე პროკლესთან (*Theol. Plat.* II, 3, p. 30, 3-4; IV 33, p. 99, 2; *in Parm.* col. 1311, 37 Cousin) და პლოტინთან (*Enn.*, VI, 2, 22, 14); ეს უკანასკნელი მიანიშნებს Parm. 144b-ზე. ძველ ქართულ თარგმანებში სიტყვისათვის „კერმა" (შეესატყვისება ბერძნ. κέρμα), რომელსაც პატარა ლითონის მონეტის მნიშვნელობა აქვს, იხ. გ. თევზაძის შენიშვნა პეტრიწის რუსულ გამოცემაში, გვ. 253. იხ. აგრეთვე Saffrey/Westerink, *in*: **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, p. 181, 184.

[4] ანალოგიური გამოთქმა („გუართა კუალი" მატერიასთან დაკავშირებით) იხ. 28-ე თავშიც. შდრ. **Plot.**, *Enn.* VI, 7, 7, 8-16.

[5] შდრ. **Plat.**, *Parm.* 166c, სადაც ნათქვამია, რომ ერთის გარეშე სხვა არაფერი არ არსებობს (გ. თევზაძე. პეტრიწი, რუსული, გვ. 246). პროკლესთან გვაქვს ისეთივე ფორმულირება, როგორიც არის პეტრიწთან: τῷ γὰρ ἑνὶ σῴζεται πάντα (*El. theol.*, prop. 13, Dodds 14, 28-29 და p. 200; აქ არის მითითება ანალოგიურ გამოთქმაზე პლოტინსა და სირიანესთან). მსგავსი გამოთქმები გვხვდება აგრეთვე პროკლეს პარმენიდეს კომენტარში: VI, col. 1087, 34; VII, col. 1144, 29; VII, col. 1150, 20; VII, col. 510, 23 Cousin; იხ. აგრეთვე **Procl.** *in Parm.* 54 (K-L). შდრ. **Plot.**, *Enn.* VI, 9, 1.

[6] შდრ. პლატონს: სიკეთის იდეა ანიჭებს გონით საწვდომს τὸ εἶναι-სა და οὐσία-ს (*Resp.* 509b). პლოტინიც (*Enn.* V, 4, 2, კომბინაციაში V, 4, 1, 27-36-თან) წარმოგვიდგენს ერთს, რომელიც უშურველად გადასცემს οὐσία - εἶναι-ს ნოეტურს.

მაგალითი (პეტრიწი, თ. 52);[1]

ნივთი არის „ჯპოვათრა“ (პეტრიწი, თ. 59);[2]

განწმედილ სულს სამოსი არა აქვს (პეტრიწი, თ. 209);[3]

„მითესვა“ (პეტრიწი, თ. 1, 2), „მითესული“ (თ. 182), „მითესულა“ (თ. 1, 24 და სხვა), ზემოდან ქვემოებში გარდამომავალი მოქმედების აღსანიშნად;[4]

---

[1] პეტრიწი განმარტავს, რომ სულს მოქმედება არსებისეულად აქვს და არა შემთხვევითად, როგორც ეს ალექსანდრე აფროდისიელს ეგონა. იქვე პეტრიწს მოჰყავს ცეცხლის მაგალითი: „ვითარ ცეცხლსა სიმკურვალე არა გარეგნით გაღჯვნებისა მიერ, არამედ შიგნით და ბუნებით, ეგრეთვე სულსა მოქმედებათა აღკსენებისა მიერ, არამედ ვითარ თჯსთა და არა გარეგნით ნაგრძნთა ზედაჲს-ზედათა დაუნჯებისგან“ (პეტრიწი, II, 114, 8-16). ალექსანდრე აფროდისიელისთვის იხ. **Alex. Aphrod.** *in Arist. De anima.* Suppl. Arist., Bd. II, pars I, S. 21-24, ed. Bruns; **Alex. Aphrod.**, *Scripta minora, Reliqua*, Suppl. Arist., Bd. II, pars II, S. 55 Bruns; **Alex. Aphrod.**, *in Arist. Metaphys.* XI, 8, 1073a14, CAG I, p. 701 Hayduck. ანალოგიურ კონტექსტში მოიხსენიებს პეტრიწი ალექსანდრე აფროდისიელს აგრეთვე თავისი კომენტარის 64-ე თავში. იხ. აგრეთვე **L. Alexidze**, *in:* **Ioane Petrizi**, *Kommentare*, S. 164 და მისივე, *Griechische Philosophie, in:* Oriens Christianus, S. 159-161. რაც შეეხება არსებისეული ენერგიის შესახებ მსჯელობას, მას შეიძლება საფუძვლად ედოს პლოტინისეული გამიჯვნა ἐνέργεια τῆς οὐσίας-სი ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας-გან, რომელიც არსებისეული ἐνέργεια-დან მომდინარეობს. საინტერესოა, რომ ამ კონტექსტში პლოტინს, პეტრიწის მსგავსად, ცეცხლის მაგალითი მოჰყავს (**Plot.**, *Enn.* V, 4, 2, 26-33). პლოტინთან დაკავშირებით შენიშვნა ლუტც ბერგემანმა მომაწოდა.

[2] ὑπόβαθρον, ე.ი. საფუძველი. პლოტინი ὕλη-ს განსაზღვრავს როგორც ὑποβάθρα καὶ ἕδρα [...] τῷ εἴδει (*Enn.* VI, 3, 4, 3-4).

[3] შდრ. დაბ. 3, 21. პროკლესთანაც განწმედილი სული არის შიშველი: **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 3, p. 16, 6 (პროკლეს მოჰყავს ციტატა ქალდეური ორაკულიდან); *in Alc.* 138, 22 Westerink; **Procl.**, *De mal. subst.* III, 60 in: **Proclus**, *Trois études sur la providence*, Texte établi et traduit par D. Isaac, t. I (Dix problèmes concernant la providence), Paris 1977, t. II (Providence, fatalité, liberté), Paris 1977, t. III (De l'existence du mal), Paris 1982 (შემდგომი დამოწმებისას: **Procl.**, ...Isaac). იხ. აგრეთვე Saffrey/Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* I p. 136; II p. 132; **A. Segonds**, *Proclus. Sur le première Alcibiade*, t. I, p. 204-206. შდრ. **Plat.**, *Gorg.* 523c5; **Plot.**, *Enn.* I, 6, 7, 3-7.

[4] შდრ. პლოტინი: „სულის მითესვა ქმნადობაში“, **Plot.**, *Enn.* IV, 8, 5, 26.

„პტერორროუსა“ („ფრთე-დაცვივნებული“) (პეტრიწი, თ. 206).[1]

შემეცნებისკენ სულის მისწრაფების შედარება სამშობიარო ტკივილთან (პეტრიწი, თ. 8);[2]

გულის-შორისი მბჭობელი სიტყვა, რომლითაც განვარჩევთ კეთილს და ბოროტს (პეტრიწი, ბოლოსიტყვა).[3]

პლოტინისეულია მარადიულობისა და დროის,[4] შემეცნების ფორმებისა[5] და ზოგიერთი სხვა საკითხის ინტერპრეტაციაც პეტრიწთან,[6] თუმცა ძნელია იმის თქმა, ისევე როგორც ბევრ სხვა შემ-

---

[1] პირველადი წყარო, რა თქმა უნდა, პლატონია: *Phaedr.* 246c2: πτεροορυήσασα (მიუთითა ს. ყაუხჩიშვილმა, პეტრიწი, I, გვ. XXX), აგრეთვე *Phaedr.* 248c: πτεροορρυήση. ამ გამონათქვამს იმოწმებდნენ ნეოპლატონიკოსები, მათ შორის პლოტინი, *Enn.* IV, 8, 4, 24.

[2] Plot., *Enn.*, V 3, 17, 15-19.

[3] ეს შეიძლება შევადაროთ პლოტინის ნათქვამს გონების შესახებ, რომელიც ჩვენშია: თუკი სული დროდადრო განსჯის, რა არის სამართლიანი, მაშინ უნდა არსებობდეს ის, რაც ამას შესაძლებელს ხდის, ხოლო ეს გულისხმობს ჩვენში გონების არსებობას, რომელიც მუდამ „ფლობს“ თავის თავში იმას, რაც არის სამართლიანობა. **Plot.**, *Enn.*, V, 1, 11, 6; **C. D'Ancona Costa**, '*To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All'. Vita Plotini 2, 26-27 once again. - In*: Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. Hrsg. Th. Kobusch und M. Erler. München, Leipzig 2002, p. 517-565. აქ: p. 549.

[4] პეტრიწი, II, 107-108, თ. 50: პეტრიწი ასხვავებს პლატონიკოსებს არისტოტელიკოსებისგან. პლატონიკოსები, მათ შორის პლოტინი, დროს მარადიულობის ხატად მიიჩნევდნენ. პლოტინისათვის იხ. *Enn.* III, 7, 11. ამ ადგილების სხვა წყაროებისთვის იხ. **Plat.**, *Tim.* 37d. იამბლიქოსისათვის იხ. **Procl.** *in Tim.* III, 33 (=Fr. 259 Larsen in: **B. D. Larsen**, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe.* Aarhus 1972. შემდგომი დამოწმებისას: **B. D. Larsen**, Jamblique, ან, იამბლიქოსის ფრაგმენტის დამოწმებისას: fr...Larsen) და **Simp.** *in Phys.* 793, 23-795, 3 CAG IX Diels (=Fr. 260 Larsen). პეტრიწის კომენტარის ამ ადგილისათვის უფრო დაწვრილებით იხ. **L. Alexidze**, *Griechische Philosophie, - in:* Oriens Christianus, S. 165-166.

[5] სხვათა და სხვათა შორის, შეგვიძლია მივუთითოთ **Plot.**, *Enn.* V, 3, 17-38, თუმცა უფრო ტიპური და ზუსტი შესატყვისებიც მოიძებნება.

[6] მაგალითად, საკითხავია, განიცადა თუ არა პეტრიწმა მატერიის საკითში არა მარტო პროკლეს, არამედ პლოტინის გავლენაც (პლოტინისა და იამბლიქოსისგან განსხვავებით, პროკლეს მიაჩნდა, რომ ერთის ძალა მატერიამდე

თხევევაში, როდესაც ლაპარაკია პეტრიწის ფილოსოფიურ წყაროებზე, თუ ვისი გავლენით გამოთქვამდა ის თავის პრინციპებს: იყო ეს პლოტინი, თუ იყო ეს პროკლე; ან, თუ ეს იყო პლოტინი, იყო ეს პლოტინი პლოტინის გზით, თუ იყო ეს პლოტინი პროკლეს გზით (ხშირად ორივეს საერთო წყარო ჰქონდა: პლატონი). ჯერჯერობით ეს საკითხიც, სხვა შემთხვევათა მსგავსად, ღია რჩება. და მაინც, ისევე როგორც სხვა შემთხვევებში, ასეთი კითხვის დასმა ღირს.

მინდა შევეხო ერთ თემას, რომელიც ძალიან მნიშვნელოვანი იყო პლოტინისთვის და, შემდეგ, საერთოდ ყველა დროის ნეოპლატონიზმში. ეს თემა, ალბათ, ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო პლოტინისთვის (და მის შემდეგ ყველა ნეოპლატონიკოსისთვის, პეტრიწის ჩათვლით), როგორც ადამიანისათვის (ადამიანებისთვის) იმიტომ, რომ როგორადაც „ზემოდან" არ უნდა შეეხედათ მათ თავისი თავისთვის როგორც სხეულში „მომწყვდეული" თუ „დაპატიმრებული" თავისუფალი არსებებისთვის, ფაქტი ფაქტად რჩებოდა: ისინი ადამიანები იყვნენ და არსებული მდგომარეობიდან თავისთვის და უნივერსუმისთვის „სასარგებლო" (პლატონური გაგებით, „სასარგებლო", ანუ „კარგი-თავისთავად", რაც არის იგივე „კარგი-ჩვენთვის") შედეგები უნდა გამოეტანათ. მხედველობაში მაქვს საკითხი „ერთი რაღაცაში" და „ერთი ჩვენში" და ამ (ცალკეული) ერთის მიმართება თავისთავად-ერთთან. ეს საკითხი, როგორც ვთქვი, ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანია ნეოპლატონური მეტაფიზიკისათვის (ანუ, როგორც მას უწოდებენ, ონტოთეოლოგიისათვის) და ფსიქოლოგიისთვისაც, და, ალბათ, ვიმეორებ, ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო მათთვის, როგორც ადამიანებისთვის იმიტომ, რომ ამ საკითხის გადაწყვეტაზე დამოკიდებულია ჩვენი ადგილის, როლისა და შესაძლებლობების განსაზღვრა აბსოლუტთან მიმართებაში, მასზევეა დამოკიდებული ჩვენი „გამოხსნა", „შენახვა" – ანუ, პეტრიწულად რომ ვთქვათ, „ცხონება", რაც არის ბერძნული სიტყვის „სოძეინ" შესატყვისი,

---

ვრცელდება, იხ. Saffrey/Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. 92-93; III, p. 122). ამ პრობლემას ეხება გიორგი რუსიაშვილის მოხსენება და თეზისები: *მატერიისა და ერთის მიმართება იოანე პეტრიწის „განმარტებაში"*. ავტორი ამ საკითხს დადებითად წყვეტს. იხ. გელათი 900, თბილისი 2007, გვ. 16-17.

სულერთია, ამ სიტყვას მივანიჭებთ ანტიკურ-ნეოპლატონურ თუ ქრისტიანულ მნიშვნელობას.

ძალიან მოკლედ ამ თემის შესახებ პლოტინთან:

პორფირიოსის გადმოცემით, პლოტინის უკანასკნელი სიტყვები იყო: „ავიყვანოთ ჩვენშინ საღმრთო საყოველთაო საღმრთომდე".[1] მიუხედავად იმისა, მართლაც იყო თუ არა ეს პლოტინის ბოლო სიტყვები, თავისთავად ის ფაქტი, რომ პორფირიოსმა ისინი ასეთ კონტექსტში მოიყვანა, ასევე პლოტინის ნაწერებიდან გამომდინარე, ეს მისთვის უმნიშვნელოვანესი საკითხი უნდა ყოფილიყო. უმნიშვნელოვანესი, რა თქმა უნდა, ფილოსოფიურად და, როგორც ჩანს, ადამიანურადაც. თუკი გვინდა რამდენიმე ძირითადი განსხვავება დავასახელოთ პლოტინსა და პროკლეს შორის, ფილოსოფიურ განსხვავებათა გარდა, ვფიქრობ, ერთ-ერთი მთავარი განსხვავება სწორედ პლოტინის ადამიანური ასპექტია, რაც ნიშნავს: ადამიანი და პიროვნება (პიროვნებაში ძირითადად ინდივიდუალობა უნდა ვიგულისხმოთ) პლოტინისთვის, ეტყობა, უფრო მნიშვნელოვანი იყო, ვიდრე პროკლესთვის. ეს მის ფილოსოფიაში ჩანს. რას ნიშნავს ეს? ეს ნიშნავს, სხვათა და სხვათა შორის, პლოტინის მიერ განსაკუთრებული ყურადღების გამახვილებას (თავისებურად გამახვილებას) თემაზე „ერთი ჩვენში": პლოტინის თანახმად, ჩვენი სული მასში ერთზე კონცენტრაციით ზოგჯერ ამქვეყნადაც, პეტრიწულად რომ ვთქვათ, „ენთუსიაქმნილი", ახერხებს, შეერწყას გონებას, რის შედეგად ის თავად ხდება გონება და იქცევა ამ გონების იდენტურ ინტელიგიბილურ სამყაროდ, ანუ იდეათა სამყაროდ.[2] პლოტინს სწამდა, რომ ეს ზოგჯერ ამქვეყნადაც ხდება.[3] ასეთ დროს სული აღარ იმეცნებს

---

[1] **Porph.**, *Vita Plotini* 2, 22-27. ამ გამონათქვამთან დაკავშირებულია უზარმაზარი ლიტერატურა. მე ძირითადად ვეყრდნობი კრისტინა დ'ანკონა კოსტას ბრწყინვალე სტატიას, რომელიც ამ ნათქვამს სწორედ ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში იხილავს. ის შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურასა და ტექსტების გამოცემებზე მიუთითებს: იხ. **C. D'Ancona Costa**, op. cit., p. 517-565.

[2] „ყოველი სული იქცევა იმად, რასაც ის ჭვრეტს", **Plot.**, *Enn.* IV, 3, 8, 15.

[3] ეს არ არის მუდმივი მდგომარეობა, ეს არის განსაკუთრებული მომენტები სულის „გამოღვიძებისა": სხეულში „ჩამოსული", ის თავის ყოფნას სხეულშიც აცნობიერებს, იხ. **P. Hadot**, *Plotin*, p. 30. მაგრამ თვითგაცნობიერებისგან

დისკურსიულად, მისი შემეცნება აღარ არის „დიანოია", არამედ არის „ნოეინ", რაც პლოტინთან იგივეა, რაც მისი, „ნოეინის" (ანუ გონისმიერი შემეცნების) ობიექტი: „ნოემა".[1] სხვათა შორის, შინაარსობრივად სრულიად კანონზომიერია, და ეს არ არის ტერმინთა აღრევის შედეგი, რომ პეტრიწიც ამ ორ ცნებას ზოგჯერ სინონიმებად და ერთმანეთის ნაცვლად ხმარობს.

დავუბრუნდეთ პლოტინსა და პროკლეს შორის განსხვავების ერთ მნიშვნელოვან ასპექტს. პლოტინის თანახმად, ადამიანის სული (ანუ ინდივიდულური, „ნაწილებითი" სული) ნაწილობრივ „ზემოთ" რჩება.[2] პროკლე ამას არ იზიარებდა: „კავშირნის" 211-ე თავის თანახმად, ინდივიდუალური სული მთლიანად „დაბლა" ჩამოდის, „ზემოთ" მისი აღარაფერი რჩება.[3] პლოტინისეული გაგებით, სულის რაღაც

დამოუკიდებლადაც (ე.ი. თვითცნობიერების აქტი კიდეც რომ არ შედგეს), სულის უმაღლესი არსება, პლოტინის თანახმად, ყოველთვის ზენა სამყაროს ეკუთვნის. იხ. პლოტინის უდიდესი მკვლევრისა და მთარგმნელის, არმსტრონგის სტატია: *Form, Individual and Person in Plotinus. In*: **A. H. Armstrong**, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, chapter XX. ჩვენი ჭეშმარიტი „მე" ღმერთშია და მაშინაც, როცა ჩვენ ამას ვერ ვაცნობიერებთ, ჩვენ კონტაქტში ვართ ჩვენს ჭეშმარიტ „მე"-სთან, ანუ ჩვენ ღმერთში ვართ. იხ. **P. Hadot**, *Plotin*, p. 31-32, პლოტინის მეოთხე ენეადის დამოწმებით (**Plot.**, *Enn.* IV, 8, 8, 1).

[1] ამის საფუძველს სულის ორგვარი ბუნება ქმნიდა: ნაწილობრივ სული სხეულთან არის დაკავშირებული, ნაწილობრივ კი მას ხელი მიუწვდება გონისმიერ ცოდნაზე, რომელიც იგივეა, რაც საღმრთო გონების ცოდნა. ამასთანავე, სული რჩება იმად, რაც ის არის თავისთავად, მაშინაც, როცა ის „ჩამოსულია" სხეულში. მთავარი პრობლემა, როგორც კრისტინა დ'ანკონა მიუთითებს, არის არა სულის „ჩამოსვლა", არამედ მისი „დარჩენა საღმრთო სფეროში" (**C. D'Ancona Costa**, op. cit., p. 525).

[2] ნაწილობრივ ამიტომაც, პლოტინის აზრით, არ უნდა ველოდოთ გრძნობადი სამყაროს აღსასრულს იმისათვის, რომ ჩვენი მე, რომელიც არის გონისეული, გონისეულ სამყაროში დაბრუნდეს. ეს გონისეული სამყარო სხვა არაფერია, თუ არა ჩემი ჭეშმარიტი, სიღრმისეული „მე".

[3] იხ. ე. დოდსის განმარტება: **Proclus**, *The Elements of Theology*. A revised text with translation, Introduction and notes by E. R. Dodds. 2nd edition, Oxford 1963, p. 309. შემდგომი დამოწმებისას: **Proclus**, *The Elements*, ... Dodds. თუმცა, ჯერ სად იყო პროკლე, როცა თავად პლოტინი თავის შეხედულებას ამ საკითხზე სხვათა (პირველ რიგში, პლატონი იგულისხმებოდა) თვალსაზ-

ნაწილის „ზემოთ“ დარჩენა სწორედ სულის იმ „ენთუსიასტურ“ მდგომარეობას შეესაბამება, როდესაც ის სრულიად კონცენტრირებულია მასში არსებულ ერთზე და ამდენად, გონისმიერი შემეცნების, პეტრიწულად რომ ვთქვათ, „გაგონების“, თავად გონებისა და გონით საწვდომ ობიექტთან, ანუ იდეებთან, ინტელიგიბილურ ფორმებთან (“ნოემა“) იდენტურობას აღწევს. საოცრება ის არის, რომ, პლოტინის თანახმად, როგორც ჩანს, ინდივიდუალური სული არ კარგავს ამ „ზეასვლისას“ თავის თავისთავადობას და ინდივიდუალობას, პირიქით, ის მას ინარჩუნებს: „[სული] შეწყობილი [გონებასთან] უერთდება მას ისე, რომ [თავად] კი არ ისპობა, არამედ ორივე [გონება და სული] ერთიც არის და ორიც“.[1] ეს, რა თქმა უნდა, სადავო საკითხია პლოტინთან, რადგან ძნელია ინდივიდუალობის შენახვაზე ლაპარაკი იმ ავტორთან, რომლის ფილოსოფიურ და ცხოვრებისეულ დევიზად ტრადიციამ აქცია მისივე გამოთქმა: „მოიცილე ყველაფერი“.[2] და მაინც ფაქტი სახეზეა: პლოტინი ჯიუტად ეძებდა სწორედ ამქვეყნად, სწორედ ინდივიდუალური სულისთვის „განღმრთობის“ (ანუ, რაც იგივეა, ამ შემთხვევაში, პლოტინისათვის: გონებად, მთელ ინტელიგიბილურ – ანუ ნამდვილ - უნივერსუმად გახდომის) შესაძლებლობას სულის (და კერძოდ, მოცემული ინდივიდუალური სულის) თავისთავადობის დაკარგვის გარეშე. ამიტომაც ამბობდა: „ორივე ერთიც არის და ორიც“. ინდივიდუალური სული, პლოტინის თანახმად, თავის ინდივიდუალობასა და თავისთავადობას უსხეულოდაც (შესაბამისად, ინტელიგიბილურთან ზიარებისას და იმქვეყნადაც) ინარჩუნებს.[3]

რა შუაშია აქ პეტრიწი? რა პოზიცია ეკავა მას ამ საკითხში? როგორც პროკლეს ერთგული მიმდევარი, ინდივიდუალურ სულებთან დაკავშირებულ საკითხებში ის, სავარაუდოა, პროკლეს პოზიცი-

---

რისის საწინააღმდეგოდ მიიჩნევდა! იხ. **Plot.**, *Enn.* IV, 8, 8,1.

[1] **Plot.**, *Enn.* IV, 4, 2, 29. კრისტინა დ'ანკონა ხსენებულ სტატიაში, ძირითადად, ამ გამონათქვამს „უტრიალებს“ და მის სიღრმეს წარმოაჩენს.

[2] ἄφελε πάντα, **Plot.**, *Enn.* V, 3, 17, 38.

[3] **Plot.**, *Enn.* IV, 3, 5, 1-5. **C. D'Ancona Costa**, op. cit., p. 542.

ას იზიარებდა. 211-ე თავის კომენტარი და თარგმანი თითქოს ცხადყოფს იმას, რომ პეტრიწის აზრით, ისევე როგორც პროკლესი, ინდივიდუალური სული მთლიანად „ჩამოდის“ დაბლა. ამავე დროს, პეტრიწი წერდა „მყოფში / ჩვენში არსებული ერთის“ შესახებ, რომლის მეშვეობით ერთგვარად უზენაეს ერთს ვეზიარებით.[1] რას გულისხმობდა ის? კარგავს თუ არა, მისი აზრით, ამ დროს სული თავის ინდივიდუალობას? ან, უფრო სხვაგვარად რომ დავსვათ კითხვა, რამდენად შეუძლია სულს ეს ამქვეყნად განახორციელოს? ის ხომ მთლიანად „დაბლაა ჩამოსული“, განსხვავებით პლოტინის შეხედულებისაგან.

საინტერესოა, მერყეობდა თუ არა პეტრიწი ამ საკითხში პლოტინსა და პროკლეს შორის? ეჭვობდა თუ არა ის, პლოტინივით, როდესაც ლაპარაკობდა სულში არსებული ერთის გზით ერთამდე ასვლაზე, რომ სულს ამქვეყნადაც რაღაც მომენტში შეუძლია გახდეს გონება და „ნოემა“, და, შესაბამისად, „დიანოიას“ ნაცვლად, „ნოეინ“ განახორციელოს? ყურადღების მიქცევა საკითხისათვის „ერთი რაიმეში“ ან „ერთი ჩვენში“, ბუნებრივია, ამ პრობლემისკენ (თუ დილემისკენ) უბიძგებდა პეტრიწს. მაგრამ ძნელია იმის თქმა, რჩებოდა ის, უხეშად რომ ვთქვათ, მთლიანად პროკლეს პოზიციაზე, თუ იხრებოდა პლოტინისკენაც? ანალოგიური კითხვა (უფრო პროკლე თუ უფრო პლოტინი?) პეტრიწთან განხილულ სხვა საკითხთა კვლევისასაც შეიძლება დაისვას.

ამ კითხვაზე პასუხი ჯერ არა მაქვს. მოსალოდნელი პასუხი, ისევე როგორც უმრავლეს სხვა შემთხვევაში, იქნება (სამწუხაროდ) უფრო პროკლეს და არა პლოტინის სასარგებლოდ. რატომ? გარდა ზემოთქმულისა, კიდევ რამდენიმე არგუმენტს მოვიყვან: 1. პლოტინთან შედარებით, პეტრიწს ნაკლებად აინტერესებდა პიროვნება თუ ინდივიდი. აბსოლუტის შემთხვევაში მასთან ნება ძირითადად არსებაზე დაიყვანებოდა, ხოლო ადამიანის შემთხვევაში – თავისუფალ

[1] პეტრიწის შეხედულება სულზე ძალიან საინტერესოდ აქვს განხილული ლევან გიგინეიშვილს: **L. Gigineishvili**, *Soul in Ioane Petritsi's Ontology. - In:* Orientalia Christiana Periodica. Roma Nr. 1, 2000, p. 119-145. თემისათვის „ერთი საკუთარ თავში – ერთი სულში – ერთი ჩვენში“ იხ. პეტრიწი, თ. 32, 39, 41, 42, 43.

არჩევანზე, რომელიც არსებას თანხვდება ან არ თანხვდება. 2. პეტრიწს აინტერესებდა უფრო მეტად „ერთი მყოფებში" და არა „ერთი ჩემში" ან „ერთი ჩვენში"; ან, უფრო ზუსტად (და თან უხეშად) რომ ვთქვათ, პეტრიწისთვის, პლოტინისაგან განსხვავებით, „მე" თუ „ვინმე" მყოფზე „დაიყვანებოდა". 3. პეტრიწს მიზნად ჰქონდა ეჩვენებინა, რომ ერთი არის ყველაფერში, ოღონდ (მისთვის ეს განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო), ეს ერთ-ები სხვადასხვა ერთ-ებია (პეტრიწი, წინასიტყვა, თ. 15 და სხვა). პლოტინი, ვფიქრობ, აქცენტს სხვაგვარად აკეთებდა. მისი აზრით, ერთი არის ყველაფერში: ერთია „მაღლა" და ერთია ჩვენშიც, და სწორედ ეს არის ჩვენი სულის (ნამდვილი) „მე".[1] პროკლესა და პეტრიწისაგან განსხვავებით, პლოტინს სწამდა (და ის ამას „აჩვენებდა"), რომ „ის" და „ჩვენ" ერთი ვართ.

[1] ამავე დროს, პლოტინისთვის ნამდვილი „მე" უსაზღვროდ დიდია და უსასრულოდ ტრანსცენდირებადი. როგორც ა. ჰ. არმსტრონგი ამბობს, მისი საზღვრები მხოლოდ უნივერსუმითა და ღმერთით თუ ამოიწურება: „ჩვენ მით უფრო ჩვენი თავი ვართ, რაც უფრო უნივერსალურები ვართ". **A. H. Armstrong**, *Form, Individual and Person in Plotinus. In*: **A. H. Armstrong**, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, chapter XX, p. 65. და კიდევ: „We must become the All in order to be one with the One" (**A. H. Armstrong**, *The Apprehension of Divinity in Plotinus, In:* **A. H. Armstrong**, Plotinian and Christian Studies, p. 196).

X. პორფირიოსი

შემეცნების სახეები. სხეული და ადგილი

პორფიორიოსი პეტრიწის კომენტარში სამჯერ არის ნახსენები[1]: პირველად — წინათქმაში, შემეცნების საფეხურების განხილვისას. შემეცნების სახეები პეტრიწს საერთო-ნეოპლატონურ სტილში აქვს დახასიათებული: ის განასხვავებს გონისმიერ შემეცნებას, რომელიც ერთბაშად სწვდება შესამეცნებელ საგანს (გონება ამ საგანს თავისივე თავში „ფლობს"), სულისმიერი შემეცნებისგან, რომელიც დისკურსიული ხასიათისაა (მას „დიანჯა" — διάνοια — ეწოდება) და რომელიც საგანს თანდათანობით, ნაბიჯ-ნაბიჯ სწვდება.[2] აქვე პეტრიწი პორფირიოსს იმოწმებს: „ესე დიანჯა არა არს მარტივი და შეუდგმელი იგი გონებაჲ, არამედ ვითარ მიერგონებაჲ გინა თუ მიდმოგონებაჲ, რამეთუ სულსა მიდმოობასა შორის აქუს ძალი გაგონებისაჲ და შედგმული და არა მარტივი, ვითარ გონებისაჲ, რამეთუ შეადგამს არსსა და არასა, განიზრახვიდეს რაჲ, ვითარ იგი ოდეს ვლამოდი რასავე, ვიტყჯ, ვქმნა ანუ არა ვქმნა, და მერმეღა უკუანაჲ ერთსა რომელსამე ზედა მივიჰაზრვი და მივიწადებ ანუ

---

[1] პორფირიოსის, როგორც პეტრიწის წყაროს, შესახებ იხ. ჩემი სტატიები: *შემეცნების საფეხურები*, მაცნე, ფილოს. და ფსიქ. სერია, 1984, 2, გვ. 41-47; *Das Kapitel 129 der 'Elemente'*, Georgica 1994, S. 47-52; *Griechische Philosophie, in:* Oriens Christianus, S. 161-163, და დისერტაცია, *ანტიკურობა და ქრისტიანობა*, გვ. 54-58.

[2] სულსაც თავის თავში აქვს შემეცნების ობიექტი, მაგრამ ის თანდათანობით, ნაწილ-ნაწილ იმეცნებს, ერთი „წერტილიდან" მეორეზე გადასვლით. სწორედ ამით განსხვავდება სულისმიერი შემეცნება გონისეულისგან. ეს, გარკვეული აზრით, თვისობრივი განსხვავება არაა, ორივე νόησις არის, და სულისმიერი შემეცნების სახელწოდებაში (διάνοια) იმავე „ნუს" ძირია. თანაც, პლატონურად ხომ გონება სულის მწვერვალია. შეგრძნებისაგან კი ორივე ეს შემეცნება თვისობრივად განსხვავდება, რადგან გრძნობა „იმეცნებს" იმას, რაც მის გარეთაა.

არსსა ანუ არაარსსა, რომლისათჳს რქჳან მას სახელი შესაფეროჲ, რომელ არს მიდმოგონებაჲ ანუ მიდმოგაგონებაჲ. ესთა ჰგავსო, იტყჳს *პორფირი,* მიდმოგაგონებაჲ სულისაჲ, ვითარ ოდეს კაცი ბიჯებისა მიერ მივიდოდის, რამეთუ არა მარტივად მიდრკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნითად სრულ ჰყოფს თჳსსა ნავალსა. ესთადვე და სულიცა ამისგან ამისადად მიდგების მცირედ მცირედ, ვიდრემდის არა ყოველი შემოსახოს და შემოიცვას გასაგონოჲ და თჳს გუარ ყოს, რაჲც რაჲვე იყოს. ხოლო გონებაჲ ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰხდეს რაჲ მზე და აჰა შარავანდნიცა მისნი უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰფარვენ ყოველსა, და არა მცირედ მცირედ მიდგებიან, არამედ მყის თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკოჲსასა აჰა და მიფენაჲცა შარავანდედთაჲ. ესრეთვე და გონებასაცა ზედა იხილო: ვინაჲ აჰა გონებაჲ და აჰა გაგონებაჲ, რამეთუ თანავე წარმოდგომილა გონებისადა და გაგონებაჲ, ვითარცა მზისადა შარავანდნი".[1]

შემეცნების საფეხურებზე პეტრიწი, შესავლის გარდა, კომენტარების შემდეგ თავებშიც მსჯელობას: 17, 20, 82, 124, 129, 135, 167-170, 186, 197, 198.[2] ეს საკითხები პეტრიწს, სხვა ნეოპლატონურ წყაროებთან ერთად, ძირითადად, პორფირიოსის შრომებისა და, განსაკუთრებით, „ტიმაიოსზე" პროკლეს კომენტარების საფუძველზე აქვს განხილული.[3]

პორფირიოსის რომელ ტექსტს გულისხმობდა იოანე პეტრიწი წინასიტყვის ზემოთ მოტანილ მონაკვეთში? სავარაუდო წყაროდ გ. თევზაძემ პორფირიოსის „სენტენციები"[4] დაასახელა.[5] მართლაც, ამ

---

[1] პეტრიწი, II, 6, 31-7, 18.

[2] უფრო დაწვრილებით იხ. ქვემოთ, პროკლეს შესახებ თავში, შემეცნების საფეხურებთან დაკავშირებით.

[3] ამ საკითხში პეტრიწის წყაროებად, სხვათა და სხვათა შორის, პროკლეს შემდეგ ტექსტებს დავასახელებდი: **Procl.** *in Tim.* I, 249 (διάνοια-ს შესახებ); **Procl.** *in Tim.* II, 122 („მეტაბატიკური" შემეცნების შესახებ, რომელიც დროში მიმდინარეობს); **Procl.** *in Tim.* I, 243-252 (შემეცნების ყველა სახეობის შესახებ).

[4] ეს ლათინური სახელწოდებაა ("Sententiae ad intelligibilia ducentes"). ბერძნულად მას Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά ეწოდება, რაც შეიძლება ითარგმნოს როგორც „ამოსავალნი გონითისათჳის".

[5] პეტრიწი, რუს. გვ. 244.

შრომაში არის ადგილი, სადაც პორფირიოსი, გონისმიერი შემეცნების მიმოხილვის შემდეგ სულისმიერ შემეცნებაზე გადადის:

„მას [ე.ი. გონებას — ლ.ა.] არ ახასიათებს ერთი საგნის მიტოვება და მეორისკენ გადასვლა; რადგან მიტოვების შემთხვევაში — ე.ი. როცა საგნის მოაზრება არა ხდება — ის გონება ველარ იქნება.

რაკი მას არ ახასიათებს საგანთა ურთიერთშემდგომობით [აღქმა], ამიტომ ის ყველაფერს ერთბაშად მოიაზრებს. ხოლო თუ ის ყველაფერს ერთბაშად მოიაზრებს, და არა ჯერ ერთს და შემდეგ მეორეს, მაშინ ეს იმას ნიშნავს, რომ ის ყველაფერს ერთბაშად ახლა და სამარადისოდ იაზრებს.

ამგვარად, თუ მას აწმყობა ახასიათებს, ხოლო წარსული და მომავალი მასთან მოხსნილია, ეს ნიშნავს, რომ ის არსებობს არაგანფენილ მდგომარეობაში, რომელიც უდროო აწმყოს წარმოადგენს, ანუ მას ერთბაშობა ახასიათებს როგორც რაოდენობის, ასევე დროითი განფენილობის ასპექტით. ამიტომ [გონება] არის ყველაფერი, ისე, როგორც ერთი არის არაგანფენილ და უდროო ერთიანობაში. ხოლო რადგან ეს ასეა, ამიტომ არ არსებობს 'საიდან' და 'საით' და, შესაბამისად, არც მოძრაობაა გონებაში, არამედ არის მოქმედება ერთისა ერთში, რომელიც თავისუფალია გამრავლებისგან, ცვლილებისა და მიდმოსვლისგან. რადგან რაოდენობა წარმოდგენილია როგორც ერთი, ხოლო მოქმედება უდროოა, ამიტომ ამ არსებას აუცილებლად ახასიათებს მუდმივობა ერთში, ეს კი მარადიულობაა. ამდენად, მარადიულობა გონებას არსებისეულად განეკუთვნება.

იმას, რაც არა როგორც ერთი ერთში იმეცნებს, არამედ იმეცნებს ნაბიჯ-ნაბიჯ (μεταβατικῶς) და მოძრაობაში, და ისე, რომ რაღაცას გამოტოვებს, ხოლო რაღაცას ჩასწვდება, ანაწილებს და მიმოივლის, ახასიათებს დრო. ასეთ მოძრაობას მომავალი და წარსული ახასიათებს. სული კი გადადის (μεταβαίνει) ერთიდან მეორეზე აზრთა ცვლაში, ოღონდ არა ისე, რომ უწინდელი აზრები სცილდება, ხოლო სხვები საიდანღაც სხვა მხრიდან შემოდიან, არამედ ისე, რომ ისინი, რომლებიც თითქოს სხვა მხრიდან შემოდიან, [სინამდვილეში] არა სხვითგან არიან მოსული, არამედ სულიდან, რომელიც თავისივე თავიდან თავისივე თავისკენ მოძრაობს და ჭვრეტს იმას, რასაც ნაწილ-ნაწილ ფლობს. ის წყაროს ჰგავს უშრეტს, რომელიც

წრიულად თავის თავს ასხურებს (ἀναβλυζούσῃ) იმას, რაც მას გააჩნია".[1]

პორფირიოსის ეს ტექსტი პეტრიწის წინასიტყვის ხსენებულ მონაკვეთს საკმაოდ ზუსტად შეესაბამება. მიუხედავად ამისა, მას ერთადერთ წყაროდ ვერ მივიჩნევთ: სულის შემეცნების „მეტაბატიკური" ხასიათი ნეოპლატონიზმში იმდენად ცნობილი თემაა, რომ ის პორფირიოსის სხვა – ჩვენამდე მოულწეველ – შრომებშიც შეიძლება შეგვხვედროდა. დღესდღეობით კი 44-ე სენტენციით უნდა შემოვიფარგლოთ. შემეცნების სხვა სახეობათა გახნილვისას კი (გრძნობა, წარმოსახვა, გონი) იოანე პეტრიწი, შესაძლოა, პორფირიოსის 43-ე სენტენციას დაეყრდნო.

მეორედ პორფირიოსს პეტრიწი მე-13 თავში ახსენებს, ზეცის შესახებ მსჯელობისას: **„ხოლო თუ რაჲსათჳს ადგილთაჲთ ადგილად მიდის და მიდრკების, ამისთჳსო, იტყჳს, რომელ ადგილსა მიერ შემოიცვის, ვითარ სხეული, რამეთუ ყოველი სხეული ადგილსა შორის ვითარ *იამბლიხოს* და *პორფირი* აღმოაჩინეს".**[2]

პორფირიოსის პირველივე სენტენცია სრულიად შეესაბამება პეტრიწის ნათქვამს: „ყველა სხეული ადგილზეა. არაფერი, რაც თავისთავად უსხეულოა, ან ამგვარია, ადგილზე [არ იმყოფება]".[3]

ანალოგიური აზრი პორფირიოსს 33-ე სენტენციაში აქვს გამოთქმული. პეტრიწთან დაკავშირებით ეს ტექსტი იმიტომაც არის საინტერესო, რომ პორფირიოსი, ისევე როგორც პეტრიწი, აქ კოსმიურ სხეულზე – იმავე ზეცაზე – მსჯელობს: „სხეულისათვის, რომელიც მატერიასა და მასაში (ὄγκῳ) იმყოფება, სადმე ყოფნა ადგილზე ყოფნას ნიშნავს. ამიტომ კოსმოსის სხეულისთვის, რომელიც მატერიალური და მასიურია, ყოფნა განფენილობაში ყოფნას (ἐν διαστάσει) ნიშნავს". შემდეგ პორფირიოსი განმარტავს, რომ გონითი კოსმოსი, არამატერიალური, უსხეულო, უვრცეულო, ადგილზე არ იმყოფება: „ყველგან-ყოფნა უსხეულოსთვის ადგილობითი არ არის".[4]

---

[1] **Porhpyrius**, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. § 44. Ed. E. Lamberz. Leipzig 1975, p. 57, 17. შემდგომი დამოწმებისას: **Porphyr.**, *Sent.* (Lamberz).

[2] პეტრიწი, II, 45, 29-46, 1.

[3] **Porphyr.**, *Sent.* 1 (p. 1 Lamberz).

[4] **Porphyr.**, *Sent.* 33 (p. 35 Lamberz).

მესამედ პორფირიოსს პეტრიწი 50-ე თავში ახსენებს. ის ასახელებს პლატონიკოს თეოლოგებს, რომლებიც დროს მარადიულობის ხატად („ხატად სამარადმყოფ.ესად“)[1] სახავდნენ. პორფირიოსი აქ პლოტინის „განსაზღვრებად“ — მის მოწაფედ — არის მოხსენიებული: „მეგუპტელი დიდი პლოტინოს, *კათიგემონი პორფირისი.*“ [2] ამდენად, ეს ადგილი უშუალოდ პორფირიოსს არ ეხება.[3] საინტერესოა, რომ ასეთივე გამოთქმით — „ეგვიპტელი პლოტინი“ — პორფირიოსის მასწავლებელს პროკლეც მოიხსენიებს.[4]

---

[1] პეტრიწი, II, 108, 2.

[2] პეტრიწი, II, 107, 30.

[3] დაწვრილებით ამ ტექსტის შესახებ იხ. მომდევნო თავში, იამბლიქოსთან დაკავშირებით.

[4] Procl., *Theol. Plat.* I, 1, p. 6, 18-25 Saffrey/Westerink.

XI. იამბლიქოსი

სხეული და ადგილი. „უსხეულოთა ნაწილნი უსხეულოვე“. დრო – „ხატი სამარადმყოფისა“

ნეოპლატონიკოს იამბლიქოსს (III-IV ს.), პორფირიოსის მოწაფეს, პეტრიწი სამჯერ ახსენებს თავის კომენტარში, სამივეჯერ დადებითად.[1] გასაგებია, რატომ სცემდა პეტრიწი იამბლიქოსს პატივს: ჯერ ერთი, ის პლატონიკოსი იყო, მეორეც, პროკლემ იამბლიქოსის ფილოსოფიიდან ბევრი რამ გაიზიარა. მრავალი ადგილი მისი შრომებიდან იამბლიქოსის ტექსტების გამეორებაა. პროკლემ სრულყო და დეტალებით გაამდიდრა, მეტი იერარქიული საფეხურებით შეავსო სამყაროს მისეული სურათი. მითოლოგიისა და მისტერიებისადმი დიდი ინტერესის გამოც, პროკლე იამბლიქოსის მემკვიდრეა, თუმცა პეტრიწს ეს სფერო არ აინტერესებდა, ან, ყოველ შემთხვევაში, მისადმი ინტერესს არ გამოხატავდა.[2]

პირველად პეტრიწი იამბლიქოსს კომენტარების მე-13 თავში ახსენებს, პორფირიოსის გვერდით. ეს ადგილი ზემოთ, პორფირიოსი-

---

[1] იამბლიქოსის, როგორც პეტრიწის წყაროს, შესახებ იხ. ჩემი დისერტაცია: *ანტიკურობა და ქრისტიანობა*, გვ. 59-70, და სტატია: *Griechische Philosophie, - in:* Oriens Christianus, S. 164-166.

[2] პროკლეს კომენტარში პლატონის „ტიმაიოსზე“, სადაც ძალიან ფართოდ არის მიმოხილული ნეოპლატონიკოსთა შეხედულებები, იგრძნობა, რომ პროკლესთვის მისი მასწავლებელი სირიანე უფრო ახლობელი და ავტორიტეტული ფილოსოფოსი იყო, ვიდრე თვით იამბლიქოსი, მით უფრო, ვიდრე პლოტინი და პორფირიოსი. პეტრიწი ასეთ დიფერენციაციას მიზნად ვერ დაისახავდა, ის უფრო რთული ამოცანის წინაშე იდგა: ზოგადად (ნეო)პლატონიზმის აპოლოგია ქრისტიანთა წინაშე, და თუ უფრო შორს წავალთ და უფრო კონკრეტული ვიქნებით, მისი მიზანი იყო პლატონიკოსთა უპირატესობის ჩვენება არისტოტელიკოსებთან შედარებით. პლატონიკოსთა „დახარისხება“, ზოგიერთი მათგანისადმი მიკერძოება და ზოგის გაკრიტიკება ამ საქმეს მხოლოდ შეაფერხებდა.

დან წყაროს განხილვისას მოვიტანე, მაგრამ სიცხადისათვის აქაც გავიმეორებ:

„ხოლო თუ რაჲსათჳს ადგილთაჲთ ადგილად მიდის და მიდრკების, ამისთჳსო, იტყჳს, რომელ ადგილისა მიერ შემოიცვის, ვითარ სხეული, რამეთუ ყოველი სხეული ადგილსა შორის, ვითარ *იამბლიხოს* და *პორფირი* აღმოაჩინეს“.[1]

მივუთითებ ზოგიერთ ადგილს იამბლიქოსიდან, რომელიც წყაროდ შეიძლება იქნეს მიჩნეული. სამწუხაროდ, იამბლიქოსის შრომის დიდმა ნაწილმა, განსაკუთრებით პლატონის დიალოგებზე მისმა კომენტარებმა, ჩვენამდე ვერ მოაღწია. მაგრამ ნეოპლატონიკოსები, განსაკუთრებით პროკლე და სიმპლიკიოსი, იამბლიქოსს ძალიან ხშირად იმოწმებდნენ და ახსენებდნენ. იამბლიქოსთან დაკავშირებული ტექსტები შეკრიბეს ბ. დ. ლარსენმა[2] და ჯ. დილონმა.[3] იამბლიქოსის ტექსტებს ძირითადად ამ გამოცემების მიხედვით ვიმოწმებ.

ვრცელი ციტატა პლატონის „ტიმაიოსზე“ იამბლიქოსის კომენტარის მე-5 თავიდან[4] მოჰყავს სიმპლიკიოსს არისტოტელეს „ფიზიკის“ კომენტარში. სიმპლიკიოსის თქმით, იამბლიქოსი წერს: „ყოველი სხეული, რამდენადაც ის სხეულია, ადგილზე არის. ესე იგი, ადგილი სხეულთა თანადასაბამიერი და განუყოფელია მათი წარმოქმნისა და პირველარსებისაგან. გასაგებია, რომ ტიმაიოსმა სხეულთა არსებობის საწყისის გვერდით იქვე ადგილიც დაასახელა. ხოლო ვინც ადგილს მიზეზის თანადასაბამიერად არ მიიჩნევს და ვისაც ის ზედაპირთა საზღვარზე ან ცარიელ ადგილებსა[5] და რაღაც ინტერვალებზე დაჰყავს, ის უცხო შეხედულებებს მისდევს და ტიმაიოსის მოძღვრებას მთლიანობაში ვერ სწვდება, [მოძღვრებას], რომელიც ბუნებას მუდამ დემიურგიას უკავშირებს. როგორც სხეულები მყისიერად მიზეზთან ერთად წარმოიქმნა, ასევე ადგილიც მიზეზზე დამო-

---

[1] პეტრიწი, II, 45, 29-46, 1 (მე-13 თავი).

[2] **B. D. Larsen**, *Jamblique*.

[3] **J. Dillon**, *Jamblichi in Platonis dialogis fragmenta*. Leiden 1973. შემდგომი დამოწმებისას: **J. Dillon**, *Jambl.*

[4] ჯ. დილონი ამ ფრაგმენტს Tim. 52a-ს მიაკუთვნებს.

[5] πέρατα ἐπιφανειῶν ἢ χωρήματα διάκενα. სიტყვა „ეპიფანია“ პეტრიწთან რამდენჯერმე გვხდება, მათ შორის, იამბლიქოსსა და არისტოტელესთან დაკავშირებითაც (პეტრიწი, II, 17-ე თავი, იხ. ქვემოთ).

კიდებულად უნდა განვიხილოთ, ისე, როგორც [ამას] ტიმაიოსი გვასწავლის. და როგორც დრო შევეცადეთ დემიურგიის თანადასაბამიერად წარმოგვედგინა, ასევე განმარტავს ადგილს".

ამ ციტატას იამბლიქოსის კომენტარიდან სიმპლიკიოსი თავის განმარტებას ურთავს. ის აჯამებს იამბლიქოსის ტექსტს და დასძენს, რომ იამბლიქოსმა ასე „უარყო სხვათა შეხედულებები, რომლებიც ადგილს მიიჩნევდნენ გარეგანად იმისადმი, რაც ადგილზეა, და განაცხადა, რომ ადგილი თანადასაბამიერია იმ საგნებისა, რომლებიც ადგილზე იმყოფებიან". შემდეგ კი სიმპლიკიოსს კვლავ იამბლიქოსიდან მოჰყავს ციტატა, რომელიც ადგილს (სივრცეს) ასე განსაზღვრავს:

„რა არის ის მოძღვრება, რომელიც ადგილის სრულყოფილსა და არსების შესაბამის განსაზღვრებას იძლევა? ესაა მოძღვრება, რომელიც ადგილს სხეულებრივ ძალად მიიჩნევს, [ძალად], რომელიც სხეულებს პყრობს და განაცალკევებს, აყენებს დაცემულებს, კრებს გაფანტულებს, ერთიანად სრულყოფს მათ და ყოველი მხრიდან გარემოიცავს".

ამას კვლავ სიმპლიკიოსის კომენტარი მოჰყვება: „ცხადია, ის [ე.ი. იამბლიქოსი — ლ.ა.] ადგილს [ასე] განსაზღვრავს [და] მას 'სხეულოვან ძალას' უწოდებს". სიმპლიკიოსი იმეორებს იამბლიქოსის განსაზღვრებას, შემდეგ კი ამბობს: „ცხადია, თუ ადგილი 'სრულყოფს' სხეულებს, ის ვერ იარსებებს იმისგან განცალკევებით, რაც ადგილზეა. ხოლო 'გარემომცველია' [იმ აზრით], რომ სხეულთა განმსაზღვრელი და შემკვრელია".[1]

---

[1] ორიგინალში მოვიყვან იამბლიქოს-სიმპლიკიოსის ამ ტექსტიდან რამდენიმე ადგილს, პეტრიწის კომენტართან უშუალოდ დაკავშირებულს: [იამბლიქოსი]: Πᾶν σῶμα ἢ σῶμα ὑπάρχει ἐν τόπῳ ἐστι· συμφυὴς ἄρα τοῖς σώμασιν ὁ τόπος συνυφέστηκε καὶ οὐδαμῶς ἀπεσχισμένος αὐτῶν τῆς πρώτης παρόδου εἰς τὰ ὄντα καὶ τῆς κυριωτάτης οὐσίας. Εἰκότως ἄρα ὁ Τίμαιος μετ᾽αὐτῆς τῆς τῶν σωμάτων ἀρχῆς τοῦ εἶναι καὶ τὸν τόπον πρώτως παράγει. [სიმპლიკიოსი]: ὥστε καὶ αὐτὸς τὰς ἄλλας ἐπιβολὰς ἀποσκευαζόμενος τὰς ἔξωθεν τῶν ἐν τόπῳ τὸν τόπον ποιούσας συμφυῆ τοῖς ἐν τόπῳ φησι. — **Simplicius** *in Arist. Phys.* 639, 24 – 640, 1 Diels CAG IX = Fr. 90, *in*: **J. Dillon**, *Jambl.*, p. 204 = Fr. 245, *in*: **B. D. Larsen**, *Jamblique*, appendice, p. 106.

საინტერესოა გამომცემლისა და კომენტატორის, ჯ. დილონის განმარტება. შესავალში ის აღნიშნავს, რომ „დროის შესახებ მსჯელობამ სივრცის პრობლემაც წარმოშვა, რაკი დრო სივრცობლივ განზომილებაში მოქმედებს. იამბლიქოსის შეხედულება სივრცეზე ჩვენთვის მხოლოდ 'ტიმაიოსის' კომენტარების 90-ე ფრაგმენტიდანაა ცნობილი, 'ტიმაიოსზე' მისი კომენტარის მე-5 წიგნიდან.[1] [...] სივრცე თავისი არსებით სხეულთა თანადასაბამიერია, ამიტომ გონივრულია, რომ ტიმაიოსი მასზე მსჯელობას სხეულთა პირველშექმნით იწყებს. სივრცის განხილვა მისი მიზეზისგან განცალკევებით – დემიურგიული გეგმისგან მოწყვეტით არ შეიძლება“.[2]

ჯ. დილონის აზრი, რომ იამბლიქოსის შეხედულება სივრცეზე ჩვენთვის მხოლოდ „ტიმაიოსის“ კომენტარების მე-5 წიგნიდანაა ცნობილი, მით უფრო მნიშვნელოვანს ხდის პეტრიწის ცნობას სივრცეზე იამბლიქოსის შეხედულების შესახებ. ჯ. დილონისგან განსხვავებით, შეიძლება იამბლიქოსის სხვა ტექსტებიც დავასახელოთ, რომლებიც ადგილის შესახებ მის შეხედულებას გამოხატავენ.[3] ერთ-ერთ ასეთ ტექსტში იამბლიქოსი მსჯელობს ადგილის, როგორც სხეულის ზედაპირის შესახებ: „ადგილი არის ზედაპირივით (ἐπιφάνεια) სხეულზე. ის, როგორც სხეულის საზღვარი, მას გარემოიცავს, ხოლო როგორც ადგილი, მის მიერ გარემოცულზე იმყოფება“.[4]

---

[1] იგულისხმება სიმპლიკიოსის მიერ შემონახული ტექსტი მის კომენტარებში არისტოტელეს „ფიზიკაზე“, იხ. ზემოთ.

[2] **J. Dillon,** *Jambl.*, p. 40.

[3] **Simplic.** *in Arist. Categ.* 11b12 Kalbfleish, CAG VIII, p. 361, 7-364, 6 = **B. Larsen,** *Jamblique*, fr. 112, appendice, p. 60. **Simplic.** *in Arist. Categ.* 11b11 Kalbfleisch, CAG VIII, p. 364, 31-34. ეს არის ფრაგმენტები იამბლიქოსის კომენტარებიდან არისტოტელეს „კატეგორიებზე“, რომელიც ნაწილობრივ შემონახულია სიმპლიკიოსის კომენტარში არისტოტელეს ამავე ნაშრომზე, იხ. **B. D. Larsen,** *Jamblique,* fr. 113, appendice, p. 60.

[4] **Simplic.** *in Arist. Categ.* 5a23 Kalbfleisch, CAG VIII, p. 137, 7-10: θαυμάσι δ᾽ἄν τις τοῦ θείου Ἰαμλίχου ταῦτα περὶ τόπου γράφοντος· ὁ δὲ τόπος ὡς μὲν ἐπιφάνεια εἴη ἄν ἐν τῷ σώματι, οὐ πέρας οὖσα περιέχει τὸ σῶμα, ὡς δὲ τόπος ἐν τῷ περιεχομένου ὑπ᾽αὐτοῦ. იგივე ტექსტი მოჰყავს ბ. დ. ლარსენს, fr. 44, appendice, p. 23. მისი კომენტარი ასეთია (სიზუსტისთვის ორიგინალში მოჰყავს): „Iamblique dit au sujet du *lieu* que celui-ci a une position grâce au corps que l'entoure. Il

ადგილის შესახებ იამბლიქოსის შეხედულების შესახებ სიმპლიკიოსის ტექსტების საფუძველზე ჯ. დილონი თავისი კრებულის ბოლოსიტყვაობაშიც მსჯელობს, 90-ე ფრაგმენტისათვის დართულ კომენტარში. ის სვამს კითხვას: ვის აკრიტიკებს იამბლიქოსი სივრცის თეორიასთან დაკავშირებით? „სიმპლიკიოსი არავითარ განმარტებას არ იძლევა. გამოთქმებს πέρατα ἐπιφανειῶν და χωρήματα διάκενα პარალელი ვერ დავუძებნე. შესაძლოა, ეს თავად იამბლიქოსის ფრაზა იყოს. ყოველ შემთხვევაში, მოწინააღმდეგეები არისტოტელიკოსები უნდა ყოფილიყვნენ, მაგრამ შეიძლება, საშუალო პლატონიკოსებიც იგულისხმებოდნენ, რომლებიც ამ საკითხში არისტოტელეს ხაზს გაჰყვნენ".[1]

ჯ. დილონისაგან განსხვავებულია ბენტ ლარსენის შეხედულება. სიმპლიკიოსის არისტოტელეს „კატეგორიებზე" ზემოთ ციტირებული ტექსტის განხილვისას (ფრ. 44, სადაც სიმპლიკიოსი გადმოცემს იამბლიქოსის შეხედულებას ადგილზე, რომლის თანახმად ადგილს მდებარეობა აქვს იმ სხეულის წყალობით, რომელსაც ის გარემოიცავს) ლარსენი აღნიშნავს, რომ სიმპლიკიოსი ცდილობს იამბლიქოსის მოძღვრებაში არისტოტელურ ასპექტებს გაუსვას ხაზი.[2] იმავე ფრაგმენტში სიმპლიკიოსი ამბობს: „უმჯობესია, იამბლიქოსის შეხედულება ადგილზე არისტოტელური შეხედულების შესაბამისად განვმარტოთ".[3] ბენტ ლარსენი იმასაც აღნიშნავს (და სწორედ ამითი განსხვავდება იგი ჯ. დილონისგან), რომ არისტოტელეს ინტერპრეტაციისას იამბლიქოსი მასა და პლატონს შორის ჰარმონიიდან ამოდიოდა: „იამბლიქოსი, ისევე როგორც სხვები, ცდილობს ერთის განმარტებას მეორის საშუალებით, პლატონისა არისტოტელეთი, არისტოტელესი პლატონით. იამბლიქოსისეული არისტოტელეს პორტრე-

---

présuppose que le lieu en tant que surface est sur un corps, - ou bien en tant qu'endroit est entouré par un corps. Dans tous les deux cas, le lieu est considéré a partir du substratum, et de là vient sa position". - **B. D. Larsen**, *Jamblique*, p. 267.

[1] **J. Dillon**, *Jambl.*, p. 384.

[2] **B. D. Larsen**, *Jamblique*, p. 267, n. 196: „Simplicius souligne ce qui est aristotélicien dans la conception du lieu de Jamblique".

[3] **Simplic.** *in Arist. Categ.* 5a23 Kalbfleisch, CAG VII, p. 137 = Fr. 44 in: **J. Dillon**, *Jambl.*, appendice, p. 23.

ტი, ესაა პორტრეტი არისტოტელესი, რომელიც ძალიან ახლოს არის პლატონთან და რომელიც პლატონის ჭეშმარიტი მოწაფეა."[1]

ვინ არის მართალი, ჯ. დილონი, როცა ადგილის შესახებ იამბლიქოსის შეხედულების გადმოცემისას არისტოტელესა და მისი მიმდევრებისადმი ამავე საკითხში იამბლიქოსის უარყოფით დამოკიდებულებას აღნიშნავს, თუ ბ. ლარსენი, რომელიც იამბლიქოსის მხრიდან პლატონსა და არისტოტელეს შორის თანხმობის ჩვენების მცდელობაზე მიუთითებს? თავისებურად, ალბათ, ორივე მართალია. იამბლიქოსი, სხვა ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად, პლატონისა და არისტოტელეს შეთანხმებას პლატონის პირველობის შენარჩუნებით ცდილობდა. ის, პროკლეს მსგავსად, სადაც კი შესაძლებელი იყო, არისტოტელეს აკრიტიკებდა.[2] მაგრამ, ამავე დროს, ის მცირე შესაძლებლობასაც იყენებდა არისტოტელეს თავისებურად (ე.ი. თავისებურად–პლატონურად) წაკითხვისათვის. ამ მხრივ პეტრიწიც, ფილოსოფიურ საკითხთა განხილვისას, ანტიკური ნეოპლატონიზმის, იმავე იამბლიქოსის, პროკლესა და სიმპლიკიოსის მიმდევარი იყო. საინტერესოა, რომ კომენტარების მე-17 თავში უსხეულოთა გვართა შესახებ მსჯელობისას, იამბლიქოსის დამოწმების შემდეგ პეტრიწი უშუალოდ არისტოტელეზე გადადის და მას დადებითად მოიხსენიებს. აქ, როგორც იამბლიქოს-სიმპლიკიოსის ზემოთ მოტანილ ტექსტში, სხეულსა და „ეპიფანეიაზეა" ლაპარაკი:

„არამედ ესე უსხეულოჲ და თჳთ თჳს შორისი ცხორებაჲ ნუ ჰგონო ნაწილთა მიერ სხეულეანთა, რამეთუ, ვითარცა იტყჳს *იამბლიხოს,* უსხეულოჲსა ნაწილნი უსხეულოვე. რამეთუ არა სადა შედგეს უსხეულო სხეულთაგან. ხოლო სხეული შედგეს უსხეულოთა მიერ, ვითარ სხეული *ეპიფანიაჲსა* მიერ და სხუათა განსაზიდთა. და კუალად, ვითარცა აღმოაჩინა არისტოტელი, ვითარმედ ურომელოჲ სხეული გარომელდების ოთხთა რომელობათაგან, ვითარ რიცხჳ თჳსთა ნაწილთა მიერ და მორთულებაჲ თჳსთა ნაწილთა მიერ".[3]

მე ვერ მივუთითებ იამბლიქოსის ვერც ერთ ტექსტზე, სადაც

---

[1] **B. D. Larsen**, *Jamblique*, p. 319.

[2] თუკი ჯ. დილონის შეხედულება სწორია და 90-უ ფრაგმენტში მართლაც არისტოტელიკოსები იგულისხმებიან, საინტერესოა, რომ იამბლიქოსმა ისინი დაუსახელებლად გააკრიტიკა.

[3] პეტრიწი, II, 51, 15-23.

ნათქვამი იქნებოდა, „უსხეულოთა ნაწილნი უსხეულოვე“. რაც შეეხება იამბლიქოსის დამოწმების შემდგომ პეტრიწის ნათქვამს – „ხოლო სხეული შედგეს უსხეულოთა მიერ, ვითარ სხეული *ეპიფანიადს* მიერ და სხუათა განსაზიდთა“, გავიხსენოთ ზემოთ მოტანილი ტექსტი სიმპლიკიოსის კომენტარებიდან არისტოტელეს „კატეგორიებზე“ 5a23, სადაც ის იამბლიქოსის სიტყვებს გადმოგვცემს: „ადგილი არის ზედაპირივით (ἐπιφάνεια) სხეულზე“, რასაც სიმპლიკიოსის მიერ არისტოტელეს დამოწმება და იამბლიქოსთან მისი შეთანხმების ცდა მოჰყვება.[1] პეტრიწიც, ამ შემთხვევაში, მსგავს კონტექსტში იამბლიქოსსა და არისტოტელეს შორის თანხმობას გამოხატავს. შესაძლოა, ის უშუალოდ იამბლიქოსის ხსენებულ ტექსტს (სიმპლიკიოსის „შუამავლობით“) ეყრდნობოდა. ამისგან განსხვავებით, კომენტარების 50-ე თავში მან პლატონიკოსთა და არისტოტელიკოსთა შეხედულებები ერთმანეთს დაუპირისპირა.

დროისა და სივრცის პრობლემა ერთმანეთთან არის დაკავშირებული, რამდენადაც დრო სივრცულ განზომილებაში მოქმედებს.[2] გადავიდეთ დროის შესახებ იამბლიქოსის შეხედულებაზე პეტრიწთან და თავად იამბლიქოსთან. სივრცესთან შედარებით, ამ საკითხზე უფრო ვრცელი მასალა გვაქვს.

დროის შესახებ პეტრიწი, სხვათა და სხვათა შორის, როგორც ვთქვით, კომენტარების 50-ე თავში მსჯელობს:[3] „ხოლო ამის *ბრონოგასათჳს* აღმოსაჩენთა მისცემენ დიდთა უმდაბლესადრე და უზეშთაესად *პერიპატოგათ არისტოტელის გამონი. რამეთუ იტყჳს არისტოტელი: ბრონოგ* არსო საზომი მიდრეკისაგ,[4] ვითარმედ საზომი პირველისა მიდრეკისაგო. ხოლო პირველ-მიდრეკაგ პირველსა შორის სხეულთასა, რომელსა ცად, *ორანოდ,* უწოდა გუარმა *ელლენთა*

[1] CAG VIII, p. 137 = **B. D. Larsen**, *Jamblique*, fr. 44, appendice, p. 23, 267.

[2] **J. Dillon**, *Jambl.*, p. 40. ნეოპლატონური ტექსტები დროისა და სივრცის შესახებ კომენტარებით იხ. წიგნებში: **S. Sambursky / S. Pine**, *The Concept of Time in Late Neoplatonism.* Jerusalem 1971; **S. Sambursky**, *The Concept of Place in Late Neoplatonism.* Texts with Translation, Introduction and Notes by S. Sambursky. Jerusalem 1982.

[3] იხ. ზემოთაც, არისტოტელეს შესახებ თავში.

[4] **Arist.**, *Phys.* 219a10, 219b1, 220b32, 251b10; **Arist.** *de caelo* 279a15.

ენისამან, რომელ არს ზე-აღსახედი, ანუ საზღუარი ზენაჲ.[1] ამას *ორანოსა* შორის პირველი მიდრეკაჲ, ვითარცა პირველსა სხეულთასა, ხოლო საზომ მიდრეკისა *ბრონოჲ*. ხოლო ესე საზღვარი *ბრონოჲსათჳს არისტოტელისი* და *პერიპატოჲს-გამოთაჲ* არს. ხოლო დიდი *პლატონ* და ყოველნი ღმრთისმეტყუელნი, ვითარ *მეგჳპტელი დიდი პლოტინოს, კათიგემონი პორფირისი*[2] და დიდი *იამვლიხოს ფინიკ*, *გონებაჲ ფინიკიელი*, დასდებენ *ბრონოჲსათჳს* და იტყჳან 'ხატად სამარადმყოჲსად'.[3] რამეთუ ვითარცა სამარადმყოჲსა შორის ყოველი მიუდრეკელად, და ვითარ იგივეობასა ზედა და მასვეობასა მოუგია არსებაჲცა თჳსი და მოქმედებაჲ განუკუეთელად არსებისგან, ეგრეთვე *ბრონოჲს-შორისსა*[4] ყოველსა მიდრეკისა და დენისა მიერ. რამეთუ მუნ შორის სამარადისოობასა მყოფობაჲ უძრავად გამანებულ არს, ხოლო აქა *ბრონოსა* შორის მარადისოობაჲ პირველად და შემდგომად და გარდასრულად, და აწად და მომავალად განყოფილ არს: რამეთუ მუნ საუკუნოჲ, ხოლო აქა დინებაჲ *ბრონებრი;* მუნ განუკუეთელი იგივეობაჲ არსებითი, ხოლო *ბრონოსა* შორის განჭრითი და ცვალებითი".[5]

ეს ტექსტი საკმაოდ ზუსტად შეესაბამება პლოტინის ტექსტს დროის შესახებ.[6] იამბლიქოსს რაც შეეხება, პროკლესა და სიმპლიკიოსის შრომებიდან კარგად არის ცნობილი, რომ იამბლიქოსი, სხვა პლატონიკოსთა მსგავსად, დროს მარადიულობის ხატად მიიჩნევდა. იამბლიქოსის ვრცელი ციტატა ამ საკითხზე შემონახულია პროკ-

---

[1] შდრ. **Plat.**, *Cratyl.* 396b8c1: Ἔτι δὲ οὐρανός ἐστιν ἡ ὁρῶσα ὄψις <εἰς τὰ ἄνω>. შდრ. აგრეთვე **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, 5, p. 21, 21-22: IV, 22, p. 66, 6-8. შდრ. პეტრიწი, თ. 140. „ურანოსის" ეტიმოლოგიისთვის პეტრიწთან იხ. მ. მჭედლიძე, *„ზევსის", „კრონოსის", „ურანოსის" ეტიმოლოგიათა წყაროებისათვის იოანე პეტრიწთან.* ΑΝΑΘΕΣΙΣ. აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ. რედაქტორი რ. გორდეზიანი. თბილისი 1999, გვ. 219-226.

[2] „ეგვიპტელი პლოტინოს", როგორც პორფირიოსის წინამორბედისთვის, შდრ. **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 1, p. 6, 18-25. იხ. აგრეთვე აქვე, ზემოთ, თავში „პორფირიოსი".

[3] **Plat.**, *Tim.* 37d5. შდრ. **Plot.**, *Enn.* III, 7, 11.

[4] ეს ქართული ტერმინი არის ზუსტი თარგმანი ბერძნული ἔγχρονος-ისა.

[5] პეტრიწი, II, 107, 19 – 108, 11.

[6] **Plot.**, *Enn.* III, 7, 11, 48. შდრ. **W. Beierwaltes** *in:* **Plotin**, *Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III, 7).* Frankfurt am Main 1995 (4. Aufl.), S. 265, 252.

ლეს კომენტარებში პლატონის „ტიმაიოსზე", აგრეთვე სიმპლიკიოსთან არისტოტელეს „ფიზიკასა" და „კატეგორიებზე" კომენტარებში. ს. სამბურსკის თქმით, „იამბლიქოსმა მოახდინა დროის გასუბსტანტივება [...] იამბლიქოსმა, შემდეგ კი პროკლემ, უარყვეს დროის, როგორც სულის სიცოცხლის გაგება, რომელიც მარადიულობას, როგორც გონისეული სამყაროს სიცოცხლის მდგომარეობას უპირისპირდებოდა. ამის ნაცვლად მათ ორივე [ე.ი. დროც და მარადიულობაც – ლ.ა.] სუბსტანციებად წარმოადგინეს. მათ თავ-თავისი ადგილი ეკავათ ჰიპოსტასების სისტემაში, რომელიც პლოტინის სისტემაზე გაცილებით რთული იყო. ჰიპოსტასების შემდგომი დაწვრილმანების აუცილებლობა, შესაძლოა, გაჩნდა იამბლიქოსისა და მისი სკოლის წარმომადგენელთა მოთხოვნილებების გამო, რომლებმაც მიზნად დაისახეს, საკუთარი ონტოლოგია შესაბამისობაში მოეყვანათ მათი დროის კონკრეტულ თეოლოგიასთან, და თავის სისტემაში აღმოსავლური რელიგიების ღვთაებები ჩაერთოთ. დაწვრილმანების ლოგიკური აუცილებლობაც არსებობდა, რადგან პლოტინის სამი ზეკოსმიური ჰიპოსტასი არ იყო საკმარისი იმ სიმრავლის გამოსახატავად, რომელიც ნეოპლატონური ონტოლოგიის ეპისტემოლოგიურ ცნებებს ახასიათებდა."[1]

დროის შესახებ თავისი შეხედულების გადმოცემისას პროკლე იმოწმებდა იამბლიქოსს და აკრიტიკებდა არისტოტელეს. „ტიმაიოსზე" (37d) კომენტარში პროკლეს ვრცელი ციტატა მოჰყავს იამბლიქოსიდან. მასში დრო სავსებით პლატონურად „აიონის" (მარადიულობა, „საუკუნე") ხატად არის წარმოდგენილი. აიონში ყველაფერი ერთბაშადაა, ქრონოსში კი ყველაფერი ერთიმეორის შემდეგ მიმდინარეობს. დრო, მარადიულობასთან შედარებით, მოძრავია. დროის შესახებ მსჯელობას პროკლე იწყებს შეკითხვით: „მაშ როგორღა არის დრო მარადიულობის ხატი, თუ ის ასეთია [იგულისხმება მოძრავია – ლ.ა.]?" ამის განსამარტავად პროკლეს იამბლიქოსიდან ციტატა მოჰყავს: „იმიტომ, ამბობს ღვთაებრივი იამბლიქოსი, რომ მარადიულობის ერთობასა და უსაზღვრობას, უკვემყოფობასა და მთლიანადმყოფობას, აწმყოში არსებობასა და გონითების განუზომელ მზომელობას დრო წრიულ ბრუნვაში, მიმდევრობასა და თანდათანო-

[1] S. Sambursky / S. Bines, *The Concept of Time*, p. 12.

ბაში გამოხატავს, დასაბამით, შუითა და ბოლოთი განასხვავებს და არაფერია, რასაც ის არ გარემოიცავს. და რადგანაც ის უბრალოდ მოძრავი არ არის, არამედ მარადიულობასთან მიმართებაშია მოძრავი, ამდენად უბრალოდ ხატი კი არ არის, არამედ მთლიანობაში შეიძლება მარადიულობის მიმართ ხატად იწოდოს. ის ნამდვილი არსებაა, უკუმქცევი, მზომელი და მოძრაობის გარემომცველი. ის მარადიულობის ხატად იწოდება და, ცხადია, რომ ხატთა შორის პირველია. ყოვლადსრული გონებაც კი არაა საკუთრივ პირველარსის ხატი (რა მიემსგავსება იმას, რაც სრულიად უსახოა!), ხოლო მათ შორის, რაც გონებისა და განუყოფელი ბუნების აქეთ არის, დრო უპირველესია. საერთოდ, რადგან აუცილებელია, რომ ხატი იყოს ის, რაც სხვას ეზიარება (რადგან მას სურს შეინარჩუნოს თავის მიმართ უპირველესის თავისებურება – იმისი, რომლის თვისებებსაც ის იძენს), ამიტომ ხატი ვერც უპირველეს არსთა შორის იქნება (ეს უპირველესი არსნი სხვას კი არ ეზიარებიან, არამედ სხვათა მიერ არიან ზიარებულნი, და თავად იმათში კი არ ჩნდებიან, ვინც [მათ] ეზიარება, არამედ სხვა გზით მიიქცევენ მათ თავისი თავისკენ), და ვერც მხოლოდ გრძნობადებში (ამიტომ გრძნობადნიც საშუალოთა მეშვეობით ემსგავსებიან პირველებს). ასე რომ, სწორია, დრო რომ მარადიულობის ხატად იწოდება, და მთელი კოსმოსიც, სულითა და სხეულით, თვითცხოველის ხატია".[1]

პროკლეს გარდა, დროის შესახებ იამბლიქოსის ტექსტები შემონახულია სიმპლიკიოსთან. ჯ. დილონის თქმით, ისინი „მიმართულია დროის შესახებ არისტოტელეს მოძღვრების წინააღმდეგ, რომელიც დროს მოძრაობად განიხილავდა. 63-ე ფრაგმენტში [სიმპლიკიოსის ტექსტი – ლ. ა.] იგი დროს მის 'ქმედებაში' აიგივებს 'დიაკოსმოსთან', რომელიც სამყაროს განწესების შინაგანი მოქმედი ძალაა. ფრაზაში, რომელმაც პროკლეს ყურადღება მიიპყრო,[2] იამბლიქოსი განაცხადებს, რომ დრო არის წესრიგი (τάξις), მაგრამ არა როგორც ის, რაც მოწესრიგებულია (ταττουμένη), არამედ როგორც მომწესრიგებელი ძალა (τάττουση). ის ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ დრო მყისვე ზეცასთან ერთადაა შექმნილი (Tim. 37d),

---

[1] **Procl.** *in Tim.* III, 33 = **J. Dillon,** *Jambl.*, fr. 64, p. 174-176.
[2] **Procl.** *in Tim.* III, 30.

დრო არ მომდინარეობს დემიურგის გონისმიერი განწესებიდან (ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ νοηρᾶς διακοσμήσεως), ის დაქვემდებარებული ფენომენი კი არ არის, არამედ ჭეშმარიტი ჰიპოსტასია... 64-ე ფრაგმენტში [Procl. in Tim. II, 32 – იგულისხმება ზემოთ ციტირებული ტექსტი] აღწერილია, როგორ ასახავს დრო აიონს, რომლის ხატსაც (εἰκών) ის ვრცეულ სამყაროში წარმოადგენს. მართლაც, დრო არის უპირველესი, უმაღლესი ხატი, რადგან თავად აიონი ვერ იქნება ერთის ხატი, რომელსაც არ შეიძლება ხატი ჰქონდეს. ფრ. 67 და 68 დამატებით მასალას გვაწვდის დროის როგორც ხატის შესახებ მსჯელობისთვის".[1]

მომყავს სიმპლიკიოსის ტექსტი, რომელიც ეხება იამბლიქოსის კომენტარს პლატონის „ტიმაიოსზე" 38bc. სიმპლიკიოსი წერს: „ამ [დროისა] და იმ [დროის] შესახებ, რომელიც მისგან კოსმოსშია განვრცობილი, იამბლიქოსმა მეათე თავში ასე დაწერა: 'ამიტომ დრო, მარადიული ბუნების ნიმუშის მიხედვით, შეძლებისდაგვარად თავისივე თავის მსგავსია.' ის მარადიულობასაც ჰგავს და შეძლებისდაგვარად თავისივე თავის მსგავსია თანაბარნაწილოვანი [ὁμοιουμερῆ - ერთგვაროვანი] ბუნების გამო. ის ერთიანი ენერგიით იწყება და ამითვე წინ მიდის და განსაზღვრავს ყოველივე შექმნილს თანაბრად, თუნდაც ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ".[2]

სიმპლიკიოსს მოჰყავს იამბლიქოსის სხვა ტექსტებიც პლატონის „ტიმაიოსზე" 37d კომენტარიდან: „ამავე საკითხთან დაკავშირებით მას [ე.ი. იამბლიქოსს – ლ. ა.] ასეთი საბუთი მოაქვს: 'პარადიგმა მთელი მარადიულობის [განმავლობაში] არსებობს, მაშინ როცა [ხატი] მთელი დროის მანძილზე, ბოლომდე, წარმოქმნადია, ასე რომ, ის არის და იქნება კიდეც. ამგვარად, ის, რაც როგორც პარადიგმა არის გონისმიერში, აქ დროშია. რაც გონისმიერში ყოფიერების შესაბამისად უკვე აწმყოდ არსებულია, ის აქ გამუდმებით მიზნის შესაბამისად წარმოიქმნება. რაც მუდამ იგივედ არსებულია, ის აქ, აქაურ ადგილთა შესაბამისად, როგორც წარსული, აწმყო და მომავალი ცხადდება. რაც იქ ვრცეული არაა, აქ ვრცეულად იხილება. ამასთან დაკავშირებით დროის მესაშუალე ორგვარი ბუნებაც ვლინდება. ის მესაშუალეა,

[1] **J. Dillon,** *Jambl.*, p. 40.
[2] **Simplic.** *in Arist. Phys.* CAG IX, 794, 21 = **J. Dillon,** *Jambl.*, fr. 67, p. 180.

რადგან მარადიულობასა და ზეცას შორის [არის], ხოლო ორგვარია, რადგან კოსმოსთან ერთად წარმოიქმნება და მარადიულობის შესაბამისად განიწყობა. ის კოსმოსს უძღვება, მარადიულობას კი ემსგავსება".[1]

იამბლიქოსის ეს ტექსტი განსაკუთრებით მოგვაგონებს პეტრიწის ზემოთ მოტანილ კომენტარს დროის შესახებ (თ. 50), რომელშიც იამბლიქოსის ხსენებას („...და დიდი *იამბლიხოს ფინიკ*, გონებაჲ ფინიკიელი, დასდებენ *ხრონოჲსათჳს* და იტყჳან ხატად სამარდმყოჲსად") განმარტება მოჰყვება. მას ზოგადად ნეოპლატონური ელერადობა აქვს და ის იამბლიქოსის უკანასკნელ ტექსტსაც ჰგავს, რომელიც, ალბათ, პეტრიწმა თავისი განმარტების წყაროდ გამოიყენა. სიმპლიკიოს-იამბლიქოსის ტექსტთან პეტრიწის კომენტარის მსგავსება რომ უფრო თვალსაჩინო გახდეს, პეტრიწის განმარტების შესაბამის ადგილს კიდევ ერთხელ მოვიყვან: „რამეთუ ვითარცა სამარდმყოჲსა შორის ყოველი მიუდრეკელად, და ვითარ იგივეობასა ზედა და მასვეობასა მოუგია არსებაჲცა თჳსი და მოქმედებაჲ განუკუეთელად არსებისგან, ეგრეთვე *ხრონოჲს-შორისსა* ყოველსა მიდრეკისა და დენისა მიერ. რამეთუ მუნ შორის სამარადისოობასა მყოფობაჲ უძრავად გამანებულ არს, ხოლო აქა *ხრონოსა* შორის მარადისოობაჲ პირველად და შემდგომად და გარდასრულად, და აწად და მომავალად განყოფილ არს: რამეთუ მუნ საუკუნოჲ, ხოლო აქა დინებაჲ *ხრონებრი*. მუნ განუკუეთელი იგივეობაჲ არსებითი, ხოლო *ხრონოსა* შორის განჭრითი და ცვალებითი".[2]

---

[1] **Simplic.** *in Arist. Phys.*, CAG IX, 794, 26 = **J. Dillon,** *Jambl.* fr. 68, p. 180-182; **B. Larsen,** *Jamblique,* appendice, fr. 260, p. 113: τὸ μὲν γάρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν, ὁ δὲ αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γέγονεν, ὥστε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος. ὃ τοίνυν ἐστὶν ὡς παράδειγμα ἐν τῷ νοητῷ, τοῦτο ὡς εἰκών ἐστιν ἐν τῷ γενητῷ. καὶ ὅπερ ἐστὶν ἐκεῖ κατ᾽ αἰῶνα, τοῦτο ἐνταῦθα κατὰ χρόνον. καὶ τὸ ἐν τῷ νοητῷ κατὰ τὸ εἶναι νῦν ἤδη παρόν, τοῦτο ἐν τοῖς τῇδε κατὰ συνέχειαν διὰ τέλους παραγίνεται· καὶ τὸ ὂν ὡσαύτως τὸ ἐν αὐτῷ γεγονός τε καὶ τὸ ὂν καὶ ἐσόμενον κατὰ τοὺς τῇδε τόπους ἐκφαίνεται. καὶ τὸ ἀδιάστατον ἐκεῖ διεστηκὸς ἐνταῦθα καθορᾶται· καὶ νῦν δὴ τοῦ χρόνου γέγονε κατάδηλος ἡ μέση διπλῆ φύσις, μέση μὲν αἰωνός τε καὶ τοῦ μὲν ἡγεῖται, τῷ δὲ ἀφομοιοῦται.

[2] პეტრიწი, II, 108, 2-11.

ნაწილი მეორე

პროკლედან ასკლეპიოსამდე

I. პროკლე

1. „დიადოხოსი“. 2. „ჰაზრი“. 3. „მონოვიოლოჲ“. 4. შემეცნების სახეები, დემონები და პეტრიწის ვერსიის 129-ე თავი. 5. *ექსკურსი:* შემეცნების საფეხურები დიონისე არეოპაგელის სქოლიოებში. 6. „პირველი კეთილობა“. 7. ერთი, გონება და „უგუარო ნივთი“. „ნამრღუევი და ნუთი გულისსიტყუა“. „უმსგავსო მსგავსება“. 8. „არსთადა თანწარმოდგომილი სარწმუნოება“. 9. „დასაბამი ერთებრი“. 10. „ერთისა მიერ ცხოვნდების ყოველი“. 11. „ყოველთა უპირატესი მიზეზი ყოველთადა სწორებით წარმოდგომილ არს“. 12. „ერთი ერთთა“. 13. „მიუდრეკელად მიდრეკა“. 14. ოთხი „კავშირი“ და საკითხი „ყოველი ყოველსა შორის“. 15. პლანეტათა „ჟამთა ქცევანი“. 16. უსხეულოთა სფეროში ძალთა და მოქმედებათა პირველობის ალეგორიულად გამოხატვა დროში პირველობის სახით. 17. „სულნი ქმნად შთამოვრდომილნი“. 18. „ნივთიერებრივნი ქიტონისკნი“. 19. ნება, თავისუფლება, აუცილებლობა და განგება. 20. *ექსკურსი:* საღვთო ნებანი ანუ „იგავნი“ არეოპაგიტული კორპუსის სქოლიოებში

პეტრიწის წყაროთა კვლევისას, უპირველეს ყოვლისა, თავად პროკლეს შემოქმედების, როგორც კომენტარის წყაროს საკითხი დგას. პროკლე, როგორც პეტრიწის წყარო, ფაქტობრივად, ამოუწურავი თემაა. წარმოუდგენლად ბევრი პარალელის მოძებნა შეიძლება მის შრომებსა და პეტრიწის კომენტარს შორის. რაც მთავარია, პეტრიწის კომენტირების მეთოდი ჰგავს პროკლეს კომენტირების მეთოდს, თუმცა პეტრიწი უფრო ლაკონიურია, ვიდრე პროკლეს კომენტარები პლატონის დიალოგებზე და თუნდაც მისი „პლატონური

თეოლოგია". ამავე დროს, პეტრიწის კომენტარი გაცილებით უფრო ვრცელია და კონკრეტულობით დატვირთულია, ვიდრე პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლები". ვისაც პროკლეს შრომები და პეტრიწის კომენტარი წაუკითხავს, წინასწარვე ივარაუდებდა, რომ პროკლეს შრომათა შორის პეტრიწის წყარო ყველაზე მეტად მისი „პლატონური თეოლოგია", აგრეთვე „პარმენიდესა" და „ტიმაიოსის" კომენტარი იქნებოდა, თუმცა პარალელები პროკლეს სხვა წიგნებშიც ბევრი მოიძებნება.[1] „პარმენიდესა" და „ტიმაიოსს" (აქ შეიძლება თა-

[1] როგორც აღვნიშნეთ, პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიასა" და, განსაკუთრებით, „პარმენიდეზე" პროკლეს კომენტარს, როგორც პეტრიწის წყაროს, მიეძღვნა ა. ხარანაულის დისერტაცია (*წყაროთა გამოყენების მეთოდი.*), აგრეთვე ლ. გიგინეიშვილისა და გ. ვან რილის შრომა *Ioane Petritsi: A Witness.* - *In*: Proclus et la théologie Platonicienne, p. 572-587. პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიას", კომენტარებს პლატონის „ტიმაიოსსა" და „პარმენიდეზე", აგრეთვე მის სხვა ნაშრომებს როგორც პეტრიწის კომენტარის წყაროს ჩემს სტატიებში შევეხე: *პეტრიწის კომენტარების 41-ე თავის წყაროებისთვის.* მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია 2 (1983), გვ. 93-96; *შემეცნების საფეხურები პროკლესა და იოანე პეტრიწის შრომებში.* მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია 2 (1984), გვ. 41-47; *პროკლე და იოანე პეტრიწი: „ყოველი ყოველსა შორის".* მაცნე, *ფილოსოფიისა* და ფსიქოლოგიის სერია 3 (1988), გვ. 52-58; *Das Kapitel 129 der "Elemente der Theologie" des Proklos bei Ioanae Petrizi, in*: Georgica (Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens), 17 (1994), S. 47-43; *ბერძენი ფილოსოფოსები; Griechische Philosophie,* in: Oriens Christianus; *Die Namenstheorie im sogenannten 'Nachwort' des Ioane Petrizi, in*: W. Boeder (Hrsg.), Caucasica Oldenburgensia 1. Kaukasische Sprachprobleme. Beiträge zu den Kaukasistentagungen in Oldenburg 1995-2001, Oldenburg 2003, S. 19-34; *ნება იოანე პეტრიწის გაგებით.* „რელიგია", 4-5-6 (2005), გვ. 38-45. პროკლეს შრომები პეტრიწის ფილოსოფიის კონტექსტში განხილულია მ. მჭედლიძის ნაშრომებში: *იოანე პეტრიწის კომენტატორული მეთოდის ძირითადი პრინციპისათვის – პროკლეს განმარტება პროკლეს საფუძველზე.* თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ეძღვნება კ. კეკელიძის დაბ. 120 წლისთავს. რედაქტორი ლ. გეგეჭაძე. თბილისი 1999, გვ. 132-139. მისივე, *„ზენონის", „კრონოსის", „ურანოსის" ეტიმოლოგიათა წყაროებისათვის იოანე პეტრიწთან.* ΑΝΑΘΕΣΙΣ. აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ. რედაქტორი რ. გორდეზიანი. თბილისი, 1999, გვ. 219-226. მისივე, *სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გაგება იოანე პეტრიწთან.* Μνήμη. ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნას. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი,

ვად პლატონის ამავე სახელწოდების დიალოგები იგულისხმებოდეს, აგრეთვე პროკლეს კომენტარები ამ დიალოგებზე) პეტრიწიც არაერთხელ ახსენებს თავის კომენტარებში. პროკლეს ეს დიალოგები პლატონის შემოქმედების მწვერვალად მიაჩნდა, რომელთაგან ერთი მეტაფიზიკურ, ზეკოსმიურ სამყაროს ეხება, მეორე კი კოსმიურს. თუმცა, პროკლემ „ტიმაიოსზე" კომენტარშიც განიხილა მეტაფიზიკური საკითხები. სხვაგვარად შეუძლებელიც იქნებოდა: ხილული სამყარო, პლატონიკოსთა აზრით, უხილავის ხატია, ხოლო ფილოსოფოსის მიზანი არის ხილულში უხილავის ჭვრეტა, ფიზიკურში მეტაფიზიკურის დანახვა. პროკლეს კომენტარები განსხვავდება მისი „კავშირნისაგან": რამდენადაც „კავშირნი" ლაკონურია, იმდენად მისი კომენტარები (ეს განსაკუთრებით „ტიმაიოსს" ეხება) დეტალებითა და მითოლოგიური პარალელებით არის დატვირთული. „კავშირნიში" ვერც ერთ საკუთარ სახელს ვერ შევხვდებით, კომენტარები კი უამრავი სახელით (მითიური, ისტორიული) არის სავსე. „პლატონური თეოლოგია" შეიძლება დახასიათდეს როგორც ნაშრომი, რომელსაც „კავშირნის" თვისებებიც აქვს და კომენტარებისაც. „პლატონური თეოლოგია" პროკლეს მთელი შემოქმედებისა და მისეულად გაგებული პლატონური თეოლოგიის შემაჯამებელი ნაშრომია (ისევე, როგორც „კავშირნი"), ამავე დროს, კომენტარებივით, ანტიკური კულტურის სხვადასხვა სფეროდან დეტალებითა და ფაქტებით არის ილუსტრირებული. ამ თვალსაზრისით, პეტრიწის კომენტარის აგებულების სტილი „პლატონურ თეოლოგიას" ჰგავს, თუმცა მასზე გაცილებით მოკლეა.

ორფევსსა და აგლაოფამოსთან დაკავშირებით პროკლეს „პლატო-

ლ. ბერაია. თბილისი 2000, გვ. 176-198. მისივე, *L'explication de la théorie platonicienne de l'amour par Ioané Petritsi*, in: PHASIS. Greek and Roman Studies. Ed.-in Chief R. Gordeziani. 2-3 (2002), p. 295-299. მისივე, *À propos de l'explication du platonisme chez Ioané Petritsi*, in: XXe Congrès International des Études Byzantines. Pré-actes, III. Communications libres, Paris 2001, p. 83. მისივე, *მამა, დედა, შვილი – როგორც მეტაფიზიკური ტერმინები ნეოპლატონიზმში და მათი გაგება იოანე პეტრიწის „ვანმარტებაში"*. ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, რედაქტორი ვ. ასათიანი. 1, 2003, გვ. 224-241.

ნური თეოლოგია", პლატონის „პარმენიდესა" და „ტიმაიოსზე" კომენტარები, როგორც პეტრიწის წყარო, ზემოთ განვიხილეთ. საერთოდ, პროკლეს შემოქმედების, როგორც პეტრიწის კომენტარის წყაროს, კვლევა ძალზე ინტენსიურ შრომას მოითხოვს არა მარტო პროკლეს შრომათა დიდი მოცულობის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ (1) პეტრიწი, როგორც უკვე ვთქვით, სიტყვასიტყვით ციტირებას არ ახდენს, ის მისთვის ცნობილი ლიტერატურის არსს გამოხატავს. ამიტომ ძნელდება უშუალოდ წყაროზე მითითება. (2) პროკლესთან ბევრია გამეორება, ამიტომ ჩვენ მიერ წყაროდ მიჩნეულ ადგილს მისსავე შემოქმედებაში შეიძლება პარალელები დაეძებნოს. (3) პროკლეს შრომათა ნაწილმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია. საკითხავია, ჩვენზე რამდენად მეტი იცოდა პეტრიწმა? (4) პეტრიწის კომენტარის მრავალი აზრი, რომელიც, ერთი შეხედვით, „კავშირნის" შინაარსს სცილდება, სინამდვილეში შეიძლება პეტრიწის მიერ პროკლეს ან სხვა ავტორთა შრომებიდან კი არ იყოს ამოკრებილი, არამედ საკუთრივ პეტრიწისეული განვრცობა იყოს „კავშირნის" თეზისებისა. (5) პროკლესა და სხვა ნეოპლატონიკოსებთან (პორფირიოსი, იამბლიქოსი) ბევრი საერთო ადგილია. ამასთანავე, სიმპლიკიოსის შრომები ნეოპლატონური ფილოსოფიის ანთოლოგიად შეიძლება მივიჩნიოთ. ამიტომ, როცა პროკლეს რომელიმე ტექსტზე, როგორც განმარტების წყაროზე, მივუთითებთ, მხედველობაში უნდა გვქონდეს, რომ ანალოგიურ ტექსტს სხვა ავტორთანაც შეიძლება შევხვდეთ.

ყველა ამ სირთულის მიუხედავად, პეტრიწის კომენტარის შესატყვისი ტექსტების მითითება, მათ შორის პროკლეს შრომებიდან, როგორც აღვნიშნეთ, აუცილებელია. კლასიფიკაცია და უშუალო წყაროთა გამოვლენა მასალის დაგროვებისა და შესაძლო წყაროთა მაქსიმალური გამოვლენის შემდეგ შეიძლება.

პროკლეს შრომებს, როგორც პეტრიწის კომენტარის წყაროს, რამდენიმე საკითხთან დაკავშირებით განვიხილავ.

1. „დიადოხოსი"

პეტრიწი პროკლეს „დიადოხოსს" უწოდებს. თუ რატომ უწოდეს მას მემკვიდრეებმა „დიადოხოსი" ანუ მონაცვალე, ის ასე ხსნის:

1. პროკლე პლატონის მემკვიდრე იყო მის აკადემიაში ("მონაცვალე საყდარსა საღმრთოჲსა პლატონისა")[1], მან იმის შესახებ დაწერა, რაც პლატონისთვისაც უმნიშვნელოვანესი იყო, ანუ ერთის შესახებ;[2] 2. მან ცხადყო პლატონის უპირატესობა არისტოტელესთან შედარებით;[3] 3. მან განმარტა პლატონის ნაწერები.[4] საინტერესოა, რომ პროკლეც თავისი კომენტარის დანიშნულებას პლატონის პლატონურად განმარტებაში ხედავდა.[5] პროკლეს მსგავსად, პეტრიწიც დარწმუნებული იყო, რომ პროკლეს ფილოსოფია პლატონის ფილოსოფიის ერთგული გაგრძელებაა, თუმცა, მისი აზრით, პროკლემ იმის გამოვლენაც შეძლო, რაც პლატონთან მინიშნებით და გაფანტულად იყო ნათქვამი.

2. „ჰაზრი"

პეტრიწის „წინასიტყვა" იწყება პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების" აზრის ანუ მიზნის განმარტებით: „გუარსა თანა გუაც ცნობად დიდთა საღმრთისმეტყველოთა შორის ხედვისასა და აღებად ჰაზრსა წინაჲთვე წინამდებარისა წიგნისასა. ხოლო ჰაზრი ამის წიგნისა ამათ შინა შემოიცვის: პირველად რაჲთა ერთი წარმოაჩინოს".[6]

სიტყვა „ჰაზრს" აქ აქვს „მიზნის" მნიშვნელობაც, თუმცა კომენტარის სხვა ადგილას „ჰაზრს" აქვს გამოკვეთილად „შინაარსის", „აზრის" მნიშვნელობა. „მიზნის" (σκόπος) კვლევით იწყებოდა, ჩვეულებრივ, ნეოპლატონური სასკოლო ტრაქტატები. საფრეისა და ვესტერინკს მოჰყავთ ანალოგიური ადგილები პროკლედან ასეთივე დასაწყისით.[7]

---

[1] პეტრიწი, II, 4, 14-15 (წინასიტყვა).
[2] პეტრიწი, II, 5, 3-12 (წინასიტყვა).
[3] პეტრიწი, II, 5, 13-17 (წინასიტყვა).
[4] პეტრიწი, II, 5, 17-19 (წინასიტყვა).
[5] **Procl.**, *Theol. Plat.* I 2, p. 10, 3-5; p. 132.
[6] პეტრიწი, II, 3, 3-6 (წინასიტყვა).
[7] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, p. 129.

3. „მონოვიელოგ“

190-ე თავში პეტრიწი ახსენებს წიგნს „მონოვიელოგ“.[1] ამ წიგნთან დაკავშირებით ს. ყაუხჩიშვილმა მიუთითა გრიგოლ ნაზიანზელის სქოლიასტზე, სადაც ლაპარაკია პროკლეზე, როგორც ქრესტომათიის, ე.წ. მონობიბლოსის ავტორზე: περὶ ἧς καὶ Πρόκλος ὁ Πλατωνικὸς ἐν μονοβίβλῳ[2]. დამატებით შეიძლება ისიც ვთქვათ, რომ თვითონ პროკლეც ახსენებდა თავის „მონობიბლონებს“: εἴρηται τὰ ἡμῖν ἐν ἑνὶ τῶν μονοβίβλων.[3]

4. შემეცნების სახეები, დემონები და 129-ე თავი

შემეცნების თეორია ნეოპლატონური ფილოსოფიის ერთ-ერთი უმთავრესი ნაწილია. ეს სფერო პლატონთანაც ძალიან მნიშვნელოვანი იყო. ის ეთიკასა და ონტოლოგიას აკავშირებდა: პლატონთან ჭეშმარიტების წვდომა ადამიანის სწორი და ზნეობრივი საქციელის საფუძველი იყო. ნეოპლატონიკოსებთან კეთილისა და ბოროტის საკითხი, შეიძლება ითქვას, უფრო მეტადაც, ვიდრე პლატონთან, ონტოლოგიის სფეროში მოექცა; სიკეთე და ბოროტება პრაქტიკული გაგებით, ე.ი. როგორც საქციელი, ნეოპლატონიკოსებს, ერთი შეხედვით, ნაკლებად აინტერესებდათ. თუმცა, ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით იყო ასე: საკმარისია პლოტინისა და პროკლეს ბიოგრაფიების წაკითხვა, აგრეთვე ვ. ბაიერვალტესისა და პ. ადოს იმ ნაშრომების წაკითხვა, სადაც ნეოპლატონური ფილოსოფია განხილულია ცხოვრების გარკვეული წესის (იდეალის) განხორციელების მცდელობის თვალსაზრისით,[4] რომ დავინახოთ, როგორი მნიშვნელოვანი იყო ნე-

---

[1] პეტრიწი, II, 196, 15 (191-ე თავი).

[2] Patrologia Graeca 36, col. 914. ს. ყაუხჩიშვილი, პეტრიწი I, გვ. L. გ. თევზაძე, პეტრიწი, რუს. შენიშვნა, გვ. 167.

[3] **Procl.**, *Theol. Plat.* III, p.18, 63, 16-17. იხ. აგრეთვე Saffrey / Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.*, III, p. 126-127.

[4] **W. Beierwaltes**, *Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform. In:* Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. – 17. März 2001 in Wüzburg. Hrsg. T. Kobusch und M. Erler. München, Leipzig

ოპლატონიკოსებისთვის მათი, ერთი შეხედვით, აბსტრაქტული და უსისხლხორცო მეტაფიზიკური იდეალების მათივე პირად, კონკრეტულ ცხოვრებაში რეალიზაცია. ამიტომ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით არის, რომ მათი ფილოსოფიური სისტემა უსისხლხორცოდ გამოიყურება.

ნეოპლატონიზმში თავისუფალი არჩევანით გამოწვეულ შეცდომას უზენაესი სიკეთისგან შორს ყოფნა განაპირობებს, რაც შეცდომისა და ცოდვის ხასიათს თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, მათი არსებობის ფაქტს მაინც წინასწარ სავარაუდოსა და მოსალოდნელს ხდის. ნეოპლატონური კოსმოლოგიის გამჭოლი განგებითობა[1] შემთხვევითობასა და მოულოდნელობას მინიმუმამდე ამცირებს. განგება უზენაესთა მხრიდან ქვემდგომ საფეხურებს მოიცავს. ეს ონტოლოგიურ-გენეტიკური პროცესიც არის და გნოსეოლოგიურიც. ზეკოსმიურ და კოსმიურ გონებათა მხრივ ჭვრეტა-შემეცნება („გაგონება") შემოქმედებაც არის (νοεῖν არის ποεῖν, მაგრამ ეს ყოველგვარ შემეცნებაზე ვერ ითქმის, ადამიანურს ის, ცხადია, არ ეხება). წარმოქმნის („გენეზისის" – დაბადების) პროცესი ნეოპლატონიზმში ზემოდან, უმაღლესიდან ქვემოთკენ, მდაბლისკენ არის მიმართული. დაბადებული დამბადებელზე ნაკლებად სრულყოფილია („დაბადება, წარმოქმნა" არა მარტო დროში მიმდინარე პროცესს აღნიშნავს, არამედ ზედროულ-მიზეზობრივსაც). წარმოქმნის საფუძველი წარმომქმნელის სისრულეა: შედეგს ის გადაეცემა, რაც მიზეზს აქვს („ყველაფერშია ყველაფერი"), შედეგში მიზეზიც არის, ოღონდ არა ისე, როგორც თავად მიზეზი იყო, არამედ „შედეგობრივად" („ყველაფერშია ყველაფერი, ოღონდ თითოეულში თავისებურად"). არსთა სრულყოფილება მათი გონიერებით განისაზღვრება: რაც მეტად „იცის" არსმა თავისი თავი, მით უფრო სრულყოფილია ის. კოსმიური

2002, S. 121-151. **P. Hadot**, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995, რაც მის სხვა შრომებშიც აისახა.

[1] πρόνοια – წინასწარჭვრეტა, წინასწარცოდნა, რომელსაც შემოქმედებითი ძალაც აქვს და ზრუნვის მნიშვნელობაც. ტერმინის სპეციფიკურობის გამო, ვ. ბაიერვალტესი მას ზოგჯერ უთარგმნელად ხმარობს, იხ. მისი სტატია *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos*. *In*: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 23. Band. Freiburg, Schweiz 1976. შემდგომი დამოწმებისას: **W. Beierwaltes**, *Pronoia*.

დემიურგი, მაგალითად, მთლიანად გონებაა, შემმეცნებელი, „ნოერული“ გონებაა, მისი ჭვრეტის ობიექტი „ავტოძოონია“ — თვითცხოველი, პლატონის კოსმიური პარადიგმისა და ორფიკული ფანესის ანალოგონი (იხ. ზემოთ, ორფევსის შესახებ თავში). ფილოსოფიურად რომ ვთქვათ, ის არის დემიურგის იდეა, მისი აზრია, რომელსაც ის თავის თავში ჭვრეტს: ე.ი. დემიურგიული გონება თავისივე თავს „გაიგონებს“. ეს არის არა პროცესუალური აქტი, არამედ არის ერთბაშად მომხდარი, არადისკურსიული წვდომა. მაგრამ თავისთავად ამ ფაქტით გონება, როგორც სუბიექტი (“გონიერი“ — „ნოერული“ გონება) გარკვეულ მიმართებაში აყენებს თავის თავს თავისივე თავის როგორც ობიექტის — „ნოეტური“ გონების მიმართ (ხოლო „ნოეტურია“ ის იმდენად, რამდენადაც კოსმიურ იდეას, როგორც შემოქმედებისთვის აუცილებელ ჭვრეტის ობიექტს, თავისივე თავში ფლობს). ეს კი უკვე შემდგომი ჰიპოსტასის — სულის არსებობის საფუძველია, რომლის უძირითადესი განმსაზღვრელი თვისება არის სიცოცხლე, სიცოცხლე კი მოძრაობითა და ცვალებადობით ხასიათდება.

ნეოპლატონური კოსმოლოგიური სისტემა, გარკვეულწილად, წრიულია. რაკი სამყარო მარადიულია, ამიტომ ბოლო თავს უნდა დაუბრუნდეს (წარმავალობის ერთ-ერთი მიზეზი ანტიკურ ფილოსოფიაში ის იყო, რომ ბოლოს საწყისთან შერწყმის ძალა არ შესწევდა). რას ნიშნავს ეს ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით? უზენაესი *ერთისკენ* — სიკეთისკენ ჩვენს სწრაფვას. ცხადია, ხორციელი არსება მას მთლიანად ვერ შეერწყმის, მაგრამ ადამიანი ამქვეყნადაც უნდა ემზადოს მასთან მისაახლებლად, რათა საიქიო შეხვედრა სრულყოფილი იყოს. როგორ უნდა ემზადოს? შემეცნებით, შემეცნების სახეობათა დახვეწით, შემეცნების დაბალი, გრძნობადი სახეობიდან და გრძნობადთა შემეცნებიდან თანდათან გონით შემეცნებაზე გადასვლით, რაც უსხეულო, მეტაფიზიკურ არსთა წვდომას მოითხოვს. ერთ-ერთი პირობა ამის განხორციელებისა ის არის, რომ ადამიანმა გრძნობად, შეხებად ნივთებშიც მათი მეტაფიზიკური საწყისის განჭვრეტა უნდა ისწავლოს, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მაქსიმალურად ჩამოიცილოს სიმრავლე და შეძლოს, ობიექტში (შესამეცნებელში) განჭვრიტოს ერთი, რაც მხოლოდ სუბიექტის (შემმეცნებელის სულისა თუ გონების) მაქსიმალური ერთიანობით მიიღწევა.

ემპედოკლესეული პრინციპი „მსგავსი მსგავსს შეიცნობს“ ნეოპლატონიკოსებისთვის, ისევე როგორც ზოგადად ანტიკურობისათვის, აქსიომა იყო.[1]

როცა ადამიანის სული შემეცნების ზეაღმავალი გზით თანდათან გრძნობად შთაბეჭდილებებს ჩამოიცილებს და სულის უმაღლეს ნაწილად — გონებად იქცევა (რაც, საბოლოოდ, მხოლოდ იმქვეყნად შეიძლება განხორციელდეს, თუმცა „გაელვებები“ ამქვეყნადაც ხდება, რაც თუნდაც პლოტინისა და მისი ბიოგრაფოსის, პორფირიოსის ცხოვრებიდან ვიცით), მაშინ შეერწყმის ის უნივერსალურ გონებას, მაშინ იქნება ის ყველაზე უფრო *ერთიანი* და, ამდენად, პირველსაწყისთან ყველაზე უფრო დაახლოვებული. სულის ეს უკუქცევა საწყისისაკენ არის საფუძველი და გამოხატულება კოსმიური წრებრუნვის მარადიულობისა და უნივერსუმის წარუვალობისა, მიზეზი ახლის გაჩენისა შინაგანი (და არა შემთხვევით — გარედან მოტანილი ძალით) რესურსების საფუძველზე. ამავე დროს, ის უნივერსალურ კავშირსაც ცხადყოფს.

განვიხილოთ შემეცნების ზოგიერთი საკითხი პროკლესა და პეტრიწთან.

კომენტარის წინასიტყვასა და თავებში 17, 20, 82, 124, 129, 135, 167-170, 174, 186, 197, 198 იოანე პეტრიწი, სხვადასხვა წყაროს გათვალისწინებით, იხილავს შემეცნების სახეებს, მათ ურთიერთმიმართებასა და იერარქიას. წინასიტყვაში პეტრიწი განასხვავებს გონებისა და სულის შემეცნებას, რომელთაც, შესაბამისად, „ნოემასა“ (νόημα) და „დიანოიას“ (διάνοια) უწოდებს.[2] პეტრიწის აზრით, „დიანოია“ სულის შემეცნებაა, ის არ არის მარტივი და შეუდგენელი, როგორც გონისმიერი შემეცნება, ამდენად, გონებისაგან განსხვავებით, შესამეცნებელს ერთბაშად კი არა, თანდათანობით სწვდე-

[1] ანტიკურ ფილოსოფიაში მისი ერთ-ერთი ვარიაცია გრძნობის ორგანოებსა და შემეცნების საგანს შორის განსხვავების დაშვება იყო, თუმცა ეს გამონაკლისიც იმავე წესს, ანუ შემმეცნებელსა და შესამეცნებელს შორის გარკვეული მიმართების არსებობის აუცილებლობის აღიარებას გულისხმობდა, რაც შემეცნების შესაძლებლობის გარანტია იყო.

[2] პეტრიწი, II, 6-7 (წინასიტყვა). ეს ტექსტი ზემოთ, პორფირიოსთან დაკავშირებით მოვიტანეთ.

ბა, ე.ი. ეს დისკურსიული აზროვნებაა.[1]

პროკლეს „კავშირნიში“ ტერმინი დიანოია გვხვდება მხოლოდ ერთხელ, განმარტების გარეშე (123-ე თავი). მაშასადამე, დიანოიას სულის შემეცნებად განმარტებისას და მისი თავისებურების აღწერისას პეტრიწი სხვა წყაროებიდან ამოდიოდა. პორფირიოსი მან იქვე დაასახელა. ნაწყვეტი პორფირიოსის „სენტენციებიდან“, როგორც პეტრიწის წყარო, ზემოთ განვიხილეთ. ახლა პროკლეს შრომებს შევეხოთ. წინასწარვე სავარაუდო იყო, რომ გნოსეოლოგიურ საკითხთა განხილვისას პეტრიწის ერთ-ერთი წყარო პლატონის „ტიმაიოსზე“ პროკლეს კომენტარი იქნებოდა, სადაც შემეცნების საფეხურები დეტალურად არის დახასიათებული.

პლატონის „ტიმაიოსზე“ პროკლეს კომენტარებში ბევრია თქმული დიანოიაზე. ის დახასიათებულია როგორც სულის შემეცნება, რომელსაც გარდამავალი საფეხური უკავია გონისმიერ შემეცნებასა და შეხედულებას შორის და „რომელიც საგანს გადასვლით (μεταβατικῶς) — თანდათანობით, დისკურსიულად — ლ.ა.) სწვდება“.[2]

170-ე თავის განმარტებაში პეტრიწი წერს, რომ სული, გონებისაგან განსხვავებით, დროში იმეცნებს. ამავე მოწმობს პროკლე: „ღვთაებრივ სულებსაც დრო ახასიათებს და პლატონიც ამბობს, რომ ყოველგვარი მეტაბატიკური მოძრაობა დროსთან არის დაკავშირებული“.[3]

შემეცნების სახეები, სხვა საკითხთა მსგავსად, პეტრიწის კომენტარებში უფრო ვრცლად არის წარმოდგენილი, ვიდრე „კავშირნიში“, თუმცა „ტიმაიოსის“ კომენტარში პროკლეს ამ საკითხზე გაცილებით მეტი უწერია, ვიდრე პეტრიწს. პროკლეს აზრით, უპირველესია გონების შემეცნება (νόησις), რომელსაც გადასვლა არ ახასიათებს, ე.ი. ის არადისკურსიულია (ἀμετάβατος), მომდევნო — სულის შემეცნებაა (διάνοια), შემდეგია შეხედულება (δόξα) და

---

[1] „ნუსის“, „ლოგოსისა“ და „დიანოიას“ სინონიმური და განსხვავებული ხმარების შესახებ იხ. **W. Völker**, *Der Einfluß des Pseudo-Dionysios Areopagita auf Maximus Confessor*. - *In*: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik (E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht). Berlin 1961, S. 331-350.

[2] **Procl.** *in Tim.* I, 249.

[3] **Procl.** *in Tim.* II, 122.

ბოლოს – შეგრძნება (αἴσθησις). პროკლე დაწვრილებით იკვლევს შემეცნების თითოეულ ტიპს თავისი ქვესახეობებით,[1] პეტრიწი კი, არსებითად, პირველ ორს ეხება. Δόξα-ს ("თნებაჲ"), ისევე როგორც φαντασία-ს („ოცნებაჲ") იგი არ განმარტავს, თუმცა რამდენჯერმე ახსენებს, შეგრძნებაზე კი წერს, რომ ის, სულის შემეცნებისგან განსხვავებით, თავისსავე თავში კი არა პოვებს შესამეცნებელს, არამედ მის გარეთ: „მოიღე სახედ, რამეთუ ოდეს რაჲ გაიგონის სულმან, არა თუ გარეთაგან უკუნ იქცევის და მიიღებს განაგონსა; ნუ იყოფინ, რამეთუ ესე მოკუდავთაჲ არს ოდენ გრძნობაჲ და არ გაგონებაჲ".[2]

კიდევ ბევრი მსგავსების აღნიშვნა შეიძლებოდა ამ ასპექტით „ტიმაიოსის" პროკლეს კომენტარებსა და პეტრიწის კომენტარს შორის. მაგალითად: „ჩანს, ყოველგვარი შემეცნება სხვა არაფერია, თუ არა უკუქცევა შესაცნობისკენ, გათვისება და შეწყობა მასთან"; „სა-

---

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 243-252. შემეცნების სახეობათა ურთიერთკავშირისათვის პროკლესთან იხ. **W. Beierwaltes**, *Das Problem der Erkenntnis bei Proklos.* In: De Jamblique à Proclus. Génève 1975, S. 153-191.

[2] პეტრიწი, II, 52, 3-6. გონისმიერი შემეცნება, „ოცნება" (წარმოსახვა) და შეგრძნება დაახასიათა დიონისე არეოპაგელის სქოლიასტმა. მოცემული სქოლიოს ავტორად ძველ ქართულ თარგმანში (მთარგმნელი ეფრემ მცირე) გერმანოსი (კონსტანტინეპოლელი პატრიარქი, VII-VIII ს.) არის დასახელებული: „სხუაჲ არს ოცნებაჲ და სხუაჲ არს გონებაჲ, ესე იგი არს მოგონებაჲ, და სხუათა და სხუათა ძალთაგან იქმნებიან. რამეთუ მოგონებაჲ საქმე არს და ქმნაჲ, ხოლო ოცნებაჲ – ვნება და გამოსახვა მომთხრობელი გრძნობადისა რაჲსამე, ანუ ვითარცა გრძნობადისა რაჲსამე, და ესრეთ თუთოსახეთა აღძრვათაგან იქმნებიან ორნივე ესე. რამეთუ გრძნობაჲ შეწევნულ იქმნების არსთაგან მეყსა შინაჲთა გამოსახუთა. ხოლო გონებაჲ შევსების, ესე იგი არს, შეწევნულ იქმნების სხუთა სახითა და არა ვითარცა გრძნობაჲ. აწ უკუე პორციელისათჳს გინა სულიერისა, რომელსა ზედა იყვნენ გრძნობანი, პირველ გუთქუამს, ვითარმედ ვნებითი არს და სახოვნებითი აღძრვაჲ. ხოლო განკითხუთი და შეწევნითი სულისადა მიცემულ იყავნ და გონებისადა. ამას უკუე სულისა შეწევნითსა თანა ჯერ არს დაწესებაჲ ოცნებითისა. ხოლო ოცნებითი სამ ნაწილად განიყოფის [...]. ამას ესევითარისა ოცნებათა და გრძნობათა სახისაგან არცა ერთი რაჲ არს მიწთომა ღმრთისა და ცნობაჲ მისი, ვითარცა თქუა, და არცა ერთი ადგილი აქუს ამათ ღმრთისა თანა, რომელი იგი ზოგად ყოველთა მოგონებათა ზეშთა არს [...]. ხოლო ღმერთსა ვერცაღათუ გონებითა შევეხებით, რამეთუ ყოველთა გონებათა ზეშთა აღმატებულ არს" (ხელნაწ. A-110, გვ. 15).

კუთარი თავისკენ უკუქცევა შემეცნებაა თავისა", წერს პროკლე.[1] ამავეს ამბობს პეტრიწი 186-ე თავის განმარტებისას: „ხოლო თუ რაჲ არს უკუნქცევა თჳსდადვე? ესე იგი არს ცნობაჲ თჳთ თჳსისა არსებისაჲ".[2] მაგრამ იგივე აზრი „კავშირნის" 186-ე თავშიცაა გამოხატული. ზოგიერთ სხვა შემთხვევაშიც პეტრიწი „კავშირნიდანვე" ამოდის და წყაროს შორს ძებნა არა გვჭირდება.

შემეცნების საფეხურებსვე უკავშირდება „კავშირნის" პეტრიწისეული თარგმანისა და განმარტების 129-ე თავის პრობლემაც.[3] „კავშირნის" ეს თავი არც ერთ ბერძნულ ხელნაწერში არ მოიპოვება. მის ადგილას ბერძნულ დედანში არის თავი, რომელიც ქართულ თარგმანში არის რიგით 130-ე. თითქოს ამის სანაცვლოდ, ქართულ თარგმანს ბერძნული ტექსტის 149-ე თავი აკლია. ამიტომ საბოლოო ჯამში თავების რაოდენობა ბერძნულსა და ქართულ ტექსტებში ერთი და იგივეა. პეტრიწის თარგმანის 129-ე თავი ე. რ. დოდსმა არააუთენტურად მიიჩნია. მისი დასკვნის საფუძველი, ჩემი აზრით, ქართული თარგმანის შინაარსის უმართებულო გაგება იყო. ჯერ კიდევ პროკლეს ქართული ვერსიის გამოცემამდე, ე. რ. დოდსი, ს. ყაუხჩიშვილის დახმარებით, გაეცნო პროკლეს ნაშრომის პირველი ხუთი თავის პეტრიწისეული თარგმანის ბერძნულ დედანთან შედარების შედეგებს. მან დაასკვნა: „იოანე პეტრიწის ძველი ქართული ვერსია ასახავს იმ ბერძნულ ტექსტს, რომელიც მინიმუმ ერთი საუკუნით უფრო ძველია ჩვენს უძველეს ბერძნულ ხელნაწერზე [...]. ჩანს, რომ პეტრიწი საკმაოდ თავისუფლად ეკიდებოდა ორიგინალს. ზოგჯერ ის ისეთ სიტყვებს ხმარობდა, რომლებიც ბერძნულში არა გვხდება, ცვლიდა სიტყვებისა თუ კონსტრუქციის მიმდევრობას, ან იყენებდა ორ ქართულ სიტყვას ერთი ბერძნული სიტყვის გამოსახატავად. ეს უფრო ართულებს იმ ბერძნული ტექსტის რეკონსტრუქციას, რომელსაც ის იყენებდა".[4] ს. ყაუხჩიშვილისა და შ. ნუცუბიძის მიერ პეტრიწის თარგმანისა და კომენტარის გამოცემის შემდეგაც ე. დოდსს თავისი აზრი რადიკალურად არ შეუცვლია:

---

[1] **Procl.** *in Tim.* II, 287, 286.

[2] პეტრიწი, II, 194, 21-22.

[3] პირველად ამის შესახებ ვწერდი 1984 წ. სტატიაში *შემეცნების საფეხურები*", ხოლო შემდეგ გერმანულ ვარიანტში *Das Kapitel 129.*

[4] **E. R. Dodds**, in: **Proclus**, *The Elements of Theology*, p. XLI-XLII.

„სანამ მე ჩემს წინასიტყვაობას ვწერდი [იგულისხმება პროკლეს 'თეოლოგიის საფუძვლების' ბერძნული ტექსტის გამოცემისთვის წამძღვარებული წინასიტყვაობა – ლ. ა.], დოქტ. ს. ყაუხჩიშვილმა გამოსცა 'ელემენტების' პეტრიწისეული ქართული ვერსია [...] სამწუხაროდ, პეტრიწის ვერსია თავის ბერძნულ ნიმუშს ზუსტად არ ასახავს. ეს თავისუფალი თარგმანია. გარდა ამისა, ის ბევრ შეცდომას შეიცავს, რომლებსაც ბერძნულ დედანს ვერ მივაწერთ. ზოგიერთი მათგანი აშკარად განპირობებულია იმით, რომ პეტრიწი ვერ მისდევდა პროკლეს მსჯელობას, ხოლო სხვები, როგორიცაა მთლიანად გამოტოვება 149-ე თავისა, შეიძლება ქართველი გადამწერების შეცდომა იყოს".[1] პეტრიწის თარგმანის შედეგები ე. რ. დოდსს დ. ლენგმა მიაწოდა. ამ ინფორმაციის საფუძველზე ე. დოდსს ჩამოუყალიბდა შეხედულება 129-ე თავის შესახებ: „128-ე თავის შემდეგ ქართულ ვერსიაში დამატებულია თავი, რომელიც ასე იწყება: 'ყველა საღმრთო და ეშმაკებრივი (? = δαιμονία) სული იმეცნებს ცვალებადად, და არცერთი გონება არ აკეთებს ამას უცვლელად'. ეს ვერ იქნება აუთენტური, რადგან ეწინააღმდეგება 170-ე და 184-ე თავებს, ხოლო ტერმინები δαίμων, δαιμονία არა გვხდება 'თეოლოგიის საფუძვლებში'. მისი წარმომავლობა ჩემთვის უცნობია".[2]

სანამ დოდსის ინტერპრეტაციას შევეხებოდეთ, აღვნიშნავთ, რომ პროკლეს შრომის ქართული თარგმანის 129-ე თავში ლაპარაკია საღმრთო და დემონური სულებისთვის დამახასიათებელ შემეცნებაზე, მათ თავისებურებებზე. თავი ასე იწყება: „ყოველი სული ღმრთეებრივი და ეშმაკებრივი გაიგონებს უკუე მიდმოცვალებით, და არა ვითარ გონებაჲ უცვალებელად".[3] ე. დოდსმა მისთვის მიწოდებული მცდარი თარგმანის გამო, „არა ვითარ გონებაჲ" გაიგო, როგორც „არავითარი გონება" (no intelligence), რამაც მთელი აქედან

---

[1] **E. R. Dodds**, in: **Proclus**, *The Elements of Theology*, გვ. 342-343.

[2] იქვე, გვ. 343. სიზუსტისთვის მომყავს ინგლისური ტექსტი: „after prop. 128 Geo inserts an additional proposition beginning >Every divine and diabolic (? = δαιμονία) soul exercises thought in a variable way, and no intelligence does so in an immutable fashion<. This cannot be authentic: it contradicts props. 170 and 184, and the terms δαίμων, δαιμόνιος are not used in the El. Th. I have no clue to its origin".

[3] პეტრიწი, I, 79.

გამომდინარე გაუგებრობა გამოიწვია. სწორედ ასეთმა თარგმანმა განაპირობა დოდსის დასკვნა, რომლის თანახმად პეტრიწის თარგმანის 129-ე თავი ეწინააღმდეგება პროკლეს ნაშრომის 170-ე და 184-ე თავების შინაარსს. კონკრეტულად, თუ რაში მდგომარეობს ეს წინააღმდეგობა, დოდსს არ აუხსნია, მაგრამ მისი თარგმანისა და ხსენებული თავების საფუძველზე შეგვიძლია მისი თვალსაზრისი აღვადგინოთ.

170-ე თავში ნათქვამია, რომ ყველა გონება ყველაფერს ერთბაშად, და არა დისკურსიულად, ერთი ობიექტიდან მეორეზე, უცნობიდან ნაცნობზე გადასვლით იმეცნებს. რაც შეეხება პეტრიწისეული 129-ე თავის ინტერპრეტაციას ისე, როგორც ის დოდსმა გაიგო, ეს თავი უარყოფს, რომ გონება უძრაობაში იმეცნებს ("no intelligence does so in an immutable fashion").

184-ე თავში ლაპარაკია სულის სამი ტიპის შესახებ: 1. საღმრთო სული; 2. სული, რომელიც მუდამ გონებასთან არის დაკავშირებული: არც ერთი და არც მეორე ტიპის სული გონიერებიდან უგუნურებაში არ გადადის; 3. სული, რომელიც ხან გონიერია, ხან უგუნურია და გონიერებიდან უგუნურებისკენ მონაცვლეობს.

129-ე თავის თარგმანსა და კომენტარშიც პეტრიწის მიერ ნახმარი სიტყვის „მიდმოცვალებით" ბერძნული შესატყვისია μεταβατικῶς. ამ სიტყვას პეტრიწი ბერძნული ტრანსკრიფციითაც ხმარობს: „მეტავატიკოსად".[1] ეს დოდსმა გაიგო „ცვალებადად": „in a variable way". როგორც ჩანს, დოდსმა ის გაიგო, როგორც გადასვლა, ცვლილება (μεταβολή; პეტრიწთან „მიდმოქცევა") გონიერებიდან უგუნურებისკენ,[2] რაც, 184-ე თავის თანახმად, არ ახასიათებს საღმრთო სულსა და მეორე ტიპის სულს, განსხვავებით მესამე ტიპის სულისაგან.

ჩემი აზრით, დოდსის თარგმანი და ინტერპრეტაცია მცდარია. პეტრიწის თარგმანში 129-ე თავი შემდეგს გულისხმობს: (1) სული, ღვთაებრივი და ეშმაკებრივი, იმეცნებს გადასვლით, დისკურსიულად („მეტავატიკურად"), ე.ი. თანდათანობით, არაერთბაშად, რაც შეესაბამება პროკლესა და პორფირიოსის შეხედულებას ზოგადად სულის

[1] პეტრიწი, I, 79.

[2] დოდსის თარგმანის სხვაგვარი გაგების შემთხვევაში 129-ე თავს არაფერი საერთო არ ექნებოდა 184-ე თავთან და მათი შედარებაც აზრს დაკარგავდა.

შემეცნებაზე;[1] ეს არ ნიშნავს ცვალებადობას, „მიდმოქცევას“ გონიერებიდან უგუნურებისაკენ. (2) სულისგან განსხვავებით, გონება იმეცნებს გადასვლების გარეშე, არადისკურსიულად, „უცვალებელად“ (აქ უეჭველად აღდგება ბერძნული ἀμεταβατῶς),[2] რაც ეთანხმება, სხვათა და სხვათა შორის, 170-ე თავსაც. ამგვარად, 129-ე თავში „დემონების“ გარდა ისეთი არაფერია, რაც პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ მკითხველს მოულოდნელად შეიძლება მოეჩვენოს. რაც შეეხება „ეშმაკებრივს“, ეს სიტყვა (და, საერთოდ, „ეშმაკები“) პროკლეს „კავშირნიში“ ნახსენები არ არის, მაგრამ ზოგადად მის ონტოლოგიაში ეშმაკებს (დემონებს) მნიშვნელოვანი ადგილი უკავიათ, როგორც შუამავლებს საღმრთო და წარმავალ არსებებს შორის. „დემონები“ ხშირად მოიხსენიებიან პროკლეს თხზულებებში და თავად „კავშირნის“ ბერძნულ ტექსტშიც პროკლე დემონურ სულებზე მიგვანიშნებს, თუმცა მათ პირდაპირ არ ასახელებს. „კავშირნის“ 183-185-ე თავებში ლაპარაკია ღვთაებრივი, ინდივიდუალური და იმ სულების შესახებ, რომელთაც მათ შორის გარდამავალი საფეხური უკავიათ. ეს საშუალო სულები დემონურ სულებს შეესაბამება. ე. რ. დოდსის აზრითაც, ისინი იგივეობრივი არიან,[3] და, ალბათ, პეტრიწის ქართული თარგმანიდან ინგლისურ ენაზე მიწოდებული მცდარი თარგმანი რომ არა, დოდსი თვითონვე აღიარებდა 129-ე თავის აუთენტურობის შესაძლებლობას.

პროკლეს აზრით, როგორც ვთქვით, დემონებსა და დემონურს (დემონური კი შეიძლება იყოს რიგი, სული, პოტენცია, სიცოცხლე, გონება)[4] გარდამავალი საფეხური უკავია ღვთაებრივსა და მოკვდავს შორის.[5] დემონები ღმერთების თანამგზავრები არიან[6] და სამყაროში

---

[1] იხ. ზემოთ, პორფირიოსის შესახებ თავში.

[2] შდრ. **Procl.**, *El. Theol.* prop. 52, 211; **Procl.** *in Tim.* I, 258, 472.

[3] **Proclus**, *The Elements*, p. 295, Dodds.

[4] იხ. **Procl.** *in Tim.* III, 411, სიტყვათა ინდექსი. ნეოპლატონიკოსთა და, მათ შორის, პროკლეს შეხედულებისთვის დემონთა შესახებ იხ. **C. Zintzen**, *Geister (Dämonen): B.III. c. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie.* – *In*: Reallexikon für Antike und Christentum, Hrsg. Th. Klauser, B. IX, Stuttgart 1976, S. 640-668 (პროკლესთვის იხ. გვ. 664-668).

[5] **Procl.** *in Tim.* III, 165.

[6] **Procl.** *in Tim.* I, 142; III, 154.

წესრიგს ამყარებენ.[1] დემონურ სულს, გარდამავალს ღვთაებრივსა და ინდივიდუალურს შორის, პროკლე არაერთგზის ახსენებს თავის კომენტარებში.[2] დემონური სული ღვთაებრივზე დაბლა მდგომია, და თუ დროში შემეცნება, როგორც ზემოთ ითქვა, ღვთაებრივ სულსაც ახასიათებს, დემონური სულისთვის ის მით უმეტეს იქნება დამახასიათებელი, „რადგან ყველა სული ასე (იგულისხმება თანდათანობით, დისკურსულად, „მეტაბატიკურად" — ლ. ა.) იმეცნებს, და სწორედ ამითი განსხვავდება სული გონებისაგან", — წერს პროკლე.[3]

ამრიგად, პროკლეს სხვა შრომებში გამოთქმული თვალსაზრისი ღვთაებრივი და დემონური სულების შესახებ, მათ შემეცნებასა და გონებისაგან განსხვავებაზე სავსებით ეთანხმება 129-ე თავის შესაბამის დებულებას.

129-ე თავის კომენტარში ღვთაებრივი და ეშმაკებრივი სულების შესახებ პეტრიწი წერს: „ორნივე კეთილ და კეთილთა წყაროჲსაგან",[4] რაც სავსებით შეესაბამება პროკლეს შეხედულებას, რომლის თანახმად დემონური სულიც კეთილი საწყისიდან მომდინარეობს. პროკლე, ისევე როგორც პეტრიწი, ამას აღნიშნავდა. იგი ამბობდა, რომ პლატონთან სულთა წყარო კრატერია, რომელიც ყოველგვარი სიცოცხლის (ღვთაებრივის, ანგელოზურის, დემონურის, ფსიქიკურის, ფიზიკურის) წყაროს შეიცავს.[5]

დემონებისთვის დადებითი თვისებების მინიჭებით პროკლე ანტიკური ტრადიციის იმ ხაზს განაგრძობდა, სადაც დემონების თვისებები ღვთაებრივს უახლოვდებოდა და ზოგჯერ მათი იგივეობრივიც იყო. „ტიმაიოსის" კომენტარში მან ორფიკული ლექსი დაიმოწმა, რომელშიც ზევსს დემონი ეწოდება.[6] ქრისტიანულ ლიტერატურაში დემონმა უარყოფითი გაგება მიიღო: დემონი ღმერთის მიერ კი არ იყო ბოროტად შექმნილი, არამედ თავისუფალი არჩევანის შედეგად გახდა ბოროტი.[7] ნიკოლოზ მეთონელის კომენტარშიც პროკლეს

---

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 34, 192.
[2] **Procl.** *in Tim.* II, 289-290.
[3] **Procl.** *in Tim.* II, 289-290.
[4] პეტრიწი, II, 165, 27.
[5] **Procl.** *in Tim.* III, 249; **Procl.** de mal. subst. 17, 26-37 (Isaak).
[6] **Procl.** *in Tim.* I, 451.
[7] **C. W. H. Lampe,** *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford 1961, p. 328-331.

„კავშირნიზე“ ნათქვამია, რომ დემონები „კეთილი ბუნებიდან თავისუფალი არჩევანის შედეგად ბოროტად იქცნენ“.[1] შესაძლოა, ქრისტიანი ავტორების უარყოფითი დამოკიდებულება დემონებისადმი იყო მიზეზი იმისა, რომ 129-ე თავი „კავშირნიდან“ (ან მისი ერთ-ერთი რედაქციიდან) ამოიღეს. პეტრიწი ამ თვალსაზრისით გამონაკლისია და დემონის თვისებების განსაზღვრებისას ის თარგმანსა და კომენტარშიც პროკლეს შეხედულებებს გამოხატავს. პეტრიწის ობიექტურობა განსაკუთრებით თვალში საცემი იქნება, თუ მას შევადარებთ იმავე ეპოქის ბიზანტიელ მოღვაწეებს: მიქაელ ფსელოსს, რომელიც ქალდეური ორაკულების განმარტებისას ხაზს უსვამდა, რომ ქრისტიანების გაგებით, დემონი აუცილებლად ბოროტია, და ისააკ სებასტოკრატორს, რომელმაც პროკლეს ნაშრომის — „ათი პრობლემა განგებასთან დაკავშირებით“ (De decem dubitationibus circa providentiam) — ფაქტობრივად სიტყვასიტყვით გადმოცემისას ყველგან გამოტოვა სიტყვა „დემონი“, მაგრამ დატოვა კონტექსტი; ამის შედეგად ის, რასაც პროკლე დემონის დამახასიათებლად მიიჩნევდა, ისააკმა ანგელოზებს მიაწერა.[2]

პეტრიწის თარგმანის 129-ე თავისა და პროკლეს ბერძნული ტექსტის 148-ე თავის შესახებ (ეს ის თავია, რომელიც ქართულ თარგმანში არა გვაქვს) საინტერესო შეხედულება აქვს ჰ. გიუნთერს. მისი აზრით, 129-ე თავი არაფერს ისეთს არ შეიცავს, რაც შეიძლება მისი ამოღების მიზეზი გამხდარიყო. ჰ. გიუნთერის აზ-

---

[1] **Nicholas of Methone**, *Refutation of Proclus 'Elements of Theology'*. Ed. A. D. Angelou. Athens-Leiden 1984, p. 19. შემდგომი დამოწმებისას: Nic. Meth., *Refut.*

[2] ბიზანტიელი სწავლულების (არაობიექტური!) დამოკიდებულებისათვის დემონების პროკლესეული გაგებისადმი იხ. ვილი როსდორფის ძალიან საინტერესო სტატია: **W. Rosdorf**, *Sind Dämonen Gut oder Böse? Beobachtungen zur Proklos-Rezeption bei Isaak Sebastokrator. In:* Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie. Hrsg. H.-D. Blume und F. Mann. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10, Münster 1983, S. 239-244. ქართველი მკითხველისთვის ამ სტატიის გაცნობის შემდეგ კიდევ უფრო აშკარა გახდება პროკლესადმი პეტრიწის ობიექტური დამოკიდებულება და ამ თვალსაზრისით მისი უპირატესობა ბიზანტიელ თანამედროვეებთან შედარებით.

რით, 129-ე თავი მოცემული იყო ბერძნულ დედანში. ის ადვილად შეიძლება ამოვარდნილიყო ტექსტიდან „ჰომოარხონის“ გამო, ანუ იმიტომ, რომ მისი დასაწყისი სხვა თავის დასაწყისს ემთხვეოდა. გიუნთერის აზრით, 129-ე თავი იქ უნდა ყოფილიყო, სადაც ლაპარაკია სულის შესახებ, კერძოდ, სულის შესახებ თავების დასაწყისში, რადგან 129-ე თავი ეხება სულის შემეცნებას, კერძოდ, უმაღლესი, ანუ საღმრთო სულის შემეცნებას. ამიტომ ეს თავი, ჰ. გიუნთერის აზრით, თავდაპირველად 184-ე თავის შემდეგ უნდა ყოფილიყო მოცემული, სადაც ასევე სულის სამი სახე არის განხილული. ბოლოს კი ეს თავი იქ გადაიტანეს, სადაც ეგონათ, რომ მისი ადგილი იყო, ანუ უშუალოდ 128-ე თავის შემდეგ. რაც შეეხება ბერძნული დედნის 149-ე თავს, ის, ჰ. გიუნთერის აზრით, შესაძლოა არ იყოს აუთენტური. მისი აზრით, ის დაიწერა როგორც დამატება 113-ე თავის წინ ან მის შემდეგ.[1]

ყველაფერი ეს კიდევ ერთხელ მიანიშნებს, რომ პეტრიწის თარგმანის შესწავლას ბერძნული ორიგინალის ვარიანტების ისტორიის კვლევისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს.[2]

5. *ექსკურსი:* შემეცნების საფეხურები დიონისე არეოპაგელის სქოლიოებში

შემეცნების საფეხურების აღწერა დიონისე არეოპაგელის კომენტარებში ძალიან ჰგავს ამავე საკითხის ნეოპლატონურ (პორფირიოსი, პროკლე; შესაბამისად, პეტრიწი) ინტერპრეტაციებს. „ნოეტური“ და „ნოერული“ თარგმნილია როგორც „საცნაური“ და „მცნობელი“. „საღმრთ. სახ.“ 7, 2-ის კომენტარში სქოლიასტი განმარტავს, რომ ანგელოზთა სულნი ნოეტურნიც არიან და ნოერულნიც, ჩვენი სულები კი მხოლოდ ნოერულნი; ისინი შეიცნობენ იმას, რაც მათზე მაღლაა, მაგრამ მათ შემდგომ საცნაური არაფერია, რომ შეცნობილ იქნეს, რადგან ჩვენ შემდგომ მხოლოდ უტყვი და უგონებო სულია:

---

[1] **H. Günther**, *Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung*, in: Georgica 22 (1999), S. 46-54.

[2] პეტრიწის თარგმანის ბერძნულ დედანთან მიმართების ზოგიერთი კონკრეტული საკითხის შესახებ იხ. ამ წიგნის ბოლოს, დანართში.

„შეისწავე, რამეთუ ანგელოზთაცა შორის არიან მცნობელნი და საცნაურნი ძალნი და სამართლად არიან იგინი მცნობელ და საცნაურ, ვითარცა უზენაესნი და უქუემოესნი დასნი. საცნაურ უკუე არიან, რამეთუ უქუემოესთა დასთაგან იცნობებიან, ხოლო მცნობელ – რამეთუ ვითარცა უზენაესნი ზეშთა ყოველთაჲსა სცნობენ ღმერთში, რაოდენ ოდენ დასატევნელ არს ცნობაჲ მისი, ესრეთ თჳთ იზარდებიან ზეგარდამოჲთა ცნობითა, და კუალად იგინი ზრდიან უქუემოესთა ძალთა საცნაურ მათდა ყოფითა თავისა თჳსისაჲთა. ხოლო ჩუენ კაცთანი სულნი მცნობელ ხოლო არიან, რამეთუ რაოდენ უძლავს, სცნობენ უზეშთაესთა მათთა, არამედ არა იცნობებიანცა, რამეთუ არღარაჲ აქუს სხუაჲ საცნაური უქუემოესი მათსა, რომლისა მიერცა იცნობებოდეს, რამეთუ პირუტყუებრი იგი სული უგონებო და უცნობო არს, ხოლო მცნობელობანი იგი ზეცისა ძალთა საღმრთონი არა-მოგონებათა მიმართ შთამოვალს. ხოლო 'მიმოგანყოფილ მოგონება' არიან გრძნობადნი ესე სახენი და წარმოთქუმითნი სიტყუანი ნაცვალად სახეთა, რომელნი-იგი შემოგჳნივთებდიან სიმრავლესა მოგონებათა ნივთიერებისასა განყოფილთა მათგან საგრძნობელთა, რომელნი-იგი ამისთჳს განყოფილ არიან, რამეთუ სხუა არს სასმენელი, სხუა – ყნოსაჲ და სხუა – გემოჲს-ხილვაჲ და სხუა – შეხებაჲ. და ამათგან განყოფილთა შინა და განყოფილთა მიერ მივიღებთ ცნობასა არსთასა; – განყოფილთა შინა, რომელ არიან კერძონი მოგონებათანი და მათ მიერნი გულისკმის-ყოფანი. იტყჳს ოდესმე, რომელ სიტყჳსგანცა წარმოთქუმითთა თხრობათაჲსა, რომელ არიან სიმარტივენი ჰამბავთანი, და ჩუენი უკუე ცნობაჲ ამათითა ზიარებითა არს. ხოლო ზეცისათა მათ საცნაურთა, რომელთა არც ერთი რაჲ ზიარებაჲ აქუს ამათ თანა, არამედ უნივთოჲთა და მარტივითა და ერთსახეობითა გონებათაჲთა ხედვენ ხედვასა გონებისა. 'ერთსახეობითად' იტყჳს ამას, რამეთუ არა ყოველივე, არამედ კერძოჲ ოდენ საღმრთოჲსა ცნობისაჲ დაიტევის მათგან, რამეთუ არა ხოლო კაცთა, არამედ ანგელოზთაცა ცნობისა და გულისკმის-ყოფისაგან მიუწდომელ არს ღმერთი, დაღაცათუ იგინი უმეტეს ჩუენსა სცნობენ ვითარცა უკორცონი".[1]

ცხადია, რომ შემეცნების უნარი ანგელოზებს ღვთისაგან აქვთ

[1] თბილისის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ხელნაწ. A 110, გვ. 136.

მინიჭებული (განსხვავებით ნეოპლატონური წარმოდგენისაგან, სადაც შემეცნების უნარი ბუნებით განისაზღვრება). იმავე „საღმრთ. სახ.“ 7, 2-ის კომენტარში სქოლიასტი განმარტავს: „'საცნაურად ძალად და მოქმედებად' ანგელოზთად იტყჳს ზეშთა სიბრძნეთაჲსა მის ღმრთისა სიბრძნისა მიერ მინიჭებულსა მათდა მადლსა, რამეთუ მისგან აქუს მათ ძალი საცნაურთა მოქმედებისაჲ, რომლითა სცნობენ თავთა თჳსთა და არსთა და სახეთა მხედველობით მცნობელ არიან, რომელთასა ესევითარსა მას ძალსა საღმრთო-ყოფად იტყჳს, რომელი-იგი მინიჭებით აქუს მათ ღმრთისა მიერ ყოველთა მიზეზისა, რომელი-იგი თითოეულსა მსგავსად დატევნისა მისცემს“.[1]

კომენტარში ნათლად არის განმარტებული ანგელოზთა და სულთა შემეცნების უნართა თავისებურებები, აგრეთვე ის, თუ როდის ემსგავსება ადამიანის სულისმიერი შემეცნება ანგელოზებრივს. „საღმრთ. სახ.“ 7, 2-ის კომენტარში სქოლიასტი წერს: „ფრიად რაჲმე აღემატების მცნობელობასა სულთასა მცნობელობაჲ იგი ანგელოზთაჲ, რამეთუ სულნი თჳთარსთავე ამათგან სცნობენ არსთა და სახეთა თანა-შეტყუებითა მოვლენ გულისჴმის-ყოფად, რომელი-ესე წარმოთქუმითი ცნობაჲ არს და გარემოვლითი, რაჲთა არა ყოველსავე და სრულსა, არამედ გარემოჲსა ოდენ ნაწილსა მიიღებს სრულისა მის და საღმრთოჲსა ჭეშმარიტებისასა. და მასცა არა მეყსეულითა მართლკუეთებითა სცნობს, ვითარ-იგი ანგელოზნი, არამედ გარემოვლითა და მიმოგანყოფილთა სახეთა თხრობისათა შემოკრებითა, რომლითა დაკლებულ არს იგი ანგელოზებრთა ღმრთისმხილველობისაგან. ხოლო რაჟამს მრავალფერთა სახეთაგან ერთად შემოკრიბოს გონებაჲ თჳსი, მაშინ ერთსახითა მით გულისჴმისყოფითა მიიწევის ანგელოზთა სწორსა მცნობელობასა, რომლნი-იგი ერთსახითა მით შორის მყოფითა ღმრთისმხილველობითა ერთსახედ სცნობენ სიმრავლესა არსთა, სადა არა განიყოფებიან განქარვებადისა ამის მიმართ მრავალსახეობისა არსთაჲსა თითო-ფერებად გრძნობადთა, ვითარ-ესე სიტყჳერნი სულნი სახეთა და წარმოთქუმითითა თხრობათაგან ჰამბავთაჲსა. არამედ მაშინღა ღირს-იქმნებიან სულნი რაოდენსამე მსგავსებასა ანგელოზთასა, რაჟამს მრავლით კერძო შემოკრებილი იგი ცნობაჲ ერთად შეაერთიან თავთა შორის თჳსთა და

[1] ხელნაწ. A 110, გვ. 136.

აქუნდიან იგი შეურევნელად და ზოგადად, და გარეთ შეუმავალად აქუს სულთა ცნობაჲ ანგელოზთაჲ თავთა თჳსთაგან და თავთა შორის მცნობელობისაჲ, რამეთუ ღმრთის-სახედ არიან იგინი. და ესე იყავნ საცნაურთათჳს. ხოლო თუ ღმერთი ვითარ სცნობს, ესე თქუმულ არს აქაცა და კუალად მეხუთესაცა თავსა შინა ბოლოჲთ კერძო. აწ უკუე რაჲ იგი სულისათჳს ვთქუთ გონებაჲ ანგელოზთ-სახეობისაჲ, ვითარმედ ერთად შემოჰკრებენ მრავალსა რას ცნობასა და სცვენ მას თავთა შორის თჳსთა ზოგადად და შეურევნელად, ესე უსრულესადრე მაშინ აქუნდეს, რაჟამს მკუდრეთით აღდგენ და კუალად იქმნეს შეერთებაჲ სულისა და ჯორცთაჲ, მაშინ მიიღონ სრული მეცნიერებაჲ არსთაჲ. არამედ ესე მართალთა ოდენ სულებსა მიემადლების თქუმულისა მისებრ, ვითარმედ 'ესრეთ მარადის უფლისა თანა ვიყოფვოდით' (I თეს. IV, 16) და კუალად: 'აწ სარკითა და სახითა ვხედავთ, ხოლო მაშინ პირსა პირისპირ' (I კორ. XIII, 12). ცხად არს, ვითარმედ არსთა საქმესა განსწავლულ ვიქმნეთ". (ხელნაწ. A 110, გვ. 137).

შემეცნების საფეხურების აღწერა დიონისე არეოპაგელის კომენტარებში ნათელყოფს მსგავსებას ამავე თემის ასახვასთან პორფირიოსისა და პროკლეს შრომებში. საკარაუდოა, რომ კომენტატორი კარგად იცნობდა ნეოპლატონურ წყაროებს შემეცნების საკითხთა შესახებ.

6. „პირველი კეთილობა"

მე-10 თავის ბოლოში პეტრიწი წერს: „რამეთუ ყოველი სრული სრულ მყოფელსა თჳსსა ეტრფის, ხოლო პირველი კეთილობა ვისღამცა ეტრფვოდა, რამეთუ იგი არს ყოველთა სატრფოჲ და უკუნ საქცევი და საწყური არსთა წადილისაჲ და ლმობაჲ ხედვათა დაცხრომისაჲ".[1] ამ ადგილთან დაკავშირებით, ისევე როგორც ბევრ სხვა შემთხვევაში, ვერც ერთ ტექსტს ვერ ეჭნება ერთპიროვნული წყაროს პრეტენზია, იმდენად ზოგად ნეოპლატონურ ჭეშმარიტებას გამოხატავს ეს მონაკვეთი. საილუსტრაციოდ მაინც მოვიყვან მსგავს ადგილს პროკლედან. „პლატონური თეოლოგიაში" პროკლე წერს:

[1] პეტრიწი, II, 38, 20-23 (თ. 10).

„ყველაფერი მიისწრაფვის სიკეთისკენ და მიიქცევა მისკენ". „პარმენიდეს" კომენტარშიც პროკლე მსჯელობს პირველსაწყისის შესახებ: ის, მისი თქმით, არის „მთელი ღვთაებრიობის წყარო", არის მიზეზი და მიზანი ყველაფრისა და ყველაფრისთვის მისწრაფების წყარო.[1] მე-12 თავში, პროკლეზე დაყრდნობით, პეტრიწი ხაზს უსვამს, რომ ერთ-ქმნა არის სიკეთე: „მყოფთა სხუაჲ უკეთესი არაჲ მოუგია თჳნიერ ერთ-ქმნისა, რომელ არს კეთილ მათდა".[2] უამრავი ადგილი მოიძებნება პროკლეს ტექსტებში, სადაც ეს აზრია გამოთქმული. მხოლოდ ერთს მოვიყვან: „პლატონურ თეოლოგიაში" პროკლე მსჯელობს სიკეთისა და ერთს შორის არსებულ მიმართებაზე.[3] ორივე არის პირველი ღმერთის სახელი. ამასთანავე, ამბობს პროკლე, *ერთი* არის არსებობის პრინციპი, ხოლო სიკეთე – დაბრუნების პრინციპია. პროკლეს მსგავსად, პეტრიწიც ფიქრობდა, რომ შედეგი უკუისწრაფვის მიზეზისაკენ, როგორც თავისი კეთილი საწყისისაკენ. 43-ე თავში პეტრიწი წერდა, რომ უსხეულო არსების უკუტრფობა თავისი თავის მიმართ ნიშნავს მის სწრაფვას მასში არსებული ერთისკენ, „რომელი მოაქუს მიზეზად თჳსისა მყოფობისად და მას ხედავს ღმერთად და თესლად ერთისად, და მის მიერ კუალად ზესთათა ერთთა უკუ ეტრფის. და ესთავე მის გამო უთქჳსა ერთისადმის, რომელი ზესთა ძეს ერთობასაცა და თჳთ მას კეთილობასა."[4] პეტრიწი აქ ლაპარაკობს ერთზე, როგორც უკუსწრაფვის (უკუტრფობის) მიზანზე. მსგავსი რამ ბევრჯერ უთქვამს პროკლეს ერთთან და სიკეთესთან დაკავშირებით.[5] საინტერესოა, რომ 43-ე თავში პეტრიწი განასხვავებს ერთსა და სიკეთეს ერთმანეთისგან, თუმცა სხვაგან (მაგ. თ. 119) მათ აიგივებს.

---

[1] **Procl.** *in Parm.* VI, col. 1109, 4-14 Cousin; Saffrey /Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. 108.

[2] პეტრიწი, II, 44, 18-19 (მე-12 თავი).

[3] **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 6, p. 40.

[4] პეტრიწი, II, 102, 22-26 (43-ე თავი).

[5] სიკეთის, როგორც მისწრაფების მიზნის შესახებ პროკლესა და პლოტინთან იხ. Saffrey / Westerink, in: **Procl.** *Theol. Plat.* II, p. 88.

7. ერთი, გონება და „უგუარო ნივთი“. „ნამრღუევი და ნუთი გულისსიტყუა“. „უმსგავსო მსგავსება“

პეტრიწი ხშირად უსვამდა ხაზს, რომ ერთის ძალა მატერიამდე ვრცელდება.[1] მატერია ერთიდან მომდინარეობს და, გარკვეულწილად, ერთიანია. მატერია, გარკვეული აზრით, ჰგავს ერთს. ამ თვალსაზრისით პეტრიწი იზიარებდა პროკლეს შეხედულებას, რომელიც, პლოტინისა და იამბლიქოსისგან განსხვავებით, ამტკიცებდა, რომ ერთის ძალა მატერიამდე ვრცელდება.[2] „კავშირნის“ მე-20 თავის კომენტარში პეტრიწი წერს, რომ გონების ძალა „გვარის“ (ფორმის) მქონეებს სწვდება, სულისა — მხოლოდ სიცოცხლის მქონეთ, უზენაესი ერთისა კი — თვით უგვარო ნივთსაც.[3] მომყავს შესაბამისი პასაჟის ბოლო ფრაგმენტი: „რამეთუ იგი ზესთაჲ ზესთთაჲ ერთი ზესთა ძეს გუართა, ხოლო ნივთი, ვითარ ნივთი ერთ, მაგრა უდარეს გუართა ერთი, ვითარ ზესთაჲ მეორე, ვითარ მოკლებით გუართაგან, და **მსგავს უმსგავსოდ, და კუალად უმსგავსოდ მსგავს**“.[4] ეს უკანასკნელი გამოთქმა („უმსგავსოდ მსგავს“) გვხდება 59-ე თავშიც, კვლავ მატერიასთან დაკავშირებით: „ყოველი ხედვაჲ ამის თავისაჲ ამას შემასწავებს ჩუენ. პირველად, რამეთუ ორ არიან მარტივნი და ერთნი: საკუთრებით პირველ პირველი ყოველთაჲ, და ზესთაჲ ზესთათაჲ ერთი, უმიზეზოდ მიზეზი სწორად ყოველთაჲ; და კუალად სხუაჲცა ერთი პოვა **ნამრღუევმან და ნუთმან**[5] **გულისსიტყუამან**, რომელსა ვიტყჳთ ნივთად უმორფოდ.[6] ხოლო აწ ვიხილოთ, რამეთუ ერთი იგი ზესთაჲ ზესთ უმჯობეს ყოველთა შედგმულთა, ვითარცა ზესთ განყენებული მზე გონებათა და ერთთაჲ. ხოლო სხუაჲ იგი ერთი, რომელსა ნივთად და ჯპოვათრად[7] და

---

[1] პეტრიწი, II, 17, 15-18 (თავი 1).

[2] Saffrey/Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. 92-93; III, p. 122.

[3] პეტრიწი, II, 58, 25 – 59, 8 (მე-20 თავი).

[4] პეტრიწი, II, 59, 4 - 8 (მე-20 თავი).

[5] ამ სიტყვას ციტატის შემდეგ საგანგებოდ განვმარტავთ.

[6] ანუ μορφή-ს, ფორმის არმქონედ.

[7] ὑπόβαθρον, ანუ საფუძველი. პლოტინიც უწოდებად მატერიას გვართა (ფორმების, იდეების) საფუძველსა და საყრდენს: ὑποβάθρα καὶ ἕδρα ... τῷ εἴδει. **Plot.**, *Enn.* VI, 3, 4, 3 – 4. იხ. ზემოთ, თავში პლოტინის შესახებ.

პუთმენად[1] უწოდა ხედვამან, უდარეს და უუკუანაჲსკნელეს ყოველთა მყოფთა და შედგმულთა, რომელი ითქუმის უსახოდ სახედ ერთისა და **უმსგავსოდ მსგავსებად**".[2] „უმსგავსო მსგავსება" შეესაბამება ბერძნულ გამოთქმას ἀνομοίος ὁμοιότης, რომელსაც ხმარობდნენ პროკლე და სიმპლიკიოსიც.[3] ცოტა სხვაგვარ კონტექსტში და სხვა ფორმით ხმარობს ამ გამოთქმას პეტრიწი 35-ე თავში, მიზეზსა და მიზეზოანთან დაკავშირებით, მათ შორის მსავსებისა და განსხვავების აღსანიშნავად: „ხოლო თუ განეყოს მიზეზსა მიზეზოანი, მყის განყოფასავე თანა დაუერთბამდეს და წარმოობაჲცა მისი, და იყოს ვითარ **იგივე სხუაჲ**: იგივე უკუე მსგავსებისა მიერ, ხოლო **გასხუაებულ უმსგავსოობისგან**, რამეთუ მოვალს სიტყუაჲ, ვითარმედ **არცა მსგავსი თუნიერ უმსგავსოობისა** და **არცა უმსგავსოობაჲ თუნიერ მსგავსებისა**".[4]

დავუბრუნდეთ 59-ე თავს. რაც შეეხება სიტყვა „ნუთს", ეს იგივეა, რაც ბერძნული νόθος. ეს სიტყვა აღნიშნავს უკანონოდ შობილ შვილს, რომლის მშობელი შეიძლება მონა ყოფილიყო, ან, ათენელი მამის შემთხვევაში, დედა უცხოელი იყო. ცოდნასთან დაკავშირებით ეს სიტყვა არა-ნამდვილ, საეჭვო ცოდნაზე მიუთითებს. სიტყვა „ნოთოს"-ით პეტრიწი მიანიშნებს პლატონის „ტიმაიოსზე" 52a8-c, სადაც ეს სიტყვა, ისევე როგორც პეტრიწთან, აზრის განსაზღვრებად არის გამოყენებული: პლატონი ამბობს, რომ იმ გვარს, რომელსაც ის შემდეგში მატერიად განსაზღვრავს, შეიძლება მხოლოდ ამგვარი საეჭვო, არამყარი აზრი სწვდეს: ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ.[5]

---

[1] πυθμήν, ანუ საფუძველი.

[2] პეტრიწი, II, 126, 19-29 (59-ე თავი).

[3] **Procl.** *in Alc.* 189, 19-20 Westerink; **Simplic.** *in Phys.* 226, 29 – 227, 10 Diels (CAG IX). იხ. Saffrey / Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* III, p. 125. შდრ. გამოთქმას „უზიარებელად ზიარება" პეტრიწის კომენტარის მე-2 თავში, ერთთა ერთთან დაკავშირებით (პეტრიწი, II, 19, 12-13), აგრეთვე გამოთქმას „უზომო და დაკშირებული მსგავსება" ძე-ლოგოსთან (?) დაკავშირებით (პეტრიწი, II, 78, 10-11). შდრ. 190-ე თავს: „რაჲთა საშუალი ორთავე კიდურთა უმსგავსოობითა ჰგვანდეს" (პეტრიწი, II, 196, 26).

[4] **პეტრიწი**, II, 87, 31-88, 2 (34-ე თავი). შდრ. **Plat.**, *Parm.* 129a-b, 147c-148d. იხ. აგრეთვე **პეტრიწი**, II, 196, 25-26: „ვინაჲ ჯერ არს, რაჲთა საშუალი ორთავე კიდურთა **უმსგავსოობითა ჰგვანდეს**".

[5] **Plat.**, *Tim.* 52b3.

მსგავსი გამოთქმა გვაქვს სიმპლიკიოსთან, არისტოტელეს „ფიზიკის“ კომენტარში: „არისტოტელეს ‘ანალოგიით შემეცნება’[1] იგივეა, რაც პლატონის ‘საეჭვო შეხედულება’[2]“.[3] იგივე გამოთქმა გვხდება დამასკიოსთან ერთის შემეცნებასთან დაკავშირებით, რომელიც ორი ასპექტისგან შედგება: ანალოგიით შემეცნებისა და აპოფატიკისგან.[4] შინაარსობრივად ასეთივე გამოთქმა იმავე კონტექსტში (მატერიასთან დაკავშირებით) გვაქვს პეტრიწის კომენტარის 32-ე თავშიც: „ხოლო ერთი ნივთისა უგუაროჲსაჲ დაკლებულ ყოველთა საზღვართა და გუართაგან, და უსახო და უმდგო ყოვლითურთ, ვითარ პლატონ იტყჳს, ვითარმედ ოდენ **ნამრღუევსა და ეს ვითა ნაცთსა გულმყისიერობასა მონაგონი**“.[5] ეს ადგილიც, ისევე როგორც ზემოთ მოტანილი ნაწყვეტი 59-ე თავიდან, პლატონის „ტიმაიოსს“ 52a8-c -ს ეყრდნობა.

174-ე თავის კომენტარში პეტრიწი განმარტავს, რომ გონისმიერი „გაგონება“ (შემეცნება) იგივე ქმნაა, და იქვე იმეორებს, რომ გაგონება გვარის მქონეებამდე ვრცელდება, ხოლო უგვაროებს (უზენაესებსა და უმდაბლესებს) ვერ მიეხება.

ამ განმარტებების წყარო, ისევე როგორც მრავალი სხვა საკითხის შემთხვევაში, კითხვებს ბადებს: ეყრდნობოდა თუ არა პეტრიწი მხოლოდ „კავშირნის“ ტექსტს, როცა ერთისა და გონების მატერიისადმი მიმართებას განსაზღვრავდა, თუ მასალა მისი სხვა ნაშრომებიდანაც ამოკრიბა? საქმე ისაა, რომ ამ საკითხზე პროკლეს „კავშირნის“ სხვა ადგილასაც არის მსჯელობა. 57-ე თავში იგი ამბობს: „და კუალად რაოდენთაცა გონებაჲ მიზეზ, და პირველი კეთილობაჲცა მიზეზ; მაგრა არა წინა-უკუმო. რამეთუ მოკლებანიცა გუართანი კეთილის გამო (და ყოველივე მუნით). ხოლო გონებაჲ მოკლებათა წარმომაყენებელ არს, რამეთუ არს იგი გუარ“.[6] რაც შეეხება

---

[1] **Arist.**, *Phys.* 191a7.
[2] **Plat.**, *Tim.* 52b3.
[3] **Simplic.** *in Phys.*, p. 227, 5 - 22 (CAG, 9, Simplicii in Physicorum I, 7) Diels.
[4] **Damascius**, *De Principiis*, I, p. 43, 9-44, 2 Ruelle. იხ. აგრეთვე Saffrey-Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. XXVII; p. 99.
[5] პეტრიწი, II, 83, 28-31 (32-ე თავი).
[6] პეტრიწი, I, 39 (57-ე თავი).

მატერიის დამოკიდებულებას ერთზე და უსულოს სულისგან დამოუკიდებლობას, ეს საკითხი „კავშირნის“ 74-ე თავშია განსაზღვრული. მაგრამ პეტრიწის განმარტებანი ამ საკითხზე გაცილებით ვრცელია თავად „კავშირნის“ დებულებებზე. მაგალითად, 57-ე თავში პეტრიწი წერს: „გესმაა, რამეთუ გუართამდე გაზიდავს მოქმედებაჲ გონიერი? ხოლო სტერისნი, რომელ არიან მოკლებანი, არა არიან გუარ. 'მოკლებად' უკუე გაიგონე სხუა და სხუაობაჲ გუართაჲ, რამეთუ ესე გუარი მოკლებულა ამის გუარისგან, და კუალად სხუაჲ სხჳსგან. ხოლო ესე სტერისნი, რომელ არიან მოკლებანი, არისტოტელი არსებად აღმოაჩინნა,[1] დაღათუ არიან უგუარო, და პირველსა ნივთსაცა შორის განიცდების აობაჲ სტერისთაჲ რომელ არიან მოკლებანი. ხოლო ამათ მოკლებათა მარადის ვერ გასწუთების სხუაჲ რაჲვე მიზეზი თჳნიერ იგი ზესთ მიზეზი ერთი“.[2] ამავე საკითხს „კავშირნის“ 174-ე თავის განმარტებაში პეტრიწი ასე ხსნის: „რამეთუ ყოველთა რაოდენთაცა მხუდარა გუარი, ყოველთა მამა და მექმე გონებაჲ არს, ამით რომელ ყოველი გაგონებაჲ ვიდრე გუართამდის და გაგუარებულთა. ხოლო გაგუარებულთა გაგონებასა და მოქმედებასა დასცილდების რომელთამე ვითარ ზესთასა, ხოლო რომელთასამე ვითარ მოკლებულთასა უგუარობითა.“[3] იგივე საკითხი 20-ე თავში ასეა განმარტებული: „და კუალად რამეთუ გონებისა ყოველი მოქმედებაჲ ვიდრე და სადამდის მოქმედებს ძალი გონიერი, და გაგუარებულთამდის. ხოლო მეტად ველარა გაზიდავს თჳსთა გონიერთა ნათელთა. ხოლო ერთი და სულსაცა თანა ვითა ძალსა ცხორებისასა და წყაროსა, და გონებასაცა თანა ვითარცა მზესა გუართასა, და კუალად იმრრე და ვიდრე უსახოთა და უგუაროთამდე. და თჳთ მის უგუაროჲსა და ურომელოჲსა ნივთისამდე. რამეთუ მის ერთისა მის უაოჲცა იგი ნივთი, რომელსა 'არარსად' სახელსდვა სიტყუამან, ვინაჲ და თჳთ ესეცა მის ერთისა მიერ. დახედენ, რამეთუ ვერ გასწუ-

---

[1] შდრ. Arist., *Metaph.* X 2, 1053b29 – 1054a9; XII 4, 1070b, 12 – 16; *de gener. et corr.* I, 3, 318b16. სხვაგან კი არისტოტელე „მოკლების“ ("სტერესის") შესახებ ამბობს, რომ ის ერთგვარად გვარია: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πώς ἐστιν, Arist., *Phys.* II 1, 193b19. იხ. ზემოთ, თავში არისტოტელეს შესახებ.

[2] პეტრიწი, II, 125, 13-22 (57-ე თავი).

[3] პეტრიწი, II, 189, 3-8 (174-ე თავი).

თეს სხუანი ყოველნი ძალნი, ვითარ სულისაჲ, რამეთუ ვიდრე გაცხოველებულთამდე, ხოლო გონებისაჲ, ვიდრე გაგუარებულთამდე. არამედ უსახოობამდე ნივთისა ვერ რომელ ეკმაა განყრად და წარვლენად თჳსთა მოქმედებათა".[1]

იმის გამო, რომ პეტრიწი გაცილებით უფრო დაწვრილებით მსჯელობს იმაზე, თუ რას სწვდება ერთისა და გონების მოქმედება, ვიდრე პროკლე „კავშირნიში", ვფიქრობ, მას მხედველობაში სხვა წყაროებიც ჰქონდა. მივუთითებ ზოგიერთ ადგილს „ტიმაიოსზე" პროკლეს კომენტარებიდან, რომლებიც მატერიისადმი ერთისა და გონების მიმართების საკითხში ასევე შეიძლება პეტრიწის წყარო ყოფილიყო. ასე, მაგალითად, „ტიმაიოსზე" კომენტარში პროკლე ასაბუთებდა, რომ დემიურგი (ანუ გონება) მატერიას არ ქმნის: მატერია გონებაზე უწინარესი მიზეზიდანაა წარმომდგარი, იგი პირველი უსაზღვრობის უკანასკნელი საფეხურია, ხოლო პირველი უსაზღვრობა (ისევე როგორც პირველი საზღვარი, ანუ წმინდა ფორმა) უშუალოდ ღმერთის (ერთის) მიერაა წარმოებული. მაშასადამე, მატერია ღმერთზე (ერთზე) ყოფილა დამოკიდებული.[2] ამიტომ დემიურგიც, თუმცა იგი მატერიის შემოქმედი არ არის, მისი მიზეზი მაინც არის, რადგან ერთობას („ჰენადას") შეიცავს.[3]

„ტიმაიოსზე" კომენტარში პროკლე (ისევე როგორც პეტრიწი „კავშირნის" მე-20 თავის განმარტებისას) აღნიშნავს გონების ძალის უპირატესობას სულის ძალასთან შედარებით, რის საფუძველზეც ასაბუთებს, რომ დემიურგი არის გონება და არა სული.[4] მაშასადამე, პეტრიწისა და პროკლეს აზრით (რაც, სხვათა შორის, მათ განასხვავებდა პლოტინისა და იამბლიქოსისგან), ერთის მოქმედება მატერიამდე ვრცელდებოდა.[5]

ამ ადგილებს, როგორც ვთქვით, ვერ ექნებათ პეტრიწის განმარ-

---

[1] პეტრიწი, II, 58, 25-59, 4.
[2] **Procl.** *in Tim.* I, 384-385.
[3] **Procl.** *in Tim.* I, 386.
[4] **Procl.** *in Tim.* I, 306-307.
[5] **Procl.**, *El. theol.*, prop. 72, 69, 24-29; *in Tim.* I, 209, 13-20; 387, 23-388, 16; იხ. აგრეთვე დოდსის შენიშვნა პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების" 57-უ თავთან დაკავშირებით, **Procl.**, *El. theol.*, p. 231 Dodds, და საფრისა და ვესტერინკის შენიშვნა, **Procl.**, Theol. Plat. II, p. 92-93; 112; III, p. 122.

ტებათა „ერთპიროვნული“ წყაროს პრეტენზია. და არა მარტო იმიტომ, რომ ანალოგიური შინაარსის ტექსტები სხვაგანაც საგულვებელია, არამედ იმიტომაც, რომ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გონების მატერიისადმი მიმართება პროკლეს „კავშირნიშიც“ აქვს განსაზღვრული. მაგრამ სწორედ იმიტომ, რომ ეს განსაზღვრებანი პეტრიწის განმარტებებზე გაცილებით ლაკონურია, შეუძლებლად მიმაჩნია, პეტრიწს ამ საკითხზე პროკლეს სხვა ტექსტებიც არა სცოდნოდა და თავის კომენტარში არ გაეთვალისწინებინა.

8. „არსთადა თანწარმოდგომილი სარწმუნოება“

„წინასიტყვაში“ კვლავ პროკლესთან დაკავშირებით პეტრიწი წერს: „რაოდენ იყო შესაძლო, იმეცადინა ცნობად [ა] **მყოფთა სასურვოჲ იგი და სატრფოჲ, [ბ] და ბეჭდულნი და დაფარულნი პლატონის მიდმოსიტყვანი განაცხადნა** და მათ შორისი [გ] **სიბრძნე საუკუნითგან არსთადა**[1] **თანწარმოდგომილი სარწმუნოებაჲ აღასაკუმილა, და ვითარ მათ შორის [დ] სწყურის პლატონს მის უოცნოჲსა ერთისათჳს და ყოვლისა გონიერისა და ზესთ გონიერისა აღმკულისათჳს**“.[2] მე ხაზი გავუსვი სიტყვებსა და გამოთქმებს, რომლებსაც კომენტარს ვუკეთებ და კვადრატულ ფრჩხილებში ჩავსვი ამ მონაკვეთის განსამარტავი ადგილების დასაწყისები. ა) პირველსაწყისის, როგორც ყველა მყოფისთვის სურვილის ობიექტის შესახებ პროკლე, პეტრიწის მსგავსად, ხშირად ლაპარაკობს, მაგალითად, „პლატონურ თეოლოგიაში“.[3] ბ) პეტრიწის ეს ნათქვამი შეგვიძლია შევადაროთ თავად პროკლეს აზრს: მას სჯეროდა, რომ შესაძლებელი იყო პლატონის სხვადასხვა შრომებში „გაფანტული“ მოძღვრება ერთიან სისტემად თავმოყრილიყო;[4] ფაქტობრივად, მან ამისთვის დაწერა „პლატონური თეოლოგია“. გ) პროკლედან პარალელურ ადგილზე მიუთითეს ლ. გიგინეიშვილმა და გ. ვან რილმა: გამოთქმას: „არ-

[1] ვწერ „არსთადა“ (ანუ: „არსებთან ერთად“) და არა. „არსთა და“, როგორც ეს ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაში არის.

[2] პეტრიწი, II, 5, 6-12 (წინასიტყვა).

[3] **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 2, p. 10, 23.

[4] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 6-7; I, 23, p. 105, 2ff. Saffrey/Westerink, in: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. 104.

სთადა თანწარმოდგომილი სარწმუნოებაჲ“ შეესაბამება პროკლეს გამოთქმა: τὴν ἀλήθειαν τὴν ὁμοῦ τοῖς οὖσι συνυφεστῶσαν.[1] ანუ, პეტრიწის აზრით, პროკლეს ფილოსოფიის ჭეშმარიტება (“სარწმუნოებაჲ“) ბუნებრივად არსთა სინამდვილიდან მომდინარეობდა, ონტოლოგია თეორიას განსაზღვრავდა და ისინი, ფაქტობრივად, განუყოფელნი იყვნენ (ეს ის აზრია, რომელსაც მარტივად და ლაკონურად გამოხატავდა ისტორიული პარმენიდე). აქვე მინდა მოვიყვანო კიდევ ერთი საწყისი პასაჟი, ამჯერად პროკლეს კომენტარიდან პლატონის „პარმენიდეზე“, რომელიც ასევე მოგვაგონებს პეტრიწის „წინასიტყვის“ მოცემულ ადგილს: პროკლე ტრადიციულად იწყებს ვედრებით ღმერთებისა და ქალღმერთების მიმართ და სთხოვს მათ, გონება გაუნათონ, „აღუნთონ“ ნათელი ჭეშმარიტებისა, რათა მან შეძლოს განსჯა არსთა შესახებ.[2] დ) როგორც აღვნიშნეთ, საფრეიმ და ვესტერინკმა მიუთითეს, რომ ჭეშმარიტი პლატონიზმის კრიტერიუმი პროკლესთვის იყო მოძღვრება ერთის, როგორც პირველსაწყისის შესახებ.[3] ასევე ფიქრობდა პეტრიწი. ამასთანავე, პროკლეს მსგავსად, ის ხშირად უსვამდა ხაზს პლატონური ფილოსოფიის უპირატესობას არისტოტელურთან შედარებით. პეტრიწის „წინა-

---

[1] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 1, p. 5, 9-10, მითითებულია **L. Gigineishvili / G. van Riel**, p. 576. მსგავს გამოთქმას პეტრიწი მე-11 თავის კომენტარშიც იმეორებს: „არამედ არსსა თანა წარმოდგომილი წესი, ვითარ ზესთ არსად ჰგონო, რომელსა უწოდო და განგებადცა სადა სარწმუნოებაჲ მართ არსთაჲ თან წარმოუდგების და არა თუ ზედშემოსრულად აქუს წესი ანუ სარწმუნოებაჲ, და არა თუ სხუა და სხუა არიან წესი და სარწმუნოებაჲ“. პეტრიწი, II, 40, 4-8 (მე-11 თავი).

[2] Εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγῆσαι μοῦ τὸν νοῦν, εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ **φῶς ἐν ἐμοὶ στιλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας** ἀναπλῶσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ᾽αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην. **Procl.**, *in Parm.* I, col. 617, 1-3 Cousin (ხაზგასმა ჩემია, ლ.ა.). შდრ. პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიას“, I, 7: τὸ τε οὖν καὶ ὅλον καὶ τέλειον τῆς θεολογικῆς ἐπιστήμης φῶς ὁ Παρμενίδης ἀνάπτειτοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐρασταῖς („პლატონის მოყვარულებში პარმენიდე აღანთებს საღმრთისმეტყველო მეცნიერების მთლიანსა და სრულყოფილ ნათელს“), დამოწმებულია **W. Beierwaltes**, *Philosophische Marginalien*, S. 51.

[3] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, p. 131.

სიტყვის“ ამ მონაკვეთს ეხმიანება პროკლეს კომენტარი პლატონის „პარმენიდეზე“, სადაც ის ღმერთებს სთხოვს, განულონ სულის კარი სალმრთო პლატონის მოძღვრებაში გასარკვევად.[1]

9. „დასაბამი ერთებრი“

კომენტარის პირველ თავში პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას: „დასაბამი ერთებრი“.[2] ეს გამოთქმა შეესაბამება ნათქვამს, რომელსაც პროკლე ხმარობდა: ἑνιαία ἀρχή.[3]

10. „ერთისა მიერ ცხოვნდების ყოველი“

მე-2 თავში პეტრიწი წერს: „აწ ესე მაერთებელნი ვნებანი ცხორება მათდა არიან, რამეთუ იტყჳს პარმენიდი, ვითარმედ **ერთისა მიერ ცხოვნდებისო ყოველი**, ესე იგი არს ერთობისა; და დაუდგნაო ერთ ქმნასა, რამეთუ დიდ მისდა არს, დადგნეს თუ არსმან თჳთებისა მიერ თჳსისა ხატ ქმნასა მის ზესთ არსისა მზისა, და შესაბამისად თჳსთა არსებათაჲსა გარდაიტჳფროს ნეტარი იგი ზესთაობაჲ, და **ცხოვნდეს შორის ერთსა მას**, ვითარცა ღმერთსა შორის ღმერთი და ვითარცა ერთსა შორის ერთი“.[4]

სიტყვა „ცხოვნება“ შეესაბამება ბერძნულ სიტყვას σῴζω (აქტივი ან მედიოპასივი). ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ეს სიტყვა ნიშნავს: „ცხოვრებას“, „შენახვას“. პეტრიწთან გვაქვს ერთგვარი სემანტიკური კონტამინაცია: ისევე როგორც ბერძნულში, სიტყვა „ცხოვნება“, ერთი მხრივ, მიგვანიშნებს ქრისტიანულ „გამოხსნაზე“, მეორე მხრივ კი ამავე სიტყვის ნეოპლატონურ გაგებაზე, რაც „ცხოვრების, არსებობის შენარჩუნებას“, „შენახვას“ ნიშნავს. ახლა მივუ-

---

[1] Εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις [...] ἀνοῖξαι τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως. **Procl.**, *in Parm.* I, coll. 620, 6-7 Cousin.

[2] პეტრიწი, II, 12, 10 (თავი I); II, 43, 9-13 (მე-11 თავი); პეტრიწი, II, 58, 25-59, 8 (მე-20 თავი).

[3] **Procl.** *in Tim.* III, 270, 29.

[4] პეტრიწი, II, 23, 14-21 (მე-2 თავი).

თითებ რამდენიმე მსგავს ადგილზე პროკლეს შრომებიდან, სადაც პროკლე, პეტრიწის მსგავსად, ამბობს, რომ „ერთის მიერ ცხონდება ყველაფერი".

პეტრიწი თავის კომენტარში ახსენებს პარმენიდეს. ისტორიული პარმენიდეს მიერ ერთის გააბსოლუტურების მიუხედავად, მის ფრაგმენტებში პეტრიწის მსგავსი გამოთქმა არ გვაქვს. ისევე როგორც ბევრ სხვა შემთხვევაში, სავარაუდო იყო, რომ პეტრიწი პლატონის „პარმენიდეს" გულისხმობდა, ან პროკლეს კომენტარს პლატონის „პარმენიდეზე", ან კიდევ პროკლეს (ნაკლებად სავარაუდოა, რომ სხვა რომელიმე ნეოპლატონიკოსის) მიერ მიწერილ ნათქვამს პარმენიდესადმი, ან მისეულ პლატონის „პარმენიდეს" ინტერპრეტაციას, რაც მის სხვა ნაშრომებშიც (არა მარტო „პარმენიდეს" კომენტარში) იყო მოცემული. გ. თევზაძემ მიუთითა პლატონის „პარმენიდეზე" 166c, სადაც ნათქვამია, რომ ერთის გარეშე სხვა არაფერი არსებობს.[1] თავად პროკლესთან, „თეოლოგიის საფუძვლებში", გვაქვს ზუსტად ისეთივე გამოთქმა, როგორიც პეტრიწთან. მე-13 თავში პროკლე ამბობს: τῷ γὰρ ἑνὶ σῴζεται πάντα.[2] ამ თავის კომენტარში პეტრიწი იმეორებს პროკლეს ამ დებულებას სიკეთისა და ერთის იგივეობასთან დაკავშირებით: „რამეთუ ერთ კეთილობაჲ და ერთი, და ერთი და კეთილობაჲ, **რამეთუ ერთისა მიერ ცხოვნდების ყოველი**".[3] მაგრამ მე-2 თავის კომენტარში პეტრიწი პარმენიდეს ახსენებს და შესაბამისი ტექსტებიც, უპირველეს ყოვლისა, მის სახელთან დაკავშირებულ შრომებშია მოსაძებნი. მართლაც, პროკლეს კომენტარში პლატონის „პარმენიდეზე" გვაქვს რამდენიმე ანალოგიური ადგილი, სადაც მეტ-ნაკლებად სხვადასხვა ფორმით, მაგრამ შინაარსობრივად ზუსტად იგივე არის ნათქვამი, რაც პეტრიწმა თქვა პარმენიდესთან დაკავშირებით: „ერთით ცხონდება ყველაფერი".[4]

---

[1] პეტრიწი, რუს. გვ. 246.

[2] **Procl.**, *El. theol.*, 14, 28-29 (prop. 13). შენიშვნებში ე. დოდსი მიუთითებს მსგავს გამოთქმებზე პლოტინიდან და სირიანედან (p. 200).

[3] პეტრიწი, II, 46, 15-16 (მე-13 თავი).

[4] **Procl.** *in Parm.* VI, col. 1087, 34; VII, col. 1144, 29; VII, col. 1150, 20 Cousin; VII, col. 510, 23 (K-L 54 in Steel, T. I, 1982). შდრ. **Plot.**, *Enn.* VI, 9, 1.

11. „ყოველთა უპირატესი მიზეზი ყოველთადა სწორებით წარმოდგომილ არს“

ქვესათაურში გამოტანილი ეს ფრაზა არის ციტატა პეტრიწის კომენტარის 24-ე თავიდან. ის შეესაბამება პროკლეს თეზისს „კავშირნის“ 23-ე თავში,[1] აგრეთვე მის ფრაზას „პლატონური თეოლოგიიდან“: „ყველა არსისადმი თანაბრად ტრანსცენდენტური, ის ყველას თანაბრად უდგას გვერდში“— πάντων γὰρ ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐξῃρημένον πᾶσι πάρεστιν ὁμοίως.[2]

12. „ერთი ერთთა“

პეტრიწი ხმარობს გამოთქმას „ერთი ერთთა“ 21, 31, 126 და 136-ე თავებში. „ერთი ერთთა“ აღნიშნავს უპირველეს ჰენადას. საფრეისა და ვესტერინკის თანახმად, ის უზენაეს ერთს უნდა ნიშნავდეს.[3] ამ გამოთქმას ხმარობდა პროკლე, სხვათა და სხვათა შორის, „პლატონურ თეოლოგიაში“, „ტიმაიოსისა“ და „პარმენიდეს“ კომენტარში.[4]

13. „მიუდრეკელად მიდრეკა“

26-ე თავში პეტრიწი ადარებს ერომანეთს სულისმიერ და გონებისმიერ მოქმედებას. ის წერს: იუწყე, რამეთუ ყოველი გონებითი და გონიერი არსი მიუდრეკელად მოქმედებს თჳსთა საქმოთა, ხოლო მიუდრეკელად მოქმედებაჲ ვერცა სულისა არსებასა შორის ჰპოო და უფროჲსლა ვერცა ცისასა. რამეთუ პირველ თჳთ მიდრკების სული და სხუაჲ მის ქუეშე ყოველი. და ეგრეთლა მიდრეკს მიდრეკადსა. ხოლო გონებაჲ მიუდრეკელად მიდრკების“.[5] მსგავსი გამოთქმა

---

[1] **Procl.**, *El. theol.* prop. 23, p. 26, 33-34.
[2] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 22, p. 102, 22-23.
[3] Saffrey / Westerink, in: **Procl.**, *Theol Plat.* II, p. 106.
[4] **Procl.**, *Theol. Plat.* II, 11, p. 65, 12; საფრეისა და ვესტერინკის შენიშნვა, გვ. 124; **Procl.** *in Tim.* I, 457, 23; *in Parm.* VI, col. 1045, I Cousin.
[5] პეტრიწი, II, 8-12 (26-ე თავი).

გვაქვს პროკლესთან, „ტიმაიოსის“ კომენტარში: „უძრავად მოძრაობა, მოძრაობა უძრავი“ (ან, პეტრიწულად რომ ვთარგმნოთ: „მიუდრეკელად მიდრეკა, მიდრეკა მიუდრეკელი“): ἀκινήτως κίνησις, κίνησις ἀκίνητος.[1]

14. ოთხი „კავშირი“ და საკითხი „ყოველი ყოველსა შორის“[2]

სამყაროს მრავალფეროვნებასა და ერთიანობას, მისი შემადგენელი ნაწილების ურთიერთკავშირს ნეოპლატონიკოსები გამოხატავდნენ ფორმულით, რომლის თანახმად ყველაფერია ყველაფერში, ოღონდ თითოეულში თავისებურად. ეს თემა დეტალურად განიხილა პროკლემ, რაც პეტრიწის კომენტარშიც აისახა. „ყოველი ყოველსა შორის, ხოლო საკუთრებით თითოეულსა შორის“, — ასეთია პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ 103-ე თავში გამოთქმული დებულების პეტრიწისეული თარგმანი.[3]

„ყოველი ყოველსა შორის“ პრინციპის შინაარსობრივი და ფორმალური სათავე ანაქსაგორას დებულება არის: „ყველაფერში ყველაფრის ნაწილი არის“.[4] ანაქსაგორას თანახმად, ბუნების თავდაპირველი ნაერთი, რომელიც განუსაზღვრელი, გრძნობით აღუქმელი თვისებისაგან შედგებოდა, გონებამ აამოძრავა. წრებრუნვის შედეგად, განცალკევება-გაერთიანებით, განსხვავებული საგნები ჩამოყალიბდა, მაგრამ მთლიანად ერთმანეთისგან არაფერი გამოყოფილა: წინაალმდეგ შემთხვევაში ახლის გაჩენისა და არსებობის ასახსნელად განსხვავებული საწყისიდან (ფაქტობრივად, არარადან) წარმოქმნა უნდა დაშვებულიყო, „მაგრამ განა შეიძლება არა-თმიდან თმა წარმოიქმნას და ხორცი - არა-ხორცისგან?“[5] მხოლოდ გონებაა, ანაქსაგორას აზრით, თავისთავადი და უწმინდესი, ის „არცერთ სა-

---

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 139, 6.

[2] ამ საკითხთან დაკავშირებით პეტრიწის კომენტარში იხ. ჩემი სტატია: *პროკლე და იოანე პეტრიწი: 'ყოველი ყოველსა შორის'*. მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია, 1988, 3, გვ. 52-58, და დისერტაცია: *ანტიკურობა და ქრისტიანობა*, გვ. 87-91.

[3] პეტრიწი, I, 64, 3 (103ე თავი).

[4] **Anaxagor.**, fr. B 12 D-K.

[5] Fr. B 10 D-K.

განთან არ არის შერეული", თუმცა „სრულ ცოდნას ფლობს ყველაფრის შესახებ".[1]

ანაქსაგორას მიერ ნათლად გაცნობიერებული და საგანგებოდ გამოთქმული დებულება თავისებურად, მეტ-ნაკლები დატვირთვით, სხვა ბერძენ ფილოსოფოსთა შემოქმედებაშიც აისახა. ანაქსაგორამდე იონელი მოაზროვნეები ისეთ არხეს ეძებდნენ, რომელიც ყველაზე მობილური იქნებოდა განსხვავებული მდგომარეობაში გადასასვლელად, ან ყველაზე ტევადი სამყაროში არსებულ მრავალგვარობათა გამოსაყოფად და შთანსათქმელად. სტოელთა მსოფლიო ლოგოსიც, გარკვეულწილად, ყოვლისმომცველი იყო, ხოლო ერთ-ერთი ელემენტი (ჰაერი) სხვა ელემენტის (მიწა) თვისებებსაც იზიარებდა.[2]

ნეოპლატონიზმში თეზისი „ყოველი ყოველსა შორის" განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გახდა. მასზე ყურადღების გამახვილება ნეოპლატონიზმის თავისებურებამ განაპირობა. ანტიკური ფილოსოფიის ამ უკანასკნელმა მიმდინარეობამ უნივერსუმის მაქსიმალურად მონისტური და იერარქიული სისტემა ჩამოაყალიბა. უნივერსალური სტრუქტურა ინტელიგიბილურიდან მატერიალურის ჩათვლით უზენაეს ერთზე იყო დამოკიდებული. ანტიკური ნეოპლატონიზმი იცავდა არარადან წარმოქმნის შეუძლებლობის პრინციპს. ამიტომ დეტალურად გაანალიზებულ უნივერსალურ იერარქიაში ყოველი თვისობრივად ახალი საფეხურის შინაარსი მთლიანად წინამავლებით იყო განპირობებული, მაღალი საფეხური მდაბალთა არსებობის პირობას შეიცავდა.

თეზისმა „ყველაფერშია ყველაფერი, ოღონდ თითოეულში თავისებურად",[3] ერთი მხრივ, არარადან წარმოქმნის პრობლემისათვის გვერდის ავლით სამყაროს მოლიანობისა და ჰარმონიულობის საფუძველი გამოაკლინა, მეორე მხრივ კი, უწყვეტობის პრინციპის შენარჩუნების პირობებშივე განსხვავებულია არსებობაც შესაძლებელი გახადა.[4] პლოტინის აზრით, ამ დებულების საშუალებით შეიძლება

---

[1] Fr. B 12 D-K.

[2] **Diog. Laert.**, VII, 137.

[3] თავისებურება იმ არსის თვისებით განისაზღვრება, რომელიც შეიცავს: გონებაში ყველაფერია გონიერად, მიწაში მიწიერად და სხვა.

[4] საინტერესოა, როგორ ცდილობდა პეტრიწი, პროკლეს მსგავსად, ეჩვენებინა ონტოლოგიურ სტრუქტურაში თვისობრივად ერთი საფეხურიდან მეორეზე

დაპირისპირებულთა შეთანხმება მათი მოხსნის გარეშე. სირიანე მას პითაგორელებს მიაწერდა, იამბლიქოსი – ნუმენიოსს.[1] „თეოლოგიის საფუძვლების“ 103-ე თავის გარდა, პროკლემ ეს დებულება საგანგებოდ განიხილა „პლატონურ თეოლოგიასა“ (IV, 1-3)[2] და პლატონის დიალოგების კომენტარების სხვადასხვა ადგილას. ე. დოდსი აღნიშნავს, რომ პროკლე ამ თეზისს მიმართავდა არა მარტო ტრანსცენდენტურ ეიდოსებთან დაკავშირებული პარმენიდული პრობლემების გადასაჭრელად, არამედ ოთხი მატერიალური ელემენტის ერთმანეთთან დასაკავშირებლად[3] და საზიარო ცოლ-შვილთა შესახებ პლატონური შეხედულების გასამართლებლადაც კი.[4] იგივე თეზისი მას საშუალებას აძლევდა პასუხი გაეცა კითხვაზე „სად იწყება სფერო?“ პროკლეს აზრით, სფერო თავისებურად – „გონიერად“ არსებობს თვითცხოველში („ავტოძოონი“) და „საიდუმლოდ“, „დაფარულად“ – უფრო მაღალ საფეხურზე.[5] თეზისი „ყოველი ყოველსა შორის“ გაიზიარა დიონისე არეოპაგელმა, რენესანსის ეპოქაში

გადასვლის თანმიმდევრობა. მას თითქოს არ სურდა, რომელიმე საფეხური გამორჩენოდა, უნდოდა, ყველაფერი ისე შეევსო, რომ გაუკებარი არ ყოფილიყო ახალი საფეხურის „სცენაზე გამოჩენა“. ამისათვის ის აჩვენებდა, რომ ყოველი საფეხური ნაწილობრივ ჰგავს წინამავალს და მომდევნოს, ნაწილობრივ კი მათგან განსხვავდება: „რამეთუ არიან გონებანი ზიარებითა ღმრთივთა ერთითადთა განღმრთობილნი და ვითარ ღმერთნი, ვიტყჳ უკუე ვითარ ნამდჳლ მყოფისა და საუკუნოჲსა აღმკულებასა. და კულად არიან ოდენ მარტივად გონებანი. და ესრეთ სულთაცა ზედა იხილო, და ვიდრე სხეულოთა ზორთულებისამდე. რამეთუ არიან სულნი ვითარ გონებანი, რამეთუ საყოველთაოჲ სული დაფუძნებულა ზესთ მექონეობასა შორის გონებისასა. და კუალად არიან სულნი ოდენ მარტივად; და კულად არს სხეული ვითარ სული; და კულად სხეული მარტივად. და ესრეთ მცირედ-მცირედ ცვალებითა მირთულ არსთა აღმკულებაჲ. იწყე მათ ერთებრივთა ღმერთთა და ზესთ არსთა წყაროთაგან და ვიდრე უკუანაჲსკნელოპამდე სირათა განსაზიდისა“ (პეტრიწი, II, 154, 28-155, 8).

[1] **E. R. Dodds**, *in:* **Proclus**, *The Elements of Theology*, p. 257. **Ph. Merlan**, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus. In:* The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge 1967, p. 104 (შემდგომი დამოწმებისას: **Ph. Merlan**, *Greek Philosophy*).

[2] **L. J. Rosán**, *The Philosophy of Proclus*, p. 96-97.

[3] **Procl.** *in Tim.* II, 26, 23.

[4] **Procl.** *in Tim.* I, 48, 24.

[5] **Procl.** *in Tim.* II, 77, 10.

ის აისახა ჯორდანო ბრუნოს შემოქმედებაში, შემდეგ კი ახალი მნიშვნელობა შეიძინა ლაიბნიცის მონადოლოგიაში.[1]

ნეოპლატონიზმში, პლატონის იდეათა თეორიის საფუძველზე, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ანალოგიის მეთოდი. თითოეული უფრო მდაბალი საგანი ხატია (εἰκών) შესატყვისი მაღალი საგნისა, მაღალი კი მის მიმართ ნიმუშს – მოდელს – „პარადიგმას" (παραδείγμα) წარმოადგენს. „პარადიგმა" და „ეიკონი" საკმაოდ სტაბილური ტერმინები იყო პროკლესთან და მათი იერარქიული აღრევა, რამდენადაც ვიცი, არ ხდებოდა (ანუ პარადიგმა მაღალს აღნიშნავდა, ეიკონი კი მის „ქვედა" ხატს). ამავე დროს, ერთი და იგივე საგანი უფრო მაღალთან შედარებით „ეიკონს" წარმოადგენს, მდაბლის მიმართ კი „პარადიგმა" არის. ურთიერთამრეკლავი საგნები ერთმანეთის „ანალოგონები" არიან. გასაგებია, რომ ანალოგიის მეთოდით აგებულ სამყაროს სურათში თეზისი „ყოველი ყოველსა შორის" მნიშვნელოვან როლს შეასრულებდა.

ანალოგიის პრინციპი საფუძვლად ედო პროკლეს კომენტირების მეთოდსაც, რაც მის მიერ პლატონის „ტიმაიოსზე" დართულ განმარტებაშიც გამოვლინდა. „ტიმაიოსის" ძირითადი თემა არის ფიზიკა: მატერიალური, გრძნობადი კოსმოსი. გრძნობადი ხატია („ეიკონი") იდეალურის, გონითისა, რომელიც თეოლოგიის საგანია და ფიზიკურის მიმართ „პარადიგმის" როლს ასრულებს. ამიტომ, პროკლეს თანახმად, ამ ორთაგან თითოეულის შესწავლა შესაძლებელია და საჭიროა არა მარტო საკუთარი თავიდან გამომდინარე, არამედ ერთმანეთის საფუძველზეც. პროკლეს აზრით, გონითი სამყარო სრულყოფილადაა განხილული პლატონის „პარმენიდეში", ხოლო გრძნობადი – „ტიმაიოსში". მიუხედავად ამისა, არც „პარმენიდეში" დარჩენილა უყურადღებოდ ფიზიკური სამყარო და არც „ტიმაიოსში" – გონითი, რადგან „გონითში გრძნობადი არის პარადიგმატულად, ხოლო გრძნობადში ხატობრივად (εἰκονικῶς) არის გონითი".[2] ფიზიკური სამყაროს ღვთაებრივი წარმართავს და თავად „ტიმაიოსი" იძლევა საშუალებას, ფიზიკური არა მარტო ფიზიკურად,

---

[1] **E. R. Dodds**, in: **Proclus**, *The Elements of Theology*, p. 254.
[2] **Procl.** *in Tim.* I, 13, 7.

არამედ თეოლოგიურადაც განვიხილოთ.[1]

არსთა იერარქიული ანალოგობა აუცილებელ პირობას ქმნიდა იმისათვის, რომ პროკლე კერძო მოვლენების განხილვისას უნივერსალურზე გადასულიყო,[2] ნაწილებიდან – მთელზე, ხატებიდან – პარადიგმებზე,[3] ფიზიკიდან – თეოლოგიაზე.[4] ასეთი კომენტირების ფუძემდებელი იამბლიქოსი იყო.[5] თავისი მასწავლებლის, სირიანეს გარდა, ნეოპლატონიკოსთა შორის პროკლე განსაკუთრებული მოწიწებით იამბლიქოსს მოიხსენიებდა ხოლმე. კომენტირების ზემოთ ხსენებული მეთოდის გარდა, იამბლიქოსი სხვა საკითხებშიც პროკლეს წინამორბედი იყო: ნეოპლატონიკოსთა შორის განსაკუთრებული მონდომებით პირველმა მან სცადა ავტორიტეტულ პირთა იდეების შეთანხმება (აღმოსავლეთისა და საბერძნეთის ბრძენნი, წინასწარმეტყველნი, პოეტები, ფილოსოფოსები). უფროსი თაობის ნეოპლატონიკოსების, პლატონისა და პორფირიოსის აზრით კი სულ არ იყო აუცილებელი, რომ ძველი დიდი ფილოსოფოსების შეხედულებები (პითაგორა, პლატონი, არისტოტელე) ერთმანეთს თანხვდენილიყო, ან უძველესი სათაყვანო მითოპოეტების (ჰომეროსი, ორფევსი) მსოფლმხედველობასთან შეთანხმებულიყო.[6] პროკლე ამ საკითხშიც იამბლიქოსის მიმდევარი იყო: მან დახვეწა, დეტალებით გაამდიდრა ანტიკური კულტურის განსხვავებული კომპონენტების სინთეზი და ის თავისი შემოქმედების არსებით ნაწილად აქცია.

ძველი მითოპოეტებისა და ფილოსოფოსების შეთანხმებაც ანალოგიის პრინციპთან არის კავშირში: ორფევსისა და ჰომეროსის გამონათქვამები ღმერთების შესახებ შეესაბამება პლატონის „ტიმაიოსის" გარკვეულ დებულებებს, იმდენად, რამდენადაც თეოლოგიური ვითარება ფიზიკურის პარადიგმაა. ტერმინის „თეოლოგია" ორაზროვანი ხმარება (ერთი – ტრადიციული მითოლოგიის, ღმერთებთან, „თეოსებთან" დაკავშირებული მოძღვრების აზრით, ხოლო მეორე – მე-

---

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 8, 4.
[2] **Procl.** *in Tim.* I, 182, 7.
[3] **Procl.** *in Tim.* I, 206, 16.
[4] **Procl.** *in Tim.* I, 227, 2.
[5] **Ю. А. Шичалин**, в: **Платон**, *Диалоги.* Москва 1986, с. 578.
[6] **С. С. Аверинцев**, *Эволюция философской мысли.* В: Культура Византии, IV – первая половина VII в. Москва 1984, с. 56.

ტაფიზიკის, ონტოლოგიის მნიშვნელობით) საფუძველს აძლევდა პროკლეს, რომ უძველესი მითოპოეტების შემოქმედება პლატონის მეტაფიზიკასა თუ ფიზიკასთან დაეკავშირებინა.

თეზისი „ყოველი ყოველსა შორის" პროკლესთან ყოფიერების ყველა საფეხურზე დასტურდება. „ტიმაიოსის" კომენტარების დიდი ნაწილი დემიურგის უნივერსალობის ჩვენებას ეძღვნება (დემიურგი მიზეზის სახით შეიცავს ყოველივე კოსმიურს), რაც დემიურგსა და კოსმოსის პარადიგმას შორის მსგავსებაზეც მიუთითებს. პარადიგმა, დემიურგი და კოსმოსი – სამივე უნივერსუმია. მათ შორის განსხვავება ის არის, რომ ისინი სხვადასხვანაირად შეიცავენ ყველაფერს: პარადიგმა – გონითად (νοητῶς), დემიურგი – გონიერად (νοερῶς), კოსმოსი კი – გრძნობადი, ფიზიკური სახით. შემოქმედი არა მარტო დემიურგია, არამედ პარადიგმაც არის, ოღონდ ისინი სხვადასხვანაირად ქმნიან: დემიურგი – ქმედებით, პარადიგმა კი – საკუთარი არსებობით (τῷ εἶναι). თავის მხრივ, დემიურგი პარადიგმა იმიტომაც არის, რომ ის თავის თავში ჭვრეტს გონით ნიმუშს, რომლის მიხედვით ქმნის კოსმოსს.[1]

მარტო დემიურგი კი არა (მის მითიურ ანალოგონს ზევსი წარმოადგენს), მასზე უფრო შეზღუდული ფუნქციის მქონე ღმერთებიც ყველაფერს შეიცავენ, ოღონდ მათში ერთი გარკვეული თვისება ჭარბობს ხოლმე: „ყოველი ღმერთი ყველაფერია, თითოეული – თავისებურად: ერთი – დემიურგულად, მეორე – დამაკავშირებლად, მესამე – შეუცვლელად, მეოთხე – ცვალებით, და სხვაც – სხვაგვარად, ღვთაებრივი თავისებურების მიხედვით".[2] „ღმერთს", ამ შემთხვევაში, ფილოსოფიური მნიშვნელობა აქვს (ღმერთი პროკლესთვის არის ყოველი არსების პირველი და დამოუკიდებელი მიზეზი)[3]

---

[1] უფრო დაწვრილებით იხ. ჩემი სტატიები: *ორფიკული ზევსი და პლატონის დემიურგი – „ტიმაიოსზე" პროკლეს კომენტარების I და II წიგნის მიხედვით.* თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა საბჭო. შრომები XII, ჰუმანიტარულ და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა სერია. თბილისი 1986, გვ. 40-46; *Парадигма космоса Платона и орфический Фанес – в комментариях Прокла к платоновскому "Тимею".* В: Проблемы референции в языке и литературе. Тбилиси 1987, с. 7-8.

[2] **Procl.** *in Tim.* I, 308, 3.

[3] **L. J. Rosán,** *The Philosophy of Proclus,* p. 99.

და მითოლოგიურიც (მით უფრო, რომ ონტოლოგიურ ცნებებს მითიური პერსონაჟების სახელებიც ჰქვია); არა მარტო ყველა ინტელიგიბილური არსება შეიცავს გარკვეული სახით სხვებს (ამას ეძღვნება „თეოლოგიის საფუძვლების“ 103-ე თავი, იხ. ქვემოთ), არამედ მითიური ღმერთებიც, ნეოპლატონური ინტერპრეტაციის თანახმად, მათთვის განკუთვნილი იერარქიული საფეხურის გარდა, ყოფიერების უფრო დაბალ სფეროებშიც მეტ-ნაკლები პოტენციით ავლენენ საკუთარ თვისებებს. ამიტომ არსებობს რამდენიმე ზევსი, კრონოსი, ჰელიოსი, ათენა და სხვა,[1] ხოლო ერთსა და იმავე ღმერთს სხვადასხვა ღმერთის სახელი ჰქვია. ნეოპლატონიზმი იზიარებს ტრადიციულ გენეალოგიებს, მაგრამ, იმავე დროს, მითოლოგიური დროის გაგებას არღვევს: ზევსის ასული ათენა თავისი ბაბუის, კრონოსის თანატოლიც არის და მისი შთამომავალიც,[2] ხოლო კორეს სახით საკუთარი თავის შემდგომ რიგებში იჩენს თავს.[3] დაპირისპირებულთა ერთიანობა და წინააღმდეგობა, უზენაესი ინტელიგიბილურებიდან მოყოლებული, უმდაბლესებამდე ვრცელდება და ყოველ საფეხურზე თავისებურად ვლინდება.[4] პლოტინის თანახმად, მატერია გონითიც არსებობს და გრძნობადიც. ეს შეხედულება თავისებურად გაიზიარეს სირიანემ და პროკლემ.[5] პროკლეს აზრით, მატერიალური განუსაზღვრელობის უმაღლესი საფეხურია, მისი საწყისი პირველი უსაზღვრობაა, რომელიც პირველ საზღვართან ერთად დიადას ქმნის და უშუალოდ *ერთს* მოსდევს,[6] ამიტომ ღვთაებრივი საწყისი თვით უმდაბლესი მატერიისგანაც არ არის განდგომილი.

თეზისი „ყოველი ყოველსა შორის“, როგორც ვთქვით, ლაკონურად არის გადმოცემული პროკლეს „კავშირნის“ 103-ე თავში და უფრო დეტალურადაა განხილული პეტრიწის კომენტარებში. კომენტარის დასაწყისში პეტრიწი განმარტავს იმას, რაც 103-ე თავში თავად პროკლეს აქვს ნათქვამი: ტრიადის თითოეული წევრი (მყო-

---

[1] იხ. აგრეთვე აქვე, თავში ორფევსის შესახებ.
[2] **L. J. Rosán**, *The Philosophy of Proclus*, p. 156.
[3] **Procl.** *in Tim.* I, 166, 25. **L. J. Rosán**, *The Philosophy of Proclus*, p. 168.
[4] **Procl.** *in Tim.* I, 174, 12.
[5] **Ph. Merlan**, *Greek Philosophy*, p. 27.
[6] **Procl.** *in Tim.* I, 385, 1.

ფი, ცხოველობა, გონება) თავისებური, საკუთარი თავის შესაფერისი სახით, შეიცავს დანარჩენ ორს. მაგალითად, მყოფში მიზეზოვნებით (κατ᾽αἰτίαν) არის ცხოველობა.[1] პეტრიწის ეს ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ პროკლეს ონტოლოგიის პირველი მყოფი (τὸ ὄν) (იგივე „თუთცხოველი" და „ნამდვილმყოფი" - τὸ ὄντως ὄν) მიზეზის სახით ონტოლოგიური იერარქიის მომდევნო საფეხურებსაც შეიცავს. ესენია: 1. პოტენცია — სიცოცხლე ანუ ძალა - δύναμις (პეტრიწთან „ცხოველობა"); 2. ენერგია, აქტივობა, გონება - νοῦς. არა მარტო მყოფი, არამედ მოცემული ტრიადის სხვა წევრებიც, როგორც ითქვა, შეიცავენ დანარჩენ ორს თავისი საკუთარი არსების შესაბამისად, რასაც პეტრიწის მომდევნო კომენტარი ადასტურებს.[2] ეს ყველაფერი პროკლეს „კავშირნის" 103-ე თავში აქვს განხილული, ამიტომ პეტრიწის განმარტება სიახლეს არ წარმოადგენს.

მაგრამ „ყოველი ყოველსა შორის" დებულების დასაბუთებისათვის პეტრიწს, ზოგადონტოლოგიური სფეროდან (მყოფი, ცხოველობა, გონება) საბუთების გარდა, მოჰყავს მაგალითები ფიზიკური კოსმოსიდანაც, ოთხი ელემენტის („კავშირის") შესახებ: „რამეთუ არს კრონოს, და ყოველი მის შორის კრონოიანად. და არს მზეცა, მაგრა ვითა მზიანად ყოველი მის შორის. და არს აფროდიტი, არამედ ვითარ აფროდიტიანად. და კუალად ოთხთა კავშირთა ზედა იხილო ესე: რამეთუ ქუეყანასა შორის ქუეყნიერად, და წყალსა შორის წყლიერად, და აირსა შორის აირიელად, და ცეცხლსა შორის ცეცხლიერად; და ყოველი ყოველსა შორის, და თითოეულად თითოეული".[3] პროკლეს „კავშირნის" 103-ე თავში „ყოველი ყოველსა შორის" დებულების საილუსტრაციოდ ფიზიკიდან მაგალითები არ მოუტანია, ამიტომ პეტრიწის კომენტარების წყაროები სხვა ტექსტებში იყო საგულვებელი. ერთ-ერთ წყაროდ შეიძლება მივიჩნიოთ პროკლეს კომენტარები „ტიმაიოსზე", რომლის მიზანი სწორედ ფიზიკური სამყაროს არსის გარკვევა იყო.

მაშასადამე, პეტრიწი ამტკიცებს, რომ თითოეული პლანეტა თა-

---

[1] პეტრიწი, II, 149, 28-30 (103-ე თავი).
[2] პეტრიწი, II, 149 (103-ე თავი).
[3] პეტრიწი, II, 150, 4-10 (103-ე თავი).

ვისებური უნივერსუმია.[1] კრონოსზე ყველაფერია კრონოსისებურად, მზეზე – მზიურად, აფროდიტეზე – აფროდიტესეულად. იგივე ითქმის ოთხი ელემენტის – მიწის, წყლის, ჰაერისა და ცეცხლის შესახებ.

Στοιχεῖον-ს, რომელიც თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში ჩვეულებრივ „ელემენტად" ითარგმნება, პეტრიწი „კავშირს" უწოდებს. „სტოიქეიონის" პროკლესეულ გაგებას პეტრიწის თარგმანი უფრო შეესატყვისება: „სტოიქეიონები" „კავშირნი" არიან არა მარტო იმიტომ, რომ მათი შეერთებით სხეულნი შემტკიცდებიან, არამედ თითოეული „სტოიქეიონიც" თავისებური კავშირია: ის სხვათა თვისებებსაც შეიცავს, გარკვეულწილად დანარჩენებსაც არის ზიარებული და, ამდენად, „ყოველი ყოველსა შორის" პრინციპს ექვემდებარება. ა. ლოსევის თანახმად (ამ შემთხვევაში მან „სტოიქეიონი" „სტიქიად" თარგმნა), „პროკლეს მოძღვრება ოთხი სტიქიის შესახებ სივრცის სხვადასხვა ორგანიზაციის შესახებ მოძღვრებაა".[2]

„ტიმაიოსის" კომენტარში პროკლე გამოთქვამს შეხედულებას, რომ თითოეული პლანეტის სფერო ყველაფერს (ყველა ელემენტს – „კავშირს") შეიცავს, ოღონდ სხვადასხვა პროპორციით.[3] თითოეული პლანეტის სფერო მთელი კოსმოსია, მიუხედავად იმისა, რომ თითო ვარსკვლავითაა წარმოდგენილი; ეს სფეროები მრავალი ჩვენგანისთვის უხილავ ღვთაებრივ რიგს შეიცავს,[4] ცალკეული ინდივიდუალური სულებიც მათზე ნაწილდებიან, ზოგი მზეზე, ზოგი მთვარეზე და ზოგიც სხვა პლანეტებზე... „ამიტომ სწორად ითქმის, რომ თითოეული სფერო კოსმოსია".[5]

„ტიმაიოსის" კომენტარში პროკლე ელემენტების კოსმიურობის პრობლემასაც შეეხო: „კოსმოსის თითოეული ელემენტში დაშვებულ უნდა იქნეს არსებობა ამ ორი საწყისისა, მიწისა და ცისა: ჰაეროვნად – ჰაერში, წყლისებურად – წყალში, მიწიერად – მიწაში [...],

---

[1] ღმერთების სახელებში პეტრიწი, უმეტესწილად, პლანეტებს გულისხმობს, პროკლე კი, პლანეტებისა და თავად მითოლოგიური ღმერთების გარდა, გარკვეულ ონტოლოგიურ ჰიპოსტასებსაც.

[2] **А. Ф. Лосев**, *Античний космос и современная наука*. Москва, 1927, с. 182.

[3] **Procl.** *in Tim.* II, 49.

[4] **Procl.** *in Tim.* III, 131.

[5] **Procl.** *in Tim.* III, 131.

რათა თითოეული ელემენტი სრულყოფილი კოსმოსი იყოს, საწყისთაგან პროპორციულად მოწესრიგებული. რადგან თუკი ადამიანზეც ითქმის, მიკროკოსმოსიაო, მასზე უწინ თითოეულ ელემენტს როგორ არ უნდა ჰქონდეს ყოველივე თავისდა შესაფერისად, ისევე როგორც მთლიან კოსმოსს აქვს მთლიანად?"[1] ყველა ელემენტი ერთმანეთის მოზიარეა, მაგალითად, ცეცხლი მიწისა: ცეცხლი ძალიან მოძრავია და ის გაიბნეოდა, სიმკვრივეს რომ არ იყოს ზიარებული. ასევე სხვა ელემენტებიც.[2] ელემენტების სამგვარი ნაერთი უნივერსუმის ზედა (ცეცხლოვანს — ციურს), შუა (მთვარისქვემო) და ქვენა (მიწისქვეშა) სამყაროებს შეადგენს.[3]

გრძნობად კოსმოსში, პროკლეს თანახმად, ყოველივეა ყოველივეში: „რადგან ბაძავს ამითაც გონით კოსმოსს გრძნობადი, და როგორც იქ არის ყოველივე ყოველივეში — გონითად გონითში და გონიერად გონებაში, მთლიანად მთელებში და ცალკეულად ცალკეულებში, ასევე გრძნობად კოსმოსს ყველაფერი აქვს საკუთარ წილთა შესაბამისად; რადგან ცეცხლი, რამდენადაც შეგრძნებადია, მიწასაა ზიარებული, ხოლო მიწა, რამდენადაც ხილულია — ცეცხლს, და ორივე — სისველეს: მიწა ხომ მისი საშუალებით შეწებდება — შეიკვრება და შეერთდება მისი სიფხვიერე, ხოლო ცეცხლი მისგან საზრდოობს და მატულობს. ამიტომ უკიდურესნი საშუალონიც არი-

---

[1] **Procl.** *in Tim.* III, 172.

[2] **Procl.** *in Tim.* II, 49.

[3] **Procl.** *in Tim.* II, 49. ეს ტექსტი ძალიან ჰგავს პეტრიწის ზემოთ ციტირებულ ტექსტს პლანეტათა და ოთხი კავშირის შესახებ (პეტრიწი, II, 150). ამიტომ ვერ დავეთანხმები გ. თევზაძის აზრს, რომ ნეოპლატონიზმში გავრცელებულ ანაქსაგორასეულ დებულებას „ყოველი ყოველსა შორის" „პეტრიწი მხოლოდ უსხეულოთა გვართათვის მიიჩნევს მართებულად, რადგან უსხეულო ვრცეული არაა" (პეტრიწი, რუს. გვ. 251). პროკლესთვისაც რომ ეს თეზისი მხოლოდ უსხეულოთა სფეროთი არ შემოიფარგლებოდა, ამას ე. დოდსიც მოწმობს. ის აღნიშნავს, რომ პროკლე მას არა მარტო ტრანსცენდენტურ ეიდოსებთან დაკავშირებით პარმენიდესეული პრობლემების გადასაჭრელად მიმართავდა, არამედ ოთხი მატერიალური ელემენტის ერთმანეთთან დასაკავშირებლად (**Procl.** *in Tim.* II, 26) და საზიარო ცოლ-შვილთა შესახებ პლატონური შეხედულების გასამართლებლადაც კი (**Procl.** *in Tim.* I, 48). – **Dodds, in: Proclus,** *The Elements of Theology*, p. 254.

ან".[1] ცეცხლი და მიწა, შესაბამისად, პირველი და უკანასკნელი ელემენტებია, ჰაერი და წყალი კი — შუა. საშუალონიც, თავის მხრივ, უკიდურესებს არიან ზიარებულნი.[2]

ასე ასაბუთებს პროკლე პლანეტებისა და ელემენტების კოსმიურობას პლატონის „ტიმაიოსზე" კომენტარებში, ისევე როგორც პეტრიწი კომენტარების 103-ე თავში პლანეტებსა და „კავშირებს" მიუსადაგებს დებულებას „ყოველი ყოველსა შორის, ხოლო საკუთრებით თითოეულსა შორის".

15. პლანეტათა „ჟამთა ქცევანი"

დროის პრობლემა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია პროკლეს ფილოსოფიაში. პეტრიწის კომენტარშიც მას დიდი ადგილი უკავია. დროისადმი პროკლეს დამოკიდებულება ნაწილობრივ მის „კავშირნიშიც" აისახა. ამ საკითხზე პეტრიწს გაცილებით მეტი უწერია, ვიდრე პროკლეს მოცემულ თხზულებაში. ჩვენ აქ მხოლოდ ერთ საკითხს შევეხებით მრავალ ისეთ საკითხთა შორის, სადაც პეტრიწის ცნობა სცილდება პროკლეს მიერ „კავშირნიში" მოწოდებულ ინფორმაციას და ამდენად, წყარო მის სხვა ნაშრომებშია საძიებელი.[3]

53-ე თავის კომენტარში პეტრიწი განმარტავს, რომ ყოველ პლანეტას თავისი მოძრაობის დრო აქვს: „რამეთუ არა ერთ და იგივე ბუნებაჲ ჟამისაჲ. რამეთუ სხუა შენებაჲ დიდსა შორის სფეროსა ჟამისაჲ, და სხუა კრონოჲსსა შორის, და სხუა დიდისა დიოჲსსა და სხუა არისსა, და სხუა დიდისა აპოლლოჲსსა, და სხუა ერმის პრომითიათაჲ, და სხუა აფროდიტის მახარებელთა ტრფიალებათაჲ, და სხუაჲ არტემიდიტოჲს ქცევათაჲ. რამეთუ ამათ ყოველთა შორის სხუა და სხუა ქცევაჲ ჟამისაჲ, ვითავე და მიდრეკისაჲ".[4]

პროკლეს თანახმად, დრო მარადიულობის ხატია. მისი აზრით, პლატონმა დრო ასე იმიტომ განსაზღვრა (Tim. 37d), რომ ის, რაც

---

[1] **Procl.** *in Tim.* II, 27.

[2] **Procl.** *in Tim.* II, 27.

[3] წიგნის ეს ქვეთავი იყო ჩემი დისერტაციის (*ანტიკურობა და ქრისტიანობა*) ნაწილი (გვ. 91-94).

[4] **პეტრიწი**, II, 117, 13-20 (53-ე თავი).

მარადიულობას („აიონს") ახასიათებს როგორც ერთიანს, ის დროს რიცხობრივად აქვს — დრო რიცხვთა შესაბამისად იშლება. თუმცა, ეს მათ შორის განსხვავებაზე უფრო მიანიშნებს, ვიდრე მსგავსებაზე. მსგავსება კი იმაში გამოიხატება, რომ აიონიცა და ქრონოსიც მყოფთა საზომნი არიან: აიონი — ნოეტურთათვის, ქრონოსი — კოსმიურთათვის.[1]

დრო თავისთავად უძრავია. მაგრამ ის მოძრაობს იმაში, რაც მასთან არის ზიარებული. ის იმაში იშლება, რაც აღირიცხება.[2] მყოფთა წარმოქმნა ორჯერადი იყო: პირველად — უხილავი, ხოლო მეორედ — ხილული, მრავლობითი და მრავალსახოვანი, სამყაროში დანაწილებული. ამის შესაბამისად, ქრონოსიც ორია: ზეკოსმიური და კოსმიური. პირველი თავისთავში მყოფია (მაგრამ იგი იგივე არ არის, რაც აიონი), მეორე კი მოძრაობს.[3] ის, რაც მათ ეზიარება, ასევე ორგვარია. პირველი მარტივი ზიარების საფუძველზე არსებობს, მეორე — ზეციურ სხეულთა (პლანეტათა) პერიოდებში, ე.ი. წრიულ მიმოქცევაში, რაც წლების, თვეების, დღე-ღამეთა წარმოქმნის მიზეზია. პროკლეს აზრით, პლატონმა ჯერ ქრონოსის პირველი, მარტივი და ერთიანი არსების შესახებ გვაუწყა, შემდეგ კი იმ ქრონოსის მრავალსახეობა განიხილა, რომლისადმი ზიარება ნაწილ-ნაწილ ხდება და რომელსაც პლანეტათა შესახებ მოძღვრება ეხება.

პირველი ტიპის ქრონოსს დემიურგი აიონის ჭვრეტით ქმნის, მარტივი და ერთიანი გონისმიერი განჭვრეტით (ნოესისით), ხოლო მეორე ქრონოსს დემიურგიული განაზრებით, რიცხობრივ შესაბამისობათა მიხედვით ადგენს. ჭეშმარიტი ქრონოსი სამყაროში ყოველგვარ პერიოდთა საზომი და რიცხვია, მეორე ქრონოსი კი, პირველისგან მომდინარე, კოსმოსში რიცხვთა შესაბამისად იშლება. პირველი ქრონოსი ყველა იმ ზომას, რომელთა მიხედვით სულთა და სხეულთა ბრუნვა ხდება, ერთნაირად მოიცავს, ის ასევე მთლიანად გარემოიცავს განახლების ზომას. მისგან განსხვავებით, მეორე ქრონოსი შესაბამისი ოდენობებით სულიერ და სხეულებრივ ბრუნვათა

---

[1] **P. Bastid,** *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque.* Paris 1969, p. 176 (შემდგომი დამოწმებისას: **P. Bastid,** *Proclus*).

[2] იქვე, გვ.176, 180.

[3] **S. Sambursky, S. Bines,** *The concept of Time*, p. 10-11.

ნაირსახეობებზე ნაწილდება და თითოეულს შესაფერის ზომას ანიჭებს. ასე ანაწილებს ის პირველი ქრონოსის პოტენციას, ყოველ მყოფს მისთვის შესაფერის ზომას უნარჩუნებს და, ამისდა მიხედვით, ახორციელებს განახლებას.[1] სხვადასხვა პლანეტას ბრუნვის სხვადასხვა ზომა აქვს: მზიური ბრუნვის ზომა მთვარისეულისგან განსხვავდება. მეტეორებსაც თავ-თავისი ზომა აქვთ, ასევე სხვა არსებებს.[2] მთლიან ქრონოსს ჩვენ ნაწილებითი ქრონოსის მეშვეობით ვზომავთ.[3] შვიდი პლანეტის ბრუნვა კოსმიური ქრონოსის ზომაა. ამასთან დაკავშირებით პროკლე ორფეევსსაც იმოწმებს: „ამიტომაც ამბობენ, რომ ქრონოსი ფორმებს იცვლის დროთა და ზოდიაქოთა მიხედვით, ხოლო მთვარე — ყოველდღიურად: 'რათა იგი თვეში შემობრუნდეს, როგორც მზე — წელიწადში"'.[4] მზეს პლანეტათა შორის დროითი თვალსაზრისითაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია. ამიტომ პროკლე ქალდეურ ლექსს იმოწმებდა, სადაც მზეს „ჟამთა ჟამი" ეწოდება.[5] პლანეტათა მოძრაობა ხელს უწყობს მეორე ტიპის ქრონოსის გამოვლინებას, ან, უფრო სწორად, მისი სხვადასხვა ზომის — თვეებისა და წლების — წვდომას, რომელთა საშუალებით ჩვენ მთლიან ქრონოსს ვზომავთ.[6]

მაშასადამე, პროკლეს თანახმად, მზის ბრუნვის დრო მთვარის ბრუნვის დროისგან განსხვავდება. იგივე ითქმის დანარჩენი პლანეტების შესახებაც. „ტიმაიოსის" კომენტარში პროკლე ამბობს, რომ სხვადასხვა ციკლი არსებობს: კრონოსული, ზევსური, სელენური,[7] ისევე როგორც პეტრიწი მიუთითებს ჟამის სხვადასხვა ქცევაზე კრონოსის, ზევსის, არესის, აპოლონის, ჰერმესის, აფროდიტესა და არტემისის სფეროებში.

---

[1] **Procl.** *in Tim.* III, 53. **P. Bastid**, *Proclus*, p. 180.
[2] **Procl.** *in Tim.* III, 54.
[3] **P. Bastid**, *Proclus*, p. 180.
[4] **Procl.** *in Tim.* III, 56. მთვარე რომ ბრუნვას თვეში აკეთებს და მზეს ეწევა, ხოლო მზე წელიწადში აკეთებს ბრუნვას, ამაზე პლატონიც წერდა „ტიმაიოსში" 39c. ორფიკული დროის პროკლესთან ასახვის შესახებ იხ. ჩემი სტატია *ორფიკული დრო.*
[5] **Procl.** *in Tim.* III, 55.
[6] იქვე.
[7] **Procl.** *in Tim.* III, 57.

პროკლეს კოსმოლოგიისთვის დამახასიათებელი იერარქია, როცა ერთი და იგივე მყოფი სამყაროს სტრუქტურის სხვადასხვა საფეხურზე თავისებურად არსებობს, დღე-ღამისადმი დამოკიდებულებაშიც გამოვლინდა. Tim. 39bcd-ს კომენტარში, სადაც დღისა და ღამის წარმოშობის შესახებ არის ლაპარაკი, პროკლე განმარტავს, რომ ეს ზომა ყველგან არსებობს, სამყაროს ნოეტური მიზეზიდან და პირველი პარადიგმიდან დაწყებული უკანასკნელებამდე, მთვარისქვეშა სამყაროშიც კი: „ღამისა და დღის მრავალი წყება არსებობს: ნოეტური, ნოერული, ზეკოსმიური, ციური და მიწისქვეშა, როგორც ამის შესახებ ორფიკული თეოლოგია გვასწავლის. ეს არის წყებანი, რომლებიც, ერთი მხრივ, დემიურგიას უსწრებენ, მეორე მხრივ კი მასში არსებობენ და მისგან მომდინარეობენ, უხილავნი და ხილულნი, ისევე როგორც წელიწადშიც არსებობს უხილავი [...] და ხილული [...] და სხვა ღმერთებიც [...], რადგან საიდან ექნებოდა წრებრუნვას საუკუნო ხასიათი, თუ არა რაიმე უძრავი მიზეზიდან?"[1]

პროკლეს ეს უკანასკნელი კითხვა ჰგავს პეტრიწის ზემოთ მოტანილ ნათქვამს, სადაც მან მარადიულობის (საუკუნოს) და ჟამის შესახებ მსჯელობისას, პლანეტათა სხვადასხვა ჟამთა ქცევასთან დაკავშირებით დაასკვნა: „ვინაჲ ამათ სხუაგნით სადაჲთმცა მოეხუნეს ესვითანი ესე ძალნი თჳნიერ პირმშოთა და მიზეზთაჲსა, რომელ არიან სამარადმყონი საუკუნენი".[2]

---

[1] **Procl.** *in Tim.* III, 88. ს. სამბურსკის თანახმად, როცა პროკლე დროის აქციდენციური არსის არისტოტელურ გაგებას აკრიტიკებდა და, იამბლიქოსის მსგავსად, მის სუბსტანციურობას ამტკიცებდა, ამაში მას რელიგიური წარმოდგენებიც ეხმარებოდა, რომელთა თანახმად დღე, ღამე, თვეები – ღმერთებია, და, მით უფრო, თავად ქრონოსია ღმერთი, რომელიც ყველა ცალკეულ ზომას მოიცავს. **S. Sambursky, S. Pines,** *The concept of Time*, p. 11.

[2] პეტრიწი, II, 117, 20-22 (53-ე თავი).

16. უსხეულოთა სფეროში ძალთა და მოქმედებათა პირველობის ალეგორიულად გამოხატვა დროში პირველობის სახით

პროკლე ხშირად ამბობდა, რომ პლატონი ზოგჯერ მსჯელობის სიმბოლურ ხერხს მიმართავდა.[1] ცნობილია, რომ პროკლე განასხვავებდა თეოლოგიური მოძღვრების (და, შესაბამისად, სინამდვილის) გადმოცემის ოთხ ხერხს (τρόποι θεολογικῆς διδασκαλίας), რომლებიც ორ დიდ ჯგუფად იყოფოდა: I. მინიშნებით გადმოცემა (δι᾽ἐνδείξεως): ა) სიმბოლურად ანუ მითიურად — მსჯელობის ორფიკული ფორმა; ბ) ხატებით (διὰ τῶν εἰκόνων), რიცხვებისა და ფიგურების მეშვეობით; II. დაუფარავი გადმოცემა (ἀπαρακαλύπτως): ა) საღმრთო შთაგონებით (κατὰ τὴν ἐκ θεῶν ἐπίπνοιαν), რაც მისტერიების მონაწილეებს ახასიათებს (აქ პროკლე ქალდეურ ორაკულებსაც გულისხმობს); ბ) გადმოცემის მეცნიერული ფორმა (κατ᾽ἐπιστήμην). პლატონი ოთხივე ხერხს მიმართავდა, მაგრამ უკანასკნელი მისი ფილოსოფიისთვის განსაკუთრებით დამახასიათებელია.[2]

ახლა პეტრიწიდან პატარა ციტატას მოვიყვან და შემდეგ ისევ პროკლეს მივუბრუნდეთ.

51-ე თავში პეტრიწი წერს, რომ დროში თანმიმდევრობა, პირველობა და შემდგომობა დროში არსებულს ახასიათებს. ხოლო ის, რაც მარადიულია და უსხეულო, იქ პირველობა და შემდგომობა მხოლოდ ძალთა და მოქმედებათა მიმართ ითქმის. როცა ჩვენ ვლაპარაკობთ რაიმე სახის სულზე, რომ ის წინ უსწრებს სხვა სულს, ეს რეალურად არ ნიშნავს დროში პირველობას, არამედ მხოლოდ ძალისა და მოქმედების შესაბამისად პირველობას: „ხოლო ყოველი შემდგომი და პირველი ჟამსა შორის, ვითარც იჩუენა. ხოლო სადა ერთბამ ყოველი და ყოველსა შორის ყოველი, მუნ პირველი და შემდგომი უქმობს და ჟამი მოაკლდების. არამედ საუკუნესა შორის პირველობაჲ და შემდგომობაჲ ძალთა და მოქმედებათა ზედა განიცდების. მოვედ და, რაოდენ იყო შესაძლო, იგავთა ზედა განცხადნენ.

---

[1] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 4 და 6, p. 20 და 29.

[2] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 4, p. 20. იხ. აგრეთვე ჩემი საკანდიდატო დისერტაცია, რუსული, გვ. 17, 119.

ითქუმის უკუე და სული კაცებითი, პირველადცა სული სულისა და შემდგომადცა, ვითარცა განწმედილისაჲ ხედვათა მიერ; და კუალად ვერ თანაკმაჲსა სულისაჲ შორის ხედვათაჲსა, ვითარცა არ მომგისა ფრთეთა ხედვისათა. **აწ ითქუა სული პირველად სულისად, არამედ არა ჟამითითა პირველობითა და შემდგომობათა. ესე სახე ოდენ არს უსახოხოთა ძალთა და მოქმედებათაჲ.** და კულად განჰზომს საუკუნოჲ უსხეულოსა და აღუგებელსა არსებასა. რამეთუ გონიერსა აღმკულსა შორის თჳთებანი და განფენანი გუართანი. რამეთუ რომელნი განუნაწილებელად იყენეს ნამდჳლ მყოფისა არსებასა შორის გუარნი და ერთებრივ, განინაწილნეს და განითჳსნეს გონიერსა შორის აღმკულსა, რომელნი განჰზომნა არსებამან მარად მყოფისამან".[1]

ახლა კვლავ პროკლეს დავუბრუნდეთ. პროკლე ამბობდა ხოლმე, რომ თეოლოგები ზოგჯერ მარადიულისა და ჭეშმარიტად არსებულის შესახებ იმ ცნებებით ლაპარაკობდნენ, რომლებიც დროში არსებულ და წარმავალ საგნებს შეეფერებოდა. ამგვარი (მითოლოგიური) მსჯელობა სიმბოლურად უნდა გაგებულიყო. მისი მიზანი იყო, იმ ცნებათა საშუალებით, რომლებიც დროში არსებულ მიმდევრობას გამოხატავენ, ცხადყოფილიყო მიზეზთა შესაბამისად არსებული იერარქია, გამოვლენილიყო პირველობა და შემდგომობა არა დროის მიხედვით (დრო მარადიულთა სფეროში არ არსებობს), არამედ მიზეზ-შედეგობრიობის მიხედვით, ანუ, როგორც თავად პროკლე ამბობს „კრატილოსის" კომენტარში, „რათა 'დროის მიხედვით' იგივე იყოს, რაც 'მიზეზის მიხედვით', ისევე როგორც წარმოქმნა [შეიძლება გავაიგივოთ] გამოსვლასთან [ემანაციასთან]".[2] მსგავსი რამ პროკლემ თქვა „პარმენიდეს" კომენტარშიც: „ორფევსი ქრონოსს [ამ სახელს] უწოდებს რაღაც განსაცვიფრებელი ანალოგიით: თეოლოგი მისტიკურად მოგვითხრობს წარმოუქმნელთა წარმოქმნის შესახებ, და ღმერთების გამობრწყინების მიზეზსაც მან სიმბოლურად 'ქრონოსი' უწოდა: სადაც წარმოქმნა არის, იქ ხომ დროც არის. გრძნობადთა წარმოქმნა შიდაკოსმიური დროის თანახმად ხდება, სულებისა – ზეკოსმიური [დროის] შესაბამისად, ხოლო მარადიულებისა – ერ-

---

[1] პეტრიწი, II, 112, 22 – 113, 3 (თ. 51).

[2] ἵνα ᾖ ταὐτὸν ὁ κατὰ χρόνον τῷ κατ᾽αἰτίαν ὥσπερ ἡ γένεσις τῇ τεταγμένῃ προόδῳ. **Procl.** *in Cratyl.* 396c, 6-7 Pasquali.

თის მიხედვით, ვინაიდან მათ გამოუთქმელ გამოსვლასაც [ემანაციას] შეფარვით 'წარმოქმნას' ვუწოდებთ".[1] ანალოგიური აზრი გამოთქვა პროკლემ „პლატონურ თეოლოგიაშიც": „ამ და კიდევ სხვა მიზეზით ორფეევსის მიმდევრები უპირველეს მიზეზს 'ქრონოსს' უწოდებდნენ, იმისათვის, რათა ერთი და იგივე ყოფილიყო მიზეზისა და დროის მიხედვით [არსებული], და ღმერთების გამოსვლა [ემანაცია], რომელიც საუკეთესო მიზეზიდან მომდინარეობს, შესაბამისად იწოდება 'დროის მიხედვით წარმოქმნად'".[2]

ვფიქრობ, პროკლეს ეს ტექსტები უფრო ცხადს ხდის პეტრიწის შეხედულებას, რომ მარადიულთა სფეროში ლაპარაკია არა დროის მიხედვით პირველობასა და შემდგომობაზე, ანუ, უფრო სწორად, პირველობასა და შემდგომობაზე ლაპარაკია მხოლოდ სიმბოლურად, მაგალითის სახით, რადგან ასეთი ნათქვამები „**სახე ოდენ არს უსახოთა ძალთა და მოქმედებათაჲ**".[3]

17. „სულნი ქმნად შთამოვრდომილნი"

„წინასიტყვაში" პეტრიწი პროკლეს ახალგაზრდობასთან დაკავშირებით წერს: „ვიტყჳ პირველად სიწმიდესა და შრეტასა მის შორისთა ნაკუერცხალთა სიჭაბუკისათა, რომლითა დაღელავს გრძნობადთა და ოცნებათა ესე ძალი სულთა ქმნად შთამოვრდომილთა".[4]

---

[1] Χρόνος δὲ ὑπὸ Ὀρφέως ὀνομάζεται κατὰ δὴ τινα θαυμαστὴν ἀναλογίαν· γενέσεις γὰρ ὁ θεολόγος τῶν ἀγεννήτων μυστικὰς παραδοὺς, καὶ τὸ αἴτιον τῆς ἐκφάνσεως τῶν θείων χρόνον συμβολικῶς ὠνόμασεν· ὅπου γὰρ γένεσις, ἐκεὶ καὶ χρόνος· ἥ τε γὰρ τῶν αἰσθητῶν γένεσις κατὰ χρόνον ἐστὶ τὸν ἐγκόσμιον, καὶ ἡ τῶν ψυχῶν κατὰ τὸν ὑπερουράνιον, καὶ ἡ τῶν ἀϊδίων κατὰ τὸ ἕν, ἐπειδὴ καὶ ταύτην γέννησιν κεκλήκαμεν τὴν ἀπόῤῥητον αὐτῶν ἐπικρύπτοντες πρόοδον. - **Procl.** *in Parm.* 141a, 1225, 5-9 Cousin.

[2] Τοῖς μὲν γὰρ Ὀρφικοῖς καὶ διὰ τοῦτο τὸ πρώτιστον αἴτιον Χρόνος προσεῖρηται καὶ γὰρ αὖ δι᾽ ἄλλας αἰτας ἵνα τὸ κατ᾽αἰτίαν τῷ κατὰ χρόνον ᾖ ταὐτόν, καὶ ἡ πρόοδος ἡ τῶν θεῶν απ᾽αἰτίας προϊουσα τῆς ἀρίστης κατὰ χρόνον γένεσις κυρίως ἐπονομάζεται. **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 28, p. 120, 6-11.

[3] პეტრიწი, 112, 33 (თ. 51).

[4] პეტრიწი, II, 4, 21-24 (წინასიტყვა).

გამოთქმა: „სულნი ქმნად შთამოვრდომილნი“ ზუსტად იმეორებს ბერძნულ გამოთქმას εἰς γένεσιν πεσοῦσα ψυχή, რომელსაც პროკლე ხშირად ხმარობს „ტიმაიოსის“ კომენტარში.[1]

18. „ნივთიერებრივნი ქიტონისკნი“

კომენტარის უკანასკნელი თავები ინდივიდუალურ სულებს ეძღვნება. 206-ე თავში პეტრიწი მიმართავს პლატონის „ფედროსის“ ცნობილ სურათს: ქმნადობაში ჩამოსული სულის, როგორც „ფრთედაცვივნებული ფრინველის“ სახეს.[2] აქვე პეტრიწი ამბობს, რომ ამ საკითხზე მოსე „ამასვე დაჰლექსავს, დაღათუ კრეტსაბმელთა და ფარდაგთა მიერ“,[3] ანუ ალეგორიულად. ეს უკანასკნელი გამოთქმა („კრეტსაბმელთა და ფარდაგთა მიერ“) გვხდება დიონისე არეოპაგელთანაც და შეესაბამება ერთ ბერძნულ სიტყვას: παραπέτασμα, რაც ფარდასა და საბურავს ნიშნავს.[4] კომენტარების უკანასკნელ თავებში პეტრიწი ლაპარაკობს შიშველი და სხეულით შემოსილი სულის შესახებ. 209-ე თავში ის წერს: „ესთა იტყჳს, ვითარმედ, უგონებო რაჲ იქმნა სული ადამ, დაირთნა და მოიბლარდნნა სხეულნი ესე“.[5] მსგავსი გამოთქმა გვაქვს პროკლესთან: περιβέβληνται χιτῶνας.[6] აქვე ის განასხვავებს „ეთერულ“ და „ნივთიერ“ (ანუ მატერიალურ) ქიტონებს. გავაგრძელოთ ციტატა პეტრიწიდან: „და რეც თუ თან შეეყენეს ოქიმასა სულისასა, და განცხოველდეს მის მიერ და იქმნნეს, ვითარ თჳთცხოველნი საბლარდნნი ეს ტყავებრნი ქიტონისკნი“.[7] ეს უკანასკნელი გამოთქმა შეესაბამება დაბ. 3, 21: χιτῶνας δερματίνους. გასათვალისწინებელია აგრეთვე ორიგენეს

---

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 83, 3; III, 231, 17; III, 237, 14; 265, 26; III, 349, 9-10.

[2] **Plat.**, *Phaedr.* 246c2: πτεροῤῥυήσασα (იხ. ს. ყაუხჩიშვილი, პეტრიწი, I, გვ. XXX) და **Plat.**, *Phaedr.* 248c: πτεροῤῥυήσῃ.

[3] პეტრიწი, II, 204, 12 (206-ე თავი).

[4] **Ps. Dion. Areop.**, *Div. Nom.* 1, 4, 592 PG (114, 2 Suchla). პეტრიწის გამოთქმის შესატყვისობაზე არეოპაგელის შრომათა ეფრემ მცირესეულ თარგმანთან მიუთითა დ. მელიქიშვილმა (პეტრიწი, თანამ. გვ. 233).

[5] პეტრიწი, II, 205, 12-13 (209-ე თავი).

[6] **Procl.**, *Theol. Plat.* III, 5, p. 19, 6.

[7] პეტრიწი, II, 205, 13-15 (209-ე თავი).

მიერ „ქიტონის“ ალეგორიული განმარტება ბიბლიიდან ამავე ადგილის კომენტარში.[1] ქიტონების, როგორც სულის სამოსის შესახებ სულის „ოქიმასთან“ დაკავშირებით წერდა პროკლეც „პლატონურ თეოლოგიასა“ და „ალკიბიადეს“ კომენტარში.[2] ახლა კი კვლავ განვაგრძოთ ციტატა პეტრიწის კომენტარის 209-ე თავიდან: „აჰა აქა სიტყუაჲ მოსესი, რამეთუ შეიმოსაო ტყავებრი სამოსი. ხოლო ოდეს რაჲ იწყოს განწმედად, ესე იგი არს თანშეხებად გონებისა და ღმრთისადა, კუალად განჰყრის თჳსგან ნივთებრივთა მათ ქიტონისკთა, რომელნი შთამოსნა მას უგუნურებამან, და აღვალს მამისადმი თჳსისა“.[3] მოსეს სიტყვები, როგორც ვიცით, არის იგივე ზემოთ მოყვანილი გამონათქვამი დაბ. 3, 21-დან (χιτῶνας δερματίνους). შემდეგ პეტრიწი ლაპარაკობს განწმედილი სულის შესახებ, რომელიც „განჰყრის თჳსგან ნივთებრივთა მათ ქიტონისკთა“, ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, შიშვლდება. ცნობილია, რომ, პროკლეს თანახმადაც, განწმედილი სული არის შიშველი.[4] რაც შეეხება გამოთქმას „ნივთებრივთა მათ ქიტონისკთა“, ეს გამოთქმა (χιτῶνας ἐνύλους) გვაქვს პროკლესთან „თეოლოგიის საფუძვლების“ იმავე 209-ე თავში, აგრეთვე მის „პლატონურ თეოლოგიაში“.[5]

ინდივიდუალურ სულებზე პეტრიწი, ისევე როგორც პროკლე, მსჯელობს 210-ე და ბოლო, 211-ე თავებშიც. ეს კომენტარები, ჩემი აზრით, შეიცავს მინიშნებას იმაზე, რომ პეტრიწი იზიარებდა (ან, უფრო ფრთხილად რომ ვთქვათ, არ გამორიცხავდა) პლატონიკოსთა

---

[1] გასათვალისწინებელია აგრეთვე ორიგენეს მიერ „ქიტონის“ ალეგორიული განმარტება: **Orig.** *in Genesim* 3, 21, PG 12, col. 101ab.

[2] **Procl.**, *Theol. Plat.* III, 5, p. 19, 3-15, იხ. აგრეთვე საფრეისა და ვესტერინკის შენიშვნა, გვ. 114; შდრ. აგრეთვე დოდსის შენიშვნა, **Procl.**, *The Elements*, p. 307-308 Dodds. იხ. აგრეთვე **Procl.** *in Alc.* 138 Westerink და პროკლეს ამ ნაშრომის ბერძნულ-ფრანგული ტექსტის გამომცემლის განმარტებაც: **A. Ph. Segonds**, *Proclus. Sur le première Alcibiade de Platon*, t. I, p. 204-206.

[3] პეტრიწი, II, 205, 16-19 (209-ე თავი).

[4] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 3, p. 16, 6 (აქ პროკლეს მოჰყავს ციტატა ქალდეური ორაკულიდან); **Procl.** *in Alc.* 138, 22; **Procl.**, *De mal. subst.* III, 60 Isaak. იხ. აგრეთვე საფრეისა და ვესტერინკის შენიშვნა: **Procl.**, *Theol. Plat.* I, p. 136; II, p. 132; აგრეთვე **A. Segonds**, in: **Proclus**, *Sur le première Alcibiade*, t. I, p. 204-206. შდრ. **Plat.**, *Gorg.* 523 c 5, აგრეთვე **Plot.**, *Enn.* I 6, 7, 3-7.

[5] **Procl.**, *The Elements*, prop. 209, Dodds; **Procl.**, *Theol. Plat.* III, 5, p. 19, 12.

შეხედულებას სულთა გარდასახლების შესახებ, ყოველ შემთხვევაში მანამ, სანამ ის პროკლეს კომენტატორის როლში გამოდიოდა: „ესე ხედვაჲ მეტყჳს ჩუენ, ვითარმედ სამარადისოდ ერთ და იგივე ოქიმაჲ სულისაჲ, მით რომელ მიუდრეკელისა სულისა მიზეზისა მიერ აღიქმნების, ხოლო სხუად და სხუად იხილვების და იოცნების, მით რომელ სხუათა და სხუათა სხეულთა ეზრახვის კავშირებრივთა და ნივთიერთა; და ოდესმე ამის გუარ და სახე აჩნდების და ოდესმე ამის. რამეთუ მიიღებს კერპებრთა და ზრქელთა სხეულთა სხუა და სხუა სახე აღმჩენელთა მისთა“.[1] ძნელი წარმოსადგენია, რომ პეტრიწი იზიარებდა რწმენას ადამიანის მთლიანად, სულითა და სხეულით აღდგომის შესახებ, ყოველ შემთხვევაში, სიფრთხილისათვის დავუმატებთ, მანამ, სანამ ის პროკლეს კომენტატორი იყო: „ხოლო ოდეს რაჲ მოეგებვოდის თჳთ თჳსდად [იგულისხმება სული, — ლ.ა.] და შეეყოფვოდის თჳსსა მამასა გონებასა, ყოველთა ზედ შემოკერპებულთა სხეულთა განჰყრის თჳსგან და განწმედილი ღმერთსა და მამასა აღეხების“.[2] საერთოდ, პეტრიწის კომენტარების ბოლო თავების მკითხველს გაუჭირდება პასუხი გასცეს კითხვაზე: რამდენად არის ინდივიდუალური სულების დაცემა მათი პიროვნული გადაწყვეტილების შედეგი? სულების შთამოსვლას ქმნადობის სფეროში პეტრიწი თითქოს უფრო მეტად ონტოლოგიურ გარდაუვალობად აღიქვამს, რომელიც, თავის მხრივ, შედეგია ადამიანური სულის სხეულთან კავშირისა და მისი „უგონებობისა“, ვიდრე მათი თავისუფალი ნების შედეგად განპირობებული მოქმედების შედეგი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მისი აზროვნების სტილი ამ საკითხებშიც ორგანულად ერწყმის ანტიკურ (ნეო)პლატონურ ტრადიციას. მაინც რა როლს ასრულებს ნება პეტრიწის ფილოსოფიაში? ამის გარკვევას მომდევნო ქგეთავში შევეცდებით.

[1] პეტრიწი, II, 205, 23-29 (210-ე თავი).
[2] პეტრიწი, II, 205, 29-32 (210-ე თავი).

19. ნება, თავისუფლება, აუცილებლობა და განგება

ნება ის თემაა, რომლის ინტერპრეტაცია პიროვნებისა და პიროვნულის გაგების წარმოჩენასაც გულისხმობს. ცნობილია, რომ ანტიკურ ფილოსოფიასა და, საერთოდ, აზროვნებაში პიროვნული და ინდივიდუალური ნაკლებად ღირებული იყო, ვიდრე უნივერსალური და საზოგადო.[1] განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ნება და პიროვნული თავისუფლება პატრისტიკაში გახდა (კლიმენტი ალექსანდრიელი, ირინეოსი, ორიგენე, კაპადოკიელები), რადგან ეკლესიის მამები ადამიანის ღვთის ხატად გაგებას ემყარებოდნენ და ამ ხატობის პრინციპს, უპირველეს ყოვლისა, თავისუფლებაში ხედავდნენ. გრიგოლ ნაზიანზელის თქმით, ღმერთმა პატივი სცა ადამიანს თავისუფალი ნების მინიჭებით;[2] ცუდს აირჩევს ის თუ კარგს, ღმერთთან მსგავსებას თუ არამსგავსებას, ადამიანი თავის ბუნებას თავისუფლად ფლობს, რადგან ის ღმრთის ხატად არის შექმნილი.[3] დიონისე არეოპაგელის სქოლიასტმა ეს აზრი ლაკონურად ასე გამოთქვა: „მოსპე თუთმფლობელობაჲ ჩუენი და არცაღა ხატ ღმრთისა ვიყვნეთ".[4] მონოთელიტობასთან კამათში ქრისტეს ადამიანური ნების დაცვამ ხელი შეუწყო არა მარტო ქრისტეს როგორც ადამიანის, არამედ საზოგადოდ ადამიანის ნებისა და თავისუფლების საკითხებზეც უფრო ღრმა დაფიქრებას. ეს განსაკუთრებით კარგად ჩანს მაქსიმე აღმსარებლის შემოქმედებაში, რომლის თეოლოგიის, და, კერძოდ, ქრისტოლოგიის დიდი, არსებითი და ორგანული ნაწილი ანთროპოლოგია არის.

გასაკვირია და თან არ არის გასაკვირი, რომ იოანე პეტრიწი თავის კომენტარში პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებზე" ნებისა და თავისუფლების საკითხს საკმაოდ მოკლედ, მშრალად და სასხვათაშორისოდ ეხება. გასაკვირია იმდენად, რამდენადაც ის მეთორმეტე

---

[1] ეპიკურეიზმი თავისებური გამონაკლისი იყო, რომელიც საერთო კანონზომიერებასთან დაპირისპირებით მას კიდევ უფრო განამტკიცებდა.

[2] τῷ αὐτεξουσίῳ τιμήσας. Greg. Naz., *Or.* XLV – Patrologia Graeca 36, col. 632c.

[3] V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*. Paris 1944, p. 119-120.

[4] ხელნაწ. A-110, გვ. 107, ეფრემ მცირეს თარგმანი. ხატობა-მსგავსებას ეხება ჩემი სტატია: *ღვთის ხატი და მსგავსება (პლატონი–ფილონი–ეკლესიის მამები-იოანე პეტრიწი)*, რელიგია 1995, 7-8-9, გვ. 14-27.

საუკუნის ქრისტიანი ფილოსოფოსია, რომელმაც არა მარტო ანტიკური ფილოსოფია იცოდა, არამედ პატრისტიკული ტრადიციაც. ალბათ, შეუძლებელია მას ისიც არ სცოდნოდა, რომ ბიზანტიურ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ წრეებში პროკლეს წინააღმდეგ მიმართული კრიტიკის ერთ-ერთი არსებითი არგუმენტი მის შრომებში, კერძოდ „თეოლოგიის საფუძვლებში" ნების საკითხის არასაკმარისი დამუშავება და ფაქტობრივად ნების არსებობაზე დაყვანა იყო.[1] ამის მიუხედავად, ნების საკითხს პეტრიწი უფრო მეტად როგორც ანტიკური ნეოპლატონიკოსი, კერძოდ პროკლეს მიმდევარი უდგება და არა როგორც ქრისტიანი მოაზროვნე. გასაკვირი კი ეს იმიტომ არ არის, რომ მან ასევე განმარტა ზოგიერთი სხვა საკითხიც, თანაც ისეთი, რომლებიც ანტიკურ და ქრისტიანულ ფილოსოფიებს შორის არსებით განსხვავებას გამოხატავს (მათ ამ ქვეთავის ბოლოს ნაწილში შევეხებით).

სანამ პეტრიწს შევეხებოდეთ, ვნახოთ, როგორ აისახა ნების თემა პლოტინსა და პროკლესთან.

პლოტინი

ნების საკითხს ეძღვნება „ენეადების" VI წიგნის მე-8 თავი.[2] ნე-

---

[1] **Nichol. Meth.** *in Procl. El. Theol.* prop. 76. უფრო დაწვრილებით იხ. ჩემს სტატიაში *Dionysius Areopagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur 'Elementatio theologica' des Proklos*, in: Selbst – Singularität – Subjektivität: Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus. Amsterdam/Philadelphia 2002, S. 121.

[2] პლოტინს ვიმოწმებ ბერძნულ-გერმანული გამოცემით: **Plotins** *Schriften*, übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Band IV, Hamburg 1967, S. 1-61; ვიყენებ შესაბამის შენიშვნებს, რომლებიც IV ტომშია გამოქვეყნებული, გვ. 355-396. არსებობს ფრანგული გამოცემა პლოტინის ტრაქტატისა ნების შესახებ: **Plotin,** *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéade VI, 8 (39)] – introd., texte grec, trad. et commentaire par Georges Leroux. Paris, Vrin 1990. პლოტინთან ნების საკითხს ეხება ა. არმსტრონგის ბრწინვალე სტატია, რომელშიც ძალიან ნათლად და ლაკონურად არის ნაჩვენები თავისუფლებისა და ნების შესახებ შეხედულებათა განსხვავება ანტიკურ-ნეოპლატონურ და ქრისტიანულ ტრადიციებში: **A. H. Armstrong,** *Two Views of Freedom: A Christian Objection in Plotinus, Enneads VI 8.*

ბის საკითხს პლოტინი, უპირველეს ყოვლისა, აბსოლუტთან, პირველსაწყისთან, ერთთან ანუ ღმერთთან მიმართებაში იხილავს. ამ თემაზე ის უფრო დაბალ საფეხურებთან დაკავშირებითაც მსჯელობს. მაგრამ პლოტინისთვის, როგორც ნეოპლატონიკოსისთვის, უფრო მნიშვნელოვანია ერთის ნებისა და თავისუფლების საკითხი. საბოლოო ჯამში ხომ ჩვენი ნება და თავისუფლებაც უზენაესი სიკეთის შესაბამისად უნდა „გაეწყოს".

რატომ დგება, საერთოდ, თავისუფლების საკითხი აბსოლუტთან მიმართებაში? პლოტინი თავის ტრაქტატს პირდაპირ ამ კითხვით იწყებს. „შეიძლება თუ არა ღმერთების შესახებაც ვიკითხოთ, რა შეუძლიათ მათ (ἐπ᾽αὐτοῖς), თუ უფრო შესაფერისი იქნებოდა ამგვარი კითხვა ადამიანთა უძალობასა თუ საეჭვო შესაძლებლობასთან დაკავშირებით დაგვესვა, ხოლო ღმერთების [შესახებ გვეთქვა, რომ მათ] ყველაფრის შეძლება შეჰფერით".[1]

ამ საკითხის განხილვას პლოტინი იმით იწყებს, რაც ჩვენთვის უფრო ახლობელი და გასაგებია: ადამიანით. ის გვთავაზობს, განვიხილოთ, რა შეგვიძლია, თან დავუკვირდეთ, შეიძლება თუ არა ის დასკვნები, რომლებიც ჩვენს თავზე გამოგვაქვს, ღმერთებზე და მით უფრო ღმერთზე გადავიტანოთ.[2] ჩვენ ბედისწერასა და აუცილებლობას ვემორჩილებით. ამიტომ ეჭვი გვეპარება, არარაობა ხომ არა ვართ და არაფერი ძალგვიძს. „ნებაყოფლობითს" ვუწოდებთ ყველაფერს, რასაც იძულებით არ ვაკეთებთ და რასაც ცოდნით ვაკეთებთ. იმისთვის, რომ რაღაც შეგვეძლოს (ἐφ᾽ἡμῖν), საჭიროა ცოდნა, თანაც ცოდნა არა მარტო ცალკეულისა, არამედ მთელისაც.[3]

პლატონის და სტოელთა მსგავსად, პლოტინი თავისუფალ ნებას ადამიანურ მისწრაფებებთან მიმართებაში განიხილავს და ასკვნის, რომ რისხვით ან ლტოლვით (ἐπιθυμία) გაკეთებულს თავისუფ-

---

[39]7, 11-15? – In: **A. H. Armstrong**, *Hellenic and Christian Studies*. Hampshire, Vermont 1990, p. 397-406 (XI). (შემდგომი დამოწმებისას: **A. H. Armstrong**, *Two Views of Freedom*). ამ სტატიის შესახებ ქვემოთაც გვექნება საუბარი, პეტრიწთან ნების საკითხის შესახებ მსჯელობისას.

[1] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 1, 1-4.

[2] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 1, 14-19.

[3] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 1, 22-34.

ლად ვერ მივიჩნევთ: მაშინ ხომ ბავშვები, მხეცებიცა და გიჟებიც თავისუფალნი იქნებოდნენ, აგრეთვე ისინი, ვინც წამლების ზემოქმედებით მოქმედებს.[1] ნებისმიერ შემთხვევაში თავისუფლებაზე, საკუთარი თავის განმგებლობაზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება ლაპარაკი, როცა გონიერ მისწრაფებებთან გვაქვს საქმე, რადგან მაშინაც, როცა მისწრაფებები ბუნებას შეესაბამება, სული მხოლოდ და მხოლოდ აუცილებლობას მიჰყვება და არც ეს არის თავისუფლება.[2]

პლოტინი ასკვნის, რომ ჩვენი შეძლება (τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν), ანუ თავისი თავის განმგებლობის უნარი, სწორ, გონიერ გადაწყვეტილებაზეა დამოკიდებული. მხოლოდ აფექტებისგან თავისუფალ ადამიანთან მიმართებაში შეიძლება ვილაპარაკოთ ნების თავისუფლებაზე.[3] ნაკლული არსების ქმედება ყოველთვის რაღაცისკენ სწრაფვაა (ὄρεξις). პლოტინი სვამს კითხვას: რამდენად შეიძლება მივიჩნიოთ ამ სწრაფვით გამოწვეული მოქმედება ნებაყოფლობითად და თავისუფლად, როცა ეს სწრაფვა ყოველთვის რაღაც გარეშეზეა მიმართული და, ამდენად, თავის თავში ნაკლს შეიცავს. საქმე ის არის, რომ იმას, ვინც სწრაფვას ემორჩილება, რაღაც წარმართავს, ე.ი. მას რაღაც გარედან უბიძგებს, თუნდაც სწრაფვა სიკეთისკენ ხორციელდებოდეს (ἄγεται γὰρ τὸ ὀρεγόμενον, κἂν εἰ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἄγοιτο).[4] ეს კითხვა გონების მიმართაც ისმის: შეიძლება თუ არა მასზე ითქვას, რომ ის თავისუფლად მოქმედებს? მას ხომ არ შეუძლია სხვაგვარად იმოქმედოს, ვიდრე მოქმედებს.[5] არსება, რომელსაც მოქმედება (ἐνέργεια) ახასიათებს, გარედან იძულებას ექვემდებარება, რადგან მისი ქმედება უმიზნო ვერ იქნება. მაგრამ როცა ზენა არსებანიც ბრძანებას ემორჩილებიან, რაღა თავისუფლებაზე შეიძლება ლაპარაკი? მეორე მხრივ, როგორ შეიძლება იძულებაზე ლაპარაკი იქ, სადაც მოქმედება კეთილისკენ არის მიმართული და ეს ცოდნით ხდება? მონობა ის არის, როცა სიკეთისკენ სხვას მიჰყავხარ.[6] აქვე პლოტინი –ანსხვავებს ნების საწინააღმდეგოსა („უნებლიეს“ –

[1] Plot., *Enn.*VI, 8, 2, 1-9.
[2] Plot., *Enn.*VI, 8, 10-15.
[3] Plot., *Enn.*VI, 8, 3, 17-20.
[4] Plot., *Enn.* VI, 8, 4, 3-4.
[5] Plot., *Enn.* VI, 8, 4, 4-7.
[6] Plot., *Enn* VI, 8, 4, 22.

ἀκούσιον) და მონობას: ნების საწინააღმდეგო ნიშნავს სიკეთისგან მოცილებას და იძულებითი მიზნისკენ წაყვანას, როცა იქით მივყავართ, რაც ჩვენთვის სასიკეთო არ არის.[1] ხოლო მონობას ის არსება განიცდის, რომელსაც არ ძალუძს იმის გადაწყვეტა, რომ კეთილს მიეახლოს, და მას სხვა, უფრო ძლიერი არსება წარმართავს, რომელიც მასზე უზენაესია, და თავისთვის სასიკეთოსკენ მიჰყავს, რომ მას ამსახუროს.[2] მონობა იმას ნიშნავს, რომ არსებობს ის, ვინც მბრძანებლობს და ის, ვინც ემორჩილება. ხოლო ის არსება, რომელიც მარტივია, არ იყოფა ძალად და მოქმედებად: როგორღა იქნება ის თავისუფალი?[3] ასე, არსებისა და მოქმედების იდენტურობიდან გონიერ არსებაში გამოჰყავს პლოტინს დასკვნა, რომ ასეთ არსებაში „მონობა" და დაქვემდებარება შეუძლებელია და მხოლოდ თავისუფლება არის შესაძლებელი. პლოტინის აზრით, აქ ცნება „ჩვენს განკარგულებაში" მთლად შესაფერისი არ არის, და ჩვენ რაღაც უფრო მაღალი გვჭირდება, თუმცა ეს გამოთქმაც გამოდგება იმ გაგებით, რომ ამ არსებაზე სხვა არ მბრძანებლობს და მის მოქმედებებს სხვა არ წარმართავს.[4] ამ შემთხვევაში პლოტინი, სხვა ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად, „გამონაკლისს" უშვებს პირველსაწყისისთვის, ანუ სიკეთისთვის. ის ამბობს, რომ გინდაც გონებას საწყისად სხვა რამ ჰქონდეს და არა თავისი თავი, ეს პრინციპი მის გარეთ მაინც არ არის, რადგან ის სიკეთეშია. და მაშინაც, როცა გონება ამ სიკეთისკენ ისწრაფვის, ის თავისუფალია, თვითმფლობელია და სიკეთის გულისთვის მოქმედი. მაშასადამე, სიკეთის გულისთვის ქმედება თავისუფლებას ნიშნავს,[5] რამდენადაც მას თავის თავში აქვს

---

[1] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 4, 15-17.

[2] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 5, 17-19.

[3] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 4, 22-29.

[4] **Plot.**, *Enn* VI, 8, 5, 29-32. ἐφ᾽ἡμῖν ნიშნავს იმას, რაც ჩვენს (ან, შესაბამისად, სხვა ვინმეს) განკარგულებაშია, ჩვენს შესაძლებლობაშია, რისი ძალაც შეგვწევს, რისი განმგებელნიც თვითონ ვართ. პლოტინთან ეს ცნება მჭიდროდ უკავშირდება ნებას: სიკეთეზე მიმართულ გონიერ მისწრაფებას. პრობლემა სწორედ ის არის, რამდენად შეესაბამება „ჩვენს განკარგულებაში ყოფნა" იმას, რასაც ჩვენი კეთილი და თავისუფალი ნება ისახავს მიზნად, ანუ, მარტივად რომ ვთქვათ, რამდენად განხორციელებადია ეს ნება.

[5] ეს აზრი მრავალფეროვნად და ღრმად განვითარდა პატრისტიკაში და ჩვეულებრივი ადამიანური ზნეობის სფეროც მოიცვა. ეს აისახა „მონების", „და-

ის, რისკენაც ისწრაფვის, ხოლო ის იმისკენ ისწრაფვის, რაც მისთვის უკეთესია.[1]

პლოტინი ცდილობს თავის-უფლების „ლოკალიზაციას". ცხადია, რომ ის გონისმიერი საწყისია, მაგრამ კონკრეტულად „სად" არის? პლოტინი კითხულობს, არის თუ არა თავისუფლების „ადგილსამყოფელი" ინტელექტუალურ გონებაში, წმინდა გონებაში თუ სულშიც, რომელიც გონების შესაბამისად მოქმედებს და სიკეთეზეა მიმართული. ის განმარტავს, რომ ამ დროს არ დგას მიზნის მიღწევის პრობლემა, რადგან ჩვენს ხელთ არ არის, მივაღწევთ თუ არა მიზანს. ამდენად, კითხვა ისმის მხოლოდ იმ წმინდა მოქმედების მიმართ, რომელიც თავისი თავიდან მომდინარეობს. სხვა დანარჩენზე ჩვენი ძალაუფლება ვერ გავრცელდება. მაგრამ აქ დგება ასეთი უცნაური პრობლემა: ადამიანური მოქმედების სფეროში სიკეთე ხომ იძულებით არის გამოწვეული. მაგალითად, ომი რომ არ იყოს, ვაჟკაცობაც არ იქნებოდა. ავადმყოფობა რომ არ იყოს, მკურნალობა არ იქნებოდა. სიღარიბე რომ არ ყოფილიყო, ქველმოქმედება არ იქნებოდა საჭირო. ჩვენ რომ თავისუფალი არჩევანი მოგვცა, რა თქმა უნდა, ვამჯობინებდით, რომ ამგვარი სიკეთეების გამომწვევი მიზეზები არ არსებულიყო, ისევე როგორც ექიმი ჰიპოკრატეს მსგავსად იტყ-

---

ქირავებულებისა" და „გნოსტიკოსების ანუ ძენის" მაქსიმე აღმსარებისეულ განსაზღვრებაშიც, სადაც მხოლოდ მესამე კატეგორიის ადამიანები არიან ჭეშმარიტად თავისუფალნი, რადგან მხოლოდ ისინი აკეთებენ სიკეთეს თავად სიკეთის გულისთვის და არა გარეგანი იძულებით ან გასამრჯელოს იმედით (*Mystagogia*., Patr. Graeca 91, 712). ანალოგიური აზრი გამოთქვეს ავგუსტინემ (Or. 156, 14) და კლიმენტი ალექსანდრიელმა (**J. Mausbach**, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 Bd. Freiburg im Br. 1909, p. 64, 288; **H. Crouzel**, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Strasbourg 1954, p. 124, 221). მოკლედ და ლამაზად ეს აზრი მაქსიმეს ლოცვისათვის „მამაო ჩუენოჲსა" ძველ ქართულ თარგმანშია გამოხატული: „მნებებელთა (βουλόμενοι) და არა მძლავრებულთაჲ (τυρανούμενοι) არს საიდუმლოჲ მაცხოვარებისაჲ" (გელათ. ხელნაწ. 14, გვ. 155 – Patr. Gr. 90, 880. ამასთან დაკავშირებით იხ. ჩემი სტატიები: *'მსგავსად ღმრთისა' (მაქსიმე აღმსარებელი)*. კრებულში: მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება. თბილისი 1990, გვ. 149-155. *ღვთის ხატი და მსგავსება (პლატონი–ფილონი–ეკლესიის მამები–იოანე პეტრიწი)*. რელიგია, 1995, 7-8-9, გვ. 14-27.

[1] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 4, 32-40.

ვის, რომ კარგი იქნებოდა, მისი ხელოვნება არავის დასჭირვებოდა.[1] და თუ სიკეთე მოქმედების სფეროში იძულების შედეგია, როგორღა შეიძლება მოქმედება წმინდად თავისუფალი იყოს?[2] ამიტომ პლოტინი ვარაუდობს, რომ თუ ქმედება (πράξεις) იძულებითია, ნება (βούλησις), რომელიც ქმედებებს უსწრებს წინ, იძულებას არ უნდა დავუქვემდებაროთ,[3] და ბოლოს ასკვნის, რომ თავისუფლების „ადგილსამყოფელი" ქმედებამდეა, გონებაშია, რომელიც საქმეთაგან განისვენებს (ἐν τῷ ἡσύχῳ τῶν πράξεων).[4] პლოტინი ასკვნის, რომ თავისუფლება გონებისა და აგრეთვე სიკეთის (ἀρετή) განმგებლობაშია, რომელიც უზენაესი საწყისია, ერთია და ღმერთი. პლოტინის აზრით, არც გონება და არც სიკეთე არც ერთ ბატონს არ ემსახურება: გონება თავის თავს ეფუძნება, სიკეთეს კი აქვს თავისუფალი ნება და ის სულს განაგებს, რომ სული კეთილი იყოს. ამდენად, სიკეთე თავად არის თავისუფალი და სულსაც თავისუფალს ხდის.[5] თავისუფალი, პლოტინის თანახმად, არამატერიალურია (τὸ ἄυλόν ἐστι) და ჩვენი ნებაც მისკენ აღისწრაფვის. ნება მაშინაც ინარჩუნებს თავისთავადობას, როცა ის, აუცილებლობის გამო, გარეშეზე მიმართულ მოქმედებას წარმართავს.[6] ყველაფერი, რაც ამ ნებიდან მომდინარეობს და მის გამო ხდება, ჩვენს განმგებლობაშია.[7] „თეორიული" (ე.ი. მჭვრეტელობითი) გონება კი (ὁ θεωρητικός νοῦς) საერთოდ არ ექვემდებარება სხვის იძულებას, ის თავის თავზეა მიმართული და სიკეთეში სუფევს. მას არაფერი სჭირდება, ის სრულია და თავისი ნების შესაბამისად ცხოვრობს.[8] გონებასთან მიმართებაში პლოტინი ნებას ისე განსაზღვრავს, როგორც ის, ცოტა სხვა სახით, შემდეგ პროკლემაც განსაზღვრა დემიურგის შესახებ მსჯელობისას.[9] პლოტინთან ეს ასე ჟღერს:

---

[1] Plot., *Enn.* VI, 8, 5, 1-20.
[2] Plot., *Enn.* VI, 8, 5, 20-22.
[3] Plot., *Enn.* VI, 8, 5, 22-24.
[4] Plot., *Enn.* VI, 8, 6, 36-37.
[5] Plot., *Enn.* VI, 8, 6, 6-10.
[6] Plot., *Enn.* VI, 8, 6, 26-29.
[7] Plot., *Enn.* VI, 8, 6, 29-31.
[8] Plot., *Enn.* VI, 8, 6, 32-36.
[9] Procl. *in Tim.* III, 244, 12; 222, 3-5; I, 421, 27-422, 1; I, 49, 2-3; II, 70, 29-31;

„ნება არის აზროვნება. მას ნება ეწოდება, რადგან [ის] გონების შესაბამისად [სრულდება]“ (ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ᾽ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν).[1] ხოლო ის, რასაც ჩვენ „ჩვენებურ“ ნებას ვუწოდებთ, გონისეული ნების მიბაძვაა, რადგან ნებას სიკეთე სურს და აზროვნება სიკეთეში მდგომარეობს. ამგვარად, გონება ფლობს იმას, რაც მას ნებავს და რასაც ეუფლება, ის იქცევა აზროვნებად.[2] რაც შეეხება სულის თავისუფლებას, ის თავისუფალი მაშინ ხდება, როცა გონების საშუალებით დაუბრკოლებლივ სიკეთისკენ ისწრაფვის. ამდენად, მისი თავისუფლების საფუძველია ის, რასაც ის სიკეთისთვის აკეთებს. გონება კი თავისუფალია თავისივე თავის საფუძველზე. რაც შეეხება სიკეთის ბუნებას, ის თვითონ არის საფუძველი, რომლის გამოც დანარჩენებს თავისუფალი ქმედების უნარი აქვთ, როცა ისინი ამ უნარის ნაწილობრივ მოპოვებას ცდილობენ, ნაწილობრივ კი მას ფლობენ.[3] ერთი მხრივ, როგორ შეიძლება ეს უზენაესი არსება დავამდაბლოთ იმაზე, რაც ჩვენი თვითმფლობელობაა, მეორე მხრივ კი კიდევ უფრო დიდი უაზრობაა, დამოუკიდებლობა „წავართვათ“ სიკეთეს იმის გამო, რომ ის კეთილია, თავისთავში არსებობს და სხვაგან გადასვლა არ სჭირდება, რადგან სწორედ სხვები ისწრაფვიან მისკენ, იმიტომ რომ თავად მას არაფერი სჭირდება.[4] უზენაესის მიმართ ყველა თვისება, მათ შორის თავის-უფლება, მეორეულია. ჩვენ აქაური თვისებებით ვცდილობთ მის შესახებ ვილაპარაკოთ.[5] სინამდვილეში კი მის შესახებ არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მას „წილად ხვდა“ ისეთად ყოფნა, როგორიც არის, იმიტომ რომ ის არის ის, რაც უნდა იყოს.[6] ან შეიძლება, ამბობს პლოტინი, უფრო ზუსტი იქნებოდა გვეთქვა, რომ „რაც მას უნდა“, სიკეთემ ის მყოფთა სამყაროში ჩამოიტანა, თვითონ კი ნდომაზე მაღლა დგას და, ამდენად, ნდომას თავისთავზე მდაბალ ადგილს გა-

---

I, 367, 20-24.

[1] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 5, 36-37.

[2] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 5, 37-41.

[3] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 7, 1-6.

[4] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 7, 40-46.

[5] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 8, 9-10.

[6] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 9, 16-17.

ნუკუთვნებს.[1] მაგრამ რა ვუყოთ თავისუფლებას, თუ უზენაესი არსება ისეთია, როგორიც ის უნდა იყოს (და როგორადაც მას უნდა, რომ იყოს)? აქ ხომ იძულების საკითხიც დგება, ან – თუ მას უზენაესის პოზიციიდან განვიხილავთ – შეუძლებლობის: გამოდის, მას არ შეუძლია სხვანაირი იყოს? ამაზე პლოტინი პასუხობს: ის ასეთია არა იმიტომ, რომ მას სხვანაირად ყოფნა არ შეუძლია, არამედ იმიტომ, რომ ასეთად ყოფნა საუკეთესოა.[2]

თუ ეს უზენაესი არაფერია (ე.ი. ყველაფერზე მაღლაა), მაშ რა არის ის? არის ის განმგებელი იმ ყოფნისა, რაც არის, თუ იმისა, რაც ყოფნის მიღმაა?[3] რაც შეგვეხება ჩვენ, როგორც სხეულის მქონენი, ჩვენ არა ვფლობთ არსებას თავისთავად; ამდენად, ჩვენ არა ვართ ჩვენი საკუთარი არსების განმგებელნიც, თუმცა, გარკვეულწილად, ვართ კიდეც იმდენად, რამდენადაც მოზიარენი ვართ, სულის საშუალებით, არსებისა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენი, როგორც სხეულის მქონეთა არსება თავისთავადი არსებისაგან განსხვავებულიც არის.[4] იქ, სადაც არსება თავისთავადია, არის თავისუფლება და არსებასთან მიმართება პირველადია, ე.ი. თვითმფლობელობა (თავისუფლება) და არსება სხვადასხვა რამ არ არის.[5] ასეთი რამ ვერავის მონა ვერ იქნება. მასზე იმასაც კი ვერ ვიტყვით, რომ ის თავისი თავის განმგებელია, რადგან ეს არსებაზე ითქმის, ის კი ამაზე მაღალია. არსებისა და მოქმედების მიმართება უმაღლეს პრინციპში იმით არის თავისებური, რომ ის ორობაც არის და ერთიანობაც. თუ ჩვენ ცალკე მოქმედებას ავიღებთ, მის მიმართ შეიძლება ვთქვათ „თავის-

---

[1] Plot., *Enn.* VI, 8, 9, 45-48.

[2] Plot., *Enn.* VI, 8, 10, 25-26. საინტერესოა, რომ პლოტინი უზენაეს საწყისს ზოგჯერ მამრობით სქესში მოიხსენიებს, განსხვავებით პროკლესგან, რომლისთვისაც უზენაესი ერთი ძირითადად საშუალო სქესისაა. რაც შეეხება პეტრიწს, მასთანაც – ქართულში გრამატიკულ სქესთა გარჩევა რომ იყოს – ერთზე თუ ღმერთზე თუ სიკეთეზე მსჯელობისას უმეტეს შემთხვევაში, ვფიქრობ, პროკლესებურად საშუალო სქესი უნდა „ვიგულისხმოთ" (და, შესაბამისად, ვთარგმნოთ იმ ენებზე, რომლებშიც სქესთა გარჩევა არსებობს), გარდა რამდენიმე შემთხვევისა, სადაც აბსოლუტის დახასიათება პიროვნულ ხასიათს იძენს და, ამდენად, მამრობით სქესს შეეფერება.

[3] Plot., *Enn.* VI, 8, 12, 1-2.

[4] Plot., *Enn.*VI, 8, 12, 3-8.

[5] Plot., *Enn.*VI, 8, 12, 13-19.

უფალი" (αὐτοῦ κύριον). ხოლო იქ, სადაც არ გვაქვს ერთიანობად შეკრული ორობა, იქ ეს გამოთქმა: τὸ κύριον αὐτοῦ უადგილოა.[1]

ქმედებას არსებას თუ მივაწერთ (რადგან ნების გარეშე ის არ მოქმედებს),[2] და ეს ქმედებები „არსება" არის, მაშინ ნება და არსება ერთი და იგივეა. და მაშინ ის არის ის, რადაც უნდოდა რომ ყოფილიყო. ის უფალია თავის თავისა, რამდენადაც მისი ყოფნა მისსავე განმგებლობაშია.[3] რაც შეეხება ცალკეულ (ინდივიდუალურ) არსებებს, ყველა ისწრაფვის სიკეთისკენ და სურს, რომ იმაზე უკეთესი იყოს, ვიდრე არის. მას ჰგონია, რომ მისი ყოფნა მით უფრო განხორციელდება, რაც უფრო ეზიარება სიკეთეს. სანამ ინდივიდუალურ არსებას სიკეთე არა აქვს, მას სხვა რაღაც უნდა, ხოლო სიკეთეს რომ მოიპოვებს, მაშინ თავისი თავი უნდა. ამ შემთხვევაში სიკეთე მის გარეთ აღარ არის და არსება და ნება ერთმანეთს თანხვდება.[4] ამ უმაღლესი მიზნის მიღწევა ნების გარეშე არა ხდება. ამდენად, ხდება ნებაყოფლობითი არსების ნების საშუალებით მოპოვება (οὐσία ἑκούσιος καὶ παραγενομένη), და ეს იგივეა, რაც არის ნება და ისიც, რაც ნების საშუალებით არსებობს. როცა ნება და არსება ერთი ხდება, აღარ დგას საკითხი, რომ ამ რაღაცას სხვა რაღაცად უნდოდა ყოფნა, რადგან ის იძულებით არ არის ის, რაც არის. სიკეთისთვის კი სწორედ ის არის აუცილებლად დამახასია-

---

[1] **Plot.**, *Enn.*VI, 8, 12, 21-37. არსებისა და მოქმედების (და, მათთან ერთად, ძალის) იდენტურობა ახასიათებს გონებას, ასევე პეტრიწთან, რომელიც პროკლესა და იამბლიქოსს მისდევს. ნება და თავისუფლება პეტრიწთან არსებით განისაზღვრება, ე. ი. თავისუფალი ნება იქ არის, სადაც მოქმედება არსებას შეესაბამება, იხ. ქვემოთ.

[2] **Plot.**, *Enn.*VI, 8, 13, 5-6. თუკი, ერთი მხრივ, პლოტინს, მეორე მხრივ კი პეტრიწს ავიღებთ, ნების საკითხში მათ შორის ნიუანსური განსხვავება ის იქნება, რომ პეტრიწი უფრო მეტად ხაზს უსვამს ნების არსებასთან იდენტურობას, მაშინ როცა პლოტინი ნების გამოხატულებას, როგორც ვხედავთ, მოქმედებაში ხედავს. პეტრიწიც ამას გულისხმობდა, მაგრამ ეს უფრო ნათლად პლოტინმა გამოხატა. საერთოდ, ნების განმარტება მასთან გაცილებით უფრო „მიწიერი", „ხელშესახები" და „აქტიური" არის (მაშინაც, როცა ნებაზე უზენაეს ერთთან მიმართებაში ლაპარაკობს), ვიდრე პეტრიწთან, თუმცა ქრისტიანი ფილოსოფოსისგან სხვა რამ უფრო მოსალოდნელი იყო.

[3] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 13, 12-13.

[4] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 13, 12-16.

თებელი, რომ მასშივეა მოცემული არჩევანი და საკუთარი თავისკენ მიმართული ნება.[1]

ამგვარად, თუკი სიკეთე წარმოდგომილი არის, და მისი წარმოშობა განპირობებულია არჩევანითა და საკუთარი ნების მოქმედებით, და თუკი სიკეთე ვერ იქნება სიმრავლე, მაშინ მისი ნება და მისი არსება ერთ მთლიანობად უნდა აღვიქვათ.[2] ხოლო თუ ნება მისგან არის, მაშინ არსებობაც მისგან უნდა იყოს. ე.ი. მან თვითონ წარმოქმნა თავისი თავი. ამგვარად, მისი სურვილი მისგან მომდინარეობს და, ამავე დროს, მისი მოქმედების შედეგია. ასე რომ, მან თავად აქცია თავი იმად, რაც არის. ამიტომ ის შემთხვევით კი არ არის ის, რაც არის, არამედ ის არის, რაც თვითონ ისურვა, რომ ყოფილიყო.[3]

პირველსაწყისი არის სიყვარულის აღმძვრელი და ის არის თავისი თავის სიყვარული. ეს სიყვარული შეიძლება მხოლოდ თავისი თავისგან იყოს და თავის თავში იყოს.[4] აქ სურვილის საგანი მსურველის იდენტურია, ე. ი. მსურველი თავად არის ის, რადაც ყოფნა უნდოდა. აქ პლოტინი მსჯელობს დამოუკიდებელი, თვითკმარი და თავისთავადი საწყისის ჩვენში არსებობაზე: როცა მას მივაღწევთ, რაღა გვეთქმის, თუ არა ის, რომ თავისუფლების მიღმა ვართ?[5] რაც უფრო მაღლა ავდივართ, მით უფრო ვუახლოვდებით ლოგოსს და

---

[1] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 13, 18-22; 43-45.

[2] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 13, 50-53.

[3] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 13, 53-59.

[4] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 15, 1-3. შდრ. პეტრიწის „უკუტრფობას" (პროკლესთან: ἔρως ἐπιστρεπτικός), რომელსაც უფრო მეტად დინამიკური ხასიათი ჰქონდა და ქვედას თავისზე უფრო მაღალ პრინციპთან (რომელიც მასშიც იყო) დაბრუნებას აღნიშნავდა. ამ შემთხვევაში ხდება არსების სრული განხორციელებისკენ სწრაფვა არსებობის აქციდენციალურისგან განთავისუფლების საფუძველზე. პლოტინი კი ამ შემთხვევაში უმაღლესი საწყისის თავის თავისადმი სიყვარულზე ლაპარაკობს, სადაც არსება ისედაც სრულყოფილია, განსხვავება არსებასა და არსებობას შორის არ არის და, ამდენად, საკუთარი თავის სიყვარულის განხორციელებაც დინამიკურობას (ყოველ შემთხვევაში იმ გაგებით, როგორც ის ქვემდგომთ ახასიათებს) არ საჭიროებს. ამდენად, პლოტინის ცნებაში (αὐτοῦ ἔρως) სემანტიკურად არც არის მოძრაობის ის ელემენტი გამოხატული, რომელსაც პეტრიწის „უკუ-" თუ პროკლეს ἐπιστρεπτικός შეიცავენ. „უკუტრფობის" შესახებ იხ. აგრეთვე ქვემოთ, ქვეთავში პროკლეს შესახებ.

[5] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 15, 21-23.

შემთხვევითობა იკლებს. კიდევ უფრო მაღლა ასვლით კი უზენაესი საწყისი არა ლოგოსად წარმოჩნდება, არამედ უფრო მშვენივრად, ვიდრე ლოგოსია: ის არის საფუძველი ყოველგვარი ლოგოსისა, მასშია ყველა საგანი შეკრებილი, ის ლოგოსის თანახმად ცხოვრების საძირკველია. ის თავის თავში იმყოფება, ხოლო აღმოცენებულს ლოგოსის შესაბამისად არსებობას ანიჭებს.[1]

ეს საწყისი არის ყველგან და არსად.[2] მას სხვა საგნები მსახურებად ჰყავს, ოღონდ ის კი არ არის მათთვის შემხვედრი, არამედ ისინი ხვდებიან მას: სხვა საგნები მის გარშემო არიან, და ის კი არ უყურებს მათ, არამედ ისინი შესცქერიან მას. ის თავისი შინაგანობისკენ ისწრაფის, როგორც ის, ვისაც თავისი თავი - წმინდა ნათება („თვალი")[3] უყვარს: ის თავად არის ის, რაც შეიყვარა.[4] თვითჭვრეტაში ის თავის ყოფნას ქმნის: ესაა თავისი თავის შექმნა. ის არ არის შემთხვევითი, არამედ ისეთი არის, როგორც თვითონ ინება ყოფნა. უზენაეს სიკეთეზე მიმართული ნება ნებისმიერი და შემთხვევითი არ არის.[5]

მაშასადამე, უზენაეს არსებაში ნება-სურვილი, საჭიროება (τὸ δέον) და მისი განხორციელება („ენერგია") ერთია.[6]

მაგრამ თუ ის თავის თავს წარმოშობს, განა ისე არ გამოდის, რომ წარმოშობამდე გაჩნდა? მაგრამ საქმე ის არის, რომ მისი მოქმედება სხვის შექმნაზე კი არ არის მიმართული, არამედ თავად არის მოქმედება და ეს ორი რამ კი არ არის, არამედ ერთია. ამდენად, ის მთლიანად შემოქმედია.[7] მოქმედება არ არის შემდგომი მისი არსებობის მიმართ, არამედ ის მოქმედებისას არსებობს და წარმოშობამდე არ ყოფილა. მოქმედება, რომელიც არსების მონა არ არის, მართლაც თავისუფალია. ამდენად, ეს პირველსაწყისი თავისი თავის საფუძველ-

---

[1] Plot., *Enn.* VI, 8, 15, 30-36.
[2] Plot., *Enn.* VI, 8, 16, 1-2.
[3] გავიხსენოთ „თვალის" მნიშვნელობები პეტრიწთან: ცენტრი, წყარო, სინათლე...
[4] Plot., *Enn.* VI, 8, 15, 10-13.
[5] Plot., *Enn.* VI, 8, 15, 14-39.
[6] Plot., *Enn.* VI, 8, 18, 48-50.
[7] Plot., *Enn.* VI, 8, 20, 1-9.

ზეა თავისუფალი.[1] ისეთი დრო რომ არსებულიყო, როცა ის არ იყო, მაშინ შეგვეძლო გვეთქვა, რომ მან თავისი თავი შექმნა. მაგრამ ის უკვე იყო ის, რაც არის მარადიულობის არსებობამდეც, ამიტომ მისი შექმნა არის შექმნისა და თავად მისი თავის თანხვედრა. მისი ყოფნა შექმნის იგივეობრივია და ჰგავს მარადიულ დაბადებას. სწორედ ამიტომ არის ის თავისი თავის მმართველი.[2] მასზე ზემდგომი არაფერია, ის მთლიანად თავისი თავის განმგებელია (αὐτεξούσιος).[3]

შეეძლო თუ არა მას თავისი თავის სხვაგვარად შექმნა? „შეძლება" არ უნდა გავიგოთ როგორც ის, რაც რაღაც ცუდსაც გულისხმობს. იმიტომ რომ საწინააღმდეგოს შეძლება სხვა არაფერია თუ არა სიკეთესთან ყოფნის ვერ შეძლება. უდიდესი შეძლება სწორედ ერთიდან არგამოსვლაა.[4] ნება არსებაშია მოცემული, ის არსებისგან განსხვავებული არ არის. მასში არაფერია, რაც თავად ის არ იქნებოდა, მათ შორის ნებაც. ის მთლიანად ნებაც არის და მასში არაფერია, რასაც არ ნებავს და არაფერია, რაც ნებაზე წინ იქნებოდა. ამდენად, ის თავად არის ნება და მას ისეთად ყოფნა ერგება, როგორც თავად სურს. ის არაფერს წარმოშობს, რაც თავად უკვე არ არის. ის სხვა საგნებს „ინახავს" იმ გაგებით, რომ ისინი მასთან ზიარებით არსებობენ.[5]

ნების შესახებ მსჯელობის ბოლოს პლოტინი თითქოს ფსევდო დიონისე არეოპაგელზე უფრო რადიკალურადაც კი (საოცარი და ლამაზი ოპტიმიზმით!) შემეცნებაში აპოფატურ პრინციპს გამოთქვამს: თუ გინდა უზენაესი გამოთქვა, მოაცილე მას შენს ფიქრში ყველაფერი და დატოვე ის მარტო, თავისთავად. იმიტომ რომ შენც, მოგვმართავს პლოტინი, შეგიძლია სწვდე მას, რის შესახებ ველარაფერს იტყვი ან იფიქრებ. ხოლო ის ყველაფერზე მაღლაა, ერთადერთი, რაც ჭეშმარიტად თავისუფალია, რადგან თავის თავსაც კი არ ემონება (!), არამედ მხოლოდ თავისი თავია და ნამდვილად თავისი თავია, მაშინ როცა სხვა საგანთაგან თითოეული თავისი თავიც არის და სხვაც.[6]

---

[1] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 20, 15-19.
[2] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 20, 23-28.
[3] **Plot.**, *Enn.*VI, 8, 20, 31-37.
[4] **Plot.**, *Enn.*VI, 8, 21, 1-5.
[5] **Plot.**, *Enn.*VI, 8, 21, 12-22.
[6] **Plot.**, *Enn.*VI, 8, 21, 25-33.

ასეთია პლოტინის შეხედულება ნებასა და მის თავისუფლებაზე. საკითხს ანტიკურობაში ხანგრძლივი ისტორია ჰქონდა. ის ბედისწერის (აუცილებლობის) გაგებასთან მიმართებაში იძენდა მნიშვნელობას. არისტოტელესთან დაისვა კითხვა, შეიძლება თუ არა ნების თავისუფლებაზე ლაპარაკი იმ შემთხვევაში, როცა მოქმედება ლტოლვით არის განპირობებული.[1] სწორედ ამ კითხვას შეეხმიანა, როგორც ვნახეთ, პლოტინი, ოღონდ მან ნების საკითხი აბსოლუტთან მიმართებაშიც დასვა. უზენაესი პრინციპი რომ აუცილებლობას არ ექვემდებარება,[2] ამის ახსნა პლოტინისთვის ძნელი არ იყო. წოლო ის, თუ როგორ არ ექვემდებარება ის შემთხვევითობას, ამის ახსნა (ისევე როგორც ნების სხვა ასპექტებისა) პლოტინთან შემდეგი ონტოლოგიური პრინციპის საფუძველზე მოხდა: უზენაესი არსება ემთხვევა თავის მოქმედებას (ის თავად ქმნის თავის თავს) და თავის ნებას.[3] არსება ამ შემთხვევაში სრულიად იდენტურია თავისი თავისა და მოქმედებაში თავისი გამოვლენისა.

გარდა უზენაესი პრინციპის – სიკეთისა (უფრო სწორად, მისგან გამომდინარე), ნების თავისუფლება ქვემდგომებსაც (მათ შორის ჩვენ) შეგვეხო. ნების განხორციელების პირობა ამ შემთხვევაში გონისეულობაა:[4] მივმართოთ ჩვენი მოქმედება ჩვენი არსების განსა-

---

[1] **Arist.**, *Eud. Eth.* 1223b3; *Nicom. Eth.* 1111b10, მითითებულია რუდოლფ ბოიტლერისა და ვილი თაილერის შენიშვნებში, Plotins Schriften, IVb, p. 357.

[2] ბუნების აუცილებლობას ანუ იძულებას და მასთან დაკავშირებით თავისუფალი ნების საკითხს განიხილავს პეტრიწი, იხ. ქვემოთ, ქვეთავში პეტრიწის შესახებ.

[3] **Plotins** *Schriften*, Band IVb, p. 357.

[4] საერთოდ, ბერძნულ ფილოსოფიურ ტრადიციაში βουλή-მ მიიღო ისეთი გონისმიერი სწრაფვის მნიშვნელობა, რომელიც კარგზეა მიმართული (**Plat.**, *Gorg.* 468c, *Men.* 78a). ის გრძნობად სწრაფვას (ἐπιθυμία) უპირისპირდებოდა (*Resp.* IV 437b). ასე იყო სტოელებთანაც. რაც შეეხება არჩევანისა (προαίρεσις) და ნების განსხვავებას: ნების ობიექტი უფრო მოქმედების მიზანი იყო, მისი მიღწევის საშუალებებისაგან დამოუკიდებლად, არჩევანი კი რეალურ გადაწყვეტილებას გულისხმობდა. ნების ობიექტი შეიძლება შეუძლებელი რაღაც ყოფილიყო, ან ისეთი რამ, რაც არა საკუთარი მოქმედების შედეგად მიიღწეოდა (**Arist.**, *Eth. Nic.* III 4, 1111b19-30). **Ch. Jedan**, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, München 2002, S. 86.

ხორციელებლად, სიკეთის წარმოსაჩენად, რომელიც ჩვენშია! სწორედ ჩვენს შიგნით მიზნის დანახვა და მისკენ სწრაფვა არის ნების თავისუფლების პირობა: მოქმედების შიგნიდან განპირობებულობა ნიშნავს თავისუფლებას, გარედან განპირობებულობა კი იძულებას. თუ ნება არსებისგან განსხვავებულია, ის პლოტინისთვის საკმაოდ კარგი (და თავისუფალი) ვერ იქნება. აზროვნების ასეთ წესს რომ ვაკვირდებით, ცხადი ხდება, რა დიდი ცვლილება უნდა ყოფილიყო ნებისა და თავისუფლების გაგების ისტორიაში ქრისტეს ორბუნებოვნებისა და ორი ნების აღიარება, ანუ ერთ ჰიპოსტასში განსხვავებულობის დაშვება. მაგრამ, მეორე მხრივ, გავიხსენოთ პლოტინის თეორია სულის შესახებ, რომელსაც ზემოთ პლოტინის შესახებ თავში შევეხეთ: ნების (როგორც მოქმედების) და არსების იდენტურობის შანსი, პლოტინის აზრით, ამქვეყნად ადამიანსაც აქვს, სწორედ იმიტომ, რომ მისი სული სიცოცხლეშიც ნაწილობრივ „ზევით", ინტელიგიბილურ სამყაროში იმყოფება, ანუ, სხვა სიტყვებით (და შეიძლება ცოტა გადაჭარბებულად) რომ ვთქვათ, გონებად ქცეული სული გონებასთან ერთად ორი ჰიპოსტასია, რომლებსაც ერთი არსება აქვთ. ეს არის ჩვენი, ადამიანების ნების თავისუფლების ონტოლოგიური საფუძველი: ჩვენი სული გარკვეული ასპექტით საღმრთო გონებასა და მასში არსებულ ერთთან იდენტურია, რაც მის (ჩვენს!) უპირობო და სრულ თავისუფლებას ნიშნავს.

პროკლე[1]

პროკლესთვისაც ნების თავისუფლება არსების შესაბამისად მოქმედებაში გამოიხატება. ნებას პროკლე განსაზღვრავს როგორც ერთ-

[1] ძალიან საინტერესოა ჰიეროკლე ალექსანდრიელის შეხედულებები განგების, ბედისწერისა და თავისუფალი ნების შესახებ. ისევე როგორც პროკლესთვის, ჰიეროკლესთვის განგება ონტოლოგიურად უფრო მაღალი საფეხურის სუბიექტი იყო, ვიდრე ბედისწერა (ასევეა პეტრიწთან). ჰიეროკლეს შეხედულებისათვის განგების, ბედისწერისა და თავისუფალი ნების შესახებ ძალიან მნიშვნელოვანი პარალელებით პლოტინიდან, პროკლედადნ, სიმპლიკიოსიდან და სხვა ნეოპლატონური ტექსტებიდან (რაც აგრეთვე ეხმიანება პეტრიწის შეხედულებას ამავე საკითხებზე) იხ. **I. Hadot**, *Studies on the Neoplatonist Hierocles*. Philadelphia 2004, p. 99-125 (თავი: Hierocles' Philosophical Ideas on Providence).

თან მიმართებაში, ასევე ქვემდგომ არსებებსა (მათ შორის შემოქმედი გონებაც იგულისხმება) და ადამიანებთან მიმართებაში. ყველა შემთხვევაში ნების საფუძველს ამა თუ იმ სუბიექტის არსება წარმოადგენს.

დავიწყოთ ქვევიდან: ადამიანით.

სული, განგება, ბედისწერა

ადამიანი პროკლესთვის, უპირველეს ყოვლისა, სულია[1]. ადამიანს აქვს—სხეულიც და გონებაც. სული სხეულს იყენებს და გონებას ფლობს. ამით ჰგავს ადამიანი კოსმოსს და ამიტომ არის ის მიკროკოსმოსი.[2] სული ნივთიერ სამყაროში ჩამოვიდა, ისევე როგორც საგანთა სიმრავლე ერთიდან წარმოიშვა. „ლოგოსური" სული, რომელიც სულის უმაღლესი სახეა, პროკლეს თანახმად, ამ ჩამოსვლის მიუხედავად, უცვლელი დარჩა, თუმცა ის გარკვეულწილად ნივთიერთან ურთიერთობს. პირველი და უმაღლესი საფეხური სულის ნივთიერთან ურთიერთობისა არის „ეტლი": ბს „ოქიმა", რომელსაც პეტრიწი კომენტარების ბოლო თავებში შეეხო. სხეული და ყველაფერი სხეულოვანი პროკლესთვის ბედისწერას ემორჩილება. პროკლე განასხვავებს განგებას (providentia) და ბედისწერას, ფატალურობას (fatum). ის სამი სახის განსხვავებას ასახელებს და მათ ურთიერთკავშირს აჩვენებს: (1) ორივე მიზეზია ყველაფრისა, რაც სამყაროში ხდება, მაგრამ განგება ბედისწერას წინ უსწრებს. ყველაფერი, რასაც ბედისწერა განსაზღვრავს, უპირველეს ყოვლისა, განგება-

---

[1] **Procl.**, *Decem dub.* VI, 36 (**Procli Diadochi** *Tria Opuscula (De Providentia, Libertate, Malo).* Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaaki Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta. Ed. Helmut Boese. Berlin 1960; **Proclus**, *Trois études sur la providence.* Texte établi et traduit par D. Isaac; I (*Dix problèmes concernant la providence*), Paris 1977; II (*Providence, fatalité, liberté*), Paris 1979 შემდგომი დამოწმებისას: **Procl.**, *de prov.*); III *(De l'existence du mal),* Paris 1982). **Procl.** in Alc. 18, 4-5 ed. Westerink). ამ თემაზე ჟ. პეპენს ნაშრომი აქვს: **J. Pépin,** *"Que l'homme n'est rien d'autre que son âme". Observations sur la tradition du Premier Alcibiade.* – Rev. Gr. n°82, 1969, pp. 56-70.

[2] **Procl.** *in Tim.* III, 307; 35. **Rosán,** *The Philosophy of Proclus.* New York 1949, p. 194.

ზეა დამოკიდებული, მაგრამ პირიქით არა ხდება: ყველაფერი უფრო მაღალი და ღვთაებრივი განგებით წარიმართება და ბედისწერას არ ემორჩილება. (2) მეორე განსხვავება განგებასა და ბედისწერას შორის სულში ჩანს: სხეულისგან განცალკევებული სული განგებაზეა დამოკიდებული, იმ არსების წყალობით, რომელიც მას გააჩნია, ხოლო სული, რომელიც სხეულში იმყოფება, ბედისწერას ემორჩილება. (3) ერთია ცოდნა (scientia) და სინამდვილე იმ სულებისა, რომლებიც ქმნადობაში შემოდიან, და სხვაგვარია მათი ცოდნა და სინამდვილე, ვინც აქაურობას გაურბის[1]. პროკლეს აზრით, ბედისწერას ბევრი რამ უსხლტება, განგებას კი არაფერი; განგება მართავს ბედისწერას, რომელიც თვითონ წარმოშვა[2]. განგება ის ძალაა, რომელიც უსხეულო არსებებს, კერძოდ სულებს, უბიძგებს, ისარგებლონ თავისი თავისუფლებითა და თვითმდგომობით, რათა ერთმანეთს შორის შესაბამისობა დაამყარონ. ბედისწერაც განგებითი ძალაა, მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, გრძნობადის დონეზე. პროკლე ბედისწერას ბუნებას (ფართო გაგებით) უიგივებს (ამ იგივეობის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. მომდევნო ქვეთავში). ბედისწერა პროკლესთვის „ღვთაებრიობით გამსჭვალული ბუნებაა“.[3]

მაშასადამე, სხეულებს არჩევანის შესაძლებლობა არა აქვთ.[4] სხეულის მოძრაობა ყოველთვის გარკვეული (და არა ნებისმიერი) ტრაექტორიით ხდება. პროკლეს თანახმად, პლატონთან გონება აუცილებლობის სფეროს არ ექვემდებარება, ის მასზე მაღლა დგას. სხვა მხრივ განგება გონებაზე მაღლაა და მას წარმართავს. შესაბამისად, ყველაფერი რაც გონისმიერად არსებობს მხოლოდ განგებას ექვემდებარება, მაშინ როდესაც სხეულებრივად არსებული აუცილებლობას ემორჩილება.[5] მაშასადამე, არის ორი სამყარო: ერთი განგებას ეკუთვნის, რომელიც გონისეულ და გრძნობად არსებებზე მეფობს, მეორე კი ბედისწერას ეკუთვნის, რომელიც მხოლოდ გრძნობადებს მართავს. განგება ისე განსხვავდება ბედისწერისგან, როგორც ღმერთი

---

[1] **Procl.** *de prov.* II, 3, 7-23.

[2] **Procl.** *de prov.* II, 4, 4-7. ბედისწერისა და განგების განსხვავებისთვის იხ. იქვე, III, 7.

[3] **Procl.** *in Tim.* III, 272, 27. შდრ. **Procl.** *de prov.* p. 89.

[4] **Procl.** *de prov.* III, 13. შდრ. **Plot.**, *Enn.* IV 7, 5, 4.

[5] **Procl.** *de prov.* III, 13.

იმისგან განსხვავდება, რაც ზიარებით ღვთაებრივია, ან როგორც მზის სინათლე განსხვავდება მეორეული სინათლისგან, რომელიც ჰაერშია. ამგვარად, განგება თავისთავად ღმერთია, ბედისწერა კი ერთგვარად ღვთაებრივია და ის განგების ხატია.[1]

ბედისწერა, აუცილებლობა, თავისუფალი არჩევანი

თავისუფალი არჩევანისა და ბედისწერის მიმართებაზე პროკლე „სახელმწიფოს" კომენტარშიც წერს[2]. ის აქაც ამბობს, რომ სხეულის გარეშე მყოფი სულები სხეულოვან აუცილებლობას არ ექვემდებარებიან. აუცილებლობა, პროკლეს აზრით, განპირობებულია სხეულოვან კოსმოსში არსებული საყოველთაო სიმპათიით, ხოლო ჩვენი ცხოვრების თავისებურებებზე კოსმიურ სფეროთა მოქცევები მოქმედებს.[3] ბედისწერის არსება ბუნებაში არსებულ საგანთა მიზეზში მდგომარეობს. ის შინაგანად განსაზღვრავს სხეულთა შესაბამის განვითარებას. ამდენად, ის დროსა და სივრცეში არსებულებზე, ე.ი. სხეულებზე მოქმედებს. ბედისწერამ ისიც განსაზღვრა, რომ წარმავალი საგნები მარადიულ არსებებთან არიან დაკავშირებული. ჩვენში არსებული ბუნება აკავშირებს ჩვენი სხეულის ცალკეულ ნაწილს ერთმანეთთან და მათ ურთიერთქმედებას უზრუნველყოფს. შეიძლება ითქვას, რომ ბუნება გარკვეულწილად ჩვენი სხეულის ბედისწერაა.[4] პროკლეს თანახმად, არსებობს თავისუფალი არჩევანი: ჩვენ ძალა შეგვწევს რაღაც ვარჩიოთ და ვიმოქმედოთ ჩვენი არჩევანის მიხედვით. ჩვენ რომ თავისუფალი არჩევანის ძალა არა გვქონოდა, სხვა უნდა მიგვეჩნია ჩვენი ქმედებების მიზეზად. ამ შემთხვევაში ჩვენ

---

[1] **Procl.** *de prov.* III, 14.

[2] **Procl.** *in remp.* 257, 26-264, 30. (**Proclus Diadochus,** *In Platonis Rem Publicam Commentarii.* Ed. W. Kroll. I: Amsterdam 1965, II: Amsterdam 1965; **Proclus,** *Commentaire sur la République.* Traduction et notes par A. J. Festugière. T. I-II-III. Paris 1970).

[3] **Procl.** *in remp.* 258, 5-259, 22.

[4] **Procl.** de prov. III, 11-12. პროკლეს დამოწმებული აქვს მსგავსი ციტატა ქალდეური ორაკულებიდან: „ნუ უყურებ ბუნებას: მისი სახელი საბედისწეროა" (**Or. Chald.,** fr. 102, ed. des Places). **Procl.** *de prov.* §21 (note p. 89. აქვე გამომცემელი უთითებს ანალოგიურ ტექსტებს „პლატონური თეოლოგიიდან" და „სახელმწიფოს" კომენტარიდან).

აღარ ვიქნებოდით პასუხისმგებელნი არც კარგი და არც ცუდი საქციელისთვის, თანაც არც ბოროტისა და კეთილი საქციელის გარჩევა იქნებოდა შესაძლებელი.[1] ერთი მხრივ, ჩვენ გვაქვს არჩევანის თავისუფლება, მეორე მხრივ, არსებობს უნივერსალური აუცილებლობა. როგორია მათ შორის მიმართება? პროკლე ამ კითხვას ასე სვამს: რა არის პირველადი, კოსმიურ სფეროთა ბრუნვა, რომელიც გავლენას ახდენს სულთა არჩევანზე, თუ, პირიქით, პირველობა ჩვენს არჩევანს ეკუთვნის და მას მოსდევს სფეროთა ბრუნვა, რომელიც იწვევს ჩვენი არჩევანის შესაბამის ქმედებას?[2] ვრცელი მსჯელობის შემდეგ პროკლე ასკვნის, რომ სფეროთა მოქმედება წინ უსწრებს ჩვენს არჩევანს და ის სთავაზობს ჩვენს სულებს გარკვეული სახის არსებობას,[3] გარკვეული ტიპის სულებს გარკვეულ არსებობას (და არა ერთი ტიპის არსებობას ყველა სულს, ან ყველა ტიპის არსებობას თითოეულს).[4] ხვედრი, რომელსაც მსოფლიო წესრიგი არგუნებს სულებს, ორგვარია: არჩევანამდე და არჩევანის შემდეგ, თავად არჩევანი კი მათ შორისაა. სამართლიანობის კანონის მოქმედების შედეგად, სული მიიღებს საზღაურს წარსული და მომავალი არჩევანისთვის.[5]

როგორია არჩევანსა და აუცილებლობას შორის მიმართება? პროკლეს აზრით, სულმა უნდა მისდიოს ცხოვრების იმ ტიპს, რომელიც აირჩია. ეს მიმართებითი აუცილებლობაა: ჩვენ რასაც ავირჩევთ, აუცილებლობაც იმას მისდევს. ამდენად, ეს არ არის აბსოლუტური აუცილებლობა, რადგან სულს შეეძლო სხვაგვარი ცხოვრებითაც ეცხოვრა, მაგრამ მხოლოდ არჩევანამდე, არჩევანის შემდეგ კი ეს შეუძლებელია. ჩვენი არჩევანი არასტაბილურია, ამიტომ აუცილებლობა მიმართებითია. უზენაეს არსებებს კი სტაბილურობა ახასიათებს, ისინი ერთი და იმავე გეგმით ცხოვრობენ. ყოველგვარი აუცილებლობა პირველადი, ერთგვარად პერსონიფიცირებული აუცილებლობიდან, „ანანკედან" გამომდინარეობს[6].

---

[1] **Procl.** *in remp.* 259.
[2] **Procl.** *in remp.* 261, 3-11.
[3] **Procl.** *in remp.* 262, 5-11.
[4] **Procl.** *in remp.* 262, 10-264, 30.
[5] **Procl.** *in remp.* 264.
[6] **Procl.** *in remp.* 275, 1-19.

პროკლე განიხილავს ანანკეს ბუნებას. ის არ მდგომარეობს, მისი აზრით, მატერიაში[1] და არც „პოლიტიკოსის“ (272e5) ფატალურობის ან „ტიმაიოსის“ (47e5) აუცილებლობის იდენტურია[2]. პროკლეს აზრით, ქალღმერთი ანანკე სამყაროს შინაგანი წესრიგის და ცოცხალ არსებათა წყობის შიდა პრინციპია. თავისი ქალიშვილების, მოირების მეშვეობით, ის წარმართავს ყველა სახის მოძრაობას და ყველა ბრუნვას, რომელიც გონისმიერმა ძალამ კოსმოსს დაუწესა[3].

თავისუფალი არჩევანი, ბოროტება, ბედისწერა, განგება

პროკლეს თანახმად (ამას ის ხშირად იმეორებს), ყოველგვარი სიკეთისა და ბოროტების მიზეზი სულთა არჩევანია. ბოროტება არ არის ღმერთებში:[4] მათი ნება უშურველია, მათი შემეცნება სრულყოფილია. ისინი ახორციელებენ განგებას სამყაროს მიმართ, ისე, რომ თვითონ არაფერი აკლდებათ.[5] არც ანგელოზები,[6] არც დემონები[7] და არც გმირები[8] არ არიან ბოროტი. ბოროტების მიზეზი არც ერთი

---

[1] **Procl.** *in remp.* 204, 23-205, 27.

[2] **Procl.** *in remp.* 205, 27-207, 13.

[3] **Procl.** *in remp.* 208, 17-25.

[4] **Procl.** *de mal. subs.* 11-13.

[5] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 15, 74. 9-21. საფრეისა და ვესტერინკის აზრით, პროკლეს მხედველობაში ჰყავს ეპიკურელები, იგი მათ ირიბად აკრიტიკებს იმის გამო, რომ მათ სალმრთო განგებისა არა სწამდათ (**Procl.**, *Theol. Plat.* I, p. 148-149. აქვე მითითებულია ანალოგიური ტექსტი პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებიდან“, prop. 122 Dodds). გავიხსენოთ პეტრიწის მიერ ეპიკურელთა კრიტიკა ე. წ. „ბოლოსიტყვაში“. მას ჰქონდა როგორც ქრისტიანული, ასევე ნეოპლატონური საფუძველი: „ვინაჲ და ატტიკელიცა ესთენ ემეთქუების და მძლაფრთა ადამატინებრთა აღმოსაჩენელთა ქუხილსა მიუვლენს უგანგებოთა და უმსახურებელთა ღმრთისადმი ეპიკურელთა და წმიდასა და ზესთა ბრძენსა ყოველთა ღმრთისა განგებასა“ (პეტრიწი, II, 211, 10-14).

[6] **Procl.** *de mal. subs.* 14-15.

[7] **Procl.** *de mal. subs.* 16-17: პროკლეს აზრით, დემონები მუდამ თავისი ბუნების მიხედვით იქცევიან და მუდამ ერთნაირად, ეს კი არ შეიძლება ბოროტი იყოს (იქვე). შდრ. პეტრიწის კომენტარის 129-უ თავში გამონათქვამს „ეშმაკთა“ (ანუ დემონთა) შესახებ: „კეთილ და კეთილთა წყაროჲსგან“ (პეტრიწი, II, 165, 27).

[8] **Procl.** *de mal. subs.* 18-19.

უნივერსალური მიზეზი არ არის, მათ შორის არც მატერია: ისიც ღმერთებისგან მოდის და სამყაროს მთლიანობაში აუცილებელ როლს ასრულებს. ბოროტების მიზეზი უფრო ნაწილებითია, გარეშეა, ბუნების საწინააღმდეგოა, „პარაჰიპოსტასურია";[1] ის არ არის თვით-მყოფი ანუ თავის თავში მყოფი.[2] თუ სხეული მონაწილეობს ბოროტებაში, ამ ბოროტებას იწვევს არაპროპორციული, წინააღმდეგობრივი ელემენტების თავმოყრა. ამ დროს ცალკეული კომპონენტი უპირატესობის მოპოვებას ცდილობს. იგივე ითქმის, პროკლეს აზრით, სულის შესახებ: თუ სული რაღაც ბოროტებას ეზიარა, მაშინ მასშიც არის განსხვავებულ ცხოვრებათა ფორმები, რომლებიც ერთმანეთს ებრძვიან და ცალ-ცალკე უპირატესობის მოპოვებას ცდილობენ.[3] საბოლოო ჯამში, ცალკეულისთვის ცუდი შეიძლება გლობალური მასშტაბით კეთილი იყოს. რაც შეეხება ბედისწერას („ჰეიმარმენე"), ის, პროკლეს აზრით, კოსმოსის ბუნებას წარმოადგენს[4] და რაციონალური სული მასზე მაღლა დგას.[5]

ამგვარად, განგება და ბედისწერა ერთგვარი ონტოლოგიურად დამოუკიდებელი არსებანი არიან, დაახლოებით ისევე, როგორც მარადიულობა და დრო. მარადიულობისა და დროის მსგავსად, განგება და ბედისწერაც კოორდინაციაში არიან ერთმანეთთან, ანუ მეორე ექვემდებარება პირველს. განგება ის პრინციპია, რომელიც პირველსაწყისისკენ დაბრუნებას („ეპისტროფე") უზრუნველყოფს, ბედისწერა კი, როგორც ითქვა, სამყაროს ბუნებაა.[6] კოსმოსში არსებულ საყოველთაო ურთიერთობების ჯაჭვში ნების თავისუფლება აუცილებლობის ცოდნაში გამოიხატება. ყველა ტრიადის საწყისი არჩევანში თავისუფალია. ამდენად, დეტერმინიზმი აბსოლუტური არ არის და სულს თავისუფალი არჩევანის საშუალება აქვს მინიჭებული.[7]

---

[1] ამ სიტყვის განმარტებისთვის მასალა იხ. შესავალში: **Procl.** *de mal. subs.* 14-15.

[2] **Procl.** *in Tim.* I, 375, 14-18. იხ. შესავალი **Procl.** *de mal. subs.* 14.

[3] **Procl.** *in remp.* 37, 23-39, 1.

[4] **Procl.** *in remp.* 355, 11-356, 2.

[5] **Procl.** *de prov.* IV, 20.

[6] **Procl.** *in remp.* II, 357. იხ. შენიშვნა წიგნში **Procl.** *de prov.* p. 88.

[7] **Procl.** *in remp.* II 335. იხ. შენიშვნა **Procl.** *de prov.* p. 88 Isaac.

თავისუფლება, სიკეთე, სული, ბედისწერა

სულის ქვესწრაფვა ნიშნავს გარეშესკენ, სხეულოვანისკენ დამდაბლებას. სულს ჰგონია, რომ სიამოვნება იგივეა, რაც სიკეთე; სინამდვილეში კი ის სხვა რამ არის.[1] მაგრამ ადამიანის არსება, პროკლეს თანახმად, სულია და იგი, პირველ რიგში, „ლოგოსურ" (რაციონალურ) და გონისეულ სულში მდგომარეობს, ამიტომ სხეულებრივისგან განშორება მისთვის ბუნებრივია და ეს ბედისწერის ძალისგან გათავისუფლებას ნიშნავს.[2] სწორედ ეს არის ბუნების თანახმად ცხოვრება და თავისუფლება.[3] თვითგანსაზღვრის, თავისთავის განმგებელობის უნარი იმ სულს აქვს, რომელიც ბუნების თანახმად ცხოვრობს. ბუნების თანახმად რაც არის, სუსტი არ არის. თავისუფლება იმაში გამოიხატება, რომ ის მაქსიმალურად სასიკეთოდ წარმართავს არსებულ გარემოებებს, აფერხებს ზოგიერთ რამეს, რომ განვითარდეს, ან ახერხებს, უკვე მომხდარის განსაკუთრებით მძიმე შედეგები გამოასწოროს. ერთი მხრივ, ის საშუალებას უტოვებს ბედისწერას, განაგოს მასზე ქვემდგომი არსებები, მეორე მხრივ, ის არა წყვეტს კავშირს მასზე მაღლა მდგომ არსებებთან.[4] ჭეშმარიტი თავისუფლება სიკეთის თანახმად ცხოვრებაა.[5] სიკეთეში თუ სულს წილი აქვს, მას თავისუფლებაშიც აქვს წილი, და პირიქით: თუ სული ბოროტების მონაწილეა, ის უძლურია და სხვას ექვემდებარება, მათ შორის არა მარტო ბედისწერას. ბედისწერას ხომ ისიც ემორჩილება, ვინც სიკეთეს ქმნის, ოღონდ მან იცის, რომ სამყაროს მმართველ კანონებს უნდა მისდიოს. აქ პროკლე იმოწმებს პლატონის „ნადიმის" 184c-ში ნათქვამს ნებაყოფლობითი მსახურების შესახებ და ამბობს: თუ ჩვენ მოვემსახურებით მათ, ვინც ყველაფრის განმგებელია, ამით ჩვენ მათ დავემსგავსებით და თავადაც სამ-

---

[1] **Procl.** *in Tim.* III, 344. სიკეთისა და სიამოვნების გამიჯნვა პლატონის დიალოგების ერთ-ერთი მთავარი თემაა. პეტრიწთან ეს გაკვრით აირეკლა ქვენა ენებებისადმი მორჩილება-არმორჩილების საკითხში.

[2] **Procl.** *de prov.* IV, 21, 5-21.

[3] **Procl.** *de prov.* IV, 26, 1-12.

[4] **Procl.** *de prov.* IV, 26.

[5] **Procl.** *de prov.* IV, 23.

ყაროს განმგებელნი გავხდებით.[1] ასეთ შემთხვევაში ჩვენი სულის თავისუფლება ერთგვარად არეკლავს საღმრთო აუცილებლობას.[2] ჩვენი ძალაუფლება გარეშე მოვლენებზე ვერ ვრცელდება, მაგრამ თუ ჩვენი სული ამაღლებულია, ის გარეგან გაჭირვებებშიც შეინარჩუნებს თავის ღირსებას[3].

რამდენად შეგვწევს ჩვენ ამის ძალა? (იგივე კითხვა პლოტინმა დასვა ნებასთან მიმართებაში).[4] პროკლეს აზრით, ჩვენ გვაქვს არჩევანი, რომლითაც ორივე მხარეს შეიძლება გადავიხაროთ: შეიძლება ავმაღლდეთ და შეიძლება დავქვეითდეთ. არჩევანის შესაძლებლობა იგივეა, რაც ჩვენი თავისუფლება.[5] მაშასადამე, ჩვენი თავისუფლება თავისთავად მოცემულია არჩევანის თავისუფლებაში, რომელიც ჩვენ გვაქვს, მაგრამ ჭეშმარიტად თავისუფლები მაშინ ვხდებით, როცა ზეაღმავალ გზას ავირჩევთ.[6] პროკლეს თანახმად, თავისუფლება სიკეთეში მდგომარეობს, მაშინ როცა ბოროტება ვნებათა მონობას ნიშნავს.[7] ნების თავისუფლება მაშინ ხორციელდება, როცა სხეულოვანის შესაბამისად კი არ ვცხოვრობთ, არამედ თავად სიკეთის მიხედვით, რომელიც არის ჭეშმარიტი თავისუფლება და დაუმონებლობა. სული, რომელიც სიკეთეს ფლობს, თავისუფალია,[8] ის ბედისწერის მორჩილი აღარ არის. თავისუფლების განხორციელება სიკეთის თანახმად ცხოვ-

---

[1] **Procl.** *de prov.* IV, 24.

[2] იხ. შესავალი წიგნისა **Procl.**, *Dec. dubit.* p.12 Isaac.

[3] **Procl.** *de prov.* IV, 25, 15-20.

[4] **Plot.**, *Enn.* VI, 8, 5.

[5] **Procl.** *de prov.* IV, 23-24-25; VI, 35, 1-5. **Rosan**, *The Philosophy of Proclus*, p. 203.

[6] **Rosan**, op. cit., p. 203. ეს განსხვავება იმას შორის, რაც ჩვენ ბუნებით გვაქვს (არჩევანის თავისუფლება), და რაც თავად უნდა განვახორციელოთ (ნების თავისუფლება) შეესაბამება ღმრთის ხატობა-მსგავსების ანტიკურ (პლატონი) და პატრისტიკულ გაგებას, სადაც გაირჩეოდა ბუნებით (თუ ღმრთისგან) ჩვენთვის მოცემული თავისუფლება თავისუფლების იმ განხორციელებისგან (ან, უფრო სწორად, ამ განხორციელებისკენ სწრაფვისგან), რომელიც ადამიანს თავისი ძალებით უნდა მოეხდინა. ერთი მხრივ, ბუნებით მოცემული არჩევანი და, მეორე მხრივ, ნებით მისი განხორციელებისკენ მიმართული სწრაფვა გამოიხატებოდა ორ ცნებას შორის — „პროაირესის" და „ბულე" — არსებულ შინაარსობრივ მიმართებაში.

[7] **Procl.** *in remp.* 275, 19-277, 7.

[8] **Procl.** *de prov.* IV, 23, 19-26; 24, 4-6; 25, 26-34.

რებას ნიშნავს. ეს სიკეთე კი ჩვენი მიზეზია, ამდენად, თავისუფლება არის სიკეთესთან — ჩვენს მიზეზთან დაბრუნება[1]. როზანმა ლამაზად შენიშნა, რომ პროკლეს მიხედვით მიზეზებთან დაბრუნება არა მარტო ჩვენი გათავისუფლების გზა არის, არამედ ქვეცნობიერი მისწრაფებაც ჩვენი არსებობის ერთადერთი მიზეზისკენ, რადგან, პროკლეს თანახმად, „მთელი ჩვენი ცხოვრება ამ ხედვისკენ მიმართული ბრძოლაა".[2]

სიკეთე, ნება, განგება

„ტიმაიოსის" კომენტარში პროკლემ ლაკონურად გამოხატა მიმართება სიკეთეს, ნებასა და განგებას შორის: „ნება დამოკიდებულია სიკეთეზე, ხოლო განგება — ნებაზე. ყველაფერი [ან: კოსმოსი — ლ. ა.] იქმნება განგების, ნებისა და მამის სიკეთის მეშვეობით. არსება წინ უძღვის არსებებს, როგორც ძალა ძალებს, ენერგია ენერგიებს [...] აქედან სიკეთე არსებას ერთიანობას ანიჭებს, ის არსების ყვავილია, ნება ძალის საზომია, ხოლო განგება გონებამდელი ენერგიაა; ამას, ვფიქრობ, მისი სახელწოდებაც [იგულისხმება „პრო-ნოია" - ლ.ა.] მოწმობს".[3]

ნება და სიყვარული

ნების საკითხს პროკლესთან სიყვარულის თემაც უკავშირდება. მიზეზებთან სულის დაბრუნების ძალა არის სიყვარული. ეს ის უკუდამაბრუნებელი სიყვარულია (ἔρως ἐπιστρεπτικός), რომელსაც პეტრიწი მოკლედ „უკუტრფობას" ეძახის და რომელიც ზემოდან მომდინარე „წინაგანგებითი სიყვარულის" ზეგავლენით მიზეზთან დაბრუნებას ახორციელებს.[4] ადამიანის სულისთვის თავის მიზე-

---

[1] **Procl.** *de prov.* IV, 18, 4-11.

[2] **Procl.** *in Parm.* col. 1015, 38-40 Cousin. ამ ადგილის შესახებ იხ. აგრეთვე **Rosan**, *The Philosophy of Proclus*, p. 204.

[3] **Procl.** *in Tim.* 412, 2-20.

[4] **Rosan**, *The Philosophy of Proclus*, p. 206. „ალკიბიადეს" კომენტარში, პლატონის „ფედროსის" 253a-სთან დაკავშირებით, პროკლე მსჯელობს შეყვარებულის „უკუმქცეველობაზე", რომელსაც ეს ძალა სიყვარულის მსგავსად გააჩნია: სიყვარულით მოცული მოყვარე კეთილებს უკუმიაქცევს სიკეთისკენ, ისევე როგორც ამას თავად სიყვარული აკეთებს (**Procl.** *in Alc.* 27, 1-3 Westerink).

ზებთან დაბრუნება, უპირველეს ყოვლისა, საკუთარ თავში ჩაღრმავებაა. ეს კი ყოველივე გარეგანისა და, რა თქმა უნდა, სიმრავლის ჩამოცილებას ნიშნავს. თანდათანობით სული ადის თვითჭვრეტამდე და საკუთარი თავის სიყვარულამდე. გონების თანახმად ცხოვრება, სულის გონებასთან ზეასვლა სწორედ ის „ფილოსოფიური ცხოვრებაა", რომელიც ანტიკურობისა და ქრისტიანული ფილოსოფიის იდეალი იყო.[1] ასე მიაღწევს სული ღმერთამდე და, რამდენადაც შესაძლებელია, თავად ხდება ღმერთი.[2]

დემიურგი, არსება, შემოქმედება, ნება

დემიურგიული გონების ნება, პროკლეს თანახმად, მის არსებაში მდგომარეობს: „გონების არსება არის შემეცნება და შემეცნება არის შექმნა. ეს აზრი მან მრავალჯერ გამოთქვა „ტიმაიოსის" კომენტარში დემიურგის ნებასა და მოქმედებასთან დაკავშირებით. ლაკონურად და ზუსტად ამას პროკლეს შემდეგი ფორმულები გამოხატავს: „დემიურგიული შემეცნება შემოქმედებაა";[3] „მამის აზროვნების პრინციპები დემიურგიული აზრებია, ხოლო აზრები ქმნილებებია";[4] „დემიურგის მთელი აზროვნება შემოქმედებაა";[5] „თვითქმედება მასთან არის ნება და შემოქმედება არის აზროვნება".[6] დემიურგის ნება, პროკლეს თანახმად, მისი არსებით არის განპირობებული: დემიურგი იმიტომ ისწრაფვის სიკეთისკენ, რომ ის თავისი არსებით კეთილია, ისევე როგორც სინათლე ანათებს და ცეცხლი ათბობს; „ასევე მას,

---

[1] პიერ ადოს თანახმად, „ბიოს ფილოსოფიკოს"-ის იდეალი იყო ანტიკური ფილოსოფიის ის ერთ-ერთი პრინციპი, რომელიც ქრისტიანულმა ღვთისმეტყველებამ შეითვისა, იხ. **P. Hadot**, *Que'est-ce que la philosophie antique?* Paris, 1995, p. 355-378.

[2] **Procl.** *de prov.* IV, 17-19. პროკლე აღწერს რაციონალური სულის ზეაღსვლის საფეხურებს, რომლის საშუალებას მას გონება აძლევს: (IV, 17) ვნებებისგან გათავისუფლება; (IV, 18) საკუთარი არსების ჭვრეტა; გონისმიერი სულებისკენ სწრაფვა, ღმერთების მონადების ჭვრეტა, რომლებიც გონებაზე მაღლა არიან, და ერთიანობის შეძენა.

[3] **Procl.** *in Tim.* III, 244, 12.

[4] **Procl.** *in Tim.* III, 222, 3-5.

[5] **Procl.** *in Tim.* I, 421, 27-422, 1.

[6] **Procl.** *in Tim.* II, 70, 29-31.

რომელიც მუდამ კეთილი არის, მუდამ სიკეთე ნებავს".[1] სწორედ ნების სიკეთეზე დაყვანა იყო ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ნიკოლოზ მეთონელის მიერ პროკლეს კრიტიკისა. მეთონელის თქმით, პროკლე „უგულებელყოფს საღმრთო ნებას და დაბადებულთა გაჩენას მხოლოდ შემოქმედის არსებობით განსაზღვრავს. ამით ის თითქოს უნებლიე შემოქმედებას მიაწერს ღმერთს".[2] საინტერესოა ისიც, რომ პროკლე, ქრისტიანი თეოლოგებისაგან განსხვავებით, „თელემატა"-ს (ანუ „ნებელობით აქტებს") არ უწოდებდა კოსმიურ პარადიგმებს.

საღმრთო განგება და ჩვენი თავისუფლება

მაინც როგორ არის ადამიანის ნება თავისუფალი საღმრთო განგების არსებობის პირობებში?[3] განგება, რომელიც ერთის (და მისგან მოყოლებული, მთელი საღმრთო სფეროს, უპირველეს ყოვლისა კი გონების) ყველაფერში თანდასწრებას გულისხმობს, არის ყოველიეს ისეთი წინასწარცოდნა და მისი ისეთი განგებულება, რომელიც წარმოსაქმნელის სრულყოფილ ონტოლოგიურ სტატუსს კი არ იცნობს, არამედ მის შესაძლო საფუძველს, ხოლო ამ საფუძვლის დროსა და სივრცეში გამოვლენის რეალური ფორმებისთვის ასპარეზს თავისუფალს ტოვებს. სწორედ ეს ასპარეზი გვაძლევს ჩვენ, ადამიანებს, თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობას. განგებას რომ მატერიალურ სამყაროში საფუძველთა გამოვლენის მთელი კონკრე-

---

[1] **Procl.** *in Tim.* I, 367, 20-24. დემიურგის ნების მისი არსებიდან მომდინარეობის შესახებ იხ. **W. Beierwaltes**, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik.* Frankfurt am Main, 1965, S. 143-147.

[2] **Nic. Meth.**, *Refutatio*, p. 78, 20-79, 1. იხ. ჩემი სტატია: *Dionysius Areopagita*, in: Selbst-Singularität-Subjektivität, S. 120-121.

[3] ამ საკითხს ძალიან ფართო ასპექტით ეძღვნება ვერნერ ბაიერვალტესის შესანიშნავი სტატია *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos* (Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 23. Band, Freiburg-Schweiz 1976, S. 88-111. შემდგომი დამოწმებისას: **W. Beierwaltes**, *Pronoia*). სტატიას ეპიგრაფად წამძღვარებული აქვს პლოტინის ასევე შესანიშნავი სიტყვები: „წინაგანგება ისეთი არ უნდა იყოს, რომ ჩვენ არარაობა ვიყოთ" (**Plot.**, *Enn.* III, 2, 9, 1).

ტულობაც განესაზღვრა,[1] მაშინ ჩვენი არჩევანიც არა თავისუფალი, არამედ წინასწარგანპირობებული იქნებოდა, და, სრული ფატალურობის გამო, პასუხისმგებლობაც მოგვეხსნებოდა.[2] მაგრამ ადამიანი თავისუფალია, რამდენადაც ის გონების თანახმად ცხოვრობს და გონების გზით გონებაშივე ბრუნდება, ანუ რამდენადაც აზროვნება თავისივე თავს აცნობიერებს.[3]

ნებისა და ჩვენი შესაძლებლობის მიმართების საკითხი პროკლესთან, დასკვნის სახით, ასე გამოიხატება: „თავისუფლება შეზღუდულია იმის ფარგლებში, რაც ჩვენს შესაძლებლობაშია. ჩვენ უძლური ვართ ბუნების აუცილებლობის, „ჰეიმარმენეს" წინაშე. ამიტომ ჭეშმარიტ თავისუფლებას პროკლე (პლოტინის მსგავსად) ჩვენს შინაგან არჩევანსა და მისწრაფებაში ხედავს; „ჩვენ მხოლოდ ამის უფალნი ვართ".[4]

მაშ, სიკეთის შესაბამისად (ანუ გონისეულად) ცხოვრება „უბატონოა", თავისუფალია. ღმერთების ჭეშმარიტი მსახურება ნებაყოფლობითი უნდა იყოს. პროკლეს თანახმად, ეს ნებაყოფლობითი მსახურება არის უდიდესი თავისუფლება.[5] ამ საკითხში პროკლეს პოზიცია გვაგონებს (თუმცა იდენტური არ არის), ერთი მხრივ, სტოი-

---

[1] წინაგანგება დროში არსებულის დროის გარეშე წინასწარგანჭვრეტას გულისხმობს.

[2] **W. Beierwaltes**, *Pronoia*, S. 108-111.

[3] **W. Beierwaltes**, *Pronoia*, S. 108.

[4] **Procl.** *de prov.* IV, 35, 1-5: „სად შეიძლება მივიჩნიოთ [თავისუფლების] არსებობა, თუ არა ჩვენს შინაგან არჩევანსა და იმპულსებში? მხოლოდ მათი უფალნი ვართ; ხოლო გარეშე მოვლენებს სხვა, უფრო მძლავრი [მეუფენი] გააჩნია". IV, 36, 1-11: „[ზოგადი კოსმიური კანონზომიერების არსებობა] არ უნდა გვაფიქრებინებდეს, რომ ჩვენი პიროვნული იმპულსი არაფერია; არ უნდა უარვყოთ, რომ სულს არჩევანის ძალა გააჩნია, რადგან სწორედ არჩევანში პოვებს ის არსებას და შესაძლებლობას, ზურგი აქციოს გარკვეულ საგანს და მიმართოს სხვა რამეს, მიუხედავად იმისა, რომ მოვლენებში ის ყველაფრის განმგებელი არ არის. მართლაც, ყველაფერი იმისკენ უნდა ისწრაფოდეს, რისთვისაც შეიქმნა; ჩვენ რომ ძალა შეგვწევს, განვსაზღვროთ ჩვენი თავი, — ეს უნარი მხოლოდ მოქმედებისთვის კი არ არსებობს, არამედ იმისთვისაც, რომ არჩევანის შესაძლებლობა მოგვცეს". იხ. აგრეთვე **W. Beierwaltes**, *Pronoia*, S. 105.

[5] **Procl.** *de prov.* IV, 24, 13-19 (პროკლე იმოწმებს პლატონს, *Sympos.* 184c). **W. Beierwaltes**, *Pronoia*, S. 107.

კოსებს, მეორე მხრივ კი ეკლესიის მამებს: კლიმენტი ალექსანდრიელს, ავგუსტინესა და მაქსიმე აღმსარებლის თანახმად, როგორც ვთქვით, გამოხსნის საიდუმლოს ყველაზე უფრო ისინი არიან ზიარებულნი, ვინც სიკეთეს სიკეთის გამო, ნებაყოფლობით და არა მოწრჩილებისა თუ შიშის შედეგად აკეთებს. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანის თავისუფლება პროკლესთვის საღმრთო განგების (გან)ჭვრეტაში მდგომარეობს. მხოლოდ ეს გვათავისუფლებს ამქვეყნიური აუცილებლობისა და ბედისწერის ბორკილებისგან.

იოანე პეტრიწი

პეტრიწი, როგორც პროკლეს კომენტატორი, მისი ფილოსოფიის ერთგული მიმდევარი იყო. ანტიკურ ნეოპლატონიზმსა და შუა საუკუნეების ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას შორის არსებული განსხვავების გამომხატველ საკვანძო საკითხებს ის, ვფიქრობ, ძირითადად ნეოპლატონურად წყვეტდა.[1] ეს შეიმჩნევა გლობალური თემების განხილვისას და ცალკეულ ნიუანსებშიც. ძირითადი თემებიდან შემდეგს აღვნიშნავ:

1. პეტრიწის კომენტარში აშკარაა ერთის პრიმატი ყველა სხვა ჰიპოსტასთან შედარებით. სამების ერთარსება კომენტარში არ ჩანს.[2]

2. კომენტარის შინაარსის შინაგანი ლოგიკა გამორიცხავს ღმერთის განკაცების დაშვებას. შესაბამისად, შინაარსობრივად უადგილო იქნებოდა ქრისტეს ორი ბუნების (და, აქედან გამომდინარე, მისი ორი ან თუნდაც ერთი ნების) შესახებ ლაპარაკი და პეტრიწიც, რომელიც თავისი მსჯელობის შინაგან ლოგიკას მისდევს, ამ საკითხს არ შეხებია.

3. ლატერია უზენაესი ერთიდან „გამოდინების" უქვემოესი საფეხურია. ის უსახოა, უფორმოა, არადიფერენცირებულია და ამიტომ

---

[1] სტატიის ეს ნაწილი არის გადამუშავებული ვერსია ჩემი პუბლიკაციისა: *ძველი ქართული ლიტერატურისა და თეოლოგიის საკითხები – ნება იოანე პეტრიწის გაგებით.* რელიგია, 2005, 4-5-6, გვ. 38-45.

[2] ხაზს ვუსვამ, რომ აქ მხედველობაში თავად კომენტარი მაქვს და არა ე.წ. „ბოლოსიტყვა", რომელიც ცალკე მსჯელობის საგანია, რადგან ის შინაარსით, სულისკვეთებითა და სტილით კომენტარს ერთდროულად ჰგავს და განსხვავდება მისგან. ქვემოთ საუბარი „ბოლოსიტყვაზეც" გვექნება.

არ არის სიმრავლე. როგორც არასიმრავლე, მატერია ჰგავს ერთს. ამაში მდგომარეობს, პეტრიწის თანახმად, მსგავსება ერთსა და მის უკანასკნელ გამოვლინებას, მატერიას შორის. საკითხი პროკლეს მონიზმის თვალსაზრისით არის გადაწყვეტილი. ღმერთი პეტრიწთან მატერიის შემოქმედად წარმოდგენილი არ არის და არც არარადან შექმნაზე არის ერთმნიშვნელოვნად ლაპარაკი.

4. პეტრიწი ფაქტობრივად არაფერს ამბობს შემოქმედის ნების შესახებ. შესაქმე მასთან უფრო ონტოლოგიური აუცილებლობაა, ვიდრე ღმერთის თავისუფალი ნების მოქმედების შედეგი.[1]

5. სული სხეულისგან გამიჯვნადია (რაც პეტრიწის პლატონურ და ანტიარისტოტელურ პოზიციას ცხადყოფს). პეტრიწის მსჯელობის ლოგიკიდან გამომდინარე, წარმოუდგენელია, მას სხეულით

---

[1] ერთ-ერთ მაგალითად გამოდგება 25-ე თავი. პეტრიწის თანახმად, შემდგომი საფეხურის წარმოქმნა ონტოლოგიურ იერარქიაში ზედა საფეხურის სისრულის (ანუ, შეგვიძლია დავუმატოთ, ემანაციის) შედეგია: „გესმა, ვითარმედ ყოველი სრული, არს თუ სრულ, მყის თან წარმოაყენებს თჳს ქუეშე თჳსგამოსა ნაშვთა სირასა, და მისცემს თჳსისა თჳთებისაგან, რამეთუ ჰბაძავს ზესთასა მას სრულებითა“ (პეტრიწი, II, 68, 12-15, თავი 25). ასევე განმარტავს ის „ტიმაიოსის“ დემიურგის შემოქმედებას: „ესე სიტყუაჲ *ტიმეოს* შინა ფილოსოფოსმან დადვა ყოველთა მხედისაგან არსთა წარმოობისათჳს. ეძიებს, თუ რამან აღძრაო მყოფთა წარმოქმნად, რომელი ზესთა ძეს ყოველსა იძულებასა ბუნებისასა და ანანკსა, და ჰპოებს მას ზერრე ყოველთა ზესთათა. ვინაჲ მიზეზად და საშუალ ვითარ შესაქმედ მბადისგან ნაბადთადმო კეთილობასა დასდებს, რამეთუ იტყჳს, ვითარმედ ვითარ ფეშხუე გარდაეცაო ზესთ სრული, რაჲთა სხუანიცა ყვნეს მოზიარე თჳსთა კეთილობათა; რამეთუ კეთილობაჲ შურთაგან თავისუფალ და უძალობისგან დაუყენებელ, რამეთუ ზესთ ძალთაჲსა არს“ (პეტრიწი, II, 68, 21-30, თავი 25). ანუ, პეტრიწის თანახმად, სიკეთის გარდაცემისა და წარმოქმნის მიზეზი, შემოქმედის შემთხვევაში, პლატონის „ტიმაიოსზე“ დაყრდნობით, მისი ზესისრულეა. ნებაზე აქ ლაპარაკი არ არის, თუმცა პეტრიწი მას, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავდა. უფრო ზუსტი იქნებოდა, გვეთქვა, რომ პეტრიწის აზრით, როგორც ჩანს, შემოქმედის ნება მისი ზესრული არსების გამომხატველი (და თანხვდენილი) იყო, რაც შემოქმედებას განაპირობებდა. ვფიქრობ, შემდგომი განხილვა ნების საკითხისა პეტრიწთან ამ მოსაზრებას განამტკიცებს. თუმცა თვითონ პეტრიწი 39-ე თავში თითქოს კონტრარგუმენტსაც წამოაყენებს, რომელიც შემოქმედებას ქვემდგომებიდან, წარმოქმნილთა პოზიციიდანაც განმარტავს, იხ. ქვემოთ, ქვეთავში *„ნება და კოსმოსის შექმნა: რატომ ქმნის დემიურგი კოსმოსს?“*

აღდგომისა სწამდეს, ყოველ შემთხვევაში, სანამ ის პროკლეს კომენტირებით არის დაკავებული.[1] მეტიც: ძალიან საფრთხილო სათქმელია, მაგრამ პროკლეს კომენტირების ფარგლებში პეტრიწის მსჯელობა თითქოს მეტემფსიქოზსაც არ უნდა გამორიცხავდეს.[2]

6. როგორც აღვნიშნეთ, ადამის ცოდვაც პეტრიწთან უფრო ონტოლოგიურ აუცილებლობად არის გაგებული (ადამმა შესცოდა, იმიტომ რომ მისი გონება სხეულთან იყო დაკავშირებული), ვიდრე ცთუნებითა და თავისუფალი ნებით განპირობებულ საქციელად.[3]

7. სამყარო, პეტრიწის თანახმად, მარადიულია. ასე ფიქრობდა პროკლე და ამას ეწინააღმდეგებოდა იოანე ფილოპონოსი.

პეტრიწის ანტიკურ-ნეოპლატონურ (პროკლურ) პოზიციას ადასტურებს სხვა საკითხების დასმისა და განხილვის თავისებურებაც, როგორც შინაარსობრივი, ასევე ფორმალური.[4] ერთი ასეთი საკითხი, როგორც ვთქვით, ნებაა. ნების თემა პეტრიწთან, ერთი მხრივ, საღვთო ნების, მეორე მხრივ კი ადამიანის ნების საკითხებს მოიცავს, მათ „შორის" კი გონითი სფეროს „მიზეზოანთა" ნების საკითხი დგას.

ჩვენ იმ შემთხვევებს განვიხილავთ, როდესაც პეტრიწი ნებას პირდაპირ ახსენებს. როგორც უკვე ვთქვით, ნების საკითხი დგას როგორც ერთთან, ისე „მიზეზოანთან" მიმართებაში.

„მიზეზოანთა" ნება

თავი 31: „ხოლო ყოველი მეტრფე და მეწადე თჳსისა საწადოჲსა მიმართ უკუნქცეულ არს, რამეთუ სდევს წადილი მეწადისაჲ საწადსა, და მეტრფისაჲ სატრფოსა, და მიქცეულა მისდა მიმართ, და

---

[1] იხ. მაგალითად, თ. 186: სული უბრუნდება თავის თავს, სხეული – ვერა. ამავე საკითხთან დაკავშირებით იხ. ზემოთ, ქვეთავში „ნივთიერებრივნი ქიტონისკნი".

[2] იხ. თ. 209-210. სულის საკითხებთან დაკავშირებით პეტრიწის შეხედულებისათვის იხ. **L. Gigineishvili**, *Soul...*, და აქვე, ზემოთ, თავი პლოტინის შესახებ.

[3] იხ. ზემოთ, ქვეთავი „ნივთიერებრივნი ქიტონისკნი".

[4] ნეოპლატონურისა და ქრისტიანულის მიმართებას პეტრიწთან შეეხე სტატიაში: *Zum Verhältnis,* in: Metaphysik und Religion, S. 429-542.

სწყურის მისდამი, ვითარ ესე ცასა და მნათთა განვიცდით. რამეთუ წადილიცა მათი დაუკსებელ, და საწადოჲცა მათი თანგანუკლელ უსაზღვრობითა, და სანთელიცა ყუავილთა მათ საწადოჲსაცა უმრუმ, და ტრფიალებაჲცა უმრუმ წადილისაჲ. რამეთუ სხუაჲ არარაჲ არს ტრფიალებაჲ თუნიერ დაკშირებაჲ ნებასა წადილისასა. ხოლო ყოველი ნებაჲ და ყოველი წადილი მაშინღა წადილ და ნება, ოდეს ეგოს უმხილებელად მიდმოაღრჩევათაგან სულისათა.[1] თუ არა, სადა მოკლებაჲ და გავსებაჲ, რომელსაცა ნებასა და წადილსა სდევს, იგი არცა ნებად ითქუმის, არცა წადილად, არამედ ნებად მაკნინებელად და თუსთა დართუთთა ქცევათა შორის მხრწნელად თუთ თუსისავე დრამმატურგიაჲსა,[2] რამეთუ ყოველი წადილი კერპოვნებითი თუთ თუსთა სიჰავეთაგანვე განიხრწნების".[3]

ამ ფრაგმენტის შინაარსი მოკლედ ასე შეიძლება გადმოვცეთ: ყოველი შედეგი თავისი არსებით თავისი მიზეზისკენ ისწრაფვის, ის უყვარს და მისკენ ბრუნდება. სურვილის წყურვილი უშრეტია, რამდენადაც სურვილის ობიექტი მოსურნისათვის მთლიანად მისაწვდომი არ არის. სიყვარული არის სურვილში გამოხატული ნების ინტენსივობა. ნამდვილი ნება და ნამდვილი სურვილი სულისმიერ არჩევანს არ უნდა ექვემდებარებოდეს იმ გაგებით, რომ მდაბლისკენ სწრაფვას არ უნდა მიჰყვეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ნება მაკნინებელი და მხრწნელი იქნება, რომელიც თავისივე ქმედებას (იგულისხმება შედეგის მიზეზისკენ ამაღლებისთვის ხელშეწყობა) ხელს შეუშლის.

ფრაგმენტიდან ნათელია პეტრიწის შეხედულების მსგავსება პროკლესთან: (1) სიყვარული პეტრიწთან, ისევე როგორც პროკლესთან, წარმოადგენს ნების საფუძველს, ნება კი სიყვარულის გამოხატულებაა; (2) ქვემსწრაფი ნება დამაკნინებელია, ის ხელს უშლის ნების არსების განხორციელებას, რომელიც მიზეზთან დაბრუნებაში მდგომარეობს; (3) ნება არსების გამოხატულებაა, ფაქტობრივად, მისი მოქმედებაა და, ამდენად, ონტოლოგიური აუცილებლობაა,

---

[1] „სულის მიდმოაღრჩევათათვის" შდრ. Procl. *de prov.* IV,17 და 23.

[2] ეს სიტყვა პროკლეს ნაშრომებშიც გვხდება.

[3] პეტრიწი, II, 82, 3-17. სასვენი ნიშნები ჩვენს ციტატაში ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემასთან შედარებით მცირეოდენად შეცვლილია.

თუმცა (4) სულის არჩევანია, საით წარიმართება ნება: ამაღლდება ის თუ დამდაბლდება.

მაშასადამე, მიზეზოანის ნება, პეტრიწის თანახმად, ამ მიზეზოანისთვის ონტოლოგიურად განპირობებული აუცილებლობის განხორციელებაში მდგომარეობს, რაც თავისი მიზეზისკენ სწრაფვას ნიშნავს. ეთიკას, პოზიტიური გაგებით, ონტოლოგია განაპირობებს, თუმცა სულს არჩევანის ძალა აქვს და მას სიკეთისგან განდგომაც შეუძლია, მაგრამ ამ ონტოლოგიური აუცილებლობიდან გადახრა „სიჰავეა".

პეტრიწის თანახმად, გრძნობადთა სამყაროში ყველაფერს იძულება (იგივე აუცილებლობა და ბედისწერა) განსაზღვრავს, მაშინ როცა ღმერთი იძულებასა და აუცილებლობაზე მაღლა დგას (თუ როგორია, პეტრიწის მიხედვით, ღმერთის თუ ერთის ეს თავისუფლება, ამას ქვემოთ ვნახავთ). ემპედოკლეს დამოწმების შემდეგ პეტრიწი ამბობს: **„...რამეთუ გონებითი ყოველი აღმკული დაიპყრაო და ხუდა სიყუარულსა, რომელ არს ერთობაჲ. ხოლო მზუელევი ესე არსისაჲ, ვიტყუ გრძნობადსა, ძლევამან დაიპყრო. ესე იგი არს, რამეთუ სადაცა ძლევაჲ, მუნცა წინამწყოჲ და ბრძოლაჲ".**[1]

გრძნობადთა სამყაროში, აუცილებლობისა და იძულებისადმი მორჩილების საპირისპიროდ, ერთი ბუნებასთან კავშირზე მაღლა დგას და აუცილებლობას არ ემორჩილება, **„რაჲთა არ მოიხადოს თჳს ზედა საჭირო".**[2] ღმერთი, არსთა წარმომქმნელი, რომელზეც „ტიმაიოსშია" მსჯელობა, **„ზესთა ძეს ყოველსა იძულებასა ბუნებისასა და ანანკსა".**[3] იმავეს ამბობს პეტრიწი უზენაესი პირველის შე-

---

[1] პეტრიწი, II, 79, 21-25. (29-უ თავი).

[2] პეტრიწი, II, 39, 22 (11-უ თავი).

[3] პეტრიწი, II, 68, 23-24 (25-ე თავი). ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ბუნებისა და აუცილებლობის კავშირის შესახებ პროკლეც წერდა, მაგალითად: „აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ ბუნება არის ურთიერთდაკავშირებულ საგანთა მიზეზი და მასში უნდა ვეძიოთ ის, რასაც ბედისწერა ეწოდება" (**Procl.** *de prov.* III, 11 (21-22); პროკლეს თანახმად, ბედისწერა (εἱμαρμένη) არის სამყაროს ბუნება (**Procl.** *in remp.* 357, 12), ხოლო ბუნება ჩვენი სხეულის ბედისწერაა (**Procl.** *de prov.* III, 11-12; IV, 21, 4-5; აქვე პროკლე ანალოგიური შინაარსის ქალდეურ ორაკულს იმოწმებს, **Or. Chald.** fr. 102, des Places); „ბედისწერა არის საღმრთო ძალით განმსჭვალული ბუნება" (**Procl.** *in Tim.* III, 272, 27). მეორე მხრივ, ბუნებას პროკ-

სახებ:[1] „ყოველი ძალი და მოქმედებაᲐ ბუნებისადა არს თანშეკრულ, ხოლო იგი ზესთა პირველი განკსნილ ყოვლისა ბუნებისაგან“.[2]

ერთის ასეთი „თავისუფლება“, რომელიც, პეტრიწის თანახმად, აუცილებლობაზე (იგულისხმება ბუნების აუცილებლობა, ანუ საბედისწერო იძულება) მაღლა დგომას ნიშნავს, სინამდვილეში იგივე აუცილებლობაა, რომელიც ერთის (იგივე ითქმის გონისეულ „სუბიექტებზე“) არსებას თანხვდება, ე.ი. ონტოლოგიურად არის განპირობებული. რაც შეეხება ჩვენს თავისუფლებას ბედისწერით განპირობებულ იძულებაში, ამ საკითხზე პეტრიწის აზრი, სხვათა და სხვათა შორის, ზემოთ მოყვანილმა ფრაგმენტმაც გამოხატა: სულს შესწევს ძალა ქვე- თუ ზესწრაფვისა. მაშასადამე, გარკვეულწილად, არჩევანში ჩვენც თავისუფლები ვართ, თუმცა გონისმიერი „სუბიექტებისგან“ განსხვავებით, ჩვენი მოქმედება (შესაბამისად, ნების გამოხატულება) და არსება სრულიად თანხვედრილი ვერ იქნება (არსებისა და მოქმედების მიმართების განსხვავებაზე გონისმიერ და მოკვდავ „სუბიექტებში“ პეტრიწი ხშირად მსჯელობს), ამიტომ ნების გამოხატულებაც ყოველთვის არსების შესაბამისი არ არის. მიუხედავად ნებისა და არჩევანის არასაკმარისად დეტალური დეფინიციებისა პეტრიწთან, ერთი რამ ცხადია: ნება მასთან შეესაბამება ბუნებით

ლესთან (ისევე როგორც პეტრიწთან) არსების მნიშვნელობა აქვს: ბუნების თანახმად ცხოვრება არის სიკეთე და თავისუფლება (**Procl**. *de prov*. 4, 26). „ბუნების“ ეს ორი მნიშვნელობა ერთმანეთს უპირისპირდება (პირველი უფრო ნეგატიურია და იძულების საფუძველია, მეორე უფრო პოზიტიურია, რამდენადაც არსება ონტოლოგიურად ბოროტი არ არის) და, ამავე დროს, ურთიერთშესაბამისია, რამდენადაც გონისმიერად გაცნობიერებული აუცილებლობა პროკლესთვის თავისუფლების საფუძველია.

[1] ძნელი სათქმელია, არის თუ არა პეტრიწის თანახმად ეს უზენაესი ერთი (თუ პირველი) იგივე, რაც არის 25-ე თავში ხსენებული ღმერთი (=პლატონის დემიურგი). თავის კომენტარში პეტრიწი ხან აიგივებს მათ ერთმანეთთან (ასე მაგალითად, იმავე 25-ე თავში „მხედი“ ღმერთი თითქოს უზენაესია), ხან კი ერთის უზენაესობას უსვამს ხაზს. მაგალითად, პირველი თავის ბოლოს პეტრიწი აღნიშნავს, რომ „უოცნოᲐ იგი ერთი ზესთა ძეს ყოველსა ძალსა და ყოველსა მოქმედებასა, ვითარცა და თჳთ მას დამბადებელობასა“ (პეტრიწი, II, 18, 25-27), რისი თქმაც „მხედ“ და შემოქმედ ღმერთზე შეუძლებელი იქნებოდა.

[2] პეტრიწი, II, 18, 27-19, 1 (თავი 1).

განპირობებულ, აუცილებელ სწრაფვას სიკეთისკენ, რომელიც ყველა მყოფს ახასიათებს (მისი განხორციელებისკენ სწრაფვა, როგორც ერთისკენ სწრაფვა, ჩვენს ნამდვილ თავისუფლებას ნიშნავს), არჩევანი კი ჩვენი გადაწყვეტილების განხორციელებაა, რომელიც შეიძლება მცდარიც იყოს; ხოლო ერთისა და სიკეთისგან განდგომა პეტრიწისთვის ვერასდროს ვერ იქნება ჭეშმარიტი თავისუფლება. ამგვარად, სიკეთისკენ სწრაფვა (ანუ ნება) ყველა მყოფს ახასიათებს, მაშინაც კი, როცა არჩევანი ცუდს ამჯობინებს. ამ აზრს პეტრიწის შემდეგი ტექსტი გამოხატავს: „**რამეთუ - ყოველი მეტრფე სდევს თუსსა სატრფოსა, რაჲთა იკეთილოს და გაკეთდეს მისგან, დაღათუ იყოს კერპი და აჩრდილი არსისაჲ, არამედ საქმით ცთომილი ბუნებით კეთილობასა სდევს ანუ თუთ მას და თუსსა კეთილობასა, ანუ ხატსა კეთილობისასა, ანუ კერპსა და აჩრდილსა კეთილობისასა**“.[1] ფაქტობრივად, პეტრიწთან გვაქვს იგივე განსხვავება ნებასა და არჩევანს შორის, რაც პლოტინსა და პროკლესთან შეიმჩნევა, თუმცა პეტრიწი ამ საკითხში ტერმინოლოგიური დეფინიციებით (ისევე როგორც თავად ნების საკითხით მთლიანობაში) მაინცდამაინც დაინტერესებული არა ჩანს.

ნება და კოსმოსის შექმნა: რატომ ქმნის დემიურგი კოსმოსს?

39-ე თავში პეტრიწი იმოწმებს „ტიმაიოსს“ და წერს, რომ შემოქმედი ორი მიზეზით ქმნის: 1. რათა „უქმ იყოს“ ერთის ხატება [ხილულ კოსმოსში] (რაც შეეხება გამოთქმას „უქმ იყოს“, მის შესახებ საგანგებოდ ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი); 2. რათა [კოსმოსი] მარად არსებულიყო და შენარჩუნებულიყო. მომყავს ციტატა პეტრიწიდან: „...**ვითარცა ეტყუს მათ *ტიმეო* რეც თუ დამბადებელის გამო. ხოლო თქუენ ჰბაძევდით ძალსა ჩემსა, აღიქმოდეთ ცხოველთა და ნერგთა ზრდიდით უკუე და აღაორძინებდით, ხოლო კუალად მოკლებულთა შეიწყნარებდით. ესთა თქუა *ტიმეო* მბადის გამო მორთულებისა მიმართ ვარსკულავთაჲსა. ხოლო ჩუენ-შორისი ესე კერპი და აჩრდილის დასახუთი ცხოველობაჲ. აჰა თუ რეც თუ წარმოაჩენს ორთა მიზეზთათუს: პირველად, რაჲთა *უქმ იყოს* შობითი და წარმოჩენითი ხატებაჲ მის ერთისაჲ; მეორედ გებისა და სამარადისოო-**

[1] პეტრიწი, II, 33, 20-25. ხაზგასმა ჩემია, – ლ.ა.

ბისათჳს, რამეთუ ვითარ უკუდავნი ეგებვიან სამარადისოდ ერთობასა ზედა უქცეველობითსა, ეგრეთვე კუალად და კუალადობით და სხუა და სხვაობით მოკუდავთაცა ბუნებაჲ გარდაიხილავს თჳს შორის სამარადისოობასა. და ესე არს სისრულე ცხოველობითი".[1]

ამ ადგილის კითხვისას ხელს მიშლიდა პირველი არგუმენტი: „რაჲთა უქმ იყოს".[2] განსაკუთრებით ხელი შემიშალა ამ გამოთქმამ პეტრიწის კომენტარების გერმანულ ენაზე თარგმნის დროს: არ მესმოდა, როგორ შეიძლება კოსმოსის, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის, შექმნის მიზეზი ყოფილიყო წარმოშობის უნარის თვალსაზრისით მისი, როგორც ერთის ხატის, უმოქმედობა. ამ გაუგებრობამ ხელნაწერების შემოწმებამდე მიმიყვანა. და მართლაც, იქ აღმოვაჩინე ნაწილაკი „არა", რომელიც ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაში, ეტყობა, შემთხვევით ამოვარდა. ამის შემდეგ მთელი ფრაზა ასე გაიმართა: აჰა თუ რეც თუ წარმოაჩენს ორთა მიზეზთათჳს: **„პირველად, *რაჲთა არა უქმ იყოს* შობითი და წარმოჩენითი ხატებაჲ მის ერთისაჲ; მეორედ გებისა და სამარადისოობისათჳს".** ყველაფერი თითქოს თავის ადგილზე დადგა. საინტერესო ისიც იყო, რომ შემოქმედების ანტიკურ მოტივს (ის თავისი შინაარსით, ნებელობის თვალსაზრისით, ნეიტრალურია: დემიურგი ქმნის კოსმოსს იმიტომ, რომ მისი არსება არის შემოქმედი გონება და იმიტომ, რომ ის არის კეთილი) დაემატა ისეთი მოტივიც (განწყობით გაცილებით უფრო პიროვნულ-ქრისტიანული), რომელიც შედეგიდან, ანუ ქვემდგომიდან მომდინარეობდა: დემიურგი იმიტომ ქმნის სამყაროს, რომ მასშიც (ანუ სამყაროში) განხორციელდეს დემიურგისთვის დამახასიათებელი შემოქმედებითი აქტივობა. ვფიქრობ, მოცემულ ნაწყვეტში სწორედ კოსმოსის, როგორც შედეგის, „არა უქმობა" იგულისხმება და არა თავად დემიურგისა.

ა. ჰ. არმსტრონგი ზემოთ ხსენებულ სტატიაში „ორი შეხედულება თავისუფლების შესახებ" ეხება მეთოდიოს ოლიმპოელის თეორიას თავისუფლების შესახებ და მოჰყავს მეთოდიოსის არგუმენტები იმის ასახსნელად, თუ რატომ ქმნის ღმერთი: 1. მისი აზრით, მართებული არ იქნებოდა, ღმრთის ხელოვნება (τέχνη) „უქმად დარჩე-

[1] პეტრიწი II, 93, 11-23 (39-ე თავი).
[2] პეტრიწი II, 93, 17-18 (39-ე თავი).

ნილიყო“ (“remain unexercised and undisplayed”); 2. ნამდვილი სიკეთე სხვისთვისაც სიკეთის გაკეთებას გულისხმობს.[1] პირველი არგუმენტი მეთოდიოსთან ნაწილობრივ მოგვაგონებს პეტრიწის „არა უქმ იყოს“, ოღონდ მხოლოდ ნაწილობრივ, რადგან მეთოდიოსთან ლაპარაკია თავად შემოქმედის აქტივობის განხორციელებაზე, ხოლო პეტრიწთან (თუ ეს მე სწორად მესმის) – შექმნილის აქტივობის განხორციელებაზე, რომელმაც ერთგვარად შემოქმედის მიერ მისი შექმნაც განსაზღვრა. მაგრამ ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს ცდასთან, შემოქმედის სრული თავისუფლება აიხსნას არა მხოლოდ საკუთრივ მისი არსებით, არამედ შედეგის თავისებურებითა თუ მასზე მიმართული ინტენციით. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, პეტრიწი თითქოს შეეცადა, შედეგზე მიმართული ქმედება („არა უქმობა“) შემოქმედის არსებაშიც ყოფილიყო ნაგულისხმები.

ნება ე.წ. „ბოლოსიტყვაში“

ის მონაკვეთი, სადაც ნების შესახებ არის მსჯელობა, „კავშირნის“ კომენტარში იმავე თემის განხილვას შეესაბამება: აქაც ნება ონტოლოგიური აუცილებლობით განპირობებულად წარმოგვიდგება, როგორც ერთის ნება (რომელიც ისედაც აუცილებლობით-თავისუფალია), ასევე ქვემდგომთა ნება, რომელიც ერთიდან მომდინარე განგებას ექვემდებარება და ერთისგან გამომავალი ნებით წარიმართება. ფრაგმენტიდან ცხადია, რომ პეტრიწისთვის ერთის ნება და ერთისგან მომდინარე განგება სინონიმებია: **„ვინაჲ ვითარცა ვთქუთ ფილოსოფოსისაგან თანდატანებად მეტყველისა ესთად, ვითარმედო დაისხნეს მზადისაგან ღმრთისა პირველ პირველი გონებაჲ და მერმე სული ყოველთა სულთა ნაწილებითთაჲ, ვინაჲ სუეცა და მარმენიოჲ ზენაჲთ შთამომავალისა განგებისა მიერ გარე შემოიცვიანო, და ნებისაებრ ერთით და თჳთ მუნ მხოლოჲთ გამომავალისა ძალისა მიერ დრკებიანცა და მიიეგრებვიან ნებასა მეძრისა მათისასა ვიდრე უკუნაჲსკნელობამდის ნივთისად“.**[2]

---

[1] *De Autexousio*, XXII 2-11, pp. 202-6 Bonwetsch. იხ. **A. H. Armstrong**, *Two Views of Freedom*, XI, p. 400-401, 405.

[2] პეტრიწი, II, 211, 32-212, 10 („ბოლოსიტყვა“).

ამ მონაკვეთის თანახმად, ბედისწერა („სუე“) ან „ჰეიმარმენე“ ექვემდებარება ზემოდან მომდინარე განგებას („პრონოია“), ისევე როგორც ეს პროკლესთან იყო, თუმცა პეტრიწის მსჯელობაში არ ჩანს ერთი ნიუანსი, რომლის გამო ის, შეიძლება ითქვას, პროკლეზე უფრო დიდ მონისტად და, ალბათ, თავისდა უნებურად, ფატალისტადაც წარმოგვიდგება. საქმე ის არის, რომ ბედისწერის „შემოცვა“ საღმრთო განგებით ანუ ნებით და ყველა „სუბიექტის“ მიერ (მატერიამდე!) განგების (ანუ შემოქმედის ნების) შესაბამისი სახის მიღება („მიიეგრებვიან“), რასაც პეტრიწი აცხადებს, ფაქტობრივად, გამორიცხავს მოქმედების თავისუფლებას. ამ თავისუფლებას კი გრძნობად სამყაროში სრულიად შეგნებულად პროკლეც უშვებდა, როცა ამბობდა, რომ საღმრთო განგება გულისხმობს შესაქმნელის საფუძვლების ცოდნას დროის გარეშე და არა მათ მატერიალურ კონკრეტულობაში, რაც სპონტანურობისთვის ასპარეზს ტოვებდა. თუმცა, რა თქმა უნდა, არც პეტრიწი გამორიცხავდა განგებით „გათვალისწინებულისგან“ განსხვავებულის არსებობას გრძნობად სამყაროში (განსხვავებით ზემოთ ციტირებული „ბოლოსიტყვის“ ტექსტისაგან), რასაც ადასტურებს თუნდაც ჩვენ მიერ მოყვანილი ფრაგმენტი მისი კომენტარის მე-8 თავიდან. მაგრამ პრობლემა პრობლემად რჩებოდა პეტრიწისთვის: როგორ შევუთანხმოთ საღვთო განგება რეალურად არსებულ შემთხვევითობას და „შეცდომას“ სამყაროში?[1]

---

[1] ამ საკითხის ერთ-ერთი გამოხატულებაა სახელდების პრობლემაც, რომელსაც პეტრიწი „ბოლოსიტყვის“ იმავე ადგილას, განგებასთან მიმართებაში განიხილავს. ჩემი აზრით, პეტრიწი, პროკლეს მსგავსად, იმ შეხედულებისკენ იხრებოდა, რომ საღმრთო განგება გარკვეულწილად წარმავალ – ადამიანთა მიერ შერქმეულ – საგანთა სახელდებაშიც მონაწილეობდა. დაწვრილებით ამის შესახებ ვწერდი სტატიაში *Die Namenstheorie im sogennanten "Nachwort" des Ioane Petrizi*, in: Kaukasische Sprachprobleme, Oldenburg 2002, S. 19-34 (შემდგომი დამოწმებისას: **L. Alexidze**, *Die Namenstheorie*), აგრეთვე სტატიის ქართულ ვერსიაში: *სახელდება ნეოპლატონურ ტრადიციაში: პეტრიწი, პროკლე, არეოპაგიტული კორპუსი.* კრებულში: ფილოსოფია და თანამედროვეობა. მიხეილ მახარაძის 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. რედ. თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია. თბილისი 2007, გვ. 160-176 (შემდგომი დამოწმებისას: ლ. ალექსიძე, *სახელდება*). დაწვრილებით სახელდებასთან დაკავშირებით იხ. ქვემოთ, პეტრიწის „ბო-

საღმრთო განგებისა და მატერიალურ სამყაროში არსებული ბედისწერის ოპოზიცია (რასაც პიროვნული ნების საკითხიც უკავშირდება) პეტრიწმა საკუთარი ცხოვრებისა და შემოქმედების მაგალითზე გამოხატა: არაკეთილისმსურველთა მხრიდან ხელის შეშლამ, დახმარების გაუწევლობამ შეაფერხა მისი განზრახვა: ქართულად „ეარისტოტელურა", ისე, რომ „ღმრთისმეტყველებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი" წარმოეყენებინა.[1] მისი ნება ეს იყო და ეს იყო, მისი აზრით, ღმრთის განგება, მაგრამ არახელსაყრელმა ვითარებამ ამ განგების განხორციელებაში ხელი შეუშალა: **„ვინაჲ მე რაჲვე თანსიყუარული და შეწევნაჲ მჩუენებოდა მათგან, თანა ვხდე დგომასა ღმრთისა განგებათასა".**[2] ასე, მხოლოდ საკუთარი ცხოვრების მაგალითზე თუ იგრძნობდა პეტრიწის მსგავსი ფილოსოფოსი (მას სწამდა ერთისა და „პრონოიას" ყოვლისმომცველი ძალისა) საღმრთო განგების (ის ხომ არა მარტო საღმრთო ნებას გამოხატავდა, არამედ მისი, პეტრიწის ნებასაც) სრულყოფილად აღსრულების შეუძლებლობის ტკივილს.

პეტრიწისთვის ერთის ყოვლისმომცველი და ყველაფრის გამჭოლი განგებითი ძალა იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ ადამიანთა არჩევანიც, ფაქტობრივად, ამ განგების ფარგლებში ექცეოდა. ამიტომ ნების საკითხი პიროვნულ ასპექტში პეტრიწს არც დაუყენებია ადამიანთა მიმართ. რაც შეეხება შემოქმედი გონების ნების დახასიათების თავისებურებას, პეტრიწთან გვაქვს პიროვნული დახასიათების ელემენტი, რომელიც ცნებით „ხედვა" გამოიხატება: ერთი „ხედავს", გონება „ხედავს", რაც წინაგანგებას, წინასწარცოდნას, წინასწარმოწყობას და ზრუნვას ნიშნავს. თავისთავად უზენაესის „ზრუნვა" ქვემდგომის მიმართ, ის ფაქტი, რომ ზედა ქვედას „უყურებს" (და არა მხოლოდ დემიურგი „ჭვრეტს" მის ზემდგომ იდეებს, როგორც ეს პლატონთან იყო, ან დემიურგი-გონება „ჭვრეტს" გონის ობიექტს თავის თავში, როგორც ეს პლოტინსა და პროკლესთან იყო), უკვე არის, ალბათ, პიროვნულობის ნიშანი, თუმცა იმავე პროკლესთანაც დემიურგი, გარკვეულწილად, „მიმართულია" ქვევითკენ. საინტერე-

---

ლოსიტყვის" შესახებ თავში.

[1] პეტრიწი, II, 222, 20-22.

[2] პეტრიწი, II, 222, 17-19.

სოა, რომ დემიურგისთვის – გონებისთვის დამახასიათებელი „ხედვა“ და წინაგანგება პეტრიწს უზენაეს ერთზეც გადააქვს (რაშიც ვლინდება, ერთი მხრივ, მისი, როგორც ქრისტიანი მოაზროვნის, პოზიცია, მეორე მხრივ კი სახეზეა პროკლეს ფილოსოფიისადმი ერთგულება) და ამით ეს უზენაესი ტრანსცენდენტური პრინციპიც ერთგვარ პიროვნულ იერს იძენს. თუმცა, ნების პიროვნულობაზე ლაპარაკი საღმრთო სფეროში ძალიან საეჭვო საქმეა: ფაქტობრივად, პეტრიწთან, ისევე როგორც პროკლესთან, ერთისა თუ გონების შემთხვევაში, ნება (როგორი „პიროვნული“ ტერმინებითაც არ უნდა იყოს ის დახასიათებული) ობიექტური აუცილებლობით, ე. ი. საკუთარი არსებით იყოს განპირობებული. საერთოდ, პეტრიწი ცოტას მსჯელობდა ნების შესახებ, შეიძლება იმიტომ, რომ ეს თემა ასე თუ ისე წინააღმდეგობაში შეიძლება მოსულიყო ერთის ყოვლისმომცველი ძალის თეზისთან, რომელიც მისთვის, ისევე როგორც პროკლესთვის, უმნიშვნელოვანესი იყო.

ნების შესახებ მსჯელობისთვის თავის არიდებაზე არაპირდაპირი ფაქტებიც მიანიშნებს, მაგალითად: (ა) როგორც უკვე ვთქვით, პეტრიწი არ განსაზღვრავს იდეებს როგორც ღვთის ნებას („ნებანი“: θελήματα), რაც ხშირი იყო ქრისტიან ავტორებთან, მაგალითად, დიონისე არეოპაგელთან და მის კომენტატორებთან და ასე იყო ნიკოლოზ მეთონელთანაც, რომელიც პროკლეს სწორედ იმას საყვედურობდა, რომ მასთან საღმრთო ნება უგულებელყოფილია და ქმნილებათა გაჩენა მხოლოდ ღმრთის არსებობით აიხსნება.[1] (ბ) უცნაურია, მაგრამ ბიბლიიდან ციტატაში μεγάλης βουλῆς ἄγγελος (ესაია 9, 5) პეტრიწი βουλή-ს თარგმნის „საიდუმლო“-დ[2] და არა „განზრახვად“-დ ან განზრახვასთან, ნებასთან ან რჩევასთან შინაარსობრივად დაკავშირებული რაიმე სიტყვით, რომელიც საღმრთო ინტენციის გამომხატველი იქნებოდა. (გ) კიდევ ერთხელ გავიმეორებ, რომ მატერიას პეტრიწი არ ახასიათებს, როგორც ღმრთის თავისუფალი შემოქმედებითი აქტის ნაყოფს, მისი ნებელობის შედეგს. ის არ უშვებს, რომ რაღაცამ შეიძლება სრულიად არამსგავსი წარმოშ-

[1] Nic. Meth., *Refutation,* 78, 20-79, 1 Angelou. L. Alexidze, *Zum Verhältnis,* S. 444.

[2] პეტრიწი, II, 78, 29. ასევე ჩემი სტატია *Zum Verhältnis*, S. 445.

ვას. მატერია უშორიელესია მსგავსთა შემდგომ და ამიტომ არის ის უმსგავსო.[1] ასეთი მიდგომა თავისთავად გამორიცხავს შესაქმის როგორც თავისუფალი ნების მოქმედების შედეგს, რომელსაც აბსოლუტურად ყველაფერი ძალუძს, მათ შორის სრულიად განსხვავებულის შექმნაც. თუმცა პეტრიწი არ გულისხმობს, რომ სამყაროში რაღაც სრულიად „სხვა" არსებობს. (დ) დემონებზე პეტრიწი როგორც პროკლეს მიმდევარი მსჯელობს: დემონებს თავისი ადგილი უკავიათ ონტოლოგიურ იერარქიაში. პეტრიწი არსად არ ამბობს, რომ დემონები თავისუფალი ნებით გაემიჯნენ ღმერთს. (ე) როგორც უკვე ვთქვით, ადამზე ლაპარაკისას, სამოთხიდან მისი გასვლის შესახებ მსჯელობისას ადამის „უგუნურება" (ანუ გონებისგან განდგომა) უფრო „ტექნიკური ტერმინია" პეტრიწისთვის და არა ადამის თავისუფალი არჩევანის, თუნდაც მისი თვითნებობის შედეგი; თითქოს ეს „უგუნურება" რაღაც უპიროვნო აუცილებლობით ანუ თავისთავად ადამის ბუნებით ყოფილიყო განპირობებული.[2] (ვ) რაღა თქმა უნდა, პეტრიწი საერთოდ არ ეხება ნებას არც ერთი ასპექტით ქრისტესთან მიმართებაში: ის არ ახსენებს არც მამა-ღმერთის მიერ ძის ადამიანებთან მოვლინებას, არც ქრისტეს საღმრთო ან ადამიანურ ნებას. საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ ნების თემაც მოწმობს იმას, რომ პეტრიწი თავის კომენტარში თავს არიდებდა ისეთი საკითხების ხსენებასაც კი, რომელთა განხილვა პროკლეს ნეოპლატონიზმისა და ქრისტიანული თეოლოგიის საკვანძო პრინციპების დაპირისპირებას გამოიწვევდა. ის ძალიან თანმიმდევრული ნეოპლატონიკოსი იყო.

---

[1] პეტრიწი, II, 74, 35 – 75, 12 (28-ე თავი).

[2] უფრო სხვაგვარი დამოკიდებულებისათვის ამ საკითხისადმი იხ. G. Tewsadze, *Die Kategorie der Subjektivität in Joane Petrizis Kommentar zu Proklos*, in: Selbst-Singularität-Subjektivität... S. 131-154, აქ განსკუთრებით გვ. 139-140.

20. *ექსკურსი:* საღვთო ნებანი ანუ „იგავნი“ არეოპაგიტული კორპუსის სქოლიოებში

ანტიკური ფილოსოფიის (განსაკუთრებით პლატონიზმის) და პატროლოგიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საკითხი ღვთის მიერ სამყაროს შექმნაა. შესაქმის პრობლემაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი იდეებს ანუ კოსმიურ პარადიგმებს უკავია. ეს ის „ნიმუშებია“, რომელთა მიხედვით ღმერთი ნივთიერ სამყაროსა და მასში არსებულ საგნებს ქმნის. პარადიგმებზე მსჯელობა პლატონის „ტიმაიოსით“ დაიწყო. „ტიმაიოსში“ (28c-31a) აღწერილი მითი დემიურგის მიერ იდეალური მოდელის (παραδείγμα) მიხედვით კოსმოსის შექმნის შესახებ ფილოსოფიის ისტორიაში მნიშვნელოვანი გახდა. ნეოპლატონურ ტრადიციაში კავშირი დემიურგსა და პარადიგმას შორის გამოხატავდა მიმართებას- გონებასა და იდეას — გონებით საცნობ ობიექტს (τὸ νοητόν) შორის. ნეოპლატონიზმის არსი, გარკვეულწილად, შეიძლება განისაზღვროს როგორც თეორია მათი იდენტურობის შესახებ, რაც მონიზმის პრინციპია. ეს განასხვავებს ამ მიმდინარეობას წინამორბედი ფილოსოფიური სკოლებისგან, მათ შორის პლატონისგანაც.[1]

დემიურგსა და მოდელს (ანუ კოსმიურ იდეებს) შორის მიმართების ინტერპრეტაციათა სხვადასხვაობა ანტიკურ და ქრისტიანულ კოსმოლოგიათა შორის განსხვავების ქვაკუთხედიც იყო. ანტიკური ნეოპლატონიზმი აღიარებდა მოდელისა და დემიურგის იგივეობას, მაგრამ ეს განსხვავებულთა იგივეობა იყო. მართალია, მოდელი დემიურგის ანუ გონების ობიექტს (იდეას) წარმოადგენდა, მაგრამ იმავე დროს მასზე უწინარესადაც აღიქმებოდა (პროკლე). ნეოპლატონურ მეტაფიზიკურ იერარქიაში კოსმოსის მოდელი, ასე თუ ისე, დემიურგს უსწრებდა: გონით საცნობი, შესამეცნებელი (ინტელიგიბილური) პირველადია შემმეცნებელთან (νοερός — ინტელექტუალუ-

[1] ლ. ალექსიძე, *სამყაროს შემოქმედი და სამყაროს მოდელი ნეოპლატონურ ტრადიციაში.* — თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა საბჭოს შრომები XV, ჰუმანიტ. და საზოგ. მეცნიერებათა სერია, თბილისი 1988, გვ. 151-152. მისივე, *ორფიკული ზევსი და პლატონის დემიურგი პროკლეს კომენტარების I და II წიგნების მიხედვით.* ჰუმანიტ. და საზოგ. მეცნ. სერია. თბილისი 1986, გვ. 40-46.

რი) შედარებით, მიუხედავად იმისა, რომ შემმეცნებელი გონება შესაცნობ ობიექტს თავისივე თავში ჭვრეტს. საყოველთაო ონტოლოგიურ იერარქიაში კი მოდელიც და შემოქმედიც, რა თქმა უნდა, რამდენიმე საფეხურით ჩამორჩებიან უზენაეს ერთს.

ქრისტიანობაში ეს მიმართება შეიცვალა. ღმერთი უზენაესი შემოქმედი იყო. იგი იყო პიროვნება თავისუფალი ნებით, რომელიც, (ნეო)პლატონიკოსთა დემიურგისგან განსხვავებით (ამ მხრივ პლატონის დემიურგი ალბათ ინტერპრეტაციის მეტ თავისუფლებას იძლეოდა), არა ონტოლოგიურად განპირობებული აუცილებლობით ქმნის (ე.ი. არა იმიტომ, რომ ის ისეთი გონებაა, რომლის არსება შემეცნებაა და ამდენად, შემოქმედებაც არის), არამედ თავისი ნებით. ღმერთი ყოვლისშემძლეა: მას ძალუძს უმაღლესიდან უმდაბლესამდე ყველაფრის შექმნა შუამავალი ემანაციური საფეხურების გარეშე, რომლებიც ანტიკურ ნეოპლატონიზმში იერარქიული თანამიმდევრობის ახსნასა და ყოველგვარი არსებობის რაციონალურობის გამართლებას ემსახურებოდა. ამ ღმერთს, (ნეო)პლატონიკოსთა დემიურგისგან განსხვავებით, მატერია არ დახვედრია მასალად შესაქმისათვის: თავადვე მატერიის შემოქმედმა, მან არარადან შექმნა ქვეყანა. „არარა" იმას ნიშნავს, რომ შესაქმემდე არაფერი არ ყოფილა, სხვათა და სხვათა შორის, არც სივრცე ან დრო.

ეს ცნობილი თვისობრივი განსხვავება ქრისტიანული ფილოსოფიური ღმერთისა ანტიკური (ნეო)პლატონიზმის დემიურგისგან, ბუნებრივია, შემოქმედსა და სამყაროს მოდელს შორის მიმართების სხვადასხვაობაშიც გამოვლინდა. ქრისტიანულ აზროვნებაში მოდელმა, ამ შემთხვევაში უფრო ზუსტი იქნება, თუ ვიტყვით: მოდელებმა, პარადიგმებმა დაკარგეს თავისთავადობა და პირველობა: ისინი ღმერთების ნებებად იქცნენ (დიონისე არეოპაგელი).

პირველად პლოტინმა თქვა კატეგორიულად, რომ გონებით საცნობი ობიექტი გონების გარეთ არ არსებობს.[1] წინააღმდეგ შემთხვე-

[1] **Plot.**, *Enn.* II, 9, 6; III, 9, 1, **Plat.**, *Tim.* 39de-ს ანალიზისას. ამ საკითხზე შეხედულებათა ისტორიისთვის პლატონიდან პროკლემდე იხ. **L. Brisson**, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon (Un commentaire systematique du Timée de Platon).* Paris 1974, p. 160-164 (შემდგომი დამოწმებისას: **L. Brisson**, *Le même et l'autre*); **J. Pépin**, *Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le*

ვაში გონება მას შეგრძნების მსგავსად შეიმეცნებდა, ე.ი. თავად ობიექტის წვდომას კი ვერ შეძლებდა, არამედ მხოლოდ მისი ანარეკლისა. ეს არგუმენტი შემდგომში პროკლემ გაიმეორა. ნეოპლატონური ფილოსოფიის თანახმად, შეგრძნებას გონებისმიერი შემეცნებისგან სწორედ ის განასხვავებს, რომ პირველის ობიექტი მის გარეთ არის, ხოლო მეორე მას თავის თავში შეიცავს. შემეცნება (τὸ νοῦν) და შესაცნობი (τὸ νοητόν), პლოტინის აზრით, ერთმანეთისგან განცალკევებული (χωρίς) არ არიან, თუმცა კი განსხვავდებიან (ἕτερον): ეს ერთი და იგივე რეალობაა, რომელსაც აზრი ორად ჰყოფს – ობიექტად (τὸ νοητόν) და სუბიექტად (τὸ νοοῦν); გონებით საცნობი წარმოადგენს ამ რეალობას, განხილულს მდგრადობაში (ἐν στάσει, ე.ი. ობიექტის სახით, ხოლო გონება – იგივე რეალობა, აქტივობაში განხილული (ἐνέργειαν τίνα), ე.ი. სუბიექტის სახით.[1]

ნეოპლატონიკოსთა შორის გონებისა და მისი ობიექტის (შესაბამისად, დემიურგისა და პარადიგმის) ურთიერთმიმართების შესახებ აზრი გამოთქვეს ლონგინოსმა (პლოტინისგან განსხვავებით, იგი წინააღმდეგი იყო გონებისა და ინტელიგიბილურის იდენტიფიკაციისა და თვლიდა, რომ პარადიგმა დემიურგის შემდეგ არის – Procl. in Tim. I, 322, 21), ამელიოსმა (მან ლონგინოსი გააკრიტიკა), პორფირიოსმა (იგი იზიარებდა გონებასა და ინტელიგიბილურს შორის იდენტურობის პრინციპს, თუმცა მიაჩნდა, რომ მოდელი დემიურგზე მაღლა დგას, რადგან მოდელი, მისი აზრით, გონებაა, ხოლო დემიურგი სულია – Procl. in Tim. I, 322, 2-7), იამბლიქოსმა (იგი ამტკიცებდა, რომ დემიურგი პარადიგმას შეიცავს), სირიანემ და, ბოლოს, მისმა მოწაფემ და მიმდევარმა პროკლემ.

პროკლეს აზრით, პარადიგმა დემიურგს უსწრებს და დემიურგშიც არის, თითოეულ შემთხვევაში თავისებურად, სხვადასხვა სახით.[2] პროკლე დარწმუნებულია, რომ მოდელისა და დემიურგის ურ-

---

Neoplatonisme. Révue philosophique de la France et de l'étranger. 1956, t. 146, p. 39-64 (შემდგომი დამოწმებისას: **J. Pépin**, *Eléments*).

[1] **L. Brisson**, *Le même et l'autre*, p. 161. **J. Pépin**, *Eléments*, p. 47.

[2] **Procl.** *in Tim.* I, 323, 1-22. დაწვრილებით იხ. **J. Pépin**, *Eléments*, p. 57. **L. Brisson**, *Le même et l'autre*, p. 161. ლ. ალექსიძე, *ორფიკული ზევსი* და

თიერთმიმართების ასეთი გაგება პლატონის ნაწერებში იკითხება. ამასთან დაკავშირებით პროკლე იმოწმებს „ტიმაიოსის“ იმ ადგილებს, რომლებიც, მისი აზრით, ადასტურებენ, ერთი მხრივ, დემიურგისა და პარადიგმის განსხვავებას (Tim. 39e და 30c, სადაც ლაპარაკია იმაზე, რომ დემიურგი ამსგავსებს კოსმოსს თვითცხოველს — პარადიგმას), ხოლო მეორე მხრივ მათ იდენტურობას (Tim. 29e: „დემიურგი კეთილი იყო, კეთილს კი არასოდეს არაფრის არა შურს. შურისაგან შორს რომ იყო, ისურვა, ყველაფერი რაც შეიძლება მისი მსგავსი ყოფილიყო“). „ტიმაიოსში“ დემიურგი და კოსმოსის მოდელი მართლაც განსხვავდებიან. რაც შეეხება პლატონის შეხედულებას მათი იგივეობის შესახებ, ვფიქრობ, პროკლეს ამის მტკიცება მხოლოდ საალბათოდ შეეძლო, მაგალითად, ასეთი მსჯელობის სახით: რადგან დემიურგს ნებავს კოსმოსი დაიმსგავსოს, იგი თავად ყოფილა მისი მოდელი.

მართლაც გულისხმობდა თუ არა პლატონი დემიურგისა და მოდელის იგივეობას (ე.ი. იმას, რომ მოდელი არა მარტო გარემდებარეა დემიურგის მიმართ, არამედ მასშიც არის), ამ პრობლემათა გადაჭრა ნეოპლატონიკოსებისა და ჩვენი დროის ინტერპრეტატორებისთვის, როგორც ჩანს, შემდეგ კითხვაზე პასუხითაც განისაზღვრებოდა: ვის უფრო ჰგავს „ტიმაიოსის“ დემიურგი — „სახელმწიფოში“ ხსენებულ დემიურგ-ხუროს, რომელიც ფიზიკურ, გრძნობად საგანს ქმნის, მაგალითად, საწოლს და არა საწოლის იდეას (Resp. X 596b), თუ ღმერთს, რომელიც ჭეშმარიტ საწოლს, ე.ი. მის იდეას ქმნის (სახელმწ. X 597c)? „ტიმაიოსის“ დემიურგს თითქოს ორივე შემოქმედის ნიშნები აქვს: ხუროსავით იგი მატერიალურ, ფიზიკურ სამყაროს ქმნის, ხოლო ღმერთივით — მთელ კოსმოსს, უნივერსუმს, რომლის გარეთ არაფერია, და არა ცალკეულ კონკრეტულ საგანს. შესაძლოა, ამ თვისებათა ერთიანობაც იყო მიზეზი ორგვარი პასუხისა შეკითხვაზე: შეიცავს თუ არა გონება-დემიურგი თავის თავში კოსმოსის იდეას?

ამ საკითხზე XX ს-ის მეცნიერებაში ორი აზრი არსებობდა. ფ. კორნფორდი ვარაუდობდა, რომ „ტიმაიოსში“ დემიურგი არსად არაა

პლატონის დემიურგი. გვ. 42-43.

მოდელთან გაიგივებული,[1] ჟ. პეპენი კი სხვაგვარად ფიქრობდა. მისი აზრით, თუმცა პლატონს გონებისა და ინტელიგიბილური ობიექტის იდენტურობა აშკარად არ გამოუთქვამს, მაგრამ ამ შეხედულების ამოკითხვა შესაძლებელია მისი დიალოგებიდან, მაგ. „სახელმწიფოში“ X 597c, სადაც ნათქვამია, რომ ღმერთი ქმნის საგნის იდეას, და „ტიმაიოსში“ 29e, რომელზედაც თავად პროკლეც მიუთითებდა (Procl. in Tim. I, 324, 4-9). ასე რომ, კლასიკური ინტერპრეტაციებისგან განსხვავებით, ჟ. პეპენის აზრით, პლატონთან სხვაობა გონებასა და მის ობიექტს შორის არც ისე დიდია, როგორც ეს შეიძლება „ტიმაიოსის“ დიდი ნაწილის კითხვისას მოგვეჩვენოს. ამიტომ ინტელექტისა და ინტელიგიბილურის იდენტურობის შესახებ ნეოპლატონური თეზისის საფუძველს ეს მკვლევარი თავად პლატონის ფილოსოფიაში ხედავს.[2]

პროკლეს პოზიცია, როგორც ვხედავთ, კომპრომისულია. მისი შეხედულება, რომ კოსმოსის პარადიგმა დემიურგის წინ არის, ანტიკური ტრადიციის (*ex nihilo nihil* პრინციპის) გამოხატულებაა, მაგრამ მისივე დებულება, რომ პარადიგმა დემიურგშია, იმას ნიშნავს, რომ დემიურგი თვითონ არის პარადიგმის შემოქმედი. ვინც პროკლეს ამ თვალსაზრისის მხოლოდ მეორე ნახევარს გაიზიარებდა, იგი აღიარებდა დემიურგის (ღმერთის) უზენაესობასა და პარადიგმის მისადმი დაქვემდებარებას და ადვილად დაამტკიცებდა, რომ ღმერთმა გარეგანი მოცემულობის გარეშე, საკუთარი ძალით არარადან შექმნა ქვეყანა.

თავად პროკლეს ეს უკიდურესი ნაბიჯი, რა თქმა უნდა, არ გადაუდგამს. მაგრამ მსგავსი აზრი პროკლეზე გაცილებით ადრე, ძველი და ახალი წელთაღრიცხვების მიჯნაზე, გამოთქვა ფილონ ალექსანდრიელმა. მისი აზრით, პარადიგმა საღვთო ლოგოსს (θεῖος λόγος) წარმოადგენს: „ნოეტური კოსმოსი სხვა არაფერია, თუ არა ღვთის — სამყაროს შემოქმედის — ლოგოსი“. იდეა შემოქმედი ძალაა (δύναμις), რომელსაც ძე ან „მეორე ღმერთი“ ეწოდე-

---

[1] **F. M. Cornford**, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with the running commentary*. NY 1937, p. 99.

[2] **J. Pépin**, *Eléments*, p. 43-44.

ბა.[1] შემოქმედი თავად ღმერთია, რომელიც „თავისი ლოგოსის მიერ ქმნის". შექმნილი სამყარო კი მის მიმართ გარეგანია, „გარეთ გამოტანილია", და მისი არც ერთი ნაწილი არ უიგივდება მის შემოქმედ ლოგოსს.[2] საღვთო ლოგოსი ღვთის გონებაა. მისი „ძალები" (δυνάμεις) ნოეტური სამყაროს შემადგენელი ელემენტებია, სწორედ ეს არის იდეები, მაგრამ იდეათა ერთობლიობა საღვთო გონებას არ ამოწურავს, რადგან იგი განუზომლად უფრო დიდია, ვიდრე ხილული სამყაროს პარადიგმა.[3]

ფილონთან იდეები ანუ ნოეტური სამყარო ლოგოსშია (Opif. 20). მისი აზრით, „ნოეტური კოსმოსი სხვა არაფერია, თუ არა კოსმოსის შემოქმედი ღვთის ლოგოსი; ნოეტური ქალაქიც სხვა არაფერია, თუ არა არქიტექტორის ჩანაფიქრი, რომელმაც ქალაქის აგება განიზრახა".[4] ე.ი. ფილონის თანახმად, ნოეტური კოსმოსი (იგივე კოსმიური პარადიგმები, იდეები) სხვა არაფერია, თუ არა ღვთის ლოგოსი შემოქმედების აქტში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ღვთის შემოქმედებით აქტში მისი ლოგოსი ნოეტურ კოსმოსს თანხვდება.[5] ასე რომ, ფილონი ცდილობს თავისი სისტემის გამარტივებას, სიმრავლისაგან განთავისუფლებას. იგი იმას კი არ ამბობს, რომ იდეები ღვთის ლოგოსშია, არამედ იმას, რომ ეს ორი რამ ერთი და იგივეა.[6]

წარმოდგენა პარადიგმის ღვთისადმი დაქვემდებარებაზე საბოლოოდ ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში დამკვიდრდა. დიონისე არეოპაგელის თანახმად, „პარადიგმებად მივიჩნევთ არსებულთა არსთამქმნელ (οὐσιοποιούς) ღმერთში ერთიანად წინასწარმდგომ აზრებს

---

[1] **W. Theiller**, *Demiurgos*. In: Reallexikon für Antike und Christentum (Hrsg. von Th. Klauser). Bd. 3. Stuttgart 1957. S. 694-711.

[2] **C. J. de Vogel**, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground*? In: Vigiliae Christianae 39 (1985), p. 1-62. p. 11. Leiden.

[3] იქვე, p. 10.

[4] **J. C. M. van Winden**, *The World of Ideas in Philo of Alexandria (an Interpretation of de Opificio Mundi 24-25)*. In: Vigiliae Christianae 37, Leiden 1993, p. 209-217, აქ: p. 210 .

[5] იქვე, p. 211.

[6] იქვე, p. 215.

(λόγους), რომლებსაც თეოლოგია[1] უწოდებს წინასწარგანსაზღვრულობებსა და საღვთო და კეთილ ნებებს (θελήματα), არსებულთა განმსაზღვრელებსა და შემქმნელებს, რომელთა მიხედვით ზეარსმა (ὁ ὑπερούσιος) ყოველი არსებული წინასწარგანსაზღვრა და წარმოქმნა (საღმრთ. სახ. 5, 8). ეფრემ მცირესთან ეს ადგილი ასეა თარგმნილი: „ხოლო იგავ-ყოფად ვიტყჳთ ღმრთის შორისთა მათ არსებათმოქმედთა და ერთობითად წინამყოფობითთა სიტყუათა, რომელთა ღმრთისმეტყველებაჲ წინაგანსაზღვრებად უწოდს და საღმრთოდ და კეთილად ნებად განმაჩინებელად და მოქმედად არსთა, რომლითა ზეშთაარსებისამან მან ყოველნი არსნი წინა-განსაზღვრნა და მოიყვანნა“.[2] ამ ადგილთან დაკავშირებით სქოლიასტი („მაქსიმე“) აღნიშნავს, რომ პლატონი იდეებს, ანუ პარადიგმებს („სახეებს“ ანუ „იგავებს“) სხვაგვარად განსაზღვრავდა. სქოლიასტის თანახმად, პლატონმა იდეები და პარადიგმები უსამართლოდ დაამდაბლა და ღმერთს მოსწყვიტა, მაშინ როცა წმ. დიონისემ, თუმცა იგივე გამოთქმები იხმარა, მაგრამ მათ ღვთისმოსავი მნიშვნელობა მიანიჭა.[3] მოცემული ადგილი ეფრემ მცირემ ასე თარგმნა: „პლატონ სახეთა და იგავთა არა ღირსად ღმრთისა იკუმევს სიტყუათა შინა თჳსთა, ხოლო დიდმან ამან მოძღუარმან სიტყუა იგი იკმარა და ძალი სიტყჳსა მის კეთილად მსახურებით თარგმნა, რამეთუ ქუემორე განმაჩინებელად და მოქმედად ნებასა ღმრთისასა უწოდს, ვინაჲთგან მხოლოდ ნებითა თჳსითა ყოველნი დაბადნა და იქმს, და რომელთამე არაარსისგან არსად მოიყვანებს, ხოლო რომელთამე მის მიერვე დაბადებულისა არსებისაგან შობს და დაბადებს“ (A 110, გვ. 127).

მაშასადამე, „მაქსიმეს“ თანახმად, წმ. დიონისემ სწორად გაიგო პარადიგმის (იდეების — „სახეთა“ ანუ „იგავთა“) არსი (ე.ი. არ

---

[1] დიონისე არეოპაგელის გამომცემლები აქ პავლეს ეპისტოლეებზე მიუთითებდნენ: *რომ.* 8, 29-30; *I კორ.* 2, 7; *ეფეს.* 1, 5 — **S. Thomas Aquinatis** *in Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio.* Taurini-Romae 1950 (შემდგომი დამოწმებისას: **Thomas Aquin.** *de div. nom*).

[2] **პეტრე იბერი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი).** *შრომები.* გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ენუქაშვილმა. თბილისი 1961, გვ. 64.

[3] Patr. Gr. t. 4, col. 329d. შდრ. **I. P. Sheldon-Williams,** *The Reaction against Proclus (John of Scythopolis).* In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A. H. Armstrong. Cambridge 1976, p. 475.

მოწყვიტა ისინი ღმერთს) და ღვთის ნებებად განსაზღვრა. „იგავებთან“ დაკავშირებით კომენტატორი („გერმანოსი“) წერს: „იგავთა, რომელთა სახეცა უწოდენ, ზემორე მითქუამს მათთჳს, თუ ვითარ განისაზღვრებიან, ვითარმედ ქმნასა თჳთსრულსა უჟამოსა უჟამოჲსა ღმრთისასა სახედ, ესე იგი არს, იგავად იტყჳან და ამის პირისათჳს აქაცა განაცხადებს დიდი დიონოსი წამებითა წერილთაჲთა, რამეთუ წინაგანსაზღვრება რაჲ უწოდეს სახეთა, დიდსა პავლეს შემოიყვანებს მოწამედ, რომელი-იგი ჰრომაელთა მიმართსა ეპისტოლესა შინა იტყჳს: ‘რომელი წინაჲსწარ განსაზღვრნა ჩუენ ნებასა შინა მისსა’ (ეფეს. I, 5), ვინაჲცა ცხად არს, ვითარმედ ნებად და წინაგანსაზღვრებად სახეთა იტყჳს“ (A 110, გვ. 127). შემდეგ კომენტატორი განმარტავს, რომ კლიმენტი რომაელის თანახმად, რომელსაც წმ. დიონისეც იმოწმებდა (*საღმრთ. სახ.* 5, 9), სახეობითი მიმართება ქმნილებათა შორისაც არის: ქმნილთაგან ზოგი უფრო სრულყოფილია, ზოგი ნაკლებად. ზოგი იგავია სხვის მიმართ: მაგალითად, ეთერული ცეცხლი — ნივთიერი ცეცხლის მიმართ. კომენტატორის თანახმად, „ამათ სახეობათა არა საკუთრად სახედ უწოდს დიდი დიონოსი, არამედ საკუთარ სახე მოგონებანი იგი ხოლო ღმრთისანი არიანო, რომელთა სახე-ყოფაჲ დასაბამ იყო დაბადებულთა დაბადებისა. რამეთუ დაღაცათუ რაჲმე ითქუმოდის დაბადებულთა შორის სახე და იგავ, არამედ არარაჲ მათგანი თავყანისსაცემელ არს, ვითარცა მოსე იტყჳს.“ (A 110, გვ. 127).

მაშასადამე, ქმნილებათა შორის არსებული „სახეები“ ვერ შეედრება საღვთო ნებებს, ანუ განზრახვებს, რომლებსაც აგრეთვე „სახენი“ ეწოდებათ, და რომელთა შესაბამისად ღმერთმა ყველაფერი შექმნა. საბოლოოდ „მაქსიმე“ საღვთო სახეებსა და იგავებს ასე განსაზღვრავს: „ამისთჳს მხოლოჲ ღმერთი ოდენ თაყვანის-იცემების, ვითარცა მხოლოჲ მიზეზი და მოცემული ყოველთა არსთა დასაბამისა და დასასრულისა. ვინაჲცა დიდი დიონოსი ‘სახე’ და ‘იგავ’ უწოდს ღმრთის შორის მარადის პირველითგან მყოფთა სიტყუათა ერთბამობითისა არსებით-მოქმედებისათა, რომელ არიან წმიდათა განსაზღვრებანი“.

იგავებისა და სახეების შესახებ სქოლიასტი „საღმრთ. სახ.“ 7, 3-ის კომენტარშიც მსჯელობს: „რამეთუ უკუეთუ სიტყჳსაებრ წმი-

დისა მოციქულისა შუენიერებაჲ და სიკეთე დაბადებულთაჲ გუა-
უწყებს შემოქმედსა და დამბადებელსა მათსა. სამართლად უკუე გან-
წესებაჲ არსთაჲ საცნაურება არს განმწესებელისა მათისა. რამეთუ
არსნი, რომელ არიან თითოფერნი სახენი დაბადებულთანი, ვითარ-
იგი არიან უხილავნი წესნი ანგელოზთანი და ყოველნივე ხილულნი
და გრძნობადნი სახენი და მსგავსებანი არიან საღმრთოთა მათ სახე-
თანი, რომელთა-იგი იგავცა ეწოდების, რომელნი-იგი პირველითგან
ღმრთისა შორის იყვნეს. ხოლო იგავნი იგი ესე არიან უჟამონი მო-
გონებანი ღმრთისანი, რომელნი-იგი ყოველნივე თავსა შორის თჳსსა
აქუნდეს მას. და არა თუ სხჳსა შორის ქონებულნი მან მოიყვანნა
არსად, არამედ პირველითგან თავსა შორის თჳსსა აქუნდეს, ვითარ-
იგი გამოცხადებასა შინა ჰრქუა ღმრთისმეტყველსა იოანეს ერთმან
უმოხუცებულესთა მათ ანგელოზთაგანმან, ვითარმედ: 'რომლისა მი-
ერ იყვნეს ყოველნი და შეიქმნეს', რამეთუ 'ყოფა' თქუა სახეთათჳს
იგავთა წინაგანსაზღვრებითთა, რომელნი-იგი პირველითგან ღმრთისა
შორის იყვნეს" (A 110, გვ. 141). ასე უსვამს კომენტატორი ხაზს
იმას, რომ იგავნი ღმრთისავე აზრები არიან, და არა მის მიერ გა-
რედან შემოტანილი განსაზღვრებანი. შემდეგ სქოლიასტი განმარ-
ტავს, რომ თუმცა ყველა არსების სახე და იგავი ღმერთშია, ეს არ
ნიშნავს, რომ თავად იგი მრავალსახეობად განიყოფებოდა: „ვინაჲ-
თგან სახენი ცხოველთანი ღმრთისა შორის არიან და ყოველთა ბუ-
ნება არს იგი ყოვლითურთ. არამედ არა ეგრეთ, ვითარ თუმცა ეს-
რეთ განიყოფვოდა იგი თითოსახეობად მრავალფეროვნებისათჳს მა-
თისა, რომელთა-იგი სახე არს. არამედ რაოდენნი ესე ერთსახეობით
სახე არს იგი. რამეთუ სული იგიცა სახე არს სახეთა მათ და იგავ-
თა მის შორის მყოფთაჲ, ვინაჲცა ზემოთქუმულნი იგი სახელნი
იგავთანი წინაგანსაზღვრებად გულისჴმა-იყოფოდედ. ხოლო წინაგან-
საზღვრებისა მის ხატ არიან აქანი ესე სრულყოფანი არსთა შესაქ-
მისანი" (A 110, გვ. 142). პარადიგმის რაობას ნიკოლოზ მეთონელიც
განმარტავდა. დიონისე არეოპაგელის ზემოთ მოტანილ ტექსტთან
დაკავშირებით (*საღმრთ. სახ.* 5, 8) მან აღნიშნა, რომ „დიონისე არ-
სებულთა იდეებს, ღმერთში წინასწარმყოფთ, საღვთო და კეთილ ნე-
ბებს უწოდებს". მეთონელის თანახმად, ყველაფერი შემოქმედის ნე-
ბით იქმნება. ღმერთი თავისი ნებითა და სიკეთით ქმნის, რაც ერთ-

მანეთთანაა დაკავშირებული. იგი არა ქმნის მხოლოდ თავისი არსებობით — ნების გარეშე. მხოლოდ არსებობით ღმერთი მარტო ძეს შობს და სულს წარმოქმნის, რომლებიც მშობლისა და წარმომქნელის თანატოლ-მარადიულნი და თანაარსნი არიან, მაგრამ ესეც აუცილებლობით — სურვილის გარეშე — კი არ ხდება, არამედ ერთიანი ნებითა და სამთა ერთობით.

ღვთიური, მეთონელის განსაზღვრებით, მატერიის დემიურგია, რომელიც „მატერიისგან ყველაფერს სახეს უქმნის, სამყაროში არსებულთა იმ წინასწარგანსაზღვრულობების (προορισμούς), ანუ საღვთო ნებების მიხედვით, რომლებიც თავად ღმერთში არიან, და რომლებსაც, ვისაც სურს, რომ იდეები უწოდოს, არ დავუშლით". საღვთო სიკეთის, ნების, ძალისა და შემოქმედების ურთიერთკავშირის ცხადყოფისათვის ნიკოლოზ მეთონელი ამბობს: „ღმერთმა, როგორც კეთილმა, ინება, და როგორც შემძლემ — შექმნა; და არა მარტო ინება და შექმნა, არამედ მუდამ ნებავს და ქმნის".[1]

XII საუკუნეში თომა აქვინელმა დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათჳს" დართულ კომენტარებში ასეთი აზრი გამოთქვა: დიონისეს თანახმად, ღმერთი ყველა არსებულის შემოქმედია. პლატონის მიმდევრები კი თვლიდნენ, რომ ღმერთი მთლიანისა და საერთოს მიზეზია, და არა მრავალი ცალკეულისა და განსხვავებულის. ამიტომ ყოველი საგნისთვის მათ მეორე მიზეზები შემოიღეს — საგანთა პარადიგმები (exemplaria); „მაგალითად, ადამიანის პარადიგმა იყო რაღაც განცალკევებული ადამიანი, რომელიც ადამიანობის მიზეზი უნდა ყოფილიყო ყველა ცალკეული ადამიანისათვის". მაგრამ დიონისეს თანახმად, ღმერთია მიზეზი მთელისა და საერთოსი, და იგია მიზეზი თითოეულის თავისებურებისაც, ამიტომ ყველა არსებულის პარადიგმა თავად ღმერთშია.

თომა აქვინელის თანახმად, რაც ღმერთმა შეიცნო, ის ძალუძს განსხვავებული საგნების სახით წარმოქმნას. შესაბამისად, იმას, რაც ძალუძს თავისი თავიდან გამოიტანოს, გონითი აზრები (rationes intellectae) ეწოდება. „მაგრამ ღვთის ყველა აზრი პარადიგმად ვერ იწოდება: პარადიგმა ის არის, რის მიხედვითაც სხვა შეიქმნა. ხოლო ღმერთმა ყველაფერი, რაც იცის, რომ შეუძლია შექმნას, იმის

[1] **Nichol. Meth.** *Refutatio,* p. 80.

საგანთა ბუნებაში შემოტანა არ ნებავს. მაშასადამე, ღვთის მხოლოდ ის გონითი აზრები შეიძლება იწოდოს პარადიგმებად, რომელთა მიბაძვითაც ღმერთს საგანთა არსებობაში შემოტანა ნებავს [...] ამიტომ პარადიგმებად მივიჩნევთ არა რაღაც აზრებს ღვთის გარეთ, არამედ თავად ღვთის გონებაში არსებულ გონით აზრებს, რომლებიც ღმერთში ერთიანად და არა სხვადასხვა სახით (non secundum aliquam diversitatem) არსებობენ".[1]

ასე გადაწყდა ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში პლატონიკოსთა მიერ დასმული საკითხი პარადიგმის მდებარეობის შესახებ. პარადიგმებმა მთლიანად ღვთის გონებაში დაიმკვიდრეს ადგილი და მისი ნების გამოხატულებად იქცნენ. ეს ის საღვთო განზრახვები იყო, რომელთა მიხედვით ღმერთმა ქვეყნისა და მისი ყველა მკვიდრის შექმნა ინება.

პარადიგმების ანუ იდეების საკითხი არა მარტო (ფს.) მაქსიმესთან (ანუ ფს. დიონისე არეოპაგელის კომენტატორთან) იდგა, არამედ, გაცილებით უფრო ფართოდ, თავად წმ. მაქსიმე აღმსარებელთანაც, მის უეჭველად აუთენტურ შრომებში. ჰ. უ. ფონ ბალთაზარი აღნიშნავდა, რომ იოანე სკითოპოლელი (ე. ი. დიონისე არეოპაგელის კომენტატორი) ხმარობდა გამოთქმას „იდეები", მათ საღვთო აზრებად განიხილავდა და ცდილობდა ხაზი გაესვა იმისთვის, რომ ისინი ღვთის არსების იგივეობრივნი არიან. ეს იდეები, იოანეს თანახმად, სამყაროს არსებობის პრინციპებიც არიან. ასეთებია არსებობა-თავისთავად, სიცოცხლე-თავისთავად (ძვ. ქართულად „თუთცხორება") და ა.შ., რომლებსაც წმ. დიონისე ხმარობდა; ღმერთი მათი იგივეობრივიც იყო, ე.ი. ამ სახელებით იწოდებოდა, და მათზე უზეშთაესიც. ამ იდეებს იოანე საგანთა გონით მატერიას (ὕλη) უწოდებს. ჰ. უ. ფონ ბალთაზარი აღნიშნავს, რომ ეს არ უნდა იქნეს პანთეისტურად გაგებული, რადგან იოანე სკითოპოლელი წმ. დიონისეზე აშკარადაც კი საუბრობს არარადან შექმნაზე.[2]

ჰ. უ. ფონ ბალთაზარის აზრით, დიონისე არეოპაგელის შრომების

---

[1] **Thomas Aquin**. *de div. nom.* p. 249-250.

[2] **H. U. von Balthasar**, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln, Trier 1988, S. 110 (შემდგომი დამოწმებისას: **H. U. von Balthasar**, *Kosmische Liturgie*).

ქრისტიანული შეთვისება და განმარტება უკვე დასრულებული იყო, როცა წმ. მაქსიმემ მოღვაწეობა დაიწყო. ამავე საკითხის მაქსიმესეული ინტერპრეტაცია იმავე სტილისაა, მაგრამ უფრო მრავალმხრივი და რთულია, ვიდრე იოანე სკითოპოლელისა. წმ. მაქსიმეს ინტერპრეტაციის საფუძველი არის „უფსკრული" (χάσμα), რომელიც შექმნილსა და უქმნელ ბუნებას მიჯნავს. მისი გადალახვა მხოლოდ ღვთის თავისუფალი შემოქმედებითი აქტითაა წარმოსადგენი და არა უბრალო „გამოდინებით". ეს იმას ნიშნავდა, რომ არსებობის შიდაკოსმიური ზოგადობანი მარტივად ვერ გაიგივდებოდა საღვთო იდეებთან. ამიტომ იყო, რომ გრიგოლ ნოსელმა ეს ზოგადობები შიდაკოსმიურ პრინციპებად აქცია, ე.ი. განმარტა ისინი არისტოტელურ-სტოური καθόλου-ს (ზოგადობა, ყოვლობა) მნიშვნელობით. ამდენად, ამ საყოველთაობამ ცალკეულ საგნებში მოიპოვა რეალური არსებობა. წმ. მაქსიმესთან, ფონ ბალთაზარის აზრით, ეს ორი ხაზი გადაიკვეთა: იდეები საღვთო განზრახვაც იყო და კონკრეტულ საგანთა ზოგადობაც. ასეთ გაგებას ალექსანდრიულმა ღვთისმეტყველებამ შეუწყო ხელი: ორიგენეს მსგავსად, საღვთო იდეათა „ადგილად" წმ. მაქსიმეს საღვთო ლოგოსი მიაჩნდა. სამყარო ამ იდეათა (ანუ „ლოგოსების") გაშლა იყო.[1] ფონ ბალთაზარს მოჰყავს ციტატა წმ. მაქსიმედან: „[ღმერთთან] არის ყველა საგანთა ლოგოსები დასაფუძვლებული. ამიტომ ითქმის ღმერთზე, რომ მან ყველაფერი იცის, სანამ ისინი ქმნადობაში შემოვლენ, და ლოგოსები არიან მასში და მასთან, რადგანაც იგი ყველაფრის ჭეშმარიტება არის. ეს სწორია მაშინაც, როცა საგანთა ერთობლიობა, როგორც არსებულთა, ასევე მომავალში შესაქმნელთა, არსებობაში არა ღვთის მიერ მათ შემეცნებასთან ერთად შემოდის, არამედ შემოქმედის სიბრძნით ცალკეული საგნები მათთვის განკუთვნილ დროს საკუთარ იდეათა შესაბამისად იქმნებიან და თავისთვის აქტუალურ [მოქმედ] არსებობას იძენენ. რადგან შემოქმედი მუდამ მოქმედი არსებაა, ისინი კი, უპირველეს ყოვლისა, შესაძლებლობაა..."[2] ფონ ბალთაზარის დასკვნის თანახმად, საბოლოო ჯამში, წმ. მაქსიმესთან ღვთის იდეები (იგივე ლოგოსები) ღვთის არსების

[1] იქვე, გვ. 111-112.

[2] **Maximus Confess.**, *Amb.* - Patr. Gr. 91, coll. 1081ab, *in:* **H. U. von Balthasar**, *Kosmische Liturgie*, S. 112.

იგივეობრივი არ ყოფილან, რადგან ისინი ისეთივე აქტუალურ და უსასრულო არსებას არ წარმოადგენდნენ, როგორც ღმერთი, არც საგანთა კოსმიურ არსებობას თანხვდებოდნენ (და არც καθόλα-ს ემთხვეოდნენ), ვინაიდან ეს საგნები მათი განხორციელებაა.[1] ეს იყო პარადიგმებისა თუ ლოგოსების წმ. მაქსიმესეული ინტერპრეტაციის თავისებურება, რომლითაც იგი ჰგავდა წმ. დიონისე არეოპაგელს, მის სქოლიასტსა და გრიგოლ ნოსელს და, ამავე დროს, განსხვავდებოდა მათგან. რაც შეეხება ღვთის მიერ საგანთა შემეცნებას (რაც, ბუნებრივია, ისევ შესაქმისა და საგანთა წარმოქმნისა და იდეათა პრობლემას უკავშირდება), წმ. მაქსიმეს თანახმად და ნეოპლატონიკოსებისგან განსხვავებით, ღმერთმა საგნები მხოლოდ მათ ზოგადობაში კი არ იცის, არამედ მათი ცალკეული თავისებურებების ჩათვლით, რადგან საგანთა იდეა მისი ჭეშმარიტებაა და ეს ცალკეულსა და ინდივიდუალურს იმდენადვე ეხება, რამდენადაც ზოგადს. „სწორედ აბსოლუტურ ცალკეულობაში გასვლა, რომელიც უკანასკნელი ერთეული საგნით მთავრდება, არის განგების საოცრება და მისი მიუწვდომელი საფუძველი".[2] ერთეულის, ინდივიდუალურის ღირებულების წინ წამოწევა პლატონური ზოგადობის გვერდით, ეს საერთოდ ანტიპლატონური ტენდენცია წმ. მაქსიმეს შემოქმედების ერთ-ერთი თავისებურებაა, რომელიც ფონ ბალთაზარმა გამოკვეთა.

წმ. მაქსიმე ეთანხმება დიონისე არეოპაგელის სქოლიასტს იმაში, რომ საგანთა იდეები ღმერთში წარმოადგენენ შესაქმნელ საგანთა იდეებს (ამდენად, იდეათა და საგანთა სამყაროს შორის გარკვეული კორელაციაა). ერთხელ არსებულად ქცეული არარად აღარ იქცევა; იდეები მყარია და უცვლელი, თანაც ღვთის განსჯაც მათ შესახებ ურყევია.[3]

იდეების აღსანიშნავად წმ. მაქსიმე, ჩვეულებრივ, ხმარობდა ტერმინს „ლოგოსები". საგანთა ლოგოსები მათ არსებასა და მიზეზს წარმოადგენენ. ტერმინის „ლოგოსები" ხმარება მომგებიანი იყო იმი-

---

[1] **H. U. von Balthasar**, *Kosmische Liturgie*, S. 113. იხ. აგერთვე **L. Thunberg**, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor.* Copenhagen. Lund 1965, p. 78 (შემდგომი დამოწმებისას: **L. Thunberg**, *Microcosm and Mediator*).

[2] **Maximus Confess.**, *Amb.* - Patr.Gr. 91, coll. 1193ab, in: **H. U. von Balthasar**, *Kosmische Liturgie*, S. 115.

[3] **H. U. von Balthasar**, *Kosmische Liturgie*, S. 115-116.

ტომაც, რომ იდეები თავმოყრილია საღმრთო სიტყვაში — ლოგოსში. ორიგენეს მსგავსად, წმ. მაქსიმე აღნიშნავდა ლოგოსის სამგვარ ინკარნაციას: 1. ქმნილებათა ლოგოსები; 2. წმ. წერილის სიტყვები; 3. განხორციელებული ლოგოსი. ამ უკანასკნელ მდგომარეობაში მარადიული ლოგოსი, როგორც ადამიანებთან თანამყოფი ერთ-ერთი მათგანი, მთლიანად ეძლევა ჯერ კიდევ ხორციელ ადამიანებს როგორც თავის სიტყვებში (ლოგოსებში), ასევე თავისი სხეულის საიდუმლოებაში (*Amb.* Patr. Gr. 91, 1077c). ამასთანავე, განხორციელებული ლოგოსი არის ყველა ლოგოსის ადგილი.[1]

დიონისე არეოპაგელისა და კომენტატორთა მსგავსად, წმ. მაქსიმე ხაზს უსვამდა ლოგოსების ნებელობით შინაარსს. იგი აღნიშნავდა, რომ ღმერთმა იცის ყველა საგანი, როგორც თავისი საკუთარი ნებანი (ὡς ἴδια θελήματα) იმიტომ, რომ მან ყველაფერი ნებით შექმნა.[2] ლოგოსებიც საღვთო ნებანი ანუ განზრახვანი არიან. ლ. თანბერგის აზრით, წმ. მაქსიმეს მოძღვრება ლოგოსებზე აგებულია ალექსანდრიული ღვთისმეტყველების საფუძველზე, წმ. დიონისეს კორექტივების გათვალისწინებით. იგი აღნიშნავს, რომ მაქსიმე აღმსარებელთან, არეოპაგელის მსგავსად, ხაზგასმულია ლოგოსების (ანუ იდეების) ინტენციონალური ხასიათი. წმ. დიონისე ლოგოსებს ანუ პარადიგმებს საღვთო ნებებს უწოდებს (*საღმრთ. სახ.* 5, 8).[3]

მაშასადამე, ლოგოსები თავმოყრილია ლოგოსში. მხოლოდ ქრისტიანულ ჭვრეტას (θεωρία) ძალუძს, რომ დაინახოს ლოგოსი ლოგოსებში. ლოგოსები საღვთო ნების გადაწყვეტილებებია. ისინი არც ღვთის არსებას თანხვდებიან, არც საგანთა არსებობას შექმნილ სამყაროში. ამდენად, წმ. მაქსიმესთან, ლ. თანბერგის თანახმად, აპოფატური ტენდენცია ანტიპანთეისტურს ერწყმის.[4]

---

[1] **L. H. Dalmais,** *La théorie des "Logoi" des créatures chez S. Maxime le Confesseur.* - Revue de Sciences Philosophique et Théologique 36 (1952), p. 244-249. p. 249.

[2] **Maximus Confess.,** *Amb.* 7; Patr. Gr. 91, col. 1085b, in: **L. Thunberg,** *Microcosm and Mediator.*, p. 68.

[3] **L. Thunberg,** *Microcosm and Mediator*, p. 68. აქვე ვრცელი შენიშვნის სახით ავტორი გადმოსცემს ლოგოსის ისტორიას პატროლოგიაში — გვ. 77-78.

[4] იქვე, გვ. 81.

II. ასკლეპიოსი

სულის თვითმდგომობა

64-ე თავში პეტრიწი ახსენებს ნეოპლატონიკოს ასკლეპიოსს (VI ს.), ამონიოსის მოწაფეს, უფრო სწორად კი, მის მიმდევრებს. პეტრიწის თანახმად, ყველა სული არაა ერთნაირი, და არც ყველა სხეული: „რამეთუ არა ყოველი სული ერთ და იგივე, და არცა ყოველი სხეული ერთ და იგივე. რამეთუ რომელნიმე არიან ამათნი თჳთმდგომ გუამოვნება, ხოლო რომელნიმე ოდენ ნაბრწყინ და ესვითა ოდენ ნაელვებ, რომელთა დგომაჲ და მყოფობაჲ სხუათა შორის მოუგია, ვითარ ამათ სხეულთა-შორისთა, იტყჳს სულთა. რამეთუ არ თჳთმდგომ სხეულთა-შორისი ნაბრწყინი და ნამზევი სული ესვითა შარავანდედი, რამეთუ ესთა ყოველთა მეკუდოთა სული. ხოლო აქა დიდთა უდიდესნი წინაუკუმოობანი შემოვლენ ყოველთა *ასკლიპიანთა* და *აფროდისიელისნი,* რამეთუ კაცობრივსაცა სულსა ნაბრწყინად იტყჳს უცთომელისა სფეროჲსგან და არა გუამოვნებად, ვითარ თჳთმდგომ, არამედ ვითარ ნაელვად საყოველთაოჲსა სულისაჲთა. ვინაჲ ამათ და ესვითათა ყოველთა სუეტნი სიბრძნისანი ყოველნი *პლატონურნი* დიდნი და ჭეშმარიტებით ღმრთისმეტყუელნი არდი უჩინო ჰყოფენ, და უკუ არღუვენ, და სულსა კაცობრივსა თჳთგუამოვნებად აღმოაჩენენ და პირველ მეკუდოთაჲსა არსებად გონიერად და *აღალმად* გონებისად გამოაჩენენ.“[1]

მაშასადამე, ამ შემთხვევაში (ისევე როგორც დროისა და მარადიულობის, აგრეთვე ზოგიერთი სხვა საკითხის შემთხვევაში) პეტრიწი ადარებს და ერთმანეთს უპირისპირებს ორ ფილოსოფიურ მიმართულებას: პლატონურს (ასკლეპიოსი) და არისტოტელურს (ალექსანდრე აფროდისიელი). ცნობილია, რომ ნეოპლატონიკოსი ასკლე-

---

[1] პეტრიწი, II, 129, 28-130, 10.

პოსი, ამონიოსის, ჰერმიასის ძის მოწაფე, ადამიანური სულის თავისთავადობის შესახებ დებულებას იცავდა.[1]

ალექსანდრე აფროდისიელის შეხედულება სულის არსების შესახებ ზემოთ განვიხილეთ. ახლა მოვიყვანთ ორ ადგილს ასკლეპიოსის კომენტარიდან არისტოტელეს „მეტაფიზიკაზე", რომლებიც პეტრიწის ნათქვამს შეესატყვისება:

„სული უძრავია და მარადიული, გრძნობადნი კი მოკვდავნი არიან და მოძრაობაში იმყოფებიან."[2]

და კიდევ — განმარტება „მეტაფიზიკა" 993a30-ისა; ეს ადგილი იმიტომაც არის საინტერესო, რომ აქ ნახსენებია ალექსანდრე აფროდისიელი ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში — ჩვენი გონებისა და სულის სხეულისგან გამიჯნვა-გაუმიჯნაობასთან დაკავშირებით: „და როგორც ამბობს ალექსანდრე, ჩვენ იმიტომ ვერ ვწვდებით გონითებს ["ნოეტურთ" - ლ. ა.], რომ ჩვენი გონება ბუნებით უძლურია ცხადთა ცოდნისათვის, იმიტომ, რომ გადაწნულია გრძნობასა და წარმოსახვასთან. ხოლო ოდესმე რომ განცალკევებადი ყოფილიყო, მაშინ ჩასწვდებოდა. ასე რომ, თავადაც იცოდა,[3] ნებსით თუ უნებლიედ, რომ ჩვენი სული სხეულისგან განცალკევებადია".[4]

ცხადია, პეტრიწს შეიძლება სხვა, ჩვენთვის უცნობი ადგილებიც სცოდნოდა ასკლეპიოსის შრომებიდან და ასკლეპიოსის ხსენებისას ისინი ეგულისხმა; ასკლეპიოსიდან ჩვენ ხომ მხოლოდ „მეტაფიზიკის" კომენტარი შემოგვრჩა. ე. ცელერი მიუთითებდა ხელნაწერის სახით არსებულ ნიკომაქეს არითმეტიკის სქოლიოებზეც.[5] საყუ-

---

[1] იხ. პეტრიწი, რუს. გვ. 260.

[2] **Asclepii** *in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria*, ed. M. Hayduck = CAG, vol. VI, Pars. II. Berolini 1888, p. 42, 47. შემდგომი დამოწმებისას: **Asclep.** *in Arist. Metaph.*, Hayduck.

[3] ჩემთვის ნათელი არაა, ასკლეპიოსი აქ არისტოტელეს გულისხმობს თუ ალექსანდრეს. კონტექსტი თითქოს აფროდისიელზე მიუთითებს, რადგან სწორედ ის იყო მოცემულ მონაკვეთში ასკლეპიოსის მიერ „გრამატიკულ სუბიექტად" წარმოდგენილი პირი. მაგრამ შემდეგ ასკლეპიოსი პირდაპირ არისტოტელეს ციტირებაზე გადადის, მისი სახელის ხსენების გარეშე.

[4] **Asclep.** *in Arist. Metaph.*, p. 114 -115 Hayduck.

[5] **Ed. Zeller,** *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3. Teil. 2. Abteilung. 2. Hälfte: Die Nacharistotelische Philosophie. Hildesheim 1963, p. 909. შემდგომი დამოწმებისას: **Ed. Zeller,** *Die Philosophie*,

რადღებია ისიც, რომ პეტრიწი უშუალოდ ასკლეპიოსსა და აფროდისიელს კი არ ახსენებს, არამედ მათ მიმდევრებს. ეს სიტყვა ჩვენი მხრიდან იქნებ განსაკუთრებულ ყურადღებას არც იმსახურებდეს, რადგან შეიძლება პეტრიწს ზოგადად პლატონური და არისტოტელური მიმართულებების დაპირისპირება სურდა, პლატონურის უპირატესობის ჩვენებით. საინტერესოა, რომ ამ მიზნისთვის მან ასკლეპიოსს მიმართა — ავტორს, რომელიც, აფროდისიელის მსგავსად, არისტოტელეს კომენტატორი იყო, მაგრამ, იმავე აფროდისიელისგან განსხვავებით, წმინდა პლატონიკოსი იყო. მართლაც, „მეტაფიზიკაზე" ასკლეპიოსის კომენტარების მკითხველს შეუძლებელია თვალში არ ეცეს, როგორ ხშირად იმოწმებს იგი პლატონს, როგორ დიდად აფასებს მას. შეიძლება ითქვას, რომ ასკლეპიოსის კომენტარი არისტოტელეს „მეტაფიზიკაზე", ფაქტობრივად პლატონის კომენტარი უფროა. ამ მხრივ ასკლეპიოსი მართლაც ამონიოსის ერთგული მოწაფე იყო: ედ. ცელერი მიუთითებს, რომ ამონიოსი იცავდა ხოლმე პლატონსა და პითაგორელებს (რაც ასკლეპიოსის არისტოტელეს „მეტაფიზიკაზე" კომენტარებშიც აისახა)[1] არისტოტელეს კრიტიკის წინააღმდეგ იდეათა და რიცხვთა თეორიასთან დაკავშირებით.[2]

მაგრამ არც ის არის გამორიცხული, რომ იოანე პეტრიწი სხვა ფილოსოფოსებს — აფროდისიელისა და ასკლეპიოსის მიმდევრებს — გულისხმობდა. ასკლეპიოსს თუ ჰყავდა მოწაფეები, არ ვიცი, მაგრამ მის „თანამოწაფეებს" (Mitschüler) ასახელებს ედ. ცელერი. ესენი იყვნენ: ექიმი ასკლეპიოსი, რომელსაც თავად ასკლეპიოსი ახსენებს „მეტაფიზიკის" კომენტარში;[3] დოროსი არაბეთიდან, დამასკიოსის მეგობარი და ისიდორეს მოწაფე, რომელიც ჯერ პერიპატეტიკოსთა მოძღვრებას ემხრობოდა, შემდეგ კი ისიდორეს გავლენით პლატონიკოსი გახდა; თეოდოტე, ამონიოსის მოწაფე; უმცროსი სირიანე, ისიდორეს ათენელი მოწაფე... ასე რომ, პეტრიწის „ასკლეპიანთა" შესახებ მსჯელობისას ეს კულტურული გარემოც გასათვალისწინებელია.

---

3 (2, 2), 1963.

[1] **Asclep**. *in Arist. Metaph.*, p. 51, 24; 92, 29; 10, 32; 111, 26; 64, 34.

[2] **Ed. Zeller**, *Die Philosophie*, 3 (2, 2), 1963, p. 895.

[3] **Asclep**. *in Arist. Metaph.*, p. 143, 31.

ნაწილი მესამე

„ბოლოსიტყვის“ ზოგიერთი საკითხი

1. „დაფარული ძუალი“. 2. „მხოლოდ დასაბამსავე დრკა და ვიდრე სამობამდის დადგა“. 3. სახელდების პრობლემა. 4. „არდი“. 5. მანიქეველები. 6. *ექსკურსი:* პარალელები არეოპაგიტულ კორპუსთან. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის სქოლიოები: მანიქეიზმი და წარმართული ფილოსოფია: მოძღვრება ორი საწყისის შესახებ; წარმართი ფილოსოფოსები პირველსაწყისის შესახებ. 7. ღმრთის „ხატისაებრ და მსგავსისა“. 8. იამბიკოს ინტერპრეტაციისათვის

ტექსტი, რომელიც პეტრიწის კომენტარს მოსდევს და რომელსაც გამომცემლებმა პირობითად „ბოლოსიტყვა“ უწოდეს, ბევრ კითხვას ბადებს. სადღეისოდ დადგენილია, რომ ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაში II ტომის 223-ე გვერდის მე-7 სტრიქონით დაწყებული ტექსტი არ არის აუთენტური.[1] არის თუ არა ეს მართლაც „თეოლოგიის საფუძვლების“ განმარტების ბოლოსიტყვა, თუ სხვა ნაშრომია? მთლიანია ის თუ სხვადასხვა თხზულებებისგან შედგება? „ბოლოსიტყვის“ ანალიზისთვის მიძღვნილ გამოკვლევაში დ. მელიქიშვილმა დაასაბუთა, რომ ამ ტექსტის ე.წ. I ნაწილი (პეტრიწი,

---

[1] ს. ყაუხჩიშვილი ვარაუდობდა, რომ „ბოლოსიტყვის“ II ნაწილის ავტორი პეტრიწი არ ყოფილა (პეტრიწი, II, გვ. XLVII). შემდეგ თ. ჭყონიამ დაადგინა, რომ „ბოლოსიტყვის“ ერთი ნაწილის წყარო იყო ბასილი დიდის კომენტარი სოლომონის იგავებზე (თ. ჭყონია, *იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის ახალი წყაროს შესწავლისათვის.* კრებულში: ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი, თბილისი 1965, გვ. 69). რამდენიმე წლის წინ ქ. ბეზარაშვილმა და თ. ოთხმეზურმა აჩვენეს, რომ „ბოლოსიტყვის“ ნაწილის წყარო არის ნიკეტა ჰერაკლიელის კომენტარი გრიგოლ ნაზიანზელის 43-ე სიტყვაზე (თ. ოთხმეზური, ქ. ბეზარაშვილი, *იოანე პეტრიწის ე.წ. „ბოლოსიტყვაობის“ ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი.* Μνήμη. ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძეს. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი 2000, გვ. 207-239).

II, 207, 3 – 218, 6) ფსალმუნთა ძირითადი აზრისა და დანიშნულების გამოვლენაა. მან მიუთითა „ბოლოსიტყვის“ წყაროებზე ფსალმუნიდან და აღნიშნა შესაბამისი პარალელები პატრისტიკული ლიტერატურიდან.[1] შემდეგ ე. ჭელიძემ გამოთქვა ვარაუდი, რომ ე.წ. „ბოლოსიტყვის“ როგორც I, ასევე II ნაწილი (პეტრიწი, II, 207, 3 – 223, 6, იამბიკოს ჩათვლით) პეტრიწის მიერ თარგმნილ ფსალმუნთა შესავალია.[2] მაია რაფავას შეხედულება უფრო რადიკალურია: მისი აზრით, „ბოლოსიტყვის“ ზოგიერთი დებულება არ შეესაბამება პეტრიწის მიერ მის კომენტარში გამოთქმულ შეხედულებას. ეს, კერძოდ, ეხება იოანე 1, 1-ის და დაბ. 1, 26-ის ინტერპრეტაციას.[3] ამ აზრს ვერ დავეთანხმები: იოანე 1, 1-ის განმარტებისას პეტრიწი მიანიშნებს, რომ ღმერთი – სიტყვა – არის ტრანსცენდენტური. შესაქმე 1, 26-ის ინტერპრეტაციისას ის მიანიშნებს, რომ ადამიანი ღმრთის უშუალო ხატი კი არ არის, არამედ ღმრთის ხატის მიხედვით არის შექმნილი. არც ერთი და არც მეორე თეზისი არ ეწინააღმდეგება პროკლეს ფილოსოფიასა და პეტრიწის მიერ მის განმარტებას.[4] საერთოდ, მგონია, რომ, მიუხედვად „ბოლოსიტყვის“ ბიბლიურ-ქრისტიანული სულისკვეთებისა (რომელიც ამ ტექსტში გაცილებით მეტად გამოსჭვივის, ვიდრე ანტიკურ-ნეოპლატონურ სტილში დაწერილ კომენტარში), აგრეთვე იმის მიუხედავად, რომ მისი დიდი ნაწილი მართლაც ფსალმუნის განმარტებაა, ეს ტექსტი პეტრიწმა მაინც პროკლეს თხზულებაზე დართულ თავის კომენტართან დაკავშირებით დაწერა. „ბოლოსიტყვა“ მისი კომენტარის ერთგვარი გამართლება და დასკვნაა. შინაარსობრივ-თემატური მსგავსებები კომენტარსა და „ბოლოსიტყვას“ შორის მართლაც ბევრია: ერთის უზენაესობა, განგების ყოვლისმომცველი ძალა, საღმრთო ნები-

---

[1] დ. მელიქიშვილი, *„ბოლოსიტყვა“*, გვ. 168-183. პეტრიწი, თანამედრ. გვ. XLIII-LXIV.

[2] ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწის...* II, გვ. 81-89.

[3] მ. რაფავა, *ისევ პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნისა“ და პეტრიწის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის შესახებ.* Μετάνοια, ეძღვნება გრიგოლ წერეთლის დაბადების 130 წლისთავს. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, თ. ჯაფარიძე. თბილისი 2001, გვ. 151-162.

[4] პეტრიწის მიერ ბიბლიის ამ ადგილების ინტერპრეტაციის შესახებ იხ. ქვემოთ, ქვეთავში, „ღმრთის ხატისაებრ და მსგავსისა“.

სა და ადამიანური ნების საკითხი, ბოროტების უარსობა, დიაკრიტული ნიშნების მნიშვნელობა, კავშირი ფილოსოფიას, მუსიკასა და გეომეტრიას შორის და სხვა. „ბოლოსიტყვაში“, ისევე როგორც კომენტარის 29-ე თავსა და სხვა ადგილებშიც, პეტრიწი ცდილობს, აჩვენოს თანხმობა პროკლეს ფილოსოფიას (და, ზოგადად, ანტიკურ პლატონიზმსა) და ბიბლიურ-ქრისტიანულ მოძღვრებას შორის. „ბოლოსიტყვაში“ ის ნაკლებს ლაპარაკობს პროკლეს შესახებ და მეტად არის დაინტერესებული ბიბლიურ-ქრისტიანული თემებით. „ბოლოსიტყვა“ ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს ავტორს სურდა, თავიდან აერიდებინა ბრალდება, რომელიც მისი კომენტარის მკითხველს მის მიმართ შეიძლება წაეყენებინა, როგორც პროკლესა და ზოგადად ანტიკური პლატონიზმის მეტისმეტად დიდი თაყვანისმცემლისადმი.

აქ ჩვენ „ბოლოსიტყვის“ აუთენტურ ნაწილს შევეხებით[1] და რამდენიმე საკითხს განვიხილავთ (ორფეევსისა და განგების შესახებ უკვე გვქონდა ზემოთ საუბარი). ეს საკითხები ერთგვარად განსხვავდება იმისაგან, რასაც აქამდე თავად კომენტართან დაკავშირებით განვიხილავდით. განსხვავდება ფორმალურად: აქამდე, ძირითადად, პეტრიწის მიერ დასახელებულ ავტორთა ნაშრომების როგორც მის უშუალო წყაროთა დადგენას ვცდილობდით. ახლა კი იმ საკითხებს განვიხილავთ, სადაც პეტრიწი თავის წინამორბედებსა და თანამოაზრეებს არ ასახელებს, მათზე არ მიანიშნებს. ამ შემთხვევაში იგი თავის აზრს გადმოგვცემს, მაგრამ ვინაიდან მისი ნათქვამი გარკვეულ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ ტრადიციას ემყარება, ამიტომ მოკლედ მივუთითებ მის წინამორბედებზე.

განსახილველი საკითხები შინაარსითაც თავისებურია. ამ ნაშრომის ფარგლებში ისინი ასრულებენ პეტრიწის ანტიკური წყაროების განხილვას და პეტრიწის შემოქმედების, ერთი მხრივ, ანტიკურობასთან, მეორე მხრივ კი პატრისტიკულ ლიტერატურასთან მიმართების წინაშე გვაყენებენ.

---

[1] ჩვენს გერმანულ თარგმანში „ბოლოსიტყვა“ მხოლოდ ს. ყაუხჩიშვილის П, 223, 7-მდე შევიტანეთ.

1. „დაფარული ძუალი“

„ბოლოსიტყვაში“ იოანე პეტრიწი, ფსალმუნის სხვადასხვა მუხლთა შორის, 138, 15-საც იმოწმებს. ის ტრადიციულ თარგმანს არ მისდევს და ტექსტის შინაარსს ასე გადმოსცემს:

„არა დაეფარა ძუალი ჩემი შენგან და სად დავიმალო პირისაგან შენისა, და აღსავალთა სიმაღლითა და შთასავალთა სიღრმითა მრავალმეცადინეობს დაურჩომელობასა ღმრთისა განგებათაგან. ‘დაფარულად ძუალად’ უწოდს წულილადცა მოგონებათა ჩვენთა ძრვასა“.[1]

ფსალმუნის ამ ადგილის კომენტართა შორის პეტრიწის მიერ „დაფარული ძვლის“ სიმბოლური განმარტება ჰგავს ამავე ფსალმუნის კომენტარს ორიგენესთან: „ძვალი აქ ღმერთის მიერ შექმნილ სულს უწოდა“.[2] ძვალს ორიგენე 33, 21 ფსალმუნის კომენტირებისასაც განმარტავს. ამ ფსალმუნის ტექსტი ასეთია (ტექსტი მ. შანიძის გამოცემით მომყავს): „უფალმან დაიცვნეს ყოველნი ძუალნი მათნი (ე.ი. მართალთა — ლ. ა.) და ერთიცა მათგანი არა შეიმუსროს“. ორიგენეს განმარტების თანახმად, „ძვალს აქ სულის ძალებს უწოდებს, ანუ ჭეშმარიტ აზრებს (τὰ δόγματα), რომლებიც სულის სიცოცხლეს პყრობენ“.[3]

ფსალმუნის ზოგიერთ სხვა განმარტებაში, მაგალითად, იპოლიტესთან[4] ან დიდიმოსთან[5] „ძვლის“ ასეთი სიმბოლური განმარტება

---

[1] პეტრიწი, II, 211, 6-10 (პუნქტუაცია და ბრჭყალები ჩემია). ფს. 138, 15-ის ძველი თარგმანი ასეთია: „არა დაეფარა ძუალი ჩემი შენგან, რომელ ჰქმენ დაფარულად სიმტკიცე ჩემი ქუესკნელთა ქუეყანისათა“. იხ. *ფსალმუნის ქართული რედაქციები*. გამოსცა მზ. შანიძემ. თბილისი 1960. შდრ. დ. მელიქიშვილი, *იოანე პეტრიწის...*, გვ. 181. დ. მელიქიშვილი პეტრიწის ტექსტის მონაკვეთსაც „და აღსავალთა სიმაღლითა და შთასავალთა სიღრმითა“ თითქოს ფსალმუნის ტექსტს მიაკუთვნებს. მე კი ვფიქრობ, რომ ამ მონაკვეთში თავად პეტრიწი იძლევა ფსალმუნთა ავტორის ჩანაფიქრის შეფასებასა და განმარტებას.

[2] Orig. *in Psalm.* 138, 15 = Patr. Gr. 12, 1661.

[3] Orig. *in Psalm.* 33, 21 = Patr. Gr. 12, 1309.

[4] Patr. Gr. 10, 725.

[5] *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*. Ed. Ek. Mühlenberg. Berlin, NY. Band II, 1977, S. 328.

არ გვაქვს. მაგალითად, დიდიმოსის თანახმად, ცნობილია, რომ სისხლის მიმოქცევა ძვლისკენ უხილავია. კომენტატორები თანახმა არიან, რომ „ძვალი“ ჩვენი არსების უხილავი ნაწილია, მაგრამ უშუალოდ ძვლის ფიქრად, აზრად, „წულილად მოგონებად“ განმარტება, ორიგენესა და პეტრიწის გარდა, სხვაგან, რამდენადაც ვიცით, არ გვხვდება.[1]

საერთოდ, ორიგენეს არაპირდაპირი კვალის ძებნა პეტრიწის შრომაში საინტერესო და პეტრიწის ფილოსოფიის უკეთესად გაგებისთვის ღირებული საქმეა. ლევან გიგინეიშვილმა მიუთითა მსგავსებებზე პეტრიწის კომენტარსა და ორიგენეს ფილოსოფიას შორის.[2] „ბოლოსიტყვაში“ ღმრთის ხატობა-მსგავსების საკითხის პეტრიწული ინტერპრეტაციაც, გარკვეულწილად, ორიგენული ტრადიციის ნაწილია.[3] მოგვყავს კიდევ ერთი ადგილი პეტრიწის კომენტარიდან, სადაც პავლეს სიტყვებია დამოწმებული (რომ. 4, 17). შევადაროთ კონტექსტი, რომელშიც პეტრიწი პავლეს ეპისტოლეს ამ ადგილს იმოწმებს, ორიგენეს კომენტართან.

139-ე თავში პეტრიწი წერს: „ხოლო თჳთ იგი უთჳთოჲ თჳთი ერთი მყოფობასაცა და არა მყოფობასა სწორებით ზესთ დაუშთების, რამეთუ არ მყოფობისა დამართებითი მყოფი არს პირველი, ესე იგი არს ნამდჳლ მყოფი, ხოლო ზესთაჲ ერთთაჲ ერთი არას იქონებს წინამწყოდ თჳსსა. რამეთუ ვერცა არ მყოფი ვითარ არ მყოფი განევლთას საკრველთა ერთობისათა, რამეთუ მყოფი ერთვე არს, ვინაჲ არ მყოფსაცა დაჰმეუფნა ზესთ ძალმან ერთთა ერთისამან და ესე იგი არს ჩემისა პავლესი, რომელმან უწოდა არ მყოსა ვითარ მყოფსა“.[4]

---

[1] ეს დაადასტურა ფსალმუნების კომენტარების ცნობილმა სპეციალისტმა ჟილ დორივალმაც. 1999 წელს, ჩემი თხოვნით ანალოგიური ადგილების ძიების შემდეგ, მან მაცნობა, რომ არც ერთი ამჟამად ცნობილი კომენტარი არ შეესაბამება პეტრიწის განმარტებას, გარდა ორიგენეს აღნიშნული განმარტებისა.

[2] L. Gigineishvili, *The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences*, in: Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress. ed. L. Perrone, Pisa, 27-31 August 2001, Leuven 2003, p. 1139-1148.

[3] იხ. ქვემოთ, ქვეთავში „ღმრთის ხატისაებრ და მსგავსისა“.

[4] პეტრიწი, II, 170, 27-171, 3 (139-ე თავი).

შევადაროთ ამავე ადგილის კომენტარი ორიგენესთან: „ვინც ღმრთისაგან შორს არის და მასთან სრულიად არ არის ნაზიარები, მას 'მყოფს' ვერ ვუწოდებთ. ასეთ მდგომარეობაში ვიყავით ჩვენ, წარმართნი, სანამ საღმრთო ჭეშმარიტების შემეცნებამდე მივედით. ამიტომ არის ნათქვამი, რომ ღმერთი 'იმას, რაც არ არის, როგორც მყოფს უწოდებს' [...]. შეიძლება ისიც აღვნიშნოთ, რომ მოციქული ამ ადგილას კიდევ უფრო შორს მიდის ღმრთის ქებაში, როცა ის მის პირველქმნილებას დასაწყისში უდიდესი აღფრთოვანებით მოიხსენიებს. მან ხომ ყველაფერი არარადან ქმნა, და მას, რაც არ იყო, თავისი მძლავრი ძალით მოუწოდა, რათა ის ყოფილიყო და არსებულიყო. მის შექმნას არაფერი დააბრკოლებდა. თუმცა არაფერი არ არსებობდა, ყველაფერი მყისიერად იქნა მოწოდებული და ისე გაჩნდა, თითქოს მუდამ არსებულიყო“.[1]

პეტრიწი თავისებურად ალეგორიულ-ონტოლოგიურად განმარტავს რომ. 4, 16-17, ისევე, როგორც ამას ორიგენე აკეთებს. მაგრამ არ ვარ დარწმუნებული, ესმოდა თუ არა პეტრიწს პავლეს ეპისტოლეს ეს სიტყვები ისევე, როგორც ორიგენეს, ანუ გამოხატავდა თუ არა ეს სიტყვები, პეტრიწის აზრით, არარადან შექმნას, ისე, როგორც ეს ორიგენეს ესმოდა. შეიძლება, პეტრიწი ამ სიტყვებს უფრო ნეოპლატონურად უდგებოდა და მათში მატერიის ერთზე დამოკიდებულებას ხედავდა. ამას ის, პროკლეზე დაყრდნობით, თავის კომენტარში არაერთხელ მიუთითებდა.

შეიმჩნევა გარკვეული მსგავსება ორიგენესა და პეტრიწის შეხედულებებს შორის სახელდების საკითხთანაც დაკავშირებით, რის შესახებაც შემდეგ ვისაუბრებთ.

2. „მხოლოჲ დასაბამსავე დრკა და ვიდრე სამობამდის დადგა“

„ბოლოსიტყვაში“ პეტრიწს მოჰყავს ციტატა ფსალმუნიდან (103, 19) და ამბობს, რომ ფილოსოფოსი (იგულისხმება პლატონი ან პროკლე, სავარაუდოდ, უფრო პროკლე) „თანა მიუკმაებს, ოდეს

[1] **Orig.** *in Rom.* 4, 16-17. დამოწმებული მაქვს წიგნიდან: **Origenes**, *Commentaria in epistulam ad Romanos.* Fontes Christiani, Origenes, II, Band 2/2, Herder 1992, S. 207.

რაჲ ‘ტიმეოს’ შორის და ‘პარმენიდეს’ აცუმიდეს ოქრომძივთა მათ თჳსთა ჩემი ატტიკელი, რამეთუ იტყჳს, ვითარმედ: ‘მხოლოჲ დასაბამსავე დრკა და ვიდრე სამობამდის დადგა’.[1] ცნობილია, რომ მსგავსი სიტყვები გვაქვს გრიგოლ ნაზიანზელის 29-ე სიტყვაში: Διὰ τοῦτο μονὰς *ἀπ᾽ ἀρχῆς* (1 იოანე 1, 1; შდრ. იოანე 1, 1) εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη· καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. მაგრამ რატომ ახსენებს პეტრიწი „ატტიკელს“, „ტიმაიოსისა“ და „პარმენიდეს“ ავტორსა თუ კომენტატორს? იქნებ, ეს კვლავ არის მისთვის ჩვეული ხერხი ანტიკურისა და ქრისტიანულის, პლატონურისა და ბიბლიურის სინთეზის მისანიშნებლად, რასაც, სხვათა და სხვათა შორის, ემსახურებოდა გამოთქმები: „ჩემი ორფევსი“, „ჩემი პავლე“? მაგრამ პეტრიწს აქ „ატტიკელი“ ტყუილად არ დაუმოწმებია: პროკლეს კომენტარში „ტიმაიოსზე“ მართლაც გვაქვს მსგავსი ნათქვამი: ἀπὸ δυάδος ἄρα προῆλθεν ἐπὶ τριάδα τὸ πᾶν.[2]

3. სახელდების პრობლემა

ამჯერად „ბოლოსიტყვის“ იმ ადგილს შევეხები, სადაც პეტრიწი სახელდების პრობლემას განმარტავს. შევეცდები ვაჩვენო, რომ სახელდების საკითხის განმარტება შეესაბამება ამავე საკითხის ინტერპრეტაციას პროკლეს შრომებში და პეტრიწის კომენტარში.[3] სახელდებასთან დაკავშირებული მონაკვეთი უშუალოდ მოსდევს ზემოთ განხილული „დაფარული ძვლის“ ეგზეგეზას, სადაც პეტრიწი ნათელყოფს, რომ განგების გარეშე არაფერია. იგი მიუთითებს პროკლეს „უგანგებოთა და უმსახურებელთა ღმრთისადმი ეპიკურელთა“ მიმართ რისხვაზე. პეტრიწი განმარტავს, რომ განგება პირველდასაბამი ერთიდან იწყება და იგი „გონიერთა მათ მხოლონთა“ შეეხება (რაშიც, ჩემი აზრით, კოსმიური პარადიგმები იგულისხმე-

---

[1] პეტრიწი, II, 209, 30- 210, 1 (ბოლოსიტყვა).

[2] **Procl.** *in Tim.* II, 18, 4.

[3] სახელდების საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩემი დისერტაცია: *ანტიკურობა და ქრისტიანობა*, გვ. 97-109, და სტატია: *Die Namenstheorie*, in: Caucasica Oldenburgensia, S. 19-34.

ბა). განგება ვრცელდება მეხუთე არსებაზე, რომელსაც „ჩუენ ცად უწოდთ, და ყოველთა სამკთა მისთჳს, რომელი მოჰრთნა და ამკვნა მექმემან მათმან სიბრძნემან, რამეთუ იტყჳს: 'რომელნი იმოქმედნაო გულმეკმეობასა შორის', და კელმწიფებასა მიუწებავს მათ დღისა და ღამისასა, და დასდებს შორის ძალებთა სამოქმედოდ.[1] რამეთუ იტყჳს და ყოველთა მათ სახელებით უწოდსო.[2] რაჲ ვითარ იხილვების ხედვაჲ სიტყჳსა ამის: ნუ ღმერთი სახელსა სხამსა, ვითა იგი პეტრე, იოანე, ანუ არ ესთა არა? რამეთუ ესე ჩუენი მეხრწნისა ამის ბუნებისა. ხოლო სადა მარტიობაჲ მარტიობათა ყოველთა დაეზესთაების, მუნ სახელისდებადცა ბუნებაჲ ოდენ მარტიობითი არსცა და იმოქმედებისცა. რამეთუ სახელები განმკარგველისა მათდა ღმრთისაგან დაბუნებებული არს, არს ექმნების მათდა მყოფობა მოქმედებათა მათთაჲსა, რომელსა აწ წინმეთქუე იბუნებისმეტყუელების მეხუთისა მის არსებისათჳს, რომელ არს ყოველივე მემკუვეობაჲ ცისაჲ“.[3]

როგორ შეიძლება შევაჯამოთ პეტრიწის შეხედულება სახელდების შესახებ ამ ფრაგმენტის მიხედვით?

შეკითხვას, მიანიჭა თუ არა ღმერთმა ადამიანებს ისეთი სახელები, როგორიც არის, მაგალითად, პეტრე ან იოანე, რომლებიც ჩვენს

---

[1] პლატონის „ტიმაიოსის“ თანახმად, დღე და ღამე წარმოიშვა როგორც დროის ნაწილები მთელის შექმნის შემდეგ. ის ფაქტი, რომ დღე და ღამე ერთმანეთს ენაცვლება, ვარსკვლავთა რეგულაციით წესრიგდება (*Tim*, 37e; 39 bc).

[2] ძნელი სათქმელია, რომელი ტექსტი ან ტექსტები დაედო საფუძვლად სამყაროს შექმნის ამ სურათს. ისეთი შთაბეჭდილება მრჩება, რომ „ბოლოსიტყვის“ ამ ადგილას, როგორც ზოგიერთ სხვა შემთხვევაში, პეტრიწი ცდილობს, ბიბლიური სურათი პლატონურს (ამ შემთხვევაში „ტიმაიოსს“ პროკლეს კომენტარებითურთ) დაუკავშიროს.

[3] პეტრიწი, II, 211, 19-32 (ბოლოსიტყვა). ციტირებული ადგილიდან განსამარტავია შემდეგი მონაკვეთი: „რამეთუ იტყჳს: რომელნი იმოქმედნაო გულმეკმეობასა შორის, და კელმწიფებასა მიუწებავს მათ დღისა და ღამისასა, და დასდებს შორის ძალებთა სამოქმედოდ. რამეთუ იტყჳს და ყოველთა მათ სახელებით უწოდსო“. ეხება თუ არა ეს ტექსტიც ფსალმუნის ან ბიბლიის სხვა წიგნის რომელიმე მონაკვეთს? თუ ეს ასეა, მაშინ მის ტრადიციულ პატროლოგიურ ეგზეგეზას შეიძლება პეტრიწის მომდევნო, სახელდებასთან დაკავშირებული ტექსტის განმარტებისთვისაც მეტი ნათელი მოეფინა.

მოკვდავ ბუნებას განეკუთვნება, პეტრიწი თითქოს არ პასუხობს პირდაპირ. მეტიც: ამ შეკითხვაზე ნეგატიური პასუხის შესაძლებლობაზე პეტრიწთან შემდეგი აზრი მიუთითებს: სახელდების არსი და პროცესი გონისმიერ („მარტივ“) სფეროში არის მარტივი. ეს იმას ნიშნავს, რომ საღმრთო სახელდება არ წარმოადგენს დისკურსიულ და კომპონენტებისგან შედგენილ ქმედებას.

მეორე მხრივ, პეტრიწს მიაჩნია, რომ ღმერთმა საგნებს სახელები მათი ბუნების შესაბამისად მიანიჭა და სახელს შეუძლია სახელდებულის არსება გამოხატოს ისე, როგორც ეს „მეხუთე არსების“ შემთხვევაში გვაქვს.

შევეცდები ვაჩვენო, რომ ეს ორი თეზისი, მოჩვენებითი წინააღმდეგობის მიუხედავად, ერთმანეთს შეესაბამება და შეესატყვისება პროკლესა და ზოგიერთი ეკლესიის მამის შეხედულებას ამავე საკითხთან დაკავშირებით.

პროკლეს ნომინაციის თეორია მის სხვადასხვა ნაშრომში არის გადმოცემული, ყველაზე უფრო მეტად „კრატილოსის“ კომენტარში.

სახელდების საკითხი, რომელსაც პროკლე „კრატილოსის“ კომენტარში განიხილავს, φύσει-θέσει პრობლემას ეხება. იგი ორი ასპექტით განიხილება: 1. როგორ არიან სახელები წარმოქმნილი, ბუნებრივად თუ პირობით? 2. სახელთა და საგანთა მიმართება. პირველი კითხვის პასუხი ასეთია: სიტყვები ბუნებრივად არ წარმოქმნილან, ისინი ხელოვნების ნაყოფია. ამის განსამარტავად პროკლე პირველ კითხვას რამდენიმე ქვეკითხვად შლის და მათზე პასუხს იძლევა. ეს ქვეკითხვებია: სახელები „ბუნებით“ (φύσει) არიან აგებულნი თუ „მეცნიერულად“ (ἐπιστημόνως), და, ამდენად, უფრო „მაღალი“ წარმომავლობისა არიან? სიტყვები ადამიანის ბუნებრივი სწრაფვის ნაყოფია თუ წარმომსახველი სულისა? პროკლეს პასუხი ასეთია: სიტყვები არაა ბუნებრივი სწრაფვის ნაყოფი, ისინი განსჯით, ხელოვნებით არიან მიღებულნი. ამ თვალსაზრისით ისინი θέσει და არა φύσει არსებობენ. ამრიგად, რჩება მეორე პრობლემა: როგორ მიემართება სახელი საგანს, φύσει თუ θέσει?[1]

---

[1] პროკლეს ენის თეორიას ეძღვნება მაურუს ჰირშლეს მონოგრაფია: **M. Hirschle**, *Sprachphilosophie und Namenmagie in Neuplatonismus*. Meisenheim

სახელსა და საგანს შორის მიმართების გასარკვევად პროკლე ორ ასპექტს განასხვავებს: ა) სახელის აზრის (εἶδος) საგნისადმი მიმართებასა და სახელის მასალის (ὕλη) საგნისადმი მიმართებას. ბ) სახელთა მიმართება მარადიული და წარმავალი საგნებისადმი.

ა) რა არის სახელის „მასალა“? ესაა მისი ხმა (φωνή), რომელიც, პროკლეს თანახმად, სახელს არ უიგივდება, რადგან ხმას ფიზიკური ორგანოები ქმნიან, ხოლო სახელის შედგენაში სახელმდებლის განსჯაც მონაწილეობს.[1] რაც შეეხება სახელის „ეიდოსს“, ეს მისი მნიშვნელობაა.

პროკლეს აზრით, მნიშვნელობის („ეიდოსის“) თვალსაზრისით სახელწოდებები „უფრო“ (μᾶλλον) φύσει არიან, მასალის მასალის (ὕλη – ყღერადობის) თვალსაზრისით კი უფრო θέσει.[2] ეს იმას ნიშნავს, რომ სიტყვები თავისი მნიშვნელობის მიხედვით φύσει არიან. მაგალითად, სახელები „ასტიანაქსი“ და „ჰექტორი“ მის პატრონს შეეფერება.

პროკლეს აზრით, თუმცა მრავალი სახელი ჩვენ შემთხვევითად (τυχῇ) გვეჩვენება, სინამდვილეში არც ისინი არიან საყოველთაო წესრიგიდან ამოვარდნილი, მაგრამ კავშირი ხშირად ჩვენთვის გამოუცნობი რჩება. ამიტომ როცა საგნებისადმი სახელთა τυχῇ ან θέσει მიმართებაზეა ლაპარაკი, აქ ბუნებრივი, მაგრამ ჩვენთვის ამოუცნობი კავშირი იგულისხმება.[3] სიტყვის ყღერადობა, მისი ბგერები შეიძლება აღსანიშნთან მართლაც ბუნებრივ კავშირში იყოს, მაგრამ ჩვენ ამას ვერ აღვიქვამთ. სახელდების ეს ძალა შემთხვევითობა და უაზრო მიზეზი კი არ არის, არამედ საღმრთო და დემონური მიზეზია, რომელიც ჩვენს მოქმედებას სიკეთისა და საყოველთაო წესრიგისაკენ წარმართავს.[4] ეს, გარკვეულწილად, „პრონოიას“ თემის გაგრძელებაა: ერთის მოქმედება უკანასკნელამდე ვრცელდება,

---

am Glan 1979 (შემდგომში დამოწმებისას: **M. Hirschle**, *Sprachphilosophie*). პროკლეს კომენტარები პლატონის „კრატილოსზე“ დამოწმებულია ძირითადად მ. ჰირშლეს წიგნიდან, გ. პასკუალის (G. Pasquali) გამოცემით (Leipzig 1908).

[1] **Procl.** *in Crat.* 17, in: **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 6.

[2] **Procl.** *in Crat.* 4, 16-18. **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 6-7.

[3] **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 8.

[4] **Procl.** *in Crat.* 44, 10-14. in: **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 8-9.

ანუ მატერიამდეც (ὕλη). ეს აზრი ხშირად მეორდება პროკლესა და პეტრიწთან,[1] რაც სიტყვის „მატერიაში“, ანუ მასალაშიც (ὕλη) ჩანს. ვისაც ეტიმოლოგობა უნდა, მან, პროკლეს თანახმად, „[სიტყვათა] ელემენტების თავისებურებები უნდა იცოდეს“.[2] ეს აზრი, რომლის თანახმად შინაგანი, დაფარული რაციონალობა ენის გარეგან ასპექტსაც უდევს საფუძვლად, უნდა ყოფილიყო იმის მიზეზი, რომ პეტრიწს აუცილებლად მიაჩნდა დიაკრიტიკული ნიშნების გათვალისწინებაც: **„რამეთუ არა თუ გუარსა ჯერ არს საკითხავისასა მიცემაჲ, არამედ ცნობისა და აღუწყებისათჳს არს სათანადოჲ, და გაკუეთისა და შედგმისა და უკუნქცევისა და უკუნაჲთ პირთა აღებისა და წერტილთა და სხუათა ყოველთა მძღუართა, ვითარ მახჳლსა ოქსიასა, და ვარიასა, რომელ არს მძიმე, და პერისპომენსა, რომელ არს გარემორთხმული, და სხუასა ყოველსავე სათანადო არს რაჲთა ვიკმარებდეთ მასავე თანა და პირსა სიტყჳსასა, რომელ მაღლიად კითხვაჲ მოშლის გონებასა, რამეთუ ძგერაჲ კმისაჲ რეც თუ თანა წარიტაცებს გამგონესა, რომელ არს სული“.**[3] მსგავსი აზრი გამოთქვა პროკლემ პარმენიდეს კომენტარში. ის წერს, რომ ისინი, ვისი აზრითაც სახელები საგნებს შეესაბამება, ამბობენ, რომ „ყველა სიტყვა იმ საგნის ხატს წარმოადგენს, რომელსაც ის შეესაბამება. ამიტომ მათ მართებულად მიაჩნიათ, რომ ბგერები, სიტყვების ურთიერთშეწყობის ფორმა და მათი რიცხვი შესაბამისი საგნის ხატს (ἄγαλμα) უნდა წარმოადგენდეს“.[4]

ბ) სახელთა მარადიული და წარმავალი საგნებისადმი მიმართებას რაც შეეხება, პროკლეს აზრით, მარადიულ საგანთა სახელწოდებები „უფრო φύσει“ არიან, ხოლო წარმავალ საგანთა — „უფრო

---

[1] იხ. ზემოთ, ქვეთავი განგების შესახებ.

[2] καὶ τὰς τῶν στοιχείων ἰδιότητας εἰδένα. **Procl.** *in Crat.* 40, 7-8. **Hirschle,** *Sprachphilosophie*, S. 8.

[3] პეტრიწი, II, 10, 20 (წინასიტყვა). შდრ. ანალოგიური მსჯელობა „ბოლოსიტყვაში“, პეტრიწი, II, 221, 2-23 (ბოლოსიტყვა). ამგვარი გრამატიკული მსჯელობების პირველწყარო სტოელთა ფილოსოფია უნდა ყოფილიყო, თუმცა პეტრიწთან ის, ალბათ, გვიანდელი ინტერპერტაციების შუამავლობით აისახა.

[4] **Procl.** *in Parm.* col. 849, 33-850, 5 Cousin. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 17.

τυχῇ ან θέσει“.[1]

ჯერ წარმავალ საგნებს შევეხოთ. მაგალითად, მამა შვილს „ათანასეს“ უწოდებს. ამით იგი სახელდების შეცდომას ამჟღავნებს: მოკვდავს „უკვდავს“ უწოდებს. პროკლეს თქმით, „ბევრი შემთხვევითობაა ასეთი, ამბროსის, ათანასეს ან პოლიქრონს და სხვა მისთანებს რომ უწოდებენ“.[2] პროკლეს აზრით, მშობლები სახელთა დარქმევისას შვილების ჭეშმარიტ ბუნებას ხშირად ვერ ითვალისწინებენ და ზოგჯერ მეორეხარისხოვან თვისებებს წინ წამოწევენ, ან ისეთი შინაარსის სახელს არქმევენ, რომელიც სურთ, რომ შვილს მომავალში გაუმართლდეს. ასე, მაგალითად, აგამემნონმა შვილს „ორესტე“ შეარქვა, რაც ὀρουεῖν ზმნიდან არის ნაწარმოები, რომელიც „შეტევას“, „შეჭრას“ აღნიშნავს. ღვთაებრივმა ძალამ იზრუნა იმისთვის, რომ ეს სახელი გამართლებულიყო: ის მართლაც შეეფერება დედის მკვლელს, მის ველურ ბუნებას გამოხატავს.[3] ასე რომ, სახელი „ორესტე“ φύσει არის, მაგრამ იმავდროულად ის τυχῇ და θέσει-ც არის, რადგან აგამემნონმა სახელის შერქმევისას თავისი ძის ჭეშმარიტი ბუნება არ იცოდა.

ამრიგად, გამოთქმები „ტიქე“ და „თესეი“ იმას მიანიშნებს, რომ ჩვენ ყოველთვის ვერ ვწვდებით სახელსა და საგანს შორის მსგავსებას. წარმავალ საგანთა სახელები სწორედ იმიტომ არიან უფრო „ტიქე“ და „თესეი“, რომ გრძნობით აღსაქმელ, არამდგრად სამყაროში ჭეშმარიტი ცოდნა არ არსებობს.[4]

რაც შეეხება მარადიულ საგანთა სახელებს, ისინი უფრო φύσει იმიტომ არის, რომ ამ საგანთა ბუნებას შემთხვევით კი არ შეესაბამება, არამედ მათ შესახებ მყარი ცოდნა არსებობს, ამიტომ სიტყვებიც ცოდნის შესაბამისად არის წარმოებული.[5]

---

[1] **Procl.** *in Crat.* 4, 13-14. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 9.

[2] **Procl.** *in Crat.* 43, 22-28. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 9-10. მ. ჰირშლე მიუთითებს ანალოგიურ შეხედულებებზე ჰიეროკლესთან და აღნიშნავს, რომ პროკლეს მიერ ამ კონტექსტში ცნობილი ქრისტიანების, ამბროსისა და ათანასეს სახელთა ხსენება მის ანტიქრისტიანულ პოზიციას ამჟღავნებს. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 9.

[3] **Procl.** *in Crat.* 113.

[4] შდრ. **Procl.** *in Alcib.* 22 in: **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 10.

[5] **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 9.

სახელდების პრობლემას პროკლესთვის, თავისი არსით, ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური დატვირთვა აქვს. სიტყვა ასახვაა, ხატია, „აგალმაა“. იგი, უპირველეს ყოვლისა, იდეათა ხატია, შემდეგ კი იმ საგანთა ხატი, რომლებიც ამ იდეას ეზიარებიან.[1] სიტყვა „ადამიანი“ უპირატესად (κυρίως) ადამიანს აღნიშნავს და მხოლოდ მეორეულად, და არც მთლად სწორად, ცალკეულ ადამიანსაც შეესაბამება. რატომ არცთუ მთლად სწორად? იმიტომ, რომ კონკრეტული ადამიანი, გარკვეულწილად, არც არის ადამიანი. იგი ნაწილებისგან შედგება, რომლებიც ადამიანს არ წარმოადგენენ, მაშინ როცა ადამიანის იდეა სხვა არაფერია თუ არა ადამიანი.[2] პირველ შემთხვევაში სიტყვა „ადამიანი“ პარადიგმის ხატია (παραδείγματος εἰκών), მეორე შემთხვევაში კი ხატის ანარეკლია (εἰκόνος εἴδωλον).[3] ყოველივე ეს ცხადყოფს სახელდების ონტოლოგიურ საფუძველს.[4]

რაც შეეხება შემეცნების თეორიას, ისიც სახელდების საფუძველია. პროკლეს აზრით, რაკი სიტყვა საგნის მიბაძვაა, ონომათეტმა საგანთა არსი უნდა იცოდეს. სახელდება საგანთა შემეცნებაა, სიტყვა „შემეცნებითი სიცოცხლის იარაღია“.[5] შემეცნების საფეხურები სახელთა იერარქიასთან მჭიდრო კავშირშია. სიტყვის საგანთან მსგავსების ხარისხი ონომათეტის ცოდნის ხარისხით განისაზღვრება. სიტყვის სხვადასხვა სახე არსებობს, ისევე როგორც ცოდნისა. პროკლე სამ სახეს განასხვავებს: საღმრთოს, დემონურს, ადამიანურს.[6] ადამიანური სახელები ყველაზე არასრულყოფილია, რადგან ადამიანური ცოდნაა ასეთი. ჭეშმარიტი მეცნიერება („ეპისტემე“) ხომ მიზეზთა ცოდნაა, ხოლო ყველა საგნის მიზეზი ნუსშია. ამდე-

---

[1] **Procl.** *in Parm.* col. 850, 20 Cousin.

[2] **Procl.** *in Parm.* col. 850, 20 Cousin, in: **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 18.

[3] **Procl.** *in Parm.* col. 852, 4 Cousin.

[4] **Procl.** *in Parm.* col. 852, 7-11 Cousin. **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 18. დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. **L. Fladerer**, *Johannes Philoponos 'De opificio mundi'. Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese.* Stuttgart, Leipzig 1999, განსაკუთრებით §6: „Der Bildcharakter des Wortes“, S. 108-119. იერარქია παραδείγμα – εἰκών – εἴδωλον პეტრიწთან, როგორც ცნობილია, გამოხატულია სიტყვებით: იგავი – ხატი – კერპი.

[5] **Procl.** *in Crat.* 16, 12 in: **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 20.

[6] **Procl.** *in Parm.* col. 853, 3 Cousin; *in resp.* I, 170; *Theol Plat.* I, 29, p. 124, 3, in: **Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 21.

ნად, მხოლოდ ნუსი შეიცავს ყველა საგნის მიზეზს. მის მიერ ყველა საგნის წარმოქმნა იმას ნიშნავს, რომ ის ამ მიზეზებს მოიაზრებს და მათ „უწოდებს“. ამ „წოდებით“ ანუ სახელდებით ის საგნებს ქმნის.[1] დემიურგის შემთხვევაში 'თქმა' იგივეობრივია 'აზროვნებისა' და 'შექმნისა'.[2] ადამიანთა სიტყვების არასრულყოფილება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ისინი საღმრთო გონიერი ეიდოსები კი არ არიან, არამედ მათ მხოლოდ სულის დონეზე ასახავენ. ამიტომ ადამიანთა სიტყვებს აღსანიშნი საგნების მთელი არსების სრულყოფილად გამოხატვა არ შეუძლიათ. „როგორც სხვაა ღმერთთა ცოდნა და სხვაა ცალკეულ სულთა, ასევე სხვაა საღმრთო სახელები, რომლებიც სახელდებულთა მთელს არსებას ამჟღავნებენ და სხვაა ადამიანთა სახელები, რომლებიც მათ ნაწილობრივ შეესაბამებიან“.[3]

პროკლე ნათლად განმარტავს საღმრთო და ადამიანურ მეტყველებას შორის განსხვავებას. ისევე როგორც საღმრთო ნუსი, ერთი შეხედვით (una epibole)[4] ან „ერთი აზრით ყველაფრის გარემომცველი“,[5] ყველაფერს სწვდება, ასევე „გამოთქვამს“ იგი ყოველივეს მთლიანად ერთადერთი სიტყვით. ამას მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით შეიძლება „მეტყველება“ ეწოდოს. ნამდვილი მეტყველება სულთა თვისებაა, „რადგან მათ შეეფერება თქმა“.[6] ხოლო როცა პლატონის „ტიმაიოსის“ დემიურგი მაინც მეტყველად წარმოგვიდგება, ეს მხოლოდ იმიტომ ხდება, რომ შემოქმედი ნუსის, ერთსახოვანი მარტივი აზრის გამოხატვა მხოლოდ სამეტყველო გამოთქმათა თანმიმდევრობით შეიძლება.[7]

---

[1] **Procl.** *in Crat*y*l.* 33, 7: ἐπὶ μὲν τῶν θεῶν ἤνωται τό τε ὀνομάζειν τοῦτο καὶ τὸ νοεῖν. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 24. **Procl.** *in Tim.* II, 255, 21-24: „სახელდებითვე ქმნის საგნებს.“ ἡ τοῦ ὀνόματος θέσις ποίησις ἐστιν ... αὐτῷ τῷ νοεῖν οἱ θεοὶ ποιοῦσιν· οὕτω γὰρ καὶ αὐτῷ τῷ ὀνοματίζειν ὑφιστᾶσι τὰ πράγματα.

[2] **Procl.** *in Tim.* III 199, 26-27: ἐν γὰρ τῷ λέγειν πάντα νοεῖ, τῷ δὲ νοεῖν ποιεῖ. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 25.

[3] **Procl.** *in Tim.* I, 274, 6, in: **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 31.

[4] **Procl.** *de prov.* §30, 11. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 31.

[5] **Procl.** *in Tim.* II, 61, 19.

[6] **Procl.** *in Tim.* III, 243, 24-25. **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* 31.

[7] **Hirschle,** *Sprachphilosophie,* S. 31. შდრ. დისკურსიულ (სულისმიერ) და არადისკურსიულ (გონებისმიერ) შემეცნებას შორის განსხვავებას პეტრიწის

პროკლეს სახელდების თეორიის მიმოხილვის [illegible] პეტრიწის „ბოლოსიტყვის“ შესაბამის მონაკვეთს [illegible] ღმერთი სახელთა სხამსა, ვითა იგი პეტრე, [illegible] არა? რამეთუ ესე ჩუენი მეხრწნისა ამის ბუნებისა. [illegible] მარტიობაჲ მარტიობათა ყოველთა დაეზესთაების, [illegible] ბადცა ბუნებაჲ ოდენ მარტიობითი არსცა და იმოქმედებისცა. რამეთუ სახელები გამკარგველისა მათდა ღმრთისაგან დაბუნებებული არს,[1] არს ექმნების მათდა მყოფობა მოქმედებათა მათთაჲსა, რომელსა აწ წინმეთქუე იბუნებათმეტყუელებს მეხუთისა მის არსებისათჳს“.[2] მე ეს ტექსტი ასე მესმის: ღმერთმა უწოდა სახელები, მაგალითად, პეტრე, იოანე თუ არა? ეს ხომ ჩვენი წარმავალი ბუნებისა არის. ხოლო უზენაესი სიმარტივის სფეროში სახელდება თავისი ბუნებითა და მოქმედებითაც მარტივია. სახელები ღმერთისგან „დაბუნებებული“ არის და სახელი სახელდებულის მოქმედების არსის გამოხატულებად იქცევა, როგორც ეს მეხუთე არსების, ანუ ცის შესახებ ითქვა. პეტრიწი აქ, ისევე როგორც 50-ე თავის განმარტებაში, მეხუთე არსების, ეთეროვანი ზეცის ბერძნულ „ადამიანურ“ სახელს გულისხმობს: ეტიმოლოგიურად ხომ „ურანოსი“, თავად პეტრიწისავე განმარტებით, „ზეაღსახედი“ ანუ „საზღუარი ზენაჲ“ არის.[3] გავიხსენოთ კომენტარის 50-ე თავი: „ხოლო პირველი მიდრეკაჲ პირველსა შორის სხეულთასა, რომელსა ცად — ‘ორანოდ’ უწოდა გუარმან ელლენთა ენისამან“.[4] „ურანოსის“ მსგავსი განმარტებისთვის გავიხსენოთ კომენტარის 170-ე თავი: „და დასასრულსა ამის ღმრთებრივისა სხეულისასა, რომელსაცა ‘ცა’ უწოდა ლექსმან ბარბაროზთამან, ხოლო ‘ორანო’ ელლინთა გონებადღეობამან. რამეთუ ნიადაგ ზე ხედავნ მორთულებაჲ ორანოჲსაჲ და სამარადისოდ

„წინასიტყვაში“ (იხ. ზემოთ, ქვეთავში პორფირიოსისა და შემეცნების საფეხურების შესახებ).

[1] აქ მძიმე ჩემი ჩასმულია.

[2] პეტრიწი, II, 211, 24-31 (ბოლოსიტყვა).

[3] პეტრიწი, II, 171, 16-19 (140-ე თავი).

[4] პეტრიწი, II, 107, 23-25 (50-ე თავი). შდრ. **Plat.**, *Cratyl.* 396b8–c1: Ἔτι δὲ εἰ οὐρανός ἐστιν ἡ ὁρῶσα ὄψις εἰς τὰ ἄνω. იხ. აგრეთვე **Procl.**, *Theol. Plat.* IV, 5, p. 21, 21-22.; IV, 22, p. 66, 6-8.

მიიღებს ღმერთ-ქმნასა“.[1] „ურანოსის“ ასეთი ეტიმოლოგიით (ისევე როგორც „კრონოსისა“ და „ზევსის“ შემთხვევაში) პეტრიწი, უპირველეს ყოვლისა, მისდევს პროკლეს კომენტარს პლატონის „კრატილოსზე“ და, როგორც აღნიშნა მაგდა მჭედლიძემ, ითვალისწინებს მიქაელ ფსელოსის ეტიმოლოგიებს.[2] ასეთი ეტიმოლოგიების მეშვეობით პეტრიწს უნდოდა ეჩვენებინა, რომ სახელებს შეუძლიათ საგანთა არსი გამოხატონ (ან, ყოველ შემთხვევაში, ისინი იძლევიან იმის შესაძლებლობას, რომ საგანთა ბუნების თანახმად განიმარტონ). სწორედ ამაში გამოიხატებოდა, პეტრიწის აზრით, ბერძნული ენის უპირატესობა, რასაც ის დიდი სიამოვნებით აღნიშნავდა ხოლმე.

დავუბრუნდეთ სახელდების შესახებ ზემოთ მოტანილ ფრაგმენტს „ბოლოსიტყვიდან“. ვფიქრობ, მისი შინაარსი შეესაბამება პროკლეს სახელდების შესახებ თეორიას, რომელიც ასევე ზემოთ განვიხილეთ: 1. პროკლეს აზრით, წარმავალთა სახელები ადამიანთა მიერაა შექმნილი. მიუხედავად ამისა, არა მარტო მარადიულ საგანთა სახელები შეესაბამება მათ ბუნებას, არამედ წარმავალ საგანთა სახელებიც, ადამიანთა მიერ შერქმეული, დროთა ვითარებაში მათი არსების გამომხატველნი ხდებიან, რაც ჰექტორ-ასტიანაქსისა და ორესტეს მაგალითებით იყო ცხადყოფილი. რა თქმა უნდა, მით უფრო ეხება ეს მარადიულ სახელებს. ვფიქრობ, ამასვე გამოხატავს პეტრიწის ნათქვამი: **„რამეთუ სახელები გამკარგველისა მათდა ღმრთისაგან დაბუნებებული არს, არს ექმნების მათდა მყოფობა მოქმედებათა მათთაჲსა“.**[3] ამასვე ადასტურებს პეტრიწის მიერ მოცემული „ურანოსის“ ეტიმოლოგია. 2. პროკლეს მოძღვრება საღმრთო სახელდების პროცესის („მოქმედების“) და ბუნების შესახებ (ის, რომ დემიურგიული „თქმა“ მხოლოდ პირობითადაა თქმა და დროში მიმდინარე პროცესი არ არის) შეესაბამება პეტრიწის დებულებას: **„ხოლო სადა მარტიობაჲ მარტიობათაჲ ყოველთა დაეზესთაების, მუნ სახელისდებადცა ბუნებაჲ ოდენ მარტიობითი არსცა და იმოქმედებისცა“.**[4] ამიტომ

---

[1] პეტრიწი, II, 171, 16-19 (170-ე თავი).

[2] მ. მჭედლიძე, *'ზევსის', 'კრონოსის', 'ურანოსის' ეტიმოლოგიათა წყაროებისთვის იოანე პეტრიწთან.* თ. ყაუხჩიშვილის 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული. გვ. 219-226.

[3] პეტრიწი, II, 211, 28-30 (ბოლოსიტყვა).

[4] პეტრიწი, II, 211, 26-28 (ბოლოსიტყვა).

ვფიქრობ, რომ პეტრიწის მიერ „ბოლოსიტყვაში“ გამოთქმული შეხედულება სახელდებაზე შეესაბამება პროკლეს მოძღვრებას, მის როგორც ონომათეტურ, ასევე ონტოლოგიურ (განგების ყოვლისმომცველობა) და გნოსეოლოგიურ ასპექტებს.

სახელდების პრობლემა სერიოზულად იდგა პატრისტიკაში. ორიგენეს აზრით, აღმნიშვნელის აღსანიშნთან მიმართება პირობითი არაა, იგი საგანთა ბუნებიდან მომდინარეობს. ამიტომ ცდილობდა იგი ადამიანთა და ადგილთა სახელების ეტიმოლოგიებში ამოეკითხა საიდუმლო, რომელსაც ისინი გამოხატავდნენ, მაგალითად, სიმონის პეტრედ წოდება (იოანე 1, 42, მარკ. 3, 16, მ. 16, 18). ორიგენეს აზრით, სიმბოლოსა და ჭეშმარიტებას შორის ბუნებრივი კავშირია, აღსანიშნი აღმნიშვნელშია.[1]

ორიგენე განიხილავდა სახელთა წარმოშობის ბერძნულ თეორიებს: „უნდა დავეთანხმოთ თუ არა არისტოტელეს, რომლის თანახმად სახელდება შეთანხმების საფუძველზე მოხდა, თუ სტოელებს, რომლებიც ფიქრობდნენ, რომ სახელები საგანთა ბუნებიდან მომდინარეობენ? მათი აზრით, პირველი სახელები იმ არსთა მიბაძვა იყო, რომელთაც ისინი განეკუთვნებოდნენ. ამიტომ მათ ეტიმოლოგიის რაღაც ელემენტები შემოიღეს. ეპიკურეც სახელთა წარმოშობას ბუნების მიხედვით ხსნიდა, მაგრამ არა ისე როგორც სტოა, არამედ იმ შეძახილის საფუძველზე, რომელიც უძველეს ადამიანს საგანთა დანახვისას აღმოხდებოდა“.[2] ა. კრუზელის თანახმად, სახელდება, ეპიკურელთა და პერიპატეტიკოსთა აზრისგან განსხვავებით, ორიგენესთვის გარკვეული ღირებულების მქონე იყო. თითქოს რაღაც ფიზიკური კავშირიც კი არსებობდა, რომელიც სახელსა და შესაბამის პიროვნებასა თუ ადგილს აკავშირებდა. სიტყვებს ზებუნებრივი ძალა აქვთ, ისინი შესაბამისი საიდუმლოების მონაწილენი არიან.[3]

საგნის არსებისა და სახელის ურთიერთშესაბამისობის საკითხს ათანასე ალექსანდრიელიც ეხებოდა. „არიანელთა წინააღმდეგ“ თხზულებაში იგი წერდა, რომ სიტყვები მათ მიერ აღსანიშნ არსე-

---

[1] **H. Crouzel,** *Origène et la "connaissance mystique"*. Toulouse 1961, p. 74 (შემდგომი დამოწმებისას: **H. Crouzel,** *Origène*).

[2] **Origen.**, *C. Cels*. I, 24 in: **H. Crouzel,** *Origène*, p. 254.

[3] **Origen.** *in Ioan*. IV, 42, 44, 46, 48; *in Math*. XIV, 17. **H. Crouzel,** *Origène*, p. 256.

ბათა მიმართ მეორადი არიან, ამიტომ სიტყვამ სხვადასხვა საგანთან მიმართებაში შეიძლება მნიშვნელობა შეიცვალოს.[1] მისი აზრით, სიტყვა კი არა ცვლის საგანთა ბუნებას, არამედ საგანთა ბუნება ცვლის სიტყვებს.[2] „ნათქვამები არსებათა მიმართ პირველნი კი არ არიან, არამედ არსებანი პირველნი არიან სიტყვათა მიმართ.“ მეიერინგი აღნიშნავს, რომ ათანასეს ეს ნათქვამი შეესაბამება პლატონის „კრატილოსის“ 430b, 439b დებულებებს. მსგავსი აზრები გამოთქვა ალბინოსმაც: „სახელდება საგნის ბუნების შესაბამისი ხდება“, და ნუმენიოსმა: „სახელები ემსგავსებიან საგნებს, რომლებსაც განეკუთვნებიან.“ მეიერინგის დაკვირვებით, სიტყვის მეორეული ხასიათიდან ათანასე ასკვნის, რომ არსებამ შეიძლება სიტყვის მნიშვნელობა შეცვალოს. მაგალითად, სიტყვა κτίζειν სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს, როცა ის ღმერთს განეკუთვნება და სხვას — როცა ადამიანს.[3] ამრიგად, სიტყვის მიერ საგნის არსებასთან შესაბამისობას, სიტყვის, როგორც საგნის არსების გარკვეული თვალსაზრისით (არსების პირველადობა, სიტყვის მეორადობა; საგნის არსება სიტყვის შინაარსზე „მოქმედებს“) გამომხატველ ბუნებას ათანასეც აღიარებდა.

საინტერესოა ფსევდო დიონისე არეოპაგელის დამოკიდებულებაც სახელებისადმი. ათანასე ალექსანდრიელის მსგავსად, მასაც მიაჩნდა, რომ ერთი და იგივე სიტყვა სხვადასხვა არსთან მიმართებაში სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს: „და სხუებრ ჯერ-არს თჳთ მას ცეცხლის სახელობასა გულისკმის-ყოფად ზეშთაცნობისა თქუმულად ღმრთისათჳს, სხუებრ უკუე საცნაურთა მათთჳს წინაგანგებათა და სიტყუათა მისთა და სხუებრ ანგელოზთათჳს. პირველისა მისთჳს მიზეზოვნად, ხოლო მეორისათჳს გუამოვნებით, ხოლო მესამისთჳს მიმღებელობით და სხუათაჲ სხუებრ, ვითარ-იგი ხედვაჲ მათი კელოვნებითი განწესებაჲ საზღვრის-დამდებელობდეს. და არა ვითარ ვინ დაემთხუეოდეს, ესრეთ შეჰრევდეს წმიდათა მათ სახეთა, არამედ შესატყჳსად მათთა მათ მიზეზთა ანუ გუამოვნებათა ანუ ძალთა ანუ

---

[1] **Athan. Alex.**, *C. Arian.* II, 3-5, *in:* **E. P. Mejering**, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden 1974, p. 92-93 (შემდგომი დამოწმებისას: **E. P. Mejering**, *Orthodoxy*).

[2] **Athan. Alex.**, *C. Arian* II, 3 = Patr. Gr. 26, 152.

[3] ანალოგიური მაგალითები იმავე ათანასედან: *C. Arian.* I, 56; II, 3,4,5 in: **E. P. Mejering**, *Orthodoxy*, p. 93.

წესთა ანუ პატივთა აღკსანათაებრ, რომელ არიან საჩინოებითნი შეზავებანი“.[1]

სახელის საგნის არსებასთან მიმართების პრობლემა ფსევდო დიონისე არეოპაგელისთვის საღმრთო სახელთა საკითხსაც მოიცავდა. ეს სახელები ხომ, კატა- და აპოფატიკური ღვთისმეტყველების თანახმად, საღმრთო არსებას კიდეც გამოხატავდნენ და ვერც გამოხატავდნენ. ფსევდო დიონისე, ნეოპლატონიკოსთა მსგავსად, სახელს (ὄνομα) „ქანდაკებას“, „ხატს“ (ἄγαλμα) უწოდებდა.[2] საღმრთო სახელები მასთან, ისევე როგორც პროკლესთან, იყო εἰκόνες, σύμβολα, ἐκφαντορικὰ συνθήματα.[3] ანუ, ეფრემ მცირეს თარგმანის სიტყვებით, „რომელნი-იგი საღმრთო ხატებ და სახეებ და მსგავსეებ განცხადებულ არიან გამოუთქუმელთა მათ და ზეშთაბუნებისათა ხედვათა.“[4] ერთგან ფსევდო დიონისე, როგორც ვთქვით, სახელებს „აგალმატა“-საც უწოდებს: „ვინაჲთგან უკუე დიდიცა და მცირე ითქუმიან ყოველთა მიზეზისათჳს, იგივეოპაჲ და სხუაობაჲ, მსგავსებაჲ და უმსგავსობაჲ, დგომაჲ და მოძრაჲობაჲ, მოვედ, რაჲთა ესეც ღმრთის სახელთა ქანდაკები, რაოდენ ჩუენდა დასატევნელ არს, განვიხილოთ“.[5] საინტერესოა, რომ არეოპაგელის სქოლიასტი ამ ადგილს ძველ ბერძნულ წეს-ჩვეულებებზე მითითებით განმარტავს. იგი აღნიშნავს, რომ ბერძნები აკეთებდნენ უფეხო ძეგლებს, რომლებსაც ἑρμαῖ-ს უწოდებდნენ.[6] ეს ფუღურო იყო, წინ კარი ჰქონდა. შიგ ღმერთების ქანდაკებებს („აგალმატა“) ათავსებდნენ, გარეღან კი ἑρμαῖ ჩაკეტილი იყო. თვითონ ἑρμαῖ დიდად ღირებული არა ყოფილა, სამაგიეროდ, ისინი მნიშვნელოვან შიგთავსს შეიცავდნენ. სქოლიასტი მათ საღმრთო სახელებს ადარებს: თავისთავად

---

[1] ფს. დიონ. არეოპ., *ეპისტ.* 2, 9. ეფრემ მცირეს თარგმანი. ს. ენუქაშვილის გამოცემა, გვ. 253.

[2] „ონომა-აგალმა“ თეორიისთვის ნეოპლატონიზმში იხ. **Hirschle**, p. 40.

[3] **Dion. Areop.**, *Ep.* 9, 2, in: **Hirschle**, p. 60.

[4] ს. ენუქაშვილის გამოც., გვ. 253.

[5] საღმრთ. სახ. 9, 1 – ენუქაშ. გვ. 79-90.

[6] მ. ჰირშლე მიუთითებს პლატონის „ნადიმზე“ 215ab, სადაც ალკიბიადე სოკრატეს ძვირფასი ქანდაკების შემცველ კარადას ადარებს. თვითონ ტერმინი ἑρμαῖ „განმარტება-თარგმანებიდან“ („ჰერმენეია“) მომდინარეობს: ἑρμαῖ ხომ ჰერმენეიას საჭიროებენ. (**Hirschle**, *Sprachphilosophie*, S. 60).

ისინი ღმერთის ღირსი არ არიან, მაგრამ როცა სახელი განიმარტება და ღმრთის შესაფერისად აიხსნება, მაშინ სახელებში ღმრთის დიდების ქანდაკებები (ἀγάλματα) და სახეები (τύποι) განიჭვრიტება. ეფრემ მცირის თარგმანში ეს ტექსტი ასე ჟღერს: „ფრიად რაჲმე სიბრძნით თქუა ღმრთის-სახელთა ‘ქანდაკები’ და საწარმართოჲსგან სიბრძნისა მომართ მიიცვალა სიტყუაჲ ესე. რამეთუ ვითარ იგინი ქანდაკებულთა რათმე ანდრიანტთა [ე.ი. ძეგლთა, ქანდაკებათა — ლ. ა.] შეიქმოდეს, არმქონებელთა ‘ელ-ფერ’ებისათა და ‘ერმად’ უწოდიან მათ, ხოლო შეიქმოდეს მათ დიაკონად კარისმცველებად[1] და უშინაგანეს მათსა დასდგმიდეს კერპებსა მათსა, რომელთა იგინი ღმერთად ჰმსახურებდეს და გარემო მათსა დაჰკშნიან ქანდაკებულნი იგი, რომელთა ‘ერმად’ უწოდეს. ვინაჲცა უნდოდ ჩნდიან გარეგანნი იგი ერმანი, ხოლო შინაგან მათსა აქუნდეს შემკულებაჲ ღმერთთა მათთაჲ. ეგრეთვე აქა იტყჳს მხოლოჲსათჳს და ნამდჳლვე ჭეშმარიტისა ღმრთისა, ვითარმედ არა ღირს მისსა არიან სახელნი იგი ჰისთჳს თქუმულნი წერილთა შინა, ვითარ იგი არს ‘სიმცირე’ და ‘ჯდომაჲ’ და მსგავსნი მათნი, უკუეთუ გარეშე ლიტონად განიცდიდენ. ხოლო უკუეთუ განაღო დაფარული ძალი სახელებისაჲ მის სულიერად და საღმრთოდ თარგმანებითა, მაშინ უშინაგანეს ქანდაკებულებისა მათისა ჰპოვნე ჭეშმარიტნი სახენი ღმრთისა დიდებისანი“.[2]

მაშასადამე, დიონისე არეოპაგელისა და მისი სქოლიასტის თანახმად, საღმრთო სახელი, მისი სწორი, ღმრთის შესაფერი ეგზეგეზის შემთხვევაში საღმრთო არსებას გამოხატავს (ცხადია, ლაპარაკია სიტყვათა შინაარსზე და არა ჟღერადობაზე).

დავუბრუნდეთ სახელდების პრობლემას პროკლესა და პეტრიწის

---

[1] ზუსტი თარგმანი ასეთი უნდა იყოს: „ქმნეს ისინი ცარიელებად (διακένους), რომელთაც კარი აქვთ, როგორც კედლის კარადას.“ „ცარიელი“ (ბერძნ. ‘დიაკენუს’) ქართულად მცდარად ითარგმნა ‘დიაკონად’.

[2] ხელნაწ. A - 110, გვ. 155. ფსევდო დიონისე არეოპაგელსა და პროკლეს ფილოსოფიას შორის მსგავსების საჩვენებლად ანრი-დომინიკ საფრეიც ონომაპაგალმა თეორიას იმოწმებს და საილუსტრაციოდ იოანე სკითოპოლელის მოცემული კომენტარი მოჰყავს. **H. D. Saffrey**, *New Objective Links between the Pseudo-Dionysios and Proclus*. In: Neoplatonism and Christian Thought. Ed. J. O'Meara. NY 1982, p. 64-74, აქ: გვ. 73.

შემოქმედებაში. ამ საკითხს ეძღვნება ერთი თავი ანა ხარანაულის დისერტაციაში. თავს ეწოდება „პროკლე და პეტრიწი სახელდების პრობლემის შესახებ“.[1] პროკლესთან სახელდების პრობლემა აქ, ძირითადად, „პარმენიდეს“ კომენტარებისა და „პლატონური თეოლოგიის“ (I, 6) საფუძველზეა განხილული. ავტორი ნომინაციის პრობლემის შესახებ პატრისტიკისთვის დამახასიათებელ შეხედულებებსაც ეხება.[2] ა. ხარანაული აღნიშნავს, რომ ქრისტიანი ავტორებისთვის „ენა გონიერების გამოხატულებაა, მისი განსხეულებაა. ამიტომ იგი მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანის თვისებაა. ღმერთს და ანგელოზებს ენა არა აქვთ და არც შეიძლება ჰქონდეთ, რადგან მათი გონიერების მატერიალური გამოხატვა სრულიად ზედმეტია და შეუძლებელიც. ღმერთის ენა შესაქმის ენაა, მისი სიტყვა. განზრახვა და აზრი ერთდროულად ქმედებაა და ყოველივე ეს წარმოადგენს აბსოლუტურ აზროვნებით უნარს (ცნობითს ძალას). ამიტომ, 'დაბადების' 'და თქუა ღმერთმან' არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით... 'და თქუა ღმერთმან' ნიშნავს, რომ ღმერთმა ერთდროულად განიზრახა და აღასრულა, ღვთის საუბარი მოსესთან კი ღვთის მიერ ებრაელთა წინასწარმეტყველებისთვის აზრების აღძრაა, რომელსაც ეს უკანასკნელი შემდეგ თავისი ხალხის წინაშე სიტყვებით გამოხატავს. საწინააღმდეგო შემთხვევაში, თუკი ვიფიქრებთ, რომ ღმერთი ლაპარაკობს, უნდა დავუშვათ, რომ იგი სიტყვას ისევე წარმოთქვამს, როგორც ადამიანი — ტუჩების, ხორხის, ენის და სხვა ორგანოების მოძრაობით, ჰაერის შერხევით და ბიბლიის ღმერთი ანთროპომორფულ სახეს მიიღებს. ადამიანის მიერ ცხოველოათვის სახელების დარქმევა (დაბ. 2, 19-20) გრიგოლ ნოსელისთვის იმის ილუსტრაციაა, რომ ღვთის, როგორც შემოქმედის ფუნქცია ადამიანის, როგორც სახელმდებელის ფუნქციისგან არის გამიჯნული (Patr. Gr. 45, 1048cd).“[3] ა. ხარანაულის ვარაუდით, პეტრიწი, როცა ღვთის მიერ ყოველთა სახელების წოდებაზე ლაპარაკობს, „სიტყვიერ, მატერიალურ სახელებს კი არ გულისხმობს, არამედ შინავან იდეას, რომელიც საგნის ბუნებას გამოხატავს — საგნებშია 'დაბუნე-

---

[1] ა. ხარანაული, *წყაროთა გამოყენების...* გვ. 21-36.
[2] იქვე, გვ. 33-36.
[3] იქვე, გვ. 34.

ბებული' და არა მარტო გამოხატავს, არამედ თავის თავში შეიცავს მის არსს, 'არს ექმნების', ამიტომ ამბობს მასზე ალბათ პეტრიწი, რომ ამ სახელდების ბუნება მარტივია და მარტივადაც იმოქმედება“.[1] ა. ხარანაულის აზრით, პეტრიწის მაგალითიც სიმონის „პეტრედ“ წოდების შესახებ ცხადყოფს, „რომ ღმერთის სიმონისთვის მინიჭებული სახელი მატერიალური ჯგუფი კი არ არის ბგერებისა, რომელიც ღვთიური ენიდანაა აღებული და მაგიურ სიტყვას წარმოადგენს, არამედ ღვთის ყველაზე ერთგული მოწაფის დახასიათებაა, იმის ნიშანია, რომ ღმერთი მასში წინასწარ დებს მადლს, რითაც სიმონი შემდეგ ხდება 'კლდე სარწმუნოებისა' — პეტრე“.[2] ავტორის დასკვნა ასეთია: „შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პეტრიწს ეს მაგალითი წმინდა წერილიდან ღმერთის ენის არსებობის ნეოპლატონური იდეის დასტურად არ მოაქვს. და რომ იგი სავსებით ეთანხმება პატრისტიკის პოზიციას: 'ღმერთის ენა' და 'ჭეშმარიტი სახელდების' ცნება ქრისტიან მამებთან მხოლოდ ირონიას იწვევდა. სიტყვაში ისინი ვერაფერს ზებუნებრივს ვერ ხედავდნენ და თვლიდნენ, რომ სავანს სახელი შეიძლება დაერქვას შემთხვევით და შემთხვევითი ნიშნის მიხედვით. ბასილი დიდის მიხედვით, ტყუის, ვინც ამბობს, თითქოს სახელებს შორის განსხვავება მათ განსხვავებულ არსებაზე მიუოითებს (Patr. Gr. 29, 577c, 580b). მათი აზრით, სიტყვა არა თუ ობიექტის არსებას ვერ სწვდება, არამედ მის სილრმესაც კი ვერ ასახავს“.[3]

ა. ხარანაულისგან განსხვავებით, ვფიქრობ, რომ ის, რაც პეტრიწმა „ბოლოსიტყვაში“ ნომინაციის შესახებ თქვა, ნეოპლატონურ (კერძოდ, პროკლეს) შეხედულებებს არ ეწინააღმდეგება: არც პროკლეს მიაჩნდა, რომ ღმერთი ადამიანური ენით მეტყველებს და ისიც ფიქრობდა, რომ უზენაესი სიმარტივის სფეროში სახელდება ბუნებითა და მოქმედებით მარტივია. მეორე მხრივ, თუ გავითვალისწინებთ ზემოთ მოტანილ მაგალითებს ორიგენეს, ათანასეს, დიონისე არეოპაგელისა და მისი სქოლიასტის შრომებიდან, დავრწმუნდებით, რომ ეკლესიის მამები არ უარყოფდნენ სახელების (მათ შორის საღმრთო

---

[1] იქვე, გვ. 35.
[2] იქვე, გვ. 36.
[3] იქვე, გვ. 36.

სახელთა) გარკვეულ შინაარსობრივ შესაბამისობას აღსანიშნ საგნებთან, რაც სწორი ეგზეგეზის საფუძველზე უნდა გამოვლენილიყო. პეტრიწის შეხედულება შეესაბამება (ნეო)პლატონურ პოზიციას, რომელიც ყველაფრის საფეხურებრივ, პარადიგმებსა და სახეებზე აგებულ მსოფლხედველობას ემყარება (რაც იმასაც გულისხმობს, რომ აღმნიშვნელი სიტყვა აღსანიშნის გარკვეული ხატია) და გულისხმობს, რომ საღმრთო განგება ყველაფერს მსჭვალავს.

4. „არდი“

„არდი“ სიტყვას პეტრიწი სამჯერ ხმარობს: მე-11 და 64-ე თავების კომენტარებში და ერთხელაც „ბოლოსიტყვაში.“ ს. ყაუხჩიშვილის აზრით (ის გაიზიარეს გ. თევზაძემ და დ. მელიქიშვილმა), „არდი“ შეესაბამება ბერძნულ სიტყვას ἄρτι, რომელიც ნიშნავს: „მყის“, „უმალ“. მოგვყავს კონტექსტები:

ა) „ვინაჲ კუალად აღიშალოს წესი არსთაჲ და არღა იყვნენ პირველნი და შემდგომნი და ზესთანი და დარენი, არამედ *არდი* ფრუდ[1] იქმნას წესი და დგომაჲ არსთაჲ, რომელ არს შეუძლებელ ბუნებისგან საქმეთაჲსა“.[2]

ბ) „ხოლო აქა დიდთა უდიდესნი წინაუკუმობანი შემოვლენ ყოველთა ასკლეპიანთა და აფროდისიელნი, რამეთუ კაცობრივსაცა სულსა ნაბრწყინად იტყჳს უცთომელისა სფეროჲსგან და არა გუამოვნებად, ვითარ თჳთმდგომ, არამედ ვითარ ნაელვად საყოველთაოჲსა სულისაჲთ. ვინაჲ ამათ და ესვითათა ყოველთა სუეტნი სიბრძნისანი ყოველნი პლატონურნი დიდნი და ჭეშმარიტებით ღმრთისმეტყუელნი *არდი უჩინო ჰყოფენ,* და უკუ არღუვენ, და სულსა კაცობრივსა თჳთგუამოვნებად აღმოაჩენენ და პირველ მეკუდოჲსა არსებად გონიერად და აღალმად გონებისად გამოაჩენენ“.[3]

გ) „ხოლო ბოროტთა უარსობისათჳს და ერთითვე საყოველთაოთა მიზეზთა დადებისათჳს ამასვე ჩუენსა მრავალმკულსა სამოთხესა

---

[1] აქვე ს. ყაუხჩიშვილს მოცემული აქვს განმარტება ხელნაწერთა სქოლიოებიდან: „მყის არასა“.

[2] პეტრიწი, II, 40, 24-27 (მე-11 თავი).

[3] პეტრიწი, II, 130, 1-10 (64-ე თავი).

შორის იწარმოებვის ერთისა ღმრთისა ზესთ მექონეობაჲ, ვინაჲ დაუთანაებს ყოველთა ქელით-ქმნულთა და იდოლებრივთა *არდი უჩინო ყოფასა*“.[1]

ვფიქრობ, რომ სიტყვა „არდი“-ს შესატყვისი შეიძლება იყოს არა მარტო ბერძნული ἄρτι, არამედ აგრეთვე ბერძნული სიტყვა ἄρδην, რაც ნიშნავს „მთლიანად“, „ერთბაშად“. საქმე ის არის, რომ პროკლესთან არაერთხელ გვხდება ასეთივე გამოთქმა ანალოგიურ კონტექსტში („პლატონური თეოლოგია“, „პარმენიდეს“ კომენტარი).[2] მაგალითად, „პარმენიდეს კომენტარში პროკლე წერს, რომ „პარმენიდეს“ თანახმად, თუ ერთი არსებობს, მაშინ ყველა არსებული იძენს საფუძველს, ხოლო თუ ერთი არ არსებობს, მაშინ საგანთა ბუნება მთლიანად ქრება: πᾶσαν ἄρδην ἀφανιζομένην τῶν πραγμάτων τὴν φύσιν.[3] პეტრიწის „არდი უჩინო ყოფა“ ზუსტად შეესაბამება ბერძნულ გამოთქმას, რომელსაც ხმარობს პროკლე: ἄρδην ἀφανίζειν. საფრეისა და ვესტერინკს პროკლეს „პლატონურ თეოლოგიაზე“ დართულ შენიშვნებში მოჰყავთ ანალოგიური გამოთქმები პროკლეს მასწავლებლის, სირიანეს კომენტარიდან არისტოტელეს „მეტაფიზიკაზე“, აგრეთვე სხვა ანალოგიური ტექსტები.[4]

5. მანიქეველები

„ბოლოსიტყვაში“ პეტრიწი ბოროტების უარსობის შესახებ ლაპარაკობს. ის ამბობს, რომ პლატონიკოსთა აზრით, ღმერთი არის ერთი მიზეზი ყველაფრისა, ხოლო მანიქეველთა და მწვალებელთა თანახმად, არსებობს ორი მიზეზი — სიკეთე და ბოროტება:

„და ზედ კუალად: ვინ ღმერთი თუნიერ და ერთი მიზეზი ყოველთაო. ვინაჲ და ნათლებრ ბრწყინვალედ და თან დაედასებიან მას პლატონ და პლატონურნი მონაცვალენი საყდართა ყოველნი, და მა-

---

[1] პეტრიწი, II, 212, 12-16 (ბოლოსიტყვა).

[2] **Procl.**, *Theol. Plat.* I, 16, p. 80, 2; II, 1, 11 Saffrey/Westerink; **Procl.** *in Parm.* VI, 1056, 19-22 Cousin.

[3] **Procl.** *in Parm.* VI, col. 1056, 19-20 Cousin.

[4] **Syrian.** *in Metaph.* p. 162, 29-30. Saffrey/Westerink in: **Procl.**, *Theol. Plat.* II, p. 78.

ნენს, და ყოველთა წვალებისა მისისა თანმისუმურთა, რომელნი ორთა წარჰრევდეს მიზეზთა ვითავე კეთილისასა, ესთავე და წინმეწყვისა ბოროტისასა და მყოფობითსა არსებასა მიუქმან მას, ვითავე კეთილობასა“.[1]

ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, „რაც შეეხება პლატონისა და მანიქეველების შესახებ ნათქვამს, ის მთლიანად ამოღებულია ელია კრეტელის კომენტარებიდან, სადაც ვკითხულობთ: ὥσπερ δὲ *Πλάτων* καὶ οἱ περὶ τοῦτου ἀγέννητον τὴν ὕλην καὶ τὰς ἰδέας ἔλεγον, οὕτω καὶ *Μανιχαῖοι*, δύο ἀρχὰς ληροῦντες, ἀγαθὸν καὶ κακόν, φῶς καὶ σκότος, ἀγένητον τὸ σκότος εἰσάγουσιν[2]. [ს. ყაუხჩიშვილს მოჰყავს ამ ფრაგმენტის ქართული თარგმანიც:] „როგორც პლატონი და მისი მოწაფეები, ... ისე მანიქეველნიც ორ საწყისზე ცუდ-მეტყველებენ [ანუ, „უაზროდ, სულელურად ლაპარაკობენ“ – ლ.ა.] კეთილსა და ბოროტზე, ნათელსა და ბნელზე, და აღუგებელი ბნელი შემოაქვთ“.[3]

ს. ყუხჩიშვილის შეხედულებისგან განსხვავებით, ვფიქრობ, პეტრიწი სწორედ იმის საწინააღმდეგოს ამბობს მანიქეველთა და პლატონიკოსთა შესახებ, რასაც ელია ამბობდა: ელია ადარებდა პლატონიკოსებსა და მანიქეველებს ერთმანეთს და მათ შორის მსგავსებას ხედავდა (მისი აზრით, ისინი ორ საწყისს უშვებდნენ), პეტრიწი კი, პლატონური ფილოსოფიის მონისტურ-ნეოპლატონური (პროკლესეული) ინტერპრეტაციის შესაბამისად, მათ ერთმანეთს უპირისპირებდა.

6. *ექსკურსი:* პარალელები არეოპაგიტულ კორპუსთან. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის სქოლიოები: მანიქეიზმი და წარმართული ფილოსოფია: მოძღვრება ორი საწყისის შესახებ; წარმართი ფილოსოფოსები პირველსაწყისის შესახებ

დიონისე არეოპაგელის კორპუსის სქოლიასტი, თავისი დროისა და უფრო ადრეული ხანის ეკლესიის მამათა მსგავსად, აკრიტიკებს მანიქეველებსა და მათთან ერთად იმ წარმართ (ბერძენ) ფილოსო-

---

[1] პეტრიწი, II, 213, 8-14.
[2] Patr. Graeca. 36, col. 900.
[3] პეტრიწი, I, XVVIII.

ფოსებს, რომელთაც მიაჩნდათ, რომ სამყაროში ორი საწყისი არსებობს: კეთილი და ბოროტი. ამიტომ ის ასაბუთებს, რომ წმ. დიონისეს თანახმად, ეშმაკნიც ბუნებით ბოროტნი არ არიან: „საღმრთ. სახ.“ 4, 22-ის „გერმანოსის“ კომენტარი ასეთია: „შეისწავე, ვითარმედ ხრწნილება უწოდს ბრალეულად და შეუწყობლად და უწესოდ აღძრვასა ბუნებისასა, რომელი ესე გუაქუს ეზეკიელისაგანცა ეშმაკისა მიმართ თქუმულად, ვითარმედ: 'განიხრწნა ყელოვნებაჲ მეცნიერებისა შენისაჲ სიკეთისავე შენისა თანა' (ეზეკ. 28, 17). ხოლო აწ სიტყუთა ამით დიდი დიონოსი ელენთა და მანიქეველთა თქუმულსა დაჰკსნის, ვითარმედ არცა ეშმაკნი ბუნებით ბოროტ არიან.[1] ამისსა შემდგომად მათ მიერვე წინადადებულსა საძიებელსა შემოიღებს და თუთ აღკსნის და იტყუს პირველად ამას, ვითარმედ: ეშმაკნი ვერ განიხრწნიან არსებასა, რამეთუ არსებანი ვითარ-იგი არს-ქმნულ არიან, მის წესისაგან არა მიიწევიან უარსო-ყოფად“.[2] იგივე აზრი კომენტატორმა „საღმრთ. სახ.“ 4, 18-ის განმარტებისასაც გამოთქვა. „გერმანოსის“ კომენტარი ასეთია: „ვინაჲთგან თქუა, ვითარმედ არა-არსსაცა სურის ვითამე კეთილისათჳს[3] და მის შორის ნებავს ყოფად, რომელი ესე ზემოცა ეთქუა, დაღაცათუ წარმართთა სწავლულებისა შჯულთა თარგმანებს. რამეთუ წარმართთა მიმართ და მანიქეველთა, ბოროტისა წვალებისა წინამძღუართა, მბრძოლ არს სიტყუაჲ მისი. არამედ ჯერ-არს უვრცელესადრე წარმოდგინებაჲ, თუ რასა ძალსა თარგმნის არა-არსი, და თუ ვითარ საჭირო არს კეთილად-მსახურთა მიერ მტკიცედ რწმუნებად ერთისა ოდენ მიზეზისა და დასაბამისა ყოფაჲ ყოველთაჲსა, რომელ არს ღმერთი. რამეთუ ესე არს ჭეშმარიტი მართლმადიდებელობაჲ, რამეთუ უკუეთუ მრავალ იყვნენ დასაბამნი, უეჭველად უზომოდ გამოჩნდნენ სიმრავლით. ხოლო უკუეთუ ერთი დასაბამი არს ღმერთი, ესე თუთ იგი არს არსი, არსებაჲ არსთაჲ და თუთსახიერებაჲ. ხოლო საჭიროდ მოიპოვოს სიტყუამან წინააღმდგომიცა აღთქუმულთაჲ

---

[1] შდრ. ზემოთ, პროკლესა და პეტრიწის შეხედულებებს დემონების („ეშმაკების“) შესახებ. იხ. ქვეთავში 129-ე თავის აუთენტურობასთან დაკავშირებით.

[2] ხელნაწ. 110, გვ. 95. Patr. Gr. 4, 288-289a.

[3] შდრ. ზემოთ, პროკლესა და პეტრიწის შეხედულებებს მატერიის არა-ბოროტების შესახებ.

ამათ, რამეთუ სადა დასაბამი არს, უეჭველად მუნ დასასრულიცა. და უკუეთუ არს არსი, უეჭველად ყოფად არს არა-არსიცა, და უკუეთუ კეთილი არს, იყოს ბოროტიცა. არამედ ვითარ არსთა არსებანი არიან და სახენი, ამისთჳს არა-არსი უსახო არს და უარსებო, მხოლო სიტყჳთ ოდენ სახილველი, ვინაჲცა არა-არსსა 'უსახოდ ნივთად' სახელ-სდვეს ძუელთა. ხოლო არა-არს ეწოდების ნივთსა არა თუ რამეთუ ყოვლად არარაჲ არს, არამედ რამეთუ არა არს. რამეთუ არსთა არსება ღმერთი არს, და იგი თჳთსახიერება არს. არა-არსისგანვე უკუე არსად ღმრთისა მიერ მოყვანებულ არს ნივთიცა. არამედ არა ვითარ-იგი ვიეთმე ჰგონიეს უსახოჲ (ἀνεῖδος) და დაუხატველი (ἀσχημάτιστος). ვინაჲცა არცა დასაბამ გრძნობადთა არს ნივთი, არამედ აღმავსებელიღა მათი და უკუანაჲსკნელი, და განმწონელი არსთაჲ.“[1]

იმავე თემას კომენტატორი „საღმრთ. სახ.“ 4, 19-ის კომენტარშიც ეხება. აქაც ბოროტის უარსობაზეა ლაპარაკი და წარმართთა კრიტიკაა. კომენტარის ავტორად მაქსიმეა დასახელებული: „ამისთჳს სიტყჳსაებრ დიდისა ბასილისსა, არცა დაუბადებელ არს ბოროტი, რაჲთამცა ღმრთისა თანა დაუსაბამო იყო სიტყჳსაებრ მწვალებელთაჲსა, არცა კუალად დაბადებულ არს, რამეთუ ყოველნი დაბადებულნი ღმერთსა დაუბადებიან, და იგი თავადი სახიერ არს და კეთილ და სახიერისგან ბოროტისა დაბადებაჲ შეუძლებელ არს. არამედ უგუამო და უკუანაჲსკნელ შემოსრულ არს ბოროტი შემთხუევით მოკლებითა კეთილისაჲთა, და არა ბუნებით ქონებითა გუამოვნებისაჲთა, არამედ თჳთმფლობელად დაბადებულნი რაოდენცა კეთილისაგან მოაკლდებოდინ, ეგოდენ ბოროტი შემოვალს მათ ზედა, ვითარცა თუალსა ხედვისაგან დაკლებულსა ზესიბრმეჲ“ (ხელნ. A 110, გვ. 81).

„საღმრთ. სახ.“ 4, 21-ის კომენტარში „მაქსიმე“ განმარტავს, თუ რატომ არ შეიძლება, მანიქეველთა შეხედულებისაგან განსხვავებით, ორობა იყოს დასაბამი: „უწინარეს ყოფადისა მის მძჳნვარისა სენისა მანიქეველთაჲსა კეთილად იღუწის შემზადებად წამლისა, რაჟამს თქუას, ვითარმედ ყოველი ორობაჲ არა დასაბამი არს, არამედ ერთობაჲ არს დასაბამ ყოვლისა ორობისა. ხოლო მანიქეველნი არსთა

[1] ხელნაწ. A 110, გვ. 78. Patr. Gr. 4, 272ad.

დასაბამად წვალებენ ურთიერთას წინააღმდგომთა; არამედ ამას წინააღუდგების ჴელოვნებაჲ მრიცხუელთაჲ, რომელნი რაჟამს განყოფასა რიცხუთა სიმრავლისასა შეასრულებდენ, ერთსა დასდებენ დასაბამად ყოვლისა რიცხჳსა, ხოლო ორობასა შემსრულებელ-ჰყოფენ. რამეთუ უკუეთუ მარტივ და ერთ არს დასაბამი ყოვლისა ნათესავისაჲ, ვითარ ორობაჲ იყოს დასაბამ ყოველთა? რამეთუ არა მარტივი დასაბამი არს ორობაჲ, არამედ შეზავებული. და ვითარ იწოდოს დასაბამ, რამეთუ პირველ შეზავებულისა ამის ორობისა დასაბამისა უსაკუთრეს დასაბამ-ყოფად ჯერ-არს ერთი. და რაჟამს ერთი და ერთი შეკრბენ, მაშინღა შეისრულების ორი, ვითარცა ცხად არს, ვითარმედ ყოვლად დაუმტკიცებელ არს შჯულისდებაჲ უწესოჲ ორთა დასაბამთა ყოფისაჲ“ (ხელნაწ. A 110, გვ. 92).

„საღმრთ. სახ.“ 4, 20-ის კომენტარში „მაქსიმე“ განმარტავს წმ. დიონისეს შემოქმედების მიზანს ბოროტების შესახებ წარმართთა მოძღვრების უარყოფასთან დაკავშირებით: „ღვთაებრივი დიონისეს მიზანი მრავალნაირად ცხადია: იგი ზოგიერთი ელინის შეხედულებას ებრძვის ბოროტების შესახებ, როცა ამბობს, რომ ბოროტება არსი არ არის“. (Patr. Gr. 4, 281-284). ეს ადგილი ჩემს თარგმანში მოვიტანე, რადგან ეფრემ მცირესთან „ელინები“ (ანუ „წარმართნი“) გამოტოვებულია. ახლა სრულად მომყავს ეს სქოლიო ეფრემის თარგმანში: „მრავლით კერძო ცხად არს მიზეზი სიტყუათა დიდისა დიონოსისთაჲ, რამეთუ ვიეთსამე მოგონებასა მბრძოლ ექმნების ბოროტისათჳს და იტყჳს, ვითარმედ: არსებითი სიბოროტე არა სადა არს, რაჲთამცა ყოვლად მოკლებითა კეთილისაგან ყოვლად უნაწილო იყო სახიერებისაგან, რომელი-ესე ყოვლად არა სადა იპოების არცაღა თჳთ ნივთსა მას შინა უსახოსა, რამეთუ ყოველივე ღმრთისა მიერ დაბადებულ არს, დაღაცათუ უკუანაჲსკნელი და მცირე რაჲმე კერძოჲ აქუს სახიერებისა მისისაგან“ (ხელნაწ. A 110, გვ. 89).

„საღმრთ. სახ.“ 4, 27-ის კომენტარში „მაქსიმე“ განმარტავს, რომ ბოროტება, ზოგიერთი ფილოსოფოსის შეხედულებისაგან განსხვავებით (აქ, შესაძლოა, პლატონი და პლატონიკოსები, კერძოდ, პლოტინი, იგულისხმებიან), ნივთისა და ხორცის იგივეობრივი არ არის; უხორცონიც ხომ ცოდავენ, მაგალითად ეშმაკნი: „ვინაჲთგან

ვიეთნიმე ფილოსოფოსთაგანნი იტყჳან, ვითარმედ პირუტყუებრისაგან კერძოჲსა სულისა ნივთსა და ჴორცსა თანა აღრეულისა მივარდების სულსა ზედა ბოროტის-მოქმედებაჲ, ვითარცა ზემოცა გჳთქუამს. ამისთჳს ყოვლად შუენიერად აღჰჴსნის საძიებელსა ამას საღმრთოჲ დიონოსი უჴორცოთა მათგან და ყოვლად არა ზიართა ჴორციელობისათა, რომელნი თჳნიერ ჴორცთა ცოდვენ მოკლებითა კეთილისაჲთა, ვითარ-იგი არიან ეშმაკნი, რომელთა თანა თჳნიერ ჴორცთა არს სიბოროტე“.[1]

ნივთი რომ ბოროტი არ არის, ამას ეხება „გერმანოსის“ ვრცელი კომენტარიც „საღმრთ. სახ.“ 4, 28-ისა. კომენტატორი თითქოს ეთანხმება წარმართ ფილოსოფოსებს იმაში, რომ ნივთი არა-არსია და უსახოა, მხოლოდ შესაძლებლობაა, ე.ი. პოტენციაა („ძალი“) და არაა აქტუალობა, „მოქმედება“ (ენერგია). ამასთანავე იგი უარყოფს ზოგიერთი ფილოსოფოსის შეხედულებას, რომ მატერია, სწორედ თავისი არარსობის გამო, ბოროტია. მომყავს ციტატა: „სამართალ არს, რაჲთა ურთიერთას შემდგომობით წარმოვთქუნეთ გულისზრახვანი მათნი, რომელნი ნივთსა არა-არსად უწოდენ, თუ ვითარ იტყჳან მას არა-არსად, რაჲთა მიერ საცნაურ იქმნენ შემოკრებითნი წინაგანწყობანი საკჳრველისა დიონოსისანი. არა-არსად უკუე იტყჳან ნივთსა გარეშენი ესევითარითა მიზეზისათჳს, რამეთუ იტყჳან, ვითარმედ არს, რომელ არს საცნაურთა შორის შემკობილებათა, პირველისა მისგან ზეშთაარსისა არსისა ქმნულ არს. ხოლო ვინაჲთგან იგი თავადი ზეშთა არსებისა არს, მის მიერ ეწოდა 'სხუად არსად' ჭეშმარიტისა მის არსისა უქუემოესსა. რამეთუ არსი იგი, რომელსა იტყჳან ნივთად უჴორცოთა, სიტყჳთ ხოლო სახილველად სახელ-სდებენ მას, რომელსა-იგი სახედცა იტყჳან და ცხოველადცა, ვითარცა თანამოკიდულსა საცნაურთა არსებათასა. ხოლო გრძნობადთა შორისსა ამას ნივთსა ვითარცა უქუეგანესსა ყოველთა საცნაურთასა არცა სახედ იტყჳან, არცა თჳთცხორებად, არამედ შეიქმნა იგი არსისაგანო, ვინაჲცა ვინაჲთგან სხუაჲ არს ესე ნამდჳლვე საცნაურთა მათ არსებათაგან. ამისთჳს არა იტყჳან მას არს-ყოფად, არამედ არა-არს ყოფად. რამეთუ ჯერ-არსო უდარესობაჲ ხარისხოვანად და პირველითგან ვიდრე უკუანაჲსკნელთამდე შთამომავალო-

[1] ხელნაწ. A 110, გვ. 101.

ბაჲ. ამისთჳს „სხუა-ყოფად“ იტყჳან ნივთსა თჳსაგან განყოფილსა ჭეშმარიტისა კეთილისაგან, ვიდრეცა არცა თუ კეთილ უწოდენ მას, რამეთუ არარას იტყჳან მის შორის ყოფასა მოქმედებისასა, არამედ ყოველთაგანვე მოკლებულ არს მის ზედა უკუანაჲსკნელ შემოსრულთა. ვითარ-იგი სახისაგან და რომელობისა, რამეთუ ვერ დასახავს იგი თავსა თჳსსა სახედ, ესე იგი არს ცად, ანუ ქუეყანად, ჰაერად, წყლად, ცხოვლად, ვარსკულავად, ვერცა ვერარა რომელობა იქმნების იგი თავით თჳსით, არამედ სხჳსა მიერ შეიმკვების ამით ესევითართა სახეთა მიმართ. ვინაჲთგან უკუე არარად არსთაგანად სახედ და რომელობად იტყჳან მას, არამედ მხოლოდ ძალ ამათდა, ესე იგი არს, შესაძლებელ სახედ და ვითარებად მოყვანებად, სამართლად არა-არს არს სიტყჳსაებრ ამათისა, რამეთუ არა აქუს თავსა შორის თჳსსა მოქმედებაჲ. ამისთჳსცა უსახო არს და ურომელო და არა არს და ვითარცა ამათ ყოველთაგან უღონოსა ‘ბოროტ’ ეწოდა. ამათ ყოველთა სიტყუათა აღჰკსნის დიდი დიონოსი და იტყჳს, ვითარ ბოროტის-მოქმედი იქმნას ნივთი, რომელი ყოვლად არა-მქონებელ არს მოქმედებისა. რამეთუ ვერ-მქონებელი მოქმედებისაჲ ვერცა შემთხუევად რას შემძლებელი იგი თჳსაგან მარტოჲ არს. ხოლო უკუეთუ ‘არა-არს’ ითქუმის იგი, ვითარცა ყოვლად არა-არსი, ამისთჳს არცა ბოროტ არს, არცა კეთილ. ხოლო უკუეთუ არს რაჲმე, ანუ ღმრთისაგან არს, ანუ თავით თჳსით, ანუ სხჳსა დასაბამისაგან და ეგრეთვე იყოს ღმერთიცა. ხოლო უკუეთუ საჭირო არს ნივთი, ვითარცა აღმავსებელი სავსებასა სოფლისასა, ვითარ ბოროტ იყოს ნივთი? რამეთუ განსაზღვრებაჲ საჭიროჲსა ესე არს, რაჲთა სამარადისო იყოს ჭეშმარიტებით ვითარცა სარგებელისაჲ, ვითარ-იგი არს სათნოებაჲ მარგებელ, რამეთუ სხუაჲ არს ბოროტი და სხუა საჭირო. დაკსნიდეს რაჲ [წმ. დიონისე] მოგონებასა მათსა, რომელნი იტყჳან ბოროტ-ყოფასა ნივთისასა, იტყჳს, ვითარმედ: ვერ უკუე ქუეყანით მიწისაგანსა ბუნებასა ნერგთა და ცხოველთასა ზრდის და შობს ნივთი? რამეთუ ყოველნი მიწისაგანნი ნივთისაგან და სახისა არიან. აწ უკუეთუ თჳთ-ბოროტი ვითარ შობდეს და ზრდიდეს და არა მყის განხრწნიდეს და განიხრწნებოდის? რამეთუ ესე არს გუარი ბოროტისაჲ. ვინაჲთგან უკუე ვიეთნიმე წარმართთა ფილოსოფოსთაგანი ამისთჳს იტყჳან არა-განხრწნასა ცათა და ვარსკულავთასა, რამეთუ უწმიდესისა ნივთისაგან არსო ქმნულებაჲ მა-

თი. ხოლო უმახლობელესთა განხრწნადთა გუამთასა უზრქესისა ნივთისაგან იტყჳან შექმნულად. აწ უკუე საჭირო არს უკუანაჲსკნელისა და უდარესად დაბადებულისათჳს შემთხუევაჲ ესევითარისაჲ. ამისთჳს განიხრწნებიან უქუემოესნი და დაუდგრომელობენ ვერ-შეძლებითა თავთა შორის თჳსთა მდგომარეობისა და დამტკიცებისაჲთა, ვითარ-იგი არიან ცაჲ და ვარსკულავნი. ხოლო უკუეთუ საჭირო არს მათდა ესრეთ ყოფაჲ, ვითარ აქუნდეს საჭიროობასა თანა ბოროტიცა ნივთსა თავსა შორის თჳსსა სიტყჳსაებრ თქუენისა? ამისთჳს არა სადმე ბოროტ არს ნივთი“ (ხელნაწ. A 110, გვ. 102).

ვინ შეიძლება ეგულისხმა კომენტატორს, როცა იმ წარმართული მოძღვრების მიმდევართა შესახებ მსჯელობდა, რომელიც სამყაროში ორ საწყისს აღიარებდა? აქ შეიძლება სოკრატემდელი ფილოსოფოსები და პოეტებიც იგულისხმებოდნენ (ჰომეროსი, ჰესიოდე, პითაგორა, ჰერაკლიტე, პარმენიდე, ემპედოკლე, ანაქსაგორა), პლატონი და არისტოტელე, აგრეთვე სტოელები. საქმე ის არის, რომ გვიანანტიკურ და ადრექრისტიანულ ხანაში სწორედ ასე განიმარტებოდა მათი კოსმოლოგიები.[1] მაგრამ ის დეტალურობა, რომლითაც სქოლიასტი ამ თეორიას აღწერს (მაგ. შემეცნების საფეხურები), გვაფიქრებინებს, რომ მას ნეოპლატონური მოძღვრება ჰქონდა მხედველობაში. შესაძლოა ისიც, რომ სქოლიასტმა თავად განმარტა ერთ-ერთი ანტიკური მოძღვრება ნეოპლატონურ ყაიდაზე. თუმცა, ნეოპლატონიზმისთვის უცხო იყო მატერიის არარად წოდება აბსოლუტური მნიშვნელობით და მისი ბოროტებად მიჩნევა. ძნელია გადაჭრით იმის თქმა, გულისხმობდა თუ არა სქოლიასტი პლოტინს. ნებისმიერ შემთხვევაში, გასათვალისწინებელია, რომ ნეოპლატონიკოსები, ეკლესიის მამათა და, ამ შემთხვევაში, დიონისე არეოპაგელის კომენტატორების მსგავსად, თვითონ აკრიტიკებდნენ მანიქეიზმს ორი საწყისის შესახებ მათი მოძღვრების გამო: „ქრისტიანებსა და ნეოპლატონიკოსებს ერთიანი ფრონტი ჰქონდათ მანიქეიზმის წინააღმდეგ“.[2] ვინც

---

[1] მაგალითები იხ. ჟ. პეპენის მონოგრაფიაში: **J. Pépin,** *Théologie cosmique et théologie chretienne.* Paris 1964, p. 102.

[2] **C. Andresen,** *Antike und Christentum: Die gemeinsame Abwehrfront von Christen und Neuplatonikern gegen den Manichäismus.* In: Theologische Realenzyklopädie (Hrsg. G. Krause und O. Müller). Bd. III, Berlin-New York 1978, p. 63-70; აქ განსაკუთრებით გვ. 69-70.

არ უნდა ეგულისხმა სქოლიასტს „წარმართ ფილოსოფოსებში“, მას სურდა ხაზი გაესვა იმისთვის, რომ სამყაროში საწყისი მხოლოდ ერთია.[1]

„საღმრთ. სახ.“ 11, 3-ის კომენტარში ნათქვამია, რომ ზოგიერთი წარმართი ფილოსოფოსის თანახმად, ყველაფერი იშვა წინააღმდეგობისა და ბრძოლისაგან, ხოლო სხვების მიხედვით — სიყვარულისა და ჰარმონიისგან. პირველ შემთხვევაში, შესაძლოა, ჰერაკლიტე იგულისხმებოდეს, მეორეში — ემპედოკლე და პითაგორელები: „დიდთა სახიერთა წარმართთა მათ ფილოსოფოსთასა მამხილებელ იქმნების აწ და კეთილად მსახურებისა მიმართ მიუძღვის მათ, რამეთუ მრავალნი მათგანნი განიწვალებიან (στασιαζόντων) ურთიერთას და რომელნიმე წინააღმდგომობისაგან და მბრძოლობისა, ჯდომისა და წყობისა იტყჳან შობასა ყოველთასა, ხოლო რომელნიმე მხოლოჲ ერთჳმობისაგან ოდენ და მეგობრობისა აზმნობენ დაბადებასა ყოველთასა და არცა ერთნი ამათგანნი ზრახვენ ღირსად ღმრთისა.[2] ამისთჳს დიდი ესე მოძღუარი მათსა მას სახელთმოქმედებასა მართლმეტყუელებად შესცვალებს და განაცხადებს ღმრთისა ყოველთა დამბადებელობასა და შემაერთებელობასა“.[3]

7. ღმრთის „ხატისაებრ და მსგავსისა“

ბოლოსიტყვაში პეტრიწი შესაქმე I, 26-ის ქართულ ენაზე თარგმანის საკითხს ეხება: „**და კუალად, ვითარ იტყჳს დამდები ჩუენსა შორის ენითსა ღმრთისმხილველისა მოსეს მიერ ესთა გამოცისკროვნებულისა მოსეს მიერ სიტყუასა? ვითარმედ: 'მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდაო'? არ ესთა, არამედ ესთა, თუ დამხედმან იჭურიტნე, იტყჳს: 'მოვედით და ვქმნათ კაცი ხატი-**

---

[1] შდრ. აგრეთვე კომენტარი „საღმრთ. სახ.“ 11, 5 — Patr. Gr. 4, col. 397d; „საღმრთ. სახ.“ 4, 30 - Patr. Gr. 4, col. 301c.

[2] πολλῶν γὰρ ἐν ἐκείνοις στασιαζόντων, καὶ τῶν μὲν ἐξ ἐναντιώσεως καὶ πολέμου πάντα δι᾽ ἔριδος καὶ μάχης λεγόντων γεννᾶσθαι· τῶν δέ, ἐκ φιλίας καὶ συμφωνίας μόνον δημιουργεῖσθαι τὰ πάντα, Θεοῦ δὲ μὴ κατ᾽ ἀξίαν δὴ φροντιζόντων (Patr. Gr. 4, col. 392b).

[3] ხელნაწ. A 110, გვ. 171.

საებრ და მსგავსისა ჩუენისა’.[1]

„ხატისაებრ“ გაიგება როგორც ხატის მიხედვით (κατ᾽εἰκόνα), ე.ი. ადამიანი ღმრთის ხატი კი არ არის, არამედ მისი ხატის მიხედვით არის შექმნილი. პეტრიწის მიერ მოწონებული თარგმანის ვარიანტი რომ სწორედ ასეთ გაგებას გულისხმობს, ამის შესახებ, რამდენადაც ვიცი, განსხვავებული აზრი არ გამოთქმულა. მოცემულ ადგილს გურამ თევზაძე ასე განმარტავს: „ღმერთის მიერ ადამიანის შესაქმის აქტი, პეტრიწის, როგორც ნეოპლატონიკოსის აზრით, აუცილებლობით გულისხმობს ემანაციის საფეხურებს. ადამიანი შეიქმნება არა როგორც ღვთის მსგავსება, არამედ ღმრთის ხატის მსგავსად, ე.ი. როგორც მსგავსების მსგავსება... პეტრიწთან მყოფთა იერარქიაში ხატი და მსგავსება მხოლოდ უშუალოდ მომდევნო შეიძლება იყოს, ხოლო ადამიანი ერთის უშუალოდ მომდევნო არ არის, ამიტომ ერთის ხატსა და მსგავსს პეტრიწი ქრისტეს უწოდებს (29-ე თავი), ხოლო ადამიანს — ხატის ხატს“.[2]

მართლაც, პეტრიწის ეს აზრი ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ ტრადიციას განაგრძობს: იერარქიულობის პრინციპი ადამიანის უშუალოდ ღმრთის ხატად მიჩნევის უფლებას არ იძლეოდა. (ნეო)პლა-

---

[1] პეტრიწი, II, 219, 20-25. ტექსტი ედიშერ ჭელიძის პუნქტუაციით მომყავს. ე. ჭელიძე ასაბუთებს, რომ პეტრიწის მიერ შემოთავაზებული ვარიანტი „ხატისაებრ და მსგავსისა ჩუენისა“ მის საკუთარ თარგმანს არ გულისხმობს, რადგან აქ საუბარია მესამე პირზე (“*იტყჳს* დამდები ჩუენსა შორის ენითსა“), რომელშიც გელათური ბიბლიის მთარგმნელი უნდა იგულისხმებოდეს. „ამასთან თარგმანი „ხატისაებრ“/„ხატებისაებრ“ შესატყვისად ბერძნული ტერმინისა „კატა ეიკონა“ გელათურია და არა პეტრიწული. როგორც ცნობილია, პეტრიწის სპეციფიკას ქმნის „კატა“ წინდებულის თარგმნა სიტყვით „მებრ“ (გამონაკლისები იშვიათია). მით უმეტეს, სპეციალურად განსახილველ მუხლს იგი საკუთარი მთარგმნელობითი აკრიბიის სრული დაცვით თარგმნიდა. შესაბამისად, უნდა გვქონოდა არა „ხატისაებრ“, არამედ „მებრ ხატით“, „მებრ ხატოვნებით“. ამასთან, თუმცა პეტრიწი ხშირად ხმარობს სიტყვა „ხატს“ სხვადასხვა ფორმობრივი ვარიაციით (“ხატებრივ“, „ხატოვნებით“, „ხატოვნებითად“, „ხატად“, „ხატებად“, „ხატოვნებითი“, „ხატოვნებითობად“), საკუთრივ ფორმა „ხატისაებრ“/„ხატებისაებრ“ მასთან არც ერთხელ არ არის დამოწმებული, მაშინ როცა „-ებრ“ სუფუქსიანი ფორმა ჩვეულებრივია გელათურ ტექსტებში“. — ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწის*... II, გვ. 87-88.

[2] პეტრიწი, რუს. 272.

ტონური პოზიციიდან მხოლოდ ადამიანის სული, უფრო ზუსტად, მისი არსების უმაღლესი ნაწილი — გონება შეიძლება ყოფილიყო „ხატი“, ისიც ხატი არა პირველსაწყისისა, არამედ, რადგანაც ის ინდივიდუალური გონება იყო, უნივერსალური გონების ხატი. ადამიანის ღმერთთან „ნათესაობისა“ და „მსგავსების“ ცნებებს ხანგრძლივი ტრადიცია ჰქონდა, არა მარტო ბიბლიურ-ეგზეგეტიკური, არამედ ძველბერძნული და პლატონური. ანტიკური მითოლოგიური წარმოდგენით, ადამიანი ღმერთისგან განსხვავებული იყო და მისი მონათესავეც. პლატონმა და მისმა მიმდევრებმა „დააზუსტეს“, თუ რას ემყარება ეს ნათესაობა (συγγένεια), ე.ი. რა არის ჩვენში ღვთაებრივი: ეს არის სულის საუკეთესო, უმაღლესი ნაწილი — გონება. მაგრამ ის, რაც ბუნებით არსებული ნათესაობა იყო, ადამიანის მხრივაც სრულყოფას საჭიროებდა, რათა ადამიანი ღმრთის *მსგავსი* გამხდარიყო. ამას გულისხმობდა პლატონის „თეეტეტის“ 176b ცნობილი დებულება „შეძლებისდაგვარად ღმერთის მიმსგავსება“ (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). ჟ. პეპენის თქმით, „სინგენეია“ აღნიშნავს არსებულ ფაქტს, მაშინ როცა „ჰომოიოსის“ აღნიშნავს ქმედებას, რომლის შედეგიც გარანტირებული არ არის. სწორედ „სინგენეიასა“ და „ჰომოიოსისს“ შორის, პლატონურ ტრადიციაში, მიმდინარეობს ადამიანის სიცოცხლე, ანუ ჩვენში საღმრთოსა და თავისთავად-საღმრთოს შორის; ერთის მეორესთან შერწყმაა აუცილებელი. ჟ. პეპენის აზრით, პლოტინის უკანასკნელი სიტყვებიც — „ავიყვანოთ ჩვენში საღმრთო საყოველთაო საღმრთომდე“[1] — ამას გულისხმობს.[2]

პლატონური ტრადიციის გარდა, არსებობდა ბიბლიური — (იუდეური, ფილონის), გნოსტიკური და ქრისტიანული (პატრისტიკული) — ტრადიციები. ისინი ძველი და ახალი აღთქმის გარკვეული ადგილების ეგზეგეზას წარმოადგენდნენ. ეს ადგილებია: ძვ. აღთქმაში — შესაქმე I, 26; 5, 3; 9, 6. ახალში: (ქრისტე — ხატი ღმრთისა): II კორ. 4, 4; კოლ. I, 15; ებრ. I, 3; ფილ. 2, 6; ადამიანი — ღმრთის ან ქრისტეს ხატი: კოლ. 3, 9; ეფ. 4, 24; II კორ. 3, 18; რომ. 8,

---

[1] **Porphyr.**, *Vita Plotini*, 2, 25-27.

[2] **J. Pépin**, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris 1971, p. 7-10.

29; I კორ. 15, 49; I კორ. II, 7; იაკ. 3, 9.[1] მაგრამ ძირითადი ამოსავალი მაინც შესაქმე I, 26 იყო. ბიბლიური ეგზეგეზები, გარკვეულწილად, „ნათესაობისა“ და „მსგავსების“ ანტიკურ ფილოსოფიურ (პლატონურ) გაგებას ითვალისწინებდა და, ამავე დროს, ამ ცნებათა შინაარსობრივად ახალი გააზრება იყო. ანტიკურ-პლატონური „ნათესაობა“ და „მსგავსება“ კარგად ესადაგებოდა შესაქმის I თავის 26-ე მუხლის ბერძნულ ვარიანტს: κατ᾽εἰκόνα და καθ᾽ὁμοίωσιν-ის (ღმრთის „ხატად და მსგავსად“, პეტრიწის თანახმად, „ხატისაებრ და მსგავსისა“) პატრისტიკაში დამკვიდრებულ ინტერპრეტაციას: „ხატად“ იმას ნიშნავდა, რაც ბუნებით იყო მოცემული, როგორადაც ადამიანი იყო შექმნილი, „მსგავსად“ კი — რადაც მას თავი უნდა განეხორციელებინა და რაც მას მადლით მიენიჭებოდა. „ხატობასა“ და „მსგავსებას“ შორის მიმართება ქრისტიანულ ლიტერატურაში ანტიკურობაზე უფრო საინტერესო გახდა, იმიტომ რომ პიროვნებისა და თავისუფალი ნების საკითხმა გაცილებით მეტი მნიშვნელობა შეიძინა: ადამიანი ბუნებით თავისუფალი იყო, მას თავისუფალი ნება გააჩნდა და თავისუფალი არჩევანის ძალა შესწევდა, მას შეეძლო ღმრთისაგან განდგომა ერჩია და შეეძლო მასთან მიმსგავსება ეცადა.[2]

„ხატობისა და მსგავსების“ პრობლემა ბიბლიის ეგზეგეტიკის ერთ-ერთ უმთავრეს საკითხად ითვლება, რომელიც თანამედროვე დასავლურ თეოლოგიაში ინტენსიურად შეისწავლება. ამ საკითხის ერთ-ერთი მკვლევრის, კამელოს თქმით, ესაა პრობლემა, „სადაც გადაიკვეთება ქრისტოლოგია და სამების თეოლოგია, ანთროპოლოგია და ფსიქოლოგია, შესაქმისა და მადლის თეოლოგია, ბუნებრივისა და ზებუნებრივის პრობლემები, განღმრთობის საიდუმლოება, სულიერი ცხოვრების თეოლოგია, მისი განვითარებისა და წინსვლის კანონები. აქ შეიმჩნევა სხვადასხვა გავლენათა კვალი, ბერძნული და ბიბლიური, და ახლებურად წამოიჭრება ქრისტიანობასა და ელინიზმს შორის მიმართების მუდამ მწვავე პრობლემა“.[3]

---

[1] **J. Jernée**, *Bild Gottes* (I-II). In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. VI, S. 991-498.

[2] ამის შესახებ იხ. ზემოთ, ქვეთავში ნების შესახებ.

[3] **P. Th. Camelot**, *La théologie de l'image de Dieu*. In: Revue des sciences phi-

ხატობისა და მსგავსების შინაარსი, მათი ურთიერთმიმართება, ამ „მდგომარეობათა“ მნიშვნელობა ადამიანის ხსნისათვის დეტალურად განიხილებოდა ეგზეგეტიკურ ლიტერატურასა და პატრისტიკაში, ფილოთან, გნოსტიკოსებთან, ირინეოსთან, კლიმენტი ალექსანდრიელთან, ორიგენესთან, ათანასე ალექსანდრიელთან; კაპადოკიელებთან, ევსები კესარიელთან, კირილე ალექსანდრიელთან... განსაკუთრებით დიდი მასშტაბი და სრულყოფილი სახე ამ საკითხმა მაქსიმე აღმსარებლის შემოქმედებაში მიიღო. „ხატობისა და მსგავსების“ საკითხის უფრო დახვეწილი დამუშავების შესაძლებლობას ქრისტიან ავტორებს, ანტიკურ პლატონიკოსებთან შედარებით, თავისუფალი ნებისა და პიროვნების ცნებების ღრმა გაცნობიერებასთან ერთად, ცხადია, ძველი და ახალი აღთქმის „მასალა“ აძლევდა: ადამის ცოდვა — როგორც პირველი განდგომა ხატობიდან არამსგავსებისაკენ, და ღმერთი-ლოგოსის არსებობა — როგორც საფუძველი ადამიანისთვის მსგავსების განხორციელების შესაძლებლობისა და ხსნისა.[1]

ადამიანის ღმრთის ხატად და მსგავსად გაგება სხვადასხვა ავტორთან სხვადასხვა იყო. ეს განსხვავება, ძირითადად, ასეთი იყო:

1. დიფერენციაცია ან, პირიქით, განურჩევლობა „ხატობისა“ და „მსგავსების“ ცნებებს შორის. მაგალითად, გნოსტიკოსები, ირინეოსი, მაქსიმე აღმსარებელი ამ ცნებებს (და, შესაბამისად, მათ შესატყვის ადამიანურ მდგომარეობებს) არსებითად განასხვავებდნენ, მაშინ როცა ათანასე ალექსანდრიელთან, კაპადოკიელებთან, კირილე ალექსანდრიელთან მკაცრი დიფერენციაცია არ ყოფილა.[2] რა აზრისა შეიძლება ყოფილიყო ამ საკითხზე იოანე პეტრიწი, ძნელი სათქმელია.

2. რის ხატობაზეა მსჯელობა: ლოგოსის მხოლოდ საღმრთო ბუნებისა თუ ადამიანურზეც? შესაბამისად, მთელი ადამიანია ღმრთის

---

losophiques et theologiques. T. XL, N3, Paris 1956, p. 443-471. აქ: გვ. 444.

[1] ღვთის ხატობა-მსგავსების საკითხთა შესახებ ანტიკურ და იუდეურ ტრადიციაში, პატრისტიკაში და საკუთრივ პეტრიწთან იხ. ჩემი სტატია: *ღვთის ხატი და მსგავსება (პლატონი — ფილონი — ეკლესიის მამები — იოანე პეტრიწი).* რელიგია 7-8-9, 1995, გვ. 14-27.

[2] ამ ორ ცნებას პავლე მოციქულიც არ განასხვავებდა. იხ. **J. C. M. Van Wilson**, *The Early History of the Exegesis of Gen. I, 26.* In: Studia Patristica, v. I, Berlin 1957, p. 426.

ხატი თუ მხოლოდ გონიერებით არის ის ასეთი? გნოსტიკოსები,[1] ალექსანდრიული ტრადიცია (ფილონი, კლიმენტი, ორიგენე, ათანასე), კაპადოკიელები (ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი), იოანე ოქროპირი, სევერიანე გაბალონელი, კირილე ალექსანდრიელი, აგრეთვე ლათინური ტრადიცია ადამიანის სულსა და გონებაში ხედავდნენ ხატობას. კლიმენტი რომაელისთვის უბრალოდ ადამიანი იყო ხატი, „აღდგომის შესახებ“ ნაშრომის ავტორი კი (შესაძლოა, იუსტინე) ამბობდა, რომ მთელი ადამიანი იყო ღმრთის ხატად შექმნილი, ასევე ფიქრობდა ირინეოსი;[2] ივივე ითქმის ლოგოსის შესახებაც. ამიტომ ფიქრობდა ირინეოსი, რომ ღმრთის ხატად და მსგავსად სრულყოფილი, სულისა და ხორცისგან შედგენილი ადამიანი იყო შექმნილი (ხატობა ხორცშიც იყო, მსგავსება კი სულის სრულქმნით მიიღწეოდა).[3] ევსები კესარიელისა და ორიგენესგან განსხვავებით, კირილე ალექსანდრიელის აზრით, „ხატი“ მხოლოდ ლოგოსს კი არ ეხებოდა, არამედ განხორციელებულ სიტყვასაც: მასში ღმრთის დიდებას ვჭვრეტთ. იესუ ქრისტეს რწმენა მხოლოდ ადამიანის რწმენა კი არ არის, არამედ რწმენაა მამისა ქრისტეს მიღმა. შესაბამისად, კირილე ალექსანდრიელისთვის მთელი ადამიანი, და არა მხოლოდ სულია ხატი ღმრთისა. ამ მოძღვრებამ, ლეონტი ბიზანტიელის შეხედულებებთან ერთად,[4] გარკვეული გავლენა იქონია მაქსიმე აღმსარებელზე. ქრისტოლოგიური საკითხების ღრმად დამუშავების საფუძველზე, მაქსიმე პიროვნების განუმეორებლობას ჰიპოსტასში — სულისა და ხორცის ერთიანობაში ხედავდა და „ღმრთის ხატად“ შექმნილადაც

---

[1] გნოსტიკოსთა აზრით, „მიწიერი“ ადამიანი ღმრთის ხატადაა შექმნილი, „ფსიქიური“ — მის მსგავსად. „მსგავსება“ საღმრთო თესლი იყო, რომელიც „პნევმატური“ ადამიანის არსებას ქმნიდა (**W. J. Burghardt**, *The Image of God im Man according to Cyril of Alexandria*. Washington 1957, p. 1. შემდგომი დამოწმებისას: **W. J. Burghardt**, *The Image*).

[2] **W. J. Burghardt**, *The Image*, p. 3-21.

[3] **Iren.**, *Contra haer.* V, 6, 1. **P. Schwanz**, *Imago Dei als christologisch-antropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*. Halle (Saale) 1970, S. 119, 131-132.

[4] იგი ქრისტეს სამების ჰიპოსტასად მიიჩნევდა არა მარტო როგორც ლოგოსს, არამედ ადამიანსაც. **F. Heinzer**, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*. Freiburg in Schweiz 1980, S. 105.

სწორედ ასეთ ადამიანს მიიჩნევდა.[1]

3. დაბოლოს, საკუთრივ პეტრიწის პრობლემა: სხვადასხვა გადაწყვეტა საკითხისა, თუ რას ნიშნავს „კატ'ეიკონა“ და „კათ' ჰომოიოსინ“: ნიშნავს ეს იმას, რომ ადამიანი უშუალოდ ღმრთის ხატად და მსგავსად არის შექმნილი, თუ იმას, რომ იგი ღმრთის ხატისა და მსგავსების *მიხედვით* არის შექმნილი, ე.ი. ფაქტობრივად, ხატის ხატია, ანუ, პეტრიწის სიტყვებით რომ ვთქვათ, შექმნილია ღმრთის „ხატისაებრ და მსგავსისა“. საკითხის გადაწყვეტის თავისებურებას ფილოსოფიურ-ონტოლოგიური და თეოლოგიური პოზიციების სხვადასხვაობა განსაზღვრავდა, რასაც ბერძნული ენის გრამატიკაც ხელს უწყობდა: ეს გამოთქმები ორივე სემანტიკური გაგებისთვის თანაბარ უფლებასა და საფუძველს იძლეოდა. რაც შეეხება ფილოსოფიურ-ონტოლოგიური და თეოლოგიური პოზიციების სხვადასხვაობას, აქ შემდეგს ვგულისხმობ:

ცხადია, ნეოპლატონურ პოზიციაზე აღზრდილი ფილოსოფოსი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხორცისა და სულის ნაერთს უშუალოდ ღმრთის ხატად ვერ მიიჩნევდა. ადამიანსა და ღმერთს შორის „შუალობითი ხატის“ ფუნქცია ლოგოსს ეკისრებოდა. პლატონურად განსწავლული თეოლოგი, რომელიც ბოლომდე ორთოდოქსი ქრისტიანი არ იყო (ან სულაც არ იყო ქრისტიანი, როგორც ფილონი), რა თქმა უნდა, ღმრთის ხატად სწორედ ღმერთ-ლოგოსს და არა განკაცებულ სიტყვას, ქრისტეს აღიარებდა, ხოლო „ხატის ხატად“, ანუ „ხატისაებრ“ შექმნილ ადამიანში ლოგოსის ხატობის გამომხატველად ადამიანის სულსა და მის უმაღლეს ნაწილს — გონებას მიიჩნევდა, ე.ი. „პნევმატურ“, „გნოსტიკურ“ ადამიანს, და არა ადამიანს მთლიანობაში, როგორც სულისა და ხორცის ერთიანობას. „ხატისაებრ“ შექმნილად ადამიანი მიაჩნდათ ფილონ ალექსანდრიელს, კლიმენტი ალექსანდრიელს, ორიგენეს, ათანასე ალექსანდრიელს.[2] მაგ-

---

[1] ლ. ალექსიძე, *„მსგავსად ღმრთისა“ (მაქსიმე აღმსარებელი)*. კრებულში: მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება. თბილისი 1990, გვ. 149-155.

[2] **R. Bernardt**, *L' image de Dieu d'après saint Athanase*. Paris 1952, p. 21-24. **H. Merki**, *ΩΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg in der Schweiz 1952, S. 73, 157 (შემდგომი დამოწმებისას: **H. Merki**).

რამ არც ეს პოზიცია იყო ერთგვაროვანი: ა) ის, ვინც ღმერთსა და ძე-ლოგოსს შორის მკაცრ სუბორდინაციას ხედავდა, ლოგოსის „ხატობასაც“ ამ სიტყვის („ეიკონ“) წმინდა პლატონურ-ნეოპლატონური მნიშვნელობით, ე.ი. როგორც ქვემდგომ სახეს გაიგებდა. ასეთი გაგებიდან, ცხადია, გამორიცხული იყო ადამიანის უშუალოდ ღმრთის ხატად გაგების მიღება — ადამიანი აუცილებლად მესამე საფეხურზე რჩებოდა. ყველაზე ნათლად ეს პოზიცია ფილონმა გამოხატა, ორიგენესთან ეს საკითხი სადავოა (იხ. ქვემოთ). ბ) კლიმენტი ალექსანდრიელი, მართალია, იზიარებდა ფილონურ პოზიციას იმის თაობაზე, რომ ადამიანი „ხატის ხატია“, მაგრამ ღმერთსა და მის ხატს (ლოგოსს) შორის მიმართების საკითხში სუბორდინაციის გამომხატველი მაინც არ ყოფილა. მით უფრო ნათელია ეს ათანასე ალექსანდრიელის შემთხვევაში. ხოლო იქ, სადაც მამისა და ძე-ღმერთის თანაარსების გამოხატულებაა, მკაცრი ონტოლოგიური დიფერენციაცია — ადამიანი ღმრთის ხატია თუ ხატის (ე.ი. ლოგოსის) ხატია — ფერმკრთალდება. თავად კლიმენტთან ამ დიფერენციაციის ნიველირება არ მომხდარა, მაგრამ ეს პოზიცია გამოვლინდა და ტრადიციის სახით დამკვიდრდა ირინეოსთან, კაპადოკიელებთან, მაქსიმე აღმსარებელთან. ორთოდოქსულმა პოზიციამ, როგორც ჩანს, „ხატობის“ საკითხის განხილვაზეც იმოქმედა: ერთი მხრივ, სამების ერთარსების დოგმატის გაზიარებამ ძე-ლოგოსის „ხატობის“ სუბორდინაცია მოხსნა (რითაც სიტყვა „ეიკონ“ გათავისუფლდა კიდეც ნეოპლატონური — დაქვემდებარებული შინაარსისგან, რაც ათანასე ალექსანდრიელის შემოქმედებაში არიანელებთან კამათში გამოჩნდა), მეორე მხრივ კი ქრისტეს ორბუნებოვნების ქალკედონური დოგმატის დაცვით (რამაც განსაკუთრებული სიმძაფრით თავი იჩინა მაქსიმე აღმსარებლის შემოქმედებაში, ღმრთის ორ — საღმრთო და ადამიანურ — ნებათა თავისთავადობის დაცვისას მონოთელიტობასთან ბრძოლაში) ადამიანის ხატობა, როგორც ვთქვით, არა მარტო სულიერი საწყისით განისაზღვრა, არამედ როგორც ადამიანისა მთლიანობაში — სულითა და ხორცით. ცხადია, სულიერობის, „პნევმატურობის“ პრიორიტეტი ამით არ გაუფერულებულა, წმ. მაქსიმესთანაც ღმრთის „მსგავსად“ სრულქმნილი მხოლოდ „გნოსტიკური“ ადამიანი შეიძლება ყოფილიყო, მაგრამ ეს გნოსტიკურობა არა ხორცისგან განდგომით, არამედ ღმრთისა და ადამიანის სიყვარულის-

თვის მისი სრული გამოყენებით მიიღწეოდა.[1] სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ღმრთის მსგავსებამდე მიღწეული ადამიანი, მთლიანად სრულქმნილი, სულითა და ხორცით პნევმატური იქნებოდა. ამგვარ პოზიციაზე მდგომ ღვთისმეტყველს კიდეც რომ გაესვა ხაზი იმისთვის, რომ ადამიანი არა ღმრთის ხატადაა შექმნილი, არამედ ხატის (ლოგოსის) ხატად, ამას არა ღმერთსა და ლოგოსს შორის სუბორდინაციის გამოსახატავად გააკეთებდა, არამედ იმისთვის, რომ ღმრთის განკაცებისა და ვნების სოტერიოლოგიური მნიშვნელობა ეჩვენებინა „ხატად ღმრთისა“ შექმნილი, მაგრამ ადამის ცოდვის გამო ღმრთისაგან განდგომილი ადამიანის კვლავ „ღმრთის ხატად“ სრულყოფისა და გამოხსნის გზაზე.

მაშასადამე, პეტრიწის ორიენტაცია მაქსიმესეულისგან განსხვავდება. ფილოსოფიური თვალსაზრისით ამ საკითხში პეტრიწი ნეოპლატონიზმს ემყარება, თეოლოგიაში კი მისი წინამორბედები, როგორც ვთქვით, ალექსანდრიელი ღვთისმეტყველები იყვნენ. მოკლედ განვიხილოთ მათი შეხედულებები.

ფილონთან ადამიანი ხატის (ლოგოსის) ხატია იმიტომაც, რომ „კატა“ ნიშნავს „მიხედვით“, რასაც ემატება εἰκὼν εἰκόνος – ხატის ხატი.[2] ჰუბერტ მერკი აღნიშნავს, რომ ფილონთან ისეთ ტექსტებსაც ვხვდებით, სადაც ადამიანი უშუალოდ ღმრთის ხატად გაიგება, თუმცა „ხატის ხატობის“, ანუ ადამიანის ლოგოსის ხატად ყოფნის თემა მასთან ჭარბობს.[3] ფილონის თანახმად, ხატობა, რასაკვირველია, მხოლოდ ადამიანის სულს და არა მის სხეულს განეკუთვნება.[4] ამასთანავე, ტერმინები παράδειγμα და εἰκών-ის პლატონური იერარქიულობა და სტაბილური სუბორდინაცია („პარადეიგმა“ მაღალია, „ეიკონი“ მისი ნაკლებად სრულყოფილი ასლია), და, ამასთანავე, მათი მობილურობა ფილონთანაც შეინიშნება: ღმერ-

---

[1] სულიერის გრძნობადზე პრიმატის მიუხედავად, სულიერისა და გრძნობადის, ნოუმენალურისა და ფენომენალურის თანხმობასა და მათ სრულ „პერიქორესისს“ მაქსიმე აღმსარებელთან ღრმად აანალიზებს ჰანს ურს ფონ ბალთაზარი (**H. U. von Balthasar**, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*. Einsiedeln, Trier 1988, S. 170-172).

[2] **H. Merki**, S. 77.

[3] იქვე, გვ. 44, 75.

[4] იქვე, გვ. 77.

თი მასთან „პარადეიგმად“ არის განსაზღვრული, ლოგოსი — მის „ეიკონად“, რომელიც სხვათათვის (ე.ი. ადამიანებისთვის) „პარადეიგმა“ ხდება.[1] ამდენად, ადამიანი „მესამე ხატია“, ანუ „ხატის ხატია“. შესაქმე I, 27-ის დამოწმების შემდეგ ფილონი განმარტავს: „ამიტომ ყოველი ჩვენგანის გონება, [...] როგორც ადამიანი [...] არის მესამე ანაბეჭდი (τύπον) შემოქმედის მიმართ, ხოლო შუაში მყოფი [ე.ი. ლოგოსი — ლ. ა.] მისი პარადიგმაა, იგი კი [ე.ი. ადამიანი თავისი გონებით — ლ. ა.] ასახვაა (ἀπεικόνισμα) მისი“.[2] აქვე ფილონი ამბობს: „მოსე ჩვენზე უზემოესს [ლოგოს] ღმრთის ხატს უწოდებს, ჩვენეულს კი — ხატის ანარეკლს (ἐκμαγεῖον); რადგან საღმრთო წერილი ბრძანებს, რომ ღმერთმა ადამიანი არა ღმრთის ხატად შექმნა, არამედ ხატის მიხედვით“.[3]

შევჩერდეთ ციტატის უკანასკნელ სიტყვაზე „ეკმაგეიონ“. გავიხსენოთ „ეკმაგიო“ კომენტარის 29-ე თავში, სადაც პეტრიწი „ჩემს პავლეს“ იმოწმებს. თვალსაჩინოებისთვის მომყავს ეს ადგილი: „და რაოდენ უფრო მსგავს, უფრო მახლობელ, და რაოდენ უფრო მახლობელ, უფრო მსგავს. ვინაცა სიტყუაჲ ჩემ გონება მზისა პავლესი შემოვალს აქა, რამეთუ იტყჳს ხატად და მსგავსად და *ეკმაგიოდ* მის ერთისად, ვითარმედ უცვალებელი ხატიო. ესე აქა დართვაჲ უცვალებელობისაჲ მსგავსებასა დამინიშავს ჩუენ უზომოსა და დაკშირებულსა. და კუალად იტყჳს, ვითარმედ მოაქუს ყოველი სიმდიდრე ღმრთისა მამისაჲ თჳს შორის. ესე და ესვითანი ყოველნი, და უზომოებასა დამისახვენ ჩუენ არსთა და ერთთაცა უპირმშოესისა სიტყჳსასა, რომელსა ფილოსოფოსი უწოდს გუართა გუარად და საზღვართა საზღვრად“.[4]

ვინ არის პეტრიწის „პავლე“? ცხადია, აქ შეიძლება ძველთისაზე როგორც ღმრთის ხატზე პავლე მოციქულის ნათქვამი იგულისხმებოდეს: II კორ. 4, 4; კოლ. 1, 15; ებრ. 1, 3; ფილ. 2, 6; კოლ. 3,

---

[1] იქვე, გვ. 578.

[2] **Philo**, *Quis rer. divinar. heres.* 231, in: **P. Aug. Mayer**, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien.* Herder 1942, S. 23 (შემდგომი დამოწმებისას: **P. Aug. Mayer**, *Das Gottesbild*).

[3] **P. Aug. Mayer**, *Das Gottesbild*, S. 23. **H. Crouzel**, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène.* Strasbourg 1954, p. 54.

[4] პეტრიწი, II, 78, 5-15.

9; ეფ. 4, 24; II კორ 3, 18; რომ. 8, 29; I კორ. 15, 49 — იხ. ზემოთ. დ. მელიქიშვილის აზრით, პეტრიწი II კორ. 4, 4 გულისხმობს.[1] მაგრამ საინტერესოა, რომ ახალ აღთქმაში (შესაბამისად, პავლეს ეპისტოლეებში) „ეკმაგეიონი“ არაა ნახსენები.[2] ნეოპლატონიკოსები და თავად პროკლე ამ ტერმინს ხშირად ხმარობდნენ, მაგრამ პეტრიწთან ეს სიტყვა მხოლოდ ნეოპლატონურ ტრადიციას არ გამოხატავს, მისი აშკარად ქრისტიანულ კონტექსტში გამოყენების გამო. პეტრიწის კომენტარების 29-ე თავის ეს ადგილი საინტერესოდ გააანალიზა დამანა მელიქიშვილმა.[3] მან დაადგინა, რომ პეტრიწი ძე-ლოგოსს პროკლეს „ნამდჳლმყოფის“ (იგივე „ავტოძოონი“) ანალოგად ხმარობს. ვინაიდან ნეოპლატონური „ნამდჳლმყოფი“ გონების საფეხურს მიეკუთვნება და ერთის შემდგომი საფეხური უკავია, ამიტომ, მკვლევრის აზრით, „იოანე ფილოსოფოსიც ვერ ასცდა ორთოდოქსული ქრისტიანული მოძღვრებიდან გადახვევას, რაც იმდროინდელი ბიზანტიის ფილოსოფიურ მოძრაობაში შეინიშნებოდა. კერძოდ, „განმარტების“ მთელი ტექსტი ცხადყოფს ნამდვილმყოფის ანალოგიას ძე-ლოგოსთან: ნამდვილმყოფი არის ანაბეჭდი („ეკმაგეიონ“) და ხატი („ეიკონ“) შეუცნობადი ერთისა („რომელსა მამობაჲცა ჰკადრა სიტჳუამან“), ისევე როგორც ქრისტე „არს ხატი ღმრთისა უხილავისაჲ“ (II კორ. 4, 4). მაგრამ საქმე ისაა, რომ ნამდვილმყოფი გონების სფეროში იმყოფება, რომელიც ერთზე ქვემდგომ საფეხურს განეკუთვნება“.[4]

ვფიქრობ, ნამდვილმყოფის ძე-ლოგოსთან შედარება პეტრიწის ორთოდოქსული ქრისტიანული მოძღვრებიდან გადახრაზე არ მია-

---

[1] დ. მელიქიშვილი, *ბოლოსიტყვა*, გვ. 45.

[2] ამიტომ, ხომ არ მიანიშნებს „განმარტების“ 29-ე თავში „ჩემი პავლე“ (მსგავსად „ბოლოსიტყვის“ „ჩემი ორფევსისა“) ვინმე სხვაზე, ე.ი. არაპავლეზე, რომელიც, პეტრიწის აზრით, ჭეშმარიტი პავლე მოციქულის შესაბამის მოძღვრებას გვაუწყებდა? ზოგადად „განმარტებასა“ და საკუთრივ 29-ე თავში ქრისტიანულისა და ნეოპლატონურის სინთეზის ცდა არის მოცემული. პავლე აქ შეიძლება პავლეც იყოს და არაპავლეც, თავისთავიც იყოს და სხვაც, მეტაფორა იყოს და არც იყოს.

[3] **Д. Меликишвили**, *Христологические интерпретации онтологической системы Прокла Диадоха*. В: Византиноведческие этюды. Тбилиси 1991, с. 41-49 (შემდგომი დამოწმებისას: **Д. Меликишвили**. *Христологические*).

[4] იქვე, გვ. 44.

ნიშნებს. საქმე ისაა, თუ რატომ ადარებდა ის მათ ერთმანეთს? იმისათვის, რომ ქრისტიანთა თვალში პროკლეს მოძღვრება გაემართლებინა, თუ იმისათვის, რომ სამების მეორე ჰიპოსტასის პირველისადმი ქვემდგომობა — ე.ი. ქრისტიანული დოგმატის ნეოპლატონური შინაარსი ეჩვენებინა? ვფიქრობ, მას პირველი სურვილი ამოძრავებდა. შემთხვევითი არ არის, როცა ის აღნიშნავს, რომ ლოგოსის ხატობა „უცვალებელ ხატს“ ნიშნავს, და განაგრძობს: „ესე აქა დართვაჲ უცვალებელობისაჲ მსგავსებასა დამინიშავს ჩუენ *უზომოსა* და *დაკშირებულსა*. და კუალად იტყჳს, ვითარმედ *მოაქუს ყოველი სიმდიდრე ღმრთისა მამისაჲ თჳს შორის*“.[1] ორთოდოქსული გაგებით, სიტყვა, როგორც ღმრთის ხატი, ღმერთის თანასწორი ხატია (ასეა, მაგალითად, ათანასე ალექსანდრიელთან, იხ. ქვემოთ) და ხატის ეს გაგება განსხვავდება „ეიკონის“ პროკლესეული გაგებისგან, რომელიც პარადიგმის მიმართ აუცილებლად მის ქვემდგომობას გულისხმობს, ისევე როგორც ადამიანის, როგორც ღმრთის ხატად შექმნილი არსების, ქრისტიანული განმარტება, რომელიც ასევე გამორიცხავს თანასწორობას. ვფიქრობ, მამის თანასწორ ხატად ესმოდა სიტყვა პეტრიწსაც, მაგრამ მის მიერ მოტანილი ანალოგია ნამდვილმყოფთან ეჭვს იწვევდა და კვლავაც გამოიწვევს, სწორედ იმ მეთოდის თავისებურების გამო, რომლითაც პეტრიწი ამ შედარებას ახორციელებდა: მას რომ ნამდვილმყოფი არანეოპლატონურად განემარტა და ერთის თანასწორად გამოეცხადებინა, მისი ორთოდოქსული პოზიცია ეჭვს არ გამოიწვევდა. მაგრამ პეტრიწი კარგი მეცნიერი და კომენტატორი იყო და ის პროკლეს დიდ პატივს სცემდა: კომენტირებისას ის გულწრფელი იყო და პროკლეს ცნებებს ავტორისეული შინაარსის შესაბამისად განმარტავდა. მეორე მხრივ, ორთოდოქსული ქრისტიანული პოზიციიდან ასევე სწორი იყო ლოგოსის პეტრიწისეული განმარტება. ამიტომ შეინარჩუნა მისმა ანალოგიამ შედარებულთა შორის (ნამდვილმყოფი როგორც ხატი და სიტყვა როგორც ხატი) არსებული განსხვავებაც (ხატი ქვემდგომი და ხატი უცვალებელი, მამის უზომოდ მსგავსი).[2] ამ თვალსაზრი-

---

[1] პეტრიწი, II, 78, 10-12. ხაზგასმა ჩემია.

[2] ორი ტიპის ხატს („სახეს“) შორის ასეთივე განსხვავება კარგად არის ნაჩვენები დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათჳს“ IV, I კომენ-

სით საინტერესოა სიტყვა „ეკმაგეიონი“, რომლის განხილვაზეც ზემოთ შევჩერდით. თავისთავად აღებული ეს სიტყვა შეიძლება ყოფილიყო დაქვემდებარებულობის გამომხატველი და შეიძლება არც ყოფილიყო (ე.ი. თანაარსების გამომხატველი ყოფილიყო). ფილონთან, მაგალითად, „ეკმაგეიონი“ დაქვემდებარებულ სტატუსს შეესაბამება. ფილონი „ეკმაგეიონს“ ადამიანს — „ხატის ხატს“ უწოდებს.[1] მაგრამ გრიგოლ ნაზიანზელთან ეს სიტყვა, ისევე როგორც პეტრიწთან, სწორედ ლოგოსის — ქრისტეს მიმართ არის ნახმარი,[2] რაც, ნაზიანზელის შემთხვევაში, გამორიცხავს სუბორდინაციას.

ადამიანის როგორც „ხატის ხატის“ საკითხში კლიმენტი ალექსანდრიელი ფილონს მისდევს. ლოგოსი მასთან უხილავი ღმერთის ხატია. ამასთან დაკავშირებით ჰ. მერკი აზუსტებს, რომ ფილონისგან განსხვავებით, კლიმენტთან ქრისტე მამის თანაარსი ღმერთია, მაშინ როცა ფილონის ლოგოსი ღმერთზე დაბლაა.[3] კლიმენტის თანახმად, „ლოგოსის ხატი ჭეშმარიტი ადამიანია, გონებაა ადამიანში. ამიტომაც ადამიანი ხატისა და მსგავსების მიხედვით შეიქმნა, რადგან ღმრთის ხატი საღმრთო და სამეფო ლოგოსია, ანუ უვნებო

ტარის ქართულ თარგმანში (ამ კომენტარს ქართული ტრადიცია მაქსიმე აღმსარებელს მიაწერს). აქ ნაჩვენებია განსხვავება მზის, როგორც ღმრთის ხილულ სახესა და მის ჭეშმარიტ სახეს შორის: „ესრეთ უკუე დაუბადებელისა მის და აუგებელისა სახიერებისა ღმრთისა კნინოდენად რადმე წულილად და უჩინოდ სახედ ხილულსა ამას მზესა, რომელსა ყოვლად არცა ერთი ზიარებაჲ სწორებისაჲ აქუს შემსგავსებულად სახედ პირმშოჲსა მის ხატისა მიმართ. რამეთუ უკუეთუმცა აქუნდა *სახეთა დაუკლებელი მსგავსებაჲ* ჭეშმარიტებისაჲ, არღარამცა სახენი იყვნეს, არამედ თჳთ *პირმშო სახე* და ჭეშმარიტება“ (ხელნ. A-110, გვ. 46.). საინტერესოა, რომ, ეფრემ მცირის თარგმანისგან განსხვავებით, ბერძნულ დედანში ეს „სახეები“ სხვადასხვა სიტყვებით არის გამოხატული. უკანასკნელი ფრაზის სიტყვასიტყვითი თარგმანი ასეთია: „რადგან სახეებს (εἰκόνες) რომ ჭეშმარიტება ჰქონოდათ, ისინი პარადიგმები (παραδείματα) კი არ იქნებოდნენ, არამედ არქეტიპები (ἀρχέτυπα)“ (Patr. Gr. 4, 240).

[1] **Philonis Alexandrini** *Opera quae supersunt.* Vol. VII. Indices compos. I. Leisegang. Pars I, Berolini 1925, p. 234.

[2] **Greg. Naz.**, Or. 38, 13 - Patr. Gr. 36, 325. იხ. „ეკმაგეიონი“ **A. C. H. Lampe**-ს ლექსიკონში (A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961).

[3] **H. Merki**, S. 85.

(ἀπαθής) ადამიანია, ხოლო ხატის ხატი ადამიანური გონებაა“.[1] სწორედ გონებით არის ადამიანი ლოგოსის (და მამის) ხატი, გონებაა ის, რაც მას ყოველივე ცოცხალზე აღამაღლებს. კლიმენტი ამ უნარს ადამიანური სულის თვისებას, ლოგიკურ ძალას უწოდებს, რომელიც წარმოსახვისგან (φαντασία) განსხვავდება.[2] თავდაპირველად ადამიანი მხოლოდ „არამსგავსი ხატია“ (εἰκὼν οὐκ ἐμφερής) ლოგოსისა,[3] და მან საქმითაც უნდა განახორციელოს სრული მსგავსება, ბუნებით მსგავსება მადლით განღმრთობით უნდა დასრულდეს. საინტერესოა, რომ ის ღვთისმეტყველებიც, რომლებიც ხატისა და მსგავსების ცნებებს სინონიმურად ხმარობდნენ (მაგ. კაპადოკიელები), მათში დინამიკურ შინაარსს ხედავდნენ, რადგან ისინი ადამიანის ისეთ დასაბამიერ მდგომარეობას გამოხატავდნენ, რომელსაც მისი თავისუფალი ნების ძალისხმევით მუდამ სრულყოფა უნდა განეცადა.[4] კლიმენტის აზრით, მხოლოდ იესუ არის ღმრთის ხატად და მსგავსად. ადამიანი ასეთია იმდენად, რამდენადაც ის ლოგოსის ხატია: „ღმრთის ხატი მისი ლოგოსია... ხოლო ლოგოსის ხატი ჭეშმარიტი ადამიანია“.[5] ეს ჭეშმარიტი ადამიანი, კლიმენტის თანახმად, არის „სული ადამიანში, რის გამოც ითქმის, რომ იგი შექმნილია ღმრთის „ხატისაებრ და მსგავსისა“, ადამიანი, რომელიც გულით ისწრაფვის საღმრთო სიტყვას მიეშსგავსოს და რომელმაც გონიერად ყოფნა განიზრახა“.[6] ღმრთის „ხატისაებრ და მსგავსისა“ შექმნილი ადამიანი გნოსტიკურია,[7] ხოლო ჭეშმარიტი გნოსისი მხო-

---

[1] **Clem. Alex.**, *Strom.* V, 94, 3, in: **H. Merki**, S. 87.

[2] **Clem. Alex.**, *Strom.* II, 111, 2, in: **P. Aug. Mayer**, *Das Gottesbild,* S. 15.

[3] აქ კვლავ პეტრიწის „განმარტების“ 29-ე თავი შეიძლება გავიხსენოთ და მისი დებულება კლიმენტი ალექსანდრიელის მოცემულ ნათქვამს შევუპირისპიროთ: სიტყვა მამის „უცვალებელი ხატია“, რომელსაც „უზომო და დაკშირებული მსგავსება“ ახასიათებს (პეტრიწი, II, 78, 9-12). იმავეს გამოხატავს ეფრემ მცირეს „დაუკლებელი მსგავსება“ (ხელნ. A-110, გვ. 46. იხ. ზემოთ).

[4] **L. Thunberg,** *Microcosm,* p. 130.

[5] **Clem. Alex.**, *Protr.* 98, 3-4 in: **P. Schwanz**, *Imago Dei,* p. 147.

[6] **Clem. Alex.** *Protr.* 98, 3. cf. *Strom.* V, 95, 4; VII, 16, 6 in: **P. Schwanz**, *Imago Dei,* p. 147.

[7] **P. Schwanz**, *Imago Dei*, p. 147.

ლოდ ქრისტიანობაშია შესაძლებელი,[1] ამიტომ მხოლოდ ქრისტიანმა შეიძლება ღმრთისმსგავსებას მიაღწიოს[2] და, ამდენად, გნოსტიკოსი გახდეს.[3] პ. შვანცი აღნიშნავს, რომ, „პროტრეპტიკოსისა“ და „პედაგოგოსის“ ტექსტებისგან განსხვავებით, სადაც კლიმენტი ღმრთის მსგავსების საფუძველს ქრისტიანობაში ხედავს და ამ თვალსაზრისით ქრისტიანს წარმართს უპირისპირებს, ისე, რომ თავად მორწმუნეთა შორის განსხვავებას არ აღნიშნავს, „სტრომატებში“ იგი გნოსტიკოსს, როგორც ერთადერთ ჭეშმარიტ ქრისტიანს, გამოარჩევს, რომელიც ღმრთის მსგავსად ყოფნას იმსახურებს. ამისთვის კლიმენტი ერთმანეთს უპირისპირებს გნოსტიკოსებსა და უბრალოდ მორწმუნეებს.[4] ეს მოგვაგონებს წმ. მაქსიმე აღმსარებლის კლასიფიკაციას. იგი „გამოხსნილთა“ ანუ ცხონებულთა (σωζόμενοι) სამ ტიპს ასახელებს: 1. „მონები“, რომლებიც მოსალოდნელი სასჯელის შიშით ასრულებენ უფლის მცნებებს. 2. „დაქირავებულნი“ (μισθίοι), რომლებიც აღთქმული ბედნიერებისკენ ლტოლვით (πόθος) იტანენ სიკეთისათვის მოვლენილ გასაჭირს. 3. „ძენი“, ანუ „მცოდნენი“ (γνωστικοί), რომლებიც არა სასჯელის შიშით ან აღთქმულის სურვილით, არამედ სიკეთისადმი ბუნებრივი მიდრეკილებით არასდროს განუდგებიან ღმერთს, მსგავსად იმ ძისა, რომელზეც ითქვა: „შვილო, შენ მარადის ჩემ თანა ხარ, და ყოველი ჩემი შენი არს“ (ლუკა 15, 31).[5] მაქსიმე აღმსარებელთანაც ღმრთის მსგავსი

---

[1] **P. Schwanz**, *Imago Dei*, p. 146.

[2] **Clem. Alex.**, *Protr.* 122, 4.

[3] **Clem. Alex.**, *Strom.* II, 97, 1. საინტერესოა კლიმენტის მიერ პლატონის დამოწმება საბოლოო მიზნის შესახებ პლატონის მოძღვრებასთან დაკავშირებით: პლატონი უზენაეს მიზანს „სიკეთის ცოდნასა და ღმრთისადმი მიმსგავსებაში ხედავს, ხოლო მსგავსებაში იგი გონივრულობასთან ერთად სამართლიანობასა და ღვთისმოსაობას გულისხმობს [...] ზოგიერთი ჩვენგანიც განა არ ასწავლის, რომ „ხატისაებრ“ ყოფნას ადამიანი დაბადებისთანავე იძენს, „მსგავსება“ კი შემდგომში თანდათანობით სრულყოფისას უნდა მიიღოს“ (*Strom.* II, 22 in: **A. Strucker**, *Die Gottebendbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte (ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26)*. Münster in Westfahlen 1913, S. 126.

[4] **Clem. Alex.**, *Strom.* III, 102, 5 in: **P. Schwanz**, *Imago Dei*, p. 220.

[5] **Maximus Confessor**, *Mystagog.* - Patr. Gr. 91, 712.

სწორედ „გნოსტიკოსი“ იყო. თუმცა გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ეს სიტყვა სხვადასხვაგვარად გაიგებოდა არა მარტო პლატონურ, გნოსტიკურ და ქრისტიანულ თეოლოგიაში, არამედ სხვადასხვა ქრისტიან ავტორთანაც. მაქსიმესთვის ამ შემთხვევაში „გნოსტიკოსი“ ისეთი „მცოდნე“ იყო, რომელიც უმაღლესი ზნეობის გამომხატველიც არის. მისი აზრით, „გამოხსნილი“ და ყველაზე მეტად ძეობის ღირსი ის არის, ვისაც, გარეგანი შედეგის მიუხედავად, შინაგანად აქვს ქველმოქმედების მოთხოვნილება; ვინც თავისი ნებით მაცხოვარივით თავს დაიმდაბლებს (ταπείνοω) და მტრებს მიუტევებს; „რადგან თუ კი ღმერთმა, რომელიც ბუნებით მხსნელია, არ გვიხსნა, სანამ დამდაბლება არ ინება, როგორღა იქნება გამოხსნილი ადამიანი, რომელიც ბუნებით გამოხსნილია, ან [სხვებს როგორ] იხსნის, თუ თავი არ დაიმდაბლა?“[1] ადამიანის მიერ მისივე ნებით და არა იძულებით ან რაღაცის შიშით განხორციელებული ქველმოქმედება გამოხატავს გნოსისს. ამიტომ, მაქსიმეს თანახმად, „მნებებელთა (βουλόμενοι) და არა მძლავრებულთაჲ (τυρανούμενοι) არს საიდუმლოჲ მაცხოვარებისაჲ“.[2]

აქ შეუძლებელია არ ვახსენოთ ავგუსტინე, რომლის მოძღვრებასთან ბევრი საერთო ჰქონდა მაქსიმეს მოძღვრებას (ჰ. უ. ფონ ბალთაზარი საგანგებოდ მიუთითებდა ამ მსგავსებათა კვლევის აუცილებლობაზე). ავგუსტინე ამბობდა: „მაშ ვიმოქმედოთ არა შიშით, არამედ სიყვარულით, რათა მონები კი არ ვიყოთ, არამედ შვილები. რადგან ვინც იმიტომ იქცევა კარგად, რომ სასჯელისა ეშინია, მას ღმერთი არ უყვარს, იგი ჯერ ღმრთის შვილთაგანი არ არის. მაგრამ [ისიც კარგია], სასჯელის შიშით თუ მაინც შეუძლია [სწორი ქმედება]. შიში მოსამსახურე ქალია, სიყვარული კი თავისუფალია. მე ვიტყოდი, შიში სიყვარულის მსახურია [...]. ეშმაკი რომ შენს გულს არ დაეუფლოს, წინასწარვე შეუშვი შენს გულში მოსამსახურე ქალი, და სასჯელის შიშით იმოქმედე, თუ სამართლიანობის

---

[1] **Maxim. Conf.**, *Acta* XXIII - Patr. Gr. 90, 160 in: **J. M. Garrigues**, *Maxime le Confesseur*. Paris 1976, p. 72, 155.

[2] *მაქსიმე აღმსარებელი, ლოცვისათვის „მამაო ჩუენოჲსა“*. გელათ. ხელნაწ. 14, გვ. 155 – Patr. Gr. 90, 880. იხ. აგრეთვე ლ. ალექსიძე, *„მსგავსად ღმრთისა“*, გვ. 153-154.

სიყვარულით მოქმედება ჯერ არ ძალგიძს.“[1]

კვლავ კლიმენტი ალექსანდრიელს დავუბრუნდეთ, რომელიც, ორიგენეს, ავგუსტინესა და მაქსიმე აღმსარებლის მსგავსად, ფიქრობდა, რომ ძეობას (შესაბამისად, ღმრთისმსგავსებას) ის მორწმუნეები კი არ იმსახურებენ, რომლებიც რაღაცის შიშით ან იმედით მოქმედებენ, არამედ თავად სიკეთის გულისთვის.[2] საკუთრივ შესაქმე 1, 26-ს კლიმენტი ასე განმარტავდა: „ქრისტე იყო სრულყოფილად ის, რაც ღმერთმა ამ სიტყვებით თქვა [იგულისხმება შესაქმე 1, 26 — ლ. ა.], ხოლო სხვა ადამიანებთან დაკავშირებით ეს სიტყვა „ხატისაებრ“ მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ“.[3] თავად ქრისტე არის „ძე როგორც ნუსი“ (Protr. 98, 3), ხოლო „ადამიანი შექმნილია ღმრთის „ხატისაებრ და მსგავსისა“, რამდენადაც ადამიანში ნუსია ლოგოსის ხატი“.[4] შემთხვევითი არ არის, რომ განღმრთობა, „ძეობა“, ცხონება ადამიანის მხრიდან გნოსტიკურობას, ე. ი. ღმრთის შეცნობას გულისხმობდა: სულიერობით (იმავე გნოსტიკურობით — გონიერებითა და პნევმატურობით) სულიერის (საღმრთოს) წვდომა „მსგავსი მსგავსს შეიცნობს“ პრინციპს ითვალისწინებდა.[5] სწორედ ამ თვალსაზრისით ჰქონდა ანტიკური ფილოსოფიის ამ ცნობილ თეზისს პატროლოგიაში მნიშვნელობა. მაგალითად, გრიგოლ ნოსელისთვისაც ადამიანის ხატობა მის სულში (ნუსში) გამოიხატებოდა. ამიტომ შეეძლო მას ღმრთის ჭვრეტა — „მსგავსით მსგავსის შეცნობა“ და ჭვრეტით მასთან ზიარება.[6] ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა

---

[1] **Augustin.**, *Or.* 156, 14, in: **J. Mausbach**, *Die Ethik des Heiligen Augustinus.* 2. Bd. Freiburg im Breisgau, 1909, S. 288. შემდგომი დამოწმებისას: **J. Mausbach**, *Die Ethik.*

[2] **J. Mausbach**, *Die Ethik*, S. 64. **H. Crouzel**, *Théologie*, p. 124, 221.

[3] **Clem. Alex.**, *Paedag.* I, 98, 3 in: **P. Schwanz**, *Imago Dei*, p. 147.

[4] **Clem. Alex.**, *Protr.* 98, 3. Cf. *Strom.* V, 94, 4-5 in: **P. Schwanz**, *Imago Dei*, p. 157.

[5] შდრ. **P. Schwanz**, *Imago Dei*, p. 157.

[6] **P. Th. Camelot**, *La théologie*, p. 457. ამასთანავე, მხოლოდ სულში ხატობის დანახვა სხეულის უგულებელყოფის თვალსაზრისით სახიფათო იყო, ეს არ ეთანხმებოდა სხეულით აღდგომის დოგმატს. ამგვარი პრობლემები, რომლებიც შესაქმე 1, 26-ის ინტერპრეტაციისას ეკლესიის მამათა წინაშე დგებოდა, განხილულია ა. ამანის წიგნში (**A. C. Hamman**, *L'Homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq prémieres*

დიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“ I, 1 დართული კომენტარი. სქოლიასტი განმარტავს, თუ რა მნიშვნელობით უწოდებს არეოპაგელი ღმერთს „შეუცნობელ გონებას“: იგი მას ასეთად უწოდებს „როგორც გონებას, რომელიც არც ერთი გონებისაგან არ შეიცნობა, რადგან თუკი მსგავსი მსგავსის მიერ შეიცნობა, მაშინ საჭირო იქნებოდა, რაკი იგი გონებაა, გონებათაგან შეცნობილიყო. მაგრამ ვინ შეიცნო უფლის გონება? ასე რომ, იგი გონებაა ზე გონებისა და სახელია ყველა სახელზე უზენაესი.“[1] ეფრემ მცირეს თარგმანში ეს სქოლიო გერმანოსს მიეწერება და ასე ჟღერს: „და *გონებად მოუგონებელად* [უწოდს], რამეთუ ვინაჲთგან გონებაჲ არს, თქუამმცა ვინმე, ვითარმედ გონებათაგან შესაძლებელ იყოს მოგონებაჲ მისი, რამეთუ *მსგავსი მსგავსითა იცნობების.* არამედ ‘ვინ სცნა გონებაჲ უფლისაჲ?’ ამისთჳს გონება არს მოუგონებელი ყოველთა გონებათაგან და სახელ ზეშთა ყოველთა სახელთა, რამეთუ სახელი ჩემი არა ვაუწყე მათო“.[2] ასე ხდებოდა ღმრთის უზეშთაესობის წარმოჩენისთვის „მსგავსი მსგავსს შეიცნობს“ პრინციპის დაცვასთან ერთად მისი გადალახვაც — მსგავსების „უმსგავსო მსგავსებად“ ქცევის გზით.

კვლავ კლიმენტი ალექსანდრიელს მივმართოთ.[3] კლიმენტის თანახმად, ღმერთთან მსგავსება ადამიანმა მხოლოდ ქრისტეს გზით შეიძლება განახორციელოს. ღმერთს ის ადამიანი ემსგავსება, რომელსაც ლოგოსი აქვს თავის თავში.[4] შესაქმე 1, 26-ის ინტერპრეტაციისას კლიმენტი ხაზს უსვამდა იმას, რომ ღმრთის ხატად და მსგავსად ყოფნა მხოლოდ ადამიანის იდეალურ გეგმას ნიშნავს, რომელიც ადამიანის შექმნით ჯერ არ განხორციელებულა. მხოლოდ ქრისტემ

---

siècles. Paris 1987) და რეზიუმირებულია ვან ვინდენის რეცენზიაში: Vigiliae Christianae 37 (1983), p. 209-217, განსაკუთრებით გვ. 96.

[1] Patr. Gr. 4, 189.

[2] ხელნ. A 110, გვ. 10.

[3] კლიმენტი ალექსანდრიელის „სტრომატათა“ ფრაგმენტების თარგმანი გამოქვეყნებულია კრებულში „გზა სამეუფო“, 2, 1994. მთარგმნელმა ე. ჭელიძემ ტექსტს ვრცელი შენიშვნები დაურთო, სადაც, სხვა საკითხებთან ერთად, საფუძვლიანადაა მიმოხილული ცოდნის („გნოსისი“) და ხატისა და მსგავსების საკითხი კლიმენტი ალექსანდრიელის შემოქმედებაში.

[4] H. Merki, S. 56-57.

აღასრულა ეს ნება, მხოლოდ ის არის, როგორც ითქვა, „ხატად და მსგავსად ღმრთისა“. მამაღმერთისგან მას ადამიანთა მოდგმა ეძლევა აღსაზრდელად, რომ მან იგი საკუთარი ღმრთისმსგავსების ნიმუშის მიხედვით გარდაქმნას.[1] ლოგოსის შუამავალი როლი ადამიანსა და ღმერთს შორის, ფილონის მსგავსად, კლიმენტთანაც წარმოჩნდა (სტრომ. V, 38, 7). და თუმცა ფილონისეული გამოთქმა ადამიანის, როგორც τρίτος τύπος-ის შესახებ მასთან არა გვხვდება, მაგრამ სულის შესახებ იგი ხმარობს გამოთქმას τρίτη εἰκών.[2]

ადამიანური გონება, რომელიც ლოგოსის ხატია, ა. მაიერის განმარტებით, კლიმენტთან „არა მარტო აზროვნების საშუალებაა, არამედ თავისთავადი ზნეობრივი სრულყოფილება, ვნებათაგან თავისუფლება, 'აპათიაა'. ეს საღმრთო თვისებაა: ლოგოსი ხომ 'ანთროპოს აპათეს' – 'უვნებო ადამიანია'. ადამიანური ნუსიც, ერთი მხრივ, ბუნებრივად არის იმისთვის განკუთვნილი, რომ აპათიას მიაღწიოს, ამიტომ იგი *არის* საღმრთო ლოგოსის მსგავსი. მეორე მხრივ, იგი უნდა *გახდეს* მისი მსგავსი, ლოგოსს მიჰყვეს (ἀκολουθέω)“.[3] ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ონტოლოგიური, ფიზიკური სინამდვილე („ხატობა“) ეთიკურში უნდა გადავიდეს, „მსგავსებად“ დასრულდეს. ქრისტიანულ ლიტერატურაში ონტოლოგია და ეთიკა გადაჯაჭვულია. ეთიკას დიდი მნიშვნელობა აქვს ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიისთვის. ანტიკურ პლატონიზმში კი, არსებითად, გნოსეოლოგიური მიზანსწრაფვით განმსჭვალული ონტოლოგია განსაზღვრავდა ეთიკას. თუმცა, ეს რთული სათქმელია და მას სხვადასხვა კუთხით შეიძლება მივუდგეთ, განსაკუთრებით, თუ გავითვალისწინებთ ანტიკური ფილოსოფიისადმი დამოკიდებულების თანამედროვე ტენდენციებსა და, განსაკუთრებით, პიერ ადოს მიდგომას. ის ანტიკური ფილოსოფიაში (მის ცალკეულ წარმომადგენლებში) სულიერი წვრთნისკენ მისწრაფებას ხედავს, რომლის ამოსავალი და მიზანი გარკვეული ცხოვრების წესია. ამ მიმართებათა თვალსაზრისით პეტრიწზე დაკვირვება საინტერესო იქნებოდა, მასალა რომ მეტის თქმის შესაძლებლობას იძლეოდეს. ერთი შეხედვით კი მასთან ონ-

---

[1] **P. Aug. Mayer**, *Das Gottesbild*, S. 9.
[2] შდრ. *Strom.* VII, 16, 6 in: **P. Aug. Mayer**, *Das Gottesbild*, S. 24.
[3] **P. Aug. Mayer**, *Das Gottesbild*, S. 26.

ტოლოგია არის ყველაფრის, მათ შორის ეთიკის საფუძველი.

დავუბრუნდეთ ხატობის თემას. რაც შეეხება ორიგენეს, მის მსოფლმხედველობაზე დიდი გავლენა მოახდინა ფილონმა; ამ საკითხშიც მათი შეხედულებები გარკვეულწილად ერთმანეთს ჰგავს: ადამიანი ხატია ღმრთის ხატისა — ლოგოსისა. ორიგენეს თანახმად, მხოლოდ ქრისტე შეიძლება იწოდოს ღმრთის ხატად. ანრი კრუზელის განმარტებით, ხატი ორიგენესთან უიგივდება ძეობას, „რადგან ქრისტე ფლობს ღვთიურობასა და ნიჭს, რომელიც ამ ღვთიურობას სუბსტანციურად აქვს. ადამიანი კი მხოლოდ 'ღმრთის ხატისაებრ' არსებულია, ანუ 'ხატის ხატია', ღმრთის მიმართ შუალობით არსებული ხატია, [ხატი ლოგოსისა], რომელიც მას და ღმერთს შორის საშუალოა“.[1] ადამიანები და ანგელოზები ღმერთები არიან მხოლოდ ზიარებით: „წმინდანები ხატის ხატები არიან, ძელვთისა ხატია, და ისინი ძეობის ბეჭედს ღებულობენ“.[2] ა. კრუზელის თანახმად, ორიგენესთან იერარქია: „ღმერთი — ღმრთის ხატი — ხატისაებრ არსებული“ შეესაბამება იერარქიას: „ღმერთი თავისთავად — ლოგოსი ღმერთი — ღმერთი მოზიარეობით“.[3] ღმრთის ხატისაებრ არის სულის უმაღლესი ნაწილი — გონება, რომელსაც ხან „ნუსი“ და ხან „ლოგოსი“ ეწოდება.[4]

მაშასადამე, ორიგენესთან, ისევე როგორც ფილონთან, კლიმენტი ალექსანდრიელსა და პეტრიწთან, ლოგოსი ხატია ღმრთისა, ადამიანი კი ხატის ხატია. მაგრამ რას ნიშნავს ლოგოსის ხატობა ორიგენესთან? როგორ გაიგება იგი, სუბორდინაციულად თუ თანაარსების მნიშვნელობით? „ხატის ხატად“ შექმნილი ადამიანი თავის „პარადიგმაზე“ დაბალია. მაგრამ იგულისხმება თუ არა ღმერთსა და მის ხატს შორისაც ასეთი მიმართება ორიგენესთან? ზემოთ მოვიყვანეთ ჰ. მერკის აზრი ამ საკითხზე ფილონსა და კლიმენტი ალექსანდრიელთან დაკავშირებით: მერკი ფიქრობს, რომ კლიმენტთან, ფილონისგან განსხვავებით, „ხატობის“ ეს საფეხური სუბორდინაციას არ გამოხატავს. რაც შეეხება ორიგენეს, ა. კრუზელი ფიქრობს, რომ

---

1 **H. Crouzel**, *Théologie*, p. 147. **H. Crouzel**, *Origène et la connaissance*, p. 74-75.

2 **Origen.**, *De orat.* 22, 4, in: **P. Th. Camelot**, *La théologie*, p. 454.

3 **H. Crouzel**, *Théologie*, p. 164.

4 **H. Crouzel**, *Théologie*, p. 159. **P. Th. Camelot**, *La théologie*, p. 454.

შინაარსობრივად (არსებით) ორიგენესთან ძე თანაარსია მამისა, და ორიგენე მათ შორის რიცხობრივ (ე.ი. ჰიპოსტასურ — ლ. ა.) განსხვავებას აღნიშნავს.[1] ამ აზრს იზიარებს კამელოც.[2] ამასთანავე კრუზელი იმაზეც ამახვილებს ყურადღებას, რომ მამაღმერთი ორიგენესთან ὁ θεός-ად იწოდება, ძე კი — θεός-ად, რადგან იგი არის ღმერთი მამაღმერთის ღვთიურობის მოზიარეობით. მაგრამ ძის ზიარება ღვთიურისადმი სრულიად განსხვავდება ქმნილებათა მოზიარეობისგან. ხატი სრულყოფილი ასახვაა, ხოლო ის, რაც ხატის მიხედვით არის შექმნილი, არასრულყოფილი ასახვაა.[3] აქ კვლავ პეტრიწის კომენტარის 29-ე თავი გვახსენდება, სადაც, ვიმეორებ, ჩემი აზრით, ლოგოსი ასეთივე სრულყოფილ ხატად და „ეკმაგეიონად“ არის დახასიათებული. ქრისტეს ხატობას, ადამიანის ხატობისგან განსხვავებით, ა. კრუზელი, ორიგენეს ტექსტების დამოწმებით, ასე ახასიათებს: „ქრისტე ასახვაა ღმრთის სრული დიდებისა, მაშინ როცა ქმნილებები მხოლოდ ნაწილობრივ ასახვას ღებულობენ (*in Ioan.* 32, 28). იგი მამის სრულ ნებას ასრულებს, რაც არც ერთ ქმნილებას არ შეუძლია (*in Ioan.* 13, 36). დაბოლოს, განსხვავებები ამ ორ მოზიარეობას შორის — ძისა და ლოგიკური ქმნილებებისა — მოკლედ შეიძლება სამ პუნქტად ჩამოყალიბდეს: პირველი მთლიანია, მეორე ნაწილობრივი. პირველი არსებისეულია, ე. ი. უცვლელია, მეორე კი შემთხვევითია, მას კლება-მატება შეუძლია. მესამეც, ძე შუამავალია ქმნილებებსა და მამას შორის“.[4] მიუხედავად იმისა, რომ ა. კრუზელი იმ აზრისკენ იხრება, რომ ორიგენესთან ქრისტე მამის სრულყოფილი ხატია, იგი არც იმაზე ხუჭავს თვალს, რომ ორიგენესთან ისეთ გამოთქმებსაც ვხვდებით, სადაც ძე ნაკლებია მამაზე, ან ნაკლებია მასზე მხოლოდ თავისი წარმოშობით.[5] ა. კრუზელის თქმით, ესეც თავისებურად იმას მოწმობს, რომ ორიგენეს ფილოსოფია დაუსრულებელი მოძღვრებაა, მუდმივი ძიებაა, დინამიკურია და ცოცხალი.[6]

---

[1] **H. Crouzel**, *Théologie*, p. 104.
[2] **P. Th. Camelot**, *La théologie*, p. 447-448.
[3] **H. Crouzel**, *Théologie*, p. 107.
[4] იქვე, გვ. 110.
[5] იქვე, გვ. 112.
[6] იქვე, გვ. 121.

ათანასე ალექსანდრიელის სრული ორთოდოქსობა არიანელებთან კამათში ხატისა და მსგავსების საკითხშიც გამოვლინდა. ადამიანი მასთან ხატია ძისა, ძე კი მამის ხატია, მისი თანამარადიული და თანაარსი. ეს ზიარებითი ურთიერთობა არ არის: სიტყვა ღმერთს არ ეზიარება, არამედ თავადაა ღმერთი: „სიტყვა რომ ღმერთი ყოფილიყო და მამის არსებითი ხატი [ყოფილიყო] მოზიარეობით და არა თავისთავად, იგი, თავად განღმრთობილი, სხვათა განღმრთობას ვერ შეძლებდა“.[1] განწმენდილი სული „როგორც სარკეში ჭვრეტს სიტყვას, მამაღმერთის ხატს“, ხოლო სიტყვა მამის „სრულიად მიმსგავსებული ხატია“ (*C. G. - de luc. 41*), და მისი ბეჭედია, ასახვაა. წმ. ათანასე ხაზს უსვამს სიტყვის, როგორც ხატის, სრულ ტრანსცენდენტურობას ადამიანთან შედარებით, რომელიც მხოლოდ „ხატისაებრ“ არის.[2] სიტყვა, მამის არსების ანაბეჭდი, ნათელი ნათლისა, მამის არსების ჭეშმარიტი ხატია: ვინც იგი იხილა, მამა იხილა.[3]

ასე ჩამოყალიბდა „ხატის“ ახალი, ქრისტიანული ორთოდოქსული გაგება, სამების ერთარსების დოგმატის გამომხატველი. ის, როგორც ვთქვით, არიანელებთან კამათში გამოიკვეთა. კ. შონბორნის თქმით, „არიანელთა შეცდომა იყო, რომ მათ ღმერთზე ხატის ის ცნება გადაიტანეს, რომელიც ქმნილების სფეროს მიესადაგებოდა. გრიგოლ ნაზიანზელმა, სამების დიდმა მოძღვარმა, ცხადყო ეს შეცდომა. პასუხი უნდა გაცემულიყო კითხვაზე: როგორ შეიძლება არსებობდეს მამის თანაარსი ხატი საღმრთო პირების საბელიანური აღრევის გარეშე? როგორ შეიძლება იყოს პიროვნება, მთელი თავისი თავისთავადობით, მეორე საღმრთო პირის *სრულყოფილი* ხატი? როგორ შეიძლება *სრულყოფილი* ხატი იყოს, თუ სხვა თვისებებიც აქვს?“[4] ამ პრობლემებზე კაპადოკიელებთან ასეთი პასუხი გაიცა: „ხატი იგივეა, რაც პროტოტიპი, ოღონდ სხვაგვარი“.[5] ეს სხვადასხვაობა საკუთარ ჰიპოსტასს გულისხმობს. სამების წევრები ერთმანეთში შეიცნობა. ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან არა თავისი ბუნებით

---

[1] **Athan. Alex.**, *De synodis*. 51, 2, in: **Ch. von Schönborn**, *L'icône du Christ*, Fribourg (Suisse) 1976, p. 28.

[2] **P. Th. Camelot**, *La théologie*, p. 449.

[3] **Athan. Alex.**, *C. Arian*. 1, 9, in: **P. Th. Camelot**, *La théologie*, p. 450.

[4] **Ch. von Schönborn**, *L'icône du Christ*, p. 28.

[5] იქვე, გვ. 41.

(τὶ ἐστι), არამედ თითოეული პირის არსებობის ფორმით (πῶς ἐστι).[1]

მაშასადამე, პეტრიწის პოზიცია შესაქმე I, 26-ის ქართული თარგმანის საკითხში ფილონ ალექსანდრიელის, კლიმენტი ალექსანდრიელის, ორიგენესა და ათანასე ალექსანდრიელის მსოფლმხედველობათა მემკვიდრეა. საკითხავი პეტრიწის შემთხვევაშიც, ისევე როგორც ზემოხსენებული ავტორებისა, ის არის, თუ რას ნიშნავს მასთან „ლოგოსის ხატობა“? გულისხმობს თუ არა პეტრიწთან „ადამიანის ხატის ხატობა“ ლოგოსის ღმრთისადმი სუბორდინაციულ მიმართებასაც, რაც აშკარად იყო ფილონთან და ასევე აშკარად არ ყოფილა ათანასე ალექსანდრიელთან? ვფიქრობ, პეტრიწსაც შეიძლება მხოლოდ იმიტომ გაესვა ხაზი ადამიანის „ხატისაებრ“-ობისთვის, რომ მისი ხატობა ლოგოსის ხატობისგან განსხვავებულია, ხოლო ადამიანი სულისა და ხორცის ნაერთია, და რაც ორთოდოქსი ქრისტიანისთვის დასაშვები იყო ქრისტეში ღმრთის თანაარსების გამოხატვისთვის, მიუღებელი იყო მისთვის ადამიანის მიმართ. ანუ, ძალიან უხეშად რომ ვთქვათ, ღმრთისა და ადამიანის „ხორციელობის“ სხვადასხვაობას „ხატობის“ საკითხის გადაწყვეტაზეც შეიძლება ჰქონოდა გავლენა: ძე-ლოგოსი ღმრთის თანაარსი, მისი სრულყოფილად მსგავსი ხატი ყოფილიყო, ადამიანი კი ქვემდგომი ხატი ლოგოსისა. ნებისმიერი გაგების შემთხვევაში ადამიანის „ხატის ხატობის“ ასეთი ხაზგასმა, ნეოპლატონურ ნამდვილმყოფთან ძე-ლოგოსის ანალოგიასთან ერთად, უნდოდა ეს თვითონ პეტრიწს თუ არა, მაინც ღმრთისადმი ძის სუბორდინაციული მიმართების გაგების საწყისი შეიძლება გამხდარიყო.[2] საკითხავი და გასარკვევი სწორედ

---

[1] **Ch. von Schönborn,** *L'icône du Christ*, p. 50.

[2] ასეთ საშიშროებაზე, იმავე საკითხის ორიგენესთან განხილვისას, მიუთითებს კამელო: „სიტყვა-ხატი შუამავალია ქმნილების მიმართ, ამდენად იგი საშუალებას აძლევს ადამიანს ეზიაროს ღმრთის ხატს. ეს თეოლოგია სახიფათო შეიძლება ყოფილიყო, რადგან გზას უხსნიდა გარკვეულ სუბორდინაციას“ (**P. Th. Camelot,** *La théologie*, p. 448). აქ შეუძლებელია არ ვახსენოთ პროკლე-პეტრიწის წიგნის მინაწერი: „ამის წიგნისგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზ, და ამისგანვე განათლებულთა სამგზის მოიგეს ღმრთისმეტყველებისა სახელი დიდთა ბრძენთა დიონოსი და ღრიღორი და ვასილი და სხუათაცა ვიეთმე. შენ გონებაჲ განწმენდილი მოიგე ღმრთისა მიმართ და საზღვარსა

ის არის, რამდენად გაცნობიერებული ჰქონდა ეს თვითონ პეტრიწს, რამდენად შეგნებულად მიდიოდა იგი ასეთ სახიფათო ანალოგიებზე, ანუ რა მიმართებაში იყო მისი, როგორც ჭეშმარიტი ქრისტიანის რწმენა მისივე ანტიკურ-ნეოპლატონურ პოზიციასთან? ეს ის კითხვაა, რომელიც პეტრიწთან მრავალი სხვა პრობლემის განხილვისასაც წამოიჭრება და რომელიც მისი მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი ყველაზე რთული და საინტერესო გამოცანაა. ასეთ კითხვაზე პასუხი, შეიძლება, პეტრიწისათვისაც არ ყოფილიყო ადვილი, რადგან იგი გულწრფელად იყო, ალბათ, ორთოდოქსი ქრისტიანი და, ამავე დროს, პროკლეს ფილოსოფიის კარგი მცოდნე და ერთგული მიმდევარი. შეიძლება, სწორედ ამ გულწრფელობისა და ორივე სფეროში ობიექტურობის გამო ამ ორი, ამ შემთხვევაში ურთიერთდაპირისპირებული პოზიციის გამოხატულება მის ნაშრომში მკითხველის მიერ უფრო ჰერაკლიტურ ერთიანობად აღიქმება, ვიდრე წინააღმდეგობრივ პარადოქსად.

8. იამბიკოს ინტერპრეტაციისათვის

„ბოლოსიტყვის“ აუთენტური ტექსტი იამბიკოთი თავდება:

(1) **„ასერგასისა ამათ სულისა მუსთა**
(2) **ენათმაქცევი აქანტერმათა დავსწყუედ**
(3) **სიტყჳს მიმოჲ და იცანნ მეიროემან**
(4) **მან ერმაულად იმწუერვალენ აპოლლო“.**[1]

შევეცდები ეს იამბიკო სტრიქონ-სტრიქონ ისე განვმარტო, როგორც მე მესმის.

მამათა წმიდათასა ნუ გარდავჰლდნები და არა საცთურ გექმნეს“ (პეტრიწი, II, გვ. 9). დ. მელიქიშვილი ამ მინაწერს სწორედ ნეოპლატონური და ქრისტიანული სამების საკითხთან დაკავშირებით იმოწმებს (Д. Меликишвили, *Христологические*).

[1] პეტრიწი, II, 223, 3-6. დ. მელიქიშვილის ვარაუდით, ეს ლექსი პეტრიწის მიერ ფსალმუნთა განმარტებას ეკუთვნის და ის სამების განმარტებას უნდა მოსდევდეს (პეტრიწი, II, 212). დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამ. გვ. 236. ჩვენთვის ახლა ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს, თუმცა გერმანულ თარგმანში იამბიკო მაინც მისთვის ტრადიციულ ადგილას დავტოვეთ, ანუ იქ, სადაც ის არის ხელნაწერებსა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემაში.

(1) ცნობილია, რომ პირველი სტრიქონი ფსალმუნს აღნიშნავს.

(2) „აქანტერმათა“: რას ნიშნავს ეს სიტყვა? გ. თევზაძის აზრით, ეს სიტყვა შეიძლება შეესატყვისებოდეს ბერძნ. ἄκανθος-ს, რაც მცენარეს აღნიშნავს.[1] ვფიქრობ, ეს სიტყვა შეიძლება აგრეთვე წარმოდგებოდეს ბერძნული სიტყვიდან ἀχανής, რაც ნიშნავს: „ფართოდ გახსნილი“, „დიდი“ + τέρμα, რომელიც ნიშნავს: „საზღვარი“, „ბოლო“, „მწვერვალი“. ასეთ შემთხვევაში ამ სტრიქონის მეორე ნაწილის შინაარსი დაახლოებით ასეთი იქნებოდა: „ვაღწევ [ცოდნის] დიდ მწვერვალებს“ /ანუ: „მიზნებს“. ინტერპრეტაციის მეორე შესაძლებლობა: შესაძლოა, სიტყვა „აქანტერმანი“ ნაწარმოებია ბერძნული სიტყვისგან ἄκανθα, რომელსაც აქვს არა მარტო „ეკლიანი მცენარის“ ან „აკაციის“ მნიშვნელობა (როგორც ἄκανθος-ს), არამედ აგრეთვე „ერესისა“.[2] ყოველივე ამის საფუძველზე პირველი და მეორე სტრიქონის შინაარსი შეიძლება ასე გამოვხატოთ: „ასორმოცდაათი სულიერი სიმღერის სიტყვად გადამქცეველი [ანუ: მათ შესახებ მოლაპარაკე, სიტყვებით მათი გადმომცემელი], ვაცილებ ეკლებს [ანუ: ვაშორებ ერესის საშიშროებას]“.

(2-3) ძნელი სათქმელია, „სიტყჳს მიმოჲ“ (რაც „პროზაულ-ფილოსოფიური ენით“ შეიძლება აგრეთვე ითარგმნოს გამოთქმებით: „დისკურსიულად“, ან, პეტრიწულად რომ ვთქვათ, „მიდმოცვალებით“) შინაარსობრივად ეკუთვნის წინა, მეორე, სტრიქონს (ამ შემთხვევაში ლექსის წაკითვხა ასეთი იქნება: „აქანტერმათა დავსწყუედ / სიტყჳს მიმოჲ“) თუ იმავე, მესამე სტრიქონს (მაშინ ლექსის შინაარსი ასე წაიკითხება: „სიტყჳს მიმოჲ და იცანნ მეიროემან“, სადაც „და“ შინაარსობრივად ზედმეტი გამოდის). რუსული და თანამედროვე ქართული თარგმანები მეორე წაკითხვას უჭერს მხარს, იხ. მაგალითად, დ. მელიქიშვილის თარგმანი: „სიტყვის მიმოქცევა შეიცან, გმირთა მეხოტბევ“,[3] მე პირველი შესაძლებლობა შინაარსობრივად უფრო გამართლებული მგონია, მით უფრო, რომ მეორე შემთხვევაში კავშირ „და“-ს ფუნქცია ეკარგება.

---

[1] პეტრიწი, რუს. გვ. 273.

[2] G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 58.

[3] პეტრიწი, თანამ. გვ. 216. რუსული თარგმანი ნაკლებად ზუსტია: „Познайте их и вы, певцы героев“ (პეტრიწი, რუს. გვ. 225).

(3) „მეიროემან“: რუსულ და თანამედროვე ქართულ თარგმანში ეს სიტყვა გაგებულია როგორც „გმირთა მეხოტბე“ (რუსული: „певцы героев“). ჩემი აზრით, აქ „მეიროე“ ნახმარია ანტიკურ-(ნეო)-პლატონური „ჰეროსის“ („გმირი“) მნიშვნელობით,[1] რომელიც ერთგვარი შუამავალი იყო საღმრთო სამყაროს (აქ მის ფუნქციას „ასერგასი სულის მუსი“ და „აპოლო“ ასრულებს) და ადამიანურ რეალობას შორის (ამ უკანასკნელის ფუნქციას იამბიკოში ავტორის მიერ ფსალმუნთა კომენტირებული განმარტება გამოხატავს).

საბოლოო ჯამში, ეს იამბიკო ახალ ქართულად შეიძლება ასე ითარგმნოს და განიმარტოს:

„ასორმოცდათი სასულიერო სიმღერის [პროზაულ] ენაზე გადმომღებელი [ანუ: განმმარტებელი, კომენტატორი], / ვაშორებ ეკლებს [ანუ: ერესის საშიშროებას. ან, გაგების მეორე ვარიანტი: ვაღწევ უზენაეს მიზანს] დისკურსიული მსჯელობის პროცესში [ან: შედეგად]; და შენ, ვითარცა გმირმა ("ჰეროსმა"], შეიცანი [ეს] / და ჰერმენევტიკულად [ანუ: როგორც ჰერმესმა, ჰერმესის უნარის მეშვეობით, განმარტების გზით] ამაღლდი აპოლონამდე [ანუ: იმ საწყისამდე, რომელიც ამ „ასერგასი“ სიმღერის საფუძველია]“.

---

[1] „ირონი“ ნახსენები ჰყავს პეტრიწსაც 129-უ თავის კომენტარში (პეტრიწი, II, 165, 24).

დასკვნის ნაცვლად

ანტიკური ფილოსოფია მხოლოდ ნაწილია (თუმცა, ვფიქრობ, ყველაზე არსებითი ნაწილია) იოანე პეტრიწის წყაროების კვლევის საქმეში. ცალკე დიდი თემაა პეტრიწის მიმართება მისი დროის ბიზანტიურ ფილოსოფიურ აზრთან. აქ პირდაპირი პარალელების დაძებნა კიდევ უფრო ძნელია, ვიდრე ანტიკური ფილოსოფიის კვლევისას, იმიტომ რომ პეტრიწი მის თანამედროვეებს არ ასახელებს და, როგორც ჩანს, მათ პირდაპირ გავლენას არ განიცდის.

ანტიკური ტექსტების, როგორც პეტრიწის კომენტარის წყაროების, განხილვა გვარწმუნებს, რომ პეტრიწი ავტორთა დამოწმებისას საკმაოდ პუნქტუალური იყო. თეზისი, რომელსაც ის ამა თუ იმ ავტორს მიაწერდა, ამ ავტორთან მართლაც მოიძებნება. ამავე დროს, პეტრიწის ციტატები არ არის ძველ ბერძენ ავტორთა ტექსტების გარკვეული მონაკვეთის სიტყვასიტყვითი გამეორება, არამედ უფრო მათი შეხედულებების ზოგადი და მოკლე გადმოცემაა. ძალიან ხშირად, ფაქტობრივად, პეტრიწის კომენტარის მთელ ტექსტში, იმ ადგილებშიც, სადაც ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები ნახსენები არ არიან, მოიძებნება უამრავი პარალელი (შინაარსობრივი, ენობრივი, სპეციფიკური გამოთქმების სახით გამოხატული), რომლებიც გვაჩვენებს, რამდენად კარგად იცნობდა პეტრიწი ანტიკურ ფილოსოფიას, როგორ ბუნებრივად მიმართავდა მისთვის დამახასიათებელ გამოთქმებს და როგორ ორგანულად ჰქონდა მას ამ ფილოსოფიის „ენა" — გამოხატვის ფორმა, აზროვნების სტილი და, რა თქმა უნდა, შინაარსი — გათავისებული.

როგორია პეტრიწის კვლევის პერსპექტივები? გასაკეთებელი ძალიან ბევრია. დავასახელებ მხოლოდ რამდენიმე ამოცანას, რომელიც ანტიკურობასთან პეტრიწის დამოკიდებულების თემას (თავის მხრივ, ესეც ამოუწურავი თემაა) სცილდება: 1. პეტრიწის შემოქმედების მიმართება მის თანამედროვე ბიზანტიურ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან; 2. პეტრიწის ფილოსოფია, ნეოპლატონიზმის რეცეფციის

თვალსაზრისით, შუა საუკუნეების დასავლური და არაბული ფილოსოფიის კონტექსტში; 3. ანტიკურობის რეცეფციის კუთხით, პეტრიწის ფილოსოფია დასავლური რენესანსისა და ბიზანტიური ჰუმანიზმის კონტექსტში; 4. პეტრიწის ფილოსოფია ზოგადად იდეათა ისტორიის კონტექსტში; 5. პეტრიწის თარგმანის სიზუსტე. ამ უკანასკნელ თემას ერთი ასპექტით ჩვენი დანართი შეეხება, რომელიც ქვემოთ მოგვყავს.

დანართი

იოანე პეტრიწის თარგმანის სიზუსტისათვის

პეტრიწის მიზანი, როდესაც ის პროკლეს შრომას თარგმნიდა, მაქსიმალური სიზუსტე იყო. რამდენად მიაღწია მან თავის მიზანს? ამ შეკითხვაზე სრულყოფილად პასუხის გაცემა მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, როდესაც დეტალურად იქნება შესწავლილი პეტრიწის თარგმანის მიმართება ბერძნულ ორიგინალთან. მაგრამ არც ეს არის საკმარისი: პეტრიწის ტექსტი ზოგჯერ წაკითხვის ისეთ ვარიანტებზე მიგვანიშნებს, რომლებიც ე. დოდსის გამოცემაში არც ძირითად ტექსტში მოიძებნება და არც ვარიანტებში. სავარაუდოა, რომ პეტრიწს ხელთ ჰქონდა პროკლეს შრომის ისეთი ხელნაწერი (ან ხელნაწერები), რომლებიც ე. დოდსისთვის უცნობი იყო. პეტრიწის თარგმანისა და კომენტარის 129-ე თავის ანალიზი, აგრეთვე პროკლეს ბერძნული ტექსტის 149-ე თავზე ჰ. გიუნთერის დაკვირვება, რის შესახებაც ზემოთ გვქონდა მსჯელობა, მიანიშნებს, ჯერ ერთი, პეტრიწის თარგმანის ბერძნულ დედანთან მიმართების დეტალურად კვლევის აუცილებლობაზე, მეორეც, იმ ბერძნული დედნის კვალის ძიების საჭიროებაზე, რომელსაც, სავარაუდოდ, პეტრიწი იყენებდა. პეტრიწის თარგმანის ბერძნულ დედანთან (ე. დოდსის გამოცემა) მიმართების საჩვენებლად მოვიყვან მაგალითებს პეტრიწის კომენტარიდან. მე შევადარე ბერძნულ დედანს ის ციტატები პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლებიდან", რომლებიც პეტრიწს თავის კომენტარში მოჰყავს. როგორც ვიცით, ზოგჯერ ისეც ხდება, რომ პეტრიწს ერთი და იგივე ტექსტი სხვაგვარად აქვს თარგმნილი თავის თარგმანში და სხვაგვარად — კომენტარში.

დანართი I: პროკლეს შრომიდან იმ ციტატების თარგმანი, რომლებიც ე. დოდსის ბერძნული გამოცემის ტექსტს ზუსტად არ შეესატყვისება

თავი 10[1]: *„ყოველი უმოქენოდ და სრული პირველსა და მარტივსა კეთილობასა უდარეს არს“* (პეტრიწი, II, 37, 10-11). πᾶν τὸ αὐταρκες τοῦ ἁπλῶς ἀγαθοῦ καταδεέστερόν ἐστι. (**Procl.**, prop. 10, Dodds, 10, 29-30). საკითხავია, პეტრიწმა თარგმანი თვითონ განავრცო თუ მას სხვა, ე. დოდსისთვის უცნობი დედანი ჰქონდა?

თავი 18: *„ყოველი მიმცემი სხუათა აობისად პირველ თჳთ იგი არს მყოფ და ა ...“* (პეტრიწი, II, 53, 34-35. თავად თარგმანში ეს წინადადება თითქმის ასევეა მოცემული, იხ. პეტრიწი, I, 16, 13-14, ოღონდ „მიმცემელი“-ს ნაცვლად არის „მიმცემი“). **Procl.**, prop. 18, Dodds 20, 3-4: Πᾶν τὸ τῷ εἶναι χορηγοῦν ἄλλοις αὐτὸ πρώτως ἐστὶ τοῦτο... როგორც ჩანს, პეტრიწმა იმ ტიპის ხელნაწერი გამოიყენა, რომელსაც ე. დოდსი M-ს უწოდებს (τὸ εἶναι როგორც ობიექტი). ფრაზის ბოლო ნაწილი („მყოფ და ა“) უფრო დეტალურია, ვიდრე ეს ბერძნულ ტექსტში გვაქვს. შემდეგ პეტრიწი იმავე თავში იმოწმებს ამავე ციტატას, მაგრამ უფრო მოკლედ: *„ყოველი მიმცემი სხუათა აობისად პირველ თჳთ იგი არს ა“*(პეტრიწი, II, 55, 6-7).

თავი 23: *„ხოლო რომელი იყოს თჳთებასა შორის თჳსსა, სხუად არა არს“* (პეტრიწი, II, 64, 12-13). ასე თარგმნის პეტრიწი **Procl.**, prop. 23, Dodds 26, 32: τὸ μὲν γὰρ ἐν ἑνὶ ὂν ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν. როგორც ჩანს, ἐν ἑνὶ ὄν პეტრიწმა წაიკითხა როგორც ἐν ἑαυτῷ, ან მას სხვა ხელნაწერი ჰქონდა.

თავი 23: *„...რადთა ყოველთა უბრწყინვიდეს და არა ვითარ გათჳთებული შორის მწყობრსა სირაჲსასა...“* (პეტრიწი, II, 64, 19-20). შეესაბამება, დაახლოებით, **Procl.**, prop. 23, Dodds 26, 33-34, ამასთანავე

---

[1] „თავს“ ვუწოდებთ პეტრიწის კომენტარის თავებს, ხოლო *prop.*-ს (propositio), ტრადიციულად, პროკლეს „თეოლოგიის საფუძვლების“ პარაგრაფებად დაყოფას. როგორც ვიცით, prop. 129 და 149-ს შორის ბერძნული და ქართული ვერსია ერთმანეთს არ შეესაბამება.

„შორის მწყობრსა სირაჲსასა“ პეტრიწის დანამატია, რომელსაც ბერძნულ დედანში შესატყვისი არა აქვს.

თავი 28: *„თუ სასწორად ორთავე ჰვნებია, და სასწორ*[1] *ორნივე ურთიერთას ეზიარნენ“* (პეტრიწი, II, 76, 36-37, 1). εἰ μὲν ἐπίσης ἑκάτερον πέπονθεν, ἐπίσης ἂν αὐτοῦ μετέχοι (**Procl.**, prop. 28, Dodds 32, 23-24). პეტრიწის თარგმანი აშკარად სხვაობს ე. დოდსის ვარიანტისგან. *თავად თარგმანის ტექსტში უმნიშვნელო განსხვავებაა: „სასწოროდცა“ (პეტრიწი, I, 24, 15).

თავი 28: *„ხოლო თუ იყოს უმეტეს განწვალებულ, უმეტესცა იყოს სხუა და უცხო თუსისა დასაბამისა და მეშვისგან“* (პეტრიწი, II, 77, 14-15). „სხუა და უცხო“-ს შესატყვისი ბერძნულ დედანში არის მხოლოდ ἀλλότριον, იხ. **Procl.**, prop. 28, Dodds 32, 25-26. თავისთავად ციტატა კომენტარში უფრო ვრცელია, ვიდრე თავად თარგმანში იგივე ტექსტი, რადგან კომენტარის ციტატაში პეტრიწმა დაუმატა სიტყვა „დასაბამისა“, რომელიც თარგმანში არ შეუტანია. სიტყვათა მიმდევრობაც განსხვავდება თავად თარგმანში მოცემული ტექსტისგან. გარდა ამისა, ფორმა სიტყვისა „მეშვი“ განსხვავდება იმისგან, რაც პეტრიწმა თარგმანში გამოიყენა: „წარმომეშვი“: *„ხოლო იყოს თუ უმეტეს განწვალებულ, უმეტესცა და სხუა და უცხო იყოს თუსისა წარმომეშვისგან“* (პეტრიწი, I, 24, 17-19).

თავი 32: *„რამეთუ ყოველი უკუნმქცევი თუსისა მიზეზისა მიმართ და სადაჲთ იწარმოა ისწრაფის შერთვად და წადნოჲს....“* (პეტრიწი, II, 84, 1-3). τὸ γὰρ ἐπιστρεφόμενον πᾶν πρὸς πᾶν συνάπτεσθαι σπεύδει καὶ ὀρέγεται... (**Procl.**, prop. 32, Dodds 36, 5-6). პეტრიწი თარგმნის უფრო განვრცობილად, ის უმატებს „თუსისა მიზეზისა მიმართ და სადაჲთ იწარმოა“. მეორე მხრივ, პეტრიწთან არა გვაქვს πρὸς πᾶν, რომელიც ბერძნულ ტექსტშია. კიდევ უფრო სხვაგვარია ამ ფრაზის თარგმანი თავად თარგმანში: *„რამეთუ ყოველი უკუნსაქცეველისა მიმართ ისწრაფვის შეერთებად, და წადნოჲს....“* (პეტრიწი, I, 26, 16-17). ასეთი სხვაობები შემდეგნაირად შე-

[1] აქ და შემდგომ ვარსკვლავებით აღვნიშნავ ჩემს განმარტებას ციტატის მოცემული ადგილისათვის.

იძლება აიხსნას: პეტრიწმა თავის კომენტარში პროკლეს ტექსტიდან ციტატა ისე შეიტანა, რომ საკუთარ თარგმანში აღარ ჩაუხედავს. მეორე შესაძლებლობა ასეთია: ჩვენ არ ვიცით, თავის კომენტარში ციტატა მან ზეპირად მოიტანა თუ ბერძნული ტექსტიდან ეს ფრაგმენტი ხელახლა თარგმნა.

თავი 37: *„ხოლო თუ უკუნქცევანი იქმნებიან მებრ მრგულივ, ვისგანცა პირველი წარმოობაჲ, მისდადვე და უკუნქცევაჲცა. რამეთუ ზესთ სრულისგან ჲ ზავნაჲ წარმოობისაჲ, და უკუნქცევაჲცა ზესთ სრულისადვე"* (პეტრიწი, II, 90, 20-23). εἰ γὰρ αἱ ἐπιστροφαὶ γίνονται κατὰ κύκλον, καὶ ἀφ᾽οὗ ἡ πρόοδος, εἰς τοῦτο ἡ ἐπιστροφή, ἀπὸ δὲ τοῦ τελειοτάτου ἡ πρόοδος, ἡ ἐπιστροφὴ ἄρα εἰς τὸ τελειότατον (**Procl.**, prop. 37, Dodds 40, 10-12). პეტრიწი დედანს უფრო დაწვრილებით თარგმნის და წინადადების სინტაქსურ წყობას ერთგვარად სხვა სახეს აძლევს. καὶ პეტრიწთან არ არის. გარდა ამისა, არის უმნიშვნელო განსხვავება თავად თარგმანის ტექსტსა და ამავე ფრაგმენტს შორის კომენტარში, შდრ. პეტრიწი, I, 28, 32-33 („რომლისგანცა" ნაცვლად „ვისგანცა"-სი).

Kap. 40: *„ხოლო თუ არ იყოს თუთმდგომი, ანუ ესე ვითარად იპაზროს კეთილობაჲ, და ანუ პირველნი კეთილობისა მიერ მდგომ"* (პეტრიწი, II, 96, 13-14). ἢ γὰρ οὐδὲν ἔσται αὐθυπόστατον, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοιοῦτον, ἢ τὰ πρῶτα ἐκ τάγαθοῦ ὑποστάντα (**Procl.**, prop. 40, Dodds 42, 18-19). პეტრიწის თარგმანი ოდნავ განვრცობილია. თავად თარგმანში არ არის ციტატის მეორე ნაწილი: *„ანუ ესე ვითარად ... კეთილობისა მიერ მდგომ"*. ეს გადამწერის შეცდომა უნდა იყოს, რომელიც მან თარგმანის გადაწერისას დაუშვა: შემდგომში კვლავ αὐθυπόστατον არის ნახსენები (Dodds 42, 19), ამიტომ თარგმანის გადაწერისას გადამწერს მოყვანილი ციტატის მეორე ნაწილი შეიძლება შემთხვევით გამორჩენოდა.

თავი 41: *„...ხოლო ყოველი თჳს შორის მყოფი თუთმდგომარე არს. ხოლო სხუასა შორის მყოფი წინამდებარისა მოქენე არ ვინაჲ იყოს თჳსსა წარმომქმნელ"* (პეტრიწი, II, 97, 14-16), (**Procl.**, prop. 41, Dodds 42, 31 - 44, 1). პეტრიწს მეორედაც მოჰყავს ეს ციტატა, თუმცა მეორე ნაწილი ოდნავ შეცვლილია. ამასთანავე, მეორე ვარი-

ანტი უფრო შეესაბამება ბერძნულ დედანს, ვინაიდან მასში გვაქვს „და წინამდებარისა მოქენე", რომელიც პირველად მოტანილ ციტატაში არ ყოფილა. მომყავს ეს ციტატა ისე, როგორც ის პეტრიწმა იმავე თავში მეორედ დაიმოწმა: *„ხოლო ყოველი თჳს შორის მყოფი თჳთმდგომარე არს. არამედ სხუასა შორის მყოფი და წინამდებარისა მოქენე არ სადა იყოს თჳსსა წარმომქნელ"* (პეტრიწი, II, 98, 1-4). ოდნავ განსხვავებულია ციტატა თავად თარგმანში: „წინამდებარე" გამოხატულია ტერმინით „ქუემდებარე" (პეტრიწი, II, 31, 1). შინაარსობრივად ეს ტერმინები იდენტურია, თუმცა გაუგებარია, რატომ იძლევა პეტრიწი მოცემული ცნების ორ ვარიანტს ციტატის თარგმნისას თარგანსა და კომენტარში? თუ ეს გადამწერის შეცდომა არ არის, მაშინ, შესაძლოა, ამ შემთხვევაშიც პეტრიწმა კომენტარში ციტატა (ნაწილობრივ მაინც) ზეპირად მოიტანა.

თავი 42: *„...ხოლო რომელი შემძლე იყოს პყრობად თჳსდა. შეუძლებს უკუე ყოველი მიზეზი თჳს გამო არსებასავე თანა, რომელ მისცა, და კეთილობასაცა არსებისასა...."* (პეტრიწი, II, 101, 15-17). καὶ ὃ δύναται ἑαυτῷ παρέχειν δύναται δὲ πᾶν τὸ αἴτιον τῷ ἀπ᾽ αὐτοῦ διδόναι μετὰ τῆς οὐσίας, ἧς δίδωσι, καὶ τὸ εὖ τῆς οὐσίας... (**Procl.**, prop. 42, Dodds 44, 16-18). პეტრიწთან გვაქვს საკმაოდ თავისუფალი პარაფრაზი, განსაკუთრებით უცნაურია ამ სიტყვების თარგმანი: καὶ ὅ δύναται ἑαυτῷ παρέχειν. პეტრიწის კომენტარი ამ სიტყვებზე გვაფიქრებინებს, რომ მან ეს გამოთქმა გაიგო „თავისი თავის პყრობის" მნიშვნელობით. τῷ ἀπ᾽αὐτοῦ პეტრიწმა, როგორც ჩანს, წაიკითხა როგორც τὸ ἀπ᾽αὐτοῦ, შდრ. ე. დოდსის შენიშვნა, Dodds, p. 44. τὸ ἀπ᾽ αὐτοῦ არის (თითქმის) ყველა იმ ხელნაწერთა ჯგუფში, რომლებსაც ე. დოდსი მე-2 ჯგუფს უწოდებს.

თავი 43: *„ხოლო თუ კეთილობასა თჳსსა დაიცავს, და მყოფობადცა თჳსი დაიცვას"* (პეტრიწი, II, 102, 28-29). εἰ οὖν ἑαυτῷ τὸ εὖ εἶναι παρέχει, καὶ τὸ εἶναι δήπου ἑαυτῷ παρέξει (**Procl.**, prop. 43, Dodds 44, 29-30). სხვა შემთხვევებიც გვაქვს პეტრიწთან, როდესაც ის παρέχω-ს „შენახვის" ან „დაჭერის", „დაცვის" მნიშვნელობით ხმარობს, როგორც φυλάττω-ს ან συνέχω-ს.

თავი 44: *„რამეთუ უმჯობესისა მიერ არს მაარსებელ თუსდა და სრულ მყოფელ, ვიდრე არა სხუსა მიერ ცხოვნებულ“* (პეტრიწი, II, 103, 26-27). როგორც ჩანს, აქ საქმე გვაქვს პროკლეს შემდეგი ტექსტის თავისებურ გააზრებასა და თარგმანთან: [τὸ γὰρ ἑαυτοῦ ὂν κρεῖττον] ἢ τὸ ἄλλου μόνον, [καὶ] τὸ ἑαυτοῦ σωστικὸν [τελειότερον ἤ τὸ ὑπ᾽ἄλλου μόνον σωζόμενον] (**Procl.**, prop. 44, Dodds 46, 6-8). პეტრიწთან მხოლოდ ის სიტყვები აისახა, რომლებიც ჩვენ კვადრატულ ფრჩხილებში ჩავსვით. ძნელი სათქმელია, შემთხვევით გამოტოვა მან დანარჩენი ტექსტი, თუ მას სხვა ბერძნული ხელნაწერი ჰქონდა ხელთ. რაც შეეხება ამ ციტატის თარგმანს თავად პეტრიწის თარგმანში და მის კომენტარში, ისინი ერთმანეთს შეესაბამება.

თავი 45: *„ყოველი თუთმდგომარე აუგებელ არს გუამოვნებით“* (პეტრიწი, II, 104, 5). (**Procl.**, prop. 45, Dodds 46, 12). პეტრიწი ავრცობს პროკლეს ტექსტს ცნებით „გუამოვნებით“.

თავი 45: *„და რამეთუ ქმნაჲცა გვარ ვიდრემე არს“* (პეტრიწი, II, 104, 21). ბერძნულ ტექსტში კი ასეა: καὶ γὰρ ἡ γένεσις ὀδός ἐστιν. (**Procl.**, prop. 45, Dodds 46, 16-17). დ. მელიქიშვილის აზრით, პეტრიწი, შესაძლოა, სხვა ხელნაწერით სარგებლობდა, რომელშიც ὀδός-კი არა, არამედ εἶδος ეწერა, ამიტომ გვაქვს მასთან „გვარ“.[1]

თავი 50: *„...არა ვინაჲ ევნოს მას წარვლასა შორის ჟამისა, რომელსა სამარადისოდ აქუს პირველი მეორისადმი“* (პეტრიწი, II, 110, 25-26). οὐδὲν ὑπὸ χρόνου πέπονθε πορευομένου καὶ ἀεὶ ἄλλο τὸ πρότερον ἔχοντος καὶ τὸ ὕστερον (**Procl.**, prop. 50, Dodds 48, 21-22). პეტრიწთან არ არის ასახული ἄλλο (Dodds 48, 20), ამიტომ შინაარსობრივად პეტრიწის ვერსია განსხვავდება პროკლეს ბერძნული ვარიანტისგან, რომელშიც ნათქვამია, რომ დროში წარსული და მომავალი მუდამ განსხვავებულია.

თავი 51: *„ყოველი თუთმდგომი დაეზესთაების ჟამისა მიერ განზომილსა არსებით. რამეთუ აღუგებელ არს თუთმდგომი, არ ვინაჲ ჟა-*

[1] დ. მელიქიშვილი, პეტრიწი, თანამედრ., გვ. 227.

მისა მიერ [მებრ მყოფობით] განიზომოს" (პეტრიწი, II, 111, 20-22). (**Procl.**, prop. 51, Dodds 50, 1-4). პეტრიწის კომენტარში ციტატაში გამოტოვებულია ის ადგილი, რომელიც მე ფრჩხილებში ჩავსვი (შეესაბამება κατὰ τὸ εἶναι). თავად თარგმანში ის არის და კომენტარის ციტატაშიც ეს გამონათქვამი თარგმანიდან აღვადგინე.

თავი 52: *„რაჲზომვე და არს"* (პეტრიწი, II, 113, 33). პეტრიწთან ეს გამოთქმა შეესაბამება ὅ μήπω ἔστιν-ს (**Procl.**, prop. 52, Dodds 50, 9-10). ბერძნულ ტექსტსა და ვარიანტებში პეტრიწის თარგმანის შესატყვისი არ არის. საინტერესო ის არის, რომ პეტრიწი თავისივე გამონათქვამს უკეთებს კომენტარს. სავარაუდოა, მას სხვა, ე. დოდსისთვის უცნობი დედანი ჰქონდა.

თავი 53: *„ამათ უკუე მრჩობლთა, პირველთა და თანუქონოთა, ყოველგან ყოველთა შორის იგივე და ერთი საზღვარი"* (პეტრიწი, II, 116, 21-22). τούτων μὲν ἑκάτερος τῶν ἀμεθέκτων πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ αὐτός (**Procl.**, prop. 53, Dodds 52, 1-2). პეტრიწის თარგმანი მთლად ზუსტად არ შეესაბამება ბერძნულ დედანს. შესაძლოა, მას სხვა ბერძნული ვარიანტი ჰქონდა, სადაც „თანუქონოთა"-ს (τῶν ἀμεθέκτων) გვერდით „პირველთა"-ს შესატყვისი ბერძნული სიტყვაც იყო.

თავი 54: *„ყოველი საუკუნოჲ თანსაქონო არს საუკუნის-გამოთა, და ყოველი ჟამი ჟამის-შორისთა"* (პეტრიწი, II, 117, 25-26). Πᾶς αἰὼν μέτρον ἐστὶ τῶν αἰωνίων, καὶ πᾶς χρόνος τῶν ἐν χρόνῳ (**Procl.**, prop. 54, Dodds 52, 8-9). საკითხავია, რატომ არ თარგმნის პეტრიწი აქ μέτρον-ს სიტყვით „საზომი", როგორც ამას სხვა შემთხვევებში აკეთებდა?

თავი 55: *„ვინაჲთგან გზავნანი ყოველნი არსებითნი მსგავსებისა მიერ არიან"* (პეტრიწი, II, 119, 24-25). (**Procl.**, prop. 55, Dodds 52, 17), მაგრამ ზედსართავი „არსებითნი" არ არის ბერძნულში.

თავი 55: *„ვინაჲ ოდესვეობასა შორის ქმნადთა და მარადის მყოფთა საშუალ ანუ ნიადაგ ქმნადი, ანუ ოდესვეობით მყოფი,* ანუ არაობით მყოფი,** ანუ ოდესვეობით მყოფთა მყოფი*** – შეუძლებელ არს ყოფად"* (პეტრიწი, II, 121, 3-6): *აქ პეტრიწმა გამოტოვა τοῦ-

το δέ ἐστιν (Dodds 52, 24) როგორც კომენტარში, ასევე თავად თარგმანში. ამგვარად, ის მისდევს იმ ხელნაწერებს, რომლებიც ე. დოდსმა MW-დ აღნიშნა. **პეტრიწთან არ არის ποτέ (Dodds 52, 24), თუმცა კომენტარში, რომელიც ციტატას ახლავს, ის ამ სიტყვას იყენებს. ***ποτὲ ὄντως ὄν (Dodds 52, 25) პეტრიწმა, როგორც ჩანს, წაიკითხა, როგორც ποτὲ ὄντων ὄν (gen. pl.). პეტრიწის თარგმანი საკმაოდ სხვაობს ბერძნული ტექსტისგან.

თავი 61: *„ყოველი განუნაწილებელი და ერთებრივი ძალი უფროჲსთა არს მიზეზ, ხოლო განნაწილებული უმცროჲსთა და უდარესთა“* (პეტრიწი, II, 127, 29-30): Πᾶσα δύναμις ἀμέριστος μὲν οὖσα μείζων ἐστί, μεριζομένη δὲ ἐλάττων (**Procl.**, prop. 61, Dodds 58, 16-17). პეტრიწის თარგმანი ცოტათი განსხვავებულია და უფრო დეტალურია. როგორც ჩანს, პეტრიწმა გაიგო სიტყვები μείζων და ἐλάττων როგორც gen. pl. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს საქმე გვაქვს ტექსტთან, რომელიც შეერწყმულია prop. 60, Dodds 58, 14-15-თან.

თავი 80: *„ყოველი სხეული ბუნებით ვნებადი არს, ხოლო ყოველი უსხეულოჲ უვნებ[1]. არამედ სხეული ბუნებით უმოქმედო“* (პეტრიწი, I, 51, 21-22). Πᾶν σῶμα πάσχειν καθ᾽αὐτὸ πέφυκε, πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν, τὸ μὲν ἀδρανὲς ὂν καθ᾽αὐτό, τὸ δὲ ἀπαθές (**Procl.**, prop. 80, Dodds 74, 27-28). აქ, ისევე როგორც კომენტარის ციტატაში, პროკლეს ტექსტის მიმდევრობა პეტრიწმა თავისებურად გადმოსცა: ποιεῖν-ის ადგილას მასთან გვაქვს ἀπαθές. შესაბამისად, მასთან არა გვაქვს უკანასკნელი გამოთქმა: τὸ δὲ ἀπαθές. საკითხავია, ჰქონდა თუ არა პეტრიწს განსხვავებული ბერძნული დედანი?

თავი 88: *„ყოველი ნამდჳლ მყოფი ანუ პირველ საუკუნოჲსა არს, ანუ საუკუნესა შორის, ანუ იზიარებს და თან იქონებს საუკუნესა“* (პეტრიწი, II, 142, 3-4). (**Procl.**, prop. 88, Dodds 80, 25-26). პეტრიწი

[1] კომენტარში ციტატა აქ თავდება (პეტრიწი, II, 138, 26-27; კომენტარის ციტატაში გვაქვს „უვნებელ“). აქ ციტატას განვავრცობ ტექსტის საკმაოდ ვრცელი მონაკვეთით პროკლეს ტექსტის თარგმანიდან, რათა უფრო ნათელი იყოს, როგორი მიმდევრობით უნდა წავიკითხოთ პეტრიწის ტექსტი.

უფრო დაწვრილებით თარგმნის, ვიდრე ამას პროკლეს ტექსტი მოითხოვს: სიტყვა μετέχον გამოხატულია ორი სინონიმით („იზიარებს და თან იქონებს").

თავი 114: *„ყოველი ზიარებით ღმერთი ერთი არს თჳთსრული, და ყოველი თჳთსრული ერთი ღმერთ ზიარებით"* (პეტრიწი, II, 156, 17-18). (**Procl.**, prop. 114, Dodds 100, 16-17). „ზიარებით" არის პეტრიწის დანამატი. მსგავსი დანამატები არის აგრეთვე 116-120-ე თავებში. ამ დანართით პეტრიწს, ალბათ, უნდოდა, თავიდან აერიდებინა ის ბრალდება, რომ პროკლე პოლითეისტია.

თავი 115: *„ყოველი ზიარებით ღმერთი ზესთ არსი არს აობაჲ და ზესთ გონებისა"* (პეტრიწი, II, 156, 30-31). (**Procl.**, prop. 115, Dodds 100, 28). პეტრიწთან ტექსტი უფრო განვრცობილია. ისევე როგორც 114-ე თავში, „ზიარებით" არა გვაქვს ბერძნულ ტექსტში. თითქოს ამის სანაცვლოდ, ქართულ ტექსტს აკლია ბერძნული ὑπέρζωος.

თავი 126: *„ყოველი ღმრთებრივი უსაყოველთაო და უდასაბამიერეს არს, რომელი უმეტეს იყოს მახლობელ ერთისა"* (პეტრიწი, II, 163, 28-29). (**Procl.**, prop. 126, Dodds 112, 14). „უდასაბამიერეს" პეტრიწის დანამატია. თავად თარგმანში არ არის „უმეტეს", თუმცა შინაარსობრივად ამით ბევრი არაფერი იცვლება.

თავი 131: *„ყოველსა საღმრთოსა წესსა შორის უპირველესნი უფროჲს ზესთ განყენებულ თჳს ქუეშე უმახლობელეს დაწესებულთასა, და ესე შემდგომითი შემდგომად"* (პეტრიწი, II, 167, 2-4). (**Procl.**, prop. 130, Dodds 116, 1-2). ბოლო სიტყვების შესატყვისი („და ესე შემდგომითი შემდგომად") ბერძნულ ტექსტში არის ἢ ταῦτα τῶν ἐφεξῆς. როგორც ჩანს, პეტრიწმა არ მიაქცია ყურადღება ἢ-ს და ის წაიკითხა როგორც καί. ამის შედეგად მან ტექსტი ცოტათი სხვაგვარად გაიგო.

თავი 135: *„ყოველი ღმრთებრივი გონებაჲ გაიგონებს უკუე ვითარ გონებაჲ, ხოლო განაგებს შემდგომთა ვითარ განმღრთობილი"* (პეტრიწი, II, 169, 31 - 169, 1). (**Procl.**, prop. 134, Dodds 118, 20). „განმღრთობილი" პეტრიწის დამატებულია, ბერძნულ ტექსტში არის მარტივად: „ღმერთი". შესაძლოა, ამ ცვლილების მეშვეობითაც, ისე-

ვე, როგორც 137-ე თავში (შეესაბამება Procl., prop. 136, Dodds, 120, 17-18), მას სურდა, პოლითეიზმის ბრალდება თავიდან აერიდებინა.

თავი 138: *„ყოველი ერთებრი* თან წარმოაყენებს ერთისადმი მზიარებელსა თესსა. რამეთუ ვითარ ერთი ყოველთა არს მგუამოვნებელ, ეგრეთვე და ერთებრნი ზიარებულნი და მყოფთაცა**“* (პეტრიწი, II, 170, 4-6): Πᾶσα ἑνὰς συνυφίστησι τῷ ἑνὶ τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν, τὸ μὲν γὰρ ἕν, ὡς πάντων ἐστὶν ὑποστατικόν, οὕτω καὶ τῶν ἑνάδων τῶν μετεχομένων καὶ τῶν ὄντων... (**Procl.**, prop. 137, Dodds 120, 31-33). *„ერთებრი“ არ არის იგივე ἑνὰς. „ჰენადებს“ პეტრიწი, ჩვეულებრივ, სიტყვით „ერთნი“ თარგმნის. **ამ მეორე წინადადებას პეტრიწი ისე თარგმნის, რომ ერთი კი არ არის „მაგუამოვნებელი“ მიზეზი ჰენადებისა და მყოფებისა (როგორც ეს პროკლესთან არის), არამედ „ერთებრნი“-ც სუბიექტებს წარმოადგენენ, ანუ τῶν ἑνάδων τῶν μετεχομένων καὶ τῶν ὄντων პეტრიწმა სახელობით ბრუნვად თარგმნა. თავად თარგმანში არ არის „რამეთუ“ (პეტრიწი, I, 84, 17), ამიტომ არ არის გამორიცხული, რომ პეტრიწმა τῶν ... μετεχομένων გაიგო, როგორც gen. abs., მაშინ როდესაც ე. დოდსთან ეს ნათესაობითი ბრუნვა ὑποστατικόν-ზე დამოკიდებულად არის წარმოდგენილი.

თავი 139: *„ყოველთა მზიარებელთა ღმრთისა თუთებისათა და განღმრთობილთა პირველი არს და უმწუერვალესი ნამდვილ მყოფი“* (პეტრიწი, II, 170, 18-19). (**Procl.**, prop. 138, Dodds 122, 7-8). ბერძნული ტექსტის ბოლოს არის მხოლოდ „მყოფი“, „ნამდვილ“ არ არის.

თავი 141: *„ყოველი ძალი ღმრთებრივთა ერთთაჲ...“* (პეტრიწი, II, 171, 23). (**Procl.**, prop. 140, Dodds 124, 1). ბერძნულ ტექსტში არის „ღმერთთა“, მაგრამ „ერთთა“-ს გარეშე. როგორც ჩანს, აქ იმავე ტიპის ცვლილებასთან გვაქვს საქმე, როგორიც იყო „ზიარებით“-ის დამატება პეტრიწის მიერ, რაც ზემოთ განვიხილეთ, თავები 114, 116-120. მსგავსი დანამატები, რომელთა მიზანი, როგორც ჩანს, იყო მრავლობით რიცხვში „ღმერთების“ ხსენებისათვის თავის არიდება, რაც 143-ე თავში გვაქვს (**Procl.**, prop. 142: „ღმერთები“ შენაცვლე-

ბულია გამოთქმით „მხოლონი ღმრთივნი“-თ), თავი 144 (**Procl.**, prop. 143: „ღმერთები“ ჩანაცვლებულია სიტყვით „ღმრთებრივთასა“), თავი 158 („ღმერთებში“ ჩანაცვლებულია გამოთქმით: „შორის ღმრთებრივთა რიცხუთაჲსა“), თავი 161 („ღმერთთა“-ს ნაცვლად გვაქვს: „ღმრთებრივთა რიცხუთადა“), თავი 181 („ღმერთებთან“-ის ნაცვლად გვაქვს „ღმრებრივთად“), თავები 185 და 202 („ღმერთთა“ შენაცვლებულია სიტყვით „ღმრთებრივთა“).

თავი 164: *„ყოველი სიმრავლე ერთებრთაჲ, ზიარებული პირველისა და საყოველთაოჲსა სულისა მიერ, ზესთა არს აღმკულსა ამას“* (პეტრიწი, II, 183, 20-21) (**Procl.**, prop. 164, Dodds 142, 17-18). სულის აღწერაში პეტრიწის ვარიანტი სხვაობს ბერძნულისაგან. ბერძნული ტექსტი რომ ქართულად ვთარგმნოთ, მივიღებთ ასეთ ტექსტს: „ჰენადების ყოველი სიმრავლე, რომელიც ყოველი უზიარებელი სულისგან არის ნაზიარები, ზეკოსმიურია“.

თავი 200: *„ყოველი სული მოქცევთა მიერ ჟამისათა განიზომების“* (პეტრიწი, II, 201, 7). (**Procl.**, prop. 200, Dodds 174, 10). ე. დოდსის ბერძნულ ტექსტს სხვაგვარი შინაარსი აქვს: „სულის ყველა მოქცევა დროით იზომება“.

თავი 202: *„ყოველი სული შედგომილი და მიდევნებული არს ღმრთებრივთა* და უდარესი ერთებრივთა რიცხუთა,** ხოლო ზესთ მდებარე არს ნაწილებითთა სულთა“* (პეტრიწი, II, 202, 3-5). (**Procl.**, prop. 202, Dodds 176, 18-20). *ბერძნულ დედანში ეს წინადადება ასეთია: „ყველა სული, რომლებიც ღმერთების თანამდევნი არიან და ღვთიურებს მუდამ მისდევენ“. **ბერძნულში ამ გამოთქმის ნაცვლად გვაქვს „ღვთიურთა“.

კვლავ ციტირების თავისებურებისთვის: ციტატა კომენტარში და ციტატა თარგმანში

თავი 43: *„ყოველი თჳსდაჳე უკუმქცევი თჳთმდგომარე არს... და არსებაჲცა თჳსი თჳს მიერ აქუს“* (პეტრიწი, II, 102, 10-11). (**Procl.**, prop. 43, Dodds 44, 25 და 28). პეტრიწთან გვაქვს ციტატა, სადაც კომბინირებულია პროკლეს შესაბამისი ტექსტიდან დასაწყისი და

შუა ნაწილი. შეიძლება პეტრიწს უბრალოდ უნდოდა პროკლეს ტექსტის იმ ნაწილზე მინიშნება, რომლის კომენტირებაც მას სურდა. თავად თარგმანში პეტრიწმა ეს მონაკვეთი სრულად თარგმნა.

თავი 50: *„თანგანზიდული“* (პეტრიწი, II, 111, 8). ამ სიტყვით პეტრიწი თარგმნის συνεκτεινόμενον-ს (**Procl.**, prop. 50, Dodds 48, 28). თავად თარგმანში იგივე ცნება სხვა სიტყვით არის გადმოცემული, რომელსაც იგივე მნიშვნელობა აქვს: „თანგანზომილი“ (პეტრიწი, I, 34, 26).

კიდევ ერთი ტექსტი, რომელიც პეტრიწმა ე. დოდსისგან განსხვავებულად წაიკითხა და გაიგო

თავი 26: *„არამედ ერთი მიუდრეკელად წარმოაყენებს, და თუ ესეცა მიდრეკისა მიერ, იყოს მის შორის მიდრეკაჲ და მიდრეკილი“* (პეტრიწი, II, 71, 6-7). (**Procl.**, prop. 26, Dodds 30, 14-15). პეტრიწმა ფრაზა უფრო სხვაგვარად დაანაწევრა, ვიდრე ე. დოდსმა. ე. დოდსმა მძიმე „მიდრეკაჲ“-ს შემდეგ დასვა და, შესაბამისად, „მიდრეკილი“ წინადადების შემდგომ ნაწილს მიაკუთვნა.

დანართი II. კვლავ ბერძნულ ხელნაწერებთან მიმართებისთვის

ცალკეული თავის დასათაურებასთან დაკავშირებით

თავი 89: *„განსაზღვრებულთა და განუსაზღვრებელთათჳს“*, ასეთია სათაური ქართულ CK ხელნაწერებში (პეტრიწი, I, 56). შდრ. ბერძნული ხელნაწერებიდან M ხელნაწერს: περὶ ἀπείρου καὶ πέρατος (**Procl.**, prop. 89, Dodds 82).

თავი 184: *„სულისათჳს“* არის სათაური CK ქართულ ხელნაწერებში (პეტრიწი, I, 110), ისევე როგორც ბერძნულ CDEM ხელნაწერებში (**Procl.**, prop. 184, Dodds 160).

პეტრიწის კომენტარი და ბერძნული ხელნაწერები

თავი 17: *„უკუეთუ ნაწილი მიდრეკსო და ნაწილი მიდრკების“* (პეტრიწი, II, 52, 28-29). (**Procl.**, prop. 17, Dodds 18, 23-24). არ არის გამორიცხული, რომ პეტრიწმა თარგმნა არა ეს სტრიქონები, არამედ სტრიქონები 23-24: ἀλλ᾽ εἰ ... κινούμενον.

თავი 18: *„ყოველი მიმცემი სხუათა აობისაჲ პირველ თჳთ იგი არს მყოფ და ა.“* (პეტრიწი, II, 53, 34-35). πᾶν τὸ τῷ εἶναι χορηγοῦν ἄλλοις αὐτὸ πρώτως ἐστὶ τοῦτο (**Procl.**, prop. 18, Dodds 20, 3-4). პეტრიწი აქ მისდევს M ხელნაწერს ანუ ყველა ხელნაწერებს, სადაც τὸ εἶναι არის χορηγοῦν-ის ობიექტად წარმოდგენილი.

თავი 28: *„ხოლო თანტომი ღმრთივთაჲ* თჳთ მით მყოფობითა თჳსითა, [და] თანლმობილი მათგან, აღრთხმულ არს მათდამი ბუნებით, და წადნოჲს ზიარებასა**“* (პეტრიწი, II, 77, 24-26). εἰ οὖν καὶ συγγενῆ τοῖς αἰτίοις κατ᾽αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ συμπαθῆ τὰ ἀπ᾽αὐτῶν, καὶ ἐξήρτηται αὐτῶν κατὰ φύσιν, καὶ ὀρέγεται τῆς πρὸς αὐτὰ συναφῆς (**Procl.**, prop. 28, Dodds 32, 28-31). პეტრიწი აქ საკმაოდ თავისუფლად თარგმნის. *პეტრიწის თარგმანი, როგორც ჩანს, მისდევს ბერძნული PQ ხელნაწერების ვარიანტს, სადაც გვაქვს სიტყვა „ღმერთები“, ნაცვლად „მიზეზებისა“, რაც ე. დოდსს ძირითად ტექსტში აქვს შეტანილი. **მცირედ განსხვავებულია თარგმანი

თავად თარგმანში: „აღთხზულ არს მებრ ბუნებით, და წადნოჲს მათდამი ზიარებასა“ (პეტრიწი, I, 24, 22-23).

თავი 42: *„ვინაჲ მისცემს თუთებასაცა თუსსა“* (პეტრიწი, II, 101, 25). (**Procl.**, prop. 42, Dodds 44, 18-19): ὥστε καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ [δίδωσι]. პეტრიწის თარგმანი შეესაბამება უფრო მეტად ე. დოდსის მიერ სქოლიოებში მოცემულ MPQ ხელნაწერების მონაცემს (αὐτὸ αὐτῷ), ვიდრე იმ წინადადებას, რომელიც მან ძირითად ტექსტში მოგვცა.

თავი 52: *„და მოქმედებაჲცა არსებისა მიმართ“* (პეტრიწი, II, 114, 5). (**Procl.**, prop. 52, Dodds 50, 11-12). შესაძლოა, პეტრიწი მისდევს ბერძნული ხელნაწერების CM ვარიანტს: πρὸς τὴν οὐσίαν (acc.), და არა ე. დოდდსის მიერ ძირითად ტექსტში მოცემულ წაკითხვას: πρὸς τῇ οὐσίᾳ (dat.).

Kap. 55: *„ვინაჲ ოდესვეობასა შორის ქმნადთა და მარადის მყოფთა საშუალ ანუ ნიადაგ ქმნადი, ანუ ოდესვეობით მყოფი, ანუ არაობით მყოფი, ანუ ოდესვეობით მყოფთა მყოფი – შეუძლებელ არს ყოფად“* (პეტრიწი, II, 121, 3-4). οὐκοῦν τῶν ποτὲ γινομένων καὶ τῶν ἀεὶ ὄντων μέσον ἢ τὸ ἀεὶ γινόμενον ἢ τὸ ποτὲ ὄν τοῦτο δὲ ἐστιν* ἢ τὸ ποτὲ** οὐκ ὄντως ὄν ἢ τὸ ποτὲ ὄντως ὄν. *** ἀλλὰ τὸ ποτὲ ὄντως ὄν**** ἀδύνατον εἶναι.***** (**Procl.**, prop. 55, Dodds 52, 23-26). პეტრიწთან გამოტოვებულია τοῦτο δέ ἐστιν (Dodds 52, 24) როგორც კომენტარში, ასევე თარგმანში. ის, ალბათ, მისდევს ე. დოდდსის მიერ MW ლიტერებით აღნიშნულ ხელნაწერებს. **პეტრიწთან გამოტოვებულია ποτὲ, ისევე როგორც ბერძნულ BCDMW ხელნაწერებში. ***პეტრიწმა, როგორც ჩანს, წაიკითხა τὸ ποτὲ ὄντως ὄν როგორც τὸ ποτὲ ὄντων ὄν. ****ἀλλὰ τὸ ποτὲ ὄντως ὄν პეტრიწთან არა გვაქვს. ამ ორი უკანასკნელი სხვაობისათვის შესატყვისი ე. დოდსის მიერ მოცემულ კრიტიკულ აპარატში არ მოიძებნება.

თავი 195: *„ყოველი სული ყოველი საქმე არს: იგავებრივ უკუე გრძნობადნი, ხოლო ხატოვნებით გონიერნი“* (პეტრიწი, II, 198, 24-25). (**Procl.**, prop. 195, Dodds 170, 4-5). სიტყვა „გონიერნი“ ციტატის

ბოლოს მიუთითებს ე. დოდსთან შენიშვნებში მოცემულ BCQD²M² ხელნაწერებს/კორექტურებს (νοερά).

თავი 196: *„ყოველი სული ზიარებადი იკმარებს პირველ სხეულთა სამარადისოთა“* (პეტრიწი, II, 199, 13-14). პეტრიწის თარგმანი შეესაბამება ბერძნული ხელნაწერის Q ვარიანტს, სადაც „პირველ“ შეესატყვისება πρώτας-ს (Dodds 170) და არა σώματι χρῆται πρώτῳ ἀϊδίῳ-ს, რაც ე. დოდსს ძირითად ტექსტში აქვს მოცემული (**Procl.**, prop. 196, Dodds 170, 18).

Zusammenfassung[1]

Eine der faszinierenden Fragen der Kultur- und Philosophiegeschichte ist die des Zusammenhangs zwischen Antike und Christentum. Der zentrale Aspekt dieses Verhältnisses ist die Frage, was die christlichen Autoren über die antike Welt wußten, was sie sich aus der antiken Gedankenwelt angeeignet oder abgelehnt haben und inwiefern ihre Vorstellung und ihr Urteil mit dem Inhalt des Originaltextes übereinstimmen.

Im Folgenden möchte ich spezifische Themen der antiken Philosophie sowie die Erwähnung der griechischen Philosophen und Theologen in einem mittelalterlichen (12. Jh.) georgischen Text, dem Kommentar des Ioane Petrizi zur "Elementatio Theologica" des Proklos, beschreiben und in ihrem Gebrauch erörtern.

Das Ziel Ioane Petrizis war, die Bedeutung der Philosophie des Proklos aufzuzeigen. Außerdem wollte er beweisen, daß sie den Grundprinzipien der christlichen Lehre, insbesondere der Trinitätstheologie entspricht. Petrizis Scholien sind nicht nur im Hinblick auf die "Elementatio" des Proklos, sondern auch im Hinblick auf seine anderen Werke verfaßt worden (d.h. die Kommentare zum "Timaios", "Parmenides" und die „Theologia Platonica"). In den Kommentaren Petrizis werden viele griechische Theologen und Philosophen genannt und zitiert: Orpheus, Aglaophamos, Pythagoras und die Pythagoreer, Hippokrates, Empedokles, Parmenides, Zenon, Sokrates, Platon, der "Xenos" aus Elea (d.h. der Gast oder der Fremde aus dem "Sophist" Platons), Aristoteles, die Aristoteliker und die Peripatetiker (so bei Petrizi), die Stoiker, die

---

[1] Für die gründliche Textkorrekturen danke ich sehr Ina Ranson, Oliver Reisner und insbesondere Lutz Bergemann, mit dem wir zusammen jahrelang an der deutschen Übersetzung des Kommentars Petrizis gearbeitet haben.

Epikureer, Alexander von Aphrodisias, Plotin, Porphyrios, Iamblichos, Asklepios, Proklos. Die Platoniker wurden von Petrizi als einem echten Anhänger Platons sehr hoch geschätzt (mehr als die Aristoteliker). Die Epikureer hingegen kritisierte er scharf. In seinem Kommentar hat Petrizi verschiedene Werke von Aristoteles erwähnt, aber kein pseudoaristotelisches Werk.

Hinsichtlich der Quellenforschung zu den Kommentaren Petrizis ergeben sich folgende Probleme: (1) Einige der von Petrizi vermutlich gemeinten Texte antiker Autoren sind verlorengegangen. (2) Meistens erwähnt Petrizi nur den Namen des Autors, ohne Bezeichnung der Stelle oder wenigstens des Titels des gemeinten Werkes. (3) Häufig gibt er kein genaues Zitat an, sondern erläutert eine eigene kurze Paraphrase der Meinung dieses oder jenes Philosophen. Deswegen kann sich die Feststellung fast aller Quellen Petrizis nicht auf die Benennung eines einzelnen Textes beschränken, sondern es bedarf der Beachtung aller Texte des erwähnten Autors, die inhaltlich Ähnliches behandeln. Es stellt sich auch die Frage nach den "ungenannten Quellen" Petrizis, die er und seine Zeitgenossen wahrscheinlich gut gekannt haben und die von Petrizi ohne ausdrückliche Erwähnung benutzt worden sind (z.B. Simplikios oder Pseudo-Dionysios Areopagita).

Orpheus

Die mythischen oder halbmythischen Persönlichkeiten haben bei Petrizi eine "reale" Gestalt gewonnen: Kronos, Ares, Zeus sind die Bezeichnungen der Planeten sowie der entsprechenden ontologischen Realitäten, Orpheus und Aglaophamos werden für Philosophen gehalten.

Wie Proklos wollte auch Petrizi die Übereinstimmung der Lehre und der Dichtung der alten Theologen und Mythopoeten mit der Philosophie Platons zeigen und beweisen, daß es bei ihnen um ein und dieselbe Wahrheit geht. Proklos hat dabei die orphischen Mythen philosophisch interpretiert. Z.B. zeigt der Mythos über

Dionysios und die Titanen im Sinne des Proklos das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Vielen. Der aus der orphischen Literatur bekannte Mythos von Phanes und Zeus (Zeus hat Phanes verschluckt und danach den ganzen Kosmos geschaffen) entspricht bei Proklos dem philosophischen Mythos Platons über den Demiurgen und das kosmische "Paradeigma": Beim Anschauen des intelligiblen "Autozoon" hat der Demiurg einen sinnlich wahrnehmbaren Kosmos erschaffen. Nach der Ansicht Proklos' gebe es eine Analogie zwischen dem platonischen "Anschauen" und dem orphischen "Verschlucken". Für Proklos sind daher Orpheus, Pythagoras, Chaldäer und Platon "Theologen", soweit sie über die "Götter", d.h. über die Prinzipien des Weltalls berichteten. Die Ausdrucksformen ihrer Gedanken aber sind verschieden: Orpheus habe seine Lehre durch Mythen, Pythagoras durch mathematische Symbole, die Chaldäer durch göttliche Inspiration und Platon selbst, der größte unter ihnen, der gleichzeitig Mythos und Mathematik verwendet habe, dialektisch und wissenschaftlich ausgedrückt.[1]

Um die Übereinstimmung zwischen Platon und Orpheus zeigen zu können, mußte Orpheus also teilweise in einen Philosophen verwandelt werden, oder - genauer gesagt - mußte seine kosmotheogonische Dichtung philosophisch interpretiert und als Kosmologie betrachtet werden. Aber wenn Proklos Orpheus erwähnt, führt er fast immer Zitate aus seiner Dichtung an. Dies läßt den Leser nicht vergessen, daß Orpheus selbst (sogar bei Proklos) kein Philosoph war, sondern ein Dichter und "Theologe", dessen Werke sich auf philosophische Art und Weise interpretieren ließen.

Zum ersten Mal wurde Orpheus von Petrizi in Kap. 41 seines Kommentars erwähnt: "Keiner der unkörperlichen Gattungen ist die Dimension des Ortes oder das Wo-Sein zu eigen, denn sie ist überall gleichartig vorhanden und nicht wie an-einem-Ort. Die Gattung der Körperlichen aber stellt man sich als An-einem-Ort-Seiendes vor und sieht sie auch so an. Darum brach der Mei-

[1] Procl., Plat. Theol. 1, 4. Saffrey-Westerink. Paris 1968, p. 20.

nungsunterschied zwischen den Aristotelikern und alten Theologen aus. Denn Platon, Aglaophemos, Orpheus und alle Eleaten, wie der weise Eleat *Xenos*, und [auch] alle anderen Pythagoreer, wie Parmenides und Zenon, vermischen die Gattung der Unkörperlichen nicht mit den Körpern, selbst wenn sie die Teile des Himmels sind, sondern sie bezeichnen den Glanz der Gattungen in den Körpern als Aporroia und als Folge des klaren Strahlens".[1]

Die Anhänger der Ideentheorie wurden mehrmals von Aristoteles in der "Metaphysik" kritisiert (990b1ff, 1079b35etc.). Aristoteles zufolge meinte Platon, daß das Allgemeine (d.h. die Idee) außerhalb des Sinnlichen liege (Met. 987b1ff., 1078b27ff.). Über die Pythagoreer berichtete Aristoteles, daß sie sich das ganze Weltall als aus Zahlen aufgebaut vorstellen (Met. 1080b16), d.h. die Prinzipien des Sinnlichen sind von ihnen nicht aus dem Bereich des Sinnlichen entnommen worden (Met. 989b30). Dabei behauptete Aristoteles allerdings, daß die Pythagoreer die Zahl nicht als etwas von den Dingen gesondert Bestehendes betrachteten, sondern sie ließen vielmehr die Dinge selber aus Zahlen bestehen (Met. 1090a20). In diesem Fall könnte die Meinung des Aristoteles über die Pythagoreer wahrscheinlich keine Quelle des Kommentars Petrizis sein.

Es ist interessant, daß unter den Theologen oder Philosophen, die "die Gattung des Unkörperlichen nicht mit den Körpern vermischen", Sokrates von Petrizi nicht erwähnt wurde, obwohl gerade er als Hauptfigur der Dialoge Platons den Sinn der Lehre seines Schülers wiedergibt. Hierfür könnte die Meinung des Aristoteles eine gewisse Rolle spielen. Denn Aristoteles behauptete, daß Sokrates, "der die Fragen des sittlichen Lebens behandelte, die Fragen des natürlichen Daseins unberührt ließ, in jenen nach den allgemeinen Begriffen suchte[2] [...] Sokrates faßte das

[1] Petrizi II, 99, 34-100,10. Hier und weiter Übersetzung von L. Alexidze und L. Bergemann.
[2] Met. 987b1.

Allgemeine noch nicht als gesonderte Existenz auf und ebenso wenig die begrifflichen Bestimmungen. Erst die Urheber der Ideenlehre nahmen diese Verselbständigung des Allgemeinen dem Sinnlichen gegenüber vor und nannten dann diese Art von subsistierenden Wesen Ideen[1] [...]. Sokrates war es, [...] der durch sein Dringen auf begriffliche Bestimmung dazu die Anregung bot; doch war er davon entfernt, das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber zu verselbständigen, und darin, daß er es nicht verselbständigte, hat er seine gesunde Einsicht bewiesen."[2]

Mit dem von Petrizi erwähnten "*Xenos*" ist der ξένος (d.h. der Gast oder der Fremde) aus Elea, die Hauptfigur des platonischen Dialogs "Sophist" gemeint. "Parmenides" und "Zenon" bezeichnen bei Petrizi entsprechend die gleichnamigen Philosophen (wegen ihres Gesprächs über die Ideen) aus Platons Dialog "Parmenides".[3] Parmenides im "Parmenides" (134a-135c) und der Gast aus Elea im "Sophist" (246b-249d) diskutierten über die Ideentheorie, gemäß der die Ideen unabhängig von den sinnlichen Dingen existieren können. Beide Philosophen sprechen über die Vor- und Nachteile dieser Theorie. Zenon, der Nachfolger des Parmenides, äußert allerdings nicht seine eigene Meinung. Die Aussage Petrizis über drei Eleaten (daß sie "die Gattung des Unkörperlichen mit den Körpern nicht vermischen") ist eine freie Wiedergabe von Grundintentionen dieser zwei Dialoge Platons. Der Autor dieser Auffassung könnte Petrizi selbst sein, er hätte aber auch einen anderen Text als Quelle seines Kommentars benutzen können, z.B. den Parmenides-Kommentar des Proklos, in dem Zenon ebenfalls (wie bei Petrizi) ausdrücklich als Anhänger der Ideenlehre dargestellt ist.[4]

Orpheus, die Pythagoreer und Platon glaubten, im Unterschied

---

[1] Met. 1078b27.

[2] Met. 1086b3ff. Übers. Adolf Lasson. Jena 1924.

[3] Der "echte" Parmenides wurde von Petrizi im 53. Kapitel seines Kommentars erwähnt und zitiert.

[4] Procl., in Parm. 130b, col. 799 Cousin.

zu Aristoteles, daß die Seele unsterblich sei und ohne Körper existieren könne. Deswegen konnten sie von Petrizi als jene Theologen bezeichnet werden, die "die Gattung des Unkörperlichen mit den Körpern nicht vermischen". Es gibt aber zusätzlich Texte, die diesem Kommentar Petrizis ebenso genau entsprechen und daher als seine Quellen gelten können. Im Parmenides-Kommentar des Proklos wird Orpheus zusammen mit Platon und Pythagoras erwähnt und wie ein Philosoph, bzw. wie ein Anhänger der Ideenlehre dargestellt. Interessant ist auch, daß Proklos in diesem Text über den Hervorgang (πρόοδος) der Ideen in die Demiurgie des Kosmos analog zu dem, was Petrizi über die "*Aporroia*" und Ausstrahlung in dem oben zitierten Kommentar zur "Elementatio" sagte, schreibt. Zur Illustration führt Proklos hier außer dem chaldäischen Text auch einen orphischen Mythos über Zeus (=Demiurg) und Phanes (=Ideenwelt) an: Nachdem Zeus Phanes verschluckt hat, enthält er in sich selbst alle Prinzipien des Kosmischen auf demiurgische Weise. Auch Orpheus stellte also zumindest der Interpretation des Proklos zufolge dar, wie die sinnlichen Dinge ihre Ordnung gemäß den demiurgischen Ideen erhalten haben,[1] d.h. wie der Hervorgang ("*Proodos*" oder "*Aporroia*") stattgefunden habe. Dies alles wurde von Proklos auf folgende Weise zusammengefaßt:

"Zur Zeit ist es schon genug zu wissen, daß die Götter mit den Gedanken Platons einverstanden sind; sie haben diese geistigen Ursachen als 'Ideen' bezeichnet und haben gesagt, daß der Kosmos gemäß den Ideen geformt ist. Also wenn die Beweise für die Existenz von Ideen uns überzeugen und [wenn] die Weisen - Platon, Pythagoras, Orpheus - derselben Meinung sind, [wenn] die Götter[2] offensichtlich mit ihnen einverstanden sind, dann braucht man nicht über die sophistischen Beweise nachzudenken, die sich

[1] Procl., in Parm. 130 b, col. 799-800 Cousin.

[2] Hier geht es bei Proklos um die Chaldäer, deren Text er im Parm. Komm. 130 b, col. 800-801 Cousin zitiert hat.

selbst widerlegen und nichts Wissenschaftliches oder Vernünftiges ausdrücken können. Denn die Götter sagen ganz klar, daß sie Gedanken (ἔννοιαι) des Vaters sind, (daher also im Denken des Vaters bleiben) und daß sie hervorgehen zur Herstellung des Kosmos, denn 'Herausschleudern' (ῥοίζησις)[1] ist ihr Hervorgang (πρόοδος)."[2]

Meiner Ansicht nach stimmt dieser Text des Proklos mit der Aussage Petrizis über Orpheus (Kap. 41) eher überein als die anderen erhaltenen orphischen Fragmente.

Die Quellen, die Petrizi veranlaßten, Orpheus, Aglaophamos, Pythagoras und Platon zu vereinen, könnten miteinander kombinierte Textabschnitte aus der "Platonischen Theologie" des Proklos (I, 5, S. 25-26 Saffrey-Westerink), aus dem Proklos-Kommentar zum "Timaios" (III, 168, 5 Diehl) und aus der "Vita Pythagorica" des Iamblichos (28, 146, S. 82 Deubner) sein, denn in diesen Texten geht es um den Zusammenhang zwischen den Lehren von Orpheus, Aglaophamos, Pythagoras und Platon.

Im sog. "Epilog" Petrizis wird Orpheus schließlich dreimal genannt. Dabei ist aber nicht Orpheus selbst gemeint, sondern der König David (zweimal) und der Apostel Paulos (einmal). Zuerst werden die Psalmen als "Buch des Orpheus" bezeichnet, dann folgt ein langer Exkurs über den all-verknüpfenden Eckstein,[3] der über den getrennt stehenden vielen Säulen liegt. "Als Säulen müssen alle Gnaden und Gaben verstanden werden, die durch den Hl. Geist der Weisheit von oben gegeben wurden. Ich meine [jene] geistige [Weisheit], die wir im Laufe der Zeit von oben durch Abraham, die Chaldäer oder Griechen empfangen haben. Der Leiter unserer Kirche, Paulos, bezeichnet [diese Arten der Weisheit], die vom

---

[1] Das ist das Wort aus demselben chald. Text (fr. 37 des Places), laut dem νοῦς πατρὸς ἐῤῥοίζησε νοήσας.

[2] Procl., in Parm. 130 b, col. 801, 16-30 Cousin.

[3] Vgl. Psalm 118, 22; Jes. 28, 16; Mt. 21, 42; Ephes. 2. 20; I Petr. 4, 8; Acta 4, 11.

selben [Hl.] Geist stammen,[1] als 'Weisheit Gottes'. Wenn wir die erhabenst höchste [Weisheit] – unseren Christus – 'Säule' zu nennen wagen, dann meinen wir, daß [Paulos] andere Säulen als Zeugen seines [d. h. Christi] Strahlens mit [Christus], wie die Schüler mit dem Lehrer, verknüpft und verbunden hat. Denn sie alle haben irgendwie die Seelen nach oben gezogen, aber schließlich hat die vom Vater erzeugte Sonne die Seelen von uns Menschen sogar höher [als diese] Erhabenheit emporgehoben.

So verbindet mein Orpheus[2] alle diese seelischen Weisheiten mit denen Christi, [d. h.] mal mit der Übernahme unseres Leidens, mal mit der erhabenen göttlichen Tapferkeit und mal mit der Fähigkeit der mutigen Seelen, Leben zu spenden. Er macht diese Säulen zu dem einen Lichtschein und läßt ihre Ecken das Licht des Gottes-Wortes berühren".[3]

Die Erwähnung des Orpheus muß hier nicht eine bloße Metapher sein. Denn die orphischen Gedichte, die s.g. Διαθῆκαι, sagen aus, daß die Götter, obwohl sie verschiedene Namen haben, tatsächlich alle nur eins sind.[4] Stellt man sich diese Götter als "Säulen der geistigen Weisheit" vor, die durch einen Gott verknüpft sind, dann wird auch der Grund der Analogie Petrizis klar: In dem Sinne, wie Paulos die durch verschiedene Lehren überlieferte Weisheit zu Gott erhebt und sie mit Ihm verknüpft, behauptet Orpheus, daß die verschiedenen Götter nicht im Gegensatz zu einander stünden, sondern sie alle *einem* Gott unterstellt seien und sich mit Ihm in einem bestimmten Sinn identifizieren ließen.

Weiter versucht Petrizi, die Übereinstimmung der Lehre von

---

[1] Oder: Paulos, der vom selben [Hl.] Geist inspiriert wird.
[2] D. h. Paulos.
[3] Petrizi, II, 208, 16 - 209, 2.
[4] Diese Gedichte konnten Petrizi aus der patristischen Überlieferung bekannt gewesen sein, s. Fragmente aus Ps. Justin, Clem. Alex., Euseb. bei O. Kern, Orphicorum Fragmenta. Berolini 1922 (II. Aufl. 1963), Fr. 168, 169, 239, 245-247.

David, Paulos und Proklos zu verdeutlichen. Er behauptet, daß alle drei über die Dreifaltigkeit im Sinne der Monas (=der Vater und Gott, oder das Eine), des Hervorgehens (=der Sohn oder das Sein) und des Verharrens oder der Vollendung (= der Hl. Geist oder die Kraft) gelehrt haben. Er schreibt Folgendes: "Der Attiker [Proklos] bezeichnet eigentlich den Hervorgang der Seienden als 'Gutheit' und sagt ganz offen und klar, daß die ganze Gutheit Gottes nicht nur an sich selber festhalten wollte, sondern [aus sich herausging und] von den Obersten herunterstieg, um die anderen auch an dieser Gutheit teilhaben zu lassen. Denn [wie gesagt] die Gutheit sei vom Neid unberührt.[1] Hierin stimmt der Attiker mit unserem Orpheus – dem David und König – überein".[2]

Auch hier wird die Erwähnung des Orpheus kein Zufall sein. Denn es geht hier - genauso wie im 41. Kap. des Kommentars Petrizis - und erneut mit Hinweis auf den Namen "Orpheus" um dieselbe "Aporroia" (d.h. Ausstrahlung, Ausgang, Ausfluß) des göttlichen Lichtes oder des göttlichen Guten in die Welt des Sinnlichen. Die Tatsache selbst, daß Orpheus mit Paulos, David und sogar Christus verglichen werden kann, konnte Petrizi auch aus der frühchristlichen griechischen Literatur und Kunst bekannt sein.

Parmenides

Im Kommentar Petrizis werden der historische Parmenides sowie die Hauptfigur des Platonischen Dialogs „Parmenides" und der Dialog selbst erwähnt. Im 53. Kapitel seines Kommentars schreibt Petrizi: „Der große Parmenides meint, daß die Ursache und der Vater der Ewigkeit das Wahrhaft-Seiende sei. Er beweist, daß die einheitliche Sphäre des Wahrhaft-Seienden die Ursache des Ewigen ist, denn in ihr ist die Ewigkeit, genauso wie in der Eins

[1] Vgl. Plat., Tim. 29d-e. Diese These wird mehrmals von Petrizi wiederholt, s. auch Kap. 7 und 25. Die "Neidlosigkeit" Gottes ist wesentlich mit dem Thema der Vorsehung verbunden.

[2] Petrizi, II, 210, 5-210, 26.

Zwei ist".[1] Man kann die ersten drei Sätze auch etwas anders übersetzen: "Jetzt erklären wir diesen Gedanken. [Proklos] behauptet, daß die Ursache und der Vater der Ewigkeit das Wahrhaft-Seiende sei. Der große Parmenides beweist, daß die einheitliche Sphäre des Wahrhaft-Seienden die Ursache des Ewigen ist, denn in ihr ist die Ewigkeit, genauso wie in der Eins Zwei ist".

Derselbe Gedanke (daß das Wahrhaft-Seiende die Ursache der Ewigkeit ist) kommt auch am Ende des 53. Kapitels vor: „Der Himmel ist das, was das eigenständige Sein verleiht, und die Ursache für alle, die aus ihm entstanden sind, und für alle Teile, genauso wie das Wahrhaft-Seiende [Ursache] aller Ewigkeiten ist, oder, wie Parmenides sagt, '*Aion aioni pelazei*'. Dieser Ausspruch weist auf den getrennten und vereinzelten Zustand hin[2], denn er sagt, 'die Ewigkeit umläuft die Ewigkeit', d.h. [die Ewigkeit] umfaßt [die Ewigkeit]. Denn die Natur aller Ewigkeiten ist nicht gleich, genauso wie die Natur der Zeiten auch nicht gleich ist".[3] Die genaue Lesart des Ausdrucks '*Aion aioni pelazei*' bei Petrizi lautet: „eon eoni pelazi" (ეონ ეონი პელაზი). Dabei konnte *eon* als ἐόν sowie als αἰών gelesen werden. Daß Petrizi aber weiter über die Ewigkeit spricht, weist darauf hin, daß er selbst im Fragment des Parmenides ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει[4] ἐόν als αἰών ansah (auch die Form des Dativs „*eoni*" bei Petrizi bestätigt, daß er „die Ewigkeit" meinte). Bestimmt ging Petrizi davon aus, daß im Platonismus das (Wahrhaft)-Seiende als das Ewig-Seiende verstanden wurde.[5]

---

[1] Petrizi, II, 116 1-4. Über das Seiende bei Parmenides, 28 B 8, in: DK 1, S. 235, 5-6; das Seiende als "wohlgerundete Kugel" (εὐκύκλου σφαίρης): Parmenides, 28 B 8, in: DK 1, S. 238, 43.

[2] Damit ist möglicherweise Petrizis Kommentar zufolge der Zustand der einzelnen Ewigkeiten innerhalb der allgemeinen Ewigkeit gemeint.

[3] Petrizi, II, 117, 7-14.

[4] Parm., 28 B 8, in: DK 1, S.237, 25 (6. Auflage 1951).

[5] Zu dieser Stelle s. S. Kauchtschischvili, Petrizi I, S. XXXIV, und G. Tewsadze, in: Mazne 4 (1964), S. 277.

Empedokles

Im 29. Kapitel vergleicht Petrizi den geistigen und den sinnlich wahrnehmbaren Kosmos miteinander und erwähnt dabei Empedokles: „In jedem unkörperlichen Kosmos besitzen die Ähnlichkeit und die Selbigkeit größere Bedeutung, in einem körperlichen und räumlichen [Kosmos] aber ist [es] eher die Unähnlichkeit. Das ist so, weil dort die Abbilder des Einen besser und reiner sind, hier aber dunkler und nebelhafter, wie [auch] Empedokles sagt, daß jeder geistige Kosmos von der Liebe erfaßt und ihr zugeteilt wird, und diese [Liebe] ist Einheit. Die Nachahmung des Wesenden aber – ich meine das Sinnliche – wird vom Zwang bestimmt. D.h. wo der Zwang ist, da herrschen auch Auseinandersetzung und Kampf".[1]

Auf ähnliche Weise und in einem ähnlichen Kontext wird Empedokles von Proklos zitiert.[2] Über den Zusammenhang zwischen der Natur und der Notwendigkeit einerseits und über die Freiheit des Einen andererseits schrieb Petrizi auch in den Kap. 1 und 39. Auch Proklos hat mehrmals das Thema des Zusammenhangs zwischen der Natur und dem Fatum behandelt.[3] Er schrieb auch über die Verbindung zwischen dem Körperlichen und der Notwendigkeit.[4] Proklos bestimmte das Schicksal (εἱμαρμένη) als die Natur des Alls.[5] Die Natur ist laut Proklos das Schicksal unseres Körpers.[6]

---

[1] Petrizi, II, 79, 16-25.
[2] Procl., in Parm. IV, col. 849, 13-15 Cousin.
[3] Procl., de prov. III, 11, 21-22; ibid. IV, 21, 2-5 Boese; in Tim., III, 272, 27.
[4] Procl., de prov. III, 13.
[5] Procl., in resp. II, 357, 7-27 Kroll.
[6] Procl., de prov. III, 11-12; IV, 21, 4-5 Boese, mit dem Hinweis auf ein chaldäisches Orakel (Oracl. Chald., 102 des Places).

Hippokrates

Im 1. Kapitel seines Kommentars erläutert Petrizi, wie das Viele am Einen teilhat. In bezug auf die sinnliche Welt erklärt er, daß "jedes Teilnehmende etwas von [seinen] Eigenschaften hergibt und selbst etwas von den Eigenschaften des Teilgebenden bekommt. Dies kann man bei allen natürlichen Elementen beobachten, z.B. bei Feuer, Erde, Wasser, Luft. Sie nehmen aneinander Teil und geben ihre Eigenschaften her und säen sie überall hinein. Deswegen sagte der große Hippokrates: " 'Alles in Allem und jedes auf seine eigene Weise.'[...] Sie geben [ihre Eigenschaften] einander und bekommen auch, und keins von diesen vieren kannst Du als ein reines und als ein solches Element entdecken, an dem die anderen nicht teilhaben. Denn man kann in Erde auch Feuer finden, wie in Steinen und Eisen; auch ist ein Teil der Erde in Luft und Wasser vorhanden. Alle Teilhabenden bekommen etwas von einander."[1]

Es ist kein Text des Hippokrates erhalten, in dem er einen bei den Neuplatonikern sehr geläufigen Gedanken des Anaxagoras "Alles in Allem und jedes auf seine eigene Weise" in derselben Form ausgedrückt hätte und der als ein Zitat und als eine genaue Quelle des Kommentars Petrizis gelten könnte. Als eine vermutliche Quelle hat G. Tewsadze das Werk des Hippokrates "Über die Nahrung" genannt.[2] Dieser Ansicht stimme ich zu. Die Kapitel 22-24 dieser Schrift, besonders aber das 23. Kap., entsprechen ihrem Inhalt nach dem Kommentar Petrizis.

"22. Die Nahrung gelangt von innen heraus in die Haare, in die Nägel und bis zur äußersten Oberfläche, von außen gelangt die Nahrung von der äußersten Oberfläche bis in das tiefste Innere.

23. *Ein* Zusammenströmen, *eine* Vereinigung, *eine* Sympathie; alles in seiner Gesamtheit, im Einzelnen aber die in jedem Teile vorhandenen Teile zum Werke.

---

[1] Petrizi, II, 12, 10 - 12, 28.

[2] In: Petrizi (russische Übersetzung, Moskau 1984), S. 245.

24. Der große Anfang gelangt in den letzten Teil, aus dem letzten Teile gelangt es zu dem großen Anfange. *Eine* Natur ist Sein und Nichtsein".[1]

Dieser Text des Hippokrates könnte Petrizi aus der späteren Überlieferung bekannt gewesen sein. Die Worte des §23: ξύῤῥοια μία, σύμνοια μία, πάντα συμπαθέα wurden von Alexander von Thralles, dem Arzt und Medizintheoretiker des 6. Jh. zitiert (allerdings nicht in einem philosophischen, sondern in einem rein medizinischen Text, in bezug auf die Blutentnahme). Von größerer Bedeutung als Alexander von Thralles oder auch Galen[2] ist jedoch für Petrizi anscheinend der Kommentar des Simplikios zur "Physik" des Aristoteles gewesen, in dem dasselbe Zitat aus Hippokrates im Zusammenhang mit der Lehre des Anaxagoras angeführt wurde. Man beachte, daß bei Petrizi der Gedanke des Hippokrates auch in der Form des Gedankens des Anaxagoras ausgedrückt ist und in Bezug auf das Physische angeführt wird.

Im Kommentar zur Physik III, 4 203a23 berichtet Simplikios, was Aristoteles über Anaxagoras gesagt habe: "Der Weise Anaxagoras hat angedeutet, daß es zwei Ordnungen gebe. Die erste sei geeint und intellektuell, sie präexistiert, aber nicht gemäß der Zeit (denn sie ist nicht ein in der Zeit Seiendes), sondern durch ihre Überlegenheit an Wesen und Kraft; die zweite aber ist von der Ersten abgetrennt und wird gemäß der Ersten vom demiurgischen Geist zustandegebracht [...] Anscheinend hat jedes Sinnliche auch Kontakt mit allen und hat Anteil an Allem: 'Ein Zusammenströmen, eine Vereinigung, eine Sympathie', sagt Hippokrates, aufgrund jener Einheit, die die Ursache des Anfangs ist und die im Intelligiblen präexistiert. Und die unterschiedlichen [Ordnungen]

---

[1] Übers. von R. Fuchs in: Hippokrates. Sämmtliche Werke, Bd. I, München 1895. S. 279-280.

[2] S. Galen in Περὶ τροφῆς 23, in: Claudii Galeni Opera Omnia, Ed. C. G. Kühn. T. XV. Lipsiae 1828. S. 351 ff.

sind nicht völlig voneinander getrennt."[1]

Als vermutliche Quelle Petrizis kann man auch περὶ διαιτῆς 1,6 von Hippokrates nennen: "Es schlüpfen in den Menschen hinein Teile von Teilen, Ganzes von Ganzem, ausgestattet mit der Mischung des Feuers und des Wassers, das eine, um zu nehmen, das andere, um zu geben".[2] Aber es gibt einen Text des Hippokrates, der Petrizi mit Sicherheit bekannt war und aufgrund dessen er Hippokrates die Phrase "Alles in Allem..." zuschreiben konnte. Es handelt sich dabei um ein Zitat aus dem Traktat "Über die Natur des Menschen" des Hippokrates, welches im Werk mit demselben Titel von Nemesios von Emesa angeführt wurde. Dieses Werk von Nemesios wurde von Petrizi ins Georgische übersetzt.[3] In De nat. hom. 5 schrieb Nemesios: "Gegen diejenigen, die sagen, es gebe nur ein Element, entweder Feuer oder Luft oder Wasser, wäre es genug, das Wort des Hippokrates [anzuführen]: 'Wenn der Mensch ein einheitliches Wesen wäre, würde er niemals krank werden; denn es gäbe nichts, wodurch er krank werden könnte, wenn es ein Eines wäre; wird er also krank, so muß es auch eine heilende Einheit geben [...] Nun gibt es aber viele.' Also der Mensch ist kein einheitliches Wesen."[4]

Platon

Die Gedanken von Platon sind im Kommentar Petrizis teilweise unmittelbar, teilweise aber aufgrund der Proklischen Kommentare zu den Dialogen Platons dargestellt.

Im 8. Kapitel benutzt Petrizi den Ausdruck "Pforte oder der Hof der Gutheit" und bezieht sich dabei auf den "Phaidros". Das Wort "Pforte" kommt auch in Kap. 2, 17 und 130 vor. Der Ausdruck

---

[1] Simplic., in CAG IX, S. 461, 10-20.

[2] Übers. von R. Fuchs in: Hippokrates. Sämtliche Werke, Bd I, München 1895, S. 291.

[3] Hrsg. S. Gorgadse. Tbilissi 1914.

[4] Nemes., de Nat. Hom. Ed. M. Morani. Leipzig 1987, S. 53-54.

"Pforte der Gutheit" wird auch von Plotin gebraucht: προθύροις τ'ἀγαθοῦ[1]. Ein inhaltlich ähnlicher Begriff kommt auch bei Proklos vor: ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας[2]. Es gibt allerdings kein ähnliches Zitat im "Phaidros". Man kann die Aussage Petrizis eher mit dem "Symposion" vergleichen, obwohl kein genaues Zitat bei Petrizi vorliegt.[3] Wahrscheinlich ging Petrizi von einem neuplatonischen Kommentar zum Phaidros aus.

Im 23. Kapitel kommt das Wort "*katakermatis*" vor: "Beachte, daß das in allen geteilte und [über alle] verbreitete Eine nicht das ganze Geflecht der *Seira* zusammenfassen und vereinen kann, weil es selbst durch eine Wirkung *katakermatis*[4] und auf alle aufgeteilt ist".[5] Dieses Wort ist eine georgische Umschreibung des griechischen Wortes κατακερματίζω: teilen. Das Wort kommt bei Platon sowie Plotin und Proklos vor.[6]

Im 20. Kapitel schreibt Petrizi, daß es dem Geist "an Ehre und Kraft der Einheit mangelt".[7] Der Ausdruck "Ehre und Kraft" entspricht dem griech. πρεσβείᾳ τε καὶ δυνάμει, der bei Platon und Proklos vorkommt.[8]

Im 15. Kapitel schreibt Petrizi: "Sokrates sagt, daß [die Seele] die Struktur ihres Selbst ablegt und gleichsam im *Enthusiasmus* [das höchste Eine] liebt."[9] Der Ausdruck "im *Enthusiasmus*"

---

[1] Plot., Enn. V 9, 5, 4, 26.

[2] Procl., in Parm. I, col. 818, 3-5 Cousin.

[3] Plat., Symp. 205c-e.

[4] In den altgeorgischen Übersetzungen kommt häufig das Wort "kerma" vor (entspr. dem griech. κέρμα), das die Bedeutung einer kleinen Metallmünze hat (G. Tewsadze, Petrizi russisch, S. 253). Siehe auch Saffrey/Westerink in: Procl., Theol. Plat. IV, p. 181, 184.

[5] Petrizi, II, 64, 31 - 65, 2.

[6] Plat., Parm. 144b4-c1, e3; Soph. 258e1. Procl., Theol. Plat. II, 3, p. 30, 3-4; IV, 33, p. 99, 2; in Parm. col. 311, 37 Cousin. Vgl. auch Plotin, Enn. VI 2, 22, 14, wo sich Plotin auf Platons Parm. 144b bezieht.

[7] Petrizi, II, 14 - 17.

[8] Plat., Resp. VI, 509b9; Procl., Theol. Plat. II, 7, p. 46, 19-20.

[9] Vgl. Plat., Phaedr. 249d4-250c8.

(ენთუსიაქმნილი) entspricht dem griechischen ἐνθουσιάζω. Das Wort kommt bei Platon vor.[1]

Im 18. Kapitel schreibt Petrizi, daß "jede Kraft und jede Wirkung in den Ursachen reiner und mehr *eilikrines* ist als in den Verursachten".[2] εἰλικρινής bedeutet "deutlich", "klar". Dazu gibt es eine Glosse in den Handschriften: "kräftiger". Das Wort kommt bei Platon, Plotin und Proklos vor.[3]

Im 34. Kapitel schreibt Petrizi: "Und die Blume[4] des Glanzes und der *indalmata*[5] schmücken [die Seienden] durch die erste Schönheit, denn Sokrates sagt im "Phaidros": 'Wundere dich nicht' wegen der Schönheit des Geflechts des Wahrhaft-Seienden, denn das Eine, *hos aristos technes theos*, wie ein ausgezeichnet wirkender Gott[6], hat es geschmückt und in eine musikalische Harmonie gefügt".[7] Der Ausdruck "Wundere dich nicht" kommt auch in Kap. 40, 101, 102, 160 vor, meistens mit einem Hinweis auf Parmenides. D. Melikischvili meint, daß solche Worte, obwohl sie im "Parmenides" von Platon nicht direkt vorkommen, eine Rezeption von Parm. 129a-130e sein könnten, wo vieles für den jungen Sokrates bewundernswert ist[8]. Im Kommentar zum Platonischen "Parmenides" schreibt Proklos über die Bedeutung und den ontologischen Sinn der Aussage Platons, daß "Sokrates jung war".[9] Bei Platon selbst kommt häufig der Ausdruck "sich nicht wundern" vor.[10] Der Ausdruck *hos aristos technes theos*

---

[1] Plat., Phaedr. 249e.

[2] Petrizi, II, 55, 20-22.

[3] Plat., Symp. 211e1, Plot., Enn. I, 6, 7, 9, Procl., in Alc., 139, 1 Westerink.

[4] Das Wort kommt auch in den Kap. 8, 22, 24, 25 und 31 vor und stammt aus den Chaldäischen Orakeln.

[5] ἰνδάλματα. Hier: „Erscheinungen".

[6] ვითარ რჩეულთმოქმედმან ღმერთმან. Vgl. Plat., Tim. 29a.

[7] იმუსიკელა.

[8] D. Melikischvili, Petrizi, modernegeorgische Übersetzung, Tbilissi 1999, S. 226.

[9] Plat., Parm. 127c, Procl., in Parm. col. 686-687 Cousin.

[10] Plat., Symp. 189a, 205b, 208b; Critias, 50c; Resp. VII 517c, X 597a; Tim. 29c.

bezieht sich auf Platons "Timaios" 29a. Es sieht so aus, als ob Petrizi eine Passage, die eher aus dem "Timaios" stammt, dem Sokrates aus dem "Phaidros" zuschreibt. Ähnliches tut er in Kap. 8.

Im selben 34. Kapitel schreibt Petrizi: "Wenn du 'Schicksal' hörst, denke an den [gesamten] Zusammenhang und das Geflecht des *Rhythmos* der Wesenden. Denn im gesamten Zusammenhang bekommt nicht jedes die gleiche Natur in der Ordnung der Wesenden. So hat es die Ordnung des Alls bestimmt, und wer könnte ihr widerstehen? – wie Timaios sagt.[1] Wenn du in Bezug auf die Unkörperlichen 'Leiden' [d. h. Eine-Einwirkung-Erfahren] hörst, verstehe es als *Rhythmisierung* und als seine Anordnung innerhalb der Ordnung, denn, wie gesagt, so habe die Ordnung des Alls es bestimmt."[2] Das Wort *Rhythmisierung* (აღრეთმაჲ) ist von ῥυθμίζω abgeleitet. Dieses Verb kommt bei Platon, Phaedr. 253b vor. In Tim. 47e kommt das Wort ῥυθμός vor.

In den Kapiteln 40 und 41 des Kommentars Petrizis kommt der Ausdruck "die wahre Lehre sagt" vor (ვითარცა თქუა მართალმან სიტყუამან). Ein ähnlicher Ausdruck - ὁ ἀληθὴς λόγος - kommt bei Platon, Phaedr. 270c10 und Tim. 52c6 vor.

Im 26. Kapitel schreibt Petrizi: "So habe ich Dir, dem Hörer, *philotimia* erwiesen". Der Ausdruck "philotimia erweisen" (გიფილოტიმიე) ist von φιλοτιμέομαι ("Ehre erweisen") abgeleitet. Das Wort φιλοτιμία kommt bei Platon, Parm. 128e und im entsprechenden Kommentar des Proklos, in Parm. I, col. 719, 39 ff. Cousin vor.

Aristoteles

Im 50. Kapitel seines Kommentars schildert Petrizi die Meinung der Aristoteliker über die Zeit: "Chronos wird von den

[1] Vgl. Plat., Tim. 48a.
[2] Petrizi, II, 86, 23-29.

Peripatetikern, den Nachfolgern des Aristoteles, erforscht. Sie interpretieren ihn jedoch als etwas Niedriges und nicht besonders Wichtiges. Aristoteles sagt, Chronos sei Maß der Bewegung, nämlich Maß der ersten Bewegung. Die erste Bewegung befindet sich im ersten Körper, den die griechische Sprache als 'Uranos' bezeichnet hat. Dies ist ein Ziel des Aufblicks oder eine obere Grenze. In diesem Uranos als dem ersten Körper findet die erste Bewegung statt, und Maß dieser Bewegung ist Chronos. So wurde Chronos von Aristoteles und den Peripatetikern definiert."[1] Als Quellen Petrizis können mehrere Texte aus den Werken des Aristoteles genannt werden, z. B.: Arist., Phys. 219a10f., 219b1f., 220b32f., 223a10f., 251b10f., de caelo 279a15. In all diesen Texten geht es um den Zusammenhang zwischen Zeit und Bewegung; die Zeit ist das Maß der Bewegung. Aber am meisten entspricht dem Kommentar Petrizis, meiner Meinung nach, der letzte Text (Arist. de caelo 279a15), in dem Aristoteles genau wie Petrizi seine Meinung über den Zusammenhang zwischen Zeit, Himmel und Bewegung äußert.

Die Begriffe "dynamis" und "energeia" und zusammen mit ihnen meistens auch "ousia" benutzt Petrizi manchmal wie ein Neuplatoniker, d.h. im Sinne der "Kraft", der "Wirkung" und des "Wesens". Dabei steht die "dynamis", eine Wirkkraft des Wesens, vermittelnd zwischen "ousia", dem Wesen, und "energeia", der Wirkung. In manchen Fällen sind aber die Begriffe δύναμις und ἐνέργεια eindeutig aristotelisch zu verstehen, im Sinne des "Vermögens" und "Vollzugs".[2] Entsprechend gibt es auch bei Proklos einen Unterschied zwischen zwei Arten der "dynamis": Die eine ist aktiv und gehört zum Wirkenden, die andere ist potenziell und unvollständig und bezieht sich auf die Materie.[3]

---

[1] Petrizi, II, 107, 19-28.

[2] Die Nuancen der Bedeutungen dieser Begriffe im Werk Petrizis hat Lutz Bergemann deutlich gemacht.

[3] Procl., Theol. Plat. III, 8, p. 34, 7-11; III, 10, p. 40, 14-20; in Alc. 122, 8-10 Westerink.

Dabei unterscheidet Proklos "die verborgene Kraft" von der "Kraft gemäß der Wirkung": ἡ μὲν κρυφία δύναμις - ἡ δὲ κατ'ἐνέργειαν.[1]

Im 10. Kapitel bezieht sich Petrizi auf Aristoteles und schreibt über die erste Grenze: "Unter 'zwei Quellen' verstehe ich die erste Grenze der Wesenden, die Aristoteles 'Form der Formen' nennt, und die erste Grenzenlosigkeit, die die unverminderte und unbegrenzte Kraft ist".[2] Der Ausdruck "Form der Formen" (გუართა გუარი) bezieht sich bei Aristoteles auf den Geist: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν.[3]

Im 17. Kapitel und im "Epilog" nennt Petrizi den Himmel "das fünfte Wesen": "Wenn es sich aber um das fünfte – unvergängliche – Wesen handelt, dann ist auch dies ein Körper. Wegen des Am-Ort-Seins sowie der Unterschiede gemäß den Orten und [wegen] der Bewegung ist ihm also nicht das Schicksal der Unkörperlichen zugeteilt".[4] Auch Platon und Aristoteles bezeichneten den Himmel als "fünftes Wesen".[5]

Im 26. Kapitel schreibt Petrizi: "die Sphäre des ätherischen Feuers ist göttlicher als [die Sphären] der anderen [Elemente], weil sie der Ewigkeit gleichmäßig folgt und sich immer bewegt, genauso wie die anderen Teile des unsterblichen Schicksals."[6] Eine der möglichen Quellen Petrizis muß Aristoteles, de caelo I, 269a-270b sein.

Im 52. Kapitel sagt Petrizi, "daß das Seiende, das als Gattung [Form] besteht, nicht *wird*, wie es von Aristoteles bewiesen

---

[1] Procl., Theol. Plat. III, 9, p. 39, 8-14, s. Saffrey/Westerink in: Procl., Theol. Plat. III, p. 122-123, 125.

[2] Petrizi, II, 37, 16-20. Derselbe Ausdruck kommt auch im 29. Kapitel des Kommentars Petrizis vor, s. Petrizi, II, 78, 12-15.

[3] Arist., de an. 432a2. Vgl. Plot., Enn. VI, 7, 17, 35.

[4] Petrizi, II, 53, 10-12.

[5] Plat., Tim. 58d; Arist., de cael. 270b.

[6] Petrizi, II, 89, 30-32.

wurde".[1] Dabei bezieht sich Petrizi auf Aristoteles, Metaphysik, VI 9 1034b7-8: οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος.

Im 57. Kapitel schreibt Petrizi über die "Mängel": "Die *Stereseis*[2], die Mängel bedeuten, sind keine Gattung. Als 'Mangel' verstehe die Verschiedenheit der Gattungen in dem Sinne, daß eine Gattung Mangel an einer anderen Gattung hat und so weiter. Diese *Stereseis* sind, wie es von Aristoteles bewiesen wurde, Wesen, obwohl sie gattungslos sind.[3] Auch in der ersten Materie ist das bloße Sein der *Stereseis,* die Mängel sind, spürbar. Bis zu diesen 'Mängeln' aber reicht keine andere Ursache außer der erhabensten Ursache, dem Einen. Über die 'Mängel' gibt es ein schwieriges und spezielles Buch der Beweise."[4] D. Melikischvilis Meinung nach muß mit "dem Buch der Beweise" die "Analytik" des Aristoteles gemeint sein. Es geht zwar in der "Analytik" (II, 73b21) um στέρησις, aber in einem anderen Sinn als bei Petrizi, der diesen Begriff in Bezug auf die Materie benutzt.[5] Eine ähnliche Verwendung dieses Wortes bezüglich des Nicht-Seienden und der Materie findet sich in der "Physik". Aristoteles benutzt den Begriff "Steresis" in Bezug auf die Materie und gleichzeitig unterscheidet er sie voneinander: ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον φάμεν εἶναι.[6]

Im 72. Kapitel seines Kommentars schreibt Petrizi: "Wenn du aber hörst, 'die teilhaften Wesen seien Substrate und Ganzheiten', denk nicht, daß damit das Wesen und das Akzidentelle gemeint sind, wie Aristoteles in der 'Logik' und der 'Physik' bezüglich des Zusammenhangs zwischen dem Unvollkommenen und dem

---

[1] Vgl. Petrizi, Kap. 3 und Arist., Phys. I, 6, 190a23-24.
[2] Entspr. dem griech. Begriff στέρησις.
[3] Vgl. Arist., Metaph. X 2, 1053b29–1054a9; XII 4, 1070b12-16. Andererseits aber bezeichnet Aristoteles "Mangel" als eine Art "eidos": καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πῶς ἐστιν, Arist., Phys. II, 1, 193b19.
[4] Petrizi, II, 125, 13-23.
[5] Melikischvili in: Petrizi, modernegeorg., S. 228
[6] Arist., Phys. I 9, 192a3-6.

Vollkommenen und dem Theologischen und dem Philosophischen sagt, sondern [verstehe es im Sinne] der einheitlichen und ganzheitlichen Hervorgänge, die das Sein denjenigen, die in höherem Maße teilhaft sind, verleihen."[1] Zur Definition der "ersten Philosophie" in der Physik des Aristoteles ist "Physik" I, 9, 192a34–192b5 zu berücksichtigen. Der Unterschied zwischen Physik, Mathematik und Metaphysik ist in der "Physik" II, 2 angegeben. Über den Gegensatz zwischen "akzidentell" (κατὰ συμβεβηκός) und "von selbst" (καθ'αὑτό) schreibt Aristoteles in der "Physik" II, 5, 126b28 und II, 1, 192b23. Die Gegenüberstellung des Vollkommenen (τέλειος) und Unvollkommenen (ἀτελής) in den logischen Werken des Aristoteles ist in der "Analytica priora" I, 1, 24a13 angegeben (συλλογισμὸς τέλειος).

Im 27. Kapitel vergleicht Petrizi die Materie mit dem Weib: "Denn die Materie, die die Ursache des Vergehens und der Veränderung ist und über die Sokrates sagte, sie sei dem Weib ähnlich, das ständig bei anderen ist, kann in sich solche [Gattungen] nicht halten. Denn wenn [die Materie] die *Aporroia*[2] irgendwelcher Gattungen erhält, [dann] versucht sie wegzulaufen und [die *Aporroia*] wegzustoßen und eine andere zu umfassen und zu treffen. Auf diese Art und Weise wechselt sie wegen der Unbeständigkeit gegenüber ihren Liebhabern ständig zu etwas anderem."[1] Im Ausdruck "das Weib, das ständig bei anderen ist" liegt offenbar eine Kontamination von Platon, Tim. 49a, 50b-d und 52d mit Aristoteles, Physik I, 9, 192a22-25 vor.

Im 20. Kapitel schreibt Petrizi Folgendes: "Siehst du die Vielfältigkeit der Gattungen [in] den Lebewesen? Du empfindest, daß das Leben natürlich in ihnen ist, die Erkenntniskraft aber haben sie von den Obersten akzidentell bekommen. Deshalb sagte Aristoteles *'thyrathen'*, was auf den Strom der Sonnenstrahlen

---

[1] Petrizi, II, 134, 17-23.

[2] ἀπόρροια: Ausfluß, Hervorgang. Das Wort ἀποῤῥοή kommt bei Platon vor, Phaedr. 251b1-2.

hinweist, der von außen durch die Fenster und nicht von innen [hereingekommen ist]. Innen in der Seele sind nur die Kraft und die Wirkung des Lebens, die Erkenntnisfähigkeit ist aber von oben [akzidentell] hinzuerworben".[2] "Thyrathen" (θύραθεν, d.h. von außen) kommt bei Aristoteles in de gener. animal. 736 b 28 vor.[3] Dazu muß man auch auf Aristoteles, de anima III 5, 430a10-25 sowie auf den Kommentar von Alexander Aphrodisias hinweisen.[4]

Im "Epilog" schreibt Petrizi: "Hätten sie [d.h. Petrizis Landsleute] mir ihrerseits Mitliebe und Beistand gezeigt, könnte ich in der Vorsehung Gottes verharren.[5] Und ich schwöre sogar bei meinem Streben nach den Theorien, daß ich [die georgische] Sprache nach [dem Muster] der [griechischen] Sprache geformt hätte und in philosophischen Theorien aristotelisieren würde und die Theologie unberührt von der Materie aufgebaut hätte."[6] Daher glaubte Petrizi, daß er, wenn er an der Verwirklichung seiner Intention nicht gehindert worden wäre, seinen und den Wunsch Gottes erfüllt hätte: Er wäre dann in der Philosophie bzw. in der Theologie so bedeutend geworden, wie Aristoteles es war, nur hätte er im Unterschied zu Aristoteles, wie Petrizi ihn verstand, die Theologie unabhängig von der Materie konzipiert.

Alexander von Aphrodisias

Alexander von Aphrodisias (2.-3. Jh.), Nachfolger und Kommentator des Aristoteles, wurde von Petrizi viermal und immer kritisch erwähnt. Im Kommentar zu Kap. 52 und Kap. 64 geht es

---

[1] Petrizi, II, 72, 25 - 73,4.
[2] Petrizi, II, 58, 2-8.
[3] Angegeben bei S. Kauchtschischvili, Petrizi, I, XXXIII.
[4] Alex. Aphrod., De anima libri mantissa 111, 22-36, Supplementum Aristotelicum, Bd. II, Teil 1 Bruns.
[5] D.h. das, was von der Vorsehung Gottes für Petrizi vorbestimmt worden war, hätte sich erfüllt.
[6] Petrizi, II, 222, 16-22.

um das Wesen der Seele. Im Kommentar zu Kap. 52 schrieb Petrizi Folgendes:

"So sagt er,[1] daß jedes geistige Wesen die Wirkung und das Wesen in einem habe. Denn die Wirkung ist - im Unterschied zur Seele - zusammen mit dem Wesen entstanden. Das Wesen der Seele nämlich ist in der Ewigkeit, ihre Wirkung aber in der Zeit. Und das Wesen [der Seele] hat ihre Wirkung nicht auf [unmittelbar] begleitende und dabeiseiende Weise, sondern als eine nachfolgende [Aktivität], aber nicht als eine von außen hinzukommende, wie es Aphrodisias meinte, sondern als eine in ihr seiende und sich-erinnernde. Z.B. hat das Feuer Hitze nicht durch ein von außen verursachtes Anzünden, sondern als eine innere und natürliche [Kraft]; so [hat] auch die Seele [ihr Wesen] infolge der Erinnerung der Wirkungen, die ihre eigenen und nicht die von außen allmählich wahrgenommenen Empfindungen sind".[2]

Als Quelle Petrizis kann in diesem Fall ein Fragment der Kommentare des Alexander von Aphrodisias zu "de anima" des Aristoteles genannt werden. Alexander definiert die Seele als eine Form und Kraft des Körpers, die vom Körper selbst unabtrennbar und deswegen nicht selbständig ist. Die Seele ist Ursache der Bewegung des Körpers und sie bewegt sich mit dem Körper zusammen, aber nur akzidentell (κατὰ συμβεβηκός). So auch die Schwere, die die Ursache dafür ist, daß der Körper nach unten gezogen wird: Auch sie bewegt sich akzidentell mit dem Körper zusammen.[3] An einer anderen Stelle behauptet Alexander, die Seele als Form des Lebenden könne nur in der Materie und nicht selbständig existieren.[4]

Dieselbe Ansicht wurde von Alexander auch in den Kom-

---

[1] D.h. Proklos.

[2] Petrizi, II, 114, 5-114, 16.

[3] Alex. Aphrod., in "de anima", in: Suppl. Arist. (ed. I. Bruns). v. II, p. I, S. 21-24.

[4] Alex. Aphrod., Scripta minora - Reliqua, in: Suppl. Arist. (ed. I. Bruns). v.II, p. II, S. 55.

mentaren zur "Metaphysik" (1073a14) geäußert; er sagte, daß die Seele, obwohl sie das erste Prinzip der Bewegung für die Lebenden ist, sich zwar selbst bewegt, aber lediglich akzidentell (συμβεβηκῶς).[1]

Alexander von Aphrodisias wurde von Petrizi auch im Komm. zu Kap. 41 erwähnt. Hier behauptet Petrizi, daß die Gattung des Körperlichen nicht selbständig sei und nur in der Materie existieren könne. Dies betrifft - so Petrizi - sogar den himmlischen Körper. "Deswegen hat die richtige Lehre es[2] als Nachahmung des Seienden bezeichnet, aber nicht im Sinne des Akzidentellen, welches sich unter dem Materiellen befindet, oder [im Sinne] der Entelechie; Du sollst nicht meinen, daß dies die Behauptung von Aphrodisias ist, sondern [Du sollst] es[3] als Leuchten der obersten Gattung [verstehen], die vom Einen erzeugt ist, und die selbst Eins und ein Anfang der Ein[heit]en ist".[4]

Warum warnt Petrizi den Leser, er solle nicht meinen, daß dieser Satz (d.h. daß der himmlische Körper, anderen Körpern ähnlich, kein selbständiges Wesen sei und nur in der Materie existieren könne) die Meinung des Alexander von Aphrodisias wiedergebe? Wahrscheinlich deswegen, weil das, was Petrizi über den himmlischen Körper gesagt hat ("Nachahmung des Seienden"...), auch der Aristoteliker hätte sagen können. Ferner erklärt Petrizi (und damit geht anscheinend die Polemik gegen die Aristoteliker weiter), daß der (himmlische) Körper weder etwas Akzidentelles ist,[5] noch wie eine Entelechie[6] interpretiert werden

---

[1] CAG I, S. 701.

[2] Hier ist die Gattung des Körperlichen, insbesondere der himmlische Körper gemeint.

[3] Auch an dieser Stelle ist wieder der himmlische Körper gemeint.

[4] Petrizi, II, 98, 15 - 20.

[5] Dies wäre "unwürdig" für den himmlischen Körper, der nach der Meinung Petrizis "ein Leuchten der obersten Gattung" ist.

[6] Hier muß von Petrizi jene aristotelische Entelechie gemeint sein, die nicht selbständig, d.h. nicht ohne Körper, existieren kann. In Kap. 48 seines Kommentars wird die Entelechie auf folgende Weise interpretiert: "Die

kann. Ich kann leider auf keinen Text des Alexander von Aphrodisias hinweisen, in dem der Begriff "Entelechie" in bezug auf den himmlischen Körper gebraucht worden wäre und der deswegen als Quelle dieses Kommentars Petrizis gelten könnte. Vielleicht war Petrizi der heute verlorene Kommentar Alexanders zu "de caelo" bekannt?[1]

Im 11. Kap. seiner Kommentare sagt Petrizi, daß "der Stagirite und der Philosoph von Aphrodisias sowie seine Kollegen das schöpferische Prinzip aus den Seienden vertrieben haben."[2] Dies muß Petrizis eigenes Urteil über die aristotelische Philosophie sein, denn das schöpferische Prinzip wurde von Alexander sowie von Aristoteles in einem bestimmten Sinne anerkannt.[3] Die Behauptung Petrizis kann nur in dem Sinne verstanden werden, daß *sein* schöpferisches Prinzip transzendenter als das der Aristoteliker gedacht werden sollte.

Oracula Chaldaica

In Petrizis Kommentar kommen zentrale Begriffe der Chaldäischen Orakel vor, wie z.B. "die Blume" ("die erste Blume der Harmonie", "die Blume der Wesenden", "die Blume der Wirkung der Unsterblichen", "die Blume der Gutheit", "die Flamme der Blumen des Sehnsuchtobjekts", "die goldene Blume", "die Blume des Glanzes und der Indalmata"), "das Zentrum", "das Auge" ("die Augen der Seele"), "der Abgrund" ("Abgrund der

---

Farben und Formen des Körpers verschwinden sofort, wenn es keinen Körper mehr gibt, wie die Entelechie des Stagiriten." (Petrizi, II, 107,1-3).

[1] Diesen Text hat Simplikios in seinem Kommentar zu "de caelo" benutzt.

[2] Petrizi, II, 38, 29 - 32.

[3] Dazu s. Alex. v. Aphr. in Metaph. 984 a 18 in: CAG I. S. 29. Es geht hier um Empedokles und Anaxagoras: "Er sagt, warum haben sie begonnen, nach der materiellen Ursache auch die schöpferische Ursache zu untersuchen. Denn das Zugrundliegende (τῷ ὑποκειμένῳ) soll irgendwelchen Grund für seine Änderung haben. Denn es selbst kann [sich] nicht ohne

Gutheiten", "unüberwindbarer Abgrund", "geistiger und geisthafter Abgrund"), "*pyrsos*" (d.h. Feuerbrand). Der Kontext, in dem Petrizi diese Ausdrücke benutzt, ist hauptsächlich derselbe wie bei Proklos. Diese Wörter und Ausdrücke konnten Petrizi aufgrund der Werke des Proklos sowie des Kommentars von Michael Psellos zu den Chaldäischen Orakeln bekannt sein. Im "Epilog" vergleicht Petrizi die Weisheit Abrahams, der Chaldäer und der Griechen mit den Säulen und Christus mit dem Eckstein.

Plotin

Es gibt mehrere Stellen im Kommentar Petrizis, in denen man die für Plotin (aber in manchen Fällen auch für Platon, Aristoteles und Proklos) typischen Ausdrücke und Ideen findet, z.B.: "Pforte"; "betrunken durch den Nektar"; "Form der Formen"; die erste Gutheit, die "der Gegenstand der Liebe für alle ist und das [Ziel] der Rückkehr und die Quelle für das Streben der Wesenden ist"; das Seiende, das nach seiner Ursache strebt, ist "dionysisch geworden"; "die formlose Materie, [...] die die Spur der Gattungen [Formen] in sich aufnimmt"; die wesenhafte – innere Wirkung ("*energeia*"), verdeutlicht mit dem Beispiel des Feuers; die Materie ist "*hypobathron*" (d.h. Grund); die gereinigte Seele ist nackt; die Seele kann "*pterroryesasa*", d.h. entfiedert sein, usw. Bei der Behandlung der Frage nach der individuellen Seele: steigt sie ganz herunter, wie Proklos behauptete, oder bleibt ein Teil von ihr im intelligiblen Kosmos, wie Plotin meinte, - stimmte Petrizi eher Proklos als Plotin zu.

Porphyrios

Petrizi hat Porphyrios dreimal erwähnt. Zum ersten Mal kommt sein Name im "Prolog" des Kommentars Petrizis bei der

---

äußere Ursache ändern."

Beschreibung der Arten und Stufen der Erkenntnis vor. Petrizi unterscheidet auf neuplatonische Weise die geistige Erkenntnis (νόησις) von der seelischen (διάνοια), die diskursiv verfährt: "Erst [will ich reden] über die seelische [Erkenntniskraft], die *Dianoia* heißt. Diese *Dianoia* ist kein einfaches und nicht-zusammengesetztes Denken, sondern ist als ein Durch-Denken oder Hinundher-Denken [zu verstehen], denn die Erkenntniskraft der Seele befindet sich in der Hinundher[-Bewegung]; und diese Kraft ist zusammengesetzt und nicht einfach, im Unterschied zur [Erkenntniskraft] des Geistes; denn [die seelische Erkenntniskraft] fügt das Sein und das Nichtsein zusammen und überlegt - genauso wie ich, wenn ich etwas vorhabe, mich frage, ob ich das tun soll oder nicht, und nur danach entscheide ich mich für das eine oder andere und strebe nach dem Sein oder Nichtsein. Deshalb hat [diese Art der Erkenntnis] einen entsprechenden Namen, d.h. Durch-Denken oder Hinundher-Denken. Porphyrios sagte, das Hinundher-Denken der Seele ist dem Schreiten des Menschen ähnlich, dieser geht nicht einfach hin, wohin er geht, sondern er vervollkommnet allmählich Schritt für Schritt seinen Weg. Genauso geht die Seele allmählich von einem [Gegenstand] zum anderen hinüber, solange, bis alle Gegenstände der Erkenntnis von ihr umgeben, erfaßt und ihr ähnlich gemacht worden sind. Der Geist aber erfaßt [seinen Gegenstand] ganz einfach, genauso wie beim Sonnenaufgang die Sonnenstrahlen alles bedecken, und dafür brauchen sie keine Bewegung, denn sie kommen nicht allmählich heraus, sondern sie breiten sich sofort beim Erscheinen der Sonnenscheibe aus. Dasselbe kannst Du in [der Aktivität] des Geistes bemerken. Wo der Geist ist, da ist auch die geistige Erkenntnis, denn die geistige Erkenntnis entsteht gerade mit dem Geist, genauso wie die Strahlen mit der Sonne [entstehen]".[1]

Als eine vermutliche Quelle aus Porphyrios wurden von

[1] Petrizi, II, 6, 31-7, 18.

G. Tewsadse die "Sententiae" genannt.[1] Ich denke auch, daß §44 der "Sententiae" der Erklärung Petrizis entspricht, denn Porphyrios schreibt dort: "Es gilt nicht für ihn [d.h. für den Geist], daß er sich von einer Sache entfernt und zu einer anderen übergeht; denn insoweit er etwas verläßt, indem er es nicht denkt, insoweit wird er Nicht-Geist.

Wenn es aber kein Nacheinander von dem und dem bei ihm gibt, so denkt er alles zugleich. Wenn er also alles zugleich denkt und nicht jetzt dies und dann jenes, dann denkt er alles zugleich jetzt und für immer.

Wenn also bei ihm das 'Jetzt' ist und Vergangenheit und Zukunft aufgehoben werden, dann ist er in einem unausgedehnten, in seiner Gegenwärtigkeit zeitlosen Zustand, so daß das 'Zugleich' sowohl der Menge als auch der zeitlichen Ausdehnung nach bei ihm ist. Deswegen ist Alles als Eines in einer sowohl unausgedehnten als auch zeitlosen Einheit. Wenn es so ist, gibt es weder Woher noch Wohin und folglich keine Bewegung im Geist, sondern es gibt eine Wirkung als Eines in Einem, die von Vermehrung, Änderung und Durchgehen frei ist. Wenn die Menge als Eines und zugleich die Wirkung auch zeitlos erscheint, gehört dieser Wesenheit notwendig das Immer im Einen; dies aber ist Ewigkeit. Die Ewigkeit ist also dem Geist wesenszugehörig.

Demjenigen, der nicht als Eines in Einem, sondern diskursiv und in der Bewegung denkt - wobei er dieses verläßt und jenes auffaßt, zerteilt oder aufgliedert -, gehört die Zeit zu, und einer solchen Bewegung sind Werden und Vergehen wesenszugehörig.

Die Seele geht von einem zum anderen über, wenn sie die Gedanken wechselt. Nicht in der Art, daß die früheren Gedanken sich entfernen und die späteren von anderswoher hinzukommen, sondern so, daß die einen, wenn sie vergangen scheinen, trotzdem in der Seele bleiben, und die anderen, wenn sie auch von anderswoher gekommen zu sein scheinen, nicht von anderswoher

[1] Petrizi, russische Übersetzung, Moskau 1984, S. 244.

gekommen sind. Sie kommen [in Wirklichkeit] vielmehr aus der Seele selbst, die sich aus sich selbst und zu sich selbst bewegt; denn sie gleicht einer unversiegbaren Quelle, die das, was sie hat, im Kreislauf mit sich selbst hervorsprudelt.

Der Bewegung der Seele ist also die Zeit wesenszugehörig; dem Verharren des Geistes in sich selbst die Ewigkeit, die nicht von ihm, wie auch nicht die Zeit von der Seele getrennt ist, weil die Wesenszugehörigkeiten sich im Geist vereinen."[1]

Zum zweiten Mal wird Porphyrios im 13. Kap. des Kommentars Petrizis erwähnt: "jeder Körper befindet sich am Ort, wie es von Iamblichos und Porphyrios behauptet wurde."[2] Dies wird von Petrizi in Bezug auf den himmlischen Körper gesagt. Ähnliche Texte bei Porphyrios finden sich in der 1. und 33. Sententia:

§1. "Jeder Körper ist an einem Ort. Keines der an und für sich selbst Unkörperlichen oder etwas Derartiges ist an einem Ort."[3]

§33. "Jedes Ding ist aufgrund der ihm eigenen Natur irgendwo; da es ganz irgendwo ist, geschieht dies gewiß nicht gegen seine Natur. Da der Körper daher in Materie und Masse existiert, bedeutet für ihn das Irgendwo-Sein ein An-einem-Ort-Sein. Für den Körper des Weltalls, der materiell und massenhaft ist, bedeutet deswegen das Überall-Sein ein In-der-Ausdehnung-Sein und Am-Ort-der-Ausdehnung-Sein."[4]

Zum dritten mal wird Porphyrios als Schüler Plotins erwähnt: In Kap. 50 der Kommentare Petrizis geht es um die Ewigkeit und die Zeit: "Der große Platon und alle Theologen, wie [z.B.] der

---

[1] 44; (=57, 17 ff. Lamberz) Übers. von Carlos J. Larrain in: Die Sentenzen des Porphyrios. Frankf. am Main, 1987. S. 103-104 (hier in Einigem modifiziert). Bei der Erwähnung anderer Erkenntniskräfte (Sinneswahrnehmung, Phantasie) hat Petrizi wahrscheinlich auch die 43. Sent. des Porphyrios benutzt.

[2] Petrizi, II, 45,31-46,1.

[3] Übers. von Carlos J. Larrain, in op. cit. S. 77.

[4] Übers. von Carlos J. Larrain, in op. cit. S. 91.

große Ägypter Plotin, der Kathegemon des Porphyrios, und der große Phönikier Iamblichos, Geist der Phönikier, behaupten, daß Chronos ein Abbild des Ewigen sei."[1]

Iamblichos

Iamblichos wird dreimal und immer positiv von Petrizi erwähnt; zum ersten Mal im 13. Kap. seines Kommentars: "Jeder Körper befindet sich am Ort, wie es von Iamblichos und Porphyrios behauptet wurde."[2] Als Quelle kann ein von Simplikios überlieferter Text der Timaios-Kommentare des Iamblichos gelten.[3] Simplikios berichtet, daß Iamblichos im 5. Kapitel der Kommentare zum "Timaios" Folgendes schrieb: "Jeder Körper, soweit er ein Körper ist, ist an einem Ort. Der mit den Körpern verbundene Ort ist zusammen mit ihnen entstanden und trennt sich nie von ihrem ersten Eintritt ins Sein und [ihrem] Hauptwesen ab". Weiter kritisiert Iamblichos diejenigen, die meinen, daß der Ort nicht mit den Körpern zusammen entstanden ist, und die zumindest gemäß der Darstellung des Simplikios behaupten, daß der Ort etwas Äußeres sei im Verhältnis zu dem, was im Ort ist. Dabei definiert Iamblichos den Ort als eine körperliche Kraft, die die Körper zusammenhält und sie voneinander abtrennt.[4]

Die Auffassung des Iamblichos über den Ort ist uns - nach J. Dillon - nur aus diesem Text von Simplikios bekannt.[5] Dazu kann

---

[1] Petrizi, II, 107, 29-108, 2.

[2] Petrizi, II, 45, 31-46, 1.

[3] Ein großer Teil der Werke des Iamblichos ist verlorengegangen. Aber er wurde öfters von anderen Neuplatonikern, besonders von Proklos und Simplikios, zitiert. Diese zitierten Fragmente von Iamblichos sind von B. D. Larsen (Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Aarhus 1972) und J. Dillon (Jamblichi in Platonis dialogos fragmenta. Leiden, Brill 1973) herausgegeben worden.

[4] Simplic., in Arist. "Physik" 639, 24 Diels CAG IX = fr. 90 bei J. Dillon, op. cit. S. 204 = fr. 245 bei B. D. Larsen, op. cit.

[5] J. Dillon, op. cit., S. 40.

man auch den oben zitierten Text aus dem 13. Kapitel des Kommentars Petrizis hinzufügen. Iamblichos' Meinung über den Ort enthalten aber auch noch andere Texte von Simplikios,[1] die in diesem Zusammenhang von J. Dillon nicht genannt wurden. In einem Text sind folgende Worte des Iamblichos zitiert: "Der Ort sei wie eine Oberfläche am Körper; wie eine Grenze umgibt er den Körper."[2]

Dies erinnert uns an einen anderen Text Petrizis, nämlich an das 17. Kapitel seines Kommentars: "Du sollst nicht meinen, daß das unkörperliche und selbständige Leben aus den körperlichen Teilen besteht; denn, wie Iamblichos sagt, die Teile des Unkörperlichen [seien] auch unkörperlich. Der Körper aber besteht aus den Unkörperlichen, d.h. der Körper [besteht] aus der *Epiphaneia* und anderen Dimensionen, und, wie es von Aristoteles bewiesen worden ist, bekommt der Körper ohne Qualität seine Eigenschaft durch vier Eigenschaften."[3]

Ich kann jetzt allerdings keinen Text des Iamblichos anführen, in dem gesagt wäre, "auch die Teile des Unkörperlichen sind unkörperlich", obwohl dies der Lehre eines Platonikers nicht widerspricht. Der zweite Teil des Kommentars aber ist dem oben zitierten Text des Simplikios ähnlich, in dem es um den Ort (mit dem Hinweis auf Iamblichos) im Sinne der *Epiphaneia* (d.h. der Oberfläche) des Körpers geht. Und genauso wie Simplikios in diesem Text die Übereinstimmung der Lehre von Aristoteles und Iamblichos zu verdeutlichen versuchte,[4] so hat auch Petrizi hier die beiden Philosophen nebeneinander erwähnt, ohne sie in Gegensatz zueinander zu bringen, was er in anderen Fällen getan hat, wie z.B.

---

[1] Simplic., in Arist. Categ. 11 b 12. Kalbfleisch, CAG VIII, S. 361,7-364,6 = B. Larsen, op. cit., fr. 112. Simplic., in Arist. Categ. 11 b 11. Kalbfleisch, CAG VIII, S. 364,31-34 = B. Larsen, op. cit., fr. 113.

[2] Simplic., in Arist. Categ. 5 a 23. Kalbfleisch, CAG VIII, S. 137,7-10 = B. Larsen, fr. 44, op. cit., S. 23, 267.

[3] Petrizi, II, 51,15 - 22.

[4] "Simplicius souligne ce qui est aristotélicien dans la conception du lieu de Jamblique", - B. D. Larsen, op. cit., S. 267.

in Kap. 50 seines Kommentars. Es geht in diesem Kapitel um Ewigkeit und Zeit, dabei sind u.a. Aristoteles und Iamblichos erwähnt: "*Chronos* wird von Peripatetikern, den Nachfolgern des Aristoteles, erforscht, sie interpretieren ihn jedoch als etwas Niedriges und nicht besonders Wichtiges. Aristoteles sagt, Chronos sei Maß der Bewegung,[1] nämlich Maß der ersten Bewegung. Die erste Bewegung befindet sich im ersten Körper, den die griechische Sprache als '*Uranos*' bezeichnet hat. Dieser ist Ziel des Aufblicks oder eine obere Grenze. In diesem Uranos als dem ersten Körper findet die erste Bewegung statt, und Maß dieser Bewegung ist *Chronos*. So wurde *Chronos* von Aristoteles und den Peripatetikern definiert. Aber der große Platon und alle Theologen, wie [z.B.] der große Ägypter Plotin, der *Kathegemon* des Porphyrios, und der große Phönikier Iamblichos, Geist der Phönikier, behaupten, daß *Chronos* ein Abbild des Ewigen sei.[2] Denn im Ewigen ist Alles unbewegt, sein Wesen beruht auf der Selbigkeit und Gleichheit, und [seine] Wirkung ist unabtrennbar vom Wesen. Im *Chronos* hingegen wird Alles von der Veränderung und vom Fließen [bestimmt]. Denn dort, in der Ewigkeit, hielt sich das Sein unbewegt, hier aber, im *Chronos*, teilt sich das Ewig-Sein ins Erste, Nachfolgende und Vergangene, ins Gegenwärtige und Zukünftige. Dort ist das Ewige, hier aber das chronische Fließen; dort die unteilbare wesentliche Selbigkeit, im *Chronos* aber die Teilbarkeit und das Sich-Verändern."[3]

Aus den Werken von Proklos und Simplikios ist wohl bekannt, daß Iamblichos ähnlich wie andere Platoniker die Zeit als Abbild der Ewigkeit bezeichnete. In den Timaios-Kommentaren führt

---

[1] Arist., Phys. 219 a 10 f., 219 b 1 f., 220 b 32 f., 223 a 10 f., 251 b 10 f.; de caelo 279 a 15.

[2] Plat., Tim. 37 d 5 ff.; Plot., Enn. III, 7, 11. Iamblichos bei Procl., in Tim. III, 33 Diehl und bei Simplic., in Arist. Phys. in: CAG IX, S. 794.

[3] Petrizi, II, 107, 19 - 108, 11. Entspricht relativ genau dem Plotin-Text III 7, 11, 48 ff. S. Komm. von W. Beierwaltes in: Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III, 7). Fr. am Main 1967, S. 252 ff. und 265 ff.

Proklos ein großes Iamblichos-Zitat über *Chronos* an. *Chronos* wird hier - ganz platonisch - als Abbild des *Aion* definiert. Im *Aion* ist alles zugleich, in der Zeit aber verläuft alles im Nacheinander. Die Zeit ist bewegt, im Unterschied zur Ewigkeit.[1]

Die Lehre des Iamblichos über die Zeit wurde auch in den Simplikios-Kommentaren zur "Physik" des Aristoteles geschildert.[2] Hier wird von Simplikios ein Kommentar des Iamblichos zum "Timaios" zitiert: "Das Paradigma ist [in] der ganzen Ewigkeit, das Abbild aber existiert in der ganzen Zeit, deswegen *ist* es und *wird es sein.* Was in dem Geistigen (ἐν τῷ νοητῷ) als Paradigma ist, dies ist als Abbild im Geborenen (ἐν τῷ γενητῷ). Und was dort gemäß der Ewigkeit ist, ist hier gemäß der Zeit. Und was im Geistigen, gemäß dem Sein, schon gegenwärtig ist, dies kommt hier ständig hinzu auf ein Ziel hin. Und was unveränderlich ist, zeigt sich hier als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, gemäß den hiesigen Orten. Und was dort ohne Ausdehnung ist, wird hier als Ausgedehntes betrachtet. Und damit ist klar geworden, daß die Zeit eine mittlere und doppelte Natur hat; mittlere, weil sie zwischen der Ewigkeit und dem Himmel ist, und doppelte, weil sie auf den Kosmos hin mit diesem zusammen besteht, aber auf die Ewigkeit hingeordnet ist, und sie führt den Kosmos, ist aber der Ewigkeit ähnlich."[3] Dieser Text ist dem oben zitierten Kommentar Petrizis ("Denn im Ewigen ist Alles unbewegt...") besonders ähnlich.

Proklos

Petrizi hat seinen Kommentar nicht nur aufgrund der "Elementatio" verfaßt, sondern er hat auch andere Werke des Proklos

---

[1] Procl., in Tim. III, 33 Diehl. = fr. 259 Larsen.

[2] CAG IX, 793, 23 - 795, 3. = fr. 260 Larsen. (Bezugstext: Plat., Tim. 37 d 3-7).

[3] CAG IX, 794, 26 ff.

berücksichtigt. Im "Epilog" erwähnt Petrizi die Werke "Timaios" und "Parmenides", mit denen die Proklos-Kommentare zu diesen Dialogen gemeint sind. Es scheint unmöglich zu sein, bestimmte Stellen der Werke des Proklos als einzige Quellen Petrizis zu bezeichnen; denn die von Petrizi kurz kommentierten Gedanken des Proklos wurden von Proklos selbst ausführlich in seinen verschiedenen Werken behandelt. Das Thema - wie groß war der Einfluß Proklos' auf Petrizi? - ist daher sehr umfangreich. In dieser Zusammenfassung werde ich kurz einige wenige Themen aufzählen.

Im 8. Kapitel unterscheidet Petrizi drei Arten des Guten: კეთილობაჲ ("die Gutheit", die identisch mit der "ersten Gutheit" und der "Selbst-Gutheit" ist), სიკეთე ("das [Allgemein]-Gute") und კეთილი ("das Gute" im Sinne der Einzelheit: Träger des Guten, d.h. das, was als je Einzelnes und konkret gut ist). Eine ähnliche (dreifache) Klassifikation und Differenzierung findet man auch bei Proklos: τὸ ἐπίκτητον ἀγαθόν, τὸ κατὰ μέθεξιν ἀγαθόν, τὸ πρώτως ἀγαθόν[1]. Im 25. Kapitel des Kommentars Petrizis wird dazu noch eine vierte Art des Guten hinzugefügt: "die Gutartigkeit" (კეთილგუარობაჲ), die höchstwahrscheinlich die Bedeutung des Begriffs "Gutheit" hat. Im 10. Kapitel unterscheidet Petrizi die griechischen Begriffe *t'agathon* (die Gutheit) und *agathon* (das Gute).[2]

Über die Stufen der Erkenntnis wird im "Prolog" sowie in den Kapiteln 17, 20, 82, 124, 129, 135, 167-170, 174, 186, 197 und 198 des Kommentars Petrizis gehandelt. Ich nehme an, sie wurden von Petrizi auf der Grundlage der Werke des Porphyrios (s. oben) und

---

[1] Procl., in Tim. I, 363, 11-18. Zu dieser dreifachen Klassifikation des Guten s. Procl., in Resp. I, 271, 20 - 272, 5 Kroll. Vgl. Plot., Enn., VI 6, 10, 27-33. Siehe auch Saffrey-Westerink in: Procl., Theol. Plat. II, p. 107.

[2] Ein ähnlicher Text findet sich bei Proklos: Er behauptet, daß wir gewöhnlich die allererste Gutheit mit dem Namen: "*t'agathon*" bezeichnen. Procl., Theol. Plat. II, 7, p. 46, 18. S. auch die Anm. von Saffrey-Westerink, p. 107.

insbesondere der Timaios-Kommentare des Proklos besprochen. Als Quellen Petrizis kann man neben anderen folgende Proklos-Texte nennen: Procl., in Tim. I, 249 Diehl (über die *Dianoia*); Procl., in Tim. II, 122 Diehl (über die "*metabatische*" Erkenntnis, die in der Zeit läuft); Procl., in Tim. I, 243-252 Diehl (über alle Stufen der Erkenntnis).

In Kap. 29 der georgischen Übersetzung der "Elementatio" Petrizis sowie in seinem Kommentar dazu geht es um die Erkenntnis der göttlichen und dämonischen Seelen. Dieses Kapitel der "Elementatio" ist nicht in den erhaltenen Handschriften des griechischen Originals vorhanden. Die Wörter "Dämon" und "dämonisch" werden darüber hinaus im griechischen Text der "Elementatio" nicht benutzt. Die Erkenntnis der dämonischen Seele wird jedoch in der Übersetzung Petrizis und in seinem Kommentar zum 129. Kap. so geschildert, wie sie in anderen Werken des Proklos beschrieben wird (z.B. Procl., in Tim. II, 289-290 Diehl). Dies läßt uns vermuten, daß Petrizi eine andere, heute unbekannte Version der "Elementatio" benutzt hat, die dieses Kapitel über die dämonische Seele enthalten hatte.[1]

Bei der Untersuchung einiger Abschnitte im Kommentar Petrizis ist es sogar schwierig zu entscheiden, ob Petrizi sie nur aufgrund der "Elementatio" geschrieben hat oder ob er dabei auch andere Texte des Proklos im Blick hatte. Z.B. schreibt Petrizi im 20. Kap. seines Kommentars, daß die Kraft des Geistes nur bis zu den Form habenden Wesen reiche, die seelische Kraft nur bis zu den Lebenden, die Kraft des obersten Einen aber sogar bis zu der formlosen Materie (Petrizi, II, 58). Ähnliches wird auch im 57. und 174. Kapitel des Kommentars Petrizis geschildert. Hat er diesen Kommentar nur aufgrund der "Elementatio" (Kap. 54, 74) geschrieben, oder sind von ihm auch z. B. die Proklos-Kommentare zum "Timaios" (I, 306-307; 384-386 Diehl) berücksichtigt worden?

---

[1] L. Alexidze, in: „Mazne" 2 (1984), p. 41-47; L. Alexidze, Das Kapitel 129 ... in: Georgica 1994, 17, S. 47-53.

In diesem Fall erhalten die Kommentare Petrizis im Vergleich mit der "Elementatio" nichts wesentlich Neues, obwohl sie ausführlicher sind. In den folgenden zwei Fällen aber ("vier Elemente...", "Die Zeiten des Planetumschwungs") geht Petrizi mit Sicherheit über die eigentlichen Ausführungen in der "Elementatio" hinaus.

Das Thema "Alles ist in Allem" wurde von Petrizi auf der Ebene der Metaphysik sowie auf der Ebene der Physik untersucht. Dieses Problem wurde in metaphysischem Sinne in der "Elementatio" erklärt; für die physische Ebene muß man aber andere Quellen für die Kommentare Petrizis aufsuchen.

Im 130. Kapitel führt Petrizi als Beispiele für den physischen Kosmos, die Planeten und die vier Elemente an: "Es gibt Kronos und alles in ihm auf kronoshafte Art und Weise. Und es gibt die Sonne, und alles in ihr ist sonnig. Und es gibt Aphrodite, aber aphrodisisch. Das kannst du auch in den vier Elementen beobachten: In der Erde [ist alles] erdig, im Wasser wässrig, in der Luft luftig und im Feuer feurig. Alles ist in allem und doch jedes einzelartig."[1] Ähnliche Texte findet man bei Proklos in den Kommentaren zum "Timaios", II, 26-27; 49; III, 131; 172 Diehl.

Dem Problem von Zeit und Ewigkeit ist ein großer Teil des Kommentars Petrizis gewidmet. Unter anderem erklärt Petrizi diese Frage in bezug auf die Zeiten der Planetenumläufe. Im 53. Kapitel behauptet er, daß jeder Planet seine eigene Zeit des Umlaufes habe: "Denn die Natur aller Ewigkeiten ist nicht gleich, genauso wie die Natur der Zeiten nicht gleich ist. Denn anders ist die Struktur [der Zeit] in der großen Sphäre der Zeit, anders bei Kronos, anders beim großen Dios, anders bei Ares, anders beim großen Apollon, anders bei Hermes, der prometheios[2] ist, anders bei der frohen Liebe von Aphrodite, und noch anders [ist die Zeit] des Kreisens bei Artemis. Denn sie alle haben verschiedene Kreise der Zeit sowie der

[1] Petrizi, II, 150, 4-10.
[2] d. h. voraussehend.

Bewegung. Und woher hätten sie diese Kräfte bekommen, wenn nicht von den ersten Ursachen, d.h. von den immer-seienden Ewigkeiten?"[1] Als Quelle dieses Textes kann der Kommentar des Proklos zum "Timaios" (III, 54-57; 88 Diehl) gelten.

Es gibt mehrere Ausdrücke im Kommentar Petrizis, die man auch in den Werken des Proklos findet, z.B.: "die zusammen mit den Wesenden bestehende Wahrhaftigkeit"; "das Eine der Henaden"; "unbewegt bewegen" usw. Viele Themen werden bei Petrizi so wie bei Proklos behandelt.

Asklepios

Der Neuplatoniker Asklepios (6. Jh.) wird im 64. Kapitel des Kommentars Petrizis erwähnt. Petrizi behauptet, daß, ebenso wie die Körper, nicht alle Seelen gleich seien. In diesem Zusammenhang gab es der Ansicht Petrizis zufolge Meinungsverschiedenheiten zwischen den Nachfolgern des Asklepios und Alexander von Aphrodisias. [Alexander] meinte, die menschliche Seele sei nicht selbständig. Diese Meinung wurde von den Platonikern widerlegt. Sie bewiesen, daß auch die menschliche Seele als erstes geistiges Wesen des Sterblichen und "*Agalma*" des Geistes selbständig ist.[2]

Die Theorie des Asklepios über die Seele und ihre Selbständigkeit wird in den Kommentaren zur "Metaphysik" des Aristoteles geschildert:[3] "Die Seele ist unbewegt und ewig."[4] Besonders interessant ist für uns der Kommentar des Asklepios zu Metaph. 993a30, denn in diesem Text wird auch Alexander von Aphrodisias erwähnt: "Und wie Alexander sagt, können wir das Geistige nicht erfassen, denn unser Geist ist gemäß seiner Natur

[1] Petrizi, II, 117, 14-22.
[2] Petrizi, II, 129, 28-130, 10.
[3] Über Alex. v. Aphrod. s. oben.
[4] Asclep., in Arist. Metaph. ed. M. Hayduck, CAG, vol. VI, Pars II, Berolini 1888, S. 42, 47.

unfähig, das Offenbare zu erkennen, weil er mit der Sinneswahrnehmung und Vorstellungskraft verbunden ist. Aber wenn er sich irgendwann abtrennen kann, dann ist es für ihn wohl möglich, [das Geistige] zu erfassen. Er[1] wußte also selbst, bewußt oder unbewußt, daß unsere Seele vom Körper abtrennbar ist."[2]

"Epilog"

Im sog. **"Epilog"** versucht Petrizi, die Übereinstimmung der platonischen Philosophie mit der Trinitätstheologie zu zeigen. Dabei interpretiert er einige Bibelzitate.

"Knochen" (ὀστᾶ) (Psalm.138, 15) werden von Petrizi als Bewegung unserer Gedanken interpretiert (Petrizi, II, 211, 6-10). Eine ähnliche Deutung findet man bei Origenes: Als "Knochen" müsse die von Gott geschaffene Seele verstanden werden.[3] Dasselbe Wort wurde von ihm im Kommentar zu Psalm. 33, 21 erklärt: "Als 'Knochen' werden die seelischen Kräfte oder die wahren Gedanken (δόγματα) bezeichnet".[4]

Im "Epilog" äußert Petrizi in diesem Zusammenhang seine Meinung über die Natur der Namen und über die Prinzipien der Namensgebung. Er fragt, ob Gott den Menschen die Namen - z. B. Petrus, Johannes - gab; denn diese Namen "gehören zu unserer sterblichen Natur". Petrizi behauptet, daß das Wesen und der Prozeß der Namensgebung in der geistigen Sphäre einfach sei (d. h. die göttliche Namensgebung stellt kein diskursives und zusammengesetztes Handeln dar). Die Namen seien von Gott für die Natur der Dinge sehr geeignet und der Name könne das Wesen des Genannten zeigen (Petrizi, II, 211, 24-31). Diese Meinung Petrizis entspricht, meiner Ansicht nach, der Theorie des Proklos

---

[1] Es ist nicht ganz klar, wer hier gemeint ist: Alexander von Aphrodisias (er scheint das Subjekt des Textes zu sein) oder Aristoteles (denn später beginnt Asklepios Aristoteles zu zitieren, ohne ihn zu nennen). Anscheinend aber geht es hier eher um Alexander von Aphrodisias.

[2] Asclep., op. cit. S. 114-115.

[3] Orig., in Psalm. 138, 15 = PG 12, 1661.

[4] Orig., in Psalm. 33, 21 = PG 12, 1309.

über die Namensgebung.[1] Auch Proklos behauptete, daß die Namen im Laufe der Zeit das Wesen der entsprechenden Dinge und Personen ausdrücken könnten,[2] und daß die göttliche (demiurgische) Namensgebung kein diskursives Handeln sei.[3]

Ein interessanter Aspekt des Kommentars Petrizis ist die Frage nach der Übereinstimmung der griechischen Antike mit dem Christentum, neuplatonischer Philosophie und christlicher Theologie. Obwohl Petrizi ein echter Anhänger des Neuplatonismus war, versuchte er als orthodoxer Christ trinitätstheologische Probleme zu lösen. Daher kann man in seinem Werk zwei Arten des Begriffes "Bild" unterscheiden: einerseits den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, und andererseits Christus als Bild des Vaters. Im "Epilog" erklärt Petrizi, welche georgische Übersetzung von Gen. 1, 26 seiner Ansicht nach richtig ist. Petrizi meinte, daß der Mensch nicht *als* Bild Gottes erschaffen worden sei, sondern *nach* dem Bilde Gottes. (Petrizi, II, 219). Damit zeigte Petrizi, daß der Mensch nur indirekt Gottes Bild sein kann, d.h. er ist Bild des Bildes (d.h. des Logos) oder sozusagen ein "drittes Bild". (Ähnliche Texte, die der Exegese Petrizis entsprechen, führe ich, außer den platonischen Quellen, aus Philo, Klemens von Alexandrien, Origenes und Athanasios von Alexandrien an). Deswegen kann der Mensch, der nach dem Bild Gottes erschaffen worden ist, nur ein unvollkommenes Bild sein, Gottes Sohn aber ist - so Petrizi - "ein *Ekmageion* des Einen", ein unveränderliches Bild, dem Vater ganz und gar ähnlich, das den ganzen Reichtum des Vaters in sich selbst trägt. (Petrizi, II, 78). Wenn es also um den Logos als Bild Gottes geht, dann wird dies von Petrizi wie von einem orthodoxen Christen interpretiert: Das Bild sei nicht seinem

---

[1] Die Theorie des Proklos wird ausführlich von M. Hirschle geschildert: Sprachphilosophie und Namenmagie in Neuplatonismus. Meisenheim am Glan 1979.

[2] Procl., in Cratyl. 4 - Hirschle, S. 8-9.

[3] Procl., in Tim. II, 61; III, 243 Diehl - Hirschle, S. 31.

Vorbild untergeordnet (im Unterschied zu Philo). Wenn aber Petrizi den Sinn der neuplatonischen Ontologie darlegt, dann wird von ihm das Prinzip des hierarchischen Aufbaus des Weltalls vollständig bewahrt. In diesem Fall können *Eikon* und *Paradeigma* nicht gleichwertig sein. Es muß eine schwere Aufgabe für Petrizi gewesen sein, die Grundprinzipien der neuplatonischen Philosophie der christlichen Lehre der Homousie anzupassen. Petrizi wollte ihre Übereinstimmung aufzeigen; aber dabei versuchte er, den Sinn der beiden nicht zu ändern und die Nivellierung ihrer Eigenarten zu vermeiden. Im Kommentar Petrizis findet man eine Andeutung der Analogie zwischen dem Logos und dem platonisch-proklischen Begriff des "*autozoon*":[1] Beide sind "wahrhaft-seiende", aber beide sind auch Abbilder: der Logos - Bild Gottes, das *autozoon* - Bild des Einen. Aber diese Analogie wurde von Petrizi nicht klar ausgedrückt, sondern nur angedeutet. Sonst müßte er neben den Ähnlichkeiten auch auf den prinzipiellen Unterschied zwischen diesen zwei Abbildern hinweisen. Damit aber könnte er den Leser am Wert der Philosophie des Proklos sowie an seiner eigenen Orthodoxie zweifeln lassen. Anscheinend wurde die "Elementatio" des Proklos gerade wegen der trinitätstheologischen bzw. Homousie-Probleme von einem georgischen Schreiber als ein "gefährliches" Buch betrachtet, mit dem man vorsichtig umgehen sollte. Der Zusatz (er folgt dem Prolog Petrizis zur "Elementatio") dieses Schreibers lautet: "Aufgrund dieses Buches war der dreimal verdammte Areios verdorben worden, und von demselben Buch haben die dreimal gebildeten [Männer] - die großen Weisen Dionysios auch Gregorios und Basileios sowie die anderen - den Titel des Theologen gewonnen. Dein Geist soll ganz rein im Verhältnis zu Gott sein. Du sollst nicht die von den hl. Vätern [festgesetzten] Grenzen überschreiten und in Versuchung kommen."

---

[1] Dies wurde von D. Melikischvili festgestellt in: Visantinovedtscheskie etjudy, Tbilisi 1991, S. 41-49.

Ich glaube, Petrizi wollte die Übereinstimmung zwischen christlicher und Proklischer Philosophie aufzeigen, ohne ihre Eigentümlichkeiten zu nivellieren.

Die Untersuchung der Quellen Petrizis zeigt, daß es aus mehreren Gründen kaum möglich ist, einen bestimmten Text eines von Petrizi erwähnten Philosophen als einzige und genaue Quelle seines Kommentars zu bezeichnen: Petrizi zitierte nicht ganz präzise, und er gab die Meinung des von ihm erwähnten Philosophen relativ frei wieder, obwohl seine Wiedergabe inhaltlich korrekt ist. (Im allgemeinen gilt dies auch für die biblischen und christlichen Quellen Petrizis). Deswegen muß man alle ähnlichen Texte der von Petrizi genannten Autoren berücksichtigen, um einigermaßen klären zu können, in welchem Ausmaße ihm, dem georgischen Theologen, die altgriechische Philosophie bekannt war. Für die vollständige Untersuchung der Wirkungsgeschichte des Neuplatonismus im Mittelalter (seiner westlichen sowie östlichen Tradition) muß der Kommentar Petrizis im Zusammenhang mit anderen Proklos-Kommentaren des Mittelalters, sowie auch mit der mittelalterlichen Rezeption des antiken Platonismus im allgemeinen erforscht werden.

ლიტერატურა

იოანე პეტრიწის ტექსტები და თარგმანები

ტექსტები:

იოანე პეტრიწი, *შრომები*, ტომი I. *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი.* ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია – მოსე გოგიბერიძისა. თბილისი 1940

იოანე პეტრიწი, *შრომები*, ტომი II. *განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათჳს.* ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა. ტფილისი 1937

ნემესიოს ემესელი, *ბუნებისათჳს კაცისა* (იოანე პეტრიწის თარგმანი). გამოსცა ს. გორგაძემ. თბილისი 1914

პროკლე დიადოხოსის „კავშირნის“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანი კომენტარებით, ხელნაწერი H 1337

თარგმანები:

იოანე პეტრიწი, *განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“.* თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დ. მელიქიშვილმა. თბილისი 1999

Иоанэ Петрици, *Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадоха.* Редакторы тома Г. В. Тевзадзе, Н. Р. Натадзе. Вступительная статья и примечания Г. В. Тевзадзе. Перевод с древнегрузинского языка И. Д. Панцхавы. Москва 1984

Ioane Petrizi, *Kommentare zur «Elementatio theologica« des Proklos. (Ausgewählte Texte).* Übersetzung aus dem altgeorgischen, Einleitung und Bemerkungen von Lela Alexidze. – Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für orthodoxe Theologie der Universität München. 9. Jahrgang, 1995, Heft 2, S. 141-171

სხვა ტექსტები და თარგმანები

პეტრე იბერი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი). *შრომები.* გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ენუქაშვილმა. თბილისი 1961.
ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, თხზულებები სქოლიოებით. ხელნაწ. A 110, თბილისის ხელნაწერთა ინსტიტუტი
მაქსიმე აღმსარებელი, ლოცვისათვის „მამაო ჩუენოჲსა". გელათ. ხელნაწ. 14, გვ. 155 – Patrologia Graeca, t. 90
მცხეთური ხელნაწერი, თბილისი 1985
Аристотель, *Сочинения в четырёх томах*. Москва 1976, 1978, 1981, 1984
Платон, *Сочинения в трёх томах*. Москва 1968, 1970, 1971, 1972
Платон, *Диалоги.* Москва 1986
Alexander Aphrodisiensis, *Scripta minora* – Reliqua. – Suppl. Arist. (ed. I. Bruns), Berolini 1892, vol. II, pars I
Alexander Aphrodisiensis, *in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca, ed. consilio et auctoritate Academiae Litterarum Borussicae Vol. I (= CAG I), ed. M. Hayduck, Berlin 1891
Alexander Aphrodisiensis, *de anima liber cum mantissa*, Supplementum Aristotelicum II, pars I praeter commentaria scripta minora, ed. I. Bruns, Berlin 1887
Alexander Aphrodisiensis, *praeter commentaria*. Supplementum Aristotelicum. Ed. I. Bruns. Vol. II, pars II, Berolini 1892
Alexandre d'Aphrodise, *Traitée du destin* (Texte établi et traduit par P. Thillet), Paris 1984
Alexander von Thralles, *Text und Übersetzung. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin von Th. Puschmann*. Bd. I. Amsterdam 1963
Aristoteles, *Analytica priora et posteriora*, edd. W. D. Ross et L. Minio-Paluello, Oxford 1964.
Aristoteles, *de Caelo libri quattuor*, ed. D. J. Allan, Oxford 1955
Aristoteles, *de Anima*, ed. W. D. Ross, Oxford 1961

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1954
Aristoteles, *de Generatione Animalium*, ed. H. J. Drossaart Lulofs, Oxford 1965
Aristoteles, *de Generatione et Corruptione*, ed. H. H. Joachim, Oxford 1922
Aristoteles, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1956
Aristoteles, *Metaphysica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1924
Aristoteles, *Physica*, ed. W. D. Ross, Oxford 1956
Aristoteles, *Opera,* Vol 5*: Index Aristotelicus*, ed. Hermann Bonitz, Berlin 1870
Asclepius, *in Aristotelis Metaphysicorum commentaria*, CAG IV, pars II, ed. M. Hayduck, Berlin 1888
Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicum Procli.* Prologus. Propos. 1-13. Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi Hamburg 1984
Claudius Galenus, *Opera omnia*, ed. C. G. Kühn. T. XV. Lipsiae 1828
Damascius, *Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem*, ed. C. Ae. Ruelle, t. I Paris 1889, t. II Paris 1899
Elias Cretensis, *Commentarii*, Patrologiae cursus completus. Series graeca (PG) 36
Grégoire de Nazianze. *Discours 27-31. Discours théologiques.* Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay, avec la collaboration de M. Jourjon, Paris 1978
Gregorius Nazianzenus, *Oratio 38*, Patrologia Graeca 36
Hesiod, *Theogony*, Edited with prolegomena and commentary, by M. L. West, Oxford 1971
Hippocrate, *Oeuvres complètes*, ed. E. Littré, vol. 1, Paris 1839, vol. 6, Paris 1849, vol. 9. 1861, vol. 10 (Index) 1961
Hippokrates, *Sämmtliche Werke*. I Band. Übers. von R. Fuchs. München 1895
Hippocrate, Transl. W.H.S. Jones, vol. I. London-Cambridge 1957

Iamblichus Chalcidensis, *in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, ed. J. M. Dillon, Leiden 1973
Iamblichus Chalcidensis, *de vita Pythagorica*, ed. A. Nauck. Leipzig 1884
Iamblichus, *de vita Pytagorica*, ed. L. Deubner, Stuttgart 1975
Jamblique de Chalcis. *Exégète et philosophe.* Thése presenté par B. D. Larsen, Aarhus 1972
Maximus Confessor, in: Patrologia Graeca, t. 90, 91
Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' Elements of Theology.* A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works, ed. by A. D. Angelou, Athens, Leiden 1984
Oracles Chaldaïques (avec un choix de commentaires anciens). Texte établis et traduit par É. des Places, Paris 1971
The Chaldean Oracles. Text, Translation and Commentary by R. Majercik, Leiden, New York, København, Köln 1989
Origenes, *Commentaria in epistulam ad Romanos*, Fontes Christiani, Origenes II, Bd. 2/2 übs. von Th. Heitler, 1992
Origenes, *in Genesim*; *in Psalm.*, in: Patrologia Graeca (Migne), t.12
Orphicorum fragmenta, ed. O. Kern. Berolini 1922 (II ed.1963)
Philonis Alexandrini *Opera quae supersunt.* Vol. VII. Indices compos. I. Leisegang. Pars I, Berolini 1925
Platon, *Werke in acht Bänden.* Griechisch und deutsch. Griechischer Text von L. Bodin, A. Criset, M. Croiset und L. Méridier. Deutsche Übersetzung von F. Scleiermacher. Darmstadt 1990
Plotini *opera*, edd. P. Henry und H.-R. Schwyzer, T. 1 Paris/Brüssel 1951, T. 2 Paris/Brüssel 1959, T. 3 Leiden 1973
Plotins *Schriften*, übersetzt von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, Hamburg 1967
Plotin, *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéade VI, 8 (39)] – introd., texte grec, trad. et commentaire par G. Leroux. Paris 1990
Porphpyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975

Proclus, *The Elements of Theology. A revised Text with Translation, Introduction and Commentary*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963 [2nd ed.; I ed. Oxford 1933]

Proclus, *Éléments de Théologie*, Traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris 1965

Proklos, *Grundkurs über die Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, von E. Sonderegger, Sankt Augustin 2004

Proklos, *Elemente der Theologie*. Übersetzung von I. Zürbrügg, Remscheid 2004

Proclus, *Hymns. Essays, Translations, Commentary* by R. M van den Berg, Leiden/Boston/Köln 2001 (Philosophia Antiqua. A series of studies on ancient philosophy, Vol. XC)

Procli Diadochi *in Platonis Timaeum commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vols., Leipzig 1903, 1904, 1906

Proclus, *Commentaire sur le Timée*, Traduction et notes par A. J. Festugière, t. I Paris 1966, t. II Paris 1967, t. III Paris 1967, t. IV Paris 1968

Proclus, *Théologie platonicienne. Texte établi et traduit par* H. D. Saffrey et L. G. Westerink, t. I Paris 1968, t. II Paris 1974, t. III Paris 1978, t. IV Paris 1981, t. V Paris 1987, t. VI Paris 1997

Proclus, *On the Eternity of the world. De Aeternitate Mundi*. Greek Text with Introduction, Translation, and Commentary, by H.S. Lang and A.D. Macro, Berkeley, Los Angeles, London 2001

Proclus Diadochus, *In Platonis Rempublicam commentarii*, ed. W. Kroll, Leipzig I, 1899, II, 1901

Proclus, *Commentaire sur la Républic*, Traduction et notes par A. J. Festugière, t. I-V Paris 1966-1968

Proclus, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, Procli philosophi platonici opera inedita pars tertia, ed. V. Cousin, Hildesheim 1961 [I ed. Paris 1864]

Proclus, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem*, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka, edd. R. Klibansky et C. La-

bowsky, Londres 1953 [Plato Latinus vol. III]
Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. C. Steel, t. I Leuven/Leiden 1982, t. II Leuven 1985
Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, translated by G. R. Morrow and J. M. Dillon, Princeton 1987
Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières Hypothèses*, traduit par A.-Ed. Chaignet, t. 1-2-3, Frankfurt 1962 [I ed. Paris 1900-1903]
Proclus, *in Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Stuttgart/Leipzig 1994 [I ed. Leipzig 1908]
Proclus Diadochus, *Tria Opuscula (De Providentia, De Libertate, De malo)*, Latine Guillelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaaki Sebastocratoris aliorumque scribtis collecta, ed. H. Boese, Berlin 1960
Proclus, *Trois études sur la providence*, Texte établi et traduit par D. Isaac, t. I (Dix problèmes concernant la providence), Paris 1977, t. II (Providence, fatalité, liberté), Paris 1977, t. III (*De l'existence du mal*), Paris 1982
Proclos Diadochos, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Critical Text and Indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1954
Proclus, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, Texte établi et traduit par A. Ph. Segonds, t. I Paris 1985, t. II Paris 1986
Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung, ed. Ek. Mühlenberg. Berlin, NY. Band II, 1977
Pseudo-Dionysios Aeopagita, *de divinis nominibus*, Corpus Dionysiacum I, ed. B. R. Suchla, Berlin 1990
Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, Fasc.I Leiden 1990
Simplicius, *in Aristotelis Physica commentaria*, ed. H. Diels, Commentaria in Aristotelem Graeca (=CAG) IX, Berlin 1882
Simplicius, *in Aristotelis Categorias commentarium*, ed. C. Kalbfleisch, CAG VIII, Berlin 1907
S. Thomas Aquinatis *in Beati Dionysii De Divinis Nominibus*

Expositio. Taurini-Romae 1950
Die Fragmente der Vorsokratiker. Sechste verbesserte Auflage, edd. H. Diels und W. Kranz, 3 Bde. Berlin 1951-1952

ლექსიკონები

R. Goulet (Ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris 2005
Ch. Horn, Ch. Rapp (Ed.), *Wörterbuch der antiken Philosophie*. München 2002
A. Jacob (Ed.), *Encyclopédie philosophique universelle,* t. IV: *Le discourse philosophique*. Paris 1998
Th. Klause (Ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. IX. Stuttgart 1976
G. Krause, O. Müller (Ed.), *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. III. Berlin-New York 1978
C. W. H. Lampe (Ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 (1ed.), 2004 (18ed.)
H.G. Liddell, R. Scott (Ed.), *Greek-English Lexicon, with a Revised Supplement*. Oxford 1999

მეორადი ლიტერატურა

ლ. ალექსიძე, *პეტრიწის კომენტარების 41-ე თავის წყაროებისთვის.* – მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია 2 (1983), გვ. 93-96
ლ. ალექსიძე, *შემეცნების საფეხურები პროკლესა და იოანე პეტრიწის შრომებში.* – მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია 2 (1984), გვ. 41-47
ლ. ალექსიძე, *ორფიკული დრო.* – ახალგაზრდა ფილოსოფოსთა პრობლემური სემინარის მასალები. თბილისი 1984, გვ. 15-27
ლ. ალექსიძე, *სამყაროს შემოქმედი და სამყაროს მოდელი ნეოპლატონურ ტრადიციაში.* – თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა საბჭოს შრომები XV, ჰუმანიტ. და საზოგ. მეცნიერებათა სერია, თბილისი 1988, გვ. 151-152
ლ. ალექსიძე, *ორფიკული ზევსი და პლატონის დემიურგი პროკლეს*

კომენტარების I და II წიგნების მიხედვით. — ჰუმანიტ. და საზოგად. მეცნიერებათა სერია. თბილისი 1986. გვ. 40-46 ,

ლ. ალექსიძე, *ორფიზმი თანამედროვე კულტურაში: რ. მ. რილკე და გ. მარსელი.* — ახალგაზრდა მეცნიერთა და ასპირანთა შრომები. თსუ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ფაკულტეტი. თბილისი 1986. გვ. 40-46

ლ. ალექსიძე, *პროკლე და იოანე პეტრიწი: „ყოველი ყოველსა შორის“.* — მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია 3 (1988), გვ. 52-58

ლ. ალექსიძე, *პროკლეს „კავშირნის“ 122-ე თავის ნიკოლოზ მეთონელისეული ინტერპრეტაცია.* — მაცნე, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის სერია 3 (1990), გვ. 19-29

ლ. ალექსიძე, *„მსგავსად ღმრთისა“ (მაქსიმე აღმსარებელი).* — მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება. თბილისი 1990, გვ. 149-155

ლ. ალექსიძე, *ანტიკურობა და ქრისტიანობა: ბერძნული ფილოსოფია იოანე პეტრიწისა და (ფს.) მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებში.* თბილისი 1997 (დისერტაცია)

ლ. ალექსიძე, *ბერძენი ფილოსოფოსები იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“.* — მითოლოგია, ფილოსოფია. თბილისი, I, 1999, გვ. 32-48

ლ. ალექსიძე. *„სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.* — ცისკარი, 1990, 8, გვ. 106-112

ლ. ალექსიძე, *მიქელ ფსელოსი. მრავალფეროვანი მეცნიერება (ფრაგმენტები გონების შესახებ).* — რელიგია 1-2-3 (2004), გვ. 31-36

ლ. ალექსიძე, *ნება იოანე პეტრიწის გაგებით.* — რელიგია, 4-5-6 (2005), გვ. 38-45

ლ. ალექსიძე, *ქალდეური ორაკულები იოანე პეტრიწის კომენტარებში.* — ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა. პრობლემები და პერსპექტივები. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი. რედ. თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი. თბილისი 2007, გვ. 52-65

ლ. ალექსიძე, *სახელდება ნეოპლატონურ ტრადიციაში: პეტრიწი, პროკლე, არეოპაგიტული კორპუსი.* — ფილოსოფია და თანამედროვეობა. მიხეილ მახარაძის 60 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბი-

ლეო კრებული. რედ. თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია. თბილისი 2007, გვ. 160-176

ქ. ბეზარაშვილი, *იოანე პეტრიწის ე.წ. ბოლოსიტყვაობის ზოგიერთი ადგილის გაგებისათვის: „ულუმპიანთა ძლევანი“.* - Μετάνοια: ეძღვნება გრიგოლ წერეთლის დაბადების 130 წლისთავს. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, თ. ჯაფარიძე. თბილისი 2001, გვ. 48-63

ქ. ბეზარაშვილი, თ. ოთხმეზური, *იოანე პეტრიწის ე.წ. „ბოლოსიტყვაობის“ ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი.* — Μνήμη. ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნას. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი 2000, გვ. 207-239

ნ. ბერია, *ლოგიკური ტერმინოლოგიის სემანტიკური ადეკვატურობის პრობლემა.* თბილისი 2005

ნ. დობორჯგინიძე, *დიონისე თრაკიელის τεχνὴ γραμματική და გრამატიკის საკითხები იოვანე პეტრიწის შრომებში.* — თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა საბჭოს შრომები. XVI ჰუმანიტ. და საზოგ. მეცნიერებათა სერია. თბილისი 1988

გ. თევზაძე, *პეტრიწის „ბოლო-სიტყუაჲს“ ერთი ადგილის გაგებისათვის.* — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XVI 9 (1955), გვ. 739-74

გ. თევზაძე, *ი. პეტრიწის „განმარტებაჲ“-ს 53-ე თავის გაგებისათვის.* — მაცნე 4 (1964), გვ. 276-278

გ. თევზაძე, *ბაკლე მოციქული პეტრიწის კომენტარებში.* — საღვთისმეტყველო კრებული. თბილისი 12 (1983), გვ. 141-177

გ. თევზაძე, *იოანე პეტრიწი და ნიკოლოზ მეთონელი.* — რელიგია 2 (1992)

გ. თევზაძე, *იოანე პეტრიწის ფილოსოფია.* — ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია I, რედ. შ. ხიდაშელი. თბილისი 1996, გვ. 181-249

თ. ირემაძე, *რა არის ფილოსოფია შუა საუკუნეებში? მსახური თუ...? (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ალბერტ დიდი).* — ფილოსოფია და თანამედროვეობა, რედაქტორები: თ. ირემაძე, კ. ქეცბაია. თბილისი 2007, გვ. 13-25

კ. კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია.* ტ. I, თბილისი 1941

თ. კუკავა, *იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობა.* თბილისი 1971

დ. მელიქიშვილი, *იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის შედგენილობისა და ზოგი ახალი წყაროსათვის.* – თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები 27 (1988), გვ. 169-180

დ. მელიქიშვილი, *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან.* თბილისი 1999

დ. მელიქიშვილი, *წმიდა წერილის ინტერპრეტაციის რამდენიმე ნიმუში იოანე პეტრიწის „განმარტებასა“ და არსენ იყალთოლის „დოგმატიკონში“.* – Μνήμη. ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძეს. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი 2000, გვ. 167-176

ლ. მჭედლიშვილი, *იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ერთი ადგილის წყაროსათვის.* – მაცნე, ფილოსოფიის სერია, თბილისი 1 (1997), გვ. 55-66

მ. მჭედლიძე, *იოანე პეტრიწის კომენტატორული მეთოდის ძირითადი პრინციპისათვის – პროკლეს განმარტება პროკლეს საფუძველზე.* – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, ეძღვნება კ. კეკელიძის დაბ. 120 წლისთავს. რედაქტორი ლ. გეგუჩაძე. თბილისი 1999, გვ. 132-139

მ. მჭედლიძე, *„ზევსის“, „კრონოსის“, „ურანოსის“ ეტიმოლოგიათა წყაროებისათვის იოანე პეტრიწთან.* – ΑΝΑΘΕΣΙΣ. აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ. რედაქტორი რ. გორდეზიანი. თბილისი, 1999, გვ. 219-226

მ. მჭედლიძე, *სიყვარულის ნეოპლატონური თეორია და მისი გააზრება იოანე პეტრიწთან.* – Μνήμη. ეძღვნება ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნას. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, ლ. ბერაია. თბილისი 2000, გვ. 176-198

მ. მჭედლიძე, *მამა, დედა, შვილი – როგორც მეტაფიზიკური ტერმინები ნეოპლატონიზმში და მათი გააზრება იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“.* – ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, რედაქტორი ვ. ასათიანი. 1, 2003, გვ. 224-241

მ. რაფავა, *პეტრიწი – ამელახოსის იდენტიფიკაციისათვის.* – მრავალთავი, ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი XVIII, მთ. რედაქტორი: ზ. ალექსიძე. თბილისი 1999, გვ. 274-279

მ. რაფავა, *ისევ პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნისა“ და პეტრიწის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის შესახებ.* - Μετάνοια, ეძღვნება გრიგოლ წერეთლის დაბადების 130 წლისთავს. რედაქტორები: რ. გორდეზიანი, თ. ჯაფარიძე. თბილისი 2001, გვ. 151-162

თ. ცქიტიშვილი, *იოანე პეტრიწის ერთი ორიგინალური ნაშრომის რაობისა და მნიშვნელობისთვის.* – ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე 4 (1995), გვ. 121-139

თ. ცქიტიშვილი, *იოანე პეტრიწის ბიოგრაფიისა და შემოქმედებითი მემკვიდრეობის ზოგიერთი საკითხისათვის.* – ზ. ჭუმბურიძე (დაბ. 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული), თბილისი 1997, გვ. 167-182

ე. ჭელიძე, *იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა.* – რელიგია, 3-4-5 (1994), გვ. 113-126; 1-2-3 (1995), გვ. 76-89

ე. ჭელიძე, *კვლავ იოანე პეტრიწის შესახებ.* – სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო შრომები I, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი 1999, გვ. 86-119

თ. ჭყონია, *იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის ახალი წყაროს შესწავლისათვის.* – ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი, თბილისი 1965

ა. ხარანაული, *წყაროთა გამოყენების მეთოდი პროკლე დიადოხოსისა და იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომებში.* დისერტაცია, თბილისი 1990

შ. ხიდაშელი, *იოანე პეტრიწი.* თბილისი 1956

С. Аверинцев, *Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления.* – Платон и его эпоха. Москва 1979, с. 83-97

С. С. Аверинцев, *Эволюция филоофской мысли.* - Культура Византии, IV – первая половина VII в. Москва 1984

Л. Алексидзе, *Парадигма космоса Платона и орфический Фанес в комментариях Прокла к платоновскому „Тимею“.* – Проблемы референции в языке и литературе. Тбилиси 1987, с. 7-8

Л. Алексидзе, *Орфизм в неоплатонической философии: комментарии Прокла к платоноскому „Тимею“.* Тбилиси 1987 (диссертация)

Г. Майоров, *Формирование средневековой философии (Ла-*

тинская патристика). Москва 1979

Н. Марр, *Иоанн Петрицский, грузинский неоплатоник XI-XII века.* Санкт Петербург 1909

Н. Махарадзе, *Термин ἐτυμολογία и его древнегрузинские эквиваленты.* – Византиноведческие этюды. Тбилиси 1991, с. 90-95

Д. Меликишвили. *Христологические интерпретации онтологической системы Прокла Диадоха.* – Византиноведческие этюды. Тбилиси 1991, с. 41-49

Г. Тевзадзе, *К пониманию одного места "Послесловия" Петрици.* - Сообщения АН ГССР. 1955. Т. XV, N9, с. 739-744

Г. Тевзадзе, *Проблема аналогии в философии Петрици.* - Ш. Нуцубидзе (к 90-летию со дня рождения), ред. А. Бегиашвили. Тбилиси 1980, с. 70-82

Г. Тевзадзе, *Иоанэ Петрици о назначении человека.* - А. Ф. Лосеву (к 90-летию со дня рождения), ред. Г. Тевзадзе. Тбилиси 1983, S. 104-119

Г. Тевзадзе, *Учение Аристотеля о времени и его рецепция в философии И. Петрици.* – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები 249 (1984), გვ. 405-422

L. Alexidze, *Das Kapitel 129 der 'Elemente der Theologie' des Proklos bei Ioane Petrizi.* - Georgica (Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens), 17 (1994), S. 47-43

L. Alexidze, *Ioane Petrizi, Kommentare zur „Elementatio theologica" des Proklos (Ausgewählte Texte).* - Orthodoxes Forum. Zeitschrift für Orthodoxe Theologie der Universität München 2 (1999), S. 141-171

L. Alexidze, *Griechische Philosophie in den Kommentaren des Ioane Petrizi.* - Oriens Christianus 81 (1997), S. 148-168

L. Alexidze, *'Bild Gottes' in den Kommentaren des Ioane Petrizi zur 'Elementatio theologica' des Proklos.* - Stimme der Orthodoxie (Festschrift für Fairy von Lilienfeld) 3 (1997), S. 131-132

L. Alexidze, *Commentaire byzantin et commentaire géorgien sur les 'Éléments de théologie' de Proclus.* - Congrès international des

études byzantines. Pré-Actes. III Communications libres. Paris 2001, p. 81

L. Alexidze, *Dionysios Areopagita in den mittelalterlichen Kommentaren zur 'Elementatio theologica' des Proklos.* –, Selbst-Singularität-Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus. Ed. Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell. Amsterdam, Philadelphia 2002, S. 111-130

L. Alexidze, *Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi.* - Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. –17. März 2001 in Würzburg. Ed. Th. Kobusch, M. Erler. Leipzig, München 2002, S. 429-452

L. Alexidze, *Die Namentheorie im sogenannten >Nachwort< des Ioane Petrizi.* - Caucasica Oldenburgensia 1. Kaukasische Sprachprobleme. Beiträge zu den Kaukasistentagungen in Oldenburg 1995-2001. Ed. W. Boeder. Oldenburg 2003, S. 19-34

C. D'Ancona Costa, *"To Bring Back the Divine in Us to the Divine in the All". Vita Plotini 2, 26-27 once again.* - Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg. Ed. Th. Kobusch, M. Erler. München, Leipzig 2002, p. 517-565

C. Andresen, *Antike und Christentum: Die gemeinsame Abwehrfront von Christen und Neuplatonikern gegen den Manichäismus.* - Theologische Realenzyklopädie (Ed. G. Krause, O. Müller). Berlin-New York, Bd. III, 1978. S. 63-70

A. H. Armstrong, *The Apprehension of Divinity in the Self and the Cosmos in Plotinus. Form, Individual and Person in Plotinus* - **A. H. Armstrong,** Plotinian and Christian Studies, London 1979, ch. XX

A. H. Armstrong, *Two Views of Freedom: A Christian Objection in Plotinus,* Enneads *VI 8. [39]7, 11-15?* – **A. H. Armstrong,** *Hellenic and Christian Studies.* Hampshire, Vermont 1990, p. 397-406

H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners.* Einsiedeln 1961, Trier 1988

P. Bastid, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque.* Paris 1969

W. Beierwaltes, *Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten.* - Philosophische Rundschau, Hrsg. H.-G. Gadamer und H. Kuhn. 10. Jahrgang, Heft 1-2, Tübingen, Juni 1962, S. 49-90

W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik.* Frankfurt am Main, 1965

W. Beierwaltes, *Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos.* - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. 23. Band. Freiburg - Schweiz 1976

W. Beierwaltes, *Das Problem der Erkenntnis bei Proklos.* - De Jamblique à Proclus. Génève 1975, p. 153-191

W. Beierwaltes, *Causa sui. Plotins Begriff des Einen als Ursprung des Gedanken der Selbstursächlichkeit.* - Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon. Ed. by J. J. Cleary, Ashgate 1999, 191-226

W. Beierwaltes, *Das Eine als Norm des Lebens. Zum metaphysischen Grund neuplatonischer Lebensform.*- Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13. –17. März 2001 in Würzburg. Ed. Th. Kobusch, M. Erler. Leipzig-München 2002, S. 121-151

L. Benakis, *Neues zur Proklos-Tradition in Byzanz.* - Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985. Zürich 1987, S. 247-259

R. M. van den Berg, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary,* Leiden/Boston/Köln 2001

R. Bernardt, *L' image de Dieu d'après saint Athanase.* Paris 1952

L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon (Un commentaire systematique du Timée de Platon).* Paris 1974

L. Brisson. *Proclus et l'orphisme.* - Proclus - Lecteur et interprète des anciens. Paris 1987, p. 43-104

L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine.* Aldeshot 1995

L. Brisson, *Oracles Chaldaïques.* - Dictionnaire des philosophes antiques, éd. R. Goulet, Paris 2005

W. J. Burghardt, *The Image of God im Man according to Cyril of Alexandria.* Washington 1957

M. Cacouros, *Réception de Proclus à Byzance.* - Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L. G. Westerink, éd. A. Ph. Segonds et C. Steel, Leuven, Paris 2000, p. 592-593

M. Cacouros, *De la pensée grecque à la pensée byzantine.* - Encyclopédie philosophique universelle, éd. A. Jacob, t. IV: Le discourse philosophique, Paris 1998 (77), p. 1362-1384

P. Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu.* - Revue des sciences philosophiques et theologiques. T. XL, N3, Paris 1956, p. 443-471

H. Chadwick, *Philo and the Beginning of Christian Thought.* - The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge 1967, p. 135-192

F. M. Cornford, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with the running commentary.* NY 1937

H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origéne.* Strasbourg 1954

H. Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique".* Toulouse 1961

L. H. Dalmais, *La théorie des "Logoi" des créatures chez S. Maxime le Confesseur.* - Revue de Sciences Philosophique et Théologique 36 (1952), p. 244-249

H. Dörrie, *Was ist spätantiker Platonismus.* - Theologische Rundschau, 36. Jahrgang 1971. Tübingen, S. 285-302. იგივე სტატია ხსენებული ავტორის კრებულში: Platonica minora, München 1976

H. Dörrie, *Andere Theologie.* - Theologie und Philosophie. 56. Jahrgang. Freiburg. 1981, S. 1-46

L. Fladerer, *Johannes Philoponos 'De opificio mundi'. Spätan-*

tikes Sprachdenken und christliche Exegese. Stuttgart, Leipzig 1999

J. B. Friedman, *Orpheus in the Middle Ages.* Cambridge Mass 1970

J. M. Garrigues, *Maxime le Confesseur.* Paris 1976

S. E. Gersch, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ, a Study of spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973

L. Gigineishvili, *The Henadology of Ioane Petritsi.* - Bulletin of Kutaisi University 4 (1995), p. 297-307

L. Gigineishvili, *The One, the Limit and Infinity in Philosophy of Ioane Petritsi.* – Phasis. Greek and Roman Studies. Ed.-in Chief R. Gordeziani 2-3 (2000), p. 141-146

L. Gigineishvili, *Soul in Ioane Petritsi's Ontology.* - Orientalia Christiana Periodica 1 (2000), p. 119-145

L. Gigineishvili, *The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences.* - L. Perrone (ed.), Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress. Pisa, 27-31 August 2001, Leuven 2003, p. 1139-1148

L. Gigineishvili, G. van Riel, *Ioane Petritsi: A Witness of Proclus' Works in the School of Psellus.* - Proclus et la théologie Platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Ed. A. Ph. Segonds, C. Steel. Leuven 2000, p. 572-587

M. Gogiberidze, *Zahlenspekulative Begründung der Trinitätslehre bei Johannes Petrizi.* - Moambe (Mitteilungen der georgischen Abteilung der Akademie der Wissenschaften der USSR) 1, 5 (1940), S. 385-392

H. Günther, *Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung.* Georgica 2 (1999), S. 46-54

C. Guérard, *L'hyparxis de l' âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus.* - Proclus – lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque internationale du CNRS. Éd. J. Pépin et H. D. Saffrey, Paris 1987, 335-349

I. Hadot, *Studies on the Neoplatonist Hierocles.* Philadelphia 2004

P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris 1964

P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995

A. C. Hamman, *L'Homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des sinq prémieres siècles*. Paris 1987

F. Heinzer, *Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*. Freiburg in Schweiz 1980

M. Hirschle, *Sprachphilosophie und Namenmagie in Neuplatonismus*. Meisenheim am Glan 1979

T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiberg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi*. Amsterdam / Philadelphia 2004

T. Iremadze, *Die Philosophie der Selbstreflexivität bei Joane Petrizi*. – ფილოსოფია, ღვთისმეტყველება, კულტურა. პრობლემები და პერსპექტივები. საიუბილეო კრებული მიძღვნილი გურამ თევზაძის 75 წლისთავისადმი. რედ. თ. ირემაძე, თ. ცხადაძე, გ. ხეოშვილი. თბილისი 2007, გვ. 66-78

E. Irwin, *The Songs of Orpheus and the New Song of Christ*. - The Metamorphosis of a Myth. Ed. by J. Warden. Toronto 1982

E. von Ivanká, *Hellenisches und Christliches in frühbyzantinischen Geistesleben*. Wien 1948

J. Jernée, *Bild Gottes* (I-II). - Theologische Realenzyklopädie. B. VI, S. 991-498

A. Kharanauli, *Henads (ἑνάς) and Monads (μονάς) according to Proclus and Petritsi*. Bulletin of Kutaisi University 4 (1995), p. 288-296

P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness (California) 1999

Th. Kobusch, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien*. München 1976

J.-H. Kühn, L. Fleischer, *Index Hippocraticus*. Göttingen 1989

A. C. Lloyd, *The Later Neoplatonists*. - The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge 1967, p. 272-325

V. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient.* Paris 1944

G. Marcel, *Rilke, Temoin du spirituel.* - **G. Marcel**. *Homo Viator.* Paris 1944

J. Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus*, 2 Bd. Freiburg im Br. 1909

P. Aug. Mayer, *Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien.* Herder 1942

E. P. Mejering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis?* Leiden 1974

D. Melikischwili, *Stätten des altgeorgischen Schriftums und Wege zur Herausbildung und Entwicklung der georgischen wissenschaftlichen (philosophischen) Terminologie.* - WZU Jena, Ges.- und Sprachwiss. Reihe (1988) H. 2. S. 146-166

D. Melikishvili, *Ioane Petritsi and John Italus on two original causes.* - Bulletin of Kutaisi University 4 (1995), p. 308-311

H. Merki, *ΩΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.* Freiburg in der Schweiz 1952

Ph. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus.* - The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge 1967

M. Mtchedlidzé, *L'explication de la théorie platonicienne de l'amour par Ioané Petritsi.* - Phasis. Greek and Roman Studies. Ed.-in Chief R. Gordeziani. 2-3 (2002), p. 295-299

M. Mtchedlidzé, *À propos de l'explication du platonisme chez Ioané Petritsi.* - XXe Congrès International des Études Byzantines. Pré-actes, III. Communications libres, Paris 2001, p. 83

J. Pépin, *Eléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le Neoplatonisme.* - Révue philosophique de la France et de l'étranger. 1956, t. 146. p. 39-64

J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chretienne.* Paris 1964

J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu.* Paris 1971

J. Pépin, *"Que l'homme n'est rien d'autre que son âme".*

Observations sur la tradition du Premier Alcibiade. – Rev. Gr. n°82, 1969, pp. 56-70

G. Podskalsky, *Nikolaos von Methone und die Proklosrenaissance in Byzanz (11./12. Jh.).* - Orientalia Christiana Periodica, XLII, Fasciculus I (1976)

W. Rosdorf, *Sind Dämonen Gut oder Böse? Beobachtungen zur Proklos-Rezeption bei Isaak Sebastokrator.* – Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie. Ed. H.-D. Blume, F. Mann. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10. Münster 1983, S. 239-244

L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York 1949

H. D. Saffrey, *New Objective Links between the Pseudo-Dionysios and Proclus.* - Neoplatonism and Christian Thought. Ed. J. O'Meara. NY 1982, p. 64-74

P. Schwanz, *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien.* Halle (Saale) 1970

I. P. Sheldon-Williams, *The Reaction against Proclus (John of Scythopolis).* In: The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy edited by A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, ch. 31

Ch. von Schönborn, *L'icône du Christ.* Fribourg (Suisse) 1976

A. Strucker, *Die Gottebendbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte (ein Beitrag zur Geschichte der Exegese von Genesis 1, 26).* Münster in Westfahlen 1913

G. Tewsadze, *Aristoteles in Ioane Petrizis Kommentaren.* - Wissenschaftliche Zeitschrift Friedrich-Schiller-Universität Jena (Ges.-Sprachwiss. Reihe) 1 (1977), S. 51-60

G. Tewsadze, *Aristoteles in den Kommentaren von Ioane Petrizi.* - Proceedings of the world congress on Aristotle, Thessaloniki August 7-14, 1978, II, ed. L. Benakis. Athen 1981, p. 103-106

G. Tewsadze, *Die Kategorie der Subjektivität in Joane Petrizis Kommentar zu Proklos.* - Selbst-Singularität-Subjektivität. Vom

Neuplatonismus zum deutschen Idealismus. Ed. Th. Kobusch / B. Mojsisch / O. F. Summerell. Amsterdam/Philadelphia 2002, S. 131-154

W. Theiller, *Demiurgos*. - Reallexikon für Antike und Christentum (Ed. Th. Klauser). Bd. 3. Stuttgart 1957. S. 694-711

L. Thunberg, *Microcosm and Mediator: the Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Lund 1965

A. Xaranauli (=A. Kharanauli), *Die Bibel in den Kommentaren Ioane Petrizis*. - Georgica (Konstanz) 19 (1996), S. 71-76

W. Völker, *Der Einfluß des Pseudo-Dionysios Areopagita auf Maximus Confessor*. - Studien zum Neuen Testament und zur Patristik (E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht). Berlin 1961, S. 331-350

C. J. de Vogel, *Platonism and Christianity: a mere Antagonism or a Profound Common Ground?* - Vigiliae Christianae 39 (1985), Leiden, p. 1-62

J. Whittaker, *The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΟΣΤΑΤΑ*. - De Jamblique à Proclus, Genève 1975, p. 193-237

J. C. M. Van Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen. I, 26*. - Studia Patristica, v. I, Berlin 1957

J. C. M. van Winden, *The world of Ideas in Philo of Alexandria (an interpretation of de Opificio Mundi 24-25)*. - Vigiliae Christianae 37, Leiden 1993, p. 209-217

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. 3. Teil. 2. Abteilung. 2. Hälfte: Die Nacharistotelische Philosophie. Hildesheim 1963

C. Zintzen, *Geister (Dämonen): B. III,c. Hellenische und kaiserzeitliche Philosophie* – Reallexikon für Antike und Christentum. Ed. Th. Klauser. Bd. IX. Stuttgart 1976, S. 640-668

საძიებელი

ა

აბრაამი, 30, 32, 33
აგამემნონი, 254
აგლაოფამოსი, 7, 11, 13, 17, 22, 29, 136
ადამი, 183, 215, 225
ადო, ი., 64
ადო, პ., 2, 106, 107
ავგუსტინე, 191, 213, 289, 290
ათანასე ალექსანდრიელი, 259, 260, 278, 280, 281, 285, 295, 296
ათენა, 18, 172
ალექსანდრე აფროდისიელი, 7, 9, 12, 13, 60, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 109, 240, 241, 242, 265
ალექსანდრე თრალელი, 45
ალექსიძე, ლ., 7, 11, 17, 19, 39, 44, 104, 222, 226, 228, 280, 289
ალკიბიადე, 261
ალტანერი, ბ., 3
ამელიოსი, 228
ამონიოსი (ჰერმიასის ძე), 240-242
ანაქსაგორა, 18, 44, 45, 46, 89, 166, 167, 175, 273
დ'ანკონა, კ., 15, 112, 113, 114
„აპოლლო", იხ. აპოლონი
აპოლონი, 18, 19, 36, 176, 299
არეოპაგელი, იხ. (ფსევდო) დიონისე არეოპაგელი
არესი, 176
არიოზი, 296
„არისი", იხ. არესი
არისტოტელე, 7-9, 13, 19, 22, 23, 25, 45, 46, 62-84, 86-90, 107, 123, 125-128, 130, 131, 138, 158, 159, 170, 199, 241, 242, 259, 266, 273
არმსტრონგი, ა. ჰ., 2, 4, 187, 220
„არისტოტელის-გამონი" (იხ. აგრეთვე არისტოტელიკოსები) 7, 65
არისტოტელიკოსები, 110, 122, 127
არტემიდე, 176
„არტემიდიტოდ", იხ. არტემიდე
„ასკლეპიანნი", 265
ასკლეპიოსი, 7, 134, 240, 241, 242
ასტიანაქსი, 252, 258
„აფროდისიადთ-გამო", 88
აფროდიტე, 42, 173, 174, 176, 178
„აფროდიტი", იხ. აფროდიტე
„აღლაოფიმოსი", იხ. აგლაოფამოსი, 22, 29

ბ

ბაიერვალტესი, ვ., 2, 15, 56, 139, 140, 211
ფონ ბალთაზარი, ჰ. უ., 3, 282, 289, 236
ბარდენჰეგერი, ო., 3
ბასილი დიდი, 243, 264, 269, 279

ბუზარაშვილი, ქ., 29, 243
ბურგემანი, ლ., 6, 15, 16, 67, 109
ბერთოლდ მოსბურგელი, 5, 7
ბოედერი, ვ., 15
ბოიტლერი, რ., 199
ბრისონი, ლ., 15, 92

გ

გალენოსი, 45
გერმანოსი, 144, 268, 271, 291
გიგინეიშვილი, ლ., 5, 10, 16, 115, 135, 164, 247
გოგიბერიძე, მ., 7, 8, 29
გორგაძე, ს., 8, 48
გრიგოლ ნაზიანზელი, 8, 71, 139, 186, 243, 249, 286, 295
გრიგოლ ნოსელი, 237, 238, 263, 279, 290

დ

დავით წინასწარმეტყველი, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37
დამასკიოსი, 2, 17, 91, 158, 242
დანიელუ, ჟ., 3
დიდიმოსი, 246, 247
დილონი, ჯ., 24, 123, 127
დიონისე (ღმერთი), 18, 19, 33, 35-38, 98, 99, 107
(ფსევდო) დიონისე არეოპაგელი, 2, 134, 151, 154, 168, 183, 186, 198, 224, 227, 231, 232, 234, 235, 236, 238, 239, 243, 260, 261, 262, 264, 267, 273, 285, 291, 296
დიონისე თრაკიელი, 11
„დიონოსი“ (იხ. ფსევდო დიონისე არეოპაგელი), 296
დობორჯგინიძე, ნ., 11, 15
დოდსი, ე., 113, 145-148, 160, 164, 168, 175, 184, 302-304, 306, 308, 309, 311-316
დოერი, ჰ., 2
დორივალი, ჟ., 15, 247
დოროსი, 242

ე

ევსები კესარიელი, 34, 36, 278, 279
ეზეკიელი, 268
ელეატი, 7, 11, 22, 23, 24
ელია კრეტელი, 267
ემპედოკლე, 7, 8, 9, 42, 89, 142, 217, 273, 274
ეპიკურე, 259
ეპიკურელები, 7, 205, 249, 259
„ერმისი“, (იხ. აგრეთვე ჰერმესი), 176
ეფრემ მცირე, 76, 144, 183, 186, 261, 262, 270, 286, 287, 291

ვ

„ვასილი“ (იხ. ბასილი დიდი), 296
ვესტერინკი, ლ., 50, 94, 101, 104, 160, 165, 184, 205
ვილდბერგი, კ., 15

ზ

ზევსი, 11, 17, 18, 26, 33, 36, 97, 100, 149, 171, 172, 178, 226, 228, 258

თ

თაილერი, ვ., 199

თანბერგი, ლ., 239
თეოფილაქტე ბულგარელი, 33
თევზაძე, გ., 8, 9, 15, 16, 29, 30, 41, 68, 76, 87, 91, 108, 139, 164, 175, 265, 275, 298
თომა აქვინელი, 235

ი

„იამბლიქოსი", 2, 7, 9, 12, 13, 17, 28, 29, 33, 36, 64, 66, 91, 110, 121-133, 137, 156, 160, 168, 170, 195, 228
იამვლიხოსი, იხ. იამბლიქოსი, 120, 123, 127, 129, 133
ფონ ივანკა, ე. 3
იოანე იტალოსი, 3, 92
იოანე ოქროპირი, 279
იოანე პეტრიწი, 1, 4-17, 22-30, 32, 34-83, 86-89, 91-118, 120-125, 127, 128, 129, 133-139, 142-151, 154-168, 172-185, 187, 188, 194-201, 205, 207, 209, 213-225, 240-251, 253, 255-259, 262-268, 274, 275, 277, 278, 280, 282-287, 292-294, 296, 297, 299, 300-316
იოანე სკითოპოლელი, 236, 237, 262
იოანე ფილოპონოსი, 70, 99, 100, 215, 284
იპოლიტე რომაელი, 246
„იპპოკრატე", იხ. ჰიპოკრატე
ირემაძე, თ., 5, 76, 91, 222
ირინეოსი, 278, 279, 281
ისაია, 32, 33, 101
ისიდორე, 242
იუსტინე, 33, 34, 36

კ

კამელო, პ. 296
კაპადოკიელები, 2, 9, 186, 278, 279, 281, 287, 295
კირილე ალექსანდრიელი, 278, 279
კლიმენტი ალექსანდრიელი, 34, 186, 191, 213, 278-281, 286-288, 290-293, 296
კლიმენტი რომაელი, 233, 279
კოკტო, ჟ., 3
კორე, 172
კორნფორდი, ფ., 229
კრონოსი, 11, 17, 129, 172, 173, 174, 178, 258
კრუზელი, ა., 2, 3, 259, 293, 294
კუკავა, თ., 8

ლ

ლარსენი, ბ., 125
ლენგი, დ., 146
ლეონტი ბიზანტიელი, 279
ლონგინოსი, 228
ლოსევი, ა., 174

მ

მაიერი, ა., 292
მანიქეველები, 243, 266, 267, 268, 269
მარი, ნ., 4, 7
მარსელი, გ., 3, 39
მაქსიმე აღმსარებელი 17, 39, 186, 191, 213, 232, 233, 236, 237-239, 269, 270, 278, 279, 281, 282, 288-290

მახარაძე, ნ., 11
მახარაძე, მ., 222
მეთოდიოსი, 220, 221
მეთონელი, იხ. ნიკოლოზ მეთონელი
მოსე, 34, 183, 184, 233, 263, 274, 283
მეიერინგი, ე., 2, 260
მელიქიშვილი, დ., 6, 10, 13, 29-31, 52, 54, 59, 61, 69, 75, 97, 183, 243, 244, 246, 265, 284, 297, 298, 307
მერკი, ჰ., 282, 286, 293
მიქელ ფსელოსი, 3, 10, 12, 91, 92, 94, 96, 97, 101, 103, 104, 150, 258
მჭედლიშვილი, ლ., 15
მჭედლიძე, მ., 10, 12, 16, 129, 135, 258

ნ

ნემესიოს ემესელი, 8, 48
ნეოპლატონიკოსები, 2, 9, 17-20, 25, 26, 35, 37, 38, 62-64, 71, 78, 79, 91, 92, 97, 110, 122, 123, 127, 137, 139, 140, 142, 148, 166, 170, 190, 228, 229, 238
ნიკეტა ჰერაკლიელი, 243
ნიკოლოზ მეთონელი, 3, 12, 149
ნიკომაქე, 241
ნუმენიოსი, 168
ნუცუბიძე, შ., 4, 8

ო

ოთხმეზური, თ., 15, 29, 243
ორესტე, 254, 258
ორფევსი, 7, 11, 13, 15, 17, 19, 20-22, 24-32, 34-39, 70, 78, 136, 141, 170, 178, 181, 182, 245, 249, 284
ორიგენე, 10, 70, 183, 184, 186, 237, 239, 246, 247, 248, 259, 264, 278, 279, 280, 281, 290, 293, 294, 296

პ

პავლე მოციქული, 30-32, 34, 36, 37, 70, 232, 233, 278, 284
პარმენიდე, 7, 8, 9, 162, 163, 164, 168, 175, 273
პასკუალი, გ., 252
პეპენი, ჟ., 2, 201, 273
პერიპატოელნი (იხ. აგრეთვე არისტოტელიკოსები, „არისტოტელის-გამონი"), 7, 8, 82
პეტრიწი: იხ. იოანე პეტრიწი
პითაგორა, 7, 9, 170, 273
პითაგორელები, 8, 11, 17, 22, 23, 25, 28, 168
„პითაგოროჲს-გამონი" (იხ. აგრეთვე პითაგორელები), 7
პლატონი, 1, 7-9, 11, 15, 17, 19-29, 33, 35, 38, 40, 47, 49, 51-64, 66, 71, 73, 78, 80-82, 87, 90, 100, 104, 107, 108, 110, 113, 122, 134-139, 141, 143, 149, 157, 158, 161-164, 168, 169, 170, 171, 176-178, 180, 183, 186, 188, 191, 202, 207, 208, 209, 212, 214, 218, 223, 226, 227, 229, 230, 232, 235, 242, 250, 252, 261, 273, 278, 288

პლატონიკოსები, 38, 63, 64, 81, 85, 87, 105, 110, 122, 136, 184, 227, 236
პლოტინი, 8, 52, 55, 56, 58, 70, 96, 98, 102, 106-116, 121, 122, 129, 130, 139, 142, 155, 156, 160, 164, 167, 172, 187, 190, 194, 195, 196, 200, 211, 215, 270, 273, 276
პორფირიოსი, 2, 7, 9, 12, 13, 91, 106, 112, 117-123, 129, 137, 142, 143, 147, 148, 151, 154, 170, 228, 257
პროკლე, 1, 2, 5-22, 24-30, 34-6, 38, 40-42, 44, 49, 50, 52-59, 61-64, 67-71, 73, 78, 80, 81, 83, 88-92, 94-97, 99, 100-105, 107-116, 118, 121-123, 127, 129, 130, 131, 134-139, 142-151, 154-158, 160-187, 192, 194-196, 200-219, 222-230, 244, 245, 248-259, 261-264, 266- 268, 284, 285, 296, 297, 302, 303, 305, 307, 309-313
პრომეთე, 176
„პრომითი", იხ. პრომეთე
რაფავა, მ., 29, 244
ვან რილი, გ., 135

რ

რილკე, რ. მ., 3, 39
როსდორფი, ვ., 150
რუსთაველი, შოთა 6

ს

საფრეი, ა.-დ., 50, 94, 101, 104, 160, 165, 184, 205, 262
სიმპლიკიოსი, 45-48, 64, 71, 88, 123-133, 137, 157, 158, 200
სირიანე, 27, 64, 108, 122, 164, 168, 170, 172, 228, 242
სოკრატე, 7, 23, 33, 51, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 77, 78, 95, 103, 261, 273
სოლომონი, 243
სტოელები, 1, 7, 8, 167, 188, 199, 253, 259, 273

ტ

ტიმაიოსი, 8, 29, 123, 124, 125
ტიტანები, 19, 35, 36

უ

ურანოსი, 11, 129, 135, 257, 258

ფ

ფანესი, 19, 26, 36
ფესტიუჟერი, ა., 2
ფილონი, 186, 191, 276, 278, 279, 280-283, 286, 292, 293, 296
ფილოპონოსი, იხ. იოანე ფილოპონოსი
დე ფოგელი, კ. ი., 3

ქ

ქალდეველები, 26, 94, 104
ქობუში, თ., 15

ქრისტე, 30, 31, 32, 33, 36, 103, 104, 186, 200, 213, 225, 275, 276, 279, 280, 281, 284, 286, 290, 291, 293, 294, 296

ღ

„ღრიღორი", 296

ყ

ყაუხჩიშვილი, ს., 4, 7, 8, 11, 29, 30, 40, 41, 49, 50, 60, 65, 73, 76, 79, 87, 95, 99, 100, 102, 110, 129, 135, 139, 161, 183, 216, 243, 245, 258, 265, 297

შ

შონბორნი, კ. 295

ც

ცელერი, ედ., 241, 242
ცქიტიშვილი, თ., 29

ჭ

ჭელიძე, ე., 29, 30, 102, 103, 244, 275, 291
ჭყონია, თ., 29, 243

ხ

ხარანაული, ა., 10, 52, 102, 103, 135, 263, 264

ძ

ძენონი, 7, 23, 24

ჰ

ჰადესი, 33
ჰაიდეგერი, მ., 3, 38
ჰეკატე, 103
ჰერაკლიტე, 1, 8, 33, 273, 274, 297
ჰერმესი, 299
ჰესიოდე, 273
ჰექტორი, 258
ჰიეროკლე, 64, 200, 254
ჰიპოკრატე, 7, 12, 13, 43-48, 191
ფსევდო ჰიპოკრატე, 9
ჰირშლე, მ., 251, 252, 254, 261
ჰომეროსი, 7, 72, 170, 273

A

Aglaophamos, 29, 317, 318, 320, 323
Aglaophemos, იხ. Aglaophamos
Athanasios von Alexandrien, 355
Alexandre d'Aphrodise, იხ. Alexander von Aphrodisias
Alexander von Aphrodisias, 88, 318, 338, 339, 340, 341, 353, 354
Alexander von Thralles, 329
Alexidze, L., 6, 12, 109, 110, 222, 224, 320, 351
Anaxagoras, 328, 329, 341
D'Ancona Costa, C., 110, 112-114
Andresen, C., 273
Angelou, A. D., 150, 224
Aphrodites, 352
Apollon, 352
Ares, 318, 352

Aristoteles, 65, 317, 318, 320, 322, 329, 333-339, 341, 342, 347, 348, 349, 353, 354
Aristotcliker, 317, 318, 320, 333, 340, 341
Armstrong, A. H., 113, 187, 188, 221, 232
Artemis, 352
Asklepios, 318, 353, 354
Augustinus, 191, 290

B

von Balthasar, H. U., 236, 238, 282
Beierwaltes, W., 52, 57, 103, 129, 139, 140, 144, 162, 211, 212, 348
Berthold von Moosburg, 512
Blume, H.-D., 150
Boeder, W., 135
Brisson, L., 227, 228,
Bruns, I., 79, 85, 86, 109, 338, 339
Burghardt, W. J., 279

C

Camelot, P. Th., 277, 290, 293-296
Chadwick, H., 33
Chaldäer, 319, 322, 323, 342
Christus, 324, 325, 342, 355
Cornford, F. M., 230
Crouzel, H., 191, 259, 283, 290, 293, 294

D

Dalmais, L. H., 239
David (König), 323
Diels, H., 157, 158
Dillon, J., 24, 67, 103, 123, 124, 125, 126, 128, 131-133, 346
Dionysios, 318, 319
Dionysius Areopagita, იხ. (Pseudo) Dionysios Areopagita
(Pseudo) Dionysios Areopagita, 12, 187, 211, 318
Dios, იხ. Zeus
Dodds, E. R., 68, 73, 108, 113, 145, 148, 160, 168, 169, 175, 184, 205
Dörrie, H., 2, 3, 150

E

Eleat "Xenos", 317, 320
Eleaten, 320, 321
Empedokles, 317, 327, 341
Epikureer, 318
Erler, M., 57, 110, 139

F

Fladerer, L., 255
Fleischer, L., 44
Friedman, J. B., 36
Fuchs, R., 45, 329, 330

G

Galen, 45, 329
Gigineishvili, L., 5, 10, 70, 115, 162, 215, 247
Gorgadse, S., 330
Goulet, R., 92
Guillame de Moerbelle, 96
Guérard, C., 95

H

Hadot, I., 64, 200

Hadot, P., 106, 112, 113, 140, 210
Hamman, A. C., 290
Harder, R., 187
Hayduck, M., 86, 109, 241
Heinzer, F. 279
Hermes, 352
Hierocles, იხ. Hierokles von Alexandrien
Hierokles von Alexandrien, 64, 200
Hippokrates, 317, 328, 329, 330
Hirschle, M., 251-256, 261, 355

I

Iamblichos, 28, 33, 318, 323, 346, 347, 348, 349
Iamblichus, იხ. Iamblichos
Ioane Petrizi, 5, 6, 9, 12, 65, 109, 135, 151, 317-349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 357
Iremadze, Th., 5, 12
Irwin, E., 36
Isaac D., 109, 201, 206, 208
von Ivanká, E., 3

J

Jedan, Ch., 199
Jernée, J., 277
Johannes Philoponos, 255
John of Scythopolis, 232
Jones, W. H. S., 45

K

Kalbfleisch, C., 125, 126
Kauchtschischvili, S., 326, 338
Kern, O., 34, 36, 324
Kharanauli, A., 102, 103
Klauser, Th., 148, 231
Klibansky, R., 52
Klemens von Alexandrien, 355
Kobusch, T., 57, 64, 110, 139
Krause, G., 273
Kroll, W., 104, 203
Kronos, 318, 352
Kühn, C. G., 329
Kühn, J.-H., 44, 45

L

Labowsky, C., 52
Lamberz, E., 120
Lampe, C. W. H., 149
Lang, H. S., 100
Larrain, C. J., 345
Larsen, B. D., 110, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 133, 346, 347
Leroux, G., 187
Littré, E., 44
Lossky, V., 186

M

Macro, A. D., 100
Majercik, R., 91, 94, 95, 101
Mann, F., 150
Marcel, G., 38
Mausbach, J., 191, 290
Maximus Confessor, 237, 238, 239, 279, 288
Maxime le Confesseur, იხ. Maximus Confessor
Maximus the Confessor, იხ. Maximus Confessor
Mayer, P. A., 283
Mejering, E. P., 260
Melikischvili, D., 10, 332, 356
Merki, H., 280, 282, 286, 287, 291

Merlan, Ph., 168, 172
Michael Psellus, 10
Morani, M., 330
Mühlenberg, Ek., 246
Müller, O., 273

N

Nauck, A., 33
Nemesios von Emesa, 330
Neuplatoniker, 328, 334, 346, 353
Nicholas of Methone, 150

O

O'Meara, J., 262
Origène, იხ. Origenes
Origenes, 248, 293, 354, 355
Orpheus, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325

P

Parmenides, 317, 320, 321, 322, 325, 326, 332, 350
Paulos (Apostel), 323, 324, 325
Pépin, J., 95, 201, 227, 228, 230, 273, 276
Peripatetiker, 317, 334, 348
Perrone, L., 247
Petrizi, იხ. Ioane Petrizi
Phanes, 319, 322
Philo of Alexandria, 231, 355, 356
Pine, S., 128, 179
Platon, 20, 67, 96, 101, 104, 123, 184, 203, 227, 317-323, 330-333, 335, 337, 342, 345, 346, 348
Platoniker, 318, 347, 348, 353
Plotin, 103, 106, 110, 112, 113, 116, 129, 168, 187, 199, 276, 318, 331, 332, 342, 345, 346, 348
Porphyrios, 318, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 350
Proclus, იხ. Proklos
Proklos, 5, 6, 12, 135, 140, 144, 150, 151, 187, 211, 225, 317-319, 321-323, 325-327, 331-335, 339, 342, 346, 348, 349-357
Psellus, იხ. Michael Psellus
Puschmann, Th., 45
Pythagoras, 317, 319, 322, 323
Pythagoreer, 317, 320, 321

R

van Riel, G., 10, 164
Rilke, R. M., 38
Rosán, L. J., 168, 171, 172
Rosdorf, W., 150
Ruelle, Ch. E., 158
Saffrey, H.-D., 10, 55, 64, 68, 95, 103, 107, 108, 109, 111, 121, 139, 155, 156, 157, 158, 161, 165, 262, 266

S

Sambursky, S., 128, 130, 177, 179
von Schönborn, Ch., 295, 296
Schwanz, P., 279, 287, 288, 290
Segonds, A. Ph., 109, 184
Sheldon-Williams, I. P., 232
Simplicius, 46, 64, 97, 124, 126, 318, 329, 341, 346-349
Simplikios, იხ. Simplicius
Sokrates, 317, 320, 321, 331, 332, 333, 337
Steel, C., 96, 107, 164

Stoiker, 317
Strucker, A., 288

T

Tewsadze, G., 9, 225, 326, 328, 331, 344
Theiler, W., 187, 231
Thillet, P., 88
Thomas Aquinas, 232, 236
Thunberg, L., 238, 239, 287
Titanen, 319

U

Uranos, 334, 348

V

Völker, W., 143
de Vogel, C. J., 3, 231
van Wilson, C. M., 278
van Winden, J. C. M., 231

X

Xaranauli, A., იხ. Kharanauli, A.
"Xenos" aus Elea, იხ. Eleat "Xenos"

Z

Zeller, Ed., 241, 242
Zenon, 317, 320, 321
Zeus, 318, 319, 322, 352
Zintzen, C., 148

А

Аверинцев, С., 170
Лосев, А., 174

М

Майоров, Г. , 33
Марр, Н., 7
Махарадзе, Н., 11
Меликишвили, Д., 284, 297

Т

Тевзадзе, Г., 8, 9

გამომცემლობის რედაქტორი ცირა ჯიშკარიანი
გარეკანი თინათინ ჩირინაშვილი
კომპიუტერული უზრუნველყოფა ნინო ვაჩეიშვილი

0128, თბილისი, ი. ჭავჭავაძის გამზირი 14
0128, Tbilisi, 14, I. Chavchavadze Av.
www.press.tsu.ge (25-14-32)